

Дмитрий Герасимов

Рождение ценности

Очерк философии
ценности

Дмитрий Герасимов

**Рождение ценности. Очерк
философии ценности**

«Издательские решения»

Герасимов Д.

Рождение ценности. Очерк философии ценности /
Д. Герасимов — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-835644-5

Как можно было бы вернуть все вещи мира? Философская теория ценности, представленная в данной книге, пытается дать ответ на этот и многие другие актуальные вопросы современности, определяя собой новый, восходящий вектор культурного сознания — от обесценивания мира и человечества к возрождению природного мышления на основе гносеологического различения ценности и смысла.

ISBN 978-5-44-835644-5

© Герасимов Д.
© Издательские решения

Содержание

Введение1	6
Раздел 1. Философия ценности: теоретико-познавательные аспекты	7
1.1. О различении ценности и смысла	8
1.2. Формальные определения ценности	18
Конец ознакомительного фрагмента.	25

Рождение ценности Очерк философии ценности

Дмитрий Герасимов

© Дмитрий Герасимов, 2019

ISBN 978-5-4483-5644-5

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Введение¹

Значительный теоретический интерес к ценностной проблематике в настоящее время обусловлен, в первую очередь, процессом тотального *обесценивания мира* – ускоряющимся разрушением не только так называемых *традиционных* ценностей (пола, семьи, рода, прирожденности, родины и т.д.), но и ценностных систем как таковых. В современном массовом сознании происходит не только радикальная замена одних ценностей на другие («переоценка»), но и аннигиляция *ценности как таковой* (через постепенный отказ от фундаментальной способности к «ценению»). Или, как пишет Серякова А. Ю., современное «общество ... характеризуется *аксиологическим кризисом*, который связан, с одной стороны, с девальвацией ценности как таковой, с другой – с сосуществованием одновременно нескольких систем ценностей (курсив мой. – Д.Г.)»². И то и другое, несомненно, провоцирует общество постмодерна приблизиться к такому состоянию, когда наиболее востребованным (с рациональной или прагматической точек зрения) будет *полное отсутствие* каких-либо ценностей (и оценок) *вообще*, по настоящему ценностно безразличное состояние. Быстрый рост информации, связанный с появлением и распространением письменности, привел к установлению господства в европейской культуре «одномерного» («классического») способа мыслей, начало восхождению которого было положено 2—2,5 тысячи лет назад. Понимание данного обстоятельства подводит к необходимости разработки современной *неклассической* теории ценности в качестве альтернативы классическому способу представления ценностных проблем между двумя противоположными полюсами, в равной степени интеллектуализирующими ценность – идеалом (*абсолютизм*) и абсурдом (*релятивизм*). Несмотря на взаимную противоположность оба полюса традиционной европейской мысли сходятся в характерной для них недооценке фундаментальной человеческой способности к переживанию, ответственной за возникновение феномена ценности. Поэтому привлечение *гносеологического анализа* с точки зрения предметного содержания понятия ценности является важным условием преодоления устоявшихся – онтологических – подходов в исследовании ценности. Что, в свою очередь, гарантирует рациональное познание природы ценности (по ее *предельному* отношению к смыслу, и наоборот), взамен произвольной игры в бесконечные смыслы на основании субъективной оценки, оправдывающей, при желании, любые «ценности» и любое понимание ценностей.

В противоположность устоявшейся традиции главной целью данной работы является гносеологическое обоснование *несовпадения* ценности и смысла – как *самостоятельных* (или отдельных) атрибутов сознания, прежде всего, в силу предметного расхождения двух фундаментальных способностей человека – сердца и разума.

¹ Сокращенный вариант кандидатской диссертации «Соотношение ценности и смысла: Гносеологический аспект» (2011).

² Серякова А. Ю. Аксиологический поворот в западноевропейской философии конца XIX – начала XX века // Вестник полочкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки. 2010. №7. С. 92.

Раздел 1. Философия ценности: теоретико-познавательные аспекты

*1.1. О различении ценности и смысла – 1.2. Формальные определения ценности – 1.3.
Краткий взгляд на историю аксиологии: от неразличения ценности и смысла к их различению*

1.1. О различении ценности и смысла

Неклассический философский подход в исследовании проблемы ценности базируется на предположении существования *двух равновеликих «начал»* философии – сердца и разума, имеющих равное значение для всей ценностной проблематики. Однако чтобы такой подход получил достаточное теоретико-методологическое обоснование, он должен быть обоснован с точки зрения способности человека к познанию, т.е. рассмотрен прежде всего гносеологически.

Опытно-эмпирической базой такого рассмотрения является сам факт обладания человеком двумя способностями, одинаково значимыми для него как в повседневной практической деятельности, так и в деятельности теоретической – (1) способностью ценить (производить ценности) и (2) способностью мыслить (производить смыслы). Обе эти способности – в обыденности определяемые как сердце («переживание») и разум («мышление») – составляют *естественную предпосылку* гносеологического различения ценности и смысла и, следовательно, фундаментального утверждения самостоятельного характера ценности как таковой, что также необходимо для определения предметной области философии ценности *как науки*.

То, что ценность не есть смысл, а смысл не есть ценность, представляется вполне очевидным и бесспорным, во-первых, с формально-терминологической точки зрения (иначе они были бы дублирующими понятиями – даже в случае возможных понятийных взаимопереходов) и, во-вторых, с точки зрения интуитивно схватываемого содержания самих понятий. В русском языке слово «ценно-сть» (то, что ценится) и слово «с-мысл» (то, что мыслится), как самостоятельные языковые термины, характеризуют собой разные виды деятельности. Смысл представляет собой когнитивную, познавательную деятельность человека, а ценность – деятельность аксиологическую, эмоциональную: *смысл мыслится – ценность переживается*.

Насколько мышление отличается от переживания, настолько оба вида деятельности предполагают отличные друг от друга способности человека, в обыденности противопоставляемые друг другу по условной локализации в различных частях человеческого тела: если смысл относится по преимуществу к «голове» (мышлению), то ценность к «сердцу» («чувству», переживанию). При этом «переживание» вовсе не является противоположностью мышления, или «антимышлением», «мышлением наоборот» и т.п., как это иногда понимают, связывая с ним «весьма обширный опыт постижения иррационального, смутного, хаотичного, нестабильного»³ и, естественно, ведущий напрямик к «эзотерике, мистике, оккультизму»⁴, а образует именно отличную от мышления и вполне самостоятельную способность человека, его «сердце».

Классический дуализм сознательного – бессознательного (подсознательного) совсем не учитывает этого сложного состава сознания и описывает работу последнего *монистически* – исключительно с точки зрения рационального мышления и вопреки другой человеческой способности – способности к переживанию (или «ценению»). Здесь и далее условимся называть *одномерным сознанием* сознание без ценности, т.е. такое сознание, в котором слабо или совсем не задействована способность к переживанию. Соответственно, *одномерное мышление* – это мышление, не различающее ценность и смысл (отождествляющее, либо *антиномически* противопоставляющее их) в структуре собственного сознания. Переход к сознанию (как осознанию) осуществляется не от бессознательного (или «предсознательного») – что означало бы фактическое отождествление сознания с мышлением (!), а от неразличения ценности и смысла – к их *различению*. Недостаточно что-то сделать мыслимым – перевести из актуально немислимого

³ Потемкина В. Н. Переосмысление «образа» философствования в картезианско-ньютоновой парадигме // Бытие человека: Сб. ст. / Под ред. В. С. Хазиева. Уфа: Изд-во БГПУ, 2002. С. 33.

⁴ Там же.

в актуально мыслимое, необходимо еще, чтобы то, что мы мыслим (что стоит за нашей мыслью), одновременно переживалось нами. Иными словами, в направлении одной вещи должны быть задействованы сразу обе способности, а не одна – что возможно только в том случае, если эти способности не направляются непосредственно друг на друга, а каждая из них актуализируется своим собственным предметом. Только это и может значить *сознание как осознание*. Или, как пишет один из творцов современной теории ценностей Р. Г. Лотце, самосознание «не что иное, как уяснение бытия-для-себя, состоявшееся с помощью средств познания, да и оно вовсе не необходимо связано с саморазличением Я от противоположного ему не-Я (курсив мой. – Д.Г.)»⁵.

Данное различие между двумя фундирующими способностями человека (поскольку оно апеллирует к переживанию) нельзя вывести иначе, как опираясь на опыт – методом психологического самонаблюдения. На это в свое время указал уже один из наиболее известных представителей философии жизни В. Дильтей, отстаивавший независимый от мышления характер чувства («переживания»), однако так и не сумевший до конца выйти за пределы традиционной гносеологии, требовавшей превращения чувства пусть и в особое (или только частичное), но все же «познание», которое могло бы составить основу специфически психологического «понимания» или «толкования» жизни, отличного от естествоведческого объяснения явлений (метод «тотального психологизма»): в языке, мифах, литературе и искусстве, во всем, чего касалась рука человека, по В. Дильтею, «мы видим перед собою как бы объективированную психическую жизнь: продукты действующих сил психического порядка, прочные образования, построенные из психических составных частей и по их законам»⁶. Таким образом, в своих работах В. Дильтей стремился обосновать, что «психологическое» является «сквозным» для всего процесса развития мышления и познания, что психическое не только ценностно нагружено, но нагружено положительно, и не только в бытийном плане, но и в познавательной сфере.

Тем не менее, никаких теоретических предпосылок для различения двух фундаментальных способностей человека не существует и существовать не может, поскольку оно касается двух *предельных понятий* – (1) мышления, которое будучи первичным понятием «нельзя определить с помощью других понятий»⁷ и (2) переживания, которое, на наш взгляд, является столь же мало определимым, интуитивным понятием, как и мышление. Здесь нельзя не согласиться с одним из основателей современной аксиологии М. Шелером, утверждавшим, что существует «вид опыта, предметы которого закрыты для разума, в познании которых он слеп, подобно тому как ухо и слух слепы к восприятию цвета; это такой вид опыта, в котором мы постигаем... ценности»⁸. Поэтому в случае, если конкретный философский дискурс запрещает какие-либо ссылки на опыт, в частности, личный опыт исследователя, данное положение (о различении двух способностей человека) должно рассматриваться в качестве аксиомы – далее не доказуемого положения, принимаемого на веру в рамках нашей философии ценности.

Невозможность выведения логическим путем доказательства отличия того, что *есть* мышление, от того, что *есть* переживание, является также главной причиной, почему исчерпывающаяся данным тавтологическим различением традиционная философская методология почти никогда не делает следующего необходимого шага во взаимной дифференциации ценности и смысла. А именно отказывается, а в некоторых случаях и прямо не допускает их различения *по предмету*. Тем самым последовательно отстаивая эссенциалистский, существенно одномерный подход, основывающийся явно или неявно на принципе неформализованного

⁵ Цит. по: Легчилин А. А. Лотце // История философии: энциклопедия / Ред. А. А. Грицанов. Минск: Интерпрессервис: Книжный Дом, 2002: [Электронный ресурс] // Андрей Великанов. URL: <http://www.velikanov.ru/philosophy/lotce.asp> (Дата обращения: 03.11.2016).

⁶ Дильтей В. Описательная психология. СПб.: Алетейя, 1996. С. 99.

⁷ Логический словарь: ДЕФОРТ. М.: Мысль, 1994. С. 148.

⁸ История философии. Энциклопедия. Минск: Книжный Дом, Интерпрессервис, 2002. С. 262.

тождества (не только мышления и бытия, но также ценности и бытия, языка и мышления, а следовательно, ценности и смысла). С точки зрения «классического» дискурса предполагается необходимым, что ценность и смысл обладают *предметным* единством точно так же, как они могут относиться к одной и той же *вещи* одновременно. Точнее сказать, здесь, на предметном уровне они просто не различаются – и ценность как таковая (как нечто, отличное от смысла – а это и есть ее определение) *отсутствует!* Не случайно в классической философии до XIX в. проблемы ценности не существовало вовсе (как и самого термина «ценность»), и впервые формулироваться она начинает только с появлением неклассического дискурса.

В контексте наших рассуждений здесь и далее условимся называть классическим философским дискурсом все типы и направления философии, относимые к античной греческой философии, а также связанные с библейской традицией мышления, либо так или иначе ориентирующиеся на греческие и еврейские образцы. Соответственно, неклассическим философским дискурсом будем называть все типы и направления философии, вступающие в полемику и порывающие как с библейской традицией мышления, так и с традицией античного философствования.

Главным отличием классического философского дискурса является его *онтологизм* – строгая зависимость гносеологии от онтологии, нерасторжимая связь всех разделов философии, включая этику и эстетику, с онтологией как учением *о бытии*. В частности, феномен классической философии, несомненно, базируется на *предельности* понятия мышления (разума – как фундаментальной способности) и его фактической неустранимости, полностью обуславливающей существование человека. Ведь невозможно не только помыслить, что есть мышление, ибо «сознание всегда на один порядок выше порядка элементов содержания, составляющих опыт сознания»⁹, но невозможно даже просто «задержать» или «остановить» собственную мысль. «Мыслить – то же, что *быть*» Парменида (в отрицание всякого «психологизма») впервые устанавливает данное обстоятельство в границах «мыслящего себя разума».

Необходимой предпосылкой «онтологизации» мышления является неизбежная деформация человеческой природы – вместе с подавлением человеческой способности ценить (производить ценности, любить, желать и т.д.) ведущая к утрате такой важнейшей ее составляющей, как непосредственное (т.е. непосредственное мышлением) восприятие действительности, в котором только, или благодаря которому, человек может *отстраняться* от смыслов, в то же время не нарушая работы мышления! Человек «мыслящий», но утративший способность переживать, остается наедине с собственным мышлением и тем самым отдается на растерзание бесконечной тирании смыслов, по сути – человек страдающий, наделенный «безутешным» мышлением (рождающим философии и религии). Не случайно первая «благородная истина» Будды Шакьямуни всё объявляет страданием: Будда – «философ» по преимуществу и типичный представитель одномерного (онтологического) мышления, держащего все свести к *одной мерке*, из которой вырастает важнейший принцип мироотрицания, декларирующий, что *все* (без исключения) человеческие привязанности (желания, цели и т.д.), всякое стремление к счастью, всякое развитие, имеющее своей целью себя (а не отличное от себя) – т.е., по сути, всякая ценность (!) человеческого (не говоря уже о мире, природе в целом) – «все это... всегда заканчивается разочарованием, смертью и утратой всего, что достигнуто»¹⁰. Буддизм точно так же строит себя на подавлении ценности (систематическом отстранении от переживания), как и любое иное одномерное, «логизирующее» мышление, что делает его несовместимым с философией ценности.

⁹ Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание // Звезда Востока. №11—12, 1993. С. 200.

¹⁰ Столь А. Б. О первой благородной истине буддийской философии // Наука и религия в современном мире: необходимость диалога (Тематический сборник). Уфа: Уфимский технологический институт сервиса, 2004. С. 141.

Ценность же напрямую связана с переживанием, и чем свободнее последнее от нескончаемой «тирании» смыслов, тем меньше вынужденных «остановок» в переживании, тем меньше страдания! Поэтому понижение ценности, отказ от нее в одномерном мышлении неизбежно оборачивается «страданием» – невозможностью переживания действительности, *прерванным переживанием*. И наоборот, *свободное сочетание* двух способностей – способностей к осмыслению и к «ценению» – свело бы первую благородную истину знаменитого индийского проповедника к элементарной логической ошибке в рассуждении, т.е. к тому, чем она и является на самом деле – «поспешным обобщением», возведенным в философский принцип.

Одномерное тождество мышления и бытия (или их единство, единосущее, взаимозависимость и т.д.) для самого мышления, в конечном счете, обречено представляться рабством у действительности, вечно несовпадающей с *идеальным* бытием (в котором ценность и смысл совпадают). Что же касается явного противоречия между наблюдаемым эмпирическим фактом несовпадения «сердца» и «головы», с одной стороны, и метафизическим тождеством ценности и смысла в «Абсолюте» (т.е. в самом мышлении), с другой, то оно не только не противоречит классической философской методологии, но даже предполагается ею. Ведь всякая философия и должна начинать с *недоверия* к действительности и *опровержения* ее «кажущейся истинности». Философия в этом смысле очень схожа с религией, более того – должна обладать *силой* религии, чтобы сметь спорить с последней! Только отвлеченная от жизни мысль («жизнь в мысли») есть подлинная мысль и подлинная жизнь! Вопреки мнению Г. Маркузе, *ценностно* противопоставлявшему классическое философское удвоение действительности в качестве идеала «одномерному человеку» современности – по мнению Г. Маркузе, «достижения развитой индустриальной цивилизации кладут конец конфликту подрывных элементов Разума», который «восходит к самым истокам философской мысли (курсив мой. – Д.Г.)»¹¹, очевидно, что одномерным в точном значении слова является как раз мышление, обходящееся без сердца и решающее для себя проблему ценности методом удвоения действительности (будь то в религии или в философии). Если философия – это безграничная вера в разум, или сам разум, то религия – это верующий разум, или разум инвертированный. Но и в том и в другом случае мир приобретает странное свойство «двоиться».

Как раз удвоение действительности, вытекающее из автономной способности «одинокого» смысла к бесконечному самоотрицанию (наподобие отражения, пойманного меж двух зеркал, – ибо каждый смысл по определению заключает в себе свое отрицание), подменяет собой ценность. Ценность составляет собственный *предмет* переживания, а смысл – собственный *предмет* мышления. Так, во всяком случае, следует из различения двух способностей (сердца и разума), *одновременное* присутствие которых обеспечивает исходное метарациональное единство восприятия действительности; так что при наличии двух способностей не остается силы, способной «оторвать» человека от универсума и взаимно противопоставить их друг другу. Следствием же объединения предмета переживания и предмета мышления в один предмет («идеал») становится неизбежное *разделение* действительности в самой себе на две резко противопоставленные (по смыслу!) части – (1) ограниченную чувственным восприятием, обманчивую действительность «для человека» и (2) идеальную сверхчувственную, независимую от человека, умопостигаемую реальность «в себе». Последняя – в силу действия компенсаторного механизма, замещающего «ценностную» деятельность сердца, – становится вместилищем идеально представляемых «ценностей». Так любое удвоение действительности, наделение ее «потусторонней копией», резко противопоставленной «оригиналу» будь то в виде платоновского Мира Идей или христианского Царства Божия, есть верный симптом одномерности мышления, прямое следствие его расщепляющей действительности деятельности (онтологи-

¹¹ Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. С. 386.

ческий дуализм оказывается следствием гносеологического монизма). И напротив, неразделенное, целостное восприятие универсума означает, что в основе его наряду и одновременно с осмысляющей деятельностью мышления задействована также и переживательная деятельность сердца (онтологический монизм следует из гносеологического дуализма).

Так, благодаря неявному, неформализуемому *отождествлению* двух способностей в одномерном мышлении античной философии, напротив, происходит отрыв смысла от осмысляющей деятельности мышления и их взаимное противопоставление; смысл превращается в самодовлеющее начало, существующее независимо от способности человека к осмыслению – идеал, Абсолют (или абсолютный смысл). В идеале, как «идеальном виде» («эйдосе»), смысл, вопреки собственной природе, становится предметом переживания («созерцания»): не будучи вещью, абсолютный смысл (в отличие от конкретных смыслов) переживается подобно вещи. Сама идея Абсолютного является следствием гносеологического неразличения двух фундаментальных способностей человека и их предметного отождествления в «идеале». «Природа» вещи есть по преимуществу то, что открывается в *опыте* (а не в мышлении!) переживания ее ценности, и для вещи «быть ценной» как раз и значит быть ценной безотносительно к умопостигаемому «Абсолюту», быть *само-ценной!* Иначе говоря, *ценность, поскольку она есть, делает бессмысленным Абсолют* (любой – моральный, идеальный или божественный – божественное Ничто).

Одним словом, либо «начал» два (сердце и разум) – и тогда мы имеем дело с единственной, всецелой, неразделенной в самой себе действительностью жизни, либо начало одно – «первоначало» (какой-либо «абсолют»), и тогда неизбежно появление двух «действительностей», одна из которых будет иерархически принижаться и отрицаться во имя другой. Поэтому «двуначалие» философии, признание и «сердца» и «разума» в качестве равновеликих начал на основе несовпадения ценности и смысла, не является бессмысленным удвоением сущностей, а напротив, является необходимым, и необходимым прежде всего с точки зрения самой жизни, стремящейся реализовать себя «в целости» и «без остатка». Философия ценности, отстаивающая самостоятельный статус ценности и являющаяся естественным предположением, или следствием неразделенности жизни (мира и человека), в такой же мере опирается на разум, в какой и на другую человеческую способность – способность к переживанию (или «ценению»). Более того, именно способность к переживанию, ответственная за появление ценности, связывает мир в «единое» (с точки зрения смысла) «целое», которым не исчерпывается жизнь мира, всегда несовпадающая с любой «абсолютной» мыслью о ней.

Так, *если с точки зрения смысла мир всегда предстает как единство во множестве (или множество в единстве), то с точки зрения ценности – как сочетание в несовпадении (или несовпадение в сочетании)*. Последнее и не допускает редукции универсума к какому-либо *одному* началу, обнаруживая сложное «многочначалие» мира, что «начал» много и благодаря сердцу – как минимум, два. Напротив, одномерный, монистический разум, отвлекаясь от ценности (будучи по природе своей таким отвлечением) принуждает мыслить мир единачальным, даже в случае бесконечного множества атомов Демокрита, Эпикура или монад Г. В. Лейбница (принцип плюрализма, внесенный в идею единства). Тем не менее, переходя в парадигму неклассической рациональности, ориентированную, к примеру, на квантовую механику, можно, опираясь на мышление, предположить высокую вероятность существования неисчислимого множества «начал». Однако, с точки зрения философии ценности, достаточным и необходимым является предположение существования всего двух предельных начал – сердца и разума, *несовпадение* которых составляет подлинное волшебство мира.

В свою очередь, проблема ценности основывается на простом «факте» существования независимых от мысли переживаний (обладающих своим предметом) в составе человеческого сознания, т.е. собственно говоря, на переживании! И, стало быть, в основе своей предполагает, по крайней мере, наличие такой способности у человека – ценность существует только

при условии переживания ценности! И чем интенсивнее переживание, тем «яснее», «действительней» ценность. Потому что *переживание* – это как раз и есть то, что есть «ценение», а «ценение» и есть то, что есть переживание (т.е. динамическая, а не статическая характеристика, поэтому способность ценить и не совпадает с осмыслением: ценность *размыкает плотину бытия* – смысл, напротив, ограничивает, создает запруды на пути существования). Вот почему возможно как повышение ценности, так и ее понижение, вплоть до полного угасания. Как возможен анти-смысл (абсурд), так возможна и анти-ценность (нарушенное или прерванное переживание). Но всякое безразличие к ценности (аксиологически нейтральное мышление), поскольку оно выходит за рамки когнитивной (к примеру, научной) установки и распространяется на «человеческие вещи» или жизнь в целом, оборачивается понижением ценности, ее обращением против себя и превращением в анти-ценность. Иначе говоря, никакого мышления «в чистом виде» (без сопутствующего ему переживания) существовать не может. Мышление без ценности – это мышление, «рядом» с которым переживание пребывает в подавленном (инвертированном, остановленном, «защемленном») состоянии, а ценность бесконечно стремится к нулю – бесконечно понижается. Анти-ценность – это ценность понижающаяся, а не возрастающая. И соответственно, *ценность* – это всегда *ценность возрастающая* (а не статическая, подобно «неизменному» смыслу).

Борясь с переживанием (как мешающим дополнительным условием «*недостовренности*») – именно в этой борьбе заключался ее исток, античная философия боролась с фундаментальными человеческими ценностями, боролась с самой греческой культурой – с ее религиозностью, культами, обрядами, мифами, Богами и героями, короче, *с сущим как ценностью*. По отношению к исходной языческой культуре классическая греческая философия носила уже явно рецессивный характер – в ней происходило *рассудочное, нигилистическое* разложение язычества. Софисты, поддерживавшие собственное существование на средства, выручаемые от обучения *ценностно безразличной технике* мышления, явились одним из наиболее заметных и далеко не единственных явлений новой культурной реальности. Вся греческая мысль от начала и до конца была проникнута духом *адиафоры* (греч. ἀδιάφορα – безразличие), воплощая в себе античные идеалы апатии и атараксии – «*невозмутимости*» (аксиологической нейтральности).

Появление и конституирование в античной философии одномерной мысли, враждебно настроенной по отношению к собственным природным истокам, вместе с тем означало появление и выдвижение на первый план *особого типа людей* – людей, отличавшихся специфическим способом мысли, с самого начала недооценивавшим, либо целенаправленно подавлявшим в себе способность к переживанию. Большинство профессиональных философов до сих пор «придерживаются когнитивистской позиции в понимании эмоций» как раз потому, что не способны «ясно различать чувства-*перцепции*, которые не несут в себе интенционального начала, и чувства-*эмоции*, которые не обладают когнитивными свойствами (курсив автора. – Д.Г.)»¹². Неспособность к пониманию здесь жестко детерминируется прирожденным, или целенаправленно воспитываемым («философическим», т.е. одномерным) складом ума, преодолеть который как на практике, так и в теории оказывается делом чрезвычайно сложным. «Когнитивизм» мышления, в данном случае, выражается в сведении всей чувственно-эмоциональной сферы человека исключительно к познающей деятельности.

Одним из наиболее фундаментальных требований классической онтологии, служащих одновременно способом ее самообоснования, является требование игнорировать чувственный опыт и доказательно опираться только на собственные данные мышления, как наиболее достоверные с точки зрения мышления. Даже в случае крайнего эмпиризма, где в качестве основ-

¹² Максимов Л. В. Этический объективизм: основные концепции и подходы // Этическая мысль: Ежегодник. М.: ИФРАН, 2000. С. 147, 141.

ного или единственного источника знаний выступают ощущения, последней инстанцией, через которую проходят полученные знания, все равно оказывается мышление, пусть и сведенное к простой абстракции от эмпирических данных или к простому выражению чувственно-созерцаемого общего в сознании.

Однако, вопреки распространенному мнению, следует признать, что как раз исходя из этого требования одномерного разума его претензия на верховное положение в иерархии познавательных средств не может быть обоснована простым указанием на непостоянство и обманчивость наших чувств. Чувства *никогда* не обманывают нас, поскольку «истина» и «ложь» суть логические, рациональные категории, а не «формы» чувственности. В чувствах, по словам И. Канта, «не содержится никакого суждения – ни истинного, ни ложного»¹³. «Обманывается» разум, когда он пытается *вывести* действительное из только мыслимого в чувственном. «Привычка» мыслить любые виды опыта, включая чувственный, *в подчинении* у разума есть только естественная «склонность» самого мышления. Последнее обстоятельство прямо указывает на искусственный, рукотворный характер «философской мысли», чье конституирование потребовало сознательного (разумеется, окруженного сакральным флером – особенно в орфизме и пифагорействе) игнорирования элементарных данных наличного человеческого опыта. Хотя и родилась она, как справедливо пишет Б. В. Яковенко, «в хаосе единого и нераздельного переживания»¹⁴, все же «философия», как только осознала себя в качестве специфического рода духовной деятельности, обладающего своим собственным способом мысли, кардинально отличным от естественного, природного мышления людей, должна была постулировать несамостоятельный, зависимый от мышления характер сердечной деятельности.

Тем не менее, последняя не подчиняется напрямую осмысляющей деятельности не только в силу (1) самостоятельного характера чувственности, обладающей собственной познавательной активностью, но и потому что (2) переживание не является «познаванием», и в этом его главное отличие не только от мышления, но и от чувственности, объединяемой с мышлением как раз на основе их общего отношения к познанию. Конечно, современная философия, в отличие от своей классической предшественницы, стремится выявить фундаментальную роль переживания в познании и прежде всего с точки зрения познания. Так, по мнению В. Г. Иванова, особую актуальность приобретают именно «познавательные возможности человеческих чувств, переживаний, эмоций»¹⁵, поскольку они «выводят мир из аморфности, безразличия, индифферентности», «„взбалтывают“ однообразие, создают множество различных эйдосов, схем, планов, образов, увеличивают степень свободы, расширяют функции, обогащают содержание»¹⁶. Кроме того, несомненно, что человеческие эмоции, даже не будучи напрямую связаны с познавательной деятельностью, могут существенным образом влиять на познание (его предпосылки, условия, ход и конкретные результаты), что не может игнорироваться в гносеологических исследованиях. Тем не менее, собственное содержание переживания (то, «для чего» оно) состоит совсем в ином и отнюдь не сводится к типичным содержаниям познавательной активности, столь характерной для мышления. Так, по мнению А. М. Рудакова и С. Ю. Тибенькова, переживание прежде всего помогает «ощутить человеку свою сопричастность с миром»¹⁷, причем эмоции и чувства, лежащие в основе «ценящей» дея-

¹³ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 215.

¹⁴ Яковенко Б. В. Что такое философия? Введение в трансцендентализм // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М., 1911—1912. Альманах, книга 2 и 3. С. 42.

¹⁵ Иванов В. Г. Эмоциональные детерминанты мировоззрения // Мировоззрение в системе духовности: Материалы республиканской конференции молодых ученых (22 февраля) / Под ред. В. С. Хазиева, В. В. Гонеевой. Уфа: Башгоспединститут, 1999. С. 17.

¹⁶ Там же. С. 18.

¹⁷ Рудаков А. М., Тибеньков С. Ю. Чувственная основа духовности // Мировоззрение в системе духовности: Материалы республиканской конференции молодых ученых (22 февраля) / Под ред. В. С. Хазиева, В. В. Гонеевой. Уфа: Башгоспединститут, 1999. С. 34.

тельности сердца, «есть проявление духовной субстанции человека, изначально генетически заложенной способности»¹⁸. В самом деле.

Поскольку переживание имеет дело с вещами, а не с объектами, в нем просто нет познавательного разделения на «субъект» и «объект». Вот почему способность ценить (как переживание, или «ценение») не отличает (!) мир от человека, и каждым своим актом *бесконечно приближает мир* к человеку – познание, напротив, строится на отличии человека (как субъекта) от мира (как объекта) и каждым своим актом *бесконечно удаляет мир* от человека, составляя все то в мире, что в нем есть «нечеловеческого». Так понятое чувство – «первооснова всего Мироздания, одна из фундаментальных его характеристик», обладающая высокой самооценностью и самодостаточностью¹⁹.

Иными словами, философия ценности исходит из того, что (1) мышление как способность к осмыслению (наряду с чувственным опытом) не исчерпывает собой действительность («бытие»), и что (2) действительность есть также предельное переживание (способность ценить), в которой отличный от нее чувственный опыт не отрицается как в мышлении, а наоборот, актуализируется и подтверждается. Вот почему, как справедливо отмечает А. Бегиашвили (1993), «переживание, которое является постоянным фоном соотношения человека с миром, должно стать предметом философского рассмотрения»²⁰. С точки зрения ценностно ориентированного сознания, *переживание*, как и «мышление в понятиях», является исходной и важнейшей формой человеческого существования в форме *самобытия* («самости», «субъекта», «я» и т.д.), ибо только в нем пребывает ценность, чем и обосновывается ее самостоятельный предметный характер.

Если под предметностью понимать форму, смысл, слово, то по-настоящему предметно лишь мышление, и правильно говорить о предметности как раз в случае смысла, а не ценности. Собственный язык общения с действительным, напротив, есть скорее язык жеста, мимики, поступка – язык *танца* по преимуществу, а не слова, мысли (Ф. Ницше). Если мышление гарантирует достоверный (с точки зрения смысла) характер действительности, то сердце открывает подлинный (с точки зрения ценности) ее характер: смысл мыслится – ценность переживается. Обычная глубина сознания, которую невозможно охватить смыслом, и есть переживание. Иными словами, даже <осмысляемая в разуме> «предметность» переживания кардинально отличается от предметности мышления. То же самое следует сказать и в отношении ценности мышления.

То, что является содержимым переживания (ценность), можно сделать содержимым мышления, только предварительно переведя его на язык мышления, т.е. сделав *смыслом*! Ценность можно мыслить только как смысл (ценности), а не как саму ценность. Поэтому ценность мысли заключается не в ней самой (ибо ценность нельзя мыслить), а в том, можем ли мы переживать то, что она собой выражает, можем ли мы вообще переживать вещь, опредмеченную данной мыслью (словом) – любая вещь (в том числе чувственно не воспринимаемая) входит в состав сознания через переживание, обладая одновременно и смыслом и ценностью – только в силу их несовпадения. Будучи трансцендентными по отношению к смыслам, ценности в то же самое время имманентны переживанию. Ценности – это не «метафизические сущности», отделенные от мира вещей, или человеческой способности к переживанию, а сами вещи. Мыслить ценности, противоположные вещам, – значит нарушать «естественный» порядок мышления. *Ценности – это вещи, которые ценятся*. В противном случае следовало бы вести речь не о ценностях, а об идеалах или «ничто». Ценности – это не нечто, отличное от вещей, не «объекты» и даже не «качества», а сами вещи – вещи, которые ценятся (и, в отличие от объектов или

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 35.

²⁰ Бегиашвили А. Структура метафилософии. Тбилиси: Изд-во Тб. ун-та, 1993. С. 19.

значений, существуют только в акте ценения). Как раз потому, что не являются «содержимым» мышления, но составляют «содержимое» другой способности человека – переживания. Ценности не существуют отдельно (отвлеченно, абстрактно, операционально) от того, по поводу чего они существуют, подобно смыслам. Ценности ничего не описывают и не приписывают, ничего не добавляют и не убавляют (подобно смыслам), но показывают сами вещи, потому что они и есть вещи (которые переживаются, т.е. являются содержимым самой способности к оценке). Поскольку никакая вещь не может быть только смыслом или только ценностью (иначе она перестанет быть вещью и станет только «образом» вещи – предметом мышления или переживания), любая одномерная гносеологическая редукция оказывается искажением действительности (разрывом ее вещно-предметных связей). Таких искажений, или гносеологических деформаций, можно выделить всего два основных типа.

Первый тип возникает на основе неформализованного отождествления (или психологического неразличения) двух способностей, в силу объединения двух предметов (ценности и смысла) в один предмет – «идеал». *Второй*, напротив, возникает вследствие взаимного противопоставления ценности и смысла, т.е., по сути, такого же неформализованного или психологического их объединения в другой онтологической реальности, имя которой – *абсурд*. И идеал и абсурд в равной степени являются результатом смешения (или игнорирования) предметных различий ценности и смысла. Идеал – это смысл, предметно (!) направленный на переживание. Поэтому его можно было бы определить как прерванное переживание (анти-ценность), ценность, оторвавшуюся от способности к переживанию и противопоставленную ей. Абсурд, напротив, – это смысл, не осмысляемый, а «предметно» переживаемый! Поэтому абсурд можно было бы определить как разрушенный смысл (анти-смысл), смысл, выпавший из «контекста», оторвавшийся от способности к осмыслению или утративший связь с другим смыслом.

Первый тип деформаций, реализованный в идеале, представлен главным образом в античной греческой философии, в которой он был, во всяком случае, конституирующим, а следовательно, доминирующим. Вторым оказался определяющим для другой традиции, сыгравшей не менее важную роль в формировании европейской культуры, как и философии, а именно – для библейской монотеистической традиции религиозного мышления (иудаизма, христианства, ислама).

Взаимная противоположность двух основных гносеологических типов деформаций <вещно-предметных отношений> не отменяет возможных взаимопереходов между ними. Так, появление абсурда оказалось возможным в рамках античного идеализма – в тот момент, когда в нем произошел *отказ от осмысления бытия* в лице Сократа²¹. Сократ первым из греков *переворачивает* классическое учение о бытии и решительно полагает в основание самой способности к осмыслению (как «общему, а не частному знанию») божественное непостижимое, ничто, знание о котором не может возникнуть в результате исследования, а вырастает из одной лишь моральной (или «религиозной») потребности человека («я знаю, что ничего не знаю»). Хотя отдельные элементы отрицательной онтологии можно найти в учениях многих греческих философов (начиная с Пифагора и Гераклита)²², после Сократа синтез греческой философии с иудаизмом – со стороны первой – остается уже только делом времени. Не случайно, по словам Ф. Ницше, сама диалектика (первоначально – «как искусство вести беседу») именно у Сократа впервые обретает свою действительную ценностную форму – форму *мести*²³. По меткому замечанию В. В. Розанова, в «Сократе греки казнили человека, который разрушал их психический строй»²⁴.

²¹ Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 58.

²² Новейший философский словарь. Изд. 2-е, пер. и доп. Минск: Интерпрессервис, Книжный дом, 2003.

²³ Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 565.

²⁴ Розанов В. В. Место христианства в истории // Розанов В. В. Сочинения в 2 т. Том 1. Религия и культура. М.: Правда, 1990. С. 40.

В отличие от деформаций, связанных с появлением идеала, гносеологические деформации, ведущие к появлению абсурда, выдвигают на первый план не идею единства бытия и мышления, бытия и ценности и т.д., а идею их взаимного противопоставления и отрицания. Как в античной философии переживание было всего лишь продолжением (или разновидностью) мышления, так здесь способность к осмыслению оказывается, по сути, продолжением (или разновидностью) «ценения» – точнее их неразличением в форме *веры* как «доверия» (М. Бубер). Подобно тому, как идеал становится результатом отделения смысла от человеческой способности к осмыслению, так и абсурд появляется в результате отделения ценности от человеческой способности ценить и взаимно противопоставляется с последней (требуя уже только веры, а не переживания).

С точки зрения Библии (учения о «Бог»²⁵ как Ничто мира), мышление не есть действительность («бытие»), как в греческой философии, а есть только знак, или образ, действительности, и при том образ, ограниченный средствами самого мышления. В согласии с отрицательной онтологией, любая мысль всегда есть только мысль о чем-то – интенция к действительности, противостояние. Точнее сказать, никакой иной действительности, кроме противостояния, интенции к действительности, не существует (в силу «ничтожности» самой действительности). Поэтому не смысл, а переживание абсурдности бытия становится условием существования в мире.

Иначе говоря, с точки зрения отрицательной (или перевернутой, инвертированной) онтологии, действительность мышления складывается из прерванного переживания – переживания собственной абсурдности <одномерного (монистического)> мышления, фундируется его изнаночной, недоступной для него самой стороной (*inside*). Так это происходит в апологии абсурда А. Камю, в учении о бессознательном З. Фрейда, в утверждении Л. Витгенштейна о том, что мы следуем «языковым правилам» слепо, просто потому что *таковы* правила, и т. д.

Подобно тому, как ценность есть непосредственное мышлением восприятие вещей и мира в целом, так же точно и *смысл есть прежде всего непосредственная переживанием мысль*. Вот почему только в случае фактической и одновременной актуализации двух способностей человека – переживания и мышления – возможно *предметное различение ценности и смысла*, являющееся условием существования философии ценности как учения, априори рассматривающего действительность под углом зрения двух начал – сердца и разума.

²⁵ С точки зрения философии ценности, «Бог» в единственном числе, рассматриваемый как творец <из ничего>, не является существом, к которому могут быть отнесены атрибуты божественности. И прежде всего потому, что вообще не является существом – такой «Бог» всего лишь отвлеченный (одномерный) философский принцип (взятый из головы). Даже если исходить из того, что он выражает собой некий особый – объединяющий – или очень важный философский (познавательный) принцип, все равно его название должно братья в кавычки, чтобы не возникало никаких ассоциаций с тем содержанием, которое обычно вкладывает в данное понятие библейская традиция. С точки зрения философии ценности, обозначение «без кавычек» может подчеркивать божественный статус только *действительных Богов* – живых существ в бесконечном числе, принадлежащих миру и не являющихся потусторонними ему. Т.е. в том самом смысле, в каком иудео-христиане, напротив, отрицают статус божественности за языческими Богами, приписывая его целиком только своему «Богу».

1.2. Формальные определения ценности

В случае признания «двуначалия» философии, вытекающего из необходимости гносеологического различения ценности и смысла, их *предметное* отличие тем самым указывает на то, что ценность и постигаться должна и действительно постигается каким-то особым – *отличным от познания смыслов* – способом. Иначе говоря, сама специфика ценностного сознания («ценности вообще», а не тех или иных ценностей) во многом обуславливает собой особый – только ей присущий – характер постижения ценностей, неразрывно связанный с их *непосредственным переживанием*.

Познание ценности, в отличие от познания смысла (или идеи), есть опытное познание – такова исходная аксиома, с которой приходится иметь дело, приступая к исследованию природы ценности. Это значит, что абсолютно неустранимой предпосылкой любых теоретических построений в области ценности является *опыт*, и в частности, *личный опыт* исследователя, который реализуется через способность к непосредственному переживанию вещей или мира в целом. При этом под «опытом» здесь и далее понимается не «чувственный опыт», а более конкретное понятие – само переживание, непосредственное мышлением. Переживание – это то, что стоит за любыми чувственными восприятиями и отнюдь не сводится к ним. Ведь их можно переживать, а можно и не переживать! Вот почему только переживание есть то, что есть «опыт» в собственном смысле слова (нечто, отличное от мышления и несводимое к нему). Иначе говоря, переживание как опыт не есть нечто «сверхчувственное» (понятие о котором заключало бы в себе противоречие), а есть то общее, что есть *во всяком опыте от самого опыта*. И таким «общим», которое присутствует во всяком чувственном восприятии (или ощущении), является не «идея» этого опыта (или то, что мы думаем о нем), а непосредственное переживание, которое и делает опыт опытом.

К примеру, нельзя, основываясь лишь на рассуждении или чувствах, но не имея «сердца», постичь красоту чувственно воспринимаемых вещей или мира в целом, ибо познание красоты как ценности предполагает непосредственное *переживание* чувственно воспринимаемых вещей. Точно так же нельзя, основываясь лишь на логике рассудка (или разума) и не имея развитой способности ценить, постичь доброту человека или благодать мира в целом как соответствующие ценности. Как и в первом случае, процесс постижения здесь неотделим от процесса восприятия. Что, между прочим, объясняет, почему ценности не могут быть «общими» (и, в частности, «общечеловеческими»), вообще – априорными, или внеопытными, а могут быть только *совместными* (!), апостериорными. Иными словами, в отличие от мышления, которое может состояться и вне опыта, способность производить ценность всегда предполагает опыт, что довольно часто приводит к смешению ценностного акта с перцепциями.

Ценность действительно всегда реабилитирует чувственность перед разумом. Но сама способность ценить не является каким-либо чувством, стоящим в ряду других чувств – зрения, осязания, слуха и т. д. По отношению к любому конкретному чувству «ценение» (от «ценить», а не от «оценивать»), или «переживание», выступает как основа, как общее условие, как то, что входит в состав любого из чувств или делает его возможным – усиливает его либо ослабляет. Можно сравнить способность к «ценению» с мембраной, от колебаний которой зависит диапазон возможных чувственных восприятий, даже таких разнонаправленно-интенциональных чувств, как любовь и ненависть, состав которых в равной мере образует переживание – переживание любви (как и ненависти) не является постоянной величиной, но может усиливаться и ослабляться. Критерием ценности здесь выступают не сами акты интенции, а *непосредственность* переживания вещей или отдельных реальностей мира. Так, даже в случае исторического постижения мира или человека, познание, опирающееся лишь на систему мысли и игнорирующее конкретный жизненный опыт, с точки зрения философии ценности, оказывается непол-

ным и априори ущербным, исключаящим необходимость непосредственного восприятия истории в конкретном опыте человеческой жизни («участников истории»).

Но то же самое можно сказать и о вещах, заведомо не воспринимаемых «внешними» чувствами и, на первый взгляд, весьма абстрактных – таких, как свобода, родина, семья и т.д., которые именно благодаря способности ценить познаются не как отвлеченные идеи, отличающиеся от «вещей» и противоположаемые им, а как *конкретные реальности* или части единой реальности мира, предполагающие чувственный опыт их восприятия (в любви-ненависти) и в равной мере обладающие как ценностью, так и смыслом.

Ценность предполагает опыт (как переживание). Поэтому, с точки зрения философии ценности, понятие *трансцендентной ценности* включает в себе противоречие. Однако с точки зрения разума противоречивым оказывается не понятие трансцендентной ценности, а понятие *трансцендентного смысла*. Поскольку с точки зрения разума все обладает смыслом, ценность каким-то образом должна выпадать из «всего», ибо только в этом случае можно говорить о ценности, отличной от смысла. Отсюда *три формально-рассудочные аксиомы*, со стороны смысла характеризующие природу ценности:

1) Если существует всеединый смысл, или смысл всего, в том числе ценности, то ценности нет.

2) Если существует иерархия ценностей, и каждая ценность включает в себе большую или меньшую ценность сравнительно с другой ценностью, то ценности нет.

3) Если все обладает ценностью, или все есть ценность и ничего, кроме ценности, не существует, то ценности нет.

Фактическая наличность ценности, стало быть, ограничивает всеобщие («абсолютные») метафизические суждения как суждения, относимые ко «всему», и предполагает выход за границы традиционной онтологии. Ценность – это не способность быть, а способность относиться. Это не логика бытия (онтология), а «логика отношений», не вопрос существования, а вопрос представленности. Ценность не отвечает на вопрос смысла «Что?», для нее важен ответ на вопрос «Как?»: важно не *что* мы говорим, а *как* мы это делаем.

Последнее различие имеет фундаментальное значение как для практического его применения, так и для теории ценности, поскольку на строгой логической основе позволяет дифференцировать суждения ценности от так называемых оценочных, или модальных, суждений (лишенных смысла утверждений), в которых ценность неявно подменяется смыслом. Суждения ценности отличны от *суждений оценки*, поскольку в них выражает себя не то или иное конкретное отношение оценивающего субъекта («субъективное» в противоположность «объективному»), а сама способность относиться к чему бы то ни было, включая «все», смысл всего или немногого и т. п. Иначе говоря, суждения оценки отличны от суждений ценности, поскольку последние представляют саму способность ценить («ценность вообще», т.е. переживание, прежде всего). *В суждениях оценки, напротив, всегда присутствует момент осмысления* – явные или неявные вопрошания «для чего» и «почему». То есть предпосылкой возникновения оценочных («взвешивающих на весах мышления») суждений (в отличие от *переживаемых* суждений ценности) всегда являются определенные смыслы (например, сравнения вещей с точки зрения их полезности, или напротив, бесполезности), и их источником является не способность к переживанию, а способность к мышлению. Таким образом, *ценить (дорожить) не есть то же, что оценивать (мерить) (!), и одно из другого совсем не следует – ценность, в силу ее отличия от смысла, вовсе не возникает из оценки*. К примеру, в русском языке отличие ценности от оценки определенно присутствует. Так, если «ценить» значит прежде всего эмоционально переживать, то «оценивать» значит совсем иное, а именно – производить калькуляцию, устанавливать «цену», «значимость», «стоимость», или, говоря словами И. Канта, «рыночную стоимость», которая, в отличие от ценности (прежде всего, этической и эстетической), всегда определенным образом рассчитывается и вычисляется. Вот

почему ценят что-либо, как правило, вопреки или в безразличии к возможной оценке (т.е. возможен «конфликт» ценности и оценки!). С другой стороны, как справедливо отмечает С. Н. Плохов, связь «между истинами и ценностями осуществляется через категорию оценки, которая и опосредует их взаимоотношение»²⁶, поэтому (в силу соединения или смешения ценности и смысла) любая оценка «всегда внутренне противоречива»²⁷.

Хотя различие ценности и оценки (в действительности, интуитивно всегда основывающееся именно на различии ценности и смысла!) является общепринятым и в самом общем виде соответствует современному уровню развития теории ценности как на Западе, так и в России, а по сути, является исходным для любой теории ценности – это то, с чего надо начинать, тем не менее многие исследователи по-прежнему предпочитают классически-метафизический (докритический), «доценностный» («доаксиологический») атрибутивный подход, когда под ценностью просто понимается «объект, который мы оцениваем»²⁸, т.е., по сути, свойство объекта. Именно отсюда следует логически закономерный вывод о том, что ценности «находятся в постоянном изменении»²⁹, т.е. что мы можем их произвольно менять или «выбирать». Ценность таким образом базируется на оценке, которая оказывается «раньше» любой ценности, а оценка, в свою очередь, целиком увязывается «с формированием потребностей, т.е. с мотивацией, интересами и целями людей»³⁰. В итоге, зависимость от оценки ценность неявно переносится из аксиологии в праксиологию, поскольку находит свое обоснование через потребности и мотивацию (или «интерес»), формирующие оценку. Поэтому когда говорят о «значимости» ценностей, как, к примеру, Э. М. Аллярова³¹, Т. Ю. Амосова³², или Л. А. Микешина, утверждающая, что ценность в большинстве случаев означает «значимость для человека и общества»³³, то под последней неявно понимается прежде всего их субъективная «полезность», в то время как в действительности ценности, не меняя собственной ценностной природы, зачастую оказываются бесполезными или даже прямо «вредными» с точки зрения их рационально-практической, не только «объективной», но даже и «субъективной» значимости (достаточно вспомнить в этом смысле очень показательные нравственные коллизии главных героев литературных произведений Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, других русских писателей).

Очевидно, вопрос этот относится к числу «предельных» вопросов о том, что раньше курица или яйцо – ценность или оценка? Классический рационализм явно или неявно базируется на совершенно абсурдном и крайне нереалистичном предположении о том, что можно буквально сесть, подумать, выбрать из двух вещей лучшую и сказать о ней – да, вот это и есть ценность, или: она будет для меня обладать большей ценностью, и т.п.! Поэтому гораздо ближе к реальности оказывается все же позиция классического иррационализма, утверждающего

²⁶ Плохов С. Н. Об истинах и ценностях педагогики // Структура ценностей и истин педагогики: материалы Всероссийской конференции молодых ученых 24—25 апреля 2000 г. Уфа: БашГПИ, 2000. С. 51.

²⁷ Там же.

²⁸ Утяшева Н. Д. Сущность и интериоризация общечеловеческих ценностей как социально-философская и психолого-педагогическая проблема // Структура ценностей и истин педагогики: материалы Всероссийской конференции молодых ученых 24—25 апреля 2000 г. Уфа: БашГПИ, 2000. С. 62.

²⁹ Петрова Н. Г. Аксиологические основы этнопедагогического образования студентов // Мировоззрение в системе духовности: Материалы республиканской конференции молодых ученых / Под ред. В. С. Хазиева, В. В. Гонеевой. Уфа: Башгоспединститут, 1999. С. 28.

³⁰ Гребенщиков Ю. А. История математики – как одна из важнейших педагогических ценностей математики // Структура ценностей и истин педагогики: Материалы Всероссийской конференции молодых ученых. Уфа: БашГПИ, 2000. С. 23—24.

³¹ Аллярова Э. М. Формирование ценностных отношений школьников // Структура ценностей и истин педагогики: Материалы Всероссийской конференции молодых ученых. Уфа: БашГПИ, 2000. С. 7—8.

³² Амосова Т. Ю. Ценностные ориентации, их иерархия и значение для развития коммуникативной культуры и культуры общения // Структура ценностей и истин педагогики: материалы Всероссийской конференции молодых ученых. Уфа: БашГПИ, 2000. С. 8—9.

³³ Микешина Л. А. Философия науки: Учебное пособие. М.: Издательство «Прогресс-Традиция», МПСИ, издательство «Флинта», 2005. С. 183.

прямо противоположное, а именно, что ценность всегда раньше любой оценки (поэтому мы никогда не сможем познать и оценить саму ценность): для того, чтобы оценивать, надо уже заранее иметь у себя какую-то ценность, иначе оценка чего бы то ни было будет невозможна. Отличие современной философии ценности как от классического рационализма, так и от классического иррационализма должно заключаться прежде всего в демонстрации принципиального отличия ценности от оценки и в утверждении их *параллельности* друг другу – отсутствии прямой обусловленности как со стороны ценности, так и со стороны оценки. Иначе говоря, что оценка вообще относится к другой сфере, отличной от сферы ценностей – к сфере праксиологии, и что, хотя любая наша оценка базируется на ценности (как способности «ценить»), но в такой же мере она основывается и на интеллектуальной способности «думать», анализировать, сравнивать и т. д.

Вот почему, к примеру, так называемая *иерархия ценностей* образуется не чем иным, как степенями отождествления ценности и смысла (т.е. суждениями оценки), где ранжирование ценностей осуществляется не по ценности, а по приписываемому им смыслу (например, по степени общности выделяют так называемые общечеловеческие ценности, которые поэтому ставят *выше* ценностей семейных и национальных). Однако, вопреки этому, с точки зрения философии ценности, *по смыслу* (!) ценность человека «не больше» и «не меньше» ценности травы подорожника, а ценность земной жизни «не выше» и «не ниже» ценности целого мира – по смыслу между ними не может быть установлено никакого различия, потому что *они ценятся как раз независимо* от любого возможного смысла, приписываемого им! Парадокс ценности в том ведь и заключается, что когда мы назначаем *цену* вещам (т.е. их место в определенной иерархии полезности) – их ценность исчезает!

Сведение ценности к полезности (по сути, «рыночной стоимости») – когда под ценностью фактически понимается именно польза (субъективная или объективная), приносимая человеку вещами, т.е. когда термину «ценность» фактически произвольно приписывается смысл совсем иного термина, имеющего отношение скорее к праксиологии, чем к аксиологии – является одной из наиболее распространенных ошибок современных теорий ценностей. К примеру, когда под ценностями «понимаются предметы, явления и их свойства, необходимые обществу и личности в качестве средств удовлетворения потребностей»³⁴, всякая ценность (например, движение в качестве «жизненной» ценности³⁵) как раз и оказывается не чем иным, как обычной *полезностью*, в процессе познания выясняемой из ее влияния на человека.

Другая распространенная ошибка заключается в сведении к суждениям оценки *самой способности ценить* – в этом случае под «ценностью» хотят понимать нечто такое, что позволяет субъективно выстраивать отношение к чему бы то ни было в духе «творчества ценностей»: «у одних одни ценности, у других – другие», «о ценностях не спорят» и т. д. Главной особенностью вышеперечисленных суждений является то, что все они лишены смысла и сами себя отрицают – как раз благодаря неявному отождествлению ценности и смысла, заключенному в них. Ибо ценности нельзя «изобретать», «избирать» или «сравнивать» – это функции смысла. Иными словами, источником «ценностного релятивизма», как и всякого вообще «релятивизма», являются не ценности, а только подменяющие их смыслы. Именно смыслы пытаются «выстроить» ценности, в то время как последние по любому возможному смыслу *всегда равны между собой* и ускользают от мышления (просто потому что безразличны по отношению к нему).

На этом – по сути, онтологическом (прямо вытекающем из классического учения о бытии) – смещении ценности и оценки (из которого вытекает «ценностный релятивизм»)

³⁴ Лихачева Г. Т. Движение – как жизненная ценность // Структура ценностей и истин педагогики: материалы Всероссийской конференции молодых ученых. Уфа: БашГПИ, 2000. С. 40.

³⁵ Там же.

построено негативное восприятие ценности у М. Хайдеггера, который в «Письме о гуманизме» доказывал, что «характеристика чего-то как „ценности“ лишает его истинного достоинства», ибо «всякое оценивание, даже когда оценка позитивна, есть субъективация», которая лишает бытие его онтологической объективности. Тем более «святоотатственно» признание «высшей ценностью» Бога – «это принижение божественного существа», лишаящее его статуса «бытийной истины»³⁶. . . То есть М. Хайдеггер здесь ошибочно отождествляет ценность с тем, что фактически является всего лишь рыночной стоимостью (оценкой, возникающей из деятельности мышления, а не переживания).

С другой стороны, следует отличать суждения ценности и от конкретных ценностей, таких как добро, истина, красота, свобода и т. д. Конкретные ценности, в отличие от «объектов, которые мы оцениваем», как и в отличие от ценности вообще (т.е. самой способности ценить), являются предметом «ценения» и всегда относятся к конкретным вещам так, что наряду с ними существуют также и смыслы (или «значимости») данных вещей. «Быть вещью» значит одновременно обладать и смыслом и ценностью, и никакая вещь не может быть только ценностью или только смыслом (иначе она перестанет быть вещью, а следовательно, и предметом «ценения» или осмысления). Добро, истина, красота и т. д. – это не отвлеченные от вещей ценности (которыми можно было бы оперировать подобно смыслам), ибо если мы отвлекаемся от вещей, они перестают цениться (!), и тем более не разновидности оценки (как «субъективного» акта выбора между ними), а сами вещи (или реальности), обладающие и ценностью и смыслом. Только поэтому и обладающие каким-либо смыслом вообще. Ведь всякий смысл конкретен – даже если он является генерализирующим, объединительным для других смыслов. Взятые же сами по себе (безотносительно к смыслам, заключенным в вещах, как если бы ценности можно было мыслить!) добро, истина и красота будут уже не «ценностями», а «идеалами» или абсурдными утверждениями (бессмысленными, ни к каким конкретным вещам не относимыми, «общими» суждениями оценки, возникающими вследствие гносеологических деформаций вещно-предметных отношений).

Основываясь на отличии ценности как от оценки, так и от способности ценить (переживать), следует признать, что в методологическом плане любой теории ценност-*ей* должна предшествовать теория ценност-*и* (т.е. ценности вообще, а не тех или иных ценностей) – в которой следует исходить не из готового набора априорных ценностей, а из самой природы ценности. В противном случае, не ценность, а именно субъективный подбор ценностей (на основании того или иного смысла) будет определять собой понимание ценности, что в действительности и происходит. На данный момент существуют сотни дефиниций ценности – как «полезности», «стоимости», «оценки», «цены», «единства» и т.д., каждое из которых определяется своим кругом избранных «ценностей», на основании которых строится эта дефиниция. Итогом становится множество различных «теорий ценностей», между которыми трудно найти общее согласие.

В действительности, бесконечное многообразие дефиниций свидетельствует не в пользу ценности, а говорит скорее об ошибочности подхода в исследовании ее природы. О ценностях действительно не спорят, но совсем не в том смысле, что их можно «изобрести» бесчисленное множество и именно в такой возможности «изобрести» видеть саму природу ценности. Не заниматься игрой в бесконечные смыслы на основании субъективной оценки, оправдывающей при желании любые «ценности» и любое понимание ценностей, а следовать общему методу выяснения отношения ценности к смыслу (т.е. на основе их различения) – таково, несомненно, единственно твердое основание, гарантирующее рациональное (по смыслу) познание истинной природы ценности.

³⁶ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 447.

Пример самого распространенного суждения, подменяющего ценность смыслом, можно найти у Н. А. Бердяева в цитируемом им в «Самопознании» высказывании М. Пруста («В поисках утраченного времени»): «Я никогда не достигал в реальности того, что было в глубине меня»³⁷. Представленное здесь «типично метафизическое» суждение исключает ценность (как нечто *предметно* отличное от смысла) по определению, поскольку объединяет в одну логическую посылку и то, что относится к деятельности мышления («я никогда не достигал в реальности»), и то, что, несомненно, открывается лишь в переживании («что было в глубине меня»). Поскольку ценность (переживаемая мной моя глубина) оказывается субъектом высказывания, в котором смысл выступает в качестве предиката (осмысляющей деятельности), постольку оказывается возможным распространять смысл на ценность, наделяя его характеристиками, бесконечно превосходящими любой возможный смысл, т.е. характеристиками метафизического «Абсолюта». В самом деле, нельзя же помыслить *то*, что и открывается только в переживании (до, вне и по ту сторону всякой мысли). Как нельзя, напротив, *пережить* смысл (иначе это будет уже не *предмет мысли*). Апеллируя к общей истине (к невозможности обрести в мысли чувство, а в чувстве смысл), данное суждение является столь же ложным по содержанию (в противопоставлении общего правила самому себе же, только суженному до частного случая), сколь неправильным (ошибочным) по составленной форме (предметно объединяющей ценность и смысл *в одну* логическую последовательность). В итоге в данном суждении исчезают и ценность и смысл. Точнее говоря, они пребывают в нем в слитном, нерасчлененном состоянии. Вот почему различение ценности и смысла, утверждение трансцендентной (по отношению к смыслу) ценности исключило бы здесь необходимость «поэтического» (диалектического) обращения к смыслу, превосходящему самого себя, к Абсолюту.

Не случайно И. Кант, стремившийся поставить метафизику на твердую почву науки, критиковал диалектику за ее «видимость», сводя «к разглагольствованию о чем угодно с некоторой видимостью [правоты]»³⁸, и полагал рассудок и чувственность в качестве независимых друг от друга «начал» (или «стволов») познания. Однако, рассматривая их взаимоотношения, он все еще следовал классической традиции, считая, что они носят строго иерархический (последовательный – «одно за другим») взаимоограничивающий характер, в котором рассудок полагает границы чувственности, а высшие идеи разума не могут найти иного логического обоснования, кроме «регулятивности». Вот почему, отталкиваясь от одномерного сознания, обладающего необходимой для науки «всеобщностью» мышления, И. Кант не допускал «одномоментной» актуализации ценности и смысла, не допускал и возможности *духовного опыта* (будь он основан на такой актуализации).

А между тем, уже синхронизм ценности и смысла, не будучи интеллектуальным выводом, открывается именно не «сам по себе» (не по «идее» такого различения), а непосредственно «в вещах» и «через вещи». Далее, с точки зрения несовпадения ценности и смысла (и содержания духовного опыта), необходимо отказаться от любой априорной «идеи» (слова, мысли, логики) ради самой вещи (состояния, процесса), т.е. привлечь к участию в нашем познании некий присутствующий в нас самих живой *опыт* этой вещи.

В отличие от неклассического мышления, характернейшей особенностью классической мысли является ее нерасторжимая связь с языком (как четко фиксируемым набором знаков, способным быть выраженным графически или с помощью текста). Если бы способность к переживанию была тождественна способности к осмыслению (если бы ценность и смысл были одно и то же), то конкретных ценностей (как и конкретных смыслов) не существовало бы вовсе, и мир состоял бы не из вещей, а из слов, замещающих вещи (Ж.-П. Сартр). Классическая метафизика вся покоится в языке и слове, но слове отнюдь не «изустном», а исключительно

³⁷ Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Междунар. отношения, 1990. С. 10.

³⁸ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 76.

письменном. Слово как текст («книга») – ее начало и конец. Так, существовавший на протяжении сотен тысячелетий фундаментальный феномен бесписьменной культуры – миф, живя по-настоящему лишь *звучком* устной речи, т.е. особого рода искусством воспроизведения, сопоставимым с искусством музыки – как и во всяких иных «вещих словах», в мифах важен не только буквальный смысл произносимых слов, но и особым образом составленное сочетание звуков и слогов³⁹, будучи записанным в формальные знаки и сведенным только к «заключенному в нем» смыслу, т.е. становясь «священным текстом», по сути, перестает быть *словом, соединяющим смысл с ценностью*. Однако мышление, радикально ограничивающее себя словом как записанным (или прочитанным!) текстом и обходящееся без живого опыта переживания ценности, тем не менее продолжает верить в онтологическую природу слова, в то, что слово, даже будучи знаком (или даже *только* будучи знаком), достигает собой действительность и может выражать ее. Все суждения классического мышления так или иначе предполагают эту способность *подчиненного логике* слова (мысли) проникать в корень, сущность вещей и отношений. Парменидовский принцип тождества мышления и бытия («одно и то же думать и быть») метафизически проясняет и обосновывает («сакрализует») эту веру в *форму* слова. По мнению Н. С. Автономовой, осознание неразрывной связи языка (способного быть выраженным в тексте) и мышления (как «логизации языка») явилось первой формой их осознания, что, в частности, нашло отражение в аристотелевском подходе к языку и слову⁴⁰.

Но в силу различия между *предметностями* смысла и ценности, последнюю нельзя считать не только словом, логосом, смыслом, но и предметом, как это делает, к примеру, диалектический материализм, предлагая понимать под ценностями именно предметы, их свойства и отношения (как материального, так и идеального порядка)! Понятие «предмет» в отношении к ценности необходимо брать в кавычки, подчеркивая тем самым, что она может рассматриваться в качестве собственного «предмета» переживания (как отличной от мышления способности человека!) *только по аналогии* со смыслом, который действительно является предметом мышления. На самом деле, предметом и может быть только смысл, в то время как ценность не является предметом (просто потому что не является «познаванием»), а является непосредственным восприятием вещи в конкретном чувственном опыте, т.е. самой вещью – вещью, которая ценится. Переживание – это непосредственное присутствие вещи в чувственном опыте: то, что не переживается, не может быть ценностью. И, напротив, *любая вещь является ценностью*

³⁹ Амирова О. Г. Понятие предиката, абстрагированного от оси времени // Мировоззрение в системе духовности: Материалы республиканской конференции молодых ученых / Под ред. В. С. Хазиева, В. В. Ганзевой. Уфа: Башгоспединститут, 1999. С. 7.

⁴⁰ Автономова Н. С. Рассудок, разум, рациональность. М.: Наука, 1988. С. 206.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.