

Х.С. Вильданов У.С. Вильданов



ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АКСИОЛОГИИ

УФА
2013

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ им. М. АКМУЛЛЫ
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ЦДУМ РОССИИ

Х.С. ВИЛЬДАНОВ У.С. ВИЛЬДАНОВ

**ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ
ОСНОВАНИЯ АКСИОЛОГИИ**

УФА 2013

УДК 111.1
ББК 87.153.4
В 46

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Башкирского государственного педагогического университета им.
М.Акмуллы

Вильданов Х.С., Вильданов У.С.
Онтологические и гносеологические основания аксиологии. Монография. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2013. – 178 с.

В настоящей работе проводится историко-философский анализ проблемы ценности и рассматриваются актуальные гносеологические проблемы – выявление и анализ предпосылок формирования ценностей человека, становления ценностного сознания субъекта, обусловленная необходимостью осмысления ценностей и ценностного сознания как формы мировоззрения.

Рецензенты:

Д.ф.н., профессор Галимов Баязит Сабирьянович

Д.п.н., профессор Якупов Ариф Исмагилович

ISBN 978-5-87978-885-3

© Издательство БГПУ им М. Акмуллы, 2013
© Вильданов Х.С., Вильданов У.С. 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
Глава I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ ЦЕННОСТИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ.....	12
§1. Особенности методологии аксиологических исследова- ний.....	12
§ 2. Методологии концептуализации ценности в западной ак- сиологии.....	30
§ 3. Особенности восточного подхода к пониманию ценности.....	49
§ 4. Зарождение отечественной аксиологии и ее специфика.....	67
Глава II. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЦЕННОСТИ	83
§ 1. Диалектика объективного и субъективного в структуре ценности.....	83
§ 2. Рефлексия ценности человека	114
§ 3. Аксиологические детерминанты поведения и деятельно- сти человека.....	138
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	159
БИБЛИОГРАФИЯ.....	165

ВВЕДЕНИЕ

Не будет преувеличением назвать философию конца XIX и последующего XX веков аксиологической: все проблемы, какими бы они не казались абстрактными в конечном счете – попытки осмысления и бытия, и духа с ценностных позиций. Понятие ценности является существенно важным философским понятием: одна из тем мировоззренческого характера тесно связана с попыткой философов охватить в едином понятии многообразие человеческих стремлений, целей, желаний, поступков, деятельности; отсутствие единого критерия определения ценности и неоднозначный подход в объяснении роли ценностей в жизни человека оставляет данную тему актуальной и по сей день, хотя ее актуальность равняется возрасту самой философии.

В переживаемое нами сейчас время радикальных перемен в жизни общества и связанных с этим «переоценок ценностей» возникает острая потребность в исследовании природы и структуры менталитета общества, лежащих в его основании предпосылок, исходных ценностей, норм и идеалов и выступающих в качестве явных или неявных результатов жизненной мироориентации. В переходные исторические периоды на первый план неизбежно выходят проблемы цели и смысла человеческого существования, проблемы социального идеала и ценностей. В этой ситуации очень важен глубокий философский анализ понятий идеала и ценностей, их объективных и субъективных факторов формирования, роли рефлексивных механизмов в формировании ценностного мировоззрения и их регулятивных значений в поведении человека.

Ценности, являясь мировоззренческими установками и смысложизненными ориентирами человека, влияют на процесс его целенаправленной деятельности и его конечные результаты. Ценности, будучи образцом, идеалом, наиболее общим требованием или предельно общей оценкой, выступают в качестве практической нормы, то есть требования, воплощенного в опыт человека, как единство объективного и субъективного в поведении человека.

В своей познавательной деятельности история человеческой мысли выработала эффективный инструмент осмысления и осво-

ения объективной реальности и внутреннего мира человека – критическую рефлексию. Рефлексия, направленная на внутренний мир самого человека и заданную ценностную картину мира, способствует формированию ценностного мировоззрения субъекта и выработке соответствующего мировоззрению поведения. Но для своего эффективного использования этот инструмент сам нуждается в сознательном культивировании: анализе, разработке, развитии.

Актуальность философской проблемы рефлексии человеком своего внутреннего мира и окружающей действительности с ценностных позиций, с одной стороны, и осознание им регулятивной роли ценностей в поведении и деятельности, с другой, обусловлена поиском гармонии с окружающим миром и с самим собой, потребностью в осмысленном обретении им устойчивости своего бытия.

Логика данного исследования продиктована широтой проблематики возникновения, функционирования и развития ценностей. В этой связи возникает необходимость выявления роли рефлексивных механизмов в процессе возникновения, функционирования и развития самих ценностей, а также определения мировоззренческой, мироориентационной функции ценностей как регулятора поведения и деятельности общества и человека.

Аксиология как самостоятельное направление в философии возникает только в XIX веке, но различные аспекты изучения проблемы ценности и их динамики сформировались еще в древности. Это проявилось в мифологии различных этносов, где ценность рассматривалась как проблема соотношения добра и зла, а в религиозном сознании – как вера в сверхъестественное.

В восточных религиозно-философских учениях древности решение проблемы ценности выражалась в форме жизненного следования Брахману, так и в форме мистического единения с Абсолютом, достигаемого через просветление, что нашло свое отражение в священных книгах древности: Ведах, Упанишадах, китайском Каноне Перемен («И цзин»), тибетской «Книге мертвых», а так же в трудах таких мудрецов, как Лао-цзы, Конфуций, Патанджали, Нагарджуна, Шанкара, Банкэй.

Современная восточная традиция ценности освещена в индийском трансцендентализме и в трудах его представителей:

Шри Ауробиндо, Шри Рамана Махариши, Джидду Кришнамурти, Бхагавана Шри Раджниша. Проблема ценности также находит отражение и в трудах дзенских наставников: Дайсэцу Судзуки, Сэкида Кацуки, Тхить Ньят Хань. Современная восточная традиция основывается на исследовании механизмов психофизической регуляции сознания, осмыслении путей духовной эволюции личности и опыта единения с Абсолютом, Космосом.

В отличие от восточной философии, которой в какой-то мере присущи «иррационализм» и нелогичность исследуемых понятий, западная философия в изучении аксиологических проблем основывается на рациональном мышлении. Древнегреческая философия – это исток, начало большой, бурной многовековой западной философии, где уже имеются попытки разумного объяснения вековых вопросов о бытии, первоначале, в том числе и ценности.

В античной философии проблема ценности рассматривается в трудах Сократа, Платона, Антисфена, Аристотеля, Протагора.

Свою интерпретацию данной проблемы предложили корифеи немецкой классической философской мысли И. Кант, Г. Гегель. Особый подход к теории ценностей разработали философы-иррационалисты, такие как Ф. Ницше, А. Шопенгауэр. С другой стороны, немецкие философы-неокантианцы, такие как Риккерт и Виндельбанд, отводили ценностям роль надрациональных абсолютов.

Свои концепции теории ценностей выдвинули крупнейшие исследователи западной философии, такие как, Виндельбанд, Риккерт, Гартман, Гуссерль, Шелер, Дильтей, М. Вебер, Д. Дьюи, Т. Парсонс, И. Пригожин, И. Стенгерс. Наиболее разработанные подходы этих исследователей к природе ценностей образуют довольно широкий спектр, включающий иррационалистический подход (Гартман), феноменологический (Гуссерль, Шелер), релятивистский (Дильтей), неокантианский (Виндельбанд, Риккерт), бихевиористский (Д. Дьюи), социологический (Дюркгейм, Вебер), синергетический (Пригожин И., И. Стенгерс).

Роль общечеловеческих ценностей в прогрессе общества показана в работах западных философов и социологов – Э. Дюркгейма, А. Камю, Э. Фромма, Я. Шепаньского, К. Ясперса. Последний, связывая общечеловеческие ценности, их источники тем

основанием нашего мышления, настроения и действия, которое создается наукой, философией, общественной практикой, называл их «духовной ситуацией времени».

В 60-ые - 70-ые гг. XX века к проблематике ценностей обращались такие ученые как М. Рокич, А. Маслоу, А. Тоффлер, Н. Решер, К. Боулинг, Дж. Гэлбрейт. В этот период проблеме ценностей посвящают свои статьи Х.Г. Гадамер, М. Моритц, Ш. Перельман, М. Блек.

Впервые в отечественной философии наиболее полно проблеме ценности и основные контуры почвенническо-аксиологической тематики определил родоначальник славянофильства А. С. Хомяков. Объективно-идеалистическое направление в русской аксиологии представлен Н. О. Лосским. Раскрывая проблему ценности, отечественная религиозная философия, в лоне которой можно выделить Н. Бердяева С. Булгакова, Н.Я. Данилевского, Ф.М. Достоевского, Вяч. Иванова, В. Соловьева, В. Эрн, опиралась на выявление некоей нерасчленимой субстанциональной сущности, являющейся самодостаточной носительницей ценности.

В современной отечественной философии наиболее фундаментальные работы принадлежат Л.М. Архангельскому, И.Ф. Балакиной, К. Гулиан, О.Г. Дробницкому, С.И. Попову, Л. Сиклаи, В.П. Тугаринову, А.Ф. Шишкину.

Наряду с попыткой собственного осмысления феномена ценности идет процесс осмысления истории аксиологической мысли в работах Е.А. Рудельсона, В.Н. Шердакова, Э.В. Соколова, В.В. Прозерского, Л.А. Чухиной, Т.Н. Горнштейна, М. Кисселя.

Социально-философские аспекты проблемы ценностей и их динамики рассматривались целой плеядой современных российских ученых, среди которых особо выделяются М.С. Каган, Л.Н. Коган, Л.Н. Столович, В.В. Ильин.

По методологии науки, в том числе философии и аксиологии, необходимо отметить разработки М. Борна, Х.-Г. Гадамера, В. Гейзенберга, И. Лакатоса, К.Р. Поппера, П. Фейерабенда, А.Н. Уайтхеда, А. Эйнштейна, И. Пригожина, И. Стенгерса, О.С. Анисимова, Г.В. Баранова, М.С. Бургина, В.Н. Кузнецова, В.П. Кохановского.

Разработки, связанные с познанием и рефлексией ценностей отражены в трудах Н.С. Автономовой, П.В. Алексеева, В.С. Библера, В.Н. Бондаренко, П.П. Гайдено, Д.П. Горского, Б.С. Грязнова, Э.В. Ильенкова, В.В. Ильина, Б.М. Кедрова, В.Е. Кемерова, А.М. Коршунова, А.Ф. Кудряшева, В.А. Лекторского, Д.В. Пивоварова, В.С. Швырева, Э.Г. Юдина. Особо отметим, что в осмыслении проблем комплексной природы внутреннего мира человека важное значение имели для нас работы философов А.П. Андреева, В.У. Бабушкина, А.В. Лукьянова, М.К. Мамардашвили, В.П. Тугаринова, В.Г. Федотовой, а также труды таких психологов Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, С.Л. Рубинштейна, И.Н. Семенова, С.Ю. Степанова, Д.Н. Узнадзе.

Среди социологов и философов Башкортостана проблема ценностей разрабатывалась Н.А. Аитовым, Д.Ж. Валеевым, И.М. Орешниковым, Ф.Б. Садыковым, Ф.С. Файзуллиним. Ценные разработки для анализа данной проблемы представлены в трудах А.А. Ахмадеева, Б.С. Галимова, Д.Ж. Гилязитдинова.

Анализ философской литературы показывает, что в силу специфики философского познания разработка вопроса ценности и ее рефлексии нельзя представить только как последовательное разрешение этой проблемы и накопления положительного знания о ценности. Стремление ко все более глубокому осознанию проблемы ценности реализуется в противоборстве различных подходов к определению предмета аксиологии, ее структуры и специфики развития. Мы считаем, что в философском познании разработка проблемы ценности и ее рефлексии занимает особое место, прежде всего, в связи с широко распространенным толкованием культуры как совокупности всех ценностей, созданных человечеством, что делает ценности специфическим объектом философского анализа. Борьба различных философских концепций и школ только и доказывает не только многообразие и противоречивость самой социальной действительности, но и различие социальных позиций, проявляемых в их рефлексивном отражении мира ценностей, различие ценностных и социально-психологических установок того или иного ученого. Будучи детерминирована социальной действительностью и социально-психологической установкой и позицией ученого, аксиология сама оказывает активное воздействие на социальное бытие, способ-

ствуется формированию новых идеалов, социальных норм и культурных ценностей.

Гносеологический анализ феномена ценности и его рефлексии человеком как регулятора его поведения заключается в выявлении диалектики объективных и субъективных факторов формирования ценности, роли рефлексии в становлении ценностного сознания субъекта и регулятивных функций ценностей, их место и роль в структуре человеческого бытия, что и позволяет рассматривать ценности как регулятор поведения и деятельности субъекта в процессе рефлексии им своего внутреннего мира и объективной реальности с ценностных позиций.

Для достижения этой цели авторы монографии выявили особенности изучения ценностей и основные методологические проблемы, возникающие в аксиологических исследованиях; дали историко-философское обоснование понятия «ценность» и раскрыть его гносеологическое значение в философии; осуществили гносеологический анализ объективных и субъективных факторов формирования ценностей; раскрыли содержание понятия «рефлексия», его гносеологическое значение и роль в освоении объективной реальности, в осмыслении внутреннего мира человека и в формировании ценностного мировоззрения как необходимый и определяющий компонент творческого мышления человека; доказали оценочно-регулятивный характер ценности, определяющий отношение человека к миру и регулирующий его поведение в интересах общества и развития самой личности.

Теоретической и методологической основой данного исследования выступают принципы материалистической диалектики: принцип системности, принцип единства исторического и логического методов исследования, структурно-функциональный метод, метод восхождения от абстрактного к конкретному, методы историко-философского анализа, диалектика объективного субъективного в формировании ценности.

Используется также идея структурированности субъекта, предполагающая выявление инвариантных смыслов, сформированных исторически, опираясь на которые можно оценить характер человеческого вмешательства через ценностно ориентированное мировоззрение не только во внешний мир, но и на свою внутреннюю природу, его содержание и глубину. Для анализа ис-

следуемых проблем были значимы теоретические положения взаимосвязи внешней среды и деятельности субъекта. При этом авторы отталкиваются от теории деятельностного и системно-структурного подходов к развитию сознания и личности и к познавательной и практической деятельности человека как сложному многоуровневому образованию. Весь категориальный аппарат, выработанный мыслителями прошлого и современности, используется авторами в той мере, в какой это целесообразно и необходимо для решения задач исследования.

Следовательно, в настоящей монографии выявлены наиболее перспективные методологические подходы к развитию теории ценности с учетом особенностей аксиологического познания; предложена новая методология исследования диалектического единства объективного и субъективного факторов в формировании ценностей и ценностно ориентированного мировоззрения; предложено новое понимание объективности ценностей на основе анализа диалектики объективного и субъективного предпосылок формирования ценностей; обоснована необходимость исследования ценности как рефлексивного восприятия окружающей действительности и личностно-смыслового уровня развития индивида; определено значение рефлексии и рефлексивных механизмов в познавательной деятельности человека для осмысления и освоения им окружающей действительности и внутреннего мира человека при формировании ценностной картины мира и ценностных ориентаций личности; раскрыты функции ценности, выступающие механизмом регулирования поведения и деятельности человека.

ГЛАВА I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ ЦЕННОСТИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

§1. Особенности методологии аксиологических исследований

Ценности как важнейшие компоненты человеческой культуры наряду с нормами и идеалами являются объектом исследования аксиологии. Их существование укоренено в экзистенциальной активности субъекта культурного творчества, его диалоге с другими людьми, ориентированном на область сущего, но и на значимое, нормативно-должное.

Аксиология (от греч. *axios* – ценность и *logos* – слово, понятие) – учение о ценностях, философская теория общезначимых принципов, определяющих направленность человеческой деятельности, мотивацию человеческих поступков. Деятельность людей в любой форме (научная, практическая) определяется целым рядом факторов. Конечный ее результат зависит не только от того, кто действует (субъект) или на что направлена (объект), но и от того как совершается данный процесс, какие способы, приемы, средства при этом применяются. Это и есть проблемы метода и методологии.

Метод в самом широком смысле слова – «путь к чему-либо» – выражает способ деятельности субъекта в любой ее форме. Понятие «методология» в нашем исследовании мы используем в значении общей теории метода, теории в действии, как органическая совокупность методов. История и современное состояние аксиологического познания убедительно показывают, что далеко не всякий метод, существующий в аксиологии как науки, не любая методология с ее системой принципов и средств познания обеспечивают успешное решение теоретических и практических проблем. Не только результат познания, но и ведущий к нему путь должен быть истинным.

Несомненно, что для аксиологического познания характерно все то, что свойственно познанию как таковому. Это описание и обобщение фактов (эмпирический этап), теоретический и логический анализ с выявлением законов и причин исследуемых явлений, построение идеализированных моделей, адаптированных к

фактам, объяснение и предсказание явлений и т.д. Единство всех форм и видов познания предполагает и определенные внутренние различия между ними, выражающиеся в специфике каждой из них.

Для аксиологической науки характерна постоянная методологическая рефлексия. Это означает, что в ней изучение ценности как предмета аксиологического исследования, выявление его специфики, свойств и связей всегда сопровождается – в той или иной мере – осознанием методов и приемов, посредством которых исследуется данный предмет. Метод обусловлен прежде всего своим предметом, то есть тем, что именно исследуется.

Если говорить о методе вообще, то как справедливо заметил Гегель, метод – это не внешняя форма, а «душа и понятие содержания» предмета исследования. Он подчеркивал, что метод есть движение самого содержания и поэтому он не может разрабатываться вне связи с содержанием – с реальной действительностью и практикой. Поэтому нельзя «разводить» предмет и метод, видеть в последнем только внешнее средство по отношению к предмету, никак не зависимое от него и лишь «налагаемое» на предмет чисто внешним образом.

Говоря о тесной связи предмета и метода, В. Гейзенберг отмечал, что когда предметом естествознания была природа как таковая, и «научный метод, сводившийся к изоляции, объяснению и упорядочению» способствовал развитию науки. Но уже к концу XIX – началу XX века, когда полем зрения науки стала уже не сама природа, а «сеть взаимоотношений человека с природой», научный метод «натолкнулся на свои границы. Оказалось, что его действие изменяет предмет познания, вследствие чего сам метод уже не может быть отстранен от предмета» (55, 304).

Будучи детерминированным своим предметом метод, однако, есть не чисто объективный феномен, как, впрочем, не является он и чисто субъективным образованием. Особенно наглядно это видно на примере аксиологических методов. Дело в том, что последние – это внутренняя закономерность человеческого мышления, взятого «как субъективный образ объективного мира». Следовательно, методы аксиологии не есть совокупность умозрительных, субъективистских приемов, правил, процедур, вырабатываемых априорно, независимо от реальной действительности,

практики, вне жизнедеятельности людей. Они не являются способом, однозначно определяющим пути и формы деятельности, позволяющим априори решать любые познавательные и практические проблемы. Поэтому необходимо искать происхождение аксиологических методов не в головах людей, не в сознании, а в материальной действительности. Но в последней – как бы тщательно ни искали – мы не найдем никаких методов, а отыщем лишь объективные законы природы и общества.

Таким образом, методы аксиологии существуют, развиваются только в сложной диалектике объективного и субъективного при определяющей роли последнего. В этом смысле любой метод прежде всего объективен, содержателен, фактичен. Вместе с тем он одновременно субъективен, но не как чистый произвол или субъективизм, а как продолжение и завершение объективности, из которой он вырастает. Субъективная сторона метода выражается не только в том, что на основе объективной стороны, как познанные закономерности реальной действительности, формулируются определенные принципы, правила, регулятивы. Каждый метод, используемый в аксиологическом познании тем или иным исследователем, субъективен и в том смысле, что его «носителем» является конкретная личность исследователя, субъект, для которого, собственно говоря, данный конкретный метод и предназначен. В свое время Гегель справедливо подчеркивал, что метод есть «орудие», некоторое стоящее на стороне субъекта средство, через которое он соотносится с предметом исследования. В этом вопросе Гегелю вторил и Фейербах своим афоризмом о том, что именно «человек – центр всей методологии».

Метод в аксиологии не является застывшим списком застывших общих формул-предписаний. Он не существует вне его конкретного реального носителя – личности ученого, философа, субъекта познания. Многообразие форм познавательной деятельности конкретного ученого-исследователя обуславливает многообразный спектр методов, которые могут быть классифицированы по самым различным основаниям. Включенностью субъекта познания в «тело» того или иного аксиологического метода объясняется, в частности, его творческий характер, который «затрагивает» не только научные открытия, но и созидание нового в познавательной деятельности. История развития аксиологии как

науки показала, что нет никакой «железной» последовательности познавательных процедур и действий в области метода и методологии, в сумме составляющих логику открытия новых ценностных отношений, также как нет универсального алгоритма в раскрытии новых форм ценностей. Хотя и в том, и в другом случаях роль метода весьма важна.

Однако любой метод в аксиологии — лишь один из многих факторов и условий творческой деятельности исследователя. Последняя не ограничивается только сферой познания и не сводится лишь к логике и методу. Она включает в себя и другие факторы и условия — всю мощь и гибкость ума исследователя, его критичность, глубину воображения, развитость «фантазии», способность к интуиции.

Таким образом, методология как общая теория метода не может быть сведена к какому-то одному, даже авторитарно установленному методу, как это было в марксизме-ленинизме. «Ученый никогда не должен полагаться на какое-то единственное учение, никогда не должен ограничивать методы своего мышления одной-единственной философией» (56, 85). Методология также не простая сумма отдельных методов, их «механическое единство». В частности, простой механический перенос методов познания, как естествознания, так и социальных наук на аксиологию, без учета особенностей последней, создает определенные методологические проблемы. Методология — это сложная, динамичная, целостная, субординированная система способов, приемов, принципов разных уровней, сферы действия, направленности, эвристических возможностей, содержания, структур. Только учитывая эти особенности методологии можно избежать методологические проблемы аксиологического познания. Поэтому, нам необходимо здесь выделить несколько методологических проблем, существующих в аксиологическом познании.

Одной из распространенных методологических проблем, особенно характерных в период становления аксиологии и других гуманитарных наук, остающаяся до сих пор актуальной, был вопрос применения методов естественных наук в области социально-гуманитарных наук, в частности, в аксиологическом познании. В постановке и решении проблемы соотношения социально-гуманитарного и естественнонаучного познания возникли

следующие две крайние позиции. Сторонники первой позиции считали, что никакого различия между социальными и естественнонаучными формами и методами познания не существует. Следствием указанного подхода являлось фактическое отождествление гуманитарного познания с естественнонаучным. Подобный прием есть не что иное как абсолютизация роли естественных наук: научным считается только то, что относится к области этих наук, все остальное – это философия, религия, культура – не относится к научному познанию.

Сторонники второй позиции, стремясь найти указанное своеобразие, гипертрофировали его, противопоставляя социальное познание естественнонаучному, не видя между ними ничего общего. Особенно характерно это было для представителей баденской школы неокантианства (Виндельбанд, Риккерт). Суть их воззрений была выражена в тезисе Риккерта о том, что «историческая наука и наука, формирующая законы, суть понятия, взаимоисключающие друг друга». Неокантианцы полагали, что эти две группы наук отличаются прежде всего по применяемому ими методу.

Анализируя специфику социально-гуманитарного знания, Риккерт указывал следующие его основные особенности: предметом социально-гуманитарного знания является культура, представляющая собой совокупность фактически общепризнанных ценностей в их содержании и систематической связи; непосредственным объектом его исследования выступают индивидуализированные явления культуры с их отнесением к ценностям; при этом социально-гуманитарное знание целиком зависит от ценностей, наукой о которых и является философия. «Только благодаря принципу ценности становится возможным отличить культурные процессы от явлений природы с точки зрения их научного рассмотрения» (194, 80-81).

«Исторически-индивидуализирующий метод отнесения к ценностям», являющийся основным в науках о культуре, Риккерт отличает от оценки: оценивать – значит высказывать похвалу или порицание, относить к ценностям – ни то, ни другое. Если отнесение к ценностям, по его мнению, остается в области становления фактов, то оценка выходит из нее. Именно метод отнесения к ценностям и выражает сущность исторических наук о культуре.

Проблема соотношения естественных наук и обществознания применительно к исследованию ценности активно обсуждался и в современной, в том числе и отечественной литературе. Так В.В. Ильин, подчеркивая единство, «родовую единообразность науки», фиксировал крайние, а значит ошибочные, позиции в этом вопросе: 1) натуралистику как некритическое, механическое заимствование естественнонаучных методов, что неизбежно культивирует редукционизм в различных вариантах – физикализм, физиологизм, бихевиоризм и др. Например, в своей бихевиористской методологии Д. Дьюи сводил взаимодействие людей к взаимодействию биологических существ, лишая предмет исследования его специфики – социальности. Не учитывая названной специфики, бихевиоризм лишает человека способности сознательного выдвижения целей в соответствии с идеалами, ценностями и представлениями о будущем. Отказ от изучения этой «внутренней» стороны человеческого поведения у Д. Дьюи связан с отождествлением намерений, мотивов действий и самих действий. Считая потребности субъекта первичными, он непосредственно начинает с сознания, лишая объективной основы связи (социальное развитие, общественная практика) субъекта и объекта в ценностном отношении. Сознание определяется субъектом, его интересами, а не объектами внешнего мира. Однако исключение из поля рассмотрения сознательных намерений людей, идеальных факторов, не принесло аксиологии Д. Дьюи желаемой объективности и научности метода, хотя он утверждал об установлении объективности предмета. 2) гуманитаристику, абсолютизирующую специфику социального познания и его методов (79, 22-30).

Мы считаем, что применение методов, используемых в естественных или социально-гуманитарных науках, без учета специфики самого феномена ценности как предмета философского исследования и особенностей аксиологического познания неизбежно будет приводить к определенным искажениям или неверному пониманию полученных результатов. Поэтому абсолютизация любой из названных позиций будет отдалять исследователя, нежели приблизит к цели в познании природы и сущности ценности.

Если первая методологическая проблема была посвящена к рассмотрению соотношения методов социально-гуманитарного познания и естествознания, то следующая методологическая проблема, возникшая в самом аксиологическом познании, преподносится одними исследователями (из-за наличия в нем многих конкурирующих концептуально-теоретических схем и отсутствия общепризнанных парадигм и концепций, единственно истинной теории), как неизбежный «теоретический анархизм». Другие же исследователи утверждают, что множественность конкурирующих между собой концептуально-теоретических схем социальной реальности, а следовательно, и методов, наоборот, дает возможность свободного выбора любого из них. Хотя каждый метод безусловно важная и нужная вещь, однако недопустимо впадать в крайности: 1) в методологический негативизм, то есть в недооценку роли каждого из методов или 2) к преувеличению значения одного из методов. Любой метод окажется неэффективным и даже бесполезным, отмечают Пригожин и Стенгерс, если им пользоваться не как руководящей нитью в научной деятельности, а как готовым шаблоном для перекраивания фактов (180, 86).

Анализ теорий ценности, существующих в философской литературе, показывает, что насколько сложной может быть их интерпретация. Различия в философских направлениях и концепциях определяют также и различия в методах исследования. В философской литературе выделяют следующие аксиологические методы исследования: феноменологический, социологический, экзистенциалистский, синергетический, позитивистский, персоналистический, прагматический, бихевиористский, социально-психологический, постмодернистский, неореалистический.

Положительно оценивая наличие огромного количества методов П. Фейерабенд подчеркивает, что отнюдь не самоочевидно, что истина одна и что правильный метод в итоге должен приводить к устранению всех ее альтернатив (215, 81-83).

Именно правильно выбранный метод, по мнению П. Фейерабенда, выступает одним из главных факторов результативности исследования, объективности полученных выводов, осознания закономерностей развития и строения знаний и ускоренного развития самой науки.

Следовательно, аксиологические методы – это не набор жестко фиксированных регулятивов, а система гибких принципов, операций и приемов, носящих всеобщий, универсальный характер, то есть находящихся на самых высших точках абстрагирования.

Для исследователя очень важным является выбор метода, соответствующего его философской концепции, признание различных методологических альтернатив, не навязывание какого-либо подхода в качестве единственно истинного метода. Но выбор любого метода исследования должна быть обусловлена особенностями аксиологического познания. Говоря об этих особенностях, мы выделяем несколько методологических факторов, относящихся непосредственно к исследованию ценности:

а) в аксиологии принцип причинности должен учитывать «антропоцентристскую ориентацию» (М. Вебер), то есть то, что в них задается вопрос о каузальном значении человеческих действий, где неизбежно много субъективных моментов (этические или иные ценности, феномен «борьбы мотивов», цели, желания индивида, его намерения...). Они то и могут в значительной мере изменить значение категориальных различий при установлении каузальных связей;

б) предмет аксиологического познания – культурно значимая индивидуальная действительность. Поэтому акцент на индивидуальное, единичное, культурнозначимое, но на основе всеобщего – характерная черта аксиологического познания;

в) преобладание качественного аспекта исследования над количественным, который характерен естественным наукам. Когда говорим об аксиологии, речь идет «... о роли духовных процессов, «понять» которые в сопереживании – совсем иная по своей специфике задача, чем та, которая может быть разрешена (даже если исследователь этому стремиться) с помощью точных формул естественных наук» (35, 371). Качественный аспект в исследовании является приоритетным;

г) необходимость познания жизненных явлений в их культурном значении. Поэтому предметом исследования аксиологии является именно культурная реальность, то есть такие компоненты действительности, которые в силу отнесения их к ценностям, становятся для нас значимыми. Только такая индивидуальная

действительность в ее культурном своеобразии и представляет здесь интерес;

д) суть аксиологии не может быть верно понята, если измерять ее по масштабу прогрессирующего познания закономерностей, то есть ценностное познание не имеет своей непосредственной целью представить конкретное явление как частный, единичный случай, лишь только иллюстрирующий общее правило. Как отмечает Х.-Г. Гадамер: «идеалом здесь должно быть понимание самого явления в его однократной и исторической конкретности» (46, 45);

е) своеобразное сочетание эмпирического и теоретического компонентов аксиологического познания. Действительность ценности не только теоретически познается научными средствами, но и жизненно-практически испытывается человеком. Последний включает в себя непосредственность переживания и различные формы практического и эстетического опосредования реальности;

ж) не только аксиологическое, но и любое социально-гуманитарное познание – это ценностно-смысловое освоение и воспроизведение человеческого бытия. Категории «смысл» и «ценности» являются ключевыми понятиями для понимания специфики аксиологического познания. Человеческая жизнь всегда осмысленное бытие. Аксиологическое познание и призвано выявить и обосновать смысл существующего. Отсюда следует, что объект аксиологического знания «образует не пространство эмпирически-фактуальных данностей, а пространство человеческих значений, ценностей, смыслов, возникающих при усвоении и освоении культуры» (78, 81);

з) неразрывная и постоянная связь аксиологического познания с мировоззренческими, смысловыми компонентами. Именно ценностно-смысловые структуры всего существующего представляют наибольший интерес для аксиологического познания. Достижение истины здесь происходит в «плотной среде» многообразных ценностей, которые указывают на человеческое, социальное и культурное значение определенных явлений действительности.

Таким образом, выделение исследователями тех или иных аспектов в качестве определяющего фактора исследования цен-

ности показывает, что при применении конкретным исследователем того или иного аксиологического метода требует от него знания особенностей самого аксиологического познания.

Следующая методологическая проблема, которую необходимо отметить, заключается в том, что многие исследователи исключают из предмета аксиологического познания самого субъекта познания с его оценочной деятельностью. Например, сторонники феноменологической концепции, в частности М. Шелер, метафизически отрывая ценность от самого субъекта, писал, что «бытие ценностей столь же мало предполагают «я», сколь мало его предполагает бытие предметов или бытие всей вообще природы» (273, 273). Мы считаем, что субъект постоянно присутствует в предмете аксиологического познания в качестве основного фактора познания, и не только как субъект-объектные, но и субъект-субъектные отношения. От присутствия субъекта в предмете аксиологического познания освободиться и даже отвлечься нельзя. Поэтому главная задача этой формы познания – понять чужое «Я» не в качестве некоего объекта, а как другого субъекта, как субъективно-деятельное начало.

Определяющей становится роль субъекта в аксиологическом познании еще и потому, что его способности как бы опосредуют взаимопереход форм познания и содержательных аспектов действительности. Развитие познания, особенно аксиологического, имеет своим внутренним условием личностную самореализацию субъектов. Благодаря этому и осуществляется непосредственно личностный вклад конкретного субъекта во всеобщий процесс познания. В явлениях и процессах, связанных с аксиологией, необходимо исходить прежде всего из действий отдельных индивидов. Мы считаем, что такое требование – требование исходить из индивидуального действия – является важным методологическим принципом аксиологического познания. Но при этом будет ошибочно, если абсолютизировать интересы отдельного индивида, как это делает Перри, и рассматривать интересы общества, как организация интересов отдельных личностей. «Общество не имеет интереса, воли, не думает, не имеет самосознания, свободы и не наслаждается счастьем» (270, 461). Имеется только один первоначальный источник ценностей, а именно интересы человека (270, 463). Из сказанного следует, что ценность есть объект

любого интереса, хорошего или плохого, ибо всякая классификация интересов по их значимости предполагает какое-то представление о ценности, это во-первых. Во-вторых, сам субъект желания оказывается оторванным от объективных предпосылок формирования самих интересов.

Включенность субъекта в предмет аксиологического познания придает этому предмету – «культурно-значимой индивидуальной действительности» (Вебер) – исключительную важность и сложность. Здесь тесно переплетаются и взаимодействуют материальное и идеальное, стихийное и сознательное, эмоциональное и рациональное, рациональное и иррациональное. Однако в аксиологической сфере существуют и объективные законы, и, следовательно, выявление и использование этих законов мы считаем важнейшей задачей аксиологического познания.

Из вышесказанного положения о включенности субъекта в предмет аксиологического познания, вытекает следующая методологическая проблема о неизбежности субъективных моментов в аксиологическом познании. Свое время М. Вебер, сторонник социологического метода, указывал на следующее, характерное для социального познания, обстоятельство: «Что становится предметом исследования и насколько глубоко это исследование проникает в бесконечное переплетение каузальных связей, определяют господствующее в данное время и в мышлении данного ученого ценностные идеи» (35, 382). Из сказанного следует, что невозможно устранение из аксиологического познания «личного момента», всегда связанного с определенными ценностями и выбором для исследования соответствующих сторон действительности. Господствующая в данное время в мышлении данного ученого система ценностей имеет регулятивный характер. Она же обуславливает и специфику методов познания и своеобразие способа образования понятий и норм мышления, которыми руководствуется ученый.

Определенный интерес представляет и позиция К. Поппера о роли субъективных пристрастий в познании (в том числе и аксиологической). Он отмечает, что никто не свободен от субъективных пристрастий. Почему? Да по той простой причине, что каждый человек «видит своих богов и свой мир» со своей соб-

ственной точки зрения, согласно традициям своего общества и полученному воспитанию.

Поэтому исследуя ценности, нельзя недооценивать, а тем более полностью игнорировать тот непреложный факт, что люди принимают как нечто «объективно» ценностное в них самих именно те глубочайшие пласты личности, те высшие, исконно существующие оценочные суждения, которые определяют их поведение и которые придают смысл и значение их собственной жизни. Из всего этого вытекает, что там, где исследователь приходит со своим сугубо личным ценностным суждением по тому или иному вопросу, нет места полному беспристрастному пониманию фактов, а значит строго объективной аксиологии.

Наличие, или хотя бы признание самими исследователями, субъективного фактора в аксиологическом познании порождает для исследователей новую проблему – стремление их построить методику научной объективности. Но для них тут же возникает следующая трудноразрешимая антиномия. С одной стороны, исследователь, как он сам это признает, обусловлен различными факторами ценностных представлений и не может освободиться от своих субъективных интересов. С другой стороны, он знает, что необходимо полностью их исключить (отвергнуть) из теории именно в чисто научном плане.

Раскрывая содержание идеи научной объективности, К. Поппер пишет: «Было бы совершенно неправильно предполагать, будто объективность науки зависит от объективности ученых. И уж совершенно неприемлемо мнение, будто естествоиспытатель объективнее социального ученого» (178, 67-70). Из всего сказанного следует, что объективность в аксиологии достигаема и результат зависит от самого исследователя. Но доказывать объективность ценностей, как это делает М. Шелер, через абсолютизацию самой метафизики не правомерно: «Бытие ценностей столь же мало предполагает «я», сколь мало его предполагает бытие предметов или бытие всей вообще природы» (273, 273). Нельзя решить проблему ценности вне соотношения субъекта и объекта. Нельзя также метафизически отрывать ценности от субъекта, абсолютизируя в них момент объективности и превращая тем самым ценность в пустую абстракцию. Невозможно уяснить при-

роду ценности, не поняв диалектику соотношения субъективного и объективного элементов в категории ценности.

Тем не менее в аксиологическом познании существует настоятельная необходимость уяснения понятия объективности. Например, М. Вебер твердо уверен в том, что вносить личные мотивы в специальное объективное исследование противоречит самой сущности научного мышления. Человек свои субъективные пристрастия должен «держат при себе».

Следовательно, М. Вебер формирует сущность принципа объективности следующим образом: «Объективность» познания в области социальных наук характеризуется тем, что эмпирически данное всегда соотносится с ценностными идеями, только и создающими познавательную ценность указанных наук, позволяющим понять значимость этого познания, но не способными служить доказательством их значимости, которое не может быть дано эмпирически» (35, 413).

Н. Гартман, основываясь на свой феноменологический метод, решение проблемы объективности познания ценности находит в свидетельстве «феноменов ценностного сознания», в априорно-интуитивном чувстве ценности, и считает, что только учение об идеальном бытии ценностей утверждает их объективную природу и преодолевает субъективизм.

В отличие от М. Вебера и Н. Гартмана, К. Поппер убежден в том, что то, что обозначается как научная объективность, присуща только критической позиции, и «только ей одной». Научная объективность не есть индивидуальное дело тех или иных ученых, но общественное дело взаимной критики. Касаясь методологии, он отмечает: «...есть чисто объективный метод, который можно было бы обозначить как метод объективного понимания или ситуационной логики. Объективное понимание ... заключается в том, что в достаточной степени подвергает анализу ситуацию действующего человека, с тем чтобы объяснить действие из ситуации, ... как поведение объективно соответствует ситуации» (178, 74).

Мы считаем, что в аксиологии объективности достичь сложнее, ибо объективность означает свободу от оценок, а социальные науки, тем более аксиология, лишь в редчайших случаях могут

настолько освободиться от оценок, чтобы хоть на сколько-нибудь подойти к свободе от них и к их объективности.

Таким образом, для успешной и последовательной реализации требований объективности и принципа свободы от оценки необходимо различать две принципиально разные вещи: проблему свободы от ценностных суждений в строгом смысле и проблему соотношения познания и ценностей. В первом случае речь идет о необходимости четко разделять эмпирически установленные факты и закономерности с точки зрения мировоззрения исследователя, их одобрения или неодобрения. Во втором случае речь идет о возможности и необходимости строго научного исследования ценностных компонентов всякого (прежде всего аксиологического) познания.

И самая существенная для всей философии методологическая проблема, требующая своего решения и в аксиологии – это диалектическое сочетание рациональных и иррациональных элементов познания. Рациональность, придающая решающее значение мышлению, многообразна по своим формам, одной из которых является научная рациональность. Для последней – в отличие от других ее форм – характерно «понятийное творчество», работа с идеализированными объектами, акцентирование внимания на собственно познавательной стороне постижения мира, а не на эмоциях, страстях, личных мнениях. Научному познанию и его приемам противопоставляются внеинтеллектуальные, интуитивные, образно-символические способы постижения ценности. В настоящее время усиливается интерес к проблеме иррационального, то есть того, что лежит за пределами досягаемости разума и недоступно постижению с помощью известных рациональных средств, но вместе с тем все более укрепляется убеждение в том, что наличие иррациональных пластов в человеческом духе порождает ту глубину, из которой появляются все новые смыслы, идеи, творения. Взаимопереход рационального и иррационального – одно из фундаментальных оснований процесса познания. Однако значение внерациональных факторов не следует преувеличивать, как это делают сторонники иррационализма. Например, в феноменологической аксиологии Шелера сущность ценности раскрывается в интуиции. Он категорически отрицает возможность выяснения сущности вещей и явлений на основе ин-

дуктивного и рационального познания и настойчиво подчеркивает бессилие разума. Также и у Н. Гартмана в ценностном познании постулируется иррациональная интуиция чувства ценности, которая устанавливает единство между субъектом и идеальной сферой ценностей. Он находит ценности на основе феноменологического метода в свидетельстве «феноменов ценностного сознания», в априорно-интуитивном чувстве ценности. Первичное эмоциональное сознание ценностей объявляется единственным опорным пунктом, последней инстанцией достоверности. Иррациональной по сути своей является и большинство восточных философско-религиозных подходов к ценности. Например, в классической йоги Патанджали говорится об «интуитивном озарении, которое приводит к всеведению», «Йога есть прекращение деятельности сознания» (91, 67; 168). Банкэй, учитель дзэн-буддизма, раскрывает суть этого учения следующим образом: «Мое учение предназначается для того, чтобы заставить людей проникнуть за пределы слов», «сознание Нерожденного безошибочно распознает красивое и уродливое, не порождая при этом ни одной мысли», «Мыслью» мы называем то, что уже отделилось от живой реальности» (162, 54; 212; 232). В учении Банкэя нет каких-то четко установленных целей, которых можно было бы достичь. Нет зависимости от слов «какого-то» Будды или патриарха. Есть только прямое указание без всяких мыслительных процессов. Поскольку в нем нет ничего, за что можно было бы ухватиться, – говорит Банкэй, – многие люди не могут постичь его. И именно люди образованные испытывают наибольшие затруднения в постижении моего учения. Они спотыкаются о свои знания и о свою привычку применять их ко всему, с чем же они сталкиваются (162, 179-180). В интуитивном же познании ценности Шелера и Гартмана, хотя и отрицается разум, но их философские концепции являются рационалистической интерпретацией ценности, допускающая на рациональных основаниях существование положительных и отрицательных, объективных и абсолютных ценностей. Патанджали же, наоборот, утверждает, что озарение и всеведение выводят человека за рамки рационального и иррационального ценностного подходов, рассматривая в последних мыслительную оформленность и обусловленность. Хотя в основе и первого и второго подходов лежат признания ими ирра-

циональных начал, но результаты достижения человеком необусловленной свободы и душевного покоя оказываются диаметрально противоположными: в первом случае интуиция позволяет тем же субъектно-объектным способом обнаружить ценности, так как первоначально допускается в качестве объекта познания (достижения) бытие ценностей, а во-втором – благодаря озарению, интуиции, человек сам как бы становится самой ценностью, преодолевая дуальное субъект-объектное видение мира и, воспринимая мир и себя как единое целое, то есть он осознает условность ценностного, оценочного деления вещей, явлений на оценочное «хорошо» или «плохо», «ценно» или «неценно». Оба подхода, доказывая действительность или недействительность ценностей, на основе признания приоритетности иррационального начала, умаляют в человеке способности его разума, знания, опыта, активного начала.

И рациональная и иррациональная стороны, объясняющие как мир явлений, так мир идеальных ценностей, имеют равное право на существование, но нельзя абсолютизировать ни одну из них. Иначе говоря, нельзя упускать из виду обе диалектические стороны – разум (мышление, науку) и неразумие (иррациональное), которое наука с успехом пытается включить в сферу своего исследования. Любая форма рациональности, какой бы гибкой и утонченной она ни была, не может охватить в себе большинство социокультурных явлений. «Человеческие и этические ценности не могут целиком основываться на научном мышлении» (24, 128). Тем самым, как видим, роль последнего для познания социальных явлений не отвергается, но подчеркивается, что данные явления не могут быть «целиком схвачены» только и исключительно научным мышлением. В. Гейзенберг считал неверным мнение, согласно которому в науке есть только логическое мышление. На деле не последнюю, а иногда и решающую роль в науке играет фантазия, интуиция. Поэтому путем только рационального мышления и его методов никогда нельзя прийти к истине. «безусловно, глубокое размышление, основанное на чисто рациональных аргументах, может предохранить нас от многих ошибок и заблуждений, так как оно предполагает учет новых условий и потому может стать необходимой предпосылкой жизни. Однако... даже важнейшие решения в жизни всегда, пожалуй,

содержат неизбежный элемент иррациональности» (56, 301). Но в избавлении от рационализма и интеллектуализма наука не должна заходить слишком далеко. А именно она не должна впадать в другую крайность: в абсолютизацию иррационального. Мы согласны с В.С. Швыревым, который справедливо отмечает, что «... не пытаюсь подменить и вытеснить все другие формы отношения к миру, рациональное сознание и в наше время выступает в качестве необходимой культурной ценности, призванной способствовать внутренней самодисциплине и ответственности человека перед лицом объемлющей его реальности» (242, 115).

Таким образом, хотя наука в сущности своей рациональна, но в ней всегда присутствует иррациональный компонент, в том числе и в ее методологии, что особенно характерно для социально-гуманитарных наук. Это и понятно: ведь исследователь – это человек со всеми своими достоинствами и недостатками, пристрастиями и интересами, эмоциями. Они и выступают существенными необходимыми элементами познания ценностей; это особенно ясно видно в области эстетических и этических ценностей. Однозначно человек, будучи целостным существом, в любом познании выступает целиком, со всеми своими чувствами и интеллектом. Однако в теоретическом познании эмоции играют второстепенную роль. В познании же ценностей чувство ценности – это первичная психическая данность и она никак не оторвана от интеллекта.

Некоторые исследователи, рассматривающие общество как динамично развивающуюся систему, видят сложности в исследовании постоянно меняющихся ценностных отношений, ориентаций, идеалов, ценностей еще и в том, «что общество почти лишено стационарных состояний», ибо «происходящее в обществе процессы развития, благодаря присущей им схоластике и непрерывной череде бифуркаций, приобретают необратимый, малопредсказуемый и все более разнообразный характер» (153, 71).

Характеризуя общие закономерности эволюции социальных систем, И. Пригожин и И. Стенгерс также отмечают, что «... траектория, по которой эволюционирует система при изменении управляющего параметра, характеризуется чередованием устойчивых областей, где доминируют детерминистические законы, и неустойчивых областей вблизи точек бифуркации, где перед си-

стемой открывается возможность выбора одного или нескольких вариантов будущего» (180, 227-228). Содержательно бифуркация представляет собой скачкообразную перестройку, в нашем случае, системы ценностей, изменение ее структуры вследствие плавных изменений определенных параметров, что дает определенную подвижность ценностей, приводит к изменению иерархии ценностных представлений, вплоть до смены одной системы ценностей другой. Но при этом И. Пригожин, разработавший синергетический метод, характеризует ценности как коды, которые удерживают систему на определенном уровне развития, выбранном историей. Система ценностей всегда противостоит дестабилизирующим эффектам флуктуации, которые порождаются самой социальной системой, что придает общественному процессу черты необратимости и непредсказуемости.

Рассматривая особенности развития аксиологических систем, некоторые авторы также полагают, что закономерности функционирования и развития общества в целом по-прежнему «покрыты мраком» – в силу прежде всего их чрезвычайной сложности. Если развитие социальной системы внутри конкретного ее этапа детерминируется ее структурой, то в период изменения последней возникает высокая неустойчивость и неопределенность.

Отсутствие «стационарных состояний» в обществе вызывает неустойчивость системы ценностей. Неустойчивость далеко не всегда есть зло, подлежащее устранению, или же некая неприятность. Неустойчивость может выступать условием стабильного и динамического саморазвития, на чем и настаивают сторонники синергетического метода, которое происходит за счет уничтожения, изъятия нежизнеспособных форм. Признание неустойчивости и нестабильности в качестве одной характеристики развития требует соответствующих методов и приемов исследования которые не могут не быть по существу диалектическими.

Таким образом, наличие огромного количества методов говорит о том, что в мировой аксиологической литературе не сложилась, из-за сложности самой природы и сущности, а так же обусловленности ценности многими факторами, отмеченными выше, единого приоритетного метода. Нет также единой точки зрения на возникновение и структуру ценностей. Наиболее разработанные подходы к природе ценностей образуют довольно широкий

спектр, включающий иррационалистический подход (Гартман), феноменологический (Гуссерль, Шелер), релятивистский (Дильтей), неокантианский (Виндельбанд, Риккерт), социологический (Дюркгейм, Вебер). Тем не менее большинство исследователей едины в том, что ценности:

- не существуют сами по себе, вне человеческого общества;
- обусловлены потребностями и интересами социальных субъектов;
- объективны по природе, но имеют субъективную форму выражения;
- исторически обусловлены;
- образуют систему со своей иерархией.

Особенности проявления ценности в человеческой рефлексии, на наш взгляд, заключаются в следующем:

1) для того, чтобы понять некоторую совокупность ценностных смыслов, в них необходимо «вжиться»;

2) подлинных ценностей как бы и не существует, все они имеют лишь относительную значимость, постоянно меняясь, ценности становятся относительными, временными, релятивными;

3) ценности общества и ценности личности хотя тесно взаимосвязаны, но они не идентичны;

4) ценности — это подвижная социально-историческая категория, сочетающая в себе в диалектическом единстве элементы объективного и субъективного, абсолютного и относительного, общезначимого и условного, общечеловеческого и индивидуального.

§ 2. Методологии концептуализации ценности в западной аксиологии

Разработкой теорий ценностей в западной философии начали заниматься еще задолго до становления самой науки о ценностях — аксиологии. Данная тематика получила свое освещение в аспекте различных форм философской мысли.

Становление и разработка теорий ценности мы можем проследить уже в философии Древней Греции, в которой выделяется

три группы основных мировоззренческих направлений и соответственно три основных подхода к ценности.

Первый подход связывает ценность либо с природой, либо с знанием. Отношение «Ценность – природа» проявляется в период формирования философского мировоззрения милетской школы. Ранние древнегреческие философы искали первопричину всего. У Фалеса – это вода, у Анаксимена – воздух, у Гераклита – огонь. В отношении «Ценность – знание» древнегреческая философия противопоставляла знание – мнению. И в этом смысле она затрагивала вопрос о природе ценностей. Хотя и относила ценности скорее к мнению, чем знанию.

Второй подход связан с рассмотрением отношения «Ценность – человек». Основателем этого подхода можно считать Протагора, главное положение философии которого: «Человек есть мера всех вещей – сущих в их бытии и несущих в их небытии». Этот подход развивал дальше Сократ, который обратился к изучению человека как разумного морально-общественного существа. Для Сократа связь «ценность-человек» представлена в двух ипостасях. В первой ипостаси она связана с ценностью и бесценностью жизни, а во второй – с проблемой морали, то есть с выяснением вопроса, что есть добродетель?

Другой крупный мыслитель Древней Греции – Аристотель характеризовал ценность как благо, к которому все стремятся.

В отличие от стоической, эпикурейская этика была гедонистичной: основной ценностью ее является человек и его счастье, понимаемое как удовольствие. Стоики искали добродетели не ради счастья, а ради покоя и безмятежности, безразличия ко всему внешнему. Бесстрастие – вот их основная ценность.

Третий подход рассматривал ценность в единстве онтологического и гносеологического аспектов. Онтологический аспект связан с рассмотрением вопроса, «что такое ценность?», а гносеологический – «как человек познает мир?». Для Платона идея, истина и благо – олицетворение единого целого понятия. Платон говорит, что они существуют сами по себе, но их нужно познать.

Зародившись в античной философской мысли, ценностное мировоззрение развивалось в последующие эпохи вплоть до второй половины XIX в., когда исследование проблем ценности выделилось в особый раздел философии – аксиологию. Аксиологи-

ческая проблематика укрепилась благодаря телеологическому анализу Г. Лотце и неокантианству баденской школы. Г. Лотце впервые выявил своеобразие феномена ценностей в своем трактате «Основание практической философии» и работе «Микрокосм». Неокантианцы разграничили научное знание на знание о природе и знание о культуре. Философии отводится роль науки о ценностях.

Неокантианцы В. Виндельбанд и Г. Риккерт исходили из теории Канта. Строго рациональная, логическая аналитическая философия Канта, вскрывшая антиномии теоретического разума и поставившая над ним практический разум, волю, категорический императив, оказала большое влияние на формирование аксиологии как науки. Кант вынес за пределы философии все реальное содержание человеческого знания, ограничив ее функции лишь критическим исследованием тех форм, в которых совершается познание. Философия, в понимании Канта, должна быть критическим изучением того, каким образом и по каким законам в сознании личности и всего человечества вырабатываются суждения, которые, несмотря на свое эмпирическое происхождение, имеют необходимое и всеобщее значение.

Такой принцип исследования, применяемый сначала к теории познания, был последовательно распространен Кантом на области этики и эстетики, ибо моральные и эстетические суждения также рассматривались им как суждения, претендующие на общезначимость. Моральные и эстетические суждения Кант не противопоставлял логическим (как позднее это сделали И. Ф. Герберт, Э. Гартман, а также представители логического позитивизма, современной аксиологии). Он был занят обоснованием общезначимости всего человеческого знания, независимо от его психического происхождения. Именно поэтому он противопоставлял эмпирический субъект сознанию вообще. Главная задача в представлении Канта, заключалась в критическом исследовании правомерности притязаний человеческих суждений (логических, моральных, эстетических) на всеобщность и необходимость.

Из этих принципов исходили неокантианцы. В. Виндельбанд, как старший представитель баденской школы, в своей лекции о Канте так резюмировал смысл его теории: «Философия не должна быть копией мира, ее задача — доводить до сознания людей те

нормы, от которых зависит ценность и значение всякого мышления» (39, 113). «От Канта, - продолжал он в статье «Что такое философия?» – начинается современное понимание предмета философии, она становится не *quaestio factis*, а *quaestio juris* (не исследование фактов, а исследования права)» (39, 21). Все эти выводы, делаемые В. Виндельбаном из осмысления Канта, стали для неокантианцев баденской школы основными предпосылками их теории познания, учения о разделении наук и учения о ценностях. Неокантианцы пытались обосновать понятие ценности как центральное понятие философии. «С тех пор, - пишет В. Виндельбанд, - как Лотце энергично выдвинул вперед понятие ценности и поставил его во главе как логики, так и метафизики, часто делаются попытки установить «теорию ценностей» как новый вид философской основной науки» (40, 379).

Необходимость и закономерность противопоставления философии всем другим наукам, В. Виндельбанд видел в существовании двух типов высказываний: суждений и оценок. Различие суждений и оценок – центральная идея теории познания В. Виндельбанда и его учения о нормативном (нормальном) сознании. Все суждения выражают свойства, деятельность, состояния познавательной нагрузки и т.д., то есть расширяют наше знание о предмете. Оценки не несут познавательной нагрузки, а являются указателями на то, что человек воспринимает данный предмет. Критерием оценки, утверждал В. Виндельбанд, является определенная цель, выдвигаемая высказывающим ее человеком. Поэтому всякая оценка может быть выражена в альтернативной форме (хороший-плохой, истинный-ложный), и она имеет смысл и значение только для того, кто признает эту цель. Это дихотомическое деление оценок, которое до сих пор является характерным для аксиологической литературы, постоянно проводится неокантианцами баденской школы как основной признак понятия ценности в отличие от категорий, выражающих бытие.

Исходя из разделения суждений и оценок, В. Виндельбанд приходит к доказательству существования области идеального долженствования, являющейся миром ценностей. Его аргументы сводятся к тому, что из суждения вытекает реальное, факт, бытие, а из оценки – идеальное, ценность, долженствование. Именно эту

идею развивал Г. Риккерт во многих своих работах, в особенности в статье «Два пути познания».

Альтернативное противопоставление в сфере ценностей создает определенную неподвижность категорий, которая важна для В. Виндельбанда потому, что, допустив ее, он получает возможность обосновать положение «о вечных ценностях» и «трансцендентного существования всеобщих ценностей». Где же В. Виндельбанд находит доказательства идеального существования всеобщих ценностей? Таким доказательством он считал противопоставление знания о предмете самому предмету, морального правила – реальности, эстетического чувства – воспринимаемому предмету. Ни в истине, ни в моральном правиле, ни в эстетическом чувстве, с точки зрения В. Виндельбанда, мы не находим их совпадения с реальностью, а поэтому вся деятельность человеческого сознания, несмотря на её естественную и социальную детерминированность, есть выражение идеальных и повелевающих норм. Истина, нравственная и эстетическая жизнь есть вечные ценности и как таковые не могут быть рассмотрены как отражение бытия. Истина – не совпадение представления и реальности, а нормативность сознания, равно как и нравственное и эстетическое сознание есть проявление абсолютных ценностей, регулирующих индивидуальную и социальную жизнь. Ценности не имеют и не должны, в представлении В. Виндельбанда, иметь реального аналога, несмотря на то, что человек постоянно наталкивается на реальное происхождение всех социальных норм. «Как чувственная видимость всегда будет говорить о восходе и заходе солнца, несмотря на открытие Коперника, так и для обыденного сознания познание всегда останется картиной вещей и их отношений. Но философия уже никогда не потеряет идеала, повелевающего ей быть общим сознанием высших ценностей человеческой жизни» (39, 116).

Дуализм мира действительности и мира ценностей, то есть дуализм того, что есть и того, что должно быть В. Виндельбанд объявил «священной тайной», обнаруживающей ограниченность нашего познания и устремляющий нас в сферу религиозных ценностей. Последние существуют наряду с логическими, этическими и эстетическими ценностями. История есть ни что иное, как процесс осознания и воплощения ценностей (41, 105).

Неокантианскую концепцию ценностей продолжал развивать Г. Риккерт. Основное положение гносеологии, разработанное неокантианской концепцией, Г. Риккерт распространял в аксиологию, формулируя его следующим образом: «Истинная мысль не есть акт мышления, и она вообще не есть что-либо психическое» (191, 38). По Г. Риккерту, психическое бытие, существующее только во времени, принадлежит действительному миру; истинные же мысли, напротив, вовсе не относятся к эмпирической действительности. Область их проявления – сфера трансцендентного смысла, значения, которая логически предшествует реальности. И этот смысл, парящий над всяким бытием, Г. Риккерт называет сферой ценности. «Ценности не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не от их фактичности» (192, 128). Действительное бытие ценностей для Г. Риккерта такой же *non-sens*, как действительное бытие истины, то и другое существует только в идее. Ценность рассматривается Г. Риккертом как нечто трансцендентное по отношению к бытию, что не может быть понято в пределах реальности.

Ценности и бытие размещаются Г. Риккертом в разных «плоскостях». «Различие между бытием и ценностью вполне уясняется из того, что можно говорить об отрицании бытия, но не об отрицательном бытии, между тем как в сфере ценности мы получаем не только отрицание ценности вообще, но и отрицательную ценность или неценность» (191, 49-50). По Г. Риккерту, бытие – это эмпирически существующая во времени и пространстве реальность; а ценности – трансцендентная область значений логических, этических и эстетических суждений, истинность которых совершенно не зависит от реальности и подчиняется только требованию всеобщности и общезначимости.

Из сказанного вытекает, что понятие ценности нельзя получить, изучая психическую жизнь субъекта. Речь идет о том, способен ли или не способен субъект оценить ценность, то есть признать ли ему или не признать ее. «Как таковая, ценность относится к совершенно иной сфере понятий, чем действительная оценка, и представляет поэтому совершенно особую проблему» (193, 33).

Итак, ценность у Г. Риккерта не может быть понята ни из объекта, ни из субъекта: «Сами ценности, таким образом, не от-

носятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта» (191, 45)

Рассмотрим, как Г. Риккерт пытается соединить ценности и саму действительность? Это он понимает в двух смыслах. Во-первых, ценность у него соединяется с объектом, образуя при этом блага. Во-вторых, она может также быть связанной с субъектом в акте его оценки. Г. Риккерт настоятельно требует различения этих трех понятий – ценности, блага, оценки. У него ценности, как независимо от действительности существующее царство, обнаруживаются в благах и оценках и существуют независимо от последних. В подтверждение этого разделения мира на действительность и ценность Г. Риккерт приводит примеры. Вот один из таких примеров: действительность картины – это полотно, краски, лак, но они взятые сами по себе, не заключают в себе эстетические ценности.

Резюмируя вышесказанное нужно отметить, что членение действительности на мир данный и на мир ценностей является характерной чертой неокантианского критицизма. Из объективно-идеалистической концепции ценностей неокантианства вытекают следующие положения:

1. В. Виндельбанд и Г. Риккерт выделяют особый класс объектов, своеобразную форму бытия, которые они называют ценностями.

2. Смысл и значение объектов определяется тем, насколько они индивидуальны, неповторимы и обладают общезначимостью. Поэтому ценности рассматриваются ими как продукты творческой активности, значение которой измеряется ее удаленностью от реальности.

3. Ценности (или нормы, абсолютные оценки) есть своеобразные объекты и составляют собственно предмет философии.

4. Своеобразие ценностей как особых объектов, служит для неокантианцев основанием для разделения наук о природе и наук о культуре.

5. Своеобразие этих объектов заключается в том, что они реально не существуют, но признаются всеми как абсолютные принципы, обладающие всеобщей значимостью. Действительное бытие ценностей для неокантианцев равно бессмыслице. Ценно-

сти имеют смысл только потому, что реально не существуют. Они принадлежат к миру долженствования, который стоит выше реального бытия.

Следующие, очень распространенные в западной философии теории – психологические, субъективирующие ценность и отвергающие существование абсолютных ценностей. Психологизм в теории ценностей представляет собой учение, утверждающее, что всякий предмет имеет ценность лишь постольку, поскольку он вызывает в душевной жизни субъекта некоторые индивидуально-психические переживания, именно, согласно одним теориям, чувство удовольствия (или неудовольствия), согласно другим – желание, согласно третьим – чувство ценности.

Согласно психологическому учению, утверждающему, что удовольствие есть единственная самоценность, то есть первоначальная основная ценность, все объективное содержание наших стремлений, желаний, хотений, осуществляемое нашими поступками, есть только средство для того, чтобы достигнуть подлинной цели, а именно переживания удовольствия. Милль, например, обосновывая это учение, рассуждает так: «Ценное само по себе, есть желательное само по себе»; «...таково только удовольствие и отсутствие страданий» (150, 17). Согласно Миллю, только удовольствие и отсутствие страданий есть самоценность. Все другие ценности производны отсюда, именно служат средством для этой ценности. Согласно этой теории, по сути гедоническому, объективное содержание поступка есть только средство, а подлинная цель есть субъективное чувство удовольствия действующего лица; средство есть подчиненный цели, сам по себе не ценный элемент поступка.

Ярким примером последовательного психологизма, субъективизма и релятивизма в аксиологии может служить теория Эренфельса. Согласно Эренфельсу, ценность объекта есть желаемость его субъектом; что же касается возможности возникновения желания, она существует в том случае, если как можно более наглядное, живое, полное представление о бытии объекта обуславливает состояние удовольствия, более высоко лежащее на шкале, чем представление о небытии объекта (261, 1, 65). Желаемость и относительная приятность, таким образом, законосообразно связаны. Это и есть ценность объекта.

Очень близок к Эренфельсу Крейбиг, утверждающий, что ценность есть значение, которое имеет для субъекта содержание ощущения или мысли благодаря связанным с ним непосредственно или ассоционно чувствам, действительным или хотя бы существующим в виде расположения; чувства эти связаны с действием психической деятельности или угнетением ее (267, 12). Из этого определения вытекает отрицание абсолютных ценностей, признание относительности ценностей, а также утверждение субъективности их. Впрочем, Крейбиг допускает термин «объективная ценность», если придать ему следующее значение: ценность объекта согласно истинному суждению идеальной личности, все эмпирически возможные реакции, чувства которой совершаются при полном знании свойств объекта.

Перри, Парсонс и другие американские социологи, принадлежащие также к психологическому направлению, выдвинули ценностную концепцию интересов. По их мнению, необходимо выяснение «шкалы ценностей», которой руководствуются в своем поведении члены того или иного общества.

Перри определяет ценность как объект интереса, как понятие, которое выражает отношение какой-либо вещи к интересу. «Любой объект, каков бы он ни был, приобретает ценность, когда любой интерес, каков бы он ни был, распространяется на него» (271, 115). Свой подход к ценностям Перри называет «биоцентрическим» или «психоцентрическим». Интерес – это, согласно Перри, характеристика «моторно-аффективной жизни, состояние, акт, позиция, влечение или отвращение» (271, 115).

Интерес является также единицей жизни, организацией, которая действует согласованно для своего собственного сохранения. «Мои интересы – это я сам в глубочайшем смысле» (271, 301). Без интереса не может быть ценностей, если интерес не присутствует, то никакие изменения не могут иметь практического значения. Где нет потребностей (needs), там нет ни счастья, ни беспокойства, ни трагедии, ни комедии. Существенно, что Перри понимает интерес в максимально широком смысле. «Интерес является объединяющим понятием, которое дает общее значение инстинкту, побуждению (drive), чувству, удовольствию и боли, эмоциям и другим отделам моторно-аффективной жизни» (272,

101). Под понятие интереса подводятся и волевые и эмоциональные проявления индивида.

В зависимости от характера интереса и качества ориентирующего знания Перри различает ценности как истинные и ложные, развитые и неразвитые, сложные и простые, позитивные и негативные, скрытые и активные. Если интерес относится к наличному переживанию, то ему соответствует экзистенциальная ценность, если к идеальной цели, то ценность также считается идеальной.

Опыт индивида может способствовать расширению и сужению интересов, их концентрации или распылению. Интерес часто переходит с одного объекта на другой, который сопутствует ему в опыте. Опыт выступает как причина дифференциации, интеграции, мутации интересов и соответствующих им ценностей.

Суть концепции интересов можно свести к тому, что ценность вырастает из интереса, она есть его продолжение, направленность вовне. С другой стороны, ценность выступает как объективный способ управлять интересом; интерес служит для ориентации «моторно-аффективной жизни», он всегда направлен на ценность.

Бихевиористские концепции ценности в классическом виде представлена в теории Д. Дьюи. Важнейшим моментом построения научной теории ценностей он считает отказ от «менталистского» понимания психических явлений и переход к их «бихевиоральному» истолкованию. Д. Дьюи отмечал, что тем философским школам, которые основывались на «ментализме» и которые наделяли сознание и психические явления самостоятельным статусом, приходилось признавать, что «ментальный» момент становится важнейшей частью ценности. Из этого вывода вытекало, что «состояние сознания или умственный процесс создает ценность как законченный в себе продукт» (259, 175).

Бихевиоризм, стремящийся выразить явления сознания и реальности в однородных терминах поведения, с точки зрения Д. Дьюи, коренным образом изменяет представление о характере ценности, дает возможность рассматривать ее как эмпирическое явление. Он соглашается с позитивистами в признании отличия оценочных суждений от суждения о фактах. Однако он не согласен с тем, что ценности не признаются эмпирически наблюдае-

мыми явлениями, а суждения о ценностях – эмпирически проверяемыми. Таким образом, ценность, согласно Д. Дьюи, рождается в ситуации и не может существовать как свойство предметов или явлений независимо от той деятельности людей, в которую вовлечены эти предметы.

Д. Дьюи упрекает Р. Перри, за абстрактность трактовки понятия интерес. Утверждать, что ценность является просто функцией или объектом интереса, значит, по мнению Д. Дьюи, упрощать проблему. Если интерес взят вне условий его возникновения, вне той среды, факторы которой определяют его функционирование, он не может быть понят и объяснен в эмпирических терминах поведения и превращается в абстрактное «чувство» интроспекционистской психологии. В таком случае интерес не выступает больше как связующее звено между жизнедеятельностью организма и его средой; путь к трансакции оказывается закрытым, и прерывается связь субъекта с объектом (ценностью).

Согласно Д. Дьюи, суждение о ценности подразумевает исследование всех остальных компонентов ситуации: условий возникновения интереса, объекта его направленности и вероятности появления желаемого исхода. Если все эти факторы учтены правильно, то оценочное суждение окажется истинным.

Если логический позитивизм сводил аксиологическую проблематику не к исследованию ценности, а к тому, что люди «говорят» о ней, то у Д. Дьюи ценность выступает лишь как «вывод», сделанный исследователем из интерпретации поведения людей. Ценность оказывается лишь мысленным образованием, инструментом «истолкования» социальной ситуации.

Переноса значения из сознания в контекст «оперирования вещами», Д. Дьюи наделяет саму реальность семантическими отношениями, в результате чего одна форма семантического идеализма лишь заменяется другой. Здесь нельзя не согласиться с С. Л. Рубинштейном, который показывает, что утверждения бихевиористов о полной объективности исследуемых ими явлений сознания и бытия иллюзорны. У них получается, что «с одной стороны, не существует ничего психического, «ментального». Сознание соткано из того же «материала», что и бытие... с другой – бытие, в которое спроецированы семантические отношения, из

которых соткано сознание, идеализировано, лишено материальности» (196, 281).

Неореалистическая концепция ценности представлена в философии А. Мейнонга. Исходя из философии Brentano, он разработал идеалистическую «теорию предметов». Под «предметом» А. Мейнонг понимал не объективный, материальный объект, но акт данности объекта в переживании. При этом ему совершенно безразлично постановка и решение вопроса о том, какова природа этого объекта: представляет ли собой она реальную вещь или это идеальное отношение. Объект становится предметом только в акте познания. «Теория предметов» А. Мейнонга отличается от феноменологии Гуссерля тем, что она признает логический примат за «предметами», а не за актами сознания или сознанием вообще. Стремясь достичь «всеобщего» понятия ценности, А. Мейнонг пришел к крайне субъективистской концепции. Он считал психологическим фактом удовлетворения чувство удовлетворения.

А. Мейнонг показывает, возражая Эренфельсу, что нельзя выводить ценность из желаемости, потому что отношение между этими двумя моментами обратное: желание основано на чувстве ценности, а не наоборот. Точно так же нельзя ценность сводить на полезность, так как полезность зависит от ценности: полезно то, что является причиной ценностного факта. «Предмет ценен, поскольку он имеет способность служить фактическим основанием для чувства ценности у лиц нормального и достаточно ориентированного» (269, 33).

Отсюда А. Мейнонг приходит к выводу, что ценность относительна в двух смыслах: во-первых, поскольку она есть способность и, во-вторых, поскольку необходим субъект, в котором осуществляется переживание чувства ценности. Попытки найти абсолютную ценность предмета он объясняет как искание в предмете, вызывающем чувство ценности, того свойства, которое, будучи имманентно предмету, принадлежит ему и тогда, когда нет субъекта. Однако, говорит он, это понятие ценности не совпадает с общепринятым: в обычном смысле ценность приписывается предмету постольку, поскольку есть кто-нибудь, для кого ценность есть ценность. Определение ценности, данное А. Мейнонгом, сводится к следующему: ценно то, что я ценю, свой-

ство предмета, вызывающее чувство ценности в субъекте, только тем ценно, что он вызывает чувство ценности.

Близка к теории А. Мейнонга и концепция Гейде. Все строение ценного бытия он изображает так же, как А. Мейнонг обрисовывает личные ценности; все отличие и оригинальность Гейде состоит лишь в том, что, рассматривая трехчленное целое «объект – отношение – чувство ценности в субъекте», он обозначил термином «ценность» средний член этого целого – «отношение». Он, вырабатывая соответствующее понятие ценности через отношение, показал, что выведение ценности за пределы объекта и субъекта, освобождает его как от крайностей субъективизма, так и объективизма. Согласно Гейде, «ценность есть особое отношение, именно «приуроченность», существующая между объектом ценности и чувством ценности (особым состоянием субъекта ценности); при этом, так как ценность есть отношение, то члены отношения, объект или субъект ценности и состояние субъекта имеются в виду просто лишь как данное (то есть независимо от того, действительны ли они)» (266, 153).

В свое время еще сторонники интуитивизма утверждали, что в сознании, кроме индивидуально-психических переживаний субъекта, могут наличествовать любые отрезки внешнего мира и любые виды бытия – материальное бытие, чужое психическое бытие, идеальное бытие и т. п. При таком понимании строения сознания естественно искать ценности не в субъективном чувстве, вызываемом ею, а глубже, именно идя в направлении к предмету чувства. Так поступил и Гейде: для него ценность не находится ни в субъекте, ни в объекте, она есть отношение между субъектом и объектом или, вернее, тем свойством объекта, которое служит одним из членов этого отношения: «ценность», говорит он, «основывается на соотнесенных с субъектом (абсолютных) свойствах объекта, но состоит не в них, а в отношении приуроченности объекта к особому состоянию субъекта» (266, 172), именно к чувству удовольствия и органическим ощущениям, из которых складывается чувство ценности. Отсюда следует, что если бы чувства ценности не было, то, по мнению Гейде, никакой предмет не имел бы ценности, то есть не стоял бы в том отношении, которое есть ценность.

Из вышесказанного видно, что наличность ценности предполагает сочетание субъекта и объекта, однако свойства объекта суть не ценность, а только основание ценности, так же и чувство ценности, переживаемое субъектом, не есть ценность; от того и определенно Гейде отстаивает мысль, что ценность есть отношение объекта к состоянию субъекта.

В резкой противоположности к Гейде стоит учение М. Шелера. М. Шелер вошел в историю философии как основоположник феноменологического направления в аксиологии. Центр философских интересов М. Шелера – это человек и проблемы его бытия. Капитальный труд «Формализм в этике и материальная этика ценностей».

М. Шелер рассматривает ценности как независимые от сознания активные объекты, действующие на субъект посредством своих носителей. Благодаря настойчивому подчеркиванию активного характера ценностей они выступают в феноменологической аксиологии как действенное начало, а субъект остается пассивным, лишь созерцающим их.

М. Шелер считает ценности объективно существующими, эмоционально окрашенными «фактами». Такой «факт», включающий в себя эмоциональное, неизбежно содержит и элементы субъективизма. Шелеровские «факты» - это не идеи, и не понятия, но это также и не факты обыкновенной человеческой чувственности, а метафизически гипостазированная, абсолютизированная и оторванная от человека эмоциональность. «Бытие ценностей столь же мало предполагает бытие предметов (например, чисел) или бытие всей вообще природы» (273, 273). М. Шелер, таким образом, пытается решить проблему ценностей вне отношения субъекта и объекта.

Сущность ценностей полностью раскрывается в интуиции – таково фундаментальное положение феноменологической аксиологии М. Шелера. Он отрицает возможность выяснения сущности вещей и явлений на основе индуктивного и рационального познания и настойчиво подчеркивает полное бессилие разума. Содержание интуиции есть, по М. Шелеру, феномен, не имеющий ничего общего ни с реальными явлениями, ни видимостью. Такая интуиция есть «видение сущности», то есть феноменологическая интуиция или феноменологический метод. Феноменологическая

интуиция – это целостное и непосредственное видение сущности; она не нуждается в опосредовании через образы или символы. В интуиции сущность дана как таковая; она не общее и не индивидуальное.

Вид и качественное своеобразие ценностей М. Шелер связывает их носителями. Ценности он определяет как объективные качественные феномены, независимые от сознания субъекта и от предметов, в которых они являются. Ценности имеют своих носителей и в них становятся действительными. Такими носителями являются личности, вещи и т.д. однако бытие ценностей, по М. Шелеру, независимо от бытия их носителей. Ценности не являются свойствами их носителей. «Совершенно подобно тому, как красное дано мне в виде экстенсивного (протяженного) качества, - пишет М. Шелер, - как, например в чистом цвете спектра, а не как настил телесной поверхности, так же и ценности, такие как приятное, прелестное, милое, радостное, благородное, доступны мне в принципе, без того, что бы при этом представлять их себе в виде свойств вещей или людей» (273, 250).

Из всего сказанного ясно, что М. Шелер решительный защитник объективности ценностей. Необходим, правда, особый вид сознания, посредством которого ценности могут быть найдены. Но существование многих ценностей вовсе не связано с психофизической организацией человека и даже вообще не предполагает «я» или субъекта: ценности существуют во всей природе. Утверждая объективность ценностей, М. Шелер отстаивает также существование абсолютных ценностей.

Также к феноменологическому направлению в аксиологии относится учение о ценностях Н. Гартмана. В основном Н. Гартман систематизирует и развивает взгляды М. Шелера, аксиологию которого он считает синтезом двух противоположных воззрений Канта и Ницше.

В общем учении о ценностях Н. Гартмана явно выделяются два вопроса: вопрос о «способе бытия» ценностей и вопрос о характере познания ценностей.

Можно ли вообще говорить о «бытии» ценностей? На основе своей общей философской позиции (так называемой критической онтологии) Н. Гартман дает следующий ответ: «Если ценностям

вообще присуще бытие, то во всяком случае не реальное» (263, 328).

«Способ бытия» ценностей как сущностей отличается как от способа бытия эмпирических вещей, так и от способа бытия субъектов. «Реальное и идеальное бытие различаются радикально, до противоположности, - пишет Н. Гартман, - числа, треугольники, ценности – нечто совершенно другое, чем вещи, события, личности, ситуации. Последние существуют во времени, индивидуально, материальны или связаны с материальным, первые безвременны, вечны, всеобщы, имматериальны» (264, 312). Н. Гартман настойчиво подчеркивает, что идеальный мир – это вовсе не сфера мышления, не продукт абстрагирующего и обобщающего мышления, а существует независимо от сознания: последнее «направлено» на идеальное бытие как на свой предмет, как на объективное «в себе бытие». Положению о том, что ценности имеют неизменное, идеальное «в себе бытие», Н. Гартман придает исключительное значение и кладет его в основу этики и эстетики.

Н. Гартман признает, что логически доказать бытие идеального мира невозможно, но при этом подчеркивает, что и существование реального мира не подлежит логическому доказательству.

Ценности как идеальные сущности не возникают ни из реальных вещей и процессов, ни из практики самого субъекта.

Признавая самостоятельное, независимое от реального мира, бытие ценностей, он отнюдь не отрицает взаимоотношения ценностей с реальными вещами и субъектами. Ценности – условия возможности того, что нечто реальное является вообще ценным. Только они делают вещи «благими», только они являются условиями возможности нравственного поведения: нравственные предписания покоятся на ценностях, к ним они устремлены. Это отношение необратимо: люди всегда стремятся к чему-либо из-за его ценности, но никогда не бывает наоборот; никогда не бывает так, что любовь к чему-либо или стремление являлись бы условием того, что нечто ценно, «необратимость этого отношения лежит в природе действий, любви, стремления, желания» (262, 112).

Наблюдение реальной действительности, по мнению Н. Гартмана, не приводит к «открытию» ценностей; их нельзя из-

влечь, абстрагировать из реальных случаев, нельзя также определить их как реальную сущность этих случаев. Нравственные ценности нельзя также извлечь из действий людей, так как они существуют независимо от фактических поступков, часто им противоречащих. Из действительных поступков можно извлечь только то, что в них «реализовано». Согласно Н. Гартману, решить вопрос о том, реализованы ли они в данных явлениях реального мира (человеческих поступках, эстетических предметах) как нравственные и эстетические ценности, можно только тогда, когда уже известны сами ценности, когда они могут явиться масштабом для определения опыта реальной жизни.

По мнению Н. Гартмана, вместе с опытным наблюдением реальной действительности дано неясное, смутное сознание ценности. Это – чувство ценности, которое признает и отклоняет, осуждает и оправдывает. Обычный чувственный опыт не является опорой для знания ценности. Впервые это знание проявляется в чувстве ценности, которое позволяет относить факты к масштабу ценности, дает «точку зрения выбора». Н. Гартман утверждает: «Ценности являются идеальным предметом актов чувства ценности. Они являются объективным содержанием этих актов, в которых они ощущаются как нечто независимое от реального поведения, реальных действий и желаний» (265, 308).

В чувстве ценности осуществляется непосредственный контакт с объективным идеальным миром ценностей. «Бесчисленные ценности, – пишет Н. Гартман, – и так живы в человеческих сердцах без освещения их структуры сознательно ищущим ценности мышлением» (262, 438).

Н. Гартман указывает, что деятельность личности ценностно обусловлена в двояком смысле: не только объективным бытием ценностей, но также чувством ценности. Именно чувство ценности стоит позади всякой целевой деятельности, как бы показывает человеку, что именно является ценным и поэтому может стать целью.

Обобщая вышесказанное, необходимо отметить, что доказательство объективности познания ценностей Н. Гартман, как идеалист, ищет на основе феноменологического метода в свидетельстве «феноменов ценностного сознания», в априорно-интуитивном чувстве ценности. Первичное эмоциональное со-

знание ценностей объявляется единственным опорным пунктом, последней инстанцией достоверности. Подобно тому как проблема объективности теоретического познания «разрешилась» в критической онтологии Н. Гартмана посредством допущения иррационального единства субъекта и объекта, в ценностном познании постулируется также иррациональная интуиция чувства ценности, которая устанавливает единство между субъектом и идеальной сферой ценностей. Основой философии Н. Гартмана является дуализм ценностей как неизменных принципов и их реальных изменчивых проявлений. Высоко парящие над реальным миром идеальные ценности отрываются от потребностей, интересов.

Таким образом, резюмируя данный параграф, мы выделяем в аксиологических концепциях западной философии следующие общие для них моменты:

1. В западноевропейской философии ценность – это философское и социологическое понятие, обозначающее, во-первых, положительную или отрицательную значимость какого-либо объекта, в отличие от его экзистенциальных и качественных характеристик, во-вторых, нормативную, предписательно-оценочную сторону явлений общественного сознания.

2. Базовой для аксиологии является проблема обоснования возможности существования ценностей в структуре бытия в целом и их связи с предметной реальностью. Многообразие трактовок центрального для аксиологии понятия «ценность», обусловленное различиями в решении проблемы соотношения онтологического-гносеологического-социологического, объективного-субъективного, материального-идеального, индивидуального-общественного, рационально-иррационального применительно к характеристике ценностной системы, порождает многообразие аксиологических интерпретаций мира, толкование структуры, положения и роли ценностей в социокультурном пространстве. Разночтения определяются, прежде всего, расхождением в следующих позициях:

- а) отождествление ценностей с объективно существующими феноменами культурного пространства против признания их в качестве характеристики, связанной с оценочной деятельностью субъекта;

б) признание в качестве ценностей особых абстрактных сущностей против их трактовки как предметов, значимых для субъекта и удовлетворяющих его потребности;

в) отнесение ценностей к индивидуальной реальности значимой только для переживающего субъекта, против их существования в форме надындивидуальной реальности.

3. Исходя из определенной логико-методологической концепции, одни выводят ценностный аспект мира из индивидуально-психических переживаний, другие же из непсихических факторов; одни исследователи считают ценности субъективными, другие – объективными; одни утверждают относительность всех ценностей, другие настаивают на существовании также и абсолютных ценностей; одни говорят, что ценности есть отношение, другие – что ценность есть качество; одни считают ценности идеальными, другие реальными, третьи – не идеальными, но и не реальными. Как не различны эти теории, каждая из них учитывает какую-либо сторону ценности, раскрывая ее с позиции какой-либо логико-концептуальной заданности.

4. Представители западной философской мысли сходятся в том, что к предметным ценностям они относят: естественное благо и зло, заключенные в природных богатствах и стихийных бедствиях; потребительскую стоимость продуктов труда (полезность вообще); социальное благо и зло, содержащиеся в общественных явлениях; прогрессивное или реакционное значение исторических событий; культурное наследие прошлого, выступающее в виде предметов богатства современников; полезный эффект или теоретическое значение научной истины; моральное добро и зло, заключенные в действиях людей. К ценностям сознания относят общественные установки и оценки, императивы и запреты, цели и проекты, выраженные в форме нормативных представлений (о добре и зле, справедливости, прекрасном и безобразном, о смысле истории и назначении человека, идеалах, нормах и принципах действия).

5. Предметные и субъективные ценности являются лишь двумя полюсами ценностного отношения человека к миру; первые выступают как его объекты (предметы потребности и интереса, взятые лишь в их субъективно-психологическом, аффективно-волютивном выражении, в виде устремлений, почитания,

предпочтений, одобрения и осуждения), а вторые – как выражение того же отношения со стороны субъекта, в которых интересы и потребности переведены на язык идеального, мыслимого и представляемого. Поэтому предметные ценности являются объектами оценки и предписания, а субъективные – способом и критерием этих оценок и предписания.

§ 3. Особенности восточного подхода к пониманию ценности

Первые философские системы возникшие на Востоке – в Индии, Китае – развивались в тесном переплетении с религиозными воззрениями, ориентированными на решение духовных проблем человека. Поэтому точнее было бы говорить о философско-религиозных системах Древнего Востока.

Как известно, для восточной философии во-первых, свойственно осмысление человеком себя изначально единым с природой, то есть ощущение человеком себя в неразрывной связи с мировым космическим порядком. Во-вторых, развитие восточных философско-религиозных систем базируется на следующей космогонической концепции. Из хаоса-первоначала рождается гармония, а из гармонии – хаос, одна противоположность содержит другую; на каждой ступени своей трансформации первоначало из одной формы превращается в другую, что вырабатывает в сознании идею развития; мир в таком сознании делится на два мира – на мир первопредка и мир человека. Первый уходит в свой мир вечного духа. Человек остается на земле. В-третьих, первые системные учения, возникшие как религиозные формы мировоззрения, строились не на логике и доказательствах, а на вере и прежде всего на интуиции. В-четвертых, в отличие от умозрительно-философского типа ценности западной философии, раскрывающегося с чисто эйдетической стороны, философско-религиозное осмысление ценности в восточной традиции, укоренен в сущем, что влечет за собой необходимость преобразования бытия, воплощение ценности в жизни человека. Это выражается

как в форме жизненного следования Брахману («Высшему Я»), так и форме мистического единения с Абсолютом.

Философско-религиозное преломление ценности в форме мистического единения адепта (мудреца) с Абсолютом обнаруживает её глубокий эзотерический смысл. Ценность приоткрывается здесь со стороны тайного знания не только в устных передачах важнейшей духовной истины от Учителя к ученику, но и в священных книгах древности: Ведах, Упанишадах, китайском Каноне Перемен («И цзин»), египетской «Книге мертвых», тибетской «Книге мертвых», а также в трудах таких мудрецов, как Лао-цзы, Конфуций, Чжуан-цзы, Патанджали, Нагарджуна, Шанкара и др.

Современная восточная традиция ценности, более полно освещенная в индийском трансцендентализме (Шри Ауробиндо, Шри Рамана Махариши, Джидду Кришнамурти, Бхагаван Шри Раджниш и др.) и в трудах дзенских наставников (Дайсэцу Судзуки, Сэкида Кацуки, Тхить Ньят Хань и др.), основывается на исследовании механизмов психофизической регуляции сознания, осмысления путей духовной эволюции личности и опыта единения с Абсолютом, Космосом.

На Западе философия возникает как результат разрешения противоречия между мифологической картиной мира и знанием, мышлением, так как здесь основным элементом познания выступает рациональное мышление. Философия на Западе выступает как мировоззренческо-методологическое мышление или мыслящее мировоззрение. Поиск первоначала, как поиск Высшей, Абсолютной ценности здесь становится основанием системности философии, которая невозможна без рационалистического мышления, ибо философам принципиально невозможно никакое умственное объяснение рационального ряда феноменальных проблем без признания трансцендентных – по отношению к феноменальному – понятий «материя», «Бог», «Абсолют», «субстанция», «экзистенция». Философия не может возникать, существовать и функционировать без явной или неявной ссылки на Абсолют, или на первоначало, как на исходное основание для её построения. Так возникает западная философия как системно-рационализированное мировоззрение. Природа, бытие человека в нем демифологизируется. Философия становится промежуточ-

ным звеном между человеком и Абсолютной, Высшей ценностью.

А восточный подход в осмыслении Абсолютной ценности базируется на «снятии» проблемы субъектно-объектных отношений и в отмене нужды в философии и в философствовании, ибо любая философия является продуктом ума, мышления человека. Из рассудочного характера западной философии вытекает, что средства и методы достижения, то есть попытки познания первоначала как Абсолютной ценности через мышление и размышление, принимаются ею как бы за результат, то есть за Абсолютные ценности (например, в русской религиозной философии). В противоположность западному философскому подходу, в восточной религиозно-мистической философии можно найти яркие примеры из жизни Великих Мудрецов, реализовавшие в себе Абсолютную ценность без всякой умственной деятельности, без всяких субъектно-объектных отношений, непосредственно. Это Лао-цзы, Чжуан-цзы, Гаутама Будда, Махавира, Нагарджуна, Патанджали. Хотя все эти личности до того, как реализовали в себе Абсолютную ценность, точнее раскрылись как Абсолютная ценность, упорно и долго занимались философией. Все они были знакомы со всей научной философией своего времени, им были знакомы произведения и философские труды Великих Мудрецов своего времени. Как они утверждают, не философская подготовка, не размышления привели их от просвещенности к посвященности в высшие духовные истины, от неведения к просветлению, но умение целостно, тотально видеть весь процесс жизни, не разделяя его на рационализирующие компоненты, какими являются субъект и объект и их взаимоотношения и взаимодействия. В восточной философии человек рассматривается в основе своей как духовное существом, не ограниченное одним только мышлением. Путь мистики – это непосредственное видение (даршан), которое не имеет ничего общего с логическим мышлением, с ограниченными притязаниями интеллекта.

В восточной философии нет необходимости изучать историю проблемы, ибо здесь постижение Абсолютной ценности является сокровенным опытом экзистенциально живущего человека, который познал, пережил опыт постижения Абсолютной ценности сам лично. Здесь человеку нет необходимости повторять те ситу-

ации, уроки Великих Мудрецов, ибо у каждого человека свой личный, ему только принадлежащий, неповторимый, несравнимый с другими людьми опыт и он, полагаясь только на определенную умозрительную по характеру философской концепции, никогда не достигнет этого высшего опыта. Многие восточные религиозно-философские направления категорически отрицают диалектический ум, рациональное мышление, логику. В них нет места спору о том, что есть ценность. В них нет вопросов, в них есть сокровенный опыт, реальность без всякого рассудительного мышления и схоластических измышлений.

Своеобразие философских школ Древнего Китая проявилось уже в даосизме. Это китайская религия и направление китайской философии, основанное мудрецом Лао-цзы (VI – V вв. до н. э.), отличающаяся от других современных ей школ наиболее глубоким пониманием философии. Даосизм наиболее нерационален.

Понятие «дао» получило специфическое истолкование в даосизме, где оно выступает как субстантивированная закономерность всего сущего; закон спонтанного бытия космоса, человека и общества; порождающее начало универсума («мать Поднебесной») (152, 256), предшествующей миру оформленных вещей. К ведущим концепциям даосизма относятся также принципы «цзы жань» (самоестественность – спонтанность дао) (152, 280) и «у вей» («недеяние», или отказ от произвольной целеполагающей деятельности, не согласованной с естественным миропорядком – основанном на спонтанности дао) (152, 279). Отсюда – учение о «следовании дао», как Абсолютной ценности, приводящем к восстановлению изначального «сокровенного единения» (сюань тун) и равенства всего сущего, обретению благоденствия, процветания, долголетия и бессмертия.

Основной задачей своей философии, как возможность реализации Абсолютной ценности в человеке, Лао-Цзы считает приведение природной и человеческой Поднебесной к единству в естественности. Основным способом реализации своих идей, соединения «естественности» природы и «естественности» общества Лао-Цзы считал доверие и веру. «Великое дао разлито повсюду!» В дао не надо верить как в запредельную силу. Как справедливо пишет Лукьянов А.Е.: «Дао ничего не вносит в жизнь человека и ничего ему не обещает, человек все уже имеет в природе. Дове-

рять надо себе, своей исконной связи с природой» (133, 142). Основоположник даосизма учил: жизнь людей и природы не управляется небесным царем, а протекает по естественному пути дао. Дао - это мера, закон самих вещей. Человек не должен вмешиваться в естественный ход развития событий и явлений.

Современные западные философы пытаются объяснить вопросы постижения дао как Абсолютной ценности, разработанные в даосизме посредством рационального мышления и тем самым находят в нем кажущиеся диалектические положения. Например, Гегель, исходя из концептуально оформленного мышления, ошибочно называл учение Лао-Цзы обновленным, усовершенствованным толкованием учения дао. Он писал: «У китайцев уже существовала группа людей, занятых внутренним проникновением в суть вещей: они не принадлежали к общей государственной религии Тяня и образовали секту, посвятившую себя мышлению и пытавшую осознать, что есть истинное... Кто кладет в основу своего существования абстрактность мысли, намереваются вместе с тем стать бессмертными, чистыми для себя сущностями либо вследствие самого факта посвящения, либо достигнув мастерства, цели и считая себя теми самыми высшими существами в своем существовании» (51,476).

В философии даосов нет места диалектике и логике в смысле западного понимания, она выше рационального мышления. Философия Лао-цзы не нуждается ни в каких учебно-типологических оценках. «К его Дао не подходит ни один официальный квалифицированный мундир... Дао Лао-цзы не постигается в книжном изучении. В Дао врастают в процессе духовной космической жизни» (132, 22).

Дао, как Абсолютная ценность, постигается не рациональным путем, конструированием логических формул, а с помощью прямого проникновения в природу существования. Цель самореализации человека в Дао, по даосизму, кроется в слиянии человека с природой, в постижении Абсолютной ценности, так как она является ее частью. Здесь нет никаких разграничений в отношении субъекта и объекта в смысле исходного условия человеческого познания.

Высший этап даосизма – учение Чжуан-цзы. Согласно ему, основная ценность – слияние с вечно существующим дао, безраз-

личное отношение к земной жизни. Непрерывное самосовершенствование – путь к слиянию с дао.

Следовательно, в онтологическом учении даосов понятие пути – дао – является центральным. Не зря под понятием «дао» у последователей этого учения подразумевалось и понятие ценности. Дао – это понятие, при помощи которого возможно дать универсальный, всеобъемлющий ответ на вопрос о происхождении и способе существования всего сущего. Оно в принципе безымянно, везде проявляется, ибо есть «источник» всех вещей, но не является самостоятельной субстанцией или сущностью. Само дао не имеет источников, начала, а является корнем всего без энергетической деятельности. «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао...» (152, 215). Онтологию даосизма можно назвать атеистической, потому что, согласно дао, мир находится в спонтанном, не predetermined движении. В философии даосов вопрос о соотношении ценности самих вещей и понятий о ценности вещей сознательно не был сформулирован, ибо эта философия, будучи философией тотального видения мира, исключает деление на мир вещей и мир идей. Он будет поставлен (сформулирован) позже совершенно бессознательно (некритически) другими учениями, в частности, конфуцианством.

Здесь попытаемся провести сравнительный анализ двух учений: даосизма и конфуцианства для того, чтобы яснее представить различие в их исходных методологических основаниях.

Конфуцианцы, в отличие от даосов, подошли к проблеме ценности с рационалистической позиции: первые добывают истину в познании окружающего мира постоянно совершенствующимся человеком, вторые – через просветление, в котором человеку открываются высшие метафизические сущности. В конфуцианстве познание ценности не только позволяет соответствовать идеалу «благородного человека», но и формирует умение оценивать сами ценности.

Конфуций (551 – 479 гг. до н. э.) создал идеал цзюнь-цзы – «благородного человека», который должен отвечать следующим требованиям: он должен быть человеколюбивым, искренним, честным, преданным государству, осмотрительным, неуклонно соблюдать правила. Особое значение конфуцианцами придавался

правилам, возведенным в ранг ценностей, к соблюдению которых должен был стремиться каждый «благородный человек». На любой случай жизни существовали строго фиксированные и обязательные для всех правила поведения, в том числе внешней учтивости. Образ «благородного человека» в конфуцианстве полностью морализован, он следует конфуцианским моральным заповедям.

Конфуцианская концепция ценности – это учение о нравственности, которая опирается на такие этические понятия, как «взаимность», «золотая середина» и человеколюбие, составляющие в целом «правильный путь» (дао), которому должен следовать всякий, кто желает жить в согласии с самим собой, с другими людьми и самим мирозданием, а значит жить счастливо. В ответ на пожелание одного из своих учеников «одним словом», кратко выразить суть учения Конфуция, тот ответил: «Чего не желаешь себе, того не делай и другим» (132, 354).

Конфуцианцы – общественники. В центре внимания конфуцианства взаимоотношения между людьми, проблема воспитания, поэтому все ценности рассматриваются через призму социальных отношений. Конфуций разделяет людей на благородных и простолюдинов, противопоставляя «благородного человека» простолюдину. «Есть три вещи, которых страшится благородный муж: страшится велений Неба, страшится великого человека, страшится слов совершенномудрого человека. Маленький человек не знает велений Неба и не страшится их, дерзок с великими людьми, насмехается над словами совершенномудрого человека» (132, 359). Отсюда вытекают такие социальные качества цзюнь-цзы, как то, что «благородный муж в доброте не расточителен; принуждая к труду, не вызывает гнева; в желаниях не алчен; в величии не горд; вызывая почтение, не подобен вещи» (132, 374), его жизнь не сводится к одной функции, он всесторонне развитая личность.

Даосы полностью отвергли ценности конфуцианцев, такие как мудрствование, сыновняя почтительность, справедливость, человеколюбие и т.д. Последователи даосизма считали, что эти ценности возникли как компенсация в тот период, когда общество, утратив первоначальное совершенство отошло от истинного «дао». Конфуцианская «взаимность» – не требование уважать

других так же, как самого себя, а обмен услугами. Совершая «добрые дела», конфуцианец надеется на воздаяние, ибо в противном случае он будет наказан. Действия конфуцианского «благородного мужа» нарочиты и суетливы. А вот человек высшей благодати в даосизме не проявляет свою благодать, потому что он обладает благодатью (152, 252). Его главное качество – победоносное недеяние, ведь «человек высшей благодати пребывает в недеянии и не имеет намерения действовать» (152, 252), и он так же, как и само «дао», «не соперничает, но побеждает» (152, 290).

Эгоистические устремления и отступление от «дао» порождают, по учению даосизма, заблуждение в умах людей, которые начинают членить мир на отдельные вещи, понимаемые как самосущные единичности. Этому еще способствует язык – возникает иллюзия, что каждому имени-слову (мин), соответствует самостоятельная сущность (ши). Однако дао само по себе не имеет никаких границ и разделений: в нем все уравнено и объединено в единое и нераздельное целое, противоречия гармонизированы, различия не имеют сущностного характера и не принадлежат к объектам самим по себе. Отсюда своеобразный релятивизм философии даосизма. Для мудреца не существует противопоставления жизни и смерти; оно заменяется представлением об универсальности метаморфоз-трансформаций. С их потоком он и сливается, достигая бессмертия в силу единства микрокосмоса и макрокосмоса: дао-универсум вечен, следовательно, вечным может быть и человек.

Как видно из вышесказанного, трансцендентное понимание ценности возникло уже тогда, в древнекитайской философии даосов, а особый расцвет трансцендентного осмысления действительности будет только через несколько веков в индийской и тибетской философиях.

Подытоживая вышесказанное, необходимо отметить, что в древнекитайской философии особенно ярко фигурировали два совершенно различные философские школы: даосизм и конфуцианство. Даосизм, в ценностном подходе к человеку и миру, на первое место выдвигает дао как Абсолютную ценность, слияние (слиянность) человека с вечно существующим дао и растворение в ней при жизни и после нее, к чему способствует непрерывное самосовершенствование. В этом пункте даосизм пересекается с

конфуцианством. Но самосовершенствование в этих философских направлениях истолковываются по разному. В даосизме самосовершенствование предполагает безразличное отношение к жизни и отход от мирской суеты. В конфуцианстве же краеугольным камнем их философии становится постижение ценности вещей и слов, что помогает людям выбраться из несчастья заблуждения или избежать его (11, 11).

Завершая рассмотрение философии Древнего Китая и переходя к анализу философских систем Древней Индии необходимо отметить, что история мировой культуры свидетельствует о постоянном сосуществовании и одновременном противоборстве двух тенденций, связанных с моделями, которые могут быть условно обозначены как «нормативно-социальная» и «мистико-индивидуалистическая».

Первую модель принято в целом соотносить с миро- и жизнеутверждающей позицией. Она базируется на принятии существующего миропорядка как естественно-закономерного, или богоустановленного. Отсюда ориентация на его сохранение и поддержание посредством наилучшего, наиполнейшего выполнения общепринятых норм и правил поведения.

Напротив, так называемая мистико-индивидуалистическая модель формируется под воздействием объективных условий, побуждающих к утрате надежд на возможность освобождения от страданий, зла и несправедливости. (Здесь имеется ввиду вариант «индивидуалистической» модели, тяготеющий к мистицизму, наиболее распространенный в обществе с господствующим религиозным сознанием). Человек ищет успокоения, спасения, идеала и ценности вне окружающей среды. Его усилия направлены на самосовершенствование, которое бы приблизило, «слило» его с идеалом трансцендентного Абсолюта.

В древнекитайской философии первая модель представлена конфуцианством, с его нравственно-этическими нормами и регламентациями, а даосизм больше тяготеет ко второй модели, со своим мистическим, иррациональным объяснением ценности человеческой жизни. Для философии Древней Индии также характерно наличие обеих моделей, но в отличие от философии Древнего Китая, мистико-индивидуалистическая модель является преобладающей, и самое главное, вторая модель вытекает из норма-

тивно-социальной модели, которая стала как бы отправной точкой развития последнего. В Индии такой нормативной моделью была установка на соблюдение законов касты, предписанных священными Ведами. «Веды – вечное око предков, богов и людей; предписание Веды непостижимо и неизмеримо: таково положение», - гласят «Законы Ману», до сих пор в значительной степени регулирующие жизнь индусов (69, 94). Согласно Ведам, «вечный творец всех существ» – Брахма определил для всех «имена, род деятельности (карму) и особое положение» (69, 22-23), то есть фактически кастовую принадлежность. Санкционированная священными Ведами кастовая система настолько жестко детерминировала жизнь человека, что не оставляла каких либо надежд на возможность избавления от страданий иным образом, чем путем разрыва «сансары» - цепи перерождений, выхода за ее пределы. Если нельзя было изменить карму, надо было освободиться от нее, выходя за ее пределы.

Индийская философия обычно характеризуется как наиболее полное выражение миро- и жизнеотрицания, при котором человек «рассматривает бытие, переживаемое им лично и явленное в мире, как нечто бессмысленное и мучительное», соответственно решая «содействовать его прекращению, умерщвлению воли к жизни в себе самом и отказываясь от всего, что содействовало бы сохранению и поддержанию жизни у других» (240, 209 -212).

Философское мышление Древней Индии формировалось и фиксировалось в форме ведических текстов. Веданта – одна из систем индийской философии, религиозно-философское учение, возникшее на базе Упанишад. Упанишада «Чхандогья» является первой философской частью Вед и оказала воздействие на все основные направления индийской философии.

Веданта развивалась по линии издания комментариев на Упанишады и разделилась на два направления. Первое из них – адвайта – учение, что в мире нет другой реальности, кроме единой высшей духовной сущности – Брахмана, отождествленная единственной Абсолютной ценностью. Индийский философ Шанкара говорит об Адвайте, о «не-два», которое означает буквально «недвойственное», «недвусмысленное». Адвайта – это то, для чего не существует противоположности. Это понятие используется Шанкарой по отношению к Брахману, который есть мони-

стическая Реальность, обладающая характером Единства. У Шанкары единое, единый означает отсутствие другого. И природа «недвойственности» за пределами имен и форм, слов и мыслей, разделений и границ, где нет разграничения между бытием и мышлением, субъектом и объектом. «Не-два» – абсолютно. В Упанишадах высшая реальность, – это одновременно и божественная личность, и безличный принцип. Такой Брахман – генетическое и субстанциональное начало всего сущего, он же завершающий конец всего сущего. «Поистине от чего рождаются эти существа, чем живут рожденные, во что они входят умирая..., то и есть Брахман» (238, 65). Представление же о многообразии вселенной является следствием неведения; на самом деле все, кроме Брахмана, – интуиция и откровение, а не логика. Согласно второму направлению – вишишта-адвайта, – существует три реальности: материя, душа и Бог. Индивидуальная душа подчиняет себе материальное тело, Бог господствует над обоими. Слово «атман» употребляется в Упанишадах как местоимение («я», «себя»), в значении тело. Но это не главное. Главное значение этого слова – человек как индивидуальное и как универсальное, космическое психическое бытие. В этом основной пафос Упанишад. Он состоит в отождествлении «я» и брахмана, «я» и атмана. С осознанием тождества «я» с атманом и брахманом в Упанишадах связывается высшее состояние человека, который становится как богом, так и мирозданием. «Кто знает: «Я есмь Брахман», тот становится всем. И даже боги не могут помешать ему в этом, ибо он становится их атманом» (238, 68). Главной ценностью для индивида выступает освобождение от материального существования путем духовной активности и любви к Богу, для слияния с атманом-брахманом еще при жизни: освобождение от сансары и достижение «мира Брахмана» после смерти. Это путь отречения от материального: «Непостоянно богатство, ибо не достигают вечного невечным», – путь отречения от миров, от учености. Упанишады проповедуют «подвижничество, подаяние, честность, ненасилие, правдивость». Три заповеди Праджапати своим детям: «подавление страстей, подаяние бедным, сострадание к ближнему». Истинный брахман тот, кто постиг атман, кто освободился от привязанностей, печали, зависти, надежды, наделен спокойствием, пребывает в мыслях незатронутых обманом и са-

мосознанием (поздняя «Ваджрасучика-Упанишада»). Это «путь богов». Путь традиционной обрядности – «путь предков», путь сансары и кармы, путь вечного пребывания в мире страдания.

В Упанишадах осознание тождества мироздания и человека превращается в главную цель мировоззрения. В тождество «я» и мира в виде атмана и брахмана надо верить и надо его чтить. Причем в таком тождестве, превращающем все в атмана, человек исчезает, места для личности не остается. В мировоззрении Упанишад субъект растворяется в объекте.

Другой великой этической религиозно-философской системой является буддизм. Основатель буддизма – Сиддхартха, прозванный впоследствии Буддой (просветленным), отрицал религию вед, но все же с некоторыми изменениями именно они лежали в основе буддизма. Например, учение о круге рождений (сансаре) и воздаяний (карме) – общая основа веданты, джайнизма и буддизма. Два первых стиха Дхаммапады, излюбленного буддийского текста, обобщают сущность этого духовного закона. Карму называют законом, так как он непреложен: какова бы не была отсрочка, воздаяние неизбежно.

Перевоплощение – доктрина, которую отстаивают буддисты; она заключается в том, что после смерти человек возрождается в другом теле. Это контролируется законом Кармы. Согласно учению буддизма, мы все имели много прошлых жизней. Целью человеческой жизни является освобождение от бесконечного круга рождений и смертей (сансары), чтобы войти в нирвану, являющаяся в буддизме Абсолютной ценностью и конечным пунктом человеческого стремления.

По учению Будды, рождение, болезни, старость, смерть, встречи с неприятностями, невозможность достичь желаемого ведут к страданиям. «Каково происхождение страдания? Оно происходит от желания, постоянно возобновляющегося, которое соединяется жаждой наслаждения» (37, 36). И Будда открыл так называемые «Четыре Благородные Истины», раскрывающие причину и путь преодоления страданий, который «состоит из восьми ступеней, начиная от полного понимания до совершенного созерцания».(37, 36).

В буддизме совершенствование начинается с соблюдения общечеловеческих норм морали, по существу включенных в ко-

декс поведения, предусмотренный каждым из вероучений. Далее следует отречение от земных страстей, искушений, аскетический образ жизни. Отключенность от мирских дел позволяет сосредоточить все физические и психические силы на созерцании, на углубленном как бы вглядывании в себя, позволяющем в конечном счете ощутить свое «единение» с Истиной (Абсолютной ценностью).

«Бхикшу называют спокойным, – гласит «Дхаммапада», – если его тело спокойно, речь спокойна, ум спокоен, если он сосредоточен и отказался от мирских благ.

Сам себя побуждай, сам себя проверь. Такой бхикшу, следящий за собой, сосредоточенный, будет счастливо жить.

Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь...» (67, 378 - 380).

Тот, кто стремится к Абсолюту, должен подавлять в себе чувства, эмоции, ощущения, отрешиться от материального мира и вступить в область Нирваны – вот путь ухода от страданий, цель к которой стремятся все живые существа. Все внимание буддизм сосредоточил на освобождении от страдания, которым преисполнен мир.

Вечная природа, по учению Будды, бездонное ничто, неизмеримая пустота. Но под роковым влиянием желания эта пустота облеклась в форму, становилась чувствительной, делалась способной к сознанию, к воле – словом, оживала, и тогда начинался ряд перерождений. Воплотившись, получив способность к выполнению известных действий, дурных или хороших, верховный принцип мог достигнуть спокойствия, только строго следуя по пути добродетели. Переход от низшего состояния к высшему обуславливается кармой, то есть совокупностью всех поступков, всех слов, всех мыслей во время каждой из жизней. После состояния человека достигалось состояние аскета, затем состояние бодхисаттвы (то есть того, кто предназначен сделаться буддой), и наконец сделавшись буддой, всякое живое существо должно было возвратиться в вечную безмолвную и спокойную бездну, из которой его вызвало желание.

Размышления о ценностях жизни неизбежно приводят к размышлению о смерти. Буддизм вывел вопрос о ценностях за рамки отдельной личности, сделав ее частью бесконечного целого. Все

существующее вышло из бездонного ничто и стремиться возвратиться обратно в свое лоно, чтобы слиться с ним. Конечная цель – нирвана – подразумевает не гибель, а выход из круговорота перерождений. Только тогда человек достигает своей цели (высшего смысла), когда его душа освобождается от цепи перерождений. «Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум освобожден, то, что бы не случилось, ты не придешь снова к рождению и старости, ...он достигнет совершенства, он бесстрашен, и у него нет желаний; безупречный, он уничтожил теории существования: это его тело – последнее» (67, 348-351).

Восхождение по Пути совершенствования в буддизме завершается состоянием нирваны. Многозначность понятия «нирвана» отражает не только сложность передачи отождествляемого с ним психологического состояния. В неопределенности «конечной» цели огромный позитивный смысл: «Путь совершенствования» бесконечен, он побуждает к развитию всех человеческих сил как таковых безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу.

Нирвана, что на санскрите означает «угасание», – малоопределенная область то ли бытия, то ли небытия души после смерти. Смерть и нирвана в учении Будды имеют двойственный характер, подтверждая человеческий закон единства и борьбы противоположностей: «в своих рассуждениях Будда исходил из физических представлений своей эпохи, а идеал угасания была тогда не такой, как сейчас: считалось, что пламя продолжает существовать, что оно просуществует в другой ипостаси, поэтому выражение «нирвана» не означает в строгом смысле «угасание». Оно означает, что мы длимся другим способом. Способом, нам непонятным» (110, 70-71).

Буддизм полагает личность неотделимой от окружающего мира, в нем нет противопоставления духа и материи, субъекта и объекта; творческим началом и причиной бытия оказывается человек. Отсюда следует, что Абсолютная ценность трансцендентна Природе, феноменальному существованию. Она единственная Реальность, Неподверженная Становлению, Несозданная и Неимеющая Формы.

Философия йоги является неоценимым даром индийского мудреца Патанджали. Значение йоги, как важного метода постижения, реализации духовных ценностей индийской философии признается почти всеми индийскими системами философии. Считается, что до тех пор пока ум, или интеллект человека не очищен и не установлен, он не может надлежащим образом понимать что-нибудь в философии и религии. «Неведение, эгоизм, влечение, враждебность, жажда жизни суть пять аффектов» (91, 113). Применение йоги признается лучшим путем самоочищения, и не только очищения интеллекта, но и тела. Поэтому почти все системы индийской философии настаивают на применении йоги как на необходимой практической стороне философской жизни.

Оригинальным достоянием йоги является разработанный ею практический путь к освобождению через систематическую тренировку тела и души (внутреннее сосредоточение – самадхи – через непосредственное видение или переживание). Согласно йоги, свободная душа связана с физическим телом и так называемым тонким телом (чувства, ум, эмпирическое «Я», интеллект). «Я» – это чистое сознание, но оно склонено отождествлять себя с модификациями ума; йога означает прекращение этой зависимости, освобождение «Я».

Результаты психических исследований и современная школа психоанализа внесли большой вклад в область познания темных (подсознательных, иррациональных) сторон психической жизни, скрытых от обычного взора. Йога в этом отношении идет еще дальше, формулируя некоторые практические методы очищения самоконтроля для осознания истинного Я человека.

Во всех тибетских системах йоги главной целью является постижение человеком Пустоты, так как оно ведет к достижению изначального состояния Несозданности, абсолютного, надмирного состояния Будды. «Осознав, что пустота твоего разума есть состояние Будды и рассматривая ее как свое собственное сознание, ты достигнешь состояния Божественного Разума, Будды» (210, 36).

Достигнув Совершенного Просветления, то есть состояния Будды, человек преодолевает двойственность и входит в состояние, в котором все противоположности и даже добро и зло вос-

принимаются в единстве как происходящее из одного источника – Ума.

Представления ценности, касающиеся исключительно Природы (сансары), являются переходящими, так как то, на чем они основаны, само по себе нереально, как и не реален этот мир. Основной причиной возникновения сансары является дуалистическая модель мысли: субъект и объект, делатель и делаемое. Вечными ценностями являются познанные Пустота, Дхармакая, Нирвана.

Дзен, возникший в Китае в VI в. н. э., одно из самых удивительных порождений китайского духа, который получил свое начало от буддизма. Поэтому каждый, кто действительно пытается понять буддистскую доктрину, пусть даже до некоторой ограниченной степени, обязательно дойдет до определенных глубин под эксцентричным покровом индивидуального саториального опыта или почувствует серьезные трудности, которыми философская и религиозная западная мысль пренебрегает вплоть до сегодняшнего дня. Великий мастер и Учитель дзен-буддизма Банкэй говорил о «сознании Нерожденного, которое безошибочно распознает красивое и уродливое, не порождая при этом ни одной мысли» (162, 232). В западной религиозной и философской мысли напрочь отсутствует сатори (достижение состояния просветления), ибо этот феномен исключительно восточное открытие, достигаемое личным опытом.

Дзен претендует на родство с буддизмом, но все буддийские учения, которые содержатся в сутрах и шастрах, с точки зрения Дзена, не что иное, как интеллектуальный мусор, мешающий человеку увидеть истинную природу вещей. Дзен стремится подняться выше логики и найти высшее утверждение, не имеющее антитезы. Поэтому Дзен мистичен и является основой восточной культуры. Именно этот мистицизм часто мешает Западу измерить глубину восточного ума, в связи с тем, что по природе своей мистицизм отрицает логический анализ, а логичность является основной чертой западного ума (207, 110). Уникальность Дзена заключается в том, что он открывает человеку величайшую тайну жизни в ее ежедневном и ежечасном проявлении. Нет ничего другого, на чем бы Дзен так сильно настаивал, как на освобождении от всяких условностей и неестественных помех. И даже ме-

дитация – при помощи которой, буддийские саньясины стремятся освободиться от оков ума, интеллекта, рассматривается в Дзене как неестественное свойство ума, вызываемое искусственно. Медитирующего в Дзене рассматривают как связанного своим умом к своему объекту медитации. В Дзене нет объекта, на котором можно было бы сосредоточить внимание.

И несмотря на все то, что знаем о сущности Дзена, в нем остается центральная проблема – восприятие непревосходной сингулярности. Это странное восприятие называется сатори и может быть переведено как просветление. Профессор Судзуки говорит: Сатори – это душа Дзена и без него нет Дзена. Кайтен Нукарийя, профессор буддийского колледжа SO-TO в Токио пишет о просветлении следующее: «Освободив себя от ложного понимания Я, мы далее должны пробудить нашу внутреннюю мудрость, чистую и священную, называемую мастерами Дзен Умом Будды, или Бодхи, или Праджня. Это – священный свет, внутренний рай, ключ ко всем моральным сокровищам, источник всех влияний и власти, обитель доброты, справедливости, симпатии, беспристрастной любви, человечности и милосердия, мера всех вещей. Когда эта внутренняя мудрость пробудится, мы становимся способны осознать, что каждый из нас идентичен в духе, в сущности, в природе с универсальной жизнью или Буддой, что все люди лицом к лицу с Буддой, что каждый окружен изобильной милостью Священного, что Он пробуждает его моральную природу, что он открывает его духовные глаза, что Он дарует ему новые способности, что Он определяет его миссию, и что жизнь – вовсе не океан страданий, рождений, болезней, старости и смерти, не юдоль слез, но священный храм Будды, Чистая Земля, где каждый может наслаждаться блаженством Нирваны. Тогда наше сознание полностью революционизируется. Нас больше не беспокоят гнев и ненависть, не сотрясают злоба и амбиции, не жалят обиды и жалость, не переполняют меланхолия и разочарование и т.д.» (208, 6). Нукарийя говорит о Просветлении, что оно представляет собой инсайд в истинную природу Я, что это освобождение сознания от иллюзий относительно Я (Просветление заключается в проникновении (инсайде) в природу Я). Эта иллюзия состоит в отождествлении ЭГО и Я. Нукарийя понимает под Я – Все-Будда, то есть просто тотальное сознание жизни. Судзуки

пишет: «Дзен – это прыжок в истинную, естественную природу человека, или распознавание исходного человека» (208, 8). Наличие сатори интерпретируется и формулируется как прорыв через сознание, ограниченное Эго–формой, в форму не–ЭГО, подобного Я. Эта концепция отвечает природе Дзен.

Личный опыт в Дзене – это все. Никакие идеи непонятны тем, у кого они не подкреплены личным опытом. Когда речь идет о самой жизни, ее ценностях, то здесь личный опыт крайне необходим. Без такого опыта ничего, никогда не может быть осознано и правильно понято. Основой всех понятий является простой, непосредственный опыт. Это и есть духовное пробуждение. Оно происходит не за счет изучения какой-либо доктрины, а вследствие простого и непосредственного утверждения истины, лежащей в основе нашей сущности.

Таким образом, подытоживая наш анализ Восточной философии по аксиологической проблеме необходимо отметить, что выработанная в них «мистико-индивидуалистическая» модель имеет общие черты. Человеческое совершенство определяется не сравнением своих достоинств с достоинствами других единоверцев, а с соотносительностью с Абсолютом, высшей степенью близости к Будде, ибо критерий идеальности обращен к трансцендентному и в то же время замкнут на человеческом «я».

Выбор такого рода критерия становится возможным в силу переноса акцента с социальной сущности человека на его сверхприродное, божественное начало. Человек в значении рода – самое совершенное бытие универсума. Всякое другое бытие – отражение одного из бесчисленных аспектов, атрибутов Абсолюта, человек же синтезирует в себе все формы божественного проявления, в нем объединено все сущее, все реальности мира. Человек как микрокосм, выступает своего рода мерой всего окружающего мира – макрокосма.

Следует также отметить, что путь духовного созерцания, практикуемый мудрецами-мистиками характеризуется систематическим, целенаправленным и методически упорядоченным опытом «возвышения души». Ценность выступает в целом в форме ментальности как психофизической трансформации субъекта на пути экстатического восхождения субъективного духа к Единому.

§ 4. Зарождение отечественной аксиологии и ее специфика

Аксиологическую проблематику не обошла стороной и отечественная философия. Для отечественной философской мысли характерна попытка решения названной проблемы через иррациональные и рациональные концепции, исходные идеи которой были представлены и в идеалистических, и в материалистических направлениях.

Впервые наиболее полно основные контуры почвенническо-аксиологической тематики определил в отечественной философии родоначальник славянофильства А. С. Хомяков. О чем бы он не писал, первоосновой его рассуждений скрыто или явно выступала проблема духовного потенциала России и мировой цивилизации. Прежде всего А.С. Хомяков отстаивал положение, что неперменным атрибутом философии должна быть ее аксиологичность: способность базироваться на изначальных духовных ценностях, глубоко проникать в нравственный и бытовой опыт прошлых поколений, поскольку «все настоящее имеет свои корни в старине» (236, 22).

В своей теории А.С. Хомяков пытался преодолеть отчужденный характер и рационализма, и церковных учений, отстаивая особый статус непосредственной религиозной веры, под которой понимается нравственная разумность человека. Русский философ трактовал религиозность людей в качестве нравственно-разумной первоосновы их земных ценностей.

Признавая теологический постулат о боге (всецелом или волящем разуме) как сущности мира, родоначальник славянофильства предпринял попытку преодолеть сформировавшееся на теистической основе отвлеченно-рационалистическое восприятие действительности. Познавательной первореальностью он объявил «живознание»: непосредственное знание об объективной реальности, обусловленное спонтанно возникающей в душе человека религиозной верой, как инобытием волящего разума.

В аксиологическом учении А.С. Хомякова наряду с индивидуальным «нравственным разумом» и «всецелым разумом» такой же центральной категорией является понятие «соборность» или «Церковь» - духовное единение верующих. Индивидуальное со-

знание наделено функцией всецелого разума – верой, представляющей собой «знание – живое в высшей степени и в высшей степени неотразимое» (236, 278). Однако идущее изнутри живознание отдельного человека только предчувствует волящий разум, стремится к нему, но никогда не осознает бытия последнего. «Недоступная для отдельного мышления, истина доступна» соборному мышлению людей, «связанных любовью» (236, 282). Полное приобщение к волящему разуму возможно только в Церкви (коллективно-нравственном сообществе), которая выступает в качестве духовного целого, где все ее члены находятся во внутреннем соборном единстве.

Понятие «соборность» придает аксиологии и всей философской системе А.С. Хомякова внутреннюю целостность: личностная вера человека и волящий разум обретают органическое единство в соборном мышлении людей как рационально-иррациональное сочетание этих двух принципов. Эти принципы представляют собой триединый субстанциональный процесс взаимопревращения личностного, коллективистского и космического начал. Духовный коллективизм выступает здесь как форма проявления единства личности и Вечности, как способ проникновения личности в Вечность, а Вечности в личность. Суть секулярно перетолкованной идеи А.С. Хомякова заключается в следующем: коллективизм является духовным средоточием в том случае, когда люди ориентированы на восприятие Вечности, выступающей для них высшей ценностью, способны видеть в природе потенциальную духовную силу, опираясь на которую и можно поддерживать постоянное смысло-жизненное напряжение в человеческих отношениях. Соборное единение людей определяет целостность исторического духовно-ценностного процесса, который выражается в сознании и быте народа и называется А.С. Хомяковым «силой жизни».

Объективно-идеалистическое направление в русской аксиологии представлен Н. О. Лосским. В книгах «Ценность и бытие» и «Условия абсолютного добра» Н.О. Лосский дает свою теорию и свою «теономную этику», основывающуюся на усмотрении верховенства религиозных ценностей и дающий углубленный анализ структуры нравственных актов. Как теоцентризм в своей этике утверждает теономную мораль, основывающуюся не на че-

ловеческих, относительных, а на божественных абсолютных ценностях, при этом человеческая личность выступает как основная (хотя и не верховная) ценность, которая не должна рассматриваться как средство для достижения нечеловеческих целей, так и Н.О. Лосский свою этику и эстетику строил на признании «царства Божия» с его абсолютными ценностями, воплощаемыми в поведении и творчестве человека. «Высшим условием возможности ценностей, – пишет Н.О. Лосский, – оказалось в составе мира бытие субстанциональных деятелей, из которых каждый есть индивидуум, наделенный своеобразною идеею Божиею как нормативною сущностью; каждый деятель обладает сверхкачественною творческою силою, которую он может свободно употребить на осуществление своей нормативной идеи и, следовательно, удостоиться быть членом царства Божия. Деятель, осознавший абсолютные ценности и долженствование осуществлять их в своем поведении, есть личность» (128, 283-284).

Важнейшая задача аксиологии, согласно Н.О. Лосскому, состоит в установлении существования абсолютных ценностей и преодолении аксиологического релятивизма, то есть учения, утверждающего, что все ценности относительны и субъективны. Утверждение относительности и субъективности всех ценностей возникает не только под влиянием наблюдений, считает он, но еще на почве обосновывающих его учений о строении мира, например как вывод из неорганического миропонимания.

В концепции Н.О. Лосского ценности существуют в трех формах: абсолютная положительная ценность, относительная положительная ценность и отрицательная ценность. Абсолютной положительной ценностью выступает ценность сама по себе безусловно оправданная, следовательно, имеющая характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта. Такой абсолютной положительной ценностью становится «божественная абсолютная полнота бытия» и абсолютное добро не только осуществимо, но «и в Царстве Божием оно осуществлено, где совершенная свобода от зла достигается не угашением жизни, как это проповедует буддизм, а, наоборот, обретением полноты жизни, и не уничтожением индивидуальных своеобразий, а всеобщим раскрытием их» (128, 303).

Относительная положительная ценность у Н.О. Лосского, есть такая ценность, которая имеет характер добра лишь в каком-то отношении или для каких-то определенных субъектов; в каком-то другом отношении или для каких-то определенных субъектов такая ценность является злом или связано со злом. Такие ценности существуют и возможны в «психо-материальном царстве бытия», где субъекты изолированы эгоистической замкнутостью в себе.

Отрицательная ценность, то есть характер зла, имеет все то, что является препятствием достижения «абсолютной полноты бытия». Но в отличие от абсолютной положительной ценности отрицательная ценность не первична и не самостоятельна. Она существует только в «тварном мире», как свободный акт воли субъекта и осуществляется путем использования сил добра.

В своем значении производные ценности, согласно Н.О. Лосскому, вообще имеют два возможных направления – к осуществлению «абсолютной полноты бытия» или к удалению от него, поэтому ценность исходя из соответствия тому или иному направлению имеет, положительный или отрицательный характер.

Обобщая вышесказанное по аксиологической концепции Н.О. Лосского можно выделить следующие основные пункты его учения. Во-первых, объективно-идеалистическое учение выводится из представления о мире как органическом целом: сущность действительности составляют сверхвременные идеальные личности, «субстанциональные деятели» (понятие, аналогичное лейбницкой монаде), связанные между собой, а также сверхмировым началом. Во-вторых, согласно развиваемой им онтологической теории ценностей, бытие не есть только носитель ценностей, оно само, будучи взято в его значительности, есть ценность, оно само есть добро или зло. В-третьих, доказывая объективность ценностей, автор настаивает на том, что, хотя всякая ценность является ценностью для какого-нибудь субъекта, это не дает права говорить о субъективности ценностей. Ценностный характер мира предполагает наличие субъектов, но из этого не следует, что ценности сполна обусловлены бытием субъектов. Ценность есть нечто выходящее за пределы противоположности субъекта и объекта, так как обуславливается отношением субъекта к тому, что выше всякого субъективного бытия, именно к «Абсолютной пол-

ноте бытия». В-четвертых, ценности существуют не иначе как в соотношении с «Абсолютной полнотой бытия», которая есть абсолютная самоценность, содержащая в себе совпадение бытия и ценности. «Абсолютная полнота бытия» становится единственной и незаменимой ничем ценностью.

В отечественной философии идеалистического направления аксиологическая проблематика в основном была поставлена и раскрыта через такое понятие как «русская идея». «Русская идея», идея России – есть комплексное понятие для обозначения характера русского духа и описания его состояний. Она представляет собой целостность, которая включает в себя идею-дух, идею-смысл и идею-цель.

Раскрывая русскую идею через аксиологию, религиозная философия XIX века обычно опиралась на выявление некоей нерасчленимой субстанциональной сущности, являющейся самодостаточной носителем ценности. Скажем, это могло быть русское православие или, как, например, у Ф.М. Достоевского – «народ-богоносец», носитель идеала «Православного Христа» и «русской всечеловечности», – народ, призванный явить миру истинный образ вселенского примирения. Согласно убеждениям Вл. Соловьева конца 80-х годов, такой субстанциональной сущностью является Вселенская церковь, авторитету которой Россия должна подчинить власть государства, отказавшись при этом от национального эгоизма и утвердив общественную свободу; «русская идея» таким образом, представлялась как «частный случай» или модус универсальной ценности.

Подход Н. Бердяева на первый взгляд не столь однозначен. В отличие от славянофилов и таких их последователей в XX веке, как, например, Вяч. Иванов, С. Булгаков, В. Эрн, он не принимал никакой исторически сложившейся единой сущности, даже основоположной для религиозной историософии «Святой Руси». Всякому монизму противопоставлял дуализм. Двойственна, по мнению Н. Бердяева, русская культура. Поляризована и природа самого русского человека: «С одной стороны – смирение, отречение; с другой стороны – бунт, вызванный жалостью и требующий справедливости. С одной стороны – сострадательность, жалостливость; с другой стороны – возможность жестокости; с одной

стороны – любовь к свободе, с другой – склонность к рабству» (12, 153-154).

И все таки, при всех нестерпимых противоречиях русской истории, культуры, самого характера русского народа и его судьбы, Н. Бердяев устанавливает некую единую точку схода, к которой прочно привязывает «русскую идею». Точка эта – эсхатология – признание ничто, и надежда, веронаполненность на спасение посредством жизни во имя всех, этики любви и добра. Именно эсхатология обусловила те движущие смысловые и ценностные доминанты, которые пронизывают все начала русской жизни и составляют сущность «русской идеи»; «Русская идея не есть идея цветущей культуры и могущественного царства, русская идея есть эсхатологическая идея Царства Божия» (12, 94). Этой эсхатологической идее и подчинены, по мысли Н. Бердяева, вся русская история, культура, духовная жизнь, философская и социальная мысль. Все значительные исторические события, идеи, отдельные судьбы, проблемы, проекты оказываются заряженными энергией силовых линий, идущих из эсхатологического центра. То, что в основу всего было заложено эсхатология, Н. Бердяев поясняет: «В определении характера русского народа и его признания необходимо делать выбор, который я назову выбором эсхатологическим по конечной цели» (12 94).

Абсолютное будущее, именуемое Н. Бердяевым то «вечностью», то «царством Духа», то «новым эоном», то «Царством Божиим», то «Новым Иерусалимом», составляет конечную цель, абсолютную ценность. Однако, в отличие от традиционной христианской догматики, для которой Царство Божие есть будущее для этого мира, но не будущее из этого мира, Н. Бердяев настаивает на том, что эсхатологическое будущее творится не только Богом, но и человеком. Устремленность к этому последнему, всезавершающему Смыслу, его поиск, работа над его приближением и составляет абсолютную ценность.

Ориентации на созидательно-мессианское приближение эсхатологического «царства Духа» подчинена и антропология Н. Бердяева – учение о творческой природе человека, о его укорененности в безосновной свободе и его духовности, которая толкуется как «субъективность», лежащая вне феноменального, объективированного мира.

Для Н. Бердяева дух, духовное в человеке не есть ни «сверхъестественное», ни «часть» природного или социального целого, но высшая качественная ценность, имеющая эсхатологический характер. «Дух революционен в отношении к миру природному и историческому, - писал Н. Бердяев. – Дух есть свобода и смысл. Смысл мира духовен. Когда говорят, что жизнь и мир не имеют смысла, то этим признают существование смысла, возвышающегося над жизнью и миром, то есть судят о бессмыслице мировой жизни с точки зрения духа» (15, 159).

Базовые принципы русской идеи – идеи духа известны: коллективизм, братство, в сфере духа – соборность, духовная община; державность и патриотизм; высокая духовность, доходящая до свободы от материального своекорыстия; свобода духа, доходящая до анархичности; любовь и справедливость, основанные на добре; эсхатологическая устремленность как метафизика начала и конца; дионистичность, мессианство и безудержная творческая активность духа, его стихия и противоречивость; терпеливость, значительный консерватизм как восточная традиция; жизнь каждого во имя всех и этика коллективного спасения; сила духа, способность к гигантской концентрации физических и духовных усилий. Эти принципы существуют как система, на основе которых возникают специфические национальные ценности, отличая русский дух, принципы организации русской культуры и цивилизации от других мировых культур и цивилизаций (149, 11-12; 14).

В понимании отечественных религиозных философов особенности русского духа, рассматриваемые как ценности, в существе своем есть этика коллективного спасения, поэтому этика любви и активного добра, этика коммуникации и совести как коммюнитарного регулятора, и поэтому – этика справедливого воздаяния.

Анализируя вышесказанное, вернемся к рассуждениям Вл. Соловьева – для него «русская идея» есть не то, что нация думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности (203, 227).

Из этого первоэлемента гностического сознания легко проясняется и последующий характер его работы, характерной для всей религиозной философии: обнаружение энергий и смыслов абсолютного посредством определенного истолкования символи-

ческой структуры мира и истории с тем, чтобы возвести их на уровень некой общей мифологемы, втянуть их в круг старого или нового мифа.

Нет нужды спорить: ни одна философия не могла отлучить себя от мифа. Однако всякая философия – от Платона до Хайдеггера всегда видела различие между мифом и философской его интерпретацией, между убеждением в субстанциональном тождестве образа вещи и самой вещи и мыслью об этом убеждении.

Для гностической системы мысли, для русской религиозной мысли, верных парадигме мифологического синкретизма, различие это никогда не представлялось заслуживающим специальной философской проработки. Достаточно было того, что миф – а таким мифом, конечно же, является и «русская идея» - «символически связывает два мира».

Однако, все здесь сказанное вовсе не означает, что отечественная религиозная философия уже не нужна. Также будет не верным, если скажем, что отечественная религиозная философия нужна сегодня только для восстановления целостной ткани философии и истории или для уяснения судьбы нашей культуры. Более всего он нужен нам для того, чтобы сделать еще один шаг, который сегодня всем нам столь необходим – шаг к реальности и полноте собственного существования, отторгнутого нашим согласием на имитацию жизни и мысли. Шаг из одномерного пространства утопических идеологий навстречу той безусловной свободе человека, пророками и пленниками которой были представители религиозной философской мысли.

Если в XIX и в начале XX вв. в отечественной философии концепции ценности носили идеалистический характер, то в последующем (в результате исторических событий в первой трети XX века в нашей стране) утверждается материалистическое понимание природы ценности. Домарксистский материализм, отвергая представления о ценностях, как об особой субстанции, противостоящей материальному миру, рассматривал ценности как отражение одного материального тела в другом материальном теле, то есть как атрибут, функцию особым образом организованной материи.

Ценность в материализме – субъективный образ объективной реальности, то есть отражение внешнего мира в формах деятель-

ности человека, в формах его сознания и воли. Ценность есть не что иное, как форма вещи, но вне вещи, а именно в человеке, в форме его активной деятельности существующая, общественно определенная форма активности человеческого существа (76, 216). Отсюда следует, что в природе самой по себе, в том числе и в природе человека, как биологического существа, ценности нет. Ценность есть не индивидуально-психический, тем более не физиологический факт (акт), а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства. Она существует в многообразных формах общественного сознания и воле человека как субъекта общественного производства материальной и духовной жизни.

Материализм до Маркса исходил из понимания человека как части природы, но, не доведя материализм до истории, как марксистский материализм, не мог понять человека со всеми его особенностями как продукта труда, преобразующего как внешний мир, так и самого себя. Ценность в силу этого и не могло быть понято как результат и деятельная функция трудовой, чувственно-предметной деятельности общественного человека, как образ внешнего мира, возникающий в мыслящем теле не в виде результата пассивного созерцания, а как продукт и форма активного преобразования поколений.

Марксизм, к материалистическому пониманию природы ценности, добавив историю развития человека, разработал свою концепцию ценности. В марксизме проблема ценности – это в значительной мере проблема отношения субъекта (человека, класса, нации, народа), во-первых, к другому субъекту, во-вторых, к объективным материальным и духовным результатам человеческого труда, исходя из исторически развивающихся потребностей. Таким образом, понятие ценности в этом смысле включает оценку субъектом общественных явлений, их объективного значения в определенных исторических условиях. Ценность есть единство объективного и субъективного, абсолютного и относительного, прошлого, настоящего и будущего. В ее содержании подчеркивается, что нужно, полезно, важно и необходимо для дальнейшего развития человека.

Человек в марксизме выступает как коллективное, общественное существо. А это значит, что динамика его «моторно-

аффективной жизни» обусловлена характером его общественной практики, его местом в общественной жизни, его экономическим положением. Общественная практика формирует у человека навыки и привычки, интересы и идеалы. Далеко не всякие влечения и желания, импульсы и тенденции могут быть поняты как проявления интереса в собственном смысле слова. «Необходимым моментом перехода от теоретического к практическому отношению является ценностное отношение к предмету, отнесение его к ценностям или отказ ему в достоинстве ценности. Ведь прежде чем использовать на практике то или иное явление мы оцениваем его с точки зрения наших интересов, целей, потребностей и задач, с точки зрения полезности или вредности для нас данного явления. То, что нам (обществу или определенной группе, классу) нужно, полезно, мы называем ценностью или благом» (182, 15). К ним относятся лишь такие интересы, цели и желания, которые соответствуют общественной сущности индивида, направлению его социального и личного развития. В других случаях ценность придается тем чертам и качествам, которых наиболее не достает, которые редко встречаются.

В основных ценностях общества, согласно марксистскому подходу, сконцентрирован исторический опыт, в них отложились чувства и мысли многих поколений. Поэтому-то ценности и выступают как нормативные явления, регулирующие поведение и даже психическую жизнь. Воспринимая и усваивая ценности, личность изменяет и развивает свои интересы, обогащает и усиливает их.

Марксизм утверждает зависимость моральных норм и оценок от практического интереса, от «утилитарных» соображений пользы и вреда, то есть тех самых соображений, которые кажется моралисту стоящими вне морали. «Понимание необходимости явления вызывает, естественно, совершенно иное отношение к нему, умение оценивать его различные стороны» (120, 223). Известно, что Ленин критикуя объективизм в оценке общественных явлений со стороны Струве, указывал, что «материализм включает в себя, так сказать партийность, обязывая при всякой оценке события прямо и открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы» (118, 419). Эта идея глубоко и всесторонне развивается Лениным в ряде работ. В частности, Ле-

нин ставит вопрос о возможности различной оценки явления в зависимости от принадлежности оценивающего к тому или иному классу, от его классовых интересов.

«Понятие духовной культуры у Маркса и Энгельса предполагает оценку духовного мира человека в его специфическом отношении к существующим объективным общественным явлениям на определенной ступени мирового исторического процесса» (182, 10). Марксизм материальные факторы ставит выше духовных, придерживаясь основного тезиса «общественное бытие определяет общественное сознание», что позволяет, согласно марксизму, познать и предвидеть закономерности функционирования и развития общества в целом, общественные основы возникновения идеалов, ценностей, моральных норм, эстетических вкусов. Ценности становятся порождением экономического и общественного развития, в результате чего, как считает марксизм, возможны различие между действительными и иллюзорными ценностями.

Все дальнейшее развитие теории ценности в марксизме исходило из той же позиции, хотя и не было бы ошибкой сказать, что аксиология не получила особого развития в марксизме.

В советской литературе первым начал использовать категорию ценности при исследовании явлений морали, искусства и общественной жизни В.П. Тугаринов, который показал актуальность проблемы ценности в политике, этике, эстетике (211).

В.П. Тугаринов использует категорию ценности ссылаясь на В.И. Ленина и рассматривает структуру познания, где В.И. Ленин раскрыл учение о ступенях (и одновременно о моментах, сторонах) познания: от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике. Таким образом, согласно В. П. Тугаринову, ценностный подход не является чем-то дополнительным к теоретическому подходу, он представляет собой необходимый «мост» от теории к практике, посредствующее звено между ними. И он определяет понятие ценности в самом общем смысле так: «Ценности суть те явления (или стороны, свойства явлений) природы и общества, которые полезны, нужны людям исторически определенного общества или класса в качестве действительности, цели или идеала» (182, 15). Из этого определения следует, что ценностью может быть не только то, что существует, но и то, что

еще нужно осуществить, за что нужно бороться. Ценности, следовательно, могут быть действительными, наличными и мыслимыми, желаемыми, идеальными.

В.П. Тугаринов, выступая против рассмотрения ценности как субъективного результата произвольной оценки, если даже эта оценка производится не отдельным лицом, а обществом, писал, что «оценивается всегда что-то, как источник, объект. У существующего или мыслимого явления имеются некоторые свойства, имеющие для нас положительное или отрицательное значение. Эти свойства не зависят от того, кто их оценивает» (182, 16). Отсюда следует, что эти свойства рассматриваются в связи с потребностями, интересами людей, то есть как ценности, они представляют собой единство объективного и субъективного моментов. При этом объективный момент, то есть свойства предмета оценки является первичным, определяющим отношение субъекта оценки, человека и людей, а последние считает отражением изменяющегося общественного бытия.

Как было сказано выше, позиция В.П. Тугаринова относительно проблемы ценности заключается в том, что жизненные ценности личности определяются в своей основе ценностями того общества, того класса и той общественной группы, к которым человек принадлежит. Его личные ценности представляют собой лишь индивидуальные варианты ценностей его общества.

И О.Г. Дробницкий в своей статье «Некоторые аспекты проблемы ценностей», исходя из марксистских позиций, критикует буржуазных теоретиков в констатации внешних форм, которые становятся объектом изучения, при этом, не касаясь действительной природы данных явлений.

Независимо от того, трактуется ли ценность как свойство самого предмета, значение этого предмета для человека или как отношение человека к предмету, О.Г. Дробницкий определяет понятие ценности следующим образом: «это материальное благо предмета потребления, стоимость продукта труда, являющегося товаром, положительное или отрицательное значение общественного явления, прогрессивный или реакционный смысл исторического события, эстетические свойства природных объектов и произведений искусства, моральное достоинство объекта нравственной оценки (поступка, личности, мотива и т.д.). С другой

стороны, под ценностями также понимают определенные феномены общественного сознания: социально-политические, правовые, моральные, эстетические, религиозные нормативы, принципы, идеалы, оценки и их критерии» (182, 34). И данное определение, продолжает он, еще не выясняет действительное содержание, которое скрывается за этой внешней оболочкой. Несомненно, в этой внешней форме ценности как-то выражается общественная природа человеческого бытия, социальная сущность самого человека и той действительности, которая составляет условия его жизнедеятельности. Но суть проблемы О.Г. Дробницкий видит в том, почему же эта «социальная природа человека выступает перед ним в такой внешней форме – в виде внешних ему предметов или же в виде совокупности представлений, с которыми он должен согласовать свою деятельность и свое видение мира?» (182, 27).

Отвечая на свой поставленный вопрос, он выделяет два аспекта, в которых проблема ценности обычно предстает перед человеком. Первый аспект, за явлениями ценности скрывается проблема личности и общества, проблема включения жизнедеятельности индивида в движение социального целого. Ценности «служат индивиду как бы зеркалом, в котором отражается его собственная природа» (182, 27). Второй аспект, в котором возникает проблема ценности, – это отношение массового сознания к объективным законам исторического процесса, та форма, в которой общественное сознание отражает объективные тенденции исторического развития и выражает свое отношение к существующей социальной действительности и противопоставляет ей некое общественное состояние, которое должно быть установлено.

Основной вывод, который делает О.Г. Дробницкий заключается в том, что «ценность есть лишь внешняя форма какого-то социального отношения» (182, 31), то есть ценностью становится форма проявления определенного рода отношения между субъектом и объектом. Только тогда, когда рассматривается общественное бытие человека в аспекте субъектно-объектного отношения, фиксируется явление ценности.

В.А. Василенко, автор работы «Ценность и ценностные отношения», в своей диалектико-материалистической интерпретации ценности практически не отличается от предыдущего автора.

Для него ценностью является момент единства субъекта и объекта. «Ни бытие предметов с их имманентными свойствами (объективная предпосылка ценности), ни наличие человека с потребностями (субъективная предпосылка ценности), взятые сами по себе ценности не делают» (182, 47). Только в акте практического взаимодействия субъекта, обладающего потребностью, и объекта, наделенного имманентными свойствами, последний приобретает ценность для первого.

Поскольку у В.А. Василенко ценность детерминирована обеими сторонами ценностного отношения, постольку ее величина и ее характер одновременно зависят от определений субъекта и свойств объекта – носителя ценности, он уточняет, что субъективный фактор ценности не следует при этом «отождествлять со знанием»; субъектом ценностного отношения является не сознание, не мышление, а человек «как материальное и практически действующее существо». Задача этого автора сводится к тому, чтобы в самом человеке отыскать характеристики его как действующего общественного существа. Чтобы от вышесказанного не следовало применение в отношении ценности понятия объективности, В.А. Василенко пишет «ценность не является естественным свойством предметов, как они непосредственно даны в природе, хотя она неразрывно связана со своим носителем и немыслима без него» (182, 46). Основной вывод его заключается в том, что категория ценности отражает единство субъекта и объекта, которые составляют абсолютную предпосылку ценностного отношения и ценности как его момента.

Даже краткое рассмотрение диалектико-материалистических представлений на природу ценности, существующих в отечественной философии советского периода, позволяет выделить общие для них характеристики:

1. В этих работах подчеркивается специфически общественная природа всяких ценностей.

2. Проблема ценности как вопрос о значении объекта для человека связана с процессом опредмечивания человеческой деятельности, то есть с тем, что в процессе труда человек реализует свои силы и способности во внешнем по отношению к нему продукте труда. Но при этом происходит и нечто другое – воплоще-

ние в предметах деятельности, социальных отношений между людьми.

3. Человек через ценности выражает свое заинтересованное отношение к предметной действительности в виде представлений о благе, добре и зле, прекрасном и безобразном, в виде нормативов, принципов, идеалов, оценок и их критериев, то есть заинтересованное отношение субъекта к объекту, переводится в план общественного сознания.

4. Предметные ценности лишь внешне выражают деятельную потребность человека, поскольку она направлена на противостоящий ему объект; они являются «знаками» опредмеченных во внешних объектах человеческих способностей и возможностей и символизируют последние в виде «значения» предметов (их «полезности», «достоинства», «ценности»), получившего социальную санкцию.

5. Субъективные ценности служат нормативной формой ориентации человека в социальной (а также природной) реальности, такой формой, которая, еще не раскрывая индивиду предметного содержания объектов и законов его деятельности, «кодирует» это содержание в виде готовых регулятивов и оценок, позволяет ему мыслить и действовать в сложной социальной действительности, следуя сложившимся стереотипным формулам и установкам. Таким образом, ценность проявляется прежде всего как ориентационный базис поведения и деятельности человека.

Завершая данную главу и исходя из представлений и теорий ценности в западной, восточной и отечественной философии о ценности можно сказать следующее:

1. Понятие ценность вытекает из мировоззрения человека. В мировоззрение входит понятия «мир» и «человек». Ценность выступает как отношение между миром и человеком. В данном ракурсе человек выступает как субъект, мир – как объект. Ценность является связующим элементом и определяет отношение между ними.

2. Ценность – как свойство того или иного общественного предмета, явления удовлетворяет потребности, желания, интересы социального субъекта. С помощью понятия «ценность» характеризуется личностный смысл для отдельного человека и общества в определенных предметах и явлениях действительности.

3. Ценности формируются в результате осознания субъектом своих потребностей в соответствии с возможностями их удовлетворения. Ценностное отношение не возникает до тех пор, пока субъект не обнаружит для себя проблематичность удовлетворения возникшей потребности. Чем проблематичнее эта возможность, тем большей ценностью обладает тот или иной предмет для субъекта.

4. Ценности – это надиндивидуальные, индивидуальные, личностные феномены общественного сознания, представляющие некие социокультурные образования.

5. Ценности – это мера отношения людей тем или иным явлениям, предметам и процессам, критерий их оценки. они проявляются в различных формах эмоциональных переживаний, суждениях о мире, в конечном счете, именно они определяют поведение человека

ГЛАВА II. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЦЕННОСТИ

§ 1. Диалектика объективного и субъективного в структуре ценности

Объективна или субъективна природа ценности? Тысячелетиями этот вопрос не давал мыслителям покоя. Постигание природы ценности осложнено многими факторами: отсутствием в философии единого критерия для её характеристики, универсальностью и размытостью её границ как философской категории, проблематичностью в решении вопроса о её источнике.

Понять природу ценности, имеет ли она по природе своего происхождения и объяснения объективный или субъективный характер, означает выявление ее источника, выведение её из определенного исходного основания, зависящей от мировоззренческой позиции того или иного исследователя. Исследование ценности в данном аспекте позволяет её рассматривать или как особую силу, противостоящую миру, или как силу, действующую в мире наряду с другими силами, либо как особое проявление самой социальной реальности. В зависимости от философской позиции мыслителей, определяющий выбор одной из перечисленных альтернатив, природа ценности приобретает значение объективной или субъективной в своей основе тенденции, что предопределяет практический смысл обсуждаемых проблем.

Рассмотрение вопроса о соотношении объективного и субъективного факторов происхождения понятия ценности можно свести к двум основным моделям: а) абсолютизации исследователями одной из этих сторон: объективной либо субъективной, что и представляет собой метафизический подход; б) диалектической взаимосвязи и взаимодействии обеих сторон (диалектический подход).

Поиск ответа на вопрос об объективном или субъективном характере природы ценности начинается уже в философии античности. В решении данного вопроса античная философия служит примером первой модели. Те мыслители, которых проблема человека и человечества интересовала больше вопросов мироздания, естественно, делали акцент на субъективности ценности.

Яркий тому пример – Сократ. С ним связывают начало традиции отождествления ценности и пользы. Полезность предполагает субъекта. А это значит, что ценность утрачивает свою объективность и само различие между ценностью и неценностью утрачивает свою определенность, становится ситуативным, легкооборачиваемым, «одни и те же предметы бывают и прекрасны и безобразны» (101, 171).

Платон и Аристотель в рамках первой модели к решению проблемы подошли с другой стороны. Они, признавая исключительно объективный характер ценности, критиковали субъективное толкование ценности, отождествление ее с целесообразностью, но каждый со своей позиции. Платон разделял сущность ценного и формы его проявления. Сущность ценного, по Платону, – это вечная божественная идея. Формой проявления, осознания этой божественной идеи является воспоминание души о ценности истинной.

Аристотель не разделял ценное и его бытие, он рассматривал ценность как объективное свойство природы, как проявление ее закономерностей. Все вещи, по Аристотелю, существуют ради себя, а не ради человека и не перестают быть ценными без человека. Природа целесообразна. «...Все определено своим делом (или назначением), все поистине существует (как таковое) благодаря некоторой способности что-либо делать, что-либо претерпевать...». «Ибо не случайность, но целесообразность присутствует во всех произведениях природы, и притом в наивысшей степени, а ради какой цели они существуют или возникли – относится к области прекрасного» (8, 554-555).

В субъективистских теориях основание ценности лежит в субъективных предпочтениях (интересах) или социальных соглашениях. Напротив, в объективистских теориях основания ценностей в принципе не зависят от субъективных предпочтений.

Сторонники объективистских теорий базируются на том, что неопровержима платоническая гипотеза о существовании единого мира идей (ценностей), по отношению к которому разные культурные системы ценностей являются проекциями, обусловленными конкретикой условий и точек зрения. В качестве главных вех эволюции этой идеи можно назвать труды Аристотеля, неоплатоников, Фомы Аквинского, Виндельбанда, Риккерта, М.

Шелера, Н. Гартмана. Последний более прямо восстанавливает традицию платонизма, где роль идей играют объективные ценности. Согласно Н. Гартману (равно как и Виндельбанду, Риккерт, Шелеру), люди не устанавливают, а лишь обнаруживают существующие «сами по себе» ценности. Эти идеальные ценности, будучи уже познанными, не теряют своей значимости, если даже в следующие эпохи люди становятся к ним равнодушными. Задача аксиологии состоит в таком случае в сохранении вечной идеальной таблицы ценностей, познанных в различные эпохи и различными культурами.

Если принять существование идеальных ценностей как объектов идеального мира, то приходится именно идеальный модус признать ключевым. Ведь если он подчинен реалиям вещного, психического или социокультурного мира, то уже теряет сущностные свойства идеального объекта. Так мы попадаем в объятия традиционного объективного идеализма, метафизики и соответствующего ценностного абсолютизма.

Односторонняя метафизическая абсолютизация идеальных ценностей названа в истории философской мысли историческим платонизмом. Подход исторического платонизма к проблеме онтологического статуса ценностей состоит в том, что идеальные ценности имеют абсолютную регулируемую значимость по отношению к другим ценностным модусам и соответствующим актам сознания и поведения. Например, для Гегеля объективная ценность – это объективный мир, как бытие абсолютного духа, порождающая субъективные ценности (осознанное следование объективной необходимости) (53, 129).

Примечательно, что современные метафизики и приверженцы ценностного абсолютизма, придерживающиеся первой модели и метафизически абсолютизирующие объективную сторону происхождения понятия ценности, по прежнему приводят в качестве аналогов вечных философских истин и вечных ценностей математические истины и объекты. При этом они следуют за Платоном и гордятся этим. Но Платон ориентировался на современную ему математику, чего не скажешь о нынешних его последователях. По крайней мере легкомысленно приводить примеры безусловности математических истин из области элементарной математики и геометрии, не принимая во внимание поворота в са-

мих основах математического мышления, связанного с именами Лобачевского, Римана, Геделя.

Рассматривая факторы формирования ценностей, нельзя исходить только из объективных предпосылок, тем более абсолютизируя их и тем самым пройти мимо вопроса о «человеческих предпосылках» формирования и функционирования ценности, о личностных потребностях, которые ею удовлетворяются, мимо вопроса о том, какую роль играют эти основания ценности в конструировании ее социальной сущности. Ясно, что без этих «человеческих предпосылок» ценность вообще не могла бы существовать, поскольку был бы невозможен процесс ее возникновения. Но понять потребность человека в оценке и ценности и роль этой потребности в практике невозможно, не обратившись к социальной природе человека. Познание природы ценности возможно лишь при понимании диалектического, внутренне противоречивого характера связи субъекта и объективного окружающего мира. Это познание требует выяснения и учета относительной самостоятельности субъекта, поскольку устанавливает, что в орбиту его социального определения втянуты многочисленные факторы.

К сожалению, после того как философия в рамках той же первой модели отказалась от односторонней космоизации ценности и свела аналоги этой категории исключительно к субъекту, а также к оценке сознательно избираемых субъектом целей и средств их достижения, объяснение природы ценности приобрела ярко выраженный антропологический характер. Философия впала из одной крайности в другую. Это значит, что источник ценности начали видеть исключительно в действиях самого субъекта, мотивах его действия, никоим образом не детерминированных объективной реальностью, общественными отношениями, сочетанием общих и частных условий бытия. Но и такой подход выведения ценностей только из биологических, психологических и физиологических особенностей субъекта, как и абсолютизация объективных факторов, является в основе своей метафизической. Например, Шопенгауэр, основная мысль которого сводится к тому, что жизнью двигает воля. Мир есть представление. Воля — исходная, первичная, безосновная реальность, определяющая суть субъекта. «Субъект — опора мира, всеобщее условие, ... все существует не иначе, как в функции субъекта». Субъект Шопен-

гауэра существует вне времени и пространства, он индивидуален, самостоятелен.

Интенсивные исследования в таких отраслях знания, как современная физика, биология, экология, комплекс наук о человеке, аксиология и другие, показывают, сколь сложна и диалектически противоречива в них проблематика, связанная с соотношением объективного и субъективного. Рассмотрим более подробно на примере естествознания эту диалектику объективного и субъективного.

При исследовании человека как субъекта оценки или познания в определенных контекстах мы не вправе абстрагироваться от тех или иных факторов, составляющих саму суть субъективности. В познании человека как субъекта обнаруживается некий универсальный по своему историко-культурному значению гносеологический парадокс. Его можно сформулировать следующим образом: познать нечто – значит отнести к нему как к объекту; но если предметом познания становится состояния собственного сознания, то превратить их в объект – значит лишить их многих существенных качеств субъективности, а именно принадлежности субъективному опыту конкретного индивида, выраженному в актах его самосознания и самопознания.

Так возникает перед нами особая гносеологическая ситуация, фиксирующая тот очевидный факт, что субъективные состояния сознания являются объектами особого рода и их познание не может в чем-то не отличаться от познания внешних сознанию материальных объектов хотя бы уже потому, что субъект имеет особый, внутренний доступ к знанию о самом себе. Но, как показывает опыт философского исследования сознания и развития психологической науки, особенности субъективного опыта нельзя правильно понять, если замкнуться рамками самосознания, индивидуальной рефлексии. Субъективный и объективный опыты взаимно предполагают и опосредствуют друг друга. «Субъективный опыт, – отмечает В.А. Лекторский, – становится возможным лишь в результате отношения к самому себе как к объекту, включенному в сетку объективных отношений с предметами и другими людьми. В свою очередь, внешние предметы начинают выступать для субъекта как мир объектов, независимых от него и

его сознания, лишь тогда, когда появляется первый, элементарный акт самосознания» (116, 131).

Вместе с тем очевидно, что именно в тех случаях, когда предметом оценки или познания становятся состояния собственного сознания, особенно отчетливо проявляется та тенденция вхождения человеческого измерения в процесс оценки или познания. Сегодня возникла необходимость поставить под контроль сами процедуры, обеспечивающие получение объективных результатов. Сам переход объективного в субъективное и обратно должен стать предметом рационального анализа. В рамках методологического сознания рефлексия как раз и представляет собой такую процедуру, которая берет на себя функцию необходимого контроля и анализа.

Известно, что рациональность есть прежде всего сфера принципов, допущений и процедур, обеспечивающих объективность, логическую принудительность и результативность в процессах познания. Вот почему рефлексивный анализ познавательной позиции предполагает прояснение объективных оснований тех мировоззренческих постулатов и онтологических схем, которые определяют эту позицию философа и вытекающие из нее нормы и идеалы исследовательской деятельности.

Если толковать познавательную позицию сугубо произвольно, как некое чисто субъективное образование, никак не обусловленное познаваемым миром вещей и исторически формирующимися способами практического взаимодействия с ним, то отсюда неизбежно придется либо отказаться от научной рациональности как регулятивного принципа, либо сам этот принцип превратно истолковывать в субъективном духе. Именно такую интерпретацию, ведущую к абсолютному релятивизму, плюрализму и иррационализму, придал А. Шопенгауэр своему субъекту.

Именно рациональность как сфера принципов, исходных допущений и процедур позволяет задавать гносеологическую границу между объективным и субъективным. С точки зрения научной рациональности классического естествознания субъективная реальность понималась как нечто исторически абстрактное, противостоящее объективному миру в соответствии с раз и навсегда заданной границей. Сегодня все большую эвристическую значимость приобретает методология конкретного подхода, рассмат-

ривающего поле взаимодействия субъекта и объекта как многомерное образование, в котором лишь посредством рефлексивного анализа можно в каждом отдельном случае выделить диалектику объективного и субъективного.

Подвижность границы между субъектом и объектом, включенность человеческого измерения в механизм научно-познавательной деятельности, порождающая диалектику взаимодействия объективного и субъективного, в истории философии и науки впервые проявилась в полной мере при изучении микромира.

С позиции включенности человеческого измерения или субъективного фактора в механизмы научно-познавательной деятельности, в истории естествознания можно с известной мерой условности выделить три этапа: аристотелевский, галилеевский и боровский. На первом этапе естествознание находится на стадии своего становления. Характерная черта науки аристотелевского типа – ее направленность на тот слой реальности, который открывается человеку как бы «непосредственно», благодаря механизмам восприятия и способам наблюдения за простейшими эмпирическим связями на уровне «здравого смысла». Принцип объективности как важнейшее требование научной рациональности основывался в ту эпоху на нескольких неявно принимаемых допущениях. Эти допущения представляли собой некие «очевидности» обыденного опыта и культуры своего времени. Это, во-первых, убеждение в том, что объективно существующий предмет тождествен по своему содержанию с тем, что эмпирически дано в акте восприятия, во-вторых, представление о том, что научная теория непосредственно абстрагируется из природы, отождествляемой с чувственным опытом. Прямая выводимость основоположений научного знания из опыта выступала гарантом объективности и обоснованности теории в целом.

Поскольку механизмы восприятия у всех людей одинаковы и в этом смысле общезначимы, то существовала уверенность в том, что процесс познания в конечном счете обеспечивает полную элиминированность всего субъективного как на уровне средств познания, так и на уровне результатов.

Галилеевский этап в развитии естественных наук связан с кардинальной перестройкой не только концептуального базиса

теории, но и ее методологии. Наука подошла к познанию таких пластов реальности, которые могут быть отображены лишь с помощью особого, противостоящего обыденному языку «языка науки». Возникает понятийный аппарат со своей жесткой однозначной семантикой. В сознании исследователей формируется особый мир субъективности – идеализированные объекты и абстракции все более высоких порядков. Усиливается активная, творческая роль субъективного начала, связанная с необходимостью порождения новых смыслов, которые не имеют аналогий в обыденном опыте. Существенно меняется взгляд и на методологический статус опыта. Коперник и Галилей убедили мир в том, что опыт, понимаемый как «данности наличного бытия», сам требует к себе критического отношения, критико-рефлексивной работы сознания.

При сравнении методологии аристотелевского и галилеевского подходов к исследованию природы можно отметить следующие между ними различия: Аристотель всегда спрашивал, почему происходит то или иное явление, и затем давал свое метафизическое объяснение, считая установленным, что явление происходит именно так, как в вопросе указано. Галилей же прежде всего спрашивал, как явление на самом деле происходит, и лишь по установлению этого изыскивал причину, прибегая сначала к умозрительному ее установлению, а затем к экспериментальной проверке.

В боровском этапе развития науки галилеевский тип опыта не является единственной основой, из которой извлекаются положения теории. Те эмпирические данные, с которыми имеет дело современная наука, образуются в результате использования теоретических положений для описания содержания чувственного опыта и предполагает определенные теоретические идеализации. Опыт и эксперимент могут, конечно, подсказать новую идею, но главная функция их в том, чтобы служить средством проверки теории.

Одним из первых шагов, показывающих более глубокий учет субъективной реальности в целях адекватного познания новых пластов объективной реальности, была ситуация в квантовой физике. Н. Бор отмечал, что вся система понятий классической физики основана на предпосылке, состоящей в том, что можно от-

делить поведение материальных объектов от вопроса об их наблюдении (23, 35). В то время как в классической физике взаимодействием между объектами и измерительными приборами можно пренебречь, в квантовой физике это взаимодействие между объектами и приборами «ставит абсолютный предел для возможности говорить о поведении атомных объектов как о чем-то не зависящем от средств наблюдения» (23, 42).

Старые принципы объективного описания и рационального согласования теории с опытом оказались непригодными в новых условиях. Дело сохранения духа объективности и научной рациональности «потребовало радикального пересмотра самих основ описания и толкования физического опыта» (23, 101). Необходимость учитывать в полной мере тот вклад, который вносит субъект в результаты познания, невозможность полностью элиминировать человеческий фактор вызвали среди западных методологов попытки трактовать данное обстоятельство как «неустранимую помеху» в объективном познании природы. Работы советских ученых В.А. Фока, М.А. Маркова, М.Э. Омеляновского и других убедительно показали, что отказ от абстракции «объективности», трактуемой в духе созерцательной методологии, отнюдь не означает каких-либо уступок субъективизму и субъективному идеализму.

Неустранимое присутствие идущего от субъекта вклада в продуктах научно-познавательной деятельности – не «помеха», а необходимое условие адекватного исследования микромира. Анализируя эту сторону дела, В.А. Фок отмечал, что взаимодействие между атомным объектом и измерительным прибором имеет два аспекта – гносеологический и физический (219, 52). Всегда существует граница между той частью экспериментальной установки, которая описывается квантово-механическими средствами и рассматривается как объект, и той ее частью, которая описывается классическими средствами и рассматривается как прибор. Эта граница обязана своим происхождением применяемому способу описания. Очевидно, что с появлением все новых «человеческих измерений» науки, с углублением мировоззренческого понимания сущности и человеческого значения научных знаний, предметом критико-рефлексивного анализа все в большей мере будет

становиться сам процесс объективации, диалектика взаимоперехода объективного и субъективного.

Разрабатывая свою концепцию, тот или иной философ начинает с того, что усматривает в образе жизни людей, в предметных измерениях культуры своего времени, в опыте духовно-практического освоения мира человеком некую, находящуюся до него вне поля зрения общества реалию, придает ей статус смысло-жизненной ценности и с позиций этой ценности как исходной теоретической предпосылки критикует, оценивает и учит понимать принятые в обществе ориентации, нормы, ценности и образцы.

Бесспорно, что человек является носителем ценности. Большинство ценностей обусловлено наличием соответствующих склонностей и потребностей субъекта, но есть и такие, для которых наличие или отсутствие склонностей не имеет значения. Первые в основном являются производными от вторых, то есть эти ценности, осуществление которых объективно необходимо для того, чтобы человек мог обдумывать, выбирать и осуществлять любые ценности, это во-первых. А во-вторых, само наличие соответствующих склонностей и потребностей имеет объективную, хотя не абсолютную, никак не связанную с субъектом, основу. А желание обнаружить основания ценности в пределах только самого субъекта неизбежно ведет к субъективизму.

Таким образом, анализ философской литературы по теории ценности показывает, что поиск ответа на вопрос о природе ценности только в объекте, например, как это делает М. Шелер, утверждая, что существование ценностей не предполагает субъекта, не позволяет раскрыть механизмы возникновения ценностей, не объясняет откуда первоначально берутся и почему эти объекты выступают как ценности. Такой подход предполагает, что не ценности существуют для человека, а наоборот, человек существует для ценностей, то есть ценности предписывается активный характер, тогда как человек остается пассивным, хотя человеку отводится роль того, кто ищет и находит эти ценности. Противоположная, например, шелеровской, позиция в рамках той же первой модели – психологические теории – абсолютизируя только субъективный фактор и игнорируя объективные предпосылки, вроде бы на первый взгляд дает ответы на вопросы о при-

чинах возникновения ценности, раскрывая последние через понятия интерес, потребности. При этом сторонники субъективности ценности не учитывают тот факт, что сами интересы и потребности имеют объективные предпосылки. Выводя ценности из интересов, чтобы понять природу и раскрыть причины функционирования ценностей, прежде всего необходимо осмыслить возникновение самих интересов.

Метафизическая абсолютизация одной из сторон в объяснении происхождения ценности в рамках первой модели, будь это объективный или субъективный фактор, и игнорирование одной из них, не позволяет найти правильного ответа. Сущность, характерная черта метафизики как философского метода мышления – односторонность. Это абсолютизация какой-то одной стороны живого процесса познания. Каждая из этих сторон, представленная в отдельности, не может объяснить природу ценности. Для возникновения феномена ценности необходимо наличие не только объекта, обладающего определенными свойствами, но и соответствующего социально развитого субъекта, способного воспринимать данный объект.

Здесь речь идет о второй модели рассмотрения, а именно, о диалектическом взаимодействии объективного и субъективного в ценности. Различия между этими элементами диалектики относительны, условны и подвижны. Чувство ценности, возникающее на основе восприятия объективного мира, субъективно. Предмет или явление, кажущееся ценностью для одного человека, не является таковым для другого. То, что считалась ценностью в одну эпоху, в другую не вызывает подобного чувства. Из сказанного следует, что, с одной стороны, объективность ценностных качеств носит субъективный характер. С другой стороны, ценность – не просто результат субъективной оценки человека, ценность свойственна самим этим предметам, явлениям, имеющим объективную природу. Совершенно очевиден тот факт, что ценность не ограничивается взаимодействием людей в обществе и общества с природой. Эти взаимодействия, несомненно, формируют чувство ценности у субъектов, составляющих общество, создают общественные идеалы. Чувство ценности субъективно, индивидуально и зависит от тех ценностных идеалов, которые исторически складываются в обществе и периодически меняются.

Взаимодействие между самими субъектами в обществе и между обществом и природой формирует не объективную ценность, а чувство ценности. Основная закономерность возникновения чувства ценности – это взаимодействие объективного и субъективного компонентов, а отсутствие одного из них исключает возможность бытия ценности. По нашему мнению, объективный источник ценности лежит вне сознания человека. Взаимодействие объективного и субъективного и моменты совпадения желаемого (субъективного) и действительного (объективного) и создают реальную ценность. Действительной ценностью становится только при условии, когда фиксируется процесс, в котором объективный и субъективный моменты переплетаются и взаимодействуют, подчиняясь особым закономерностям, то есть учитываются динамические социальные процессы, взятые не только в их объективной форме, но в двуединстве материального и духовного, субъективного и объективного, во взаимосвязи развивающихся и взаимодействующих мотивов и действий. Ценность сама по себе как свойство или признак предмета, явления не существует. Она не существует и в качестве той черты или особенности, которую человек обнаруживает непосредственно в самих предметах, явлениях и, которая, следовательно, до обнаружения в человеческой практике не проявляется. Так, стоимость или цену товара мы не можем непосредственно пощупывать в самих предметах, ибо они носят общественный характер и проявляют себя как отношение между товарами, опосредованное человеческой практикой. Следовательно, и ценность мы рассматриваем как отношение между двумя, по крайней мере, вещами, событиями, явлениями, опосредованное человеческой деятельностью. Ценность как идеальный момент объективного и субъективного факторов существует не в самих вещах или в головах людей как их непосредственное отражение, а как отношение между двумя или более вещами, но опосредованное через человеческие отношения в качестве диалектического взаимодействия объективных и субъективных факторов. Нас интересует в отношении генезиса, развития и функционирования реальной ценности именно ее идеальное понимание. «Идеальное, – пишет Ильенков Э.В., – ...соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами, внутри которого один материальный объект, остава-

ясь самым собой, выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее – всеобщей природы этого другого объекта, всеобщей формы и закономерностей этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях» (76, 266). Для более полного определения идеального этого вывода Э.В. Ильенкова недостаточно, но важно то, что столь непривычная для обыденного сознания мысль о принадлежности идеального миру объективных вещей и их отношений, но опосредованных человеческой практикой, деятельностью, а не к формально-логическим или социально-психологическим либо физиологическим явлениям сознания. Идеализированный объект, выражающий отношение между предметами и явлениями, опосредован человеческой деятельностью; становясь ценностью, как и стоимость и цена товара, идеализированный объект выступает опосредованным отражением реальных предметов и процессов. В этом отношении, идеализированные предметы, явления, выраженные как ценности, не являются чистыми абстракциями, не имеющими отношения к объективной реальности, а представляют собой результат весьма сложного и опосредованного ее отражения. Именно на основе объективной окружающей действительности, при взаимодействии субъективного фактора (опыт, знания, способность абстрагировать) возникает новая ценность. Исследователи, конечно, вправе говорить о возможных ценностях, заложенных в самих предметах и общественных отношениях, но сама ценность становится проявленной как отношение между вещами только после того, как она обнаружена в конкретной человеческой деятельности.

В рассматриваемом контексте и в отечественной аксиологической литературе наметились две трактовки природы ценностных явлений, основанные на диалектической триаде: «вещь – свойство – отношение». Одни авторы полагают, что ценностями являются вещи и их свойства, которые нужны отдельному индивиду или обществу в целом в качестве средств удовлетворения их потребностей и интересов (например В.П. Тугаринов). Но изначальное наделение предмета ценностными свойствами, не позволяет раскрыть диалектическую взаимообусловленность объективного и субъективного в ценностях. Ценности как идеализиро-

ванный момент осмысления действительности проявляют себя только в отношениях между вещами, опосредованных человеческой деятельностью, а не в непосредственных отражениях свойств и качеств вещей в головах людей. Ценности не сводятся к субъективному принятию или непринятию субъектом в качестве объекта его потребностей и интересов, они имеют более общий объективный статус, но не абсолютный объективный статус (как в классической аксиологии Виндельбанда, Шелера, Гартмана), а объективный статус в отношении субъекта.

В отличие от ленинского понимания объективного, «которое не зависит ни от человека, ни от человечества» (119, 123), мы должны через деятельностный подход выделить иной критерий объективности. Ценность объективна в отношении к некоторому субъекту (группе, обществу, нации), но не в смысле независимого от людей существования, а в том смысле, что жизнь самого субъекта предполагает осознанное или неосознанное следование этой ценности и значимость соблюдения этих ценностей для самого существования субъекта.

Другие же исследователи справедливо считают, что ценность есть отношение значимости объектов социального и природного мира для субъекта социальной практики. Ценность, по их мнению, зависит как от свойств субъекта, так и от свойств объекта, но не совпадают с ними. Она объективно задана практической деятельностью субъекта (например, В. А. Василенко, М.С. Каган, Л.Н. Столович). Данная трактовка природы ценностей переходит от поиска ценностей в субъекте или объекте к их поиску в мире отношений, то есть в взаимообусловленности объективного и субъективного. Этот деятельностный подход противопоставил диалектическое понимание ценностей как реальных отношений к субъективизму и крайнему объективизму. Следовательно, для аксиологии характерно не только метафизический подход, то есть поиск ответа о природе ценности исключительно в объекте или в субъекте, но имеет место и диалектический, рассматривающий взаимозависимость и взаимообусловленность объективного и субъективного факторов в ценности.

Следовательно, рассматривая вопрос о формировании ценностей, необходимо учитывать следующие моменты:

- ориентирование аксиологии на постижение ценности самой по себе, безотносительно к субъекту деятельности, метафизично. Для аксиологии приоритетное значение приобрело раскрытие смысла, не только объяснение, сколько понимание, связь социального знания с ценностно-целевыми структурами;

- ценности не существуют помимо человека. Находя ценности в окружающем его мире, субъект (индивид, группа, партия, класс, общество в целом) неизбежно сводит их к себе, к своему слову и своему разуму. В ценности всегда есть отражение – может быть чрезвычайно большое – личности субъекта;

- диалектическое единство объективного мира и мира человека, отсутствие разрыва объекта и субъекта.

В контексте вышеизложенного здесь необходимо, как нам кажется, более подробно раскрыть смысл диалектического единства объективной действительности и субъективного мира человека, отсутствие разрыва объекта и субъекта при рассмотрении их диалектической взаимообусловленности. Рассмотрение диалектического взаимодействия субъекта и объекта как классическая субъектно-объектная дуалистическая модель, когда субъект противопоставляется объективному миру, носит явно догматический характер. Более глубокое рассмотрение диалектики взаимодействия субъекта и объекта мы находим у Э.В. Ильенкова, который опрокидывает догматизированную классическую субъектно-объектную дуалистическую модель. Мысль Э.В. Ильенкова точно и адекватно фиксирует проблему, методологически правильно ставит вопрос именно там, где для традиционной классической философии никакой проблемы и никакого вопроса не возникает и не может возникнуть. Да, говорит Э.В. Ильенков, допустим, что существует субъект и существует объект, но вся проблема заключается вовсе не в том, чтобы постулировать наличие некоторого взаимодействия между ними в качестве некоего исходного эмпирического и самоочевидного факта. Ведь субъект действует и мыслит не вне, а внутри мира объектов, и поэтому описание взаимодействия субъекта и объекта как двух систем становится занятием бесперспективным. Как он отмечал, восприятие с необходимостью возникает внутри органической системы, а не в голове субъекта, (как это догматически придерживается классическая философия), в которую отдельный индивид изначально впи-

сан, а не противопоставлен ей. «А посему ты должен исследовать вовсе не анатомию и физиологию мозга, а «анатомию и физиологию» того «тела», деятельной функцией коего на самом деле является мышление, то есть «неорганического тела человека», «анатомию и физиологию» его культуры, мира тех «вещей», которые он производит и воспроизводит своей деятельностью» (75, 124).

Мы считаем, что раскрытие ценности возможно лишь при осмыслении диалектического, внутренне многопланового характера связи субъекта и объективного мира с обязательным учетом конкретно-исторической, конкретно-ситуативной деятельности субъекта, природа которой исключает возможность трактовки субъекта в качестве простого «продукта» объективной окружающей действительности. Такой подход требует от нас обязательно-го выяснения и учета относительной самостоятельности деятельного субъекта, поскольку устанавливает, что в орбиту его социального определения втянуты многочисленные факторы и сложные зависимости. В противном случае субъект «интерпретируется, по существу, как зеркальное отражение наличных объективных условий и объясняется исключительно воздействием внешних факторов и обстоятельств, происходит недооценка сложных и подчас противоречивых процессов усвоения индивидом общественных ценностей, непонимание творческой роли самого человека в овладении этими ценностями, изменении своей среды» (100, 36).

Исходя из вышесказанного, мы считаем, что ценности существуют, развиваются только в сложной диалектике субъективного и объективного, при определяющей роли последнего. В этом смысле любая ценность объективна, содержательна, фактична. Вместе с тем она одновременно субъективна, но ни как чистый произвол, безбрежная субъективность, а как продолжение и завершение объективности, из которой она «вырастает». Субъективная сторона ценности выражается не только в том, что на основе объективной стороны (познанные закономерности реальной действительности) формируются определенные правила, нормы, регулятивы поведения человека. Каждая ценность субъективна в том смысле, что его носителем является конкретный индивид, субъект, для которого, собственно говоря, данная ценность вы-

ступает как таковая. Ценность является стоящим на стороне субъекта средством, через которого он соотносится с объектом.

В этом отношении следует отметить, что представления о добре или зле, истине или неистине, ценностях или неценностях выполняют регулятивную роль в ориентации человека в окружающей его действительности, обусловленной национальностью, классом, традицией, религией, языком, воспитанием, образованием, обычаями, культурой. Если эту обусловленность рассматривать как объективную сторону ценности и исключить активность самого субъекта, обусловленную объективной стороной, то такая строго детерминированная обусловленность привела бы его к тому, что он нуждался бы в постоянной опеке авторитетов, учителей, книг, нуждался бы в шаблонах, нормах и постоянно искал бы того, кто подсказал бы ему какое поведение правильное или неправильное, какая мысль верна или неверна, что ценно или неценно. Сами ценности не имели бы для субъекта значения, то есть отсутствовало бы у него чувство ценности, стремление к ценностям, что вызывало бы вопрос о возможности самих ценностей. В этом, собственно, и состоит суть проблемы ценности, а именно каким образом возникают ценностные феномены, каков социальный механизм их порождающий? И в чем состоят их источники, откуда они берутся, выводятся, исходя из чего они моделируются? На эти вопросы, как было показано выше, нет однозначных ответов и они зависят от ценностной позиции того или иного субъекта. Но однозначно, что все эти вопросы имеют определенный, объектно-субъектный, диалектический смысл. Наиболее общий ответ связывает ценности, их источники тем основанием нашего мышления, настроения и действия, которое создается наукой, философией, общественной практикой, что К. Ясперс называл «духовной ситуацией времени». Эта ситуация, хотя настолько многозначна, что предполагает выводить ценности и непосредственно из чистого, априорного мышления, и из реальных состояний, тенденцией развития общества, но в то же время позволяет учитывать как объективные, так и субъективные факторы, и что самое важное – оба эти фактора в едином диалектическом контексте.

Здесь мы хотели бы специально выделить несколько важных моментов, которые, характеризуя суть диалектического единства

объективного и субъективного факторов, раскрывают природу, становление и функционирование (взаимодействие) ценности и ценностных отношений в обществе.

1. Как известно, что за явлениями ценности всегда скрывается проблема личности и общества, проблема включения жизнедеятельности конкретного субъекта (индивида, группы, партии, общества) в движение социального целого. Правовые, моральные, эстетические и другие представления ценности, будучи объективной стороной ценности по отношению к отдельному индивиду, часто играют роль готовых формул, служащих для него ориентиром в социальной действительности и определенным образом влияющих на его поведение. Такую роль могут выполнять и ценностные характеристики предметов, производимых человеком или вовлекаемых в сферу его жизнедеятельности. Выступая перед человеком в своем социальном, моральном, этическом значении, они как объекты различных потребностей, то есть как материальные и духовные блага служат субъекту как бы зеркалом, в котором отражается его собственная общественная природа. Делая их объектами своих интересов, субъект соответствующим образом направляет свою деятельность.

Оценочные действия субъекта – ценное или неценное, нравится или не нравится, хорошо или плохо – как результат воспитания, культуры, ассоциаций, наклонностей, приобретенных или унаследованных свойств, опыта, выступают объективной стороной ценности. Благодаря этому человек наблюдает объект и составляет о нем мнение; наблюдающий здесь не отделен от того, что он наблюдает. Он составляет представления, и все время взвешивает, сравнивает, оценивает, вносит суждения, модифицирует, изменяет их под влиянием внешнего и внутреннего давления, так как здесь происходит взаимовлияние объективного и субъективного сторон, что приводит возникновению в субъекте чувства ценности или ценностного представления.

2. Ценности являются необходимым элементом возникновения, функционирования и развития общества. Но это не означает их незыблемости: меняется жизнь, меняются и ценности. Однако ценности оказываются более инвариантными сущностями в сравнении с разнообразием предметов этнокультурных верований.

Связь ценностей и субъекта нельзя понимать как следование ценностей из необходимости выживания и нормального социального функционирования. Это было бы натуралистической ошибкой, так как сама такая необходимость может быть обоснована лишь через ценности. Наше утверждение состоит в другом, субъект живет и социально функционирует, необходимо это или нет – такой вопрос не ставится. Здесь нами утверждается, что принятие субъектом именно таких ценностей позволяет ему так жить и социально функционировать. Значит, ценности не сводятся к субъективному принятию или непринятию их субъектом, они имеют более общий объективный статус, но не абсолютный объективный статус (как в классической аксиологии Виндельбанда, Шелера и Гартмана), а объективный статус в отношении субъекта.

Как мы уже отметили, в отличие от ленинского понимания объективного, «которое не зависит ни от человека, ни от человечества» мы подходим к иному критерию объективности. Ценность объективна в отношении к некоторому субъекту (группе, обществу, нации). Последнее утверждение логически влечет за собой серьезные мировоззренческие последствия: нельзя уже провозглашать ценности «вообще». Всякие ценности подходят, адекватны, имманентны тому или иному субъекту – группе, обществу, нации, цивилизации – при условии принятия субъектом некоего ядра ценностей или первичных нормативных суждений, принципов, выступающих ценностями. Из сказанного следует, что ценности объективны, но не в смысле независимого от людей существования, а в смысле объективной значимости соблюдения этих ценностей для самого существования субъекта.

Только диалектика объективного и субъективного, то есть парадигма диалектической целостности, может позволить найти ответ на вопрос о природе ценности. Один из основателей квантовой физики В. Гейзенберг отмечал, что в его время следует говорить не о картине природы, складывающейся в естественных науках, а о картине наших отношений с природой. Поэтому разделение мира на объективный ход событий в пространстве и времени, с одной стороны, и душу, в которой отражаются эти события, уже не может служить отправной точкой в понимании науки XXI века. В поле зрения последней – не природа сама по себе как таковая, а «сеть взаимоотношений человека с природой».

Если идеалом научного познания действительности в XVIII – XIX вв. было полное устранение познающего субъекта из научной картины мира, изображение мира «самого по себе», в конце XIX – начале XX в. начался переход к новому типу рациональности, который исходил из того, что познающий субъект не отделен от предметного мира, а находится внутри него.

3. Самоценность ценности для субъекта, как его заинтересованное отношение к явлениям и событиям, представляет собой ту форму отношений, в которой он отражает тенденции собственного развития. В идеалах, в понятиях ценности, добра и зла, справедливости и несправедливости субъект выражает свое отношение к существующей социальной действительности и противопоставляет ей некое состояние, которое должно быть им достигнуто. Важнейшим моментом в жизни человека становится его стремление достичь, добиться чего-то высокого, приобрести что-то важное. У каждого человека его идеалы и ценности формируются (созревают) под влиянием окружающей его действительности, определенной культуры, воспитания, формируются в соответствии с предрасположенностью его ума, в соответствии с его собственными убеждениями, жизненными установками, в соответствии с его собственной подготовкой. Человек устанавливает для себя эталон удовольствия, радости, страдания, страха, опираясь при этом на определенные знания или опыт, то есть основываясь на то, что им когда-то было пережито. Хотя этот эталон, будучи для него идеалом, выступает как проекция человеческого ума, становясь идеалом, имеет не только субъективную основу, но и является объективной стороной бытия, которая не зависит от самого субъекта.

Для человека (в отличие от животного, у которого так называемое совершенство выражено в его способе непосредственного, спонтанного существования, а не в стремлении к тому что «должно быть» и не в возможности или невозможности осуществить этот идеал), цель предопределена в том смысле, что существуют определенные ценности, представленные заранее в качестве «предустановленной гармонии» (115, 55). Человек выполняет при этом действия, которые оцениваются как вехи жизни, ведущие его к определенной цели, а также одновременно оценивается и степень совершенства его действий, направленных на

осуществление данной цели. Так, это происходит благодаря тому, что у человека есть возможность пользоваться интенциональными, идеальными сущностями. Некоторые из этих идеальных сущностей могут стать для человека целями и путеводной линией в его поведенческой деятельности. Благодаря интеллектуальной деятельности, человек может иметь перед собой идеальное, еще не существующее состояние предмета или явления, принять решение воссоздать эти предметы и явления в качестве предполагаемой действительности, а также определить критерии совершенства для оптимальной реализации своей цели.

Ценности очень тесно связаны с изначальной «футуристичностью» человека, то есть его постоянной устремленностью от настоящего к грядущему, с проекцией его жизни в будущее, существованием для будущего. Как говорил Х. Ортега-и-Гассет, «человеческая жизнь по самой своей природе должна быть чему-то посвящена». Если человек «не направит жизнь на служение какому-то общему делу, то она будет скомкана, потеряет цельность, напряженность и «форму» (170, 133). Традиционно считается, когда людям нечему себя посвятить, когда у них нет связи с желаемым будущим, идеалами и ценностями, они заблуждаются в собственном лабиринте, теряют нечто очень важное в своей жизни, перестают быть собственно людьми. Другими словами, все нормальные люди, как мыслящие, деятельные существа, являются по необходимости «идеалистами»; они постоянно стремятся к чему-то за пределами своего сиюминутного существования, пытаются связать свои цели с великим делом, какими-то идеалами и ценностями.

Если человек мыслит свою жизнь в терминах цели, то достижение этой цели становится желанием, а то, к чему стремиться субъект, становится объектом желания. Тогда реализация идеала и ценностей как определенный проект действия выступает как обусловленность субъекта объективными и субъективными факторами действительности, где объективной стороной выступает то, от чего субъект исходит, отталкивается в своем стремлении, а субъективной стороной становится само наличие желания и стремления. Ценность имеет двоякую природу, объединяя прошлое и будущее. Она обобщает прошлый опыт, прошлые знания субъекта и является отчасти их продуктом. Вместе с тем она яв-

ляется основой будущих состояний. В этом смысле ценность опережает и создает новое бытие через реализацию субъектом своих программ.

Следует отметить, что в отличие от поведения животного, человеческая деятельность реализует не заложенную видовым опытом программу, определяемые чисто биологическими потребностями, а предполагает поиск смысла и выработку самой программы как путем свободного выбора одного из возможных направлений и мотивов, так и путем выдвижения новых целей и задач. Конечная причина человеческой деятельности лежит хотя в самом субъекте и его воле, но само волеие объективно обусловлено. Реальной основой воли является потребность – предметно определенная зависимость человека от внешнего мира, субъективные запросы личности к этому миру, ее потребности в таких предметах и условиях, которые необходимы для нормальной жизнедеятельности. Когда личность отдает предпочтение удовлетворению одной из потребностей в ряду других, она осуществляет выбор. Тем самым воля выступает как стремление и желание, определяемое ценностью именно данной потребности в общей совокупности человеческих потребностей. Принимая определенное решение, человек исходит из критериев объективно обусловленных норм, правил, и его планы и деятельность определяются мерой их соответствия своему опыту, знаниям. Но чтобы стать фактором, детерминирующим деятельность, потребность должна трансформироваться в цель, представляющую собой идеальную модель будущего. А идеальная модель будущего составляется из знаний и опыта прошлого, оцененного как положительное или отрицательное, как желаемое или нежелаемое.

4. Одним из существенных объективных и субъективных факторов формирования ценности выступает поиск человеком смысла жизни. Такой поиск всегда представляет собой ценностно-смысловое освоение и воспроизведение человеческого бытия. «Смысл предстает как духовная направленность бытия человека, как его самодостаточное основание, реализация высших культурно-исторических ценностей, как истина, добро, красота» (97, 268). Ценности индивидом придается статус активного, действенного средства решения такой постоянной и очень существенной проблемы жизни, как поиск ее смысла, поиск своего

места в обществе, реализация общественной природы человека, объединение индивидуальных действий в совместных системно-организованных акциях и движениях. Иначе говоря, во-первых, под смыслом, как основания ценности, необходимо иметь в виду «ради чего» любого поступка, поведения, свершения. Во-вторых, у смысла есть направленность, точнее – он сам есть направленность к какому-то концу. В-третьих, идеалы и нормы, цели и ценности придают ему в целом цель и порядок. В этом аспекте ценность рассматривается не в ее пространственно-временных параметрах, а как носитель смысла, воплощение значений, как знак, символ человеческого проявления. А это значит, сознание в сфере аксиологического знания апеллирует не только к природной сущности вещи, но и к ее смыслу, синтезируя объективное и субъективное, ибо здесь «... мир задан человеку не вещно-натуралистически, а духовно-смысловым образом как ценностная сущность, подлежащая пониманию и истолкованию» (78, 80-81).

То есть формирование ценности связано с человеческим умом, вернее, его способностью к абстрагированию, идеализации и интерпретации. Идеализация или придавание статуса ценности объективно существующему предмету или явлению – это мысленное приведение его в зеркальное, дубликатное соответствие с идеей, желанием. «Идеализация очищает реальный предмет от содержания, несоответствующего идее» (114, 10). Идеализации предшествует идеация – создание этой идеи и этого идеального объекта. Сначала в голове человека появляются идеи – понятия о предметах или явлениях в чистом виде. Затем эти предметы или явления наделяются существованием, но не в реальном пространстве-времени, а надмировом пространстве, то есть попросту в области, недоступной эмпирической проверке. Для возникновения идеи нужны две логические процедуры – дихотомия (деление класса объектов на два подкласса по наличию и отсутствию исследуемого признака) и абстрагирование. Они доступны первобытному человеку, который, оперируя с реальными предметами, обнаруживал, к своей досаде, что они представляют собой единство противоречивых противоположностей: съедобного и несъедобного, доброго и злого, нужного и ненужного, А и не-А.

Хотя идеализация – это мысленное конструирование понятий об объектах, явлениях, не существующих в действительности

сти, но эти идеализированные объекты всегда имеют прообразы в реальном мире, которые в действительности могут быть созданы, то есть они реальны. В результате идеализации образуется такая теоретическая модель, в которой характеристики и стороны оцениваемого объекта или явления, выступающие ценностью, не только отвлечены от фактического эмпирического материала, но путем мысленного конструирования выступают более в резко и полно выраженном виде, чем в самой действительности. Человеческий разум должен, по мнению Эйнштейна, «свободно строить формы», прежде чем подтвердилось бы их действительное существование: «из голой эмпирии не может расцвести познание» (252, 62).

Иначе говоря, ценности создаются не просто путем индуктивного обобщения опыта (хотя, может быть, и такой путь отнюдь не исключается), а за счет первоначального движения в поле ранее созданных идеализированных объектов, которые используются в качестве средств конструирования ценностей. Обоснование их опытом превращает их в реальную ценность.

Идеализированный объект выступает таким образом не только как возможная ценность, но она неявно содержит в себе определенную программу «свободно строить формы», которая реализуется в действительность. Соотношения элементов идеализированного объекта – как исходные, так и выводные, представляют собой теоретическую основу, которая формируется не непосредственно на основе опытных данных, а путем определенных мыслительных действий с идеализированным объектом.

Другое, связанное с умом проявление ценности – интерпретация. Через интерпретацию человек «полагает перспективу», то есть конструирует мир, меряет его своей силой, формирует, оценивает; само разумное мышление предстает как «интерпретирование по схеме, от которой мы не можем освободиться» (Ницше) и ценность мира оказывается укорененной в нашей интерпретации. Интерпретация выступает как свойство бытия субъекта, становится отношением к бесконечно изменчивому миру, являясь ценностным познанием. В этом плане интерпретация становится элементом, связанным с формированием ценностей.

5. Следующий важный момент, при котором возникает (определяется, становится) ценность как диалектическое един-

ство объективного и субъективного факторов – это наличие тесного, неразрывного единства идеалов и ценностей с такими компонентами и характеристиками общества как культура, свобода, религия, основу которых составляют отношения: отношения между людьми, отношения к явлениям и событиям, к вещам и т.д. На примере культуры можно более подробно раскрыть взаимообусловленность объективного и субъективного факторов, как механизмов возникновения, функционирования и развития ценностей. Бесспорно, что субъект является носителем культуры – знаний, идей, ценностей, норм поведения, утвердившихся в тех или иных человеческих общностях. Но, в то же время никто не будет спорить, что сама культура является основным фактором формирующим того же субъекта, носителя культуры, с его потребностями и интересами. Рассматривая культуру как ценность, описывая реальный процесс усвоения субъектом продуктов окружающей его культурной среды, нельзя игнорировать два обстоятельства. Во-первых, тот факт, что субъект – не пустой сосуд, он не просто пассивно впитывает поступающий к нему культурный материал, выступающий в нашем случае ценностью, а воспринимает и использует его по-разному, в зависимости от своих индивидуальных свойств. Во-вторых, субъект не только усваивает созданную ранее культуру, ценности, но и участвует в ее развитии, созидании. М. Вебер писал о том, что система ценностей образует внутренний стержень культуры, духовную квинтэссенцию потребностей и интересов индивидов и социальных общностей, что она, в свою очередь, оказывает обратное влияние на социальные интересы и потребности, выступая одним из важных мотивов социального действия, поведения индивидов. По М. Веберу, каждая ценность и система ценностей имеют двуединое основание: в индивиде, как самоценном субъекте и в обществе как социокультурной системе (35, 628-630). В этом отношении культура, выступая как объективный фактор формирования ценности, подвержена влиянию и субъективного, то есть целям, интересам, потребностям субъектов, под влиянием которых само объективное развивается, претерпевает изменения, трансформируется. А игнорирование и отрицание того факта, что объективная основа ценностей подвергается изменениям под влиянием субъективно-

го, привела бы к абсолютно объективному, неизменному характеру самих ценностей.

Рассмотрение таких компонентов и характеристик общества, как культура, религия, фактором формирования ценностей порождает вопрос о соотношении общественного и индивидуального в ценности. В этом вопросе имеются два подхода. С одной стороны, все ценностно значимое в сознании и поведении индивида, его интеллектуальное, практическое и ценностное отношение к объективной действительности предстает как всецело детерминированное общими условиями бытия и заданными эталонами группового сознания, то есть объективно обусловленными массовым ценностным сознанием. С другой стороны, ценностное массовое сознание существует только в индивидуальных сознаниях. Следовательно, осуществляемые во внутреннем мире индивидов процессы восприятия действительности, ее ценностные отражения, рефлексии о ней, выработка установок, мотивов, ориентаций, образуют субъективное, индивидуальное ценностное сознание.

Но индивидуализация ценностных мотивов тесно сопряжена со сдвигами в способах познавательной деятельности, в соотношении субъективного ценностного сознания с объективным миром. Общественные ценности «снабжают» субъекта более или менее четкой системой представлений как о возможных направлениях его действий, так и о пределах этих возможностей. В то же время стремления, запросы, влечения субъекта неизмеримо богаче того набора чисто потребительских ценностей, который задается массовым стандартом. В этом плане субъективные стремления, запросы выступают генерирующей силой новых ценностей, когда перед субъектом встает возможность выбора и он выбирает из возможных вариантов. За массивификацией и стандартизацией скрывается расширяющееся поле свободного самоопределения субъекта. Человек уясняет, какие цели, ценности, виды деятельности выражают смысл его жизни. При этом субъект не может не черпать свои мотивы из материальной и духовной культуры общества, в котором он живет. Для возникновения, функционирования и развития ценностей необходимым становится диалектика индивидуального и социального, исключение одного из них ставит под сомнение возможность бытия самого

нормально ориентированного субъекта, не говоря уже о ценности.

6. Нельзя не согласиться с такими авторами, как Ф. фон Кучера, Н.С. Розов, которые как фактор формирования ценностей считают конвенционализм, определяя ценность как предельно нормативные основания поведения и сознания людей, выступающая при этом как «общественный договор» между субъектами отношений. При этом ценности рассматриваются в едином контексте с обязанностями. Так, Парсонс трактует понятие ценности как обязанность, которая предписывает уважать определенные области свободы других людей, а также брать на себя ответственность за свое использование свободы в таких же пределах. «Ценности – пишет он, – это составные части социальной системы, я определил бы как общепринятые представления о желательном типе социальной системы – прежде всего в представлении его собственных членов» (204, 62). В ценностях отражается факт предельного обоснования многих поступков субъекта правилами, и этот факт находится в пределах ценностного сознания; поэтому в этом случае ценностью как основания (условия) поступка субъекта является следование правилу и вообще необходимость следовать определенным правилам, это во-первых. Во-вторых, правила и нормы проявляются как реальная общность ценностных представлений, когда субъекты основываются в своем сознании и поведении на нормах и правилах, требующих взаимного уважения и соблюдения этических и моральных ценностей. Как пишет Н.И. Лапин, ценности – это обобщенные цели и средства их достижения, выполняющие роль фундаментальных норм, что они обеспечивают интеграцию общества, помогая индивидам осуществлять социально одобряемый выбор своего поведения в жизненно значимых ситуациях (113, 5).

Здесь также необходимо более конкретно отметить непосредственно зависящие от субъекта такие факторы, как интересы, потребности, опыт, вера, выбор, хотя и они не могут быть объективно не обусловленными.

Субъект, как и всякое живое существо, направляется в своем поведении потребностями и интересами. Вещи, явления и ситуации воспринимаются субъектом как ценное или лишенные ценности в зависимости от их способности удовлетворять его по-

требности и интересы, то есть полезность предмета или явления вообще. Но при этом утилитаризм не выступает последней инстанцией ценности, потому что интересы и потребности хотя и выступают предпосылкой ценности, но не имеют абсолютный характер. Во первых, ценность вещи не всегда совпадает с ее полезностью. Например, Кант говорил о «незаинтересованном наслаждении красотой». Ценность других людей и их жизни не состоит в их полезности для нас. Во-вторых, осуществление ценностей человеком может противоречить его собственным интересам.

В аксиологии понятия потребности, интересы тесно взаимосвязаны с понятием ценность. Во взаимосвязи и взаимодействии этих понятий возникают две разновидности подхода к природе ценности: 1) подход, основывающий свою систему воззрений на признании ценности в качестве основной доминанты и выводящей из нее интересы, потребности и цели, и 2) подход, полагающий интересы, потребности и цели в качестве основания ценности. Так, Сократ, Аристотель, Гегель, Гартман и другие философы, признающие в категории ценности основание для других категорий, которые выражают долженствование, придавали тем самым ценностное значение долженствованию и подчеркивали его не самодовлеющий, а подчиненный ценностям характер. В противоположность этим мыслителям, стоики, киники, Кант, Кьеркегор, Дьюи, Перри, искавшие в интересах, как и в других нормах долженствования, основание для ценности, видели в ценности не столько цель, сколько результат должного поведения. В действительности же ценность является и целью, и результатом должного поведения, так же как должное может быть целью, переходящей в сущее, а может быть средством для достижения более совершенного настоящего. Таким образом, интересы, потребности и цели являются носителями ценностей, а ценности являются смысловыми инвариантами интересов, потребностей и целей и в то же время их основаниями. Сами интересы, потребности и цели, как правило, не являются основанием, а выступают причиной и побудительной силой активности. Интересы, потребности, выраженные через нормативные суждения, могут считаться основанием, но в их содержании всегда кроется инвариант — предельное ценностное основание.

Чтобы в потребностях и интересах не видеть только субъективное, необходимо отметить, что потребности – это первое звено, соединяющее человеческую волю с объективной необходимостью. Потребность объективна. Это необходимость или, как еще говорят, нужда в средствах для поддержания физической и духовной жизни индивида. Удовлетворять потребность – значит сохранить порождающую ее сторону личности, не удовлетворить – значит разрушать ее. Первичные, витальные потребности человека возникли в ходе биологической эволюции, вторичные (добро, красота, знание) – в ходе истории человечества.

Вторым звеном, соединяющим объективную, господствующую вне человека необходимость с его волей, является его желание. Это субъективный образ потребности. Удовлетворение желания имеет два следствия: объективное – состояние индивида приводится в соответствие с объективной необходимостью, и субъективное – возникает чувство удовлетворения, наслаждения. Состояние удовлетворения дает субъекту определенный опыт, применяемый субъектом в последующем как критерий оценки других ситуаций и условий, то есть дает чувство ценности, выступающий эталоном в последующей деятельности.

7. Следующий фактор не только формирования, а больше функционирования и развития ценностей, связанный с субъектом, называется принципом волевого выбора, имеющий своим источником экзистенциальную традицию, разработанные прежде всего Кьеркегором, Ж.-П. Сартром и А. Камю. Этот принцип является максимой осознанного и ответственного выбора, вытекающий из ценностного суждения, значимой как для новых, так и для старых, традиционных ценностей. «Ценностное суждение означает, что, вынося его, я занимаю по отношению к данному объекту в его конкретном своеобразии определенную конкретную «позицию»; что же касается субъективных источников моей позиции, моих решающих «ценностных точек зрения», то это уже совсем не «понятия», и тем более не «абстрактное понятие», а вполне конкретное, в высшей степени индивидуальное по своей природе сложное «ощущение» и «воление» или, в известных условиях, осознание определенного, так же вполне конкретного «долженствования»... Сформулируем это следующим образом: я отчетливо выделяю те точки данного сегмента действительности,

которые допускают по отношению к нему возможные «оценивающие» позиции и оправдывают его претензии на более или менее универсальное «значение» (35, 451).

В конкретных ситуациях выбора требуется предпочтение одних ценностей другим, но это может происходить каждый раз заново, с учетом факторов третьих ценностей, внешних условий, а также требуемой смысловой конкретизации сравниваемых ценностей. В этом и состоит каждый раз сущность ценностного, в той или иной мере экзистенциального выбора. Все люди так или иначе делают такие выборы (либо в процессе социализации прижимаются к традиции, в которой принципиальные выборы сделаны), но ни у субъектов, ни в традициях нет полных однозначных иерархических систем ценностей. Эти системы имеют единственную область существования – книги теоретиков-аксиологов. При этом во всех случаях ценности, конечно, имеют устойчивое неравенство значимости, но оно фиксируется не в стройных пирамидах подчинения, а в двух пересекающихся уровнях объективного и субъективного.

Все изложенное дает основание утверждать, что ценность нельзя найти только в субъекте или только в объекте, она проявляется только тогда, когда субъект четко соотнесен с определенной объективной природной и социальной реальностью. Ценность выражает различные аспекты глубинных механизмов взаимодействия – единство объективного и субъективного, необходимого и свободного, индивидуального и социального. Ценность непосредственно не выводится ни из объективного мира, ни из субъективной деятельности. Единственным окончательным инструментом выявления истинности ценности выступает чувственно-материальное взаимодействие субъекта с объективной реальностью. Имманентными атрибутами взаимодействия выступают деятельность субъекта с объектом. Субъект, оторванный от объекта, воплощает лишь абстрактно-духовную, беспредметную и бессодержательную активность. Субъект не в состоянии изнутри себя породить объективного содержания и относительно реалистических комплексов действований.

Но будет ошибочным из сказанного о взаимодействии объективного и субъективного, как основы ценности, выводить сугубо личностный характер ценности, отрицая значимость этих ценно-

стей для других субъектов. Аргументом такого понимания не может служить тот факт, что воспринимающим остается в конечном счете отдельный, конкретный субъект, который взаимодействует с объективной реальностью. Безусловно, носителем ценности всегда остается конкретный субъект. Но здесь основным фактором выступает то, что этот взаимодействующий и воспринимающий субъект сам объективно обусловлен объективным окружающим миром, каковыми являются и остальные субъекты находившиеся в одних временнопространственных рамках. Поэтому, хотя и отрицая абсолютный характер ценностей, мы можем говорить об общезначимых ценностях. Общезначимое в ценностях – это не нечто абсолютно объективное, не независимое от субъектов, а принцип, основание взаимодействия людей. Из сказанного следует, что общезначимыми ценностями являются, во-первых, общепринятые в рамках определенной группы, общества, нации, культуры или человечества, ценности, во-вторых, ценности имеющие социально- или культурно-функциональные основания объективности, в-третьих, ценности, потенциально распространяемые на все остальные субъекты.

Ценность не может быть неким бессубъектным образованием. Включение субъекта в определенную систему ценностей – это включение туда реального конкретного человека, принадлежащего к определенной объективной реальности. А для этого необходимо рассмотреть все условия жизнедеятельности субъекта в объективной обстановке, понять ценность как необходимый момент чувственно-предметной деятельности объективно обусловленного субъекта.

Ценности, в том числе и общезначимые, ограничены временными, пространственными рамками, имеют ситуативный характер. В основе такой изменчивости лежат динамичность первичных факторов: объективного и субъективного.

При выявлении причин возникновения ценности необходимо учитывать и исходить из того, что она есть итог, результат прошлого, которое присутствует в ней в «снятом» виде, и одновременно исходный пункт развития в направлении будущего, зародыш которого в ней формируется.

§ 2. Рефлексия ценности человека

Рефлексия – необходимый и определяющий компонент творческого мышления человека; благодаря рефлексии человеком вносится творческое начало в логические процедуры, обеспечивается оригинальность всякого продукта отражения.

Интерес к рефлексии в истории философии отмечался и в прошлые тысячелетия, однако в полной мере ее методологическая значимость стала раскрываться лишь в XX веке. К этому были свои причины. Прежде всего речь идет о тех глубинных изменениях, которые произошли в самом строе современной науки и стиле мышления ученых – в математике, физике, биологии.

В связи с усиливающейся ролью рефлексии становится все более настоятельной задача исследовать в реальной практике познания формы рефлексивного мышления, их значимость и роль в духовной практике эпохи, их гносеологический статус.

Обращение к проблеме рефлексии позволяет расширить рамки самой категории субъекта, существенно обогатить арсенал и проблематику гносеологических изысканий. Так, известно, что традиционная гносеология, исследуя способы движения научной мысли, оставляла в стороне методологические установки, культурно-исторические основания тех или иных познавательных действий, рассуждений, процедур и методов. Сегодня, однако, стало ясно, что в исследовании структуры и динамики научного знания необходима новая теоретико-познавательная ориентация, связанная с выявлением взаимосвязи осознаваемых и неосознаваемых элементов знания, с критико-рефлексивной направленностью научного сознания на свои собственные допущения и предпосылки.

Круг вопросов, связанных с исследованием рефлексивных механизмов, по существу, образует специальный раздел теории познания. Дело в том, что рефлексия вовсе нельзя ставить в один ряд с такими традиционно рассматриваемыми гносеологией формами и методами эмпирического и теоретического познания, как наблюдение, измерение, эксперимент, дедукция, формализация. По своей сути рефлексия конституирует такую сферу познавательной деятельности субъекта, в которой все эпистемические феномены (абстракции, модели, теории, идеализированные объ-

екты, научные картины мира), обычно выступающие в четких, выкристаллизовавшихся формах в качестве средства познания, как бы подвергаются критическому анализу. Проблематизация, вопрошающее прояснение – все это внутренний нерв рефлексивной деятельности, в рамках которой сомнению, критике, переоценке могут быть подвергнуты в принципе любые результаты познавательного процесса – понятия, классификации, логические выкладки, теории, онтологические схемы, идеализированные объекты, научные картины мира.

Общепризнано, что в аксиологии чисто естественнонаучные и социально-гуманитарные методы познания, основанные на эмпирическом и теоретическом базисах научных теорий, бессильны решить чисто логическим способом вопросы смысла жизни, целеполагания, ценностей.

Следовательно, речь здесь идет о том, какие познавательные методы должна освоить философия, ставя перед собой задачу гносеологического анализа человеческих проблем и ее ценностных измерений. В любой науке имеются два уровня научного исследования – эмпирический и теоретический. В основе эмпирического исследования лежит эмпирический базис, состоящий из совокупности данных опыта, получаемых посредством наблюдения и эксперимента. Следующими видами эмпирического исследования являются группировка данных опыта посредством анализа и синтеза, и нахождение эмпирических закономерностей для каждой из групп данных опыта посредством эмпирической индукции.

Соответственно следует поставить вопрос и о структуре теоретического знания. В его основе должен лежать свой теоретический базис, на основе которого строится научная теория и получается из нее выводное теоретическое знание. Возникает вопрос о содержании и построении этого теоретического базиса. В методологии научного познания этот вопрос совсем не разработан. Даже более того, ряд исследователей считает, что такая методология вообще невозможна, поскольку здесь господствует интуиция исследователя, его особый дар прозрения, без которого «предвосхищать» исходные основы новой теории якобы невозможно. В отечественной философской литературе эта проблема связывается с рефлексивными возможностями диалектики, одна-

ко более подробных рекомендаций не дается. Несомненно, тут важна роль рефлексии, но в чем эта роль состоит, пока не разработана.

Таким образом, как эмпирический, так и теоретический базы научных теорий не имеют абсолютного и бесспорного гаранта. Они постоянно критикуются, проверяются и пересматриваются. Такой вывод делает и Поппер, с чем мы согласны: «В эмпирическом базисе объективной науки, таким образом, нет ничего «абсолютного». Наука не покоится на твердом фундаменте фактов. Жесткая структура ее теорий поднимается, так сказать, над болотом. Она подобна зданию, воздвигнутому на сваях. Эти сваи забиваются в болото, но не достигают никакого естественного или «данного» основания. Если же мы перестали забивать сваи дальше, то вовсе не потому, что достигли твердой почвы. Мы останавливаем просто тогда, когда убеждаемся, что сваи достаточно прочны и способны по крайней мере некоторое время, выдерживать тяжесть нашей структуры» (177, 148).

Не зря ведь философия предлагает ввести помимо эмпирического и теоретического способов познания (она их, конечно, не отрицает) третий способ – рефлексию. Под рефлексией обычно понимают самопознание, способность человека осознавать самого себя, свое поведение, свои цели и задачи. От такой рефлексии, характерной для обыденного самосознания, философско-методологическая рефлексия отличается прежде всего своим систематическим характером, своим специфическим объектом и особым типом рефлексии. Значение философско-методологической рефлексии состоит в критическом анализе самосознания самих исследователей.

В самом общем смысле рефлексия рассматривалась в истории философии как направленность человеческой души на самую себя. Имеются различные термины для этого понятия и различные традиции обращения с ним. Мы можем обнаружить рассуждения о самопознании у Платона, Аристотеля и Плотина; для последнего, например, самопознание – это особый метод построения метафизики. В этом контексте можно вспомнить метод сократической иронии, принцип сомнения Декарта, диалогизм эвристического стиля мышления Галилея, кантовский метод антиномий, проблематизации и критики.

Понятие рефлексии в современном смысле было впервые употреблено Локком, который отмечал, что рефлексия «доставляет только такие идеи, которые приобретаются умом при помощи размышления о своей собственной деятельности внутри себя... Под рефлексией ... я подразумеваю то наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают идеи этой деятельности» (125, 155). Рефлексия, с его точки зрения, особое оперирование субъекта с собственным сознанием, порождающее в результате идеи об этом сознании. Внешний опыт, базирующийся на «ощущениях», был таким способом отделен от внутреннего опыта, базирующегося на человеческой способности анализировать свое собственное мышление.

Переход от представления о познании как о прослеживании предметных связей к представлению о познании как деятельности, обусловленной соответствующими субъективными установками, был осуществлен в истории философии Кантом. «Все суждения и даже все сравнения нуждаются в рефлексии», - писал в свое время И. Кант (86, 314). Здесь феномен рефлексии рассматривается Кантом на более широком материале рефлексивной деятельности. И эта деятельность связана у него с задачей критикорефлексивного сопоставления в некотором общем масштабе различных видов сознания — религиозного, философско-мировоззренческого, научно-теоретического, нравственного, эстетического.

В собственно же аксиологическом познании необходимость рефлексивного выделения субъективной позиции (субъективного фактора) как обязательное условие работы с предметом познания, то есть ценностью, была четко осознана после создания Н. Бором принципа дополнительности. Именно данный принцип привел в аксиологии к изменению самого представления о том, что означает познание субъективной реальности. В результате подверглись существенной трансформации сами требования к объяснению исследуемых явлений и толкованию субъективного опыта. Субъект (субъективная реальность вообще) не изгоняется из теории, но входит в нее. Так, еще опыт исследований по основаниям математики и физики показал, что, во-первых, полная элиминация субъекта как с точки зрения процесса, так и результата по-

знания невозможна, во-вторых, можно указать такие границы абстракции, внутри которой отвлечение от субъективного фактора рационально обосновано. Научное познание, на какой бы предмет оно ни было направлено, остается научным до тех пор, пока оно не порывает с ядром научной рациональности – принципом объективности. На предшествующих этапах развития науки объективация получаемых результатов осуществлялась обычными, разрабатываемыми в науке способами. Сегодня возникла необходимость поставить под контроль сами процедуры, обеспечивающие получение объективных результатов. Сам переход объективного в субъективное и обратно должен стать предметом рационального анализа. В рамках методологического сознания рефлексия как раз и представляет собой такую процедуру, которая берет на себя функцию необходимого контроля и анализа.

Таким образом, рефлексия по отношению к предпосылкам собственного восприятия и деятельности субъекта становится необходимым фактором познания не только в современной науке, но и в аксиологии, характеризующей ее переход от классического к неклассическому этапу. Свободу, ответственность, ценности, намерения нельзя «наблюдать» или выводить на основе логических заключений по поводу наблюдаемых фактов. Их частично можно увидеть только в процессе личного опыта или получить при рефлексии, то есть получить путем осмысления полученных опытных данных и условий, в которых они сложились для самой личности. В более общем же плане субъектом рефлексии являются социальные образования, которые способны описывать его отношение, поведение для использования полученных описаний в качестве правил, принципов, норм в ходе дальнейших действий. Такую рефлексии обычно применяют не к изолированным или ограниченным моментам эмпирической очевидности, а к глобальным и сложным фактам и ситуациям, включая и осмысление человеком собственного бытия, смысл которых философия пытается понять, показать условия их возникновения, возможности их осознания. Сегодня такие ситуации и факты не поддаются раскрытию методом собственно эмпирического исследования, а более открыты феноменологическому (рефлексивному) анализу, берущему своим отправным пунктом не содержание межсубъективного наблюдения, а содержание пережитого опыта.

В наше время исследование рефлексии получило новое звучание. В последние десятилетия можно констатировать возрастающую роль рефлексии и в развитии морального сознания перед лицом глобальных проблем, встающих перед современным человечеством. Резко повысилась и в России ответственность человека за свой выбор в борьбе за свое выживание.

Таким образом, сегодня – в начале третьего тысячелетия – мы вправе говорить об общекультурной значимости рефлексии, о превращении ее в некую новую реалию духовной культуры и вместе с тем о существенном изменении смысла этого понятия, столетиями употреблявшегося в философии. В современном смысле слова философская рефлексия означает осознание и осмысление предельных оснований бытия и мышления, науки и человеческой культуры в целом. Если же попытаться коротко определить причину резко возросшего значения феномена рефлексии для современной науки и аксиологии, то можно было бы сказать, что данный факт обусловлен качественно новой ролью человеческого (субъективного) фактора во всех областях познания и духовно-практической деятельности в современную эпоху. Очевидно, что рефлексия как особый многомерный феномен должна стать объектом специального философского анализа как комплексная философская проблема.

Также следует отметить, что понятие «рефлексия» употребляется и разрабатывается не только философами, но и специалистами из других областей науки, в частности, в психологии. Например, как отмечают психологи С.Ю. Степанов и И.Н. Семенов, сейчас «границы применимости категории рефлексии существенно расширились: она активно используется не только на философском и на общенаучном уровне, выступая в качестве либо методологического средства междисциплинарных разработок и неклассических направлений современной науки, либо объяснительного принципа для ряда общественных и гуманитарных дисциплин... Понятие рефлексии является уже не только философским и общенаучным, но также и специально-научным» (206, 32). Рефлексия носит, таким образом, ярко выраженный комплексный, междисциплинарный характер.

Исследование рефлексии в аксиологии предполагает учет этой комплексности и междисциплинарности, но, естественно,

должен иметь в виду прежде всего специфику проявления в аксиологии общих закономерностей рефлексивной деятельности, являющейся предметом философско-методологического анализа.

Одной из характерных способностей человека является рефлексивная деятельность во всем многообразии ее структур и механизмов. Какова же структура самой рефлексии?

Структура рефлексии определяется наличием, по крайней мере, двух концептуальных уровней. Первый из них представляет собой продукт отражения внешней реальности. Если пользоваться терминологией Гегеля, на этом уровне формируются суждения наличного бытия. Второй же уровень есть средство получения, осмысления, оценки, критики и использования суждений наличного бытия в смысле предпосылочного знания. Термин «знание» мы употребляем здесь в расширительном смысле, охватывающем как достоверные, так и недостоверные результаты рефлексивной деятельности.

Поле рефлексивной деятельности – не предметный мир, а само знание. Анализ выступает здесь как движение мысли одновременно в двух пластах знания, цель которого – прояснить, сделать явными те или иные основания знания, дать им оценку с точки зрения их объективности, истинности, рациональности. При этом, как отмечает В.А. Лекторский, «каждая процедура рефлексивного анализа предполагает некую нерефлектируемую в данном контексте рамку «неявного» обосновывающего знания» (117, 5-6). Рефлексия, как и истина, всегда конкретна, она отнюдь не беспредпосылочна; область ее компетенции, ее глубина и смысловые возможности всегда ограничены лежащими в ее основе неявными допущениями.

В результате соотнесения знаний двух уровней рождаются, согласно гегелевской классификации суждений, суждения рефлексии, имеющие качественную специфику по сравнению с другими суждениями. Так, «если суждения наличного бытия можно определить и как суждения присущности, то суждения рефлексии – это скорее суждения подведения» (49, 84). В самом деле, при рефлексии продукт отражения на первом уровне как бы подводится под некоторую ранее сформулированную предпосылку. Другие суждения (необходимости, понятия) имеют суждения рефлексии в качестве своего основания.

Предпосылочное, или иначе не беспредпосылочное, знание есть сложная система, формирующаяся в процессе филогенеза и онтогенеза человеческого сознания. Оно является продуктом длительной направленности человеческой деятельности на вскрытие сущности предметов внешнего мира и фиксируется в идеализированных объектах, идеальных конструктах, выступающих как мера, принцип оценки, масштаб этих предметов.

Применительно к аксиологии, исследование ценности, на наш взгляд, показывающее успех всей человеческой практики, характеризует уровень развития отношения «человек – мир». Субъективно этот успех находит место в способе рефлексивной деятельности, который соотносится не со всем миром, а лишь с некоторой его частью, находящейся в сфере человеческого познания и отражаемой идеализированными объектами в качестве предпосылочного знания. Поэтому из идеализированных объектов как из своеобразного арсенала субъект черпает образцы повседневной деятельности. А развитие ценности и ценностных отношений представляет собой детерминирующий фактор своеобразного онтогенеза – изменения содержания идеализированного объекта.

Будучи целостной концепцией развивающегося объекта, логическая структура идеализированного объекта (предпосылочного знания) представляет собой систему понятий аксиологической науки, в которой её категории выступают как «чистые понятия синтеза» (И. Кант), «объективные мыслительные формы» (К. Маркс), «узловые пункты в сети человеческого познания» (В.И. Ленин).

Именно «объективная мыслительная форма» ценности и ценностных отношений как субстанциальная характеристика ценностного познания снимается в процессе рефлексии в системе идеализированных объектов, составляющих по сути и ценностную картину мира. Важнейшей особенностью этой рефлексии является то, что она превращает объективную мыслительную форму, характеризующую отношение субъекта к объекту, в ценностную картину мира, характеризующую объект и отождествляемую с этим объектом. Благодаря рефлексии «объективная мыслительная форма» реализуется в ценностную картину мира.

Рефлексия (как философско-методологическая рефлексия) представляет собой процесс усвоения личностью заданной ценностной картины мира. Идеализированный объект по своему назначению играет роль фундаментальной идеи. Проблема развертывания теории ценности на основе ее исходного элемента – идеализированного объекта – есть по сути дела проблема диалектического вывода знаний, приводящего в конечном счете к созданию ценностной картины мира. Решение проблемы ценностной картины мира невозможно без рефлексивного подхода к сознанию как единству отражения и активности. Согласно концепции отражения, все формы научного знания, в том числе и ценностной картины мира, являются образно-логическим отображением идеализированного объекта. Здесь аксиологическое знание имеет дело с идеализированными, абстрактными объектами и предмет исследования существует благодаря познавательной деятельности субъекта как продукт его рефлексивной деятельности. Как результат исследования ценности, рефлексия характеризуется в своей отражательной зависимости от предмета философско-методологического исследования. Как духовный элемент субъективного фактора, рефлексия включается в актуальный процесс философско-методологического исследования.

Мы считаем, что категория рефлексии, как предмет философско-методологического исследования ценности, должна быть связана прежде всего с преодолением классической позиции наивного отождествления ценности с независимо от человека существующим объектом, а формирование ценности – с усвоением предзаданной и преднайденной объективной данности. Рефлексивный акт преодоления позиции подобного отождествления должен привести к четкому различению ценности и отражаемой реальности, что и является исходным пунктом деятельностного подхода в оценивании и познании. В основе такого подхода должна лежать понимание оценивания и познания как конструктивной работы по воспроизведению идеализированного объекта в мысли, обусловленной определенной позицией субъекта оценивания и познания, используемыми им средствами, исходными предпосылками и установками. Рефлексия должна выступать как основополагающее условие выделения этой позиции субъекта, его средств, предпосылок и установок в качестве особой реально-

сти, которая становится предметом философско-гносеологического и методологического исследования.

Представление о рефлексивности оказывается в данном контексте, таким образом, жестко сопряженным с образом конструктивной деятельности по анализу аксиологического познания, если угодно, позитивным идеалом такой деятельности; оно противопоставляется отсутствию сознательных конструктивных установок по отношению к наличному состоянию знания ценности. Рефлексия выступает как проявление осознанного целенаправленного характера оценочно-познавательной деятельности, особенно в философско-методологическом исследовании ценностного познания, предполагающего выявление средств и действий субъекта познания.

Когда мы говорим, что исследование ценностного познания имеет одним из важнейших следствий понимание оценочно-познавательной деятельности как определенной конструктивной работы сознания, то речь идет не просто о формальной характеристике ценности как формы общественного сознания и вообще познания как духовной деятельности, а о необходимости выявления явных и неявных средств и предпосылок оценочного восприятия и деятельности субъекта, установок и норм, которыми он руководствуется в этом восприятии и познавательной деятельности. С этим содержанием связаны соответственно различные возможности осуществления оценочной деятельности этим субъектом. Так называемое человеческое измерение, несущее на себе печать ценностных установок, влияние исторической социокультурной среды, ангажированность сознания различными факторами реальной жизни, не может не влиять на исходные познавательные установки. В отличие от жизнеобитания животных, человеческая жизнедеятельность и формы ее активного отношения к миру носят не природный, а социально-исторический характер. Точно такой же характер имеет все исходные установки, программы и нормы деятельности человека по формированию ценностного знания. В познании им ценности, взятом во всем объеме его исторического развития, не существует каких-либо изначально заданных природой исходных ориентиров или оснований, которые составляли бы его естественный предел. Любая познавательная деятельность человека, в том числе и ценностная, всегда

носит исторически обусловленный характер. Эта деятельность и предполагает некоторые исходные принципы содержательного характера, нормы и критерии оценки и суждений, которые в конечном счете выражают достижения социального опыта человека и составляют господствующую ценностную картину мира, предпосылочное знание, отправные координаты ценностного познания. Все эти предпосылки, на основе которых вырабатываются ценностные знания, изначально не заданы самой природой в качестве неизменных сущностей. Они возникают естественноисторически на определенном этапе развития деятельного субъекта. Так как носителем любого знания, в том числе и ценностного, непосредственно является отдельный конкретный субъект, то все эти предпосылки, соответственно изменяющимся социально-историческим условиям, им изменяются, развиваются, частично отмирают, заменяются другими.

Мы считаем, что актуальность обращения к исследованию познавательной деятельности, как определенной конструктивной работы сознания, органически связана с тенденциями развития современного анализа аксиологического познания, в частности, с плюрализмом субъектов оценочно-познавательной деятельности, пониманием последней как сложного взаимодействия этих субъектов. Именно при таком подходе мы сможем концептуально рассматривать «порождающие механизмы» оценочно-познавательной деятельности ни как нечто однородное – как набор средств, предпосылок, норм – иными словами, ни как однородно субъективное в деятельности, противостоящее в ней однородно-объективному, а как связь взаимодействующих между собой различных конструктивных позиций сознания субъекта, столкновение которых с противостоящим им объективным фактором всегда происходит в пространстве этого взаимодействия. Наличие различных взаимодействующих между собой позиций сознания субъекта, не сводимых к универсализму «монологики», делает необходимым рефлексивное выделение соответствующих субъективных позиций, предпосылок познания, способов деятельности, их идеалов и норм. Подобный подход в анализе оценочно-познавательной деятельности субъектов мы не всегда находим в современной науковедческой, историко-научной, фи-

лософско-методологической литературе и прежде всего в исследовании такой темы, как рефлексия.

В аксиологии оценочно-познавательную деятельность невозможно рассматривать в отрыве от субъекта, следовательно, и от его рефлексии. Каждый субъект рефлексиирует среду, в том числе и себя индивидуально, интерпретирует их по-своему, переводя в свою собственную реальность условий своего бытия. В этом случае субъект получает возможность меняться, адаптируясь ситуации, имеющей для него значение ценности или отрицает ценностный статус вещи, явления или ситуации. Рефлексия по-разному одну и ту же ситуацию, субъекты вырабатывают и разнообразные ответные действия, что является предпосылкой обусловленности любой ценности от самого субъекта и невозможности существования абсолютно объективных ценностей.

Именно свойство рефлексии интерпретировать ситуацию индивидуально в форме своих собственных реальностей становится предпосылкой развития этого субъекта и его субъективности. Без рефлексии нет социального субъекта. В этом плане в рефлексии субъекта объединяются три начала – рациональное, эмоциональное, выделяющие значимые моменты ситуации и ориентирующие субъекта на действия, и активное начало, направленное на реализацию предыдущих начал. Все отмеченные начала обуславливаются субъективностью рефлексиирующего. С другой стороны, только рефлексия придает ценности активный характер, то есть осмысление и осознание объективных и субъективных факторов вещи, явления, ситуации и позволяет оценивать значение и роль последних. Поэтому существование феномена ценности возможно через рефлексия, в единстве только с субъектом. Без конкретного деятельного субъекта ценность не обнаруживается, ее как будто бы и нет, хотя ценности за пределами рефлексии и существуют, как ценности других субъектов.

Рассматривая ценности как категорию аксиологии, свойственную только субъектам, мы должны учитывать и то, что необходимы определенные качества самого субъекта для того, чтобы возникали, существовали и осваивались уже признанные другими субъектами ценности. В этом отношении субъект должен обладать следующими признаками:

- типом и уровнем развития рефлексии;

- составом, качественными и количественными показателями потребностей субъекта, необходимыми для развития и полноценной жизнедеятельности;
- составом, качественными и количественными показателями средств удовлетворения интересов и потребностей и умением эффективно использовать их;
- качественными и количественными характеристиками окружающей действительности, освоенных субъектом, являющейся объективной предпосылкой ценностей.

Названные компоненты (рефлексия, потребности, средства и окружающая действительность), на наш взгляд, являются источниками познания ценности и средствами, с помощью которых субъект «производит» знание в виде значений, смыслов и ценностей.

Для того, чтобы вещи, явления имели значение и ценность, они должны быть предварительно информационно нагруженными, то есть субъект об этих вещах, явлениях должен иметь предварительное знание и суждение как предпосылочное знание. Эта составляющая по мере развития знания увеличивается, создавая ресурсный слой для нового развития ценностного знания. Развитие познания и оценивание при некоторых условиях происходит в значительной мере на собственной базе в направлении самодостаточности. В этом отношении рефлексия – прежде всего работа с фактически существующим знанием ценности. Она призвана, естественно, руководствоваться известными внешними нормами, эталонами, критериями, но она всегда предполагает решение определенных задач и, как таковая, неотчуждаема от практической оценочной проблемной ситуации, в рамках которой она возникает. Степень осознанности этой практики, ее исходных оснований и установок имеет, как и во всякой деятельности, огромное значение, потому что рефлексия разворачивается в пространстве социокультурных предпосылок, в конечном счете в воспроизводстве и развитии реальной жизнедеятельности субъекта. Субъект, обладая принципиальным сущностным свойством сознания, рефлексией, приобретает способность выделять себя из окружающего мира, фиксировать и оценивать свои внутренние состояния и внешние условия с позиции удовлетворения своих интересов и потребностей. Поэтому можно было бы выделить три составля-

ющие компонента, единство которых представляют и собой рефлексию: во-первых, информационное восприятие, анализ и оценка внешней среды; во-вторых, информационное восприятие и оценка внутренних состояний самого субъекта, обусловленных внешней средой, оценка собственных интересов, потребностей и возможностей их удовлетворения; в-третьих, соответствующее информационному восприятию внешней среды и внутренних состояний, реакция и адекватное действие.

Мы убеждены, что знания и ценности напрямую связаны между собой и в отдельности от них ценность не существует. Когда мы говорим о знании, то подразумеваем формы его выражения в соответствующих значениях, или, если говорим о системе ценностей, то неизбежно имеем в виду их содержательное наполнение смыслом. Ценности – это обратная сторона знания, значимая для субъекта во всех его разнообразных формах. Поэтому мы можем сказать, что ценности являются ресурсами субъекта, так как они содержат понятия, значения, смыслы, чувственные представления, эмоции и идеалы. Ценности – это тот «строительный материал», из которого «соткан» субъект, вернее, его духовная сторона. По сути дела, эволюция субъектов представляет собой эволюцию ценностей. Но ценности могут быть ресурсом лишь для такого субъекта, который может использовать их именно в качестве ресурса, то есть отрефлексировать, осознать смысл и значение этой ценности для себя, в противном случае – они останутся провозглашениями или информацией, не имеющие реального значения и смысла. Следовательно, любая ценность предполагает знание, без которого ценности не существуют реально для отдельного конкретного субъекта, но в то же время не любое знание выступает ценностью. Именно рефлексия субъекта наделяет знание статусом ценности или отвергает в знании значение, которое выступало бы ценностью для него.

Учитывая, что любая ценность предполагает знание, мы можем говорить здесь и о ценностном сознании. Ценностное сознание не просто выделяет некоторые общие понятия, качества, значения и смыслы, оно воспроизводит их на своей собственной основе, формирует в соответствии со своими нормами и принципами. В этом отношении ценностное сознание – это, основанная на ценностях, форма мировоззрения, которая становится ярко выра-

женным нормативным основанием сознания и поведения субъекта. Знания в рамках ценностного сознания выбираются и переосмысливаются, то есть ценностное сознание выступает как основной компонент рефлексии. Роль ценностного сознания в рефлексии двойственна своей направленностью в прошлое и будущее: с одной стороны, имеется достигнутый уровень ценностного знания, являющийся основой самого ценностного сознания, которое можно было бы назвать отрефлексированным знанием, необходимого для мыслительного воспроизводства основных ценностных идей и результатов, а с другой стороны, ценностное сознание на основе имеющегося ценностного знания должно позволять решать такие вопросы, которые раньше находились вне сферы внимания ценностного мышления, наделяя новые вещи, явления и ситуации статусом ценности или отрицая в них ценностное значение. Как отмечает В.А. Лекторский, любое познание, в том числе и ценностное, всегда характеризуется диалектической взаимосвязью рефлекслируемого и нереллекслируемого знания. Любая рефлексия над обосновательным слоем знания предполагает принятие некоторого другого знания в качестве нереллекслируемого (отрефлексированного) в данном контексте средства анализа. В свою очередь, средство рефлексии, его смысловая рамка сама может стать предметом рефлексивного анализа, но для этого она должна быть осмыслена с помощью иной смысловой рамки, которая в новом контексте будет оставаться нереллекслируемой. Таким образом, в итоге рефлексии происходит выход за пределы существующей системы знания и порождение нового знания (116, 261). Таким образом, основой нового ценностного знания является прежде всего ценностное сознание, выступающее мировоззренческой основой в сознании субъекта.

Преобразование ценностных знаний в идеальные объекты ценностного сознания предполагает придание им мировоззренческого статуса, исследование их в качестве существенного элемента мировоззрения субъекта. Бытийствование такого рода мировоззрения выступает необходимым условием существования и воспроизводства культуры, которая выступает как система ценностей, даже на самых ранних этапах человеческой истории. Под мировоззрением и связанной с ним ценностной картиной мира в данном случае мы понимаем не просто совокупность взглядов

субъекта на мир, характерных для данной исторической эпохи, а вполне определенный оценочный подход, обусловленный самим ценностным сознанием субъекта. Мировоззрение и вытекающая из него соответствующая ценностная картина мира предполагает выработку определенного отношения субъекта к действительности и тем самым определяет совокупность исходных ценностных ориентиров сознания, лежащих в основе поведения субъекта. На самом деле, в результате рефлексии ценности, ценностное сознание, выступающее основанием мировоззрения, представляет собой определенную интерпретацию имеющихся знаний, обобщенных в принятой в известное время ценностной картине мира. Но сам факт существования некоторой ценностной картины мира не может однозначно предрешать выбор той или иной мировоззренческой позиции, что поставила бы под сомнение значение и роль самой рефлексии. Поэтому мы стремимся выяснить, что нам необходимо говорить не о некоем ценностном мировоззрении, содержание которого однозначно определялось бы ценностным сознанием, а о ценностно ориентированном мировоззрении. Ведь осмысление ценности может осуществляться и осуществляется с различных позиций, в самых разных перспектив, ибо ценности выступают в системе социума и культуры в весьма многообразных контекстах и связях. Мы подчеркиваем, что исследование ценности как определенного типа сознания не приводит к необходимости уяснения природы, роли и возможностей ценностного начала в человеческом сознании вообще. В этом отношении ценностное сознание выступает как определенный тип отношения к миру, мироориентации и миропонимания. Именно в рамках такой логики исследования ценность выступает, на наш взгляд, как контекст многообразия вариантов «человеческого проекта».

Говоря, таким образом, о ценностном сознании как о факторе мироориентации, мироотношения и мировосприятия и выявляя условия его реализации, здесь мы должны учитывать различные варианты отношения к самому этому сознанию, различные способы работы с сознанием. Природа самого ценностного сознания, как мы далее более подробно отметим, амбивалентна. Она, с одной стороны, обеспечивает эффективные возможности все более глубокого и полного осмысления реальности благодаря моделированию последней в объективированных ценностно-

символических концептуальных структурах, так называемых идеализированных объектах, предпосылочном знании. В рамках аксиологического познания понятие идеального (идеализированного) объекта употребляется для того, чтобы отличить мысленные конструкции, присущие ценности и образующие ценностную картину мира, от реальных объектов, как они существуют вне и независимо от познания. Но, с другой стороны, именно эта выделенность концептуальных структур ценностного знания, которая имеет место в формах ценностного сознания, порождает опасность отчуждения от реального мироотношения субъекта, превращения этого сознания в некую самодовлеющую сущность. Этой опасности нет, во-первых, в тех формах мироориентации, которые не связаны с этой «надстройкой» над непосредственным отношением и деятельностным подходом к действительности. Во-вторых, эта опасность преодолевается именно в ходе внутренней рефлексии, когда само ценностное сознание подвергается непосредственному осмыслению. При этом предметом рефлексии становится не динамика ценности как такового, а отношение субъекта оценочной деятельности к собственному ценностному сознанию как фактору мироориентации, если угодно, самореализации субъекта, действующего так или иначе с ценностным сознанием. Рефлексия, предполагающая сознательное и, в известной мере, критическое отношение к собственному ценностному сознанию, предполагает сопоставление последнего с другими возможными основаниями и предпосылками, оценку ценностного сознания с точки зрения каких-то внешних к нему критериев.

Как нам представляется, упомянутое нами критическое отношение рефлексизирующего субъекта к собственному ценностному сознанию связано с деятельностным подходом и является результатом определенного рода познавательной деятельности. Рефлексия не может выступать как пассивный перенос внешне заданного, преднайденного ценностного содержания в сознание, а активное его воспроизведение в сознании благодаря определенному роду деятельности. Как справедливо отметил Э.Г. Юдин, «в современном познании, особенно гуманитарном, понятие деятельности играет ключевую, методологически центральную роль, поскольку с его помощью дается универсальная характеристика человеческого мира» (253, 266). Он же подчеркивает, что именно

в рефлексии, то есть в активном осмыслении и осознании природного, социального и духовного субъект реализует специфически человеческий способ отношения к миру. Следовательно, категория рефлексии, как познавательной деятельности, приобрела в настоящее время большое методологическое и теоретическое значение. В рефлексии деятельностный подход выступает, таким образом, как исходный объяснительный принцип анализа ценностного знания. Ценностное знание, обнаруживаемое субъектом в определенных нормах, значениях, смыслах, представляет идеализированный объект, подлежащий объяснению через порождающие его механизмы деятельности.

В своем общем гносеологическом содержании рефлексия, как деятельностный подход, выступает в ценностном познании как антитеза созерцательному подходу, принципу «зеркального отражения». Важно при этом подчеркнуть, что поведение субъекта не ограничивается воспроизведением готовых заданных ценностей, оно предполагает решение жизненных задач на основе активной ориентировочной деятельности, при котором заданные установки в виде ценностей служат лишь предпосылками, но отнюдь не достаточным условием действия. Деятельность, как отмечает А.Н. Леонтьев, «в отличие от зеркального и других форм пассивного отражения, является субъективным, а это значит, что оно не является пассивным, не мертвым, а активным, что в его определение входит человеческая жизнь, практика и что оно характеризуется движением постоянного переливания объективного в субъективное» (121, 54).

Для более обстоятельного анализа природы ценностного сознания, являющейся, как мы уже отметили, основным элементом рефлексии, нам необходима ссылка на определенную ценностную картину мира, выступающая матрицей, основой любого ценностного сознания. Под понятием «ценностная картина мира» мы фиксировали в несколько различных ракурсах представление об исходных содержательно-онтологических предпосылках деятельности по формированию ценностного знания, которое получило свое выражение в свое время в кантовском понятии системы априорных синтетических основоположений (86, 234-298). Эти предпосылки действительно априорны по отношению к конкретному опыту построения тех или иных ценностных знаний. Вместе

с тем, в отличие от Канта, мы также исходим из вариабельности, принципиальной относительности, гипотетичности, альтернативности этих исходных посылок, их исторической обусловленности. Наш подход предусматривает определенную иерархию, многоуровневость системы исходных содержательно-онтологических предпосылок ценностно-познавательной деятельности, различающихся по степени общности, широты охвата явлений и ситуаций.

Уясняя природу ценностного сознания, мы должны учитывать, что существование и воспроизводство любых ценностных систем всегда предполагает наличие известных механизмов самосознания или самоотражения и таких норм, как опора на общепринятое, так называемый здравый смысл, опыт. Формирование ценностного сознания разворачивается в пространстве социокультурных предпосылок, в конечном счете, в пространстве воспроизводства и развития реальной жизнедеятельности субъекта на основе собственных решений, хотя при этом могут иметь значение и опора на авторитет и веру. «Содержательные предпосылки познавательного процесса не являются неким абстрактным «естественным взглядом» на мир, они исторически обусловлены, поскольку в них аккумулирован и соответствующим образом обобщен опыт предыдущей познавательной деятельности» (241, 92). Это принципиальное обстоятельство мы имеем в виду при исследовании вопроса о том, каковы же конкретно исходные предпосылки и основания ценностного сознания, которые лежат в основе рефлексии. Из осознания вопроса о том, каковы же исходные предпосылки ценностного сознания, закономерно вытекают следующие заключения: какие основы миропонимания и мироотношения влекут они за собой, какие нормы и идеалы ценностного познания им соответствуют, каковы пределы действительности форм миропонимания и мироотношения, в частности с учетом возможностей других видов восприятия мира, каковы, наконец, альтернативные типы отношения к действительности.

Из данного понимания ценностного сознания следует, что в реальной ценностно-познавательной деятельности, то есть в рефлексии, тесно переплетены и органически взаимосвязаны два ее типа, две ее формы, которые характеризуются двумя ее диаметрально противоположными направлениями. Деятельность перво-

го типа рефлексии, связанной с движением в некоторой заданной концептуальной ценностной системе, исходит из определенной совокупности выраженных предпосылок и положений, лежащих в основании этой системы, определяющих ее рамки и структуру. Здесь системой выступает определенная ценностная картина мира, которая задана заранее. Эта деятельность предполагает уточнение входящих в данную ценностную картину мира абстракций и понятий, выявление новых связей между ее элементами, экспликацию имеющегося в ней ценностно-познавательного содержания, ассимиляцию новой эмпирической информации в рамках данной ценностной системы. В ходе данного типа рефлексии происходит осмысление уже заданных ценностей, в ходе которого эти ценности становятся ценностями самого рефлекслирующего субъекта, происходит осознание им заложенных в них смыслов и значений. Короче, это деятельность внутри сетки координат, задающей определенное ценностное пространство и конструктивные аспекты рефлексии этого типа связаны с расширением заданного ценностного пространства.

Мы считаем, что было бы неправильно отрицать вышеназванный тип рефлексии ценностного познания, ссылаясь только на изначальную заданность ценностей в смысле предпосылочного знания. Хотя эти ценности выступают общепризнанными, но только в ходе осознания значения и смысла, конкретный субъект может наделить вещь, явление или ситуацию ценностным статусом. Даже тогда, когда некая общая ценностная схема просто распространяется на конкретную ситуацию, само такое представление частного в общем предполагает ту способность, которую Кант называл «способностью суждения» – способностью так представить ситуацию, чтобы к ней могла быть отнесена обобщающая ценностная схема. Также было бы ошибочно недооценивать познавательную значимость такого рода деятельности, так как в рамках фиксированных ценностных систем, происходит уточнение смыслов и значений и ассимиляция на их основе нового ценностного познавательного содержания.

Таким образом, в рефлексии ценностная картина мира проявляется в утверждении определенной концептуальной ценностной позиции субъекта познания, в ее признании, в ее распространении. В рамках предметно-практической деятельности субъекта

ценностная картина мира, выступая как теоретизированный объект и ее программа, оказывается тесно связанной с целеполагаемостью этой деятельности, с ее направленностью на определенный зафиксированный конечный итог. Рефлексия заданных ценностей проявляется не в целеполагающей деятельности субъекта, то есть в поиске и нахождении ориентиров его деятельности, а в отыскании наиболее эффективных и приемлемых для самого же субъекта путей и средств достижения цели.

Рефлексии ценностной картины мира (которую мы также называем «закрытой», потому что происходит она в рамках заданных ценностных установок), противостоит, как деятельность второго типа, «открытая» рефлексия. Второй тип рефлексии, называемый нами «открытой», предполагает способность выхода субъекта познания за пределы строго фиксированной системы исходных принципов, идей, ценностных координат, ограниченных заданными исходными смыслами, значениями. «Открытая» рефлексия представляет собой установку субъекта познания на рефлексивный анализ исходных предпосылок, качеств и значений, ранее не наделенных ценностным статусом, вещей, явлений, ситуаций. Именно «открытая» рефлексия обуславливает непрерывное развитие познавательных, в нашем случае ценностных, возможностей субъекта, перспектив постижения окружающей действительности с ценностных позиций. Установка субъекта познания на все более глубокое проникновение в окружающую действительность, неограниченное какими-либо заданными ценностными структурами предпонимания, предпосылками ценностной картины мира, органически реализуется через «открытую» рефлексия. Названный тип рефлексии, направленный на неограниченное постижение субъектом окружающего его мира выступает необходимой предпосылкой развития рефлексии субъекта. Именно в ходе «открытой» рефлексии возникают новые ценности, ценностные установки, которые со временем имеют потенциальные возможности перерасти в ценностную картину мира, именно «открытая» рефлексия придает подвижность любой ценностной системе.

Исходным принципом «открытой» рефлексии, её императивом, является положение о том, что реальность всегда шире, богаче, полней любых человеческих представлений об этой реаль-

ности и что недопустима канонизация любой ценностной картины мира. Такая канонизация находится в коренном противоречии с самой сутью «открытой» рефлексии, с ее исходными принципами. Никоем образом нельзя постулировать какого-либо окончательного критерия рефлексии, в частности, рефлексии ценности, апеллирующего к определенной ценностной картине мира, вообще каким-либо содержательным исходным предпосылкам. То, что представляется странным, или даже невозможным в рамках принятой в известное время ценностной картины мира, может быть освоено и осмыслено на ином уровне исходных предпосылок. Нельзя забывать, что ценностный статус предмета или явления представляет собой модальные характеристики, формируемые относительно исходных позиций ценностного сознания. Другое дело, что любые самые странные и необычные с точки зрения ценностных стандартов представления должны быть проработаны рефлексивным сознанием, ассимилированы в рамках деятельности субъекта.

Бесспорно, что ситуация перестройки ценностных оснований, смены ценностной картины мира, в рамках «открытой» рефлексии, является ярким проявлением возможностей познавательной деятельности рефлексии. Более того, специфика ценностного познания именно как рефлексивная деятельность связана, на наш взгляд, именно этой его способностью к перестройке своих оснований. Взаимосвязь «открытой» и «закрытой» рефлексии, деятельности ценностного сознания в рамках ценностной картины мира и деятельности по перестройке ценностной картины мира и составляет характерную черту активной ценностной познавательной деятельности как целостного образования.

Следовательно, в действительности активность субъекта, как «закрытая» и «открытая» формы рефлексии, проявляется не только по отношению к заданной, «готовой» ценностной картине мира и заключается не только в его перекомпоновке, обработке, как утверждали представители эмпиризма. Она и не сводится только к мобилизации внутренних потенций ценностного сознания типа врожденных идей или априорных истин, как полагали рационалисты, или в наложении внутренне присущих ему структур на заданный извне материал, на чем настаивали кантианцы. С точки зрения рефлексии, как деятельности, активность субъекта

познания проявляется (выступает) как момент движения в рамках ранее неизвестной ситуации. Эта неизвестная ситуация в конечном счете обусловлена взаимодействием ценностного сознания с объектом. Активность ценностного сознания ориентируется на выявление определенных ценностных характеристик ситуации, как качество, значение и смысл.

Исследование проблем совершенствования и развития ценностного знания как результата осмысления с ценностных позиций ранее неизвестных ситуаций, является, на наш взгляд, исходным принципом познания через рефлекссию. Именно рефлексия и предполагает учет содержательных характеристик ценностного знания: ведь благодаря только ей происходит работа с содержанием ценностного знания, которое выступает как объект, условие и предпосылка, с одной стороны, и как итог, цель, результат – с другой, иными словами, как начальный и конечный пункт осмысления. Все эти характеристики ценностного знания органически включены в целостность рефлексии, внутренним движущим стимулом которой является ранее неизвестная ситуация, а механизмом движения – действия, исходящие из рамок имеющегося у субъекта ценностного сознания. Наличие этих двух моментов в рефлексии ценности отражает реальную диалектику устойчивости и динамики оснований ценностного познания, момента экстенсивного применения созданной ценностной картины мира и момента критического переосмысления, изменения или создания новой ценностной картины мира. Необходимо отметить, что момент относительной устойчивости оснований ценностного знания – наряду с моментом их изменчивости, динамичности, развития – является необходимым аспектом ценностно-познавательной деятельности в целом.

Рефлексия дает также определенную интерпретацию познания как процесса, то есть соответствующим образом истолковывает то, что традиционно составляло предмет теории познания. Познание при этом понимается не просто как восприятие субъектом внешне заданного ценностного содержания и не как реализация внутренних потенций, а как социально-исторический процесс развития познавательных установок, осуществляемый благодаря рефлексии.

Мышление и ценность относятся друг к другу не как отдельно расположенные сущности: их диалектическая взаимосвязь опосредствуется человеческой деятельностью, практикой, реальным преобразованием наличной действительности, осуществляемым на основе определенного уже отрефлексированного ценностного знания, и результат, итог этого преобразования является показателем объективности ценности, составляющей содержание этого ценностного знания. Мышление, познание, ценностное сознание и ценность, как результат рефлексии, выступает, таким образом, как элемент более широкого целого, обслуживающего практическую духовную и материальную деятельность.

Таким образом, резюмируя данный параграф, отметим, что современное состояние в анализе ценностного познания, связанное с субъектом оценочно-познавательной деятельности, основные тенденции его развития представлены в аксиологии с дальнейшим расширением и углублением исследований ценности, рассмотрением ценностно-познавательной деятельности субъекта в широком историческом социокультурном контексте, выявлением роли и функций ценностного познания в системе духовной и материальной культуры в целом, анализом соотношения ценности с другими формами общественного сознания. Такой подход к ценностно-познавательной деятельности субъекта в контексте культуры в целом органически связан с более полным и глубоким пониманием самой этой деятельности как определенной формы сознания субъекта, со свойственными ему специфическими механизмами рефлексии. Характерной особенностью современного подхода к ценностно-познавательной деятельности как форме сознания является также признание значимости взаимодействия различных субъективных позиций, различных установок сознания, различных традиций, стилей мышления, ценностных картин мира. Образ монотеоретической, монологической ценности постепенно вытесняется представлением об аксиологическом познании как сложном процессе взаимодействия различных установок, позиций.

Приняв объективность существования ценностного знания и его отражения субъектом в своем сознании, нам приходится отказаться от идеи чистого опытного созерцания ценностей. Отвергается нами также такое понимание ценности в смысле ее объек-

тивности, которое состоит на позиции ее полной независимости от субъекта, в существовании ценности «самой по себе». Раз объективность ценностей не сводится к такому пониманию, тогда наша привязка (отнесение) ценности к сообществам не означает, что они полностью субъективны.

Следовательно, ценности являются, во-первых, рефлексивными, то есть присущими только субъектам, во-вторых, они представлены в виртуальной форме, «овеществленной» образами, идеалами, символами, знаками. В-третьих, они представляют отраженный мир, поскольку связаны с субъектами, то есть они не являются нейтральными, адекватно отражающими объективный мир, а ресурсными (смысловыми), зависящими от потребностей субъектов, их интересов. Они могут быть принципиально разными для разных субъектов (индивидов, групп, классов, партий). Представления о ценности, проходя сквозь рефлексию субъекта, образуют целостность, реальность для его полноценной жизнедеятельности. Следовательно, представления о ценности существуют постольку, поскольку существуют оценивающие её субъекты. Без субъектов ценность как бы не существует, не проявляется, поэтому вести разговор о безрефлексивном существовании ценности бессмысленно.

§ 3. Аксиологические детерминанты поведения и деятельности человека

В течение многовековой истории общества люди выработали способность выделять в окружающем мире предметы и явления, которые отвечают их потребностям и к которым они питают особое отношение: ценят и оберегают их, ориентируются на них в своей жизнедеятельности. Ориентация на ценности выступает характерной чертой человеческой жизни.

Ценность является наиболее общей категорией аксиологии, ориентирующей в основной философской и нормативной проблематике. В современной аксиологической литературе интерпретация ценности как регулятора поведения человека носит многофункциональный характер. С одной стороны, ценность рас-

сматривается исследователями как свойство предмета или явления удовлетворять потребности и интересы субъекта, что и придает ей смысловую нагрузку и значение. В свою очередь, с этого значения и смысла ценности они раскрывают ее целевой характер. С другой стороны, ценность, будучи образцом, идеалом, наиболее общим требованием или предельно общей оценкой, рассматривается ими в качестве практической нормы, то есть требования, воплощенного в опыт, как единство объективного и субъективного в поведении человека. К такому широкому, всеохватывающему пониманию ценности история аксиологической мысли должна была прийти, и она действительно шла к этому, овладевая содержанием, заключенным в категории ценности, овладевая им по частям, обращая внимание то на одну, то на другую ее сторону.

Философские подходы к исследованию ценности как регулятора поведения человека обусловлены различием ценности и предметной деятельности. То, что опосредовано отношением человека к материальным и идеальным явлениям как значимым для его потребностей, интересов, идеалов, целей и других характеристик, выражающих его активность, его способность преобразовать мир и преобразовывать самого себя – все это для него приобретает качество быть ценностью. При этом у человека ценности выступают системой координат – картой его природного и социального мира, с которой он регулирует свое поведение и деятельность. Объект почитания придает жизни человека определенный смысл, дает веру и основания, тем самым, концентрируя и направляя его энергию в определенном направлении. В этой ситуации ценности служат нормативной формой ориентации. И человек обычно стремится в жизни проделывать что-то важное, нужное, значимое для самого себя, но в то же время положительно оцениваемое и обществом, сопровождаемые для него жизненно важными идеями и идеалами, коими являются ценности. Эта ориентационная функция ценности, которую в дальнейшем мы будем называть ценностными ориентациями, как бы «программирует» всю деятельность человека на продолжительные сроки, определяет генеральную линию его поведения. Совокупность сложившихся, устоявшихся ценностных ориентаций образует своего рода цельность ценностного сознания и поведения лично-

сти, обеспечивают их последовательность и устойчивость, верность определенным принципам и идеалам. Но неповторимая целостность деятельностных компонентов личности в ценностной ориентации означает неповторимость самой личности. Эта неповторимость детерминирована как существующими социальными отношениями, так и всей предшествующей историей и является продуктом собственного развития личности и ее самосознания. Подобно тому как одно и то же общественное явление по своим объективным признакам, будучи по-разному осознано и оценено личностью, побуждает ее к совершенно различным действиям, так один и тот же рефлекслируемый предмет вызывает совершенно различные, оригинальные относительно друг друга следствия. Использование личностью той или иной системы ценностей и идеалов в качестве средства достижения познавательных целей, их оценки, критики дает ей строго определенный «срез» изучаемого предмета, приводит ее к получению качественно своеобразного результата. Происходит как бы выход за пределы существующего в самой личности знания и порождение нового знания, которое и выступает для нее в качестве ценностно ориентирующих знаний. Ценностные ориентации – важнейший элемент внутренней структуры личности человека. Они формируются при наличии жизненного опыта, закрепляются всей совокупностью его переживаний и ограничивают значимое, существенное для данного человека от незначимого, несущественного. В этом смысле ценностная ориентация выступает важнейшим фактором, детерминирующим мотивацию деятельности и поведения личности.

В философской и психологической литературе имеются значительные расхождения в определении ценностной ориентации. Последняя понимается и как ориентация на внешние и чуждые субъекту ориентации факторы, и как глубоко личностные побудители поведения. Одни авторы рассматривают ценностную ориентацию по преимуществу как рациональное следование должному, другие – как привычное, традиционное отношение, третьи – как эмоциональное, аффективное приспособление. В ценностных ориентациях одни видят как бы концентрацию всего жизненного опыта, накопленного субъектом в индивидуальном развитии. Некоторые авторы ценностные ориентации субъекта опре-

деляют как ориентацию на существующие в обществе ценности, закрепленную в эмоционально-волевой сфере субъекта, в результате чего общественные ценности становятся фактором его поведения, обуславливают выбор соответствующих целей и средств деятельности. Есть и концепции, которые, исследуя проблему ценности, отрицают специфику ненормативного регулирования и сводят ценности к нормам, эталонам, стандартам массовидного поведения.

Первыми отечественными исследователями ценностных ориентаций стали В.Б. Ольшанский, А.Г. Здравомыслов, В.А. Ядов. Так, В.Б. Ольшанский ценностные ориентации исследовал в контексте выбора ценностей, рассматривая их как устремления личности или группы к различным формам социальной значимости. А.Г. Здравомыслов и В.А. Ядов понятие ценностной ориентации связывали с психологическим понятием установки личности, но поскольку ее объект – ценность – носил общественный характер, то данные установки личности в дальнейшем стали рассматриваться как социальные, а сам феномен ценностной ориентации – как социально-психологический. Ценностные ориентации, по их мнению, представляют собой установку личности на те или иные ценности материальной и духовной культуры общества и вытекающие из этого соответствующая деятельность и поведение. При этом, не отрицая тот смысл, который вложен названными авторами в это понятие, как нам кажется, необходимо экстенсивно расширить объем понятия «установка», введом в нее ценностного содержания, специфицируя не ориентационные, субъективные аспекты понятия ценностной ориентации, а ее объективное философское содержание, то есть ценностно ориентированное мировоззрение, выступающее нормативной основой мировосприятия человека.

Ценностные ориентации могут быть самыми различными, в зависимости от особенностей субъекта и объекта ориентаций. Их объективная специфика определяется тем объектом, значимость которого необходима для нормального и полноценного существования как отдельного субъекта, так и человеческого сообщества в целом, на который ориентирован субъект. Специфику ценностной ориентации определяют ценности, выступающие объективной стороной данного отношения. Но как бы исследователи

не раскрывали понятие ценности и вытекающие из этого понятия толкование ценностной ориентации, большинство из них отмечает регулятивный и нормативный характер самих ценностей и ценностных ориентаций. А те исследователи, которые рассматривают ценность как реальный предмет, имеющий функциональную значимость для субъекта, полезный теми или иными свойствами, ее регулятивный характер видят именно в этих ее свойствах, как естественное стремление субъекта к полезному и значимому. Когда отмечается идеальный характер ценности, выступающий как идеальный предмет и выражающий положительное отношение субъекта к действительности, тогда ценность как регулятор поведения человека детерминируется, по их мнению, целенаправленной деятельностью субъекта в направлении идеала и характеризуется им как что-то положительное для данного субъекта. Некая идеальная цель, являясь ценностью, становится регулятивной основой деятельности субъекта. В тех случаях, когда исследователи в ценности видят либо положительную, либо отрицательную значимость чего-либо для человека, тогда регулятивная функция ценности, по их мнению, проявляется в субъективном выборе. Именно конкретный выбор обуславливает и регулирует поведение субъекта.

Рассмотрим более подробно подходы к ценностно-ориентационной функции идеала и ценности в жизнедеятельности человека, как регулятора его поведения, существующие в философской литературе. Идеал, выступающий ценностной ориентацией человека, как и всякое философское понятие, получает свое конкретно-содержательное определение в рамках той или иной философской системы. Существует в философской литературе множество самых различных определений идеала как ценности, но функция всех без исключения заключается в одном: быть прообразом совершенства. На вопрос: "Зачем человеку нужен идеал?", ответ у философов однозначен: человек в силу своей духовной конституции без идеала и ценностных ориентаций не может организовать своего существования. Идеал и ценности для него и руководство к действию, и цель этого действия. Чтобы оставаться человеком, он обязательно должен соотнести свою предметно-практическую жизнь с тем или иным идеалом и ценностью.

В философской литературе мы можем выделить, по крайней мере, три возможных подхода к проблеме ценности, идеала и вытекающих из них ценностных ориентаций, на их связь с человеком и обществом, их регулятивную роль.

Первый подход отрицает наличие действительных ценностей и их регулятивное значение. Подобный подход характерен для некоторых направлений восточной религиозно-мистической философии. Возникновение ценностей в них объясняется дуалистическим характером человеческого ума, который воспринимает окружающую действительность в диалектических противоположностях, которых, как они доказывают, в действительности не существуют. Человек, создавая ценности, одновременно создает ее противоположность – неценности. При этом конечной целью человека становится стремление к «тотальному видению» окружающей действительности, где отсутствуют такие противоположности как ценность и неценность, добро и зло, хорошее и плохое.

В западной же философии попыткой реального избавления философии от ценностной проблематики стало постиндустриалистическое учение Дерриды, где аксиологические вопросы представлены в нем как порождение фонологистского строя европейской мысли. И все же само существование в языке фундаментального акта различения, зафиксированного Дерридом, свидетельствует в пользу невозможности избавления от ценностного сознания: благодаря способности субъекта к символическому воображению и конституируется ценностная предметность. Источник ценностной предметности рассматривается как соотношение иногда совершенно разнородных явлений с определенным эталоном.

Нельзя отрицать существование в обществе известных мировоззренческих, идеологических, нравственных, ценностных идеалов, представлений, ценностей, и тем самым утверждать, что само функционирование и воспроизводство общественной и индивидуальной жизнедеятельности осуществляется как естественный, созданный природой без вмешательства человека, процесс и в силу этого как будто бы не требуется никакого идейного программирования на основе каких то особых идеалов, норм, ценностей. Человеческое общество не может существовать как есте-

ственно функционирующий и воспроизводящий организм подобно биологическому организму. Само возникновение общества и его дальнейшее развитие прежде всего связано с появлением норм культуры, которые выступают ценностными регуляторами и предполагают выход за пределы естественного биологического регулирования жизнедеятельности. Эти нормы, регулирующие межличностные отношения, отнюдь не просто закрепляют и оформляют уже существующую практику специфически человеческого поведения, они только и делают ее возможной. Ценностная картина мира, как форма общественного сознания, не является просто надстройкой над существующим независимо от нее общественным бытием, как зачастую утверждалось в вульгаризированно интерпретируемом историческом материализме. Ценностная картина мира выступает как необходимое условие функционирования и воспроизводства этого бытия. Для нас «естественность» общества сводится не к тому, что в таком социуме несущественны ценностные регуляторы и что воспроизводство человеческой жизнедеятельности осуществляется «само собой», а к тому, что эти ценностные регуляторы обеспечивают эффективность решения задач, стоящих перед отдельным конкретным человеком и обществом.

Второй подход, исходя главным образом из противопоставления личности и общества, абсолютизирует индивидуально-личностное начало в человеке в противоположность общественному. Выделяя ценностные ориентации как глубоко личностные побудители поведения субъекта, считает, что общественным идеалам и ценностям вообще не должно быть места в человеческой жизни. Например, М. Мамардашвили полагает, что идея счастья каждого человека, как особая форма ценностной ориентации, есть явление уникальное, несовместимое с заранее данным образом, включая образ какой-либо новой социальной системы. Всякий акт человеческой свободы заключается в том, чтобы порвать с законами причинности, то есть условно заданными правилами, по которым решается проблема каждой отдельной ситуации. Всякая идеократия, по его мнению, противостоит тому, во что верят или не верят люди, включенные в общественные системы. Отсюда следует у Мамардашвили отрицательное отношение к той постоянной увлеченности идеалом и специфическими ценно-

стями, которая характерна для «русской души»: русский человек «всегда устремлен к какой-нибудь мистической цели», в его жизни всегда присутствует некая цель, к которой стремятся все...» (138, 106; 112). Такое «мистическое» видение русского народа связывается М. Мамардашвили с той особенностью всей православной культуры, которая, в отличие от европейской, не базируется на идее завершенности, идее придания устойчивой формы всему, что есть в реальной политической и духовной жизни, и потому она (православная культура) не видит воплощения идеала и ценностей в какой-либо одной вещи или форме. Оттого вся ответственность за дела, поступки людей, на его взгляд, делегируется при этом именно идеалу, ценностно ориентирующим понятиям, цели, определяющим и организующим весь социально-политический процесс, называемый им, как и сам идеал, мистическим. Приверженность М. Мамардашвили к концепции полной личной свободы личности приводит его к отрицанию не только необходимости, но и какой-либо жизненно-смысловой оправданности общественных идеалов, ценностей и их положительного регулятивного значения для отдельной личности.

Среди западных философов подобного взгляда о полной свободе личности от общественных идеалов придерживался Ф. Ницше, заявивший: «Мое ремесло... — низвергать идолов — так называю я «идеалы». В той мере, в какой выдумали мир идеальный, отняли у реальности ее ценность, ее смысл, ее истинность... Ложь идеала была до сих пор проклятием, тяготевшим над реальностью...» (163, 694). Свое отрицательное отношение к общественным идеалам и ценностям он связывал с тем, что «целью должно быть, чтобы каждый развивал и осуществлял свой идеал, свой индивидуальный идеал». Именно при таком индивидуальном идеале и ценности личные страсти приобретают «возвышенную форму» (164, 229; 230). А общественные идеалы и ценности Ф. Ницше считал «слишком человеческими», противоречащими идее сверхчеловека.

Согласно этому подходу, регулятивная функция ценности может оцениваться как положительная только на уровне отдельно взятого конкретного человека, где главным условием выступает то, что эта ценность, несущая на себе и регулятивную функцию, должна быть воспринята и пережита как таковая этим субъ-

ектом. Если ценность рассматривается как общественная, всеобщая ценность, выполняющая роль идеологии, которая навязана субъекту извне (то есть если субъект не признает то положительное значение предметов и явлений, выступающих основой этой идеологии), то в таком случае такая ценность выступает как ограничение свободы человека. Регулятивное значение ценности здесь видится именно в том, что человек свободно и осознанно выбирая, поступая определенным образом, исходит из положительного значения предмета или явления, не только для себя, но и для окружающих. Основным моментом этого подхода к ценности и ценностным ориентациям становится то, что регулирующая функция ценности может работать только на уровне отдельного субъекта и предпосылкой ее успешной реализации выступает именно отдельный субъект. При этом возникают два толкования, абсолютизирующие личностное начало: ценностями становятся только позитивно осознанные и осмысленные конкретной личностью предметы и явления и соответствующие им поведения или ницшеанское «все позволено».

В рамках упомянутого подхода, но полностью не отрицающий общественные ценности и их регулятивные функции, можно выделить и тот взгляд, отмечающий, что общественные идеалы, ценности и их регулятивные функции выражается в том, что их право на существование связываются только с определенными периодами в истории. Так, Х. Ортега-и-Гассет полагал, что, в отличие от подлинной жизни каждого человека, которая всегда связана с будущим, с реализацией каких-то больших общественно значимых идей и ценностей, служением общему делу, развитие общества требует общественных идеалов и ценностей, высоких идей только в периоды глубоких исторических изменений, великих общественных преобразований. Он писал: «В великие исторические эпохи человечество живет с идеями...» (170, 128).

Третий подход связан с утверждением постоянной жизненной необходимости общественных идеалов и ценностно ориентирующих понятий, какими являются добро, зло, справедливость. Идеалы и ценности дают, писал И. Кант, «необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного» (86, 347). Основным постулатом данно-

го подхода выступает то, что будучи общественным существом, человек не может ни объединяться с себе подобными в общности разного уровня, в рамках которых организуется совместная деятельность людей, вырабатываются направляющие ее мотивы, цели и соответствующие ценности и ценностные ориентации. Общность ценностей и ценностных ориентаций и приводит к общности представлений о хорошем и плохом, о добром и злом, выступающие нормативной основой мировоззрения. Следовательно, хотя реальный живой человек обладает гораздо более богатой гаммой потребностей, интересов, внутренней потенцией, гораздо большим динамизмом мотивов и ценностных знаний, чем тот обобщенный концентрат, который представляет собой групповое ценностное сознание и ценностные ориентации, но основу, от которой отталкивается ценностное сознание человека, составляет именно ценностная картина мира общества, где живет этот субъект. В ходе развития материальной и духовной культуры, выступающей основой ценностной картины мира, постоянно осуществляется плодотворный взаимообмен между индивидами и общностями.

Не абсолютизируя роль общественных ценностей и ценностных ориентаций в регуляции поведения человека, необходимо отметить диалектику общественного и индивидуального – источника человеческого развития и выработки соответствующих критериев поведения. Подчинение мотивов и действий индивидов только выработанным когда-то обществом ценностным нормам, противоречит самой идее ценностной регуляции, где основой ее выступает осознание положительного значения, а не просто долженствование ценностных норм. К тому же по своей структуре общественные ценностные ориентации более ригидны и однозначны по сравнению с противоречивым, изменчивым и многообразным индивидуальным опытом. В силу этих причин индивидуальные ценностные ориентации не в состоянии идеально воплотиться в общественных ценностных ориентациях, вследствие чего возникают ситуации, в которых индивид оказывается неспособным соединить свои действия и поведение в общих интересах. Идеалы и ценностно ориентирующие понятия, как добро, зло, справедливость, являющиеся нормативно признанными в рамках определенного общества, только тогда выступают как механизм

регулятивного порядка, то есть как то, что определяет деятельность и поведение, направляет на цель, когда они осмыслены и положительно оценены самим рефлекслирующим субъектом или не противоречат его интересам. Общественные идеалы и ценностные ориентации приобретают черты ценностного регулятора в том случае, если они осмыслены и осознаны субъектом, ибо в противном случае они приобретают характер необходимого и обязательного требования, присущего, например, административному регулированию, утрачивая характерную для ценностного регулирования смысловую основу поведения субъекта.

Все концепции относительно роли ценностных ориентаций, как регулятивного механизма поведения человека (независимо от того, является ли для них приоритетным индивидуальное или общественное, объективное или субъективное, рациональное или иррациональное), согласны в одном: под ценностной ориентацией ими понимается основная смысловая и мировоззренческая направленность деятельности, которая способствует благоприятному развитию, а смысл ее заключается в том, чтобы подходить к реальной жизни и оценивать ее с точки зрения желаемого будущего, идеала.

Однако, несмотря на это, пока еще не существуют достаточно развернутых исследований, в которых ценности были бы представлены как некие целостные регуляторы поведения человека и где были бы последовательно показаны, как взаимодействуют эти регуляторы поведения как ценностные ориентации, происходящие в больших социальных группах, с маленькой социальной группой и самим человеком. В обществе эти социальные группы, включая и самого человека, обнаруживаются как три наиболее различных уровня: макросреда, мезосреда и микросреда. Эти уровни отличаются друг от друга по объему входящих в них социальных общностей. Каждый из этих уровней представляет собой определенный субъект ценностной регуляции, а все в единстве их функциональной деятельности – совокупный субъект ценностной регуляции. В нашем случае больший интерес представляет первый и третий уровни, которые мы рассмотрим более подробно.

Первый уровень (макросреда), как основание общественных идеалов и ценностной регуляции, включает большие социальные

группы, объективно сложившиеся в ходе исторического развития и определенное время занимающие свое устойчивое место в системе определенной ценностной картины мира. Ценностно интерпретированные большие социальные группы выглядят как общности, у которых: 1) относительно одинаковые объективные и субъективные ценностные позиции и, следовательно, общие интересы; 2) относительно одинаковый диапазон социальных возможностей для ценностного выбора; 3) общая в структурно-типологическом плане устроенность ценностного сознания; 4) общая ценностная ориентация; 5) приблизительно одинаковые способы проявления своей ценностной позиции и регуляции поведения; 6) общность оснований оценки, рассматриваемая как содержательные «рамки» построения привычных ценностных суждений. Названные признаки выступают предпосылками формирования общепризнанных ценностей и, следовательно, их регулятивных способностей.

Третий, личностный уровень или микросреда представляют конкретные личности. Личность выступает как определенная конфигурация связей в пространстве ценностных отношений, способная к саморегуляции и самодетерминации. В этой специфически-ценностной характеристике личности отражается, во-первых, доминирующая точка зрения на специфику ценности (ценностная регуляция как саморегуляция и самодетерминация) и, во-вторых, представление о феномене личности, которое возникает и существует как сгусток общественных связей, устанавливающихся между индивидами в процессе ценностно ориентированной деятельности. Особенность этого уровня ценностной регуляции заключается в том, что ценность – единственный тип социальной регуляции, апеллирующий в первую очередь к личностному началу в человеке, к личности, принимающей и исполняющей, вытекающие из ценности не только желаемое для самой личности поведение, но и нормативное поведение и действие в виде моральных и нравственных требований общества. Любая другая регуляция – правовая, административная и т.д. – может функционировать довольствуясь объектом, который не есть личность в полном смысле, то есть свободный и автономный субъект деятельности.

Рассматривая эти два уровня регуляции поведения человека, необходимо также отметить, что в общей структуре ценностной регуляции каждый из уровней выполняет определенные функциональные задачи. Ценностные процессы макросреды в основном охватываются четырьмя функциями: креативной, аккумулирующей, транслирующей и модальной. Креативная функция есть созидание ценностных императивов, которые осуществляются различными механизмами культуры, среди которых можно выделить: во-первых, перенос норм и других форм общественного сознания и последующее придание им собственно ценностной логики. Например, весьма интенсивный нормообмен происходит между ценностью и моралью, ценностью и религией, ценностью и правом; во-вторых, перенос-заимствование ценностей других региональных культур.

В процессе своего существования ценностные представления претерпевают определенную эволюцию, заключающуюся, в частности, в их интеграции, с одной стороны, и дифференциации – с другой. Процесс формирования общего ценностного императива представляет собой объединение, «срастание» сходных по своему ценностному содержанию частных императивов. Но включаясь в ценностную практику, общее ценностное представление распадается на частные императивы, становясь, таким образом, зародышем новых ценностных норм, проявляющихся в результате его дифференциации.

Возникшие тем или иным способом ценности и соответствующие ценностные ориентации накапливаются в ходе развития культуры, в чем и состоит аккумулирующая функция макросреды. Каждая исторически конкретная общественная форма характеризуется набором и иерархией ценностей, система которых выступает в качестве наиболее высокого уровня социальной регуляции. Основное значение аккумулирующей функции заключается в невозможности самостоятельного продуцирования новыми поколениями всей совокупности ценностных императивов, обязательных для нормального функционирования общества и жизнедеятельности отдельного конкретного субъекта. Ценностные системы формируются и трансформируются в историческом развитии общества и прежде всего в предметно-практической деятельности человека. Новые ценности базируются и формируются на

основе аккумулированных когда-то в культуре ценностей, в форме дальнейшего развития уже имеющихся ценностей или отрицания того ценностного значения, которое было заложено в предметы или явления, от которого отталкиваясь создаются новые ценности. А ретранслирующая функция ценностных процессов макросреды заключается в передаче «полученных» из макросреды ценностных императивов на личностный уровень, например, через воспитание, опыт, практику.

Модальная функция ценностных систем макросреды могла бы рассматриваться в двух аспектах. Она выполняет роль общественно необходимой меры поведения человека и общественно необходимого масштаба оценочного акта. Ценность и оценка здесь связаны с сознательным и целенаправленным регулированием человеческого поведения, они представляют собой дополняющие друг друга формы социальной ориентации. Связь между ними бывает различной в зависимости от характера оценочного акта. При ретроспективной оценке ценность играет роль критерия. При перспективной оценке ценность по преимуществу выражает должное. По отношению к будущему поведению ценность и оценка выполняют единую регулятивную роль. Когда модальная функция выполняет роль общественно необходимой меры поведения человека, она является средством определения (выбора) человеческих действий и поступков, а при выполнении ею роли общественно необходимого масштаба оценочного акта — средством их «измерения». Человек через модальную функцию ценности определяет общественный критерий оценки, одобрения или осуждения прошлых, настоящих и будущих событий. Усвоенная личностью модальная функция ценности проявляется как персонифицированная (внутренняя) мера должного поведения и оценочного отношения. Эта внутренняя мера имеет связь не только с избирательной стороной ценностной ориентации личности, но прежде всего и главным образом с реализацией индивидуального деятельностного и оценочного акта. Программа деятельности человека — это приведенное в действие сообразно конкретной ситуации ценностное знание. Его взвешивание, анализирование совершается под воздействием общих и одинаковых масштабов и ценностных критериев, которые содержатся в функционирующих ценностных нормах.

Признавая регулятивное значение ценностей, необходимо отметить, что наличие ценностей, функционирующих на уровне макросреды, раскрывает прежде всего три существенных момента ценностной действительности: а) качественно-количественную определенность ценностей и ценностных ориентаций, их относительную устойчивость; б) функциональную сторону универсального взаимодействия ценностных феноменов, то есть момент значения одного явления для другого явления; в) объективную возможность человека осознавать и абстрагировать эти относительно устойчивые общезначимые предметы, явления и ситуации, посредством которых формы деятельности закрепляются в желаемом для общества и отдельного конкретного человека направлении.

При рассмотрении ценности как регулятора поведения на уровне отдельной конкретной личности, необходимо отметить, что в принципе внешние силы, в нашем случае, заданные заранее ценностные нормы и представления, то есть наличие определенной ценностной картины мира или общественных идеалов и ценностей, внутри которых оказывается личность, осуществляют свое социализирующее и регулирующее воздействие на нее через ее внутренние условия – интеллектуальные, эмоциональные и волевые процессы, идеологическую ориентацию, оценочные критерии, убеждения и стремления. Это положение было развито советскими психологами Л.С. Выготским, Д.Н. Узнадзе, С.Л. Рубинштейном. По их мнению, объективный мир, внешние регулятивные факторы воздействуют на человека не непосредственно и автоматически, а через его сознательную психическую ценностно ориентированную деятельность. Обусловленная объективными обстоятельствами и, в свою очередь, мотивирующая поведение человека сознательно-психологическая ценностно ориентированная деятельность, рассматриваемая двусторонне – как обусловленная и обуславливающая, включается, таким образом, в механизм воздействия личности со средой, образуя его психическое содержание. Если бы человеческая деятельность непосредственно, однозначно и с фатальной необходимостью определялась объективной средой, хотя и ценностно нагруженной, то тогда был бы невозможен свободный выбор деятельности и целенаправленного регулятивного воздействия.

Актуальность данного исследования ценности как регулятора поведения человека, включенных в сферу деятельности той или иной личности, наличие рефлексивного элемента в каждом акте отражения, мера способности отдельной личности к образованию суждений рефлексии заключается в том, что всякая личность есть личность творческая. Проблема заключается в том, насколько и как она может проявить себя в тех или иных социальных условиях. Последние же всегда накладывают ограничения на ее возможности, предъявляя к ней свои весьма серьезные требования. Вступая в противоречия с требованиями и ограничениями, накладываемыми на личность обществом, она сама выступает как продукт этих требований и ограничений, или «как совокупность всех общественных отношений».

Тем не менее следует отметить, что анализ феномена ценности как регулятора поведения человека будет явно недостаточным, если не провести конкретизацию сказанного на личностном, психологическом уровне. Здесь ценность как регулятор поведения человека с неизбежностью «погружается» во множество определений, служащих раскрытию структуры конкретного субъекта – человеческой личности.

При попытках выяснить, какая реальность описывается в философской и психологической литературе термином «личность», возникают серьезные трудности. Общеизвестно то, что личность представляет собой некое неповторимое единство. В частности, советская психологическая наука, опираясь на диалектико-материалистические методы анализа, исходит из того, что основанием личности является ее деятельность. «Реальным базисом личности человека, – пишет А.А. Леонтьев, – является совокупность его общественных отношений к миру, но отношений, которые реализуются, а они реализуются его деятельностью, точнее, совокупностью его многообразных деятельностей» (122, 201). Исследование категории личности в свете теории деятельности означает рассмотрение ее как процесс, побуждаемый и направляемый, с одной стороны, мотивами, идеалами и целями, а с другой стороны, условиями и средствами, делающими возможным удовлетворение ее потребностей.

Сложная зависимость и взаимодействие личности с заранее заданной ценностной картиной мира, выступающая отражением

объективной реальности и деятельности людей, опосредствуется внутренним (субъективным) механизмом персонификации ею внешних воздействий. Под персонификацией мы понимаем сложный и противоречивый процесс взаимодействия ценностно-информационного содержания социализирующих и регулирующих деятельность и поведение личности факторов с различными типами сознательно-психических и идеологических процессов, свойств и отношений, образующих целостный личностный модус человека (потребности, интересы, мировоззрение, убеждения, оценочные критерии, стремления, индивидуальный опыт). Персонифицированные феномены представляют собой качественно новый синтетический результат, который получается при взаимодействии между влиянием объективной окружающей действительности, социальной среды и личности.

Ценность как регулятор поведения на уровне отдельной конкретной личности проявляется через интериоризацию. Важные стороны ценностной интериоризации вскрывает ценностная интерпретация психологического феномена личностного смысла. Система личностных смыслов и система значений – две составляющие индивидуального сознания. Если ценностные нормы общества проинтерпретировать как значения культуры, а их присутствие в индивидуальном ценностном сознании – как личностные ценностные смыслы, то ценностная интериоризация представляет как процесс движения ценностных императивов от формы значений к форме личностных ценностных смыслов. Личностные ценностные смыслы объясняют способ существования общих ценностных норм в индивидуальном сознании. А переход ценностного смысла из сознания в план поведения на личностном уровне происходит благодаря ценностным смысловым установкам – опосредствующим звеньям, с помощью которых идеальные содержания ценностного сознания становятся материальными поступками.

Ценностная смысловая установка – своего рода стабилизатор линии поведения, производящий выбор явлений, ситуаций через ценностное мировоззрение. Линия поведения как критерий поступков личности вырабатывается во многом благодаря системе ценностных установок субъекта. Ценностная смысловая установка является ценностно-психологическим «пусковым механиз-

мом», помогающим перейти рубеж между ценностным сознанием и поведением. В структуре поведения она относится к предшествующей работе ценностного сознания.

Личностные ценностные смыслы и смысловые установки выступают звеньями единого ценностно-психологического феномена, в котором личностный ценностный смысл – ценностное содержание, а смысловая установка – форма (способ) его поведенческой реализации.

Следовательно, интериоризация внешних сил и экстериоризация личностных свойств и качеств – две стороны функционирования человеческой личности, которые в совокупности образуют содержание процесса ее взаимодействия со средой. Человеческий индивид формируется не как пассивный объект социализирующего воздействия ценности, а как активный социальный субъект – посредством своей собственной практической деятельности. Это означает, что и сама активность человека включается в механизм реализации ценностей. Внешняя детерминация, внутренняя персонификация и поведенческая объективизация представляют собой три аспекта единого и целостного процесса ценностной регуляции.

Отношение субъекта к ценностям является основным содержанием личностного ценностного смысла. Оно представляет собой специфическое состояние личности, в котором выражается ее субъективное отношение к общественным ценностям и идеалам, ее внутреннюю «установку», ориентацию и готовность реализовать соответствующее поведение и деятельность. Смысловая установка придает ценностной ориентации человека глубокий личностный смысл, так как играет роль специфического психологического и идеологического механизма, выявляющего и формирующего активное избирательное отношение индивида к ценностям. Поэтому она вместе с оценочными критериями имеет существенное значение в системе ценностной мотивации человеческой деятельности и поведения. «Мотивы, – пишет А.Н. Леонтьев, – выполняют двоякую функцию: первая состоит в том, что они побуждают и направляют деятельность; их вторая функция состоит в том, что они придают деятельности субъективный, личностный смысл» (123, 25).

В целом мотивацию поведения личности можно, на наш взгляд, разделить на четыре основные сферы: а) сфера целеполагания, которая связана с целями, желаниями и стремлениями человека, то есть ценностной смысловой установкой; б) должная сфера, связанная с должным отношением; в) оценочная сфера, в которой основное значение имеют оценочные критерии и позиции личности, то есть личностные ценностные смыслы; г) сфера заинтересованного отношения. В основе всех этих мотивирующих сфер лежат определенные потребности, образующее их ценностное содержание. Все они являются структурными звеньями единой и целостной мотивирующей системы поведения и деятельности человека. Наиболее общей формой мотивации является, мотивация раскрывающая связь поведения с той или иной ценностью. Установление такой связи входит и в ценностную оценку, и в самооценку, и в предписание «должного» (императивность). В этом плане мотивация устанавливает: а) ценность, от апелляции к которой зависит поведение; б) связь поведения с этой ценностью – через намерения и действия субъекта; в) соотношение объективных условий с реализацией ценности в поведении, то есть степень позитивной максимальности ценностного выбора; г) объективно значимый результат всех конкретных элементов поведения и деятельности субъекта в целом.

Ценностно обусловленный мотив субъекта, представляя собой диалектическое единство объективного и субъективного в ценности, общественных и индивидуальных ценностей, личностного ценностного смысла и ценностной смысловой установки, выступает той внутренней побудительной причиной, которая непосредственно вызывает и целенаправляет поведение и действие. Важно заметить, что мотив есть ценностно осознанное, то есть выраженное в ценностных чувствах, представлениях, понятиях побуждение человека к действию. Мотив возникает и существует как «идеальное стремление», направленность нормативно-ценностного сознания и воли человека на удовлетворение потребности, интереса – в этом качестве как их отраженная форма, субъективная заинтересованность в объективном действии. При этом мотив как ценностный феномен всегда подготовлен предшествующей деятельностью ценностного сознания человека, его убеждениями, нравственными чувствами, эмоциями, качествами

и способностями. Именно ценность в диалектическом единстве с субъектом, выражаясь через его ценностное сознание, формирует не только личностный ценностный смысл, ценностную смысловую установку и мотив, но и становится предпосылкой деятельности и регулирования поведения этого субъекта. Ценность, как предпосылка деятельности и регулятор поведения человека, является своеобразным оценочно-регулятивным способом освоения и преобразования действительности, который определяет отношение человека к миру через призму ценностных представлений добра и зла, правды и лжи, справедливого и несправедливого, хорошего и плохого. Освоение и преобразование личностью действительности, регулируемые ценностями и ценностными ориентациями, создает перспективу дальнейших действий и поступков.

В заключение к данной главе отметим главную мысль, являющуюся узловой для данной работы: ценность и ценностные ориентации – это необходимый и определяющий регулятор поведения человека. Благодаря оценочной деятельности субъекта и вносится творческое начало в логические процедуры, обеспечивается оригинальность всякого продукта отражения. В рефлексии субъектом реализуется подведение некоего оценочного знания о реальном объекте под идеальный конструкт, абстрактное понятие как мера, критерий, принцип оценки этого знания. И сущность такого рода оценочного знания не в том, чтобы человеку вырваться за пределы реального, уйти от жизни, а в практическом применении добытых знаний в своей жизнедеятельности.

Актуальность нашего исследования ценности как регулятора поведения человека, включенных в сферу деятельности той или иной личности, наличие рефлексивного элемента в каждом акте отражения, мера способности отдельной личности к образованию суждений рефлексии заключается в том, что всякая личность есть личность творческая. Проблема заключается в том, насколько и как она может проявить себя в тех или иных социальных условиях. Последние же всегда накладывают ограничения на ее возможности, предъявляя к ней свои весьма серьезные требования. Вступая в противоречия с требованиями и ограничениями, накладываемыми на личность обществом, она сама выступает как продукт этих требований и ограничений, или как «совокупность всех общественных отношений».

Неповторимая целостность деятельностных компонентов личности в оценочной деятельности означает неповторимость самой личности. Эта неповторимость детерминирована как существующими отношениями, так и предшествующей историей и является продуктом собственного развития личности. Подобно тому как одно и то же общественное явление по своим объективным признакам, будучи по-разному осознано и оценено личностью, побуждает ее к совершенно различным действиям, так один и тот же рефлекслируемый предмет вызывает совершенно различные, оригинальные друг от друга следствия.

Использование конкретной личностью той или иной системы познавательных предпосылок в качестве средства достижения познавательных целей, их оценки, критики приводит к получению качественно своеобразного результата. Происходит выход за пределы существующего ценностного знания и порождение нового знания. В работе мы указали на различные степени присутствия творческого начала в том или ином фрагменте человеческой деятельности, его мышления. И поскольку творческое мышление немыслимо без рефлексивных процедур, с ними неразрывно связано и ими определяется, то естественно считать, что рефлексивные процессы, богатство их форм и содержания выступают мерой творческого начала в мыслительной деятельности человека.

Раскрывая содержание категорий мотива, идеала, цели и условия теории деятельности, мы подчеркнули прежде всего то, что между ними имеют место сложные диалектические взаимосвязи и отношения. Эти понятия переходят друг в друга, образуя ценностные ориентации субъекта, ибо в них воплощается внутренняя сила и предпосылка деятельности личности. Но как только субъект начинает действовать, тотчас происходит трансформация этой предпосылки в результат.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Понятия ценности, ценностного сознания, рефлексии, регулятивной роли ценности представляют концептуальный каркас данной работы. Современное состояние в анализе ценностного познания, связанное с субъектом оценочно-познавательной деятельности, основные тенденции его развития представлены в аксиологии с дальнейшим расширением и углублением исследований ценности, рассмотрением ценностно-познавательной деятельности субъекта в широком историческом социокультурном контексте, выявлением роли и функций ценностного познания в системе духовной и материальной культуры в целом, анализом соотношения ценности с другими формами общественного сознания. Такой подход к ценностно-познавательной деятельности субъекта в контексте культуры в целом органически связан с более полным и глубоким пониманием самой этой деятельности как определенной формы сознания субъекта, со свойственными ему специфическими механизмами рефлексии. Характерной особенностью современного подхода к ценностно-познавательной деятельности как форме сознания является также признание значимости взаимодействия различных субъективных позиций, различных установок сознания, различных традиций, стилей мышления, ценностных картин мира. Образ монотеоретической, монологической ценности постепенно вытесняется представлением об аксиологическом познании как сложном процессе взаимодействия различных установок, позиций. В связи с этим авторы монографии проанализировали связь понятий ценности, ценностного сознания и объективной реальности, роль рефлексии в отношении индивидуального и общественного идеалов и реальности. Специально исследовалось взаимоотношение рефлексии и регулятивных функций ценности. Проведенный в данной работе гносеологический анализ феномена ценности позволяет увидеть проблему формирования, функционирования и познания ценностей более целостно, но тем не менее, мы не претендуем на полноту оценок и окончательность выводов. Разработанные авторами теоретические и практические вопросы могут содействовать успешному решению таких аксиологических и гносеологических

проблем, как становление ценностного сознания и мировоззрения личности, ценностные ориентации человека, место и роль ценностей в структуре человеческого бытия. Для этого в настоящем исследовании проведена следующая работа:

1. На основе анализа основных концепций и подходов в исследовании ценности выявили особенности аксиологического познания и возникающие при этом методологические проблемы, среди которых особое место занимают проблемы, тесно связанные с постоянной включенностью субъекта в предмет аксиологического исследования, неизбежностью присутствия субъективных моментов в аксиологическом познании, стремлением построить методiku научной объективности, сочетанием рациональных и иррациональных элементов познания. Только учитывая наличие субъективных моментов в аксиологическом познании можно избежать многих методологических проблем. Аксиологические методы – это не набор жестко фиксированных регулятивов, а система гибких принципов, операций и приемов, носящих всеобщий, универсальный характер, то есть находящихся на самых высших точках абстрагирования. Многообразие форм познавательной деятельности конкретного ученого-исследователя обуславливает многообразный спектр методов, которые могут быть классифицированы по самым различным основаниям. Метод в аксиологии не является застывшим списком закостенелых общих формул-предписаний. Он не существует вне его конкретного реального носителя – личности ученого, философа, субъекта познания. Включенностью субъекта познания в «тело» того или иного аксиологического метода объясняется, в частности, его творческий характер, который «затрагивает» не только научные открытия, но и созидание нового в познавательной деятельности. Методы аксиологии существуют, развиваются только в сложной диалектике объективного и субъективного при определяющей роли последнего. В этом смысле любой метод прежде всего объективен, содержателен, фактичен. Вместе с тем он одновременно субъективен, но не как чистый произвол или субъективизм, а как продолжение и завершение объективности, из которой он вырастает. Субъективная сторона метода выражается не только в том, что на основе объективной стороны, как познанные закономерности реальной действительности, формули-

руются определенные принципы, правила, регулятивы. Каждый метод, используемый в аксиологическом познании тем или иным исследователем, субъективен и в том смысле, что его «носителем» является конкретная личность исследователя, субъект.

2. В монографии раскрыто диалектическое взаимодействие объективного и субъективного в ценности. Основная закономерность возникновения ценности – это взаимодействие объективного и субъективного компонентов, а отсутствие одного из них исключает возможность бытия ценности. Объективный источник ценности лежит вне сознания человека. Взаимодействие объективного и субъективного и моменты совпадения желаемого (субъективного) и действительного (объективного) и создают реальную ценность. Действительной ценностью становится только при условии, когда фиксируется процесс, в котором объективный и субъективный моменты переплетаются и взаимодействуют, подчиняясь особым закономерностям, то есть учитываются динамические социальные процессы, взятые не только в их объективной форме, но в двуединстве материального и духовного, субъективного и объективного, во взаимосвязи развивающихся и взаимодействующих мотивов и действий. Ценность сама по себе как свойство или признак предмета, независимо от человека и общества, не существует. В отличие от ленинского понимания объективного, «которое не зависит ни от человека, ни от человечества», мы выделяем через деятельностный подход иной критерий объективности. Ценность объективна в отношении к некоторому субъекту (группе, обществу, нации), но не в смысле независимого от людей существования, а в том смысле, что жизнь самого субъекта предполагает осознанное или неосознанное следование этим ценностям и значимость соблюдения этих ценностей для самого существования субъекта.

Ценность не существует и в качестве той черты или особенности, которую человек обнаруживает непосредственно в самих предметах, явлениях и, которая, следовательно, до обнаружения в человеческой практике не проявляется. Ценность, представляющая собой общественное явление, проявляется как отношение между двумя, по крайней мере, вещами, событиями, явлениями, опосредованное человеческой деятельностью. Ценность как идеальный момент объективного и субъективного факторов суще-

ствуется не в самих вещах или в головах людей как их непосредственное отражение, а как отношение между двумя или более вещами, но опосредованное через человеческие отношения в качестве диалектического взаимодействия объективных и субъективных факторов.

3. Анализируя объективные и субъективные факторы формирования ценности, в монографии устанавливается, что ценности являются, во-первых, рефлексивными, то есть присущими только субъектам, во-вторых, они представлены в виртуальной форме, «овеществленной» образами, идеалами, символами, знаками. В-третьих, они представляют отраженный мир, поскольку связаны с субъектами, то есть они не являются нейтральными, адекватно отражающими объективный мир, а ресурсными (смысловыми), зависящими от потребностей субъектов и их интересов. Они могут быть принципиально разными для разных субъектов (индивидов, групп, общества). Доказали, что представления о ценности, проходя сквозь рефлексию субъекта, образуют целостность, реальность для его полноценной жизнедеятельности. Следовательно, представления о ценности существуют постольку, поскольку существуют оценивающие её субъекты. Без субъектов ценность как бы не существует, не проявляется, поэтому вести разговор о безрефлексивном существовании ценности беспредметно.

4. На основе исследования установлена общекультурная значимость рефлексии, превращение ее в некую новую реалию духовной культуры и вместе с тем существенное изменение смысла этого понятия, столетиями употреблявшегося в философии. Рефлексия означает осознание и осмысление предельных оснований бытия и мышления, науки и человеческой культуры в целом. В работе определена причина резко возросшего значения феномена рефлексии для современной науки и аксиологии. Данный факт обусловлен качественно новой ролью человеческого (субъективного) фактора во всех областях познания и духовно-практической деятельности в современную эпоху. Очевидно, что рефлексия как особый многомерный феномен, как необходимый и определяющий компонент творческого мышления человека, благодаря которой человеком вносится творческое начало в логические про-

цедуры, обеспечивается оригинальность всякого продукта отражения.

Использование конкретным субъектом той или иной системы познавательных предпосылок в качестве средства достижения познавательных целей, их оценки, критики приводит к получению качественно своеобразного результата. Благодаря рефлексии происходит выход за пределы существующего ценностного знания и порождение нового знания. В рефлексии субъектом реализуется подведение некоего оценочного знания о реальном объекте под идеальный конструкт, абстрактное понятие как мера, критерий, принцип оценки этого знания. И сущность такого рода оценочного знания не в том, чтобы человеку вырваться за пределы реального, уйти от жизни, а в практическом применении добытых знаний в своей жизнедеятельности.

В работе рассматриваются различные степени присутствия творческого начала в том или ином фрагменте человеческой деятельности, как диалектика объективного и субъективного. И поскольку творческое мышление немыслимо без рефлексивных процедур, с ними неразрывно связано и ими определяется, то естественно считать, что рефлексивные процессы, богатство их форм и содержания выступают мерой творческого начала в мыслительной деятельности человека.

5. Выявляя нормативный характер ценности, в настоящей работе доказано положение о том, что поведение и деятельность людей в той или иной мере нормативна, регулируется некоторой системой смыслов и значений, закладываемых субъектом и обществом в ценности. Ценность, будучи образцом, идеалом, наиболее общим требованием или предельно общей оценкой, выступает в качестве практической нормы, регулирующей поведение человека, то есть требования, воплощенного в опыт, как единство объективного и субъективного в поведении человека. Взятые в субординированной связи и единстве всех своих функций, ценности выступают в качестве нормы, образуют наиболее общую программу деятельности и поведения, которые специфически реализуются в конкретной ситуации. Указанные смыслы и значения, выступающие ценностью, не произвольные конструкции, не абстрактно-умозрительные схемы и тем более не субъективистские «рецепты» на все случаи жизни. Они являются

«квинтэссенцией», обобщением результатов рефлексии внутреннего мира субъекта, объективной реальности и практики в ее позитивном и негативных аспектах, а потому и выступают в качестве самых общих ориентиров поведения и целевой деятельности.

Мы не утверждаем, что в результате наших исследований ценности, ее объективных и субъективных предпосылок формирования, рефлексии и регулятивной функции в поведении человека, проблема ценности может считаться закрытой. Напротив, возникают новые вопросы, которые требуют обоснования ценности, как целостного философского и культурно-исторического феноменов, которые способствуют духовному развитию человека.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Августин. Против академиков // Мир философии. – М., 1991. – 312 с.
2. Азаматов Д.М. Из истории развития передовой общественно-политической и философской мысли Башкирии. – Пермь, 1976. – 98 с.
3. Алексеев П.В. Панин А.В. Теория познания и диалектика. – М., 1991.- 312с.
4. Аль-Фараби. Философские трактаты. - Алма-Ата, 1970. - 246 с.
5. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1970. – 374 с.
6. Ангаров М. Дорога через хаос. – М., 1983.
7. Антология мировой философии. В 4-х томах. Т.1. – М., 1969 – 1972.
8. Аристотель. Соч. В 4-х томах. т.1, т. 3. – М.: Мысль, 1976 – 1984. – 550 с; 613 с.
9. Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. -1990. - № 1. – С. 51-69.
10. Бабушкин В.У. О природе философского знания. – М., 1978. – 208 с.
11. Бенин В.Л., Хазиев В.С. Истина и культура философского мышления. – Уфа, 1992. – 140 с.
12. Бердяев Н. Русская идея//Вопросы философии. – 1990, - № 1-2.
13. Бердяев Н. Судьба России. – М., 1997.
14. Бердяев Н. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
15. Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952.
16. Беркли Дж. Соч. – М., 1978. – 556 с.
17. Беркли Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом. Соч. – М., 1978.
18. Бескова И.А. О природе трансперсонального опыта // Вопросы философии. – 1994. - № 2. – С. 35-44.

19. Библер В.С. Мышление как творчество. – М., 1975. – 399 с.
20. Богуславский В.М. Паскаль о достоверности наших знаний // Вопросы философии. - 1994. - № 6. – С. 111-120.
21. Бондаренко В.Н. Методологические принципы гносеологической концепции классического марксизма. – Уфа, 1997. – 106 с.
22. Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. - 1995. - № 7. – с.79-97.
23. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. – М.: Наука, 1961.
24. Борн М. Моя жизнь и взгляды. – М., 1973.
25. Боэций. Утешение философией. – М., 1990. – 416 с.
26. Буддийский взгляд на мир. – СПб., 1994. – 463 с.
27. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозаключения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
28. Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. – М.: Наука, 1993. – 603 с; 751с.
29. Булгаков С.Н. Христианский социализм. – Новосибирск: Наука, 1991. – 350 с.
30. Булыгин А.В. К истокам идеального. – Л., 1988. – 178 с.
31. Бур М., Ирлиц Т. Притязания разума. – М., 1978. – 399 с.
32. Бэкон Ф. Новый Органон. Соч. в 2-х томах. Т.1. – М., 1978. – 567 с.
33. Валеев Д.Ж. Очерки истории общественной мысли Башкортостана. – Уфа. 1995. – 224 с.
34. Васильев Л.С. История религий Востока. – М., 1983. – 368 с.
35. М. Вебер. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 805 с.
36. Великий Йог Тибета Миларепа. – Самара, 1994. – 483 с.
37. Великие люди: Зороастр, Будда, Конфуций, Магомет. – М., 1991.
38. Вильданов У.С. Гносеологический анализ трансцендентальной субъективности. Издание БГУ – Уфа, 2000 – 204 с.
39. Виндельбанд В. Прелюдии. – СПб., 1904.
40. Виндельбанд В. История новой философии в связи с общей культурой и отдельными науками, т. II, – СПб., 1905.

41. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. – М.: Наука, 1993.
42. Виндельбанд В. Философия культуры. – М.: ИНИОН РАН, 1994. – 350 с.
43. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. – 230 с.
44. Витгенштейн Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. - С.88-89.
45. Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
46. Гадамер Г.Г. Истина и метод. – М., 1988. – 700 с.
47. Гайденко П.П. Бытие и разум // Вопросы философии. - 1997. - № 7. – с. 114-140.
48. Галимов Б.С. Принцип развития в основаниях научной картины природы. Саратов, 1981. – 234 с.
49. Гегель. Наука логики. т.3.– М., 1972.
50. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2-х тт. т.1 – М., 1972. – 668 с.
51. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х тт. Т.1. – М., 1972.
52. Гегель Г.В.Ф. Соч. т.1. – М.-Л.: Госиздат, 1929. – 368 с.
53. Гегель Г.В.Ф. Соч. т. 7.– М., 1934.
54. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. т.3. – М., 1977. – с. 372.
55. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М., 1987.
56. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. – М.: Наука, 1989. – с. 400.
57. Гоббс. Соч. В 2-х томах. М.: Мысль, 1989-1991. – 622; 731.
58. Гольбах. Соч. В 2-х томах. М.: Мысль, 1963. – с. 731.
59. Горбатов В.В. К вопросу о месте понятия истины в концепциях Г. Фреге и Л. Витгенштейна // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. - 1998, - № 1. – с.92-93.
60. Грязнов Б.С. Логика. Рациональность. Творчество. – М.: Наука, 1981. – 399 с.
61. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. – М., 1982. – 287 с.

62. Декарт Р. Соч. В 2 т. – М.: Мысль, 1989-1991. –656 с; 675 с.
63. Делокаров К.Х. Наука и диалектический характер рациональности // Интуиция. Логика, Творчество. – М., 1987. – 237 с.
64. Диалектика и научное мышление. – М., 1988.- 267 с.
65. Древнеиндийская философия. – М., 1972.
66. Древнекитайская философия. В 2-х томах. т.1. – М., 1972-1973.
67. Дхаммапада. – М., 1960.
68. Заботин П.С. Преодоление заблуждения в научном познании. М., 1979. – 187 с.
69. Законы Ману. – М., 1960.
70. Западная философия. Екатеринбург. 1997. – 655 с.
71. Ибн Сина. Избр. филос. произв. М., 1980. – 552 с.
72. Иваненко Л.И. Ценностно-нормативные механизмы регуляции// Культурная деятельность: опыт социологического исследования. – М.,1981, с. 50-51
73. Идрис Шах. Суфизм. – М.: «Калышников, Коморов и К», 1994. – 446 с.
74. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.
75. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии// Искусство и коммунистический идеал. – М., 1984.
76. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
77. Ильин В.В. Критерии научного знания. – М., 1984. – 221 с.
78. Ильин В.В. Теория познания. Введение. Общие проблемы. – М.: МГУ, 1993. – 168 с.
79. Ильин В.В. Теория познания. Эпистемология. – М.: МГУ, 1994. – 136 с.
80. Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. – М.: Наука, 1991.– 199 с.
81. Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – 315 с.
82. История философии в кратком изложении. – М.: Наука, 1995. – 590 с.

83. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. – М., 1988. – 319 с.
84. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
85. Камю А. Творчество и свобода. – М.: Радуга, 1990. – 608 с.
86. Кант И. Соч. в 6 т. т. 3. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1963. – 614 с. Критика чистого разума. М., 1994.
87. Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980. – 712 с.
88. Капра Ф. Дао физики. – СПб., 1994.
89. Карсавин Л.П. София земная и горняя // Вопросы философии. - 1991. - № 9. с. 175-189.
90. Кириллов В.И. Логика познания сущности. М., 1980. – 287 с.
91. Классическая йога. («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). – М.: Наука, 1992. – 263 с.
92. Клизовский А. Основы Миропонимания Новой Эпохи. – Магнитогорск: Амрита-Урал, 1994. – 463 с.
93. Кондаков Н.И. Логический словарь. – М., 1971.
94. Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. – М., 1974. – 568 с.
95. Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания. – М., 1973. – 321с.
96. Коршунов А.М. Диалектика субъекта и объекта в познании. – М., 1982. – 107 с.
97. Коршунов А.М., Мантатов В.В. Диалектика социального познания. – М., 1988
98. Краус В. Нигилизм и идеалы. – М., 1994.
99. Кришнамурти Дж. Немедленно измениться. – М., 1993. – 176 с.
100. Крутова О.Н. Человек, индивид, личность в социально-философском исследовании// Вопросы философии. - 1982. - №2. – с.36-47.
101. Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. – М.; Л., 1935.
102. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М.: Наука, 1993. – 384 с.

103. Кудряшев А.Ф. Единство наук: основания и перспективы. Свердловск: УрГУ, 1988. – 184 с.
104. Кузанский Н. Соч. в 2-х томах. т.1. – М.,1980. – 471 с.
105. Кузьмин В.С. Объективное и субъективное. – М.,1976. – 261 с.
106. Кунафин М.С. Эволюция принципа объективности. Уфа, 1998. –326 с.
107. Кутырев В.А. Любовь к мудрости на пороге Нового века // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. - 1998. - № 3. – с.3-16.
108. Кьеркегор С. Или-или. – М., 1991. – 420 с.
109. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – 383 с.
110. Лаврин А. Хроники Хрона: Энциклопедия смерти. – М., 1993.
111. Лакатос И. История науки и её рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. – М., 1978. – 204 с.
112. Ламетри Ж.О. Соч. – М.: Мысль, 1983. – 509 с.
113. Лапин Н.И. Модернизация базовых ценностей россиян // Социологические исследования. 1996.
114. Левин Г.Д. Идеализация// Вопросы философии. - 1999 г. - № 4.
115. Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х томах. т. 2. – М.: Мысль, 1984. – 520 с.
116. Лекторский В.А. Субъект. Объект. Познание. – М.: Наука,1980. –389с.
117. Лекторский В.А. Диалектика рефлексивного и нерефлексивного в познании// Проблемы рефлексии в научном познании. – Куйбышев, 1983.
118. Ленин В.И. К характеристике экономического романтизма// Ленин В.И. Полн. собр. соч. т. 1. – 678 с.
119. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм// Ленин В.И. ПСС. т. 18. – 673 с.
120. Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге Струве// Ленин В.И. Полн. собр. соч. т. 2. – 662 с.
121. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М., 1977.
122. Леонтьев А.А. Избранные психологические произведения. В 2 тт. – М., 1983, т. 2.

123. Леонтьев А.Н. Потребности, мотивы и сознание. «XVIII международный психологический конгресс. Проблемы общей психологии. Тезисы сообщений» т. 2. – М., 1966.
124. Лобастов Г.В. Так что же есть истина? // Философские науки. - 1991. - № 6. – С.47-62.
125. Локк Д. Соч. в 3-х тт. т. 1. - М.: Мысль, 1985. – 621 с.
126. Лосев А.Ф. Дерзания духа. – М., 1976. – 144 с.
127. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. – 666 с.
128. Лосский Н.О. Бог и мировое зло// Ценность и бытие. – М.,: Республика, 1994, с. – 250-314.
129. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. – 559 с.
130. Лосский Н.О. Избранное. – М., 1991. – 624 с.
131. Лукьянов А. В. Проблема духовного «я» в философии И. Г. Фихте. – Уфа. 1993.
132. Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 384 с.
133. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай, Индия). – М., 1992.
134. Любутин К.Н., Пивоваров Д.В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург. 1993. – 416 с.
135. Малахов В.А. Культура и человеческая целостность. – Киев. 1984.
136. Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопросы философии. - 1968. - № 6. – С. 14-25.
137. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М., 1994. –90 с.
138. Мамардашвили М.К. Мысль под запретом. Вопросы философии. – 1992. - № 5 с.
139. Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. – М., 1968. –191 с.
140. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. – М., 1972. –с.28-94.
141. Маритен Ж. О человеческом знании. // Вопросы философии. - 1997. - № 5. – С.106-117.

142. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т.3. – 629 с.
143. Маркс К. Послесловие ко второму изданию//К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. т. 23. – 908 с.
144. Марсель Г. К трагической мудрости и за её пределы // Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991. – 366 с.
145. Маслоу А. Самоактуализация // Психология личности. – М., 1986.
146. Массэ А. Ислам. – М., 1982. – 191 с.
147. Материалистическая диалектика. – М.: Наука, 1980. – 287 с.
148. Материалисты Древней Греции. – М.: Политическая литература, 1955. – 239 с.
149. Межуев В. М. О национальной идее// Вопросы философии. - 1997. - № 12. – с. 11- 20.
150. Милль Д.С. Утилитаризм. – СПб., 1900.
151. Мир Философии. В 2т. – М.: Политиздат, 1991.– 669 с., – 621 с.
152. Мистерия Дао. Пер. Маслова А.А. – М.: Сфера, 1996. – 512 с.
153. Моисеев Н. Н. Естественнаучное знание и гуманитарное мышление// Общественные науки и современность. - 1993. - №2.
154. Мороз О.П. Прекрасна ли истина? – М.: Знание, 1989. – 208 с.
155. Мухамедьянов С.А. Феномен смерти. – Уфа, 1998.
156. Назаров В.Н. "Каждый из нас в глубине своей есть София".(Предисловие к публикации) // Вопросы философии. - 1991. - № 9. – с.171-174.
157. Назаров В.Н. Нравственная мудрость как творчество жизни // Философские науки. - 1991. - № 11. – с.51-64.
158. Назаров В.Н. Феноменология мудрости: образцы мудреца в истории культуры. – Тула, 1993.
159. Нарский И.С. Диалектическое противоречие и логика познания. – М.: Наука, 1969. – 246 с.
160. Нарский И.С., Ойзерман Т.И. Истина // Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1962.

161. Неганов Ф.М. Рациональное и иррациональное: человек и бытие. – Уфа, 1996. – 168 с.
162. Нерожденный. Жизнь и учение мастера дзэн Банкэя. Перевод с англ. Сигова П.П. – С.Пб.: Евразия, 2000. – 352 с.
163. Ницше Ф. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – 829 с; 829 с.
164. Ницше Ф. Утренняя заря. – Свердловск: ВОЛЯ, 1991. – 304 с.
165. Нуриев Д.А. Гносеологическое и методологическое основания категории «материя». – Уфа, 1995. – 186 с.
166. Ойзерман Т.И. Проблемы рациональности и современный философский антиинтеллектуализм // Вопросы философии. – 1979. - № 2. с.96.
167. Омар Хайям. Чаша мудрости. – Симферополь: Реноме, 1998.-368 с.
168. Ольденбург С.Ф. Жизнь Будды // Жизнь Будды. – Новосибирск: Наука, 1994. – с. 197-216.
169. Орлов Е.Н. Сократ. Платон // Жизнь замечательных людей. – СПб.: ЛИО – Редактор, 1994. – С.3-127.
170. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс// Вопросы философии. -1989,-№ 4.
171. Ошо. Вигьяна Бхайрава Тантра. Книга тайн. т. 1. – М.: Либрис, 1993. – 416 с.
172. Петриций И. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. – М.: Мысль, 1994. – 286 с.
173. Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1990. – 608 с.
174. Платон. Соч. в 4-х томах.Т..2. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.
175. Плоть и кость Дзен. – Калининград: Российский Запад, 1992. – 192 с.
176. Познер А.Р. Истины и парадоксы. – М.: Политиздат, 1977. – 256 с.
177. Поппер К.Р. Логика и рост научного знания: Избр. Работы. – М.: Прогресс, 1983.
178. К. Поппер. Логика социальных наук// Вопросы философии. -1992. -№10.
179. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. В 2-х томах. – М.: Феникс, 1992. – 448 с; 528 с.
180. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. – М., 1986.

181. Природа научного открытия. – М.: Наука, 1986. – 304 с.
182. Проблема ценности в философии. – М. –Л.: Наука, 1966. – 263 с.
183. Проблема материалистической диалектики как теории познания. – М.: Наука, 1979. – 357 с.
184. Проблемы истории и методологии научного познания. – М.: Наука, 1974. – 311 с.
185. Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1991. – 182 с.
186. Радхкришнан С. Индийская философия. В 2 т. – М.: Миф, 1993. – 732 с; 395 с.
187. Райнхард Лаут. Философия Достоевского в систематическом изложении. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
188. Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. – М.: Иностранная литература, 1957. – 554 с.
189. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х томах. – СПб.: Петрополис, 1997.
190. Г. Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. – СПб.: Наука, 1997. – 532 с.
191. Риккерт Г. Два пути познания. «Новые идеи в философии», № 7, – СПб., 1913.
192. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – СПб, 1911.
193. Риккерт Г. О понятии философии. «Логос», кн. I, 1910.
194. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век. Антология. – М.: Наука, 1995.
195. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. – М.: Прогресс, 1972. – 607 с.
196. Рубинштейн С. Л. Принципы и пути развития психологии. – М., 1959.
197. Руткевич М.Н. Диалектический материализм. – М.: Мысль, 1973. – 527 с.
198. Сартр Ж.-П. Стена. – М.: Политиздат, 1992. – 480 с.
199. Секст Эмпирик. Соч. в 2-х томах. – М.: Мысль, 1976. – 399 с; 421 с.

200. Современная западная философия: Словарь. – М.: Политиздат, 1991. – 414 с.
201. Соколов В.В. Средневековая философия. – М.: Высшая школа, 1979. – 488 с.
202. Сокулер З.А. Проблема обоснования знания (Гносеологические концепции Л. Витгенштейна и К. Поппера). – М.: Наука, 1988. – 175 с.
203. Соловьев В.С. Соч. в 2-х томах. – М.: Мысль, 1988. – 892 с; 822 с.
204. Социальная философия. Хрестоматия. ч. 1. – М. Высшая школа. 1994. – 225 с.
205. Спиноза. Избранные сочинения. – М.: Мысль, 1957. – 806 с.
206. Степанов С.Ю. Семенов И.Н. Психология рефлексии: Проблемы исследования// Вопросы психологии. - 1985. - №3. С. 31-40.
207. Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддийский. – Киев: София, 1996. – 288 с.
208. Судзуки Д.Т. Основы Дзен-Буддизма// Дзен буддизм. – Бишкек. 1993. – 672 с.
209. Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М.: Наука, 1989. – 341с.
210. Тибетская книга мертвых. – М., 1995. – 224 с.
211. Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. – М., 1960.
212. Тхить Ньят Хань. Обретение мира. – СПб., 1993. – 280 с.
213. Файзуллин Ф.С., Неганов Ф.М. Рациональность как принцип человеческой деятельности. – Уфа.: УГАТУ, 1992. – 94 с.
214. Файзуллин Ф. С. Этническое сознание и самосознание. – Уфа.1998. – 208 с.
215. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М.: Наука, 1986.
216. Философская энциклопедия. В 5-ти томах. – М.: Советская энциклопедия, 1960-1970.
217. Финогентов В.Н. Время, бытие, человек. – Уфа. 1992. – 238 с.

218. Фома Аквинский. Сумма против язычников // Мир философии. – М.: Политическая литература, 1991. – 672 с.
219. Фок В.А. Дискуссия Нильсом Бором. // Вопросы философии, - 1964. - №8.
220. Фон Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. – М., 1986. – 216 с.
221. Фрагменты ранних греческих философов. ч.1. – М.: Наука, 1989. – 578 с.
222. Франкл В. Поиск смысла жизни и логотерапия. – М.: Наука, 1982.
223. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
224. Франк С.Л. Соч. – М.: Правда, 1990. – 608 с.
225. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – 656 с.
226. Фрейд З. Введение в психоанализ. – М.: Наука, 1989. – 456 с.
227. Фрейд З. Психология бессознательного. – М.: Просвещение, 1989. – 448 с.
228. Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
229. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. – СПб.: “Academia”, 1994 – 406 с.
230. Хазиев В.С. Философское понимание истины // Философские науки. -1991. - № 9. – С.54-60.
231. Хазиев В.С. Роса истины. – Уфа. 1998. – 88 с.
232. Хазиев В.С. Из мышления о педагогике. – Уфа. 1998. – 200 с.
233. Хайдеггер М. О сущности истины // Философские науки. - 1989. - № 4.
234. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
235. Хинтиikka Я. Проблема истины в современной философии // Вопросы философии. - 1996. - № 9. – С.46-58.
236. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. . т.1, т. 3, – М., 1878-1882.
237. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – М.: Канон, 1996. – 334 с.

238. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа, 1981. – 374 с.
239. Чудинов Э.М. Природа научной истины. – М., 1977. – 341 с.
240. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей: Мистика и этика // Запад – Восток: Исслед., пер., публикации. – М., 1988.
241. Швырев В.С. Научное познание как деятельность. – М., Политиздат, 1984. – 232 с.
242. Швырев В.С. Рациональность в современной культуре// Общественные науки и современность. - 1997. - №1.
243. Шеллинг Ф. Соч. в 2 т. т. 1. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.
244. Шептулин А.П. Диалектика единичного, обособленного и общего. – М.: Высшая школа, 1973. – 271 с.
245. Шердаков В.Н. Социально-психологический анализ христианской морали. – Л. 1974.
246. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М.: Прогресс-Гнозис, 1992. – 304 с.
247. Шопенгауэр А. Соч. в 2-х томах. – М.: Наука, 1993. – 672 с; 672 с.
248. Шохин В.К. Первые философы Индии. – М.: Ладомир, 1997. – 302 с.
249. Шпенглер Э. Два вида психологии// Хрестоматия по истории психологии. Период открытого кризиса. – М. 1980.
250. Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск. 1993.-592с.
251. Шри Раджнеш. Горчичное зерно. – СПб., 1995.-448с.
252. Эйнштейн А. Физика и реальность. – М.: Наука, 1965.
253. Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. – М.: Наука, 1978.
254. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. 1. О познании. – М., 1995. – 400 с.
255. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философии. – М., 1994. – 256 с.
256. Ясперс К. Духовная ситуация времени. – М.: ИНИОН, 1990.– 216с.
257. Ясперс К. Ницше и христианство. – М., 1994. –114с.

(на иностранных языках)

258. Аль-Фараби. Ахл ал – Мадинати ал – Фадила. Лейден. Бриль, 1890.(Перевод с арабского И.Р.Насырова).
259. Dewey J. Problems of men. New York, 1946.
260. Dewey J. Theory of valuation. International Encyclopedia of Unified Science, v.II, № 4, Chicago, 1939.
261. Ehrenfels. Sistem der Werttheorie. 2 vol. 1897.
262. Hartmann N. Ethik. Zweite Auflage. Berlin-Leipzig, 1935.
263. Hartmann N. Kleinere Schriften, Bd. III. Berlin, 1958.
264. Hartmann N. Moglichkeit und Wirklichkeit. Berlin-Leipzig, 1938.
265. Hartmann N. Zir Grundlegung der Ontologie. Berlin, 1935.
266. Heyde. Wert, 1926.
267. Kreibig. Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie. Wien, 1902.
268. Lee D. Valuing self. What we can learn from other cultures. Prospect Heights, IL.: 1986.
269. Meinong. Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, Graz, 1894.
270. Perry R.B. General theory of value. New York, 1926.
271. Perry R.B. Present philosophical tendencies. London – New York – Toronto, 1929,
272. Perry R.B. Realms of value. A critique of human civilization. Harvard University Press, 1954.
273. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern, 1954.

Научное издание

**Вильданов Ханиф Салимович
Вильданов Урал Салимович**

ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АКСИОЛОГИИ

Подписано в печать 12.12 2013 г. Формат 60х84/16.
Бумага типографическая № 1. Компьютерный набор.
Отпечатано на ризографе. Усл. печ. л..11,2
Уч.-изд. л. 11 . Тираж 500. Заказ №
Цена договорная.

Редакционно-издательский центр