



УДК 130.2

**ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА ЦЕННОСТЕЙ
В ИСТОРИИ АКСИОЛОГИИ****THE PROBLEM OF ONTOLOGICAL STATUS IN THE HISTORY OF AXIOLOGY****А.А. Радугин, Л.С. Перевозчикова
A.A. Radugin, L.S. Perevozchikova**

*Воронежский государственный архитектурно-строительный университет,
Россия, 394006, Воронеж, ул. 20-летия Октября, 84
Voronezh State Architectural-Building University, 84 20-th Anniversary of October St, Voronezh, 394006, Russia*

E-mail: aradugin@yandex.ru; E-mail: perevozch@vgasu.vrn.ru

Аннотация. В статье на основе анализа основных направлений аксиологии предпринята попытка исследовать онтологический статус феномена ценностей. Авторы критически оценили сильные и слабые стороны различных концепций и в качестве позитивного предложили свое оригинальное понимание природы ценности, при котором ценность трактуется как идеальное качество явлений Культуры, формирующееся в процессе общественно-исторической, предметно-практической, духовной и духовно-практической деятельности Человека и отражающее отношение их (явлений) значимости в социальном взаимодействии и общении, служащее смыслообразующим основанием человеческого бытия, задающее направление и мотивацию конкретной деятельности, поступков и всей жизнедеятельности.

Resume. Annotation: In this article the attempt is made to examine ontological status of values on the base of the analyses of the main trends in axiology. The authors critically appraised strong and weak aspects of different concepts and offered their own original approach to the nature of value. Value is interpreted as the ideal property of Cultural phenomena which is formed in the process of sociohistorical, practical and object, spiritual and spiritual – practical activities of a human-being. This property reflects their (phenomena's) significance in social interaction and communication and serves as the meaning made base of a human-being existence and it sets the direction and motivation for concrete activity, deals and life activity.

Ключевые слова: аксиология, идеальное, общественно-историческая деятельность, онтологический статус, ценность, человечество, трансцендентальный субъект.

Key words: axiology, ideal, sociohistorical activity, ontological status, value, humanity (mankind), transcendental subject.

Основой общества, определяющей духовные и материальные установки социальных групп и личности, являются ценности. Проблема ценностей занимала в философии важное место на протяжении всей истории ее существования. Особую актуальность она приобретает в переходные эпохи общественного развития. Именно такую эпоху переживает современное общество.

Основная задача аксиологии на протяжении ее исторического развития состояла в поиске ответов на вопросы: как возникает ценность, и какое место она занимает в общей структуре бытия, как она соотносится с данностями наличного бытия, социума и культуры? Многообразие ответов определяется существенными различиями в понимании природы ценности, способа ее формирования, возникновения (продуцирования).

Важной стороной этой проблемы стало решение вопроса о формах и способах легитимизации, то есть обоснования и узаконивания существования аксиосферы. В данном случае речь идет не об установлении тех или иных конкретных ценностей, а об обеспечении возможности их существования в принципе, иными словами, речь идет об онтологической основе существования мира ценностей. В решении этого вопроса в историко-философском процессе сформировались две основные тенденции. Одна связана с субъективизацией, релятивизацией и психологизацией аксиосферы. Другая – с объективизацией, онтологизацией, абсолютизацией ценностного мира. Сторонники субъективного и релятивистского понимания природы ценностей считают, что ценности привносятся в мир самим человеком. В своих концепциях они представляют добро, справедливость, красоту и другие ценности как то, что имеет значение только для субъекта в его отношении к объекту, то есть ценности оказываются производ-

ными от субъект-объектных отношений. Так, согласно теории Х. Эренфельса, ценность объекта – это «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 (удовольствие – неудовольствие), чем представление о небытии объекта» [Von Ehrenfels, 1982]. Таким образом, относительная приятность и желаемость связаны, что и есть ценность объекта. Исходя из этих теорий, абсолютной ценности не существует, а объективная ценность – это все эмпирически возможные реакции и чувства, которые возникают при полном знании объекта.

Более умеренным вариантом субъективизации и психологизации понятия ценности является прагматизм Д. Дьюи. Он рассматривает ценность как полезность, стандартизируемые и типологизируемые представления о которой имеют прагматический и утилитарный смысл.

Отождествление ценности с «благом» характерно для концепции позитивизма. Благо сводится к норме – ценности, легитимность которой обеспечивается следующей за ней «санкцией». В позитивистской версии аксиологии в качестве ценности могут выступать любые предметы, имеющие определенное содержание и значение для членов социальной группы, или «правила поведения», регулирующие отношения внутри социальной группы, сохраняющие и распространяющие собственные типы действия среди своих членов.

Своеобразной разновидностью субъективизма является культурно-исторический релятивизм, основанием которого является идея аксиологического плюрализма В. Дильтея, базирующаяся на представлении о множественности ценностных систем, равноправность (равнозначность) которых распознается с помощью исторического метода. Таким образом, Дильтей предъявил программу критики самой возможности общей аксиологии, поскольку последняя, по мнению немецкого философа, необоснованно абстрагируется от конкретно-исторических контекстов и осуществляет произвольную абсолютизацию некоей одной «подлинной» системы ценностей. Эта программа была поддержана в работах О.Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина и других сторонников концепции национально-культурных типов.

Субъективистским и релятивистским концепциям в аксиологии исторически первыми противостояли онтологизм и трансцендентализм. Аксиологический онтологизм наиболее ярко представлен в концепции М.Хайдеггера, который трактовал значимость ценностей как «род бытия». Как известно, М. Хайдеггер свою философскую концепцию построил исходя из предельно широкого толкования Бытия: если о чем-то можно сказать, что оно «есть», то оно обладает бытием.

Бытию противоположно только Ничто. При такой трактовке, поскольку ценности также «есть», им присуще бытие. Трансценденталистская версия бытия аксиосферы наиболее активно развивалась в неокантианской философии. В этой версии обоснование бытия и сущности ценности шло по пути утверждения их надличностного характера. С точки зрения сторонников этой версии, носителем ценностей и источником нормотворчества является трансцендентальный субъект. Формирование этой версии аксиологии связывают с именем Г. Лотце, который первым ввел в научный оборот понятие «ценность» для обозначения достоинства духовного бытия человека. В работе Лотце «Микрокосм» говорилось о «внутренней ценности» духовной жизни, о «ценности чувственных впечатлений», о «ценности развития человека» и «ценности истории» [Каган, 1997]. Органично мир ценностей с трансцендентальным субъектом связал Г. Коген. С точки зрения Г. Когена, ценности обусловлены порождающей их «чистой волей» трансцендентального субъекта, при этом трансцендентальность выступает как основополагание, постоянно заново совершаемое мышлением.

В наиболее разработанной форме трансцендентальная версия аксиологии был предложена Баденской школой неокантианства (В. Виндельбанд и Г. Риккерт), которая трактовала ценности как идеальное бытие нормы, надличностное нормативное знание и связывала ее существование с миром должного. Так, ценности и бытие для Г. Риккерта несовместимы, они существуют в разных плоскостях. Бытие – это эмпирически существующая во времени и пространстве реальность, а ценности – трансцендентная область значений. «Ценности не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности» [Риккерт, 1910].

В. Виндельбанд, осуществляя перевод языка ценностей на язык философии, обосновывал общезначимость и нравственного действия, и познания в целом. Он считал, что «абсолютность оценки» выступает как «коренной факт» философии и является универсальным средством преодоления релятивизма аксиологии. С точки зрения Виндельбанда, ни от чего и ни от кого не зависящая абсолютная значимость, к которой стремятся только ради нее самой,



обнаруживается именно в ценностях-благах культуры «нормирующих» ценностные содержания по отношению к субъекту и выступающих в качестве обязательных норм бытия.

Продолжая эту традицию, но уже с феноменологическим уклоном, современный итальянский философ Э. Агацци считает, что отличительной особенностью сферы человека и его деятельности является наличие должествования. Он полагает, что «уместным назвать ценностями все проявления *долженствования*, т.е. все *идеальные модели*, действующие как регулятивные принципы для операций, исполнений действий и собственно человеческих действий» [Агацци, 1998]. Деятельность, вдохновленная ценностями, таким образом, направлена на достижение идеала, выражающего эти ценности. Э. Агацци отмечает, что именно «благодаря нашей способности интенционально представлять себе идеальные сущности, некоторые из них служат идеальными моделями нашей деятельности и ее ориентиром»

Согласно Веберу, ценность есть то, что «оценивается как ценное, исходя из принятого ценностного масштаба, но не трансцендентальным субъектом, а историческим, т.е. людьми, существующими в определенное время и в определенном месте» [Вебер, 1990]. В его понимании, ценности, которые лишены трансцендентального основания, являются выражением иррационального в своей основе исторического жизненного процесса культуры общества. Таким образом, М. Вебер, на основе неокантианской методологии выступавший против позитивизма и психологизма в подходе к пониманию ценностей, попытался найти «золотую середину», избегая крайностей «растворения ценности» в имманентном бытии. В учении М.Вебера отправным пунктом является анализ эмоциональной жизни и действий субъекта, имеющих имманентный смысл. С точки зрения немецкого мыслителя, традиционное поведение становится целерациональным или ценностно-рациональным действием тогда и только тогда, когда действующий индивид связывает его с конкретным субъективным смыслом. При этом смысловые характеристики определяются ценностью, позволяя артикулировать индивидуальные цели и придавать самим ценностям свойства нормы. Постигание субъектом ценностей осуществляется с помощью понимающе-объясняющих процедур.

Религиозно-философский вариант трансценденталистской онтологизации проблематики аксиологии предложил М. Шелер. М. Шелер с позиций феноменологического трансцендентализма разработал концепцию ценностей, в которой подчеркивалась особая роль интуитивного переживания. Значение ценностного подхода к реальности, по мнению М.Шелера, обусловлено не только содержательной стороной (каким свойством тот или иной объект становится значимым для человека), но и эффектом переживания акта оценивания. Ценность отличается от простой констатации фактов в акте оценки значимости эмоциональной, часто бессознательной составляющей. Знания о ценностях-сущностях независимы от человеческих «случайных чувств», они априорны, «имеют силу за пределами нашего чувственного опыта» [Шелер, 1988]. Из знаний о сущностях образуются «высшие аксиомы», которые определяют цель человеческого бытия – «постижение абсолютного сущего бытия».

М. Шелер считал, что ценность есть не отношение, а объективное качество. Вместе с признанием самостоятельной содержательности ценностей он утверждал возможность их данности в сознании автономно от собственных носителей, например, мы можем воспринимать цвет без вещи, которой он принадлежит, точно так же и ценности могут проникать в сознание независимо от конкретных благ, являющихся их носителями. Однако, в отличие от секулярных версий трансцендентализма, М. Шелер переходит на позицию трансцендентизма, в которой основание ценностного мира связывается с трансцендентным бытием – Богом. М. Шелер ввел в аксиологию проблематику типологии ценностей. С точки зрения М. Шелера, структура ценностей априорна. При этом иерархия ценностей определяется их «рангами» на основе критериев: долговечности, «неделимости», способности вызывать удовлетворение.

В этой типологии вместе с утверждением объективности ценностей религиозный философ отстаивает существование абсолютных ценностей. Реальность ценностного мира у М. Шелера гарантируется, по его выражению, «вневременной аксиологической серией в Боге», которая только отражается и воплощается на индивидуальном уровне. По Шелеру, на этом уровне задается типология личностей, определяемая типологией систем ценностей, имеющих соответствующие «ранги», задающих личностную онтологичность. В соответствии со своими мировоззренческими установками М. Шелер предложил иерархическую классификацию ценностных представлений, во главе которой стоит религиозная «ценность святости».

Н. Гартман разделяет многие идеи аксиологии М. Шелера. Как и М.Шелер, Н. Гартман считает, что мир человека ценностно наполнен, так как ценности существуют в повседневной

человеческой жизни, они априорно даны человеку в качестве феноменов сознания. Источник же априорного содержания сознания находится в мире объективных ценностей. По Гартману, ценности – это не законы, а содержательно-материальные, объективные образования. Вслед за Шелером Гартман отмечает, что ценности-сущности являются неким специфическим качеством лиц, вещей, отношений и всё, что имеет к ним отношение, что причастно к ним, оказывается ценным. Бытие ценности не имеет существования, но их материя доступна познанию. Познание априорной данности ценностей происходит в эмоционально-трансцендентных актах теоретического познания. Для Гартмана предмет познания дается субъекту вне пределов осуществляемого познавательного акта, который может наделяться разными онтологическими статусами, «смоделированными» на основе ценностей. Вместе с тем, Гартман принципиально отделяет познание от эмоционально-трансцендентных актов, непосредственно и прямо воспринимающих действительность. По Гартману, ценность проявляется в системе возникающих эмоциональных предвосхищений субъекта (надежда, страх, беспокойство), фиксируется в реализуемых спонтанно ориентационно-поисковых актах (вожделение, желание, воля). Следовательно, в аксиологии Гартмана имеются два полюса. Первый полюс образуют эмоционально-трансцендентные акты, а второй – составляют интенциональные предметы – ценности, принятие или неприятие которых основывается на интуиции, рождающейся в актах любви – ненависти. Гартман принципиально не использует авторитет Бога для своего обоснования аксиологии. Его «Этика» признает свободу человека определяющим условием высокой нравственности. «Специфика нравственных ценностей, с точки зрения Н. Гартмана, заключается не в их высоте, не в их обоснованности другими ценностями, но в их соотносительности со свободой». Отстаивая объективность ценностей, их независимость от сознания субъектов, Н. Гартман утверждает возможность существования ценностей абсолютных. По его мнению, «совершенно не во власти человека изменить то, что для него является добром или злом» [Гартман, 2002].

Религиозно-философский вариант трансценденталистской онтологизации проблематики аксиологии развивал Н.О. Лосский. В своей работе «Ценность и бытие» важнейшую задачу аксиологии он видит «в установлении существования абсолютных ценностей и преодолении аксиологического релятивизма». Критикуя субъективизм, Н.О. Лосский справедливо отмечает, что в мире замкнутых в себе обрывков бытия нет общезначимых ценностей. «Всякое благо в таком мире разрывается на куски, потребляется и истребляется одними существами, каждым в себе и для себя, в ущерб остальным; здесь невозможна соборная жизнь и соборное дело, невозможна и абсолютная полнота бытия» [Лосский, 2000]. В мире, где ценна только своя жизнь, абсолютные ценности отсутствуют. В таком ущербном мире признаются лишь факты, идеальный аспект мира, мирообъемлющий смысл отвергается.

Из всего вышеизложенного следует, что один из важнейших вопросов аксиологии – это вопрос об онтологическом статусе ценностей. Существо спора при разрешении этого вопроса сводится к тому, является ли ценность только результатом субъективной, человеческой оценки или ценность является объективным качеством действительности. Сторонники субъективного и релятивистского понимания природы ценностей считают, что ценности привносятся в мир самим человеком. Сторонники субъективистского понимания природы ценностей их легитимизацию связывают с ценностворческой деятельностью эмпирического субъекта – человеческого индивида, личности. Из позиции исследователей, придерживающихся точки зрения на ценность как на сугубо индивидуальную реальность, вытекает, что ценность значима только для переживающего её субъекта, и эта позиция означает признание релятивности ценностного мира.

Сторонники объективистского понимания природы ценностей, стремясь обосновать их общезначимый и стабильный характер, делают акцент на независимость существования аксиосферы от сознания людей, однако они не обязательно выводят ценности из самой природы вещей как объективное свойство вещи. По их мнению, значимость объекта существует независимо от сознания субъекта, но до оценки, до осознания объекта его ценность не существует для субъекта.

В целом аксиологи согласны с мнением, что ценностная оценка предполагает наличие носителя ценностного суждения, так как это субъективный акт. Однако в трактовке субъекта ценностных оценок и, следовательно, субъекта легитимизации ценностной сферы существуют большие разногласия. Поэтому следующая дихотомия аксиологии касается проблемы индивидуальной или надиндивидуальной природы ценностных представлений: ценности следует рассматривать либо как результат индивидуального сознания, либо как имеющие надинди-



видуальную природу. По нашему мнению, стремление к релятивизации ценностей, обоснование их субъективного, изменчивого характера в Культуре является деструктивным. Оно продуцирует социальный и нравственный нигилизм и в своих крайних формах может породить установку: «Все позволено!»

В неокантианской традиции легитимизация ценностной сферы осуществляется за счет признания ее источником и сферой существования трансцендентального субъекта. Представители аксиологического трансцендентализма трактуют ценности как надындивидуальные сущности особого рода, бытие которых подчинено особым законам, отличным от законов бытия материального мира. Таким образом, ценности образуют «совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта» [Шеллер, 1988]. По нашему мнению, это положение трансцендентального онтологизма не может быть принято в полном объеме. Мы разделяем мнение аксиологов об определенной уязвимости концепции трансцендентального онтологизма и в качестве дополнения, определенного эвристического варианта, имеющего серьезные объяснительные возможности, считаем необходимым предложить концепцию социально-исторической сущности ценностей, базирующуюся на теории идеального К. Маркса, которая в отечественной литературе была представлена Э.В. Ильенковым.

С точки зрения этой концепции, продуцирует и легитимизирует ценности человечество как субъект общественно-исторической предметно-практической, духовной и духовно-практической деятельности, субъект Культуры. Под культурой в данном случае понимается универсальное отношение человека к миру, через которое человек создает окружающий его мир и самого себя. Ценность формируется в процессе ценностного отношения. Ценности – это не вещи, а отношения, отношения людей к вещам, опосредованные их отношениями друг с другом. Ценностное отношение предполагает переживание реальности оценивающим осмыслением. Ценности – это отношения значимости, но значимости не только для индивида, но и для других людей, общностей, социума в целом, человечества, а значит, общезначимости. Ценность, претендуя на общезначимость, предъясвляет значимость любого феномена действительности «для других», в социальных проекциях, во взаимоотношениях с другими людьми, выступая в качестве посредника между ними.

Следует согласиться с мнением тех философов, которые считают, что ценность не является внутренним атрибутивным качеством вещи, но только в том случае, если саму вещь брать при этом в ее «внесоциальности», в ее «изъятости» из общественного жизненного процесса и общественных связей, в которых она реально существует. Погруженная в общественную жизнь в качестве ее компонента, всякая «вещь» предстает как «связка» или «пучок» социальных связей и ориентаций, смыслов и значений. В реальном общественном функционировании вещи эти социальные отношения не отделены от имманентных «материальных» качеств самой вещи, только благодаря которым она и оказывается в состоянии обретать надстраивающиеся над ними дополнительные общественные (как их называл К. Маркс, – «чувственно-сверхчувственные») качества [Риккерт, 1910].

Ценности – это продукт (результат) общественно-исторической, предметно-практической и духовно-преобразовательной деятельности. Предметно-практическая и духовно-преобразовательная деятельность в качестве элемента содержит момент социального отражения, активного процесса преобразования объективных форм в субъективные идеальные формы. Иными словами, предметно-практическую и духовно-преобразовательную деятельности следует рассматривать как важные характеристики совокупной общественно-исторической деятельности Человека, целью и результатом которой является выработка социальных идеальных форм, имеющих сферу существования и движения Культуры через ее объективные и субъективные формы бытия. Из всего вышеизложенного следует, что значимость тех или иных явлений действительности – это социальное качество. Иными словами, ценности – это социальные, культурные качества. Социальное (культурное) качество, с точки зрения теории Маркса, – это функциональное качество того или иного явления действительности, которое определяется не его природно-вещественной формой, природными качествами материи самой по себе, а его отношением к человеку, служебной, функциональной ролью в обществе. Главный смысл культуротворческой деятельности человека, по К. Марксу, состоит в том, что общественный субъект (человечество) вырывает важные компоненты из природной среды, превращает их в составную часть социального бытия путем придания в этом процессе природной субстанции внешней для нее, но целесообразной и необходимой для человека социальной формы. Социальная форма и есть то социальное качество, которое создается человеческим трудом и объективируется в его продуктах как со-

циальная реальность. В данном контексте социальная форма рассматривается как абстрактная характеристика продукта человеческого труда, связанная со способностью человека творить «вторую природу», мир человеческой культуры. Однако в социальных формах проявляется и социальное качество другого рода, а именно: способность предмета культуры быть носителем общественного отношения, выступать в качестве необходимого посредника при обмене деятельностью и ее результатами, другими словами, служить объективированным средством связи между людьми, кристаллизации общественных отношений. Открытие этой стороны продуктов труда принадлежит К. Марксу и вытекает из его учения о двойственной природе труда.

Как известно, марксово учение о двойственной природе труда предполагает, что в процессах производства материальных благ имеется две стороны. Первая сторона – это процесс производства предметов для удовлетворения общественных потребностей, создание потребительских стоимостей, мира материальной культуры. Вторая сторона – процесс создания общественных связей и отношений. Социальные качества первого типа – результат специализированного конкретного труда. Социальные качества второго типа – результат труда вообще, т.е. всеобщего труда, труда как обмена деятельностью, труда как общения. По К. Марксу, существенным моментом человеческого труда как общественного труда является наличие того или иного способа придавать отдельным разнокачественным результатам единую однокачественную, объективно реальную общественную форму, посредством которой индивидуальный труд становится общественным трудом, т.е. трудом-общением. Этот труд и выступает субстанцией общественных отношений. Именно им производятся средства взаимосвязи индивида и общества – материальные идеальные социальные формы. Таким образом, социальные формы продуктов человеческой деятельности выступают в качестве средств человеческой деятельности и общения. Через их движение осуществляется связь между индивидами, формируются общественные отношения.

Общественные отношения всегда существуют в субъективной и объективной формах: субъективно – в качестве живой чувственной деятельности и общения, объективно – в виде опредмеченной общественной деятельности и общения, т.е. в виде движения «застывшего» результата этой деятельности. Социальная (культурная) форма является формой объективации общественных отношений. Но она теряет этот смысл вне взаимодействия субъектов деятельности. Поэтому в общественных отношениях объективное необходимо рассматривать в единстве с субъективным, застывшие формы деятельности людей – в единстве с живыми, ибо только в их рамках продукт приобретает и сохраняет социальную форму, т.е. статус объективной социальной реальности. В связи с этим социальную форму нельзя считать только материальной формой. Предмет как социальная форма всегда содержит в себе идеальный момент. Всякий результат трудовой деятельности человека – это не что иное, как объективированная цель субъективной деятельности, опредмеченное сознание. В то же время он заключает в себе и материальный момент, который в данном случае выступает как носитель идеального момента, его объективирование, фиксация. В определенном смысле социальная форма – это, выражаясь словами К. Маркса, «объективированная мыслительная форма», или идеальная форма. Это особые чувственно-сверхчувственные объекты, видимый образ которых не совпадает с их сущностью. Отсюда следует, что ценности не материальны, а идеальны, они не могут существовать вне и независимо от сознания людей. Основное положение марксовской аксиологии: ценность как общественное отношение – это идеальное качество явлений действительности.

И здесь мы сталкиваемся с большой проблемой, решение которой представляло серьезные трудности для всей домарксистской философии и в наши дни вызывает серьезные дискуссии в философской литературе, – с проблемой идеального. Трудность решения этой проблемы, по словам Э.В. Ильенкова, заключается в том, чтобы разграничить мир коллективно исповедуемых представлений, т.е. весь социально организованный мир духовной культуры со всеми устойчивыми и вещественными схемами и реальным материальным миром, каким он существует вне и помимо выражения в этих социально узаконенных формах опыта, формах духа [Ильенков, 1979].

Идеальность вообще, с позиции Э.В. Ильенкова, и есть характеристика таких вещественно зафиксированных образцов общественной человеческой культуры, т.е. исторически сложившихся способов общественной человеческой жизнедеятельности, противостоящей индивиду с его сознанием и волей как особая «сверхприродная», объективная



действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью, находящийся с ней в одном и том же пространстве.

Идеальное непосредственно существует только как форма (способ, образ) деятельности общественного человека (т.е. вполне предметного, материального существа), направленной на внешний мир. Поэтому если говорить о материальной системе, функцией и способом существования которой выступает идеальное, то этой системой является только общественный человек в единстве с тем предметным миром, посредством которого он осуществляет свою специфически человеческую жизнедеятельность, то есть Культура. Все предметы культуры по своему способу существования, по своему наличному бытию вещественны, материальны, но по своей сущности, по происхождению идеальны, ибо в них воплощено коллективное мышление, «всеобщий дух» человечества. Идеальное, по определению Э.В. Ильенкова, и есть не что иное, как форма общественной человеческой деятельности, представленная как вещь, как предмет [Ильенков, 1979]. Идеальность тем самым имеет чисто социальную природу, социальное происхождение. Идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства. Идеальное осуществляется в многообразных формах общественного сознания и воли человека как субъекта общественного производства материальной и духовной жизни.

Э.В. Ильенков справедливо подчеркивал диалектический характер феномена «идеальное». По его словам, «это то, чего нет и вместе с тем – есть. Это то, что не существует в виде внешней, чувственно воспринимаемой вещи, и вместе с тем существует как деятельная способность человека. Это бытие, которое, однако, равно небытию, или наличное бытие внешней вещи в фазе ее становления в деятельности субъекта, в виде его внутреннего образа, потребности, побуждения и цели. Именно в этом смысле идеальное бытие вещи и отличается от его реального бытия» [Ильенков, 1962]. На основе вышеизложенного можно дать такое определение идеального: идеальное – это универсальный способ бытия и движения культуры в объективированных формах деятельности общественного человека на основе соотношения между материальными объектами, внутри которого один объект выступает в роли представителя всеобщей природы другого объекта.

Наиболее всеобщей, имманентной характеристикой общественно-исторической, предметно-практической, духовной и духовно-практической деятельности, раскрывающей взаимоотношения объективного и субъективного моментов этой деятельности, является диалектика опредмечивания и распредмечивания. Определенное – это переход свойств и характеристик живого процесса движения субъекта в объект, в покоящееся свойство, качество предмета, создание произведения культуры. Распредмечивание – это освоение социального опыта человечества, превращение предметных и духовных форм культуры в содержание внутреннего мира человека, в его собственные силы и способности, в момент живого труда и общественного отношения. Создавая произведения культуры и искусства, люди опредмечивают в них свои знания, эмоции, жизненный опыт, свои идеалы, стремления и надежды. Усваивая культуру в процессе обучения и самообразования, люди, наоборот, распредмечивают заключенные в ней материальные и духовные ценности, развивая при этом свой интеллектуальный кругозор, умножая и развивая индивидуальные творческие способности.

По Марксу, феномены культуры, пребывающие преимущественно в идеальной, ментальной, деятельностной и иных неоформленных сферах, должны быть укоренены в узнаваемых состояниях, которые бы сделали их определенным образом встроенными в конкретное пространство и время, придали им процессуально-ритуализованный характер и через них закрепились бы в мировоззрении, менталитете личности и социума. То есть культура в любом случае должна быть материализована. Когда Маркс определяет идеальное как «материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней», подчеркивал Э.В. Ильенков, он отнюдь не понимает эту «голову» натуралистически, естественно – научно. Здесь имеется в виду общественно-развитая голова человека, все формы деятельности которой суть продукты и формы общественно-человеческого развития, непосредственно общественные и общезначимые формы, начиная с форм языка, его словарного запаса и синтаксического строя и кончая логическими категориями. Только будучи выражено в этих формах, внешнее материальное превращается в общественный факт, в достояние общественного человека, т.е. в идеальное [Ильенков, 1962]. Процесс опредмечивания и распредмечивания, по мнению Э.В. Ильенкова, можно выразить и так: «Форма внешней вещи, вовлеченной в процесс труда,

«снимается» в субъективной форме предметной деятельности; последняя же предметно фиксируется в субъекте в виде механизмов высшей нервной деятельности. А затем обратная очередь тех же метаморфоз – словесно выраженное представление превращается в дело, а через дело – в форму внешней, чувственно созерцаемой вещи, в вещь. Эти два встречных ряда метаморфоз реально замкнуты на цикл: вещь – дело – слово – дело – вещь [Ильенков, 1962]. В этом постоянно возобновляющемся циклическом движении только и существует идеальное, идеальный образ вещи. Человек существует как человек, как субъект деятельности, направленной на окружающий мир и на самого себя, с тех пор и до тех пор, пока он активно производит и воспроизводит свою реальную жизнь в формах культуры, созданных им самим, его собственным трудом. И этот труд, это реальное преобразование окружающего мира и самого себя, совершающееся в общественно-развитых и общественно-узаконенных формах, как раз и есть тот процесс, совершенно независимо от мышления начинающийся и продолжающийся, внутри которого в качестве его метаморфозы рождается и функционирует идеальное, совершается идеализация действительности, природы и общественных отношений, рождается язык символов как внешнее тело идеального образа внешнего мира.

Объективация идеального содержания человеческой деятельности, взаимодействия и общения осуществляется средствами языка культуры. К таким средствам можно отнести знаки, символы, тексты, то есть все, что позволяет индивидам вступать в коммуникативные отношения в культурном пространстве, что фиксирует значимые для субъекта явления и его отношения к ним. В социальных коммуникациях язык играет роль посредника, способного придавать интерсубъективное, культурное значение личностному опыту, транслировать социально-значимые представления, придавать таким представлениям общезначимый, разделяемый всеми смысл. В духовной культуре в объективации содержания идеального ведущая роль принадлежит символам. С внешней стороны духовная культура предстает как мир символических форм. Общаясь с символами, люди общаются с ценностями.

На основе базовых ценностей формируются культурные смыслы. Если тот или иной предмет (явление) не имеет смысла, он перестает существовать для человека, т.е. смысл соотносит каждое явление или предмет с человеком. Смыслы существуют на рациональном уровне, на уровне сознания, и на нерациональном уровне, в подсознании человека. Но как в первых, так и во вторых формах смыслы могут приобретать всеобщую значимость для всего сообщества, связывая многих индивидов и являясь общей основой их мыслей и чувств. Собственно такие смыслы создают культуру. Субъект наделяет этими смыслами весь окружающий мир, и мир выступает для него в своей универсальной человеческой значимости. С точки зрения психологии, ценность приобретает для человека значимость личностного смысла. Человек осознает ценность тогда, когда смысл имеет для него принципиальную важность, т.е. когда ценность выступает в категории «значимости», а не в категории «знания» [Перов, 1997].

Таким образом, любая ценность определяется двумя качествами – значением и личностным смыслом. Ценности и смыслы находятся в тесном взаимодействии – они взаимно обуславливают друг друга: ценности, выступая критериальными характеристиками значимости, ориентирами деятельности, отражают личностные смыслы субъекта. Смыслы же, проявляя отношение индивида к объективной реальности, придают предметам ценностный статус. Следовательно, в ходе освоения объективной реальности именно смысл является фундаментом создания и развития личностных ценностей, которые в свою очередь придают личностный статус самому смыслу. Проявляется личностный смысл в освоении индивидом онтологической значимости жизни, в осознании осмысленности прошлого, настоящего и будущего, формирования жизненной стратегии.

На основе вышеизложенного можно предложить следующее определение ценности: **ценность** – это идеальное качество явлений Культуры, формирующееся в процессе общественно-исторической, предметно-практической, духовной и духовно-практической деятельности Человека и отражающее отношения их (явлений) значимости в социальном взаимодействии и общении, служащее смыслообразующим основанием человеческого бытия, задающее направление и мотивацию конкретной деятельности, поступков и всей жизнедеятельности.

Предложенная нами концепция позволяет решить вопрос об онтологическом статусе ценностей. Ценность в данной концепции представлена как атрибутивное свойство социального бытия. С точки зрения данной концепции, онтологическим основанием аксиосферы является социально-историческая реальность, «вторая природа» человека, мир культуры, созданный человечеством на протяжении всего его исторического развития. Однако челове-



ство в данной концепции выступает не только субъектом онтологической основы ценностного мира, но и субъектом оценки.

Список литературы References

1. Агацци Э. Моральное измерение науки и техники / Э. Агацци. – М.: МФФ, 1998. – С.11-14.
Agatstsi E. Moral'noye izmereniye nauki i tekhniki / E. Agatstsi. – М.: MFF, 1998. – S.11-14.
2. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 590 с.
Veber M. Izbrannyye proizvedeniya / M. Veber. – М.: Progress, 1990. – 590 s.
3. Гартман Н. Этика / Н. Гартман. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 367 с.
Gartman N. Etika / N. Gartman. – SPb.: Vladimir Dal', 2002. – 367 s.
4. Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия / Гл. ред. Ф.В. Константинов В 5-ти томах, М., 1960-1970, Т.2. – 1962. – С. 221-222.
Ilyenkov E.V. Ideal'noye // Filosofskaya entsiklopediya / Gl. red. F.V. Konstantinov V 5-ti tomakh, M., 1960-1970, T.2. – 1962. – S. 221-222.
5. Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии. – 1979. – №7. – С. 146-148.
Ilyenkov E.V. Problema ideal'nogo // Voprosy filosofii. – 1979. – №7. – S. 146-148.
6. Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей / Н.О. Лосский. – М.: Фолио, 2000. – С. 82.
Loskiy N.O. Tsennost' i bytiye. Bog i Tsarstvo Bozhiye kak osnova tsennostey / N.O. Loskiy. – М.: Folio, 2000. – S. 82.
7. Лотце Р. Микрокосм. Цит. по: Каган М.С. Философская теория ценностей. – СПб., 1997. – С. 14.
Lottse R. Mikrokosm. Tsit. po: Kagan M.S. Filosofskaya teoriya tsennostey. – SPb., 1997. – S. 14.
8. Перов Ю.В. О «метафизических» предпосылках философии ценностей / Ю.В. Перов // «Вестник СПбГУ». – 1997. – Сер. 6. Вып. 2. – 32 с.
Perov YU.V. O «metafizicheskikh» predposylkakh filosofii tsennostey / YU.V. Perov // «Vestnik SPbGU». – 1997. – Ser. 6. Vyp. 2. – 32 s.
9. Риккерт Г. О понятии философии / Г. Риккерт // Логос: Международный ежегодник по философии и культуре. Кн.1. – М., 1910. – С. 33.
Rikkert G. O ponyatii filosofii / G. Rikkert // Logos: Mezhdunarodnyy yezhegodnik po filosofii i kul'ture. Kn.1. – М., 1910. – S. 33.
10. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 62.
Sheler M. Polozheniye cheloveka v Kosmose / M. Sheler // Problema cheloveka v zapadnoy filosofii. – М.: Progress, 1988. – S. 62.
11. Von Ehrenfels Chr. System der Werttheorie. – Munchen, Philosophia, 1982.-S.65.