

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ
ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Иркутский национальный исследовательский технический университет»
(ФГБОУ ВО ИРНИТУ)

На правах рукописи

Урбанаева Евгения Геннадьевна

**ЦЕННОСТНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ
ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ В
КОНТЕКСТЕ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫХ ОСНОВАНИЙ
ЦИВИЛИЗАЦИЙ ЗАПАДА-ВОСТОКА**

Специальность 09.00.11. – социальная философия

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научные руководители:

доктор философских наук, доцент Е.Н. Струк,
доктор философских наук, доцент Э.Ч. Дарибазарон

Иркутск – 2016

СОДЕРЖАНИЕ:

Введение	3
Глава 1. Теоретико-методологические аспекты изучения ценностных изменений общественного сознания России в контексте духовно-нравственных характеристик Запада, Востока, России как глобальных взаимодействующих миров ...	15
1.1 Духовно-нравственные основания Востока и Запада в социально- философской и аксиологической рефлексии	15
1.2 Ценностные характеристики общественного сознания России в рефлексивной презентации (по материалам русской религиозной философии и литературы)	65
1.3 Проблема «Восток-Запад» как вопрос о духовном синтезе в ценностных координатах русского сознания и перспективы духовного единения российского общества на мультикультурной основе	84
Глава 2. Ценностная трансформация общественного сознания современной России в контексте взаимодействия цивилизационных стратегий глобализации	94
2.1 Анализ современных ценностных изменений общественного сознания в России и в мире	94
2.2 Аксиологические предпосылки преодоления Россией духовного кризиса и развития собственного цивилизационного пути.....	127
Заключение	158
Список литературы.....	165

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования обусловлена потребностью в осмыслении и понимании предпосылок и последствий ценностной трансформации общественного сознания российского общества на современном этапе его развития в условиях столкновения основных цивилизационных стратегий глобализации.

Произошла принципиальная перестройка системы международных отношений. На смену прежним, «силовым», методам в условиях глобализации пришла тактика «мягкой силы» Европы, Азии и Америки. Стали формироваться основные цивилизационные стратегии глобализации: североамериканская, европейская, арабо-мусульманская, еврейско-израильская, китайская. Обозначились признаки принципиального цивилизационного противостояния арабо-мусульманского мира западному миру на фоне углубляющихся противоречий мирового сообщества, превратившегося в «общество риска», и глобальных кризисов человечества.

Помимо внешних факторов, такие судьбоносные для россиян события внутри страны как: появление независимого государства Россия, проведение либеральных реформ во всех сферах общественной жизни без учета цивилизационной самобытности России и инерционности её исторического опыта и общественного сознания, в совокупности обусловили принципиальное изменение ситуации ценностной идентификации общественного сознания России и привели к его значительным ценностным изменениям.

Социологические исследования подводят к осознанию актуальности социально-философского подхода к пониманию наблюдаемых ценностных изменений в общественном сознании России. Для понимания сущности и последствий, происходящих в ценностном мире российского общества необходимо рассмотрение этих процессов, во-первых, во взаимосвязи с глобализацией и расширяющимся взаимодействием Запада и Востока; во-

вторых, на основе исторического опыта аксиологической рефлексии о духовно-нравственных основаниях России, Запада и Востока.

Знакомство с тем опытом обоснования универсальных человеческих ценностей, который имеется в западноевропейской духовной истории (античность, христианство, Новое время, современность), в восточной философии (буддизм, даосизм, конфуцианство) и русской духовной жизни (религиозная философия и литература), формирует аксиологическую методологию понимания и оценки глубины и масштаба последствий тех ценностных изменений, которые происходят в общественном сознании российского общества, подчеркивают важность определения духовно-нравственной самобытности России на пути осознания своей цивилизационной специфики.

Представленный в работе комплексный анализ способен, как мы полагаем, содействовать определению такой ценностной стратегии российского общества, российской интеллигенции на современном этапе, которая, с одной стороны, сможет быть «контрбалансом» глобальной стратегии «мягкой мощи» Запада и Востока. С другой стороны, она будет в состоянии реально опосредовать межцивилизационные взаимодействия в интересах сохранения общечеловеческих фундаментальных ценностей, имеющих универсальный смысл.

Степень разработанности проблемы. Наиболее фундаментальными из отечественных социологических работ, посвященных изучению ценностных изменений общественного сознания современного российского общества, являются работы Н.И. Лапина, А.Г. Здравомыслова, В.Я. Ядова, Г.В. Осипова, В.Н. Поруса, В.Г. Федотовой, Ю.А. Левада, А.А. Гусейнова, В. Радаева, О.И. Шкаратан, В.Т. Лисовского, Ю.А. Зубок, В.И. Чупрова, А.С. Ахиезера, С.Я. Матвеевой, В.В. Ильина, А.С. Панарина, М.П. Мчедлова и др.¹,

¹ Лапин Н. И. Социокультурные факторы российской стагнации и модернизации с. 3 // Социологические исследования. – 2011. – № 9; Лапин Н. И. Функционально-ориентирующие кластеры базовых ценностей населения России и её регионов с. 28-36. // Социологические исследования. – 2010. – № 1; Лапин Н.И. Проблема социокультурной реформации в России: тенденции и препятствия // Вопросы философии. – 1996. –

Особо хотелось выделить работы бурятских и иркутских исследователей, концентрировавших внимание на проблемах, связанным с формированием, содержанием и динамикой духовно-нравственных и религиозных ценностей личности, групп, общества со стороны государства, институтов, науки и агентов социализации – таких, как И.И. Осинский, В.В. Мантатов, Т.Н. Бояк, М.В. Бадмаева, А.М. Кузнецова, А.Н. Постников, Л.Г. Сандакова, Д.Ш. Цырендоржиева, Л.Е. Янгутов, И.С. Урбанаева, Э.Ч. Дарибазарон, Е.Н. Струк, Н.М. Струк, В.И. Куйбарь и др.²

№ 5. – С. 21-31; Здравомыслов А. Г. Национальное самосознание россиян // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2002. – № 2 (58). – С. 48-54; Здравомыслов А.Г. Социология российского кризиса: Статьи и доклады 90-х годов. – М.: Наука, 1999. – 352 с.; Ядова М.А. Поведенческие установки молодежи постсоветского поколения // Социологические исследования. – 2006. – № 10.; Порус В.Н. Обжить катастрофу. Своевременные заметки о духовной культуре России // Вопросы философии. – М., 2005. – № 11. – С. 24-35; Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России // Вопросы философии. – 2005. – № 11; Мораль: разнообразие понятий и смыслов: сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова. – М.: Альфа-М, 2014. – 448 с; Радаев в., Шкаратан О. Социальная стратификация. – М., 1996. 318 с; Лисовский В.Т. «Отцы» и «дети»: за диалог в отношениях // Социологические исследования. – 2002. – № 7; Чупров В.И., Зубок Ю.А. Проблемы социального развития молодежи в обществе риска // Реформирование России: реальность и перспективы. – М., 2003. – С. 286-301; Чупров В.И., Зубок Ю.А., Уильямс К. Молодежь в обществе риска. – М.: Наука, 2001. – 230 с; Матвеева С.Я. Модернизация и глубинный конфликт ценностей в России //Кризисный социум. Наше общество в трех измерениях. – Глава 3. – М., 1994; Ахиезер А. Россия. Критика исторического опыта. – М.: Новый хронограф, 2008. – 938 с.; Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. История России – конец или новое начало? – М.: Новое издательство, 2013. – 496 с; Ахиезер А.С. Как открыть «закрытое» общество. – М.: Магистр, 1997. 40 с. Ильин В., Ахиезер А. Российская цивилизация. Содержание, границы, возможности. – М.: изд-во МГУ, 2000. – 304 с; Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: ЭКСМО, 2003. – 544 с; Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). / Отв. ред. М.П. Мчедлов. – М.: Институт социологии РАН, 2008. – 415 с.

² Затеев В.В., Осинский И.И. Студенты 90-х: Социальные и нравственные основы жизнедеятельности. – Улан-Удэ, 1997. – 118 с. Осинский И.И. Особенности развития российской культуры в современных условиях. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2014. – № 14-1. – С. 104-108; Осинский И.И., Добрынина М.И. Ценности и ценностные ориентации современного российского студенчества. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2009. – № 14. – С. 180-185; Осинский И.И., Добрынина М.И. Язык и религия в ценностных ориентациях российской интеллигенции. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2015. – № 14. – С. 58-63; Мантатов В.В. Революция в ценностях: философские перспективы цивилизационного развития. / В.В. Мантатов, Л.В. Мантатова. – Улан-Удэ: изд-во ВСГТУ, 2007. – 263 с; Мантатов В.В. Устойчивое развитие мира: от концептуальной революции к цивилизационной. / Вестник ВСГУТУ. – 2013. – № 4 (43). – С. 132-136; Мантатов В.В., Мантатова Л.В. На пути к новой мировой цивилизации: в поисках трансуниверсальных ценностей. / В сборнике «Диалог культур в условиях глобализации: Материалы Бакинского форума, посвященного памяти Гейдара Алиева. Москва, 2012. – С. 118-128; Мантатова Л.В. Ценностные основания современного цивилизационного развития: Автореф. дис. док. филос. наук. – Улан-Удэ, 2004. – 44 с; Бадмаева М.В. П. Сорокин об истоках и преодоления социального кризиса. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № 6. – С. 72-76; Кузнецова А.М., Кузнецов А.Е. Антиномии смыслов: патриотизм vs космополитизм. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2015. – № S14. – С. 10-17; Постников А.Н. Национальная политика: сущность и субъекты. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № 6. – С. 173-175; Сандакова Л.Г., Бурзалова А.А. Диалог культур Запада и Востока как основа целостного мировоззрения. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № SC. – С. 3-8; Цырендоржиева Д.Ш., Багаева К.А. Религиозность и секуляризация: сущность и соотношение. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2015. – № S14. – С. 27-31; Янгутов Л.Е. Буддизм в политической стратегии «мягкой силы» России, Китая и Монголии. / Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2015. – № 4 (20). – С. 91-95; Янгутов Л.Е. Буддизм в России и Монголии: проблемы

Как показывает анализ этих социологических исследований и литературы, посвященной осмыслению их результатов, большинство исследователей упускает из виду важнейший параметр, обуславливающий специфику модернизационной трансформации России и амбивалентную оценку ценностных изменений сознания россиян. Важнейший параметр, который необходимо учитывать, чтобы адекватно понять сущность и последствия кризиса ценностей в России, – это характер базовых ценностей общественного сознания и духовно-нравственных основ России, её историко-культурная специфика в сравнении с цивилизациями Запада и Востока.

Слабость российских «модернизационных» подходов к осмыслению сущности ценностных изменений в сознании российского общества в современных условиях, заключается в том, что они не учитывают цивилизационную специфику России.

Между тем, в русской литературе (Пушкин и Лермонтов, Толстой и Достоевский, Гаршин, Чехов и др.), как и во всей русской философии (Вл. Соловьев, князя Сергей и Евгений Трубецкие, Н. Бердяев, С. Франк, Н. Лосский, С.А. Алексеев (Аскольдов), Вяч. Иванов, Мережковский, Карсавин, Н.А. Ильин, о. В. Зеньковский, о. Г. Флоровский, В.Н. Ильин, В. Шилкарский, П.И. Новгородцев, Б.П. Вышеславцев, Е.В. Спекторский и др.³,

исследования. / Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2013. – № 2 (10). – С. 124-129; Урбанаева И.С. Значение философско-этического потенциала буддизма для человечества в ситуации вызовов третьего тысячелетия. / В сборнике «Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии. Отв. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ, 2012. С. 6-20; Урбанаева И.С. Специфика буддизма как философии и религии. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2009. – № 8. – С. 61-69; Струк Е.Н. Рефлексивное управление как инструмент преодоления социальных пределов инновационного развития: социально-философский анализ. / Теория и практика общественного развития. – 2011. – № 4. – С. 17-19; Струк Е.Н., Струк Н.М. Инновационная личность современного общества: теоретический анализ. / Вестник Иркутского государственного технического университета. – 2011. – № 4 (51). – С. 272-277. Куйбарь В.И. Феномен глобального регионализма и деятельность Русской Православной Церкви в современном мире / В. И. Куйбарь; [науч. ред. Ю. Ф. Абрамов]; М-во образования и науки Рос. Федерации, Федер. гос. бюджет. образоват. учреждение высш. проф. образования «Иркут. гос. ун-т», Фак. религиоведения и теологии. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 2013. – 103 с; Э.Ч. Самоидентификация как проблема психотерапии и медитации в контексте целостного мировоззрения. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2010. – № 14. – С. 31-38.

³ Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 томах. – Т. 3. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <https://gibce.com/books/f375972/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). Трубецкой Е. Умозрение в красках. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/etrubeckoi/umozrenie.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). Бердяев Н.А. Малое собрание сочинений. М.: изд-во «Азбука, Азбука-Аттикус», 2016. – 672 с; Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. [Электронный ресурс]: Электрон. версия

прослеживается особый интерес к ценностным, духовно-нравственным, основаниям России как особого мира, к традиционным особенностям сознания и ценностного отношения к миру русского человека.

Описанный русскими философами особый духовно-нравственный облик России сохраняется на протяжении истории России и всех её прежних перестроек. Аксиологическая рефлексия о «пути» русского духа (П.Я. Чаадаев, Н.Я. Данилевский, Вл. Соловьев, Н. Бердяев, Н. Лосский, И.А. Ильин, Г.П. Федотов⁴) и современные размышления о «русской идее» и возможности продолжить прерванный путь России (А. Ахиезер, Е.П. Бажанов, Е.П. Барлыбаев, А.Д. Королев, Н.А. Бутенко, А.А. Горелов, В.В. Ильин, Г.Ю. Канарш, В.П. Кожевников, А.В. Логинов, В.П. Майкова, Ю.С. Оганисьян, В.В. Петухов, Ж.Т. Тощенко, Н.А. Успенская, В.М. Титов и др.⁵), как и

печат. публ. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn063.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016); Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Философское общество СССР, 1990. – 252 с; Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://ihavebook.org/books/259798/typy-religioznoy-mysli-v-rossii.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016); Франк С. Русское мировоззрение. М.: изд-во «Наука», 1996. – 742 с; Лосский Н. Характер русского народа. М.: изд-во «Дарь», 2005. – 336 с; Ильин В., Ахиезер А. Российская цивилизация. Содержание, границы, возможности. – М.: изд-во МГУ, 2000. – 304 с; Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/161678/#toc7> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

⁴ Чаадаев П. Философические письма. Апология сумасшедшего. – М.: изд-во «Тerra», 2009. – 464 с. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. / Составление и комментарии Ю. А. Белова / Отв. ред. О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – 816 с; Федотов Г.П. Будет ли существовать Россия //О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 450-462; Федотов Г.П. Национальное и вселенское //О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 444-449; Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции //О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 403-443.

⁵ Бажанов Е.П. Россия между Западом и Востоком. / В книге: Современный мир и геополитика. Аникин В.И., Анненков В.И., Бажанов Е.П., Громыко А.А., Жильцов С.С., Иванов О.П., Келин А.В., Коньшев В.Н., Кукарцева М.А., Митрофанова Э.В., Мозель Т.Н., Неймарк М.А., Орлов В.А., Рудницкий А.Ю., Сурма И.В., Соловьев Э.Г., Чуркин В.И. Москва, 2015. С. 9-47; Барлыбаев Х.А., Королёв А.Д. Россия в лабиринтах глобализации // Вестн. РФО. 2012. № 2. С. 109–112; Бутенко Н.А. Русский этнос и российская цивилизация (социально-философское исследование самосознания: Автореф. дис. канд. филос. наук. – Сургут, 2003. – 24 с; Горелов А.А. Русская идея на пути к духовно-социальному единству // Философия и общество. 2012. № 1. С. 182–192; Канарш Г.Ю. Национальный характер и перспективы российского развития. // Меняющаяся социальность: контуры будущего / Отв. ред. В.Г. Федотова. М., 2012. С. 111–126; Кожевников В.П. Православие и русская цивилизация. – Нижний Новгород: изд-во «Кириллица», 2012. – 255 с; Логинов А.В. Россия и Евразия. Евразийский вектор: поиски российской цивилизационной идентичности в XX столетии. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2013. – 551 с; Майкова В.П. Социально-философские проблемы динамики общественного сознания в современной России: автореф. дис. док. филос. наук. – Москва, 2014. – 44 с; Оганисьян Ю. С. Россия перед вызовами глобализации: проблемы идентификации // Россия в глобальных процессах: поиски перспективы / Отв. ред. член-корреспондент РАН М.К. Горшков. – М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 166-194; Петухов В. В., Петухов Р. В. Россияне о месте России в современном мире // Российское общество и вызовы времени. Книга первая / М.К. Горшков [и др.]; под ред. Горшкова М.К., Петухова В.В.; Институт социологии РАН. – М.: Издательство Весь Мир, 2015. – С. 247-261; Тощенко Ж. Т. Парадоксальный человек. – М.: Гардарики, 2001. – 398 с; Тощенко Ж. Т. Фантомы российского общества.

философская рефлексия, связанная с духовными истоками и основаниями западной цивилизации (Сократ, Платон, Аристотель, стоики, неоплатонизм, Августин и Тертуллиан, мыслители европейского Просвещения, И. Кант, неокантианцы, Ф. Ницше, М. Шелер, О. Шпенглер, К. Ясперс, А. Тойнби, С. Хантингтон, З. Бжезинский, Г. Киссинджер, У. Бек, Э. Тоффлер, Ф. Фукуяма Г. Маркузе и др.⁶), является принципиально важной для качественного анализа тех ценностных изменений, которые происходят с общественным сознанием в современной России.

Объект исследования – общественное сознание современной России.

Предмет исследования – ценностная трансформация общественного сознания современной России.

Целью диссертационной работы является обоснование и применение социально-философского подхода к анализу ценностной трансформации

– М.: Центр социального прогнозирования и маркетинга, 2015. – 668 с; Тощенко Ж.Т. Парадоксы религиозного сознания // Реформирование России: реальность и перспективы. – М., 2003. – С. 301-309; Успенская Н.А., Титов В.М. Восток-Запад-Россия: процесс культурного взаимодействия. – М.: МГИМО-Университет, 2011. – 123 с.

⁶ Августин Аврелий. Человек в исповедальном жанре. Составление и аналитические статьи В. Рабинович [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.imha.ru/1144524100-ispoved-petr-abeljar.-istorija-moikh.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). Тертуллиан. Избранные сочинения. Пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/226082/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Наука. Ленинградское отделение, 2007. – 530 с; Кант И. Критика чистого разума. / пер. Н. Лосского. М.: Изд-во ЭКСМО, 2006. – 736 с; Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2011. – 448 с; Шелер М. Избранные произведения. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016); Шелер М. Положение человека в космосе. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/sheler-m/polozhenie-cheloveka-v-kosmose> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016); Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. / Пер. с нем. А. Н. Малинкина. — СПб.: Наука: Университетская книга, 1999. – 231 с; Шелер М. Социология знания. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://knigi.link/page/sotciologiya1/ist/ist-5--idz-ax236--nf-16.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016); Шелер М. Формы знания и общество. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://jour.isras.ru/index.php/socjour/article/view/265/246> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016); Шелер М. Человек и история. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: https://igiti.hse.ru/data/987/313/1234/3_3_1Schel.pdf свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016); Шпенглер О. Закат Западного мира. – М.: Альфа-Книга, 2010. – 1085 с; Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; пер. с нем. М. И. Левиной. – М.: Республика, 1994. – 527 с; Тойнби А. Дж. Постижении истории. – М.: Айрис-Пресс, 2002. – 640 с; Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. – М.: Айрис-Пресс, 2000. – 592 с; Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 2010. – 800 с; Тоффлер Э. Шок будущего. – М.: АСТ, 2008. – 560 с; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2016. – 640 с; Бжезинский З. Великая шахматная доска. – М.: Международные отношения, 2005. – 256 с; Киссинджер Г. Дипломатия. – М.: Ладомир, 1997. – 848 с; Киссинджер Г. Мировой порядок. – М.: АСТ, 2015. – 512 с; Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с; Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: АСТ, 2005. – 592 с; Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: АСТ, 2003. – 336 с.

общественного сознания современной России в контексте духовно-нравственных оснований цивилизаций Запада-Востока.

Достижение данной цели обусловлено решением следующих **основных задач**:

- 1) раскрыть духовно-нравственные основания цивилизаций Востока и Запада в свете историко-аксиологической реконструкции;
- 2) раскрыть репрезентативные ценностные характеристики общественного сознания России на материале русской философской мысли;
- 3) выявить и охарактеризовать в проблеме «Россия-Запад-Восток» аспект духовно-нравственного синтеза в ценностных координатах российского сознания и в перспективе укрепления диалогической духовной (мультикультурной) основы российской цивилизации;
- 4) проанализировать тенденции ценностных изменений общественного сознания России в контексте глобальных процессов;
- 5) дать аксиологическое обоснование роли духовно-нравственного синтеза высших ценностей России, Запада и Востока в развитии цивилизационной стратегии России.

Научная новизна исследования:

– установлено в ходе историко-аксиологической реконструкции репрезентативной рефлексии мыслителей Запада и Востока, что наряду с духовной спецификой цивилизаций Востока и Запада имеются глубинное сходство исходных ценностных, духовно-нравственных предпосылок и общие тенденции осознания высших ценностей бытия и единства человеческой цивилизации;

– выявлена аксиологическая тенденция русской философской мысли, которую можно считать характерной для ценностной характеристики общественного сознания России, и она заключается в том, что общественная реальность мыслится русскими философами в соответствии с объективной логикой добра и духовными принципами, связанными с обоснованием универсальных человеческих идеалов;

– доказано, что в лучших традициях русского философского и ценностного мышления проблема «Восток-Запад» была представлена главным образом как вопрос о духовном синтезе, духовном единении на основе создания единой «христианской семьи народов» с сохранением универсального содержания их вековых духовных традиций, особенных форм мироощущения и ценностного мира;

– анализ современных ценностных изменений общественного сознания России обнаружил, что объяснение наблюдаемых социологами фактов конфликта ценностей, аксиологической депрессии, замены духовных универсалий имитацией и суррогатами и т.д. требует для понимания этих кризисных явлений общественного сознания учета не только специфических для России социально-экономических факторов, но и обращения к более глобальным причинам, вызывающим патологические ценностные изменения в сознании современных индивидов и связанные с общим кризисом современного мировоззрения, современных религий и с глобальными процессами современности;

– обоснована идея, что в России может быть сформирована собственная цивилизационная стратегия глобализации, основанная не на принципе конкуренции со стратегиями глобализации, развиваемыми ведущими цивилизациями Востока и Запада, а на принципе «срединности», на базе диалога и синтеза реинтерпретированных в направлении формирования единой семьи человеческой расы высших духовно-нравственных ценностей России, Запада и Востока.

Положения, выносимые на защиту:

1. Социально-философская и аксиологическая рефлексия о духовно-нравственных основаниях Запада и Востока позволяет уйти от традиционного противопоставления ценностной и духовной специфики цивилизаций Востока и Запада и осознать их глубинное сходство – рационально-логическое, теоретическое обоснование возможности высшего

блага в его соотнесенности с конечными целями и смыслом человеческого бытия.

2. В русской философской мысли была признана недостаточность эмпиризма, рационализма и критицизма и необходимость целостного мировоззрения, духовного коллективизма (соборности), основанного на синтезе веры и знания. Возрождение России связано с осознанием духовного и нравственного величия русской души и с обоснованием самобытной цивилизационной стратегии России.

3. Русская аксиологическая мысль обосновала общую для народов России перспективу создания единой «христианской семьи народов», с сохранением при этом универсального содержания их вековых духовных традиций, особенных форм мироощущения и ценностного мира. Это – существенный момент «расширения» русского сознания в российское сознание и обоснования российской цивилизационной стратегии.

4. Аксиологическая рефлексия позволяет понять, что важнейшие причины ценностной трансформации общественного сознания имеют духовный характер. В диахроническом плане эти причины надо искать не в современных условиях начала XXI века, а гораздо раньше, в начале XX в. В синхроническом плане эти причины являются во многом общими для Европы и России, и они осознаются как русскими, так и европейскими философами: распад целостного бытия человека в современном мире и вытеснение духовных универсалий ценностными суррогатами.

5. Рефлексия о выборе пути развития России – это фундаментальный ценностный анализ, и он имеет основополагающее значение для всех сфер общественной жизни. Ценностная стратегия «мягкой мощи» новой России, будучи обоснована на базе продуманного оживления традиционной духовной культуры России, способна стать одним из мощных факторов осуществления собственного пути модернизации, как показывает опыт других стран (ряд стран Юго-Восточной Азии, Китай, Япония), где

удалось «встроить» в традиционные ценностные комплексы, сложившиеся в условиях некапиталистического развития, модернизационные процессы.

Теоретическую основу исследования составляют те избранные аксиологические идеи, которые были необходимы для обоснования и раскрытия собственного методологического подхода, решения поставленных задач в данном диссертационном исследовании, такие, как аксиологические идеи европейской античности (Сократ, Аристотель, стоики – Гекатон, Аполлон, Хрисипп, Архедем, Зенон Тарсийский, Аполлодор, Диоген, Антипатр, Посидоний); христианской философии (Августин, Тертуллиан, Я. Беме); критической философии И. Канта, аксиологические теории неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Г. Коген и др.), феноменологическая аксиология М. Шелера, философские идеи буддизма, даосизма, конфуцианства, онтология ценностей в традиции русской философии (С. Франк, Н. Лосский, Н. Бердяев, Л.П. Карсавин, Вл. Соловьев, Н.Я. Данилевский, И. Киреевский, А. Хомяков, К. Леонтьев, Н. Федоров, П. Флоренский и др.).

Методологической основой исследования является социально-философская методология, дополненная историко-культурным и аксиологическим подходами, а также результатами социологических исследований. Их сочетание ориентировано на применение нами комплексного, синтетического подхода к анализу качественных характеристик ценностных изменений общественного сознания России и их интерпретации с точки зрения цивилизационной, духовно-нравственной самобытности России в системе Запад-Восток.

Теоретическая и практическая значимость работы определяется обозначенной актуальностью и новизной. Выработанная автором теоретико-методологическая основа изучения ценностных изменений общественного сознания российского общества может стать фундаментом для более глубокого анализа особенностей современных социокультурных процессов в условиях столкновения основных цивилизационных стратегий глобализации.

Теоретический и методологический потенциал авторской концепции может быть использован для разработки практических рекомендаций в области гуманитарной реформы и рефлексивной политики.

Выводы, предложенные диссертантом на основе комплексного исследования, могут стать теоретической и методологической основой для формирования различных гуманитарных учебных курсов и спецкурсов по социальной философии, аксиологии, философской антропологии, социологии, в историко-философских и философско-методологических исследованиях.

Информационную базу исследования составили материалы Федеральной службы государственной статистики России, результаты эмпирических и теоретико-прикладных социологических исследований Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ), АНО Аналитический Центр Юрия Левады (АНО Левада-Центр), Центра независимых социологических исследований (ЦНСИ), публикации научной и периодической печати.

Апробация результатов исследования. Результаты исследования, теоретические положения, а также основные идеи изложены при обсуждении диссертации на заседании кафедры социологии и социальной работы на базе ФГБОУ ВО «Иркутский национальный исследовательский технический университет». Выводы и результаты диссертационного исследования были отражены в научно-исследовательской деятельности диссертанта и представлены на конференциях международного, всероссийского и регионального уровнях:

– в региональной научно-практической конференции «Социогенез Северной Азии: прошлое, настоящее, будущее» (12-15 ноября 2003 г.). Иркутск: ИрГТУ;

– в XV Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов – 2008». Москва, МГУ;

– в XVI Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов – 2009». Москва, МГУ;

– во Всероссийской научно-практической конференции «Социальные коммуникации и социальные науки в демократической России» (23-24 апреля 2009 г.). г. Омск, ОмГТУ;

– в XII Международной студенческо-аспирантской научной конференции (15-16 октября 2009 года) «Актуальные проблемы философии, социологии, политологии и психологии». г. Пермь, ПГУ;

– в Международной научной конференции, посвящённой 80-летию АЛТИ-АГТУ «Россия и россияне: особенности цивилизации» (2009 г.). Архангельск, АГТУ;

– в VII Всероссийской научно-практической конференции «Власть и воздействие на массовое сознание» (март 2011 г.). г. Пенза, ПГСХА.

Результаты научного исследования используются на кафедре социологии и социальной работы Иркутского национального исследовательского технического университета в процессе преподавания учебной дисциплины «Социология», на базе Байкальского гуманитарного института в процессе преподавания учебных дисциплин «Философия» и «Культурология».

Публикации. По теме диссертации опубликовано 15 научных работ, в том числе 5 в журналах, рекомендованных ВАК для публикации научных результатов на соискание ученых степеней.

Структура работы. Диссертационная работа состоит из введения, двух глав (5 параграфов), заключения, списка литературы.

Глава 1. Теоретико-методологические аспекты изучения ценностных изменений общественного сознания России в контексте духовно-нравственных характеристик Запада, Востока, России как глобальных взаимодействующих миров

1.1 Духовно-нравственные основания Востока и Запада в социально-философской и аксиологической рефлексии

Целью данного параграфа является раскрыть социально-философскую и аксиологическую рефлексию о духовно-нравственных основаниях Запада и Востока, показать с помощью историко-аксиологической реконструкции репрезентативной рефлексии мыслителей Запада и Востока, что наряду с духовной спецификой цивилизаций Востока и Запада имеются глубинное сходство исходных ценностных, духовно-нравственных предпосылок и общие тенденции осознания высших ценностей бытия и единства человеческой цивилизации.

Действительно, элементы ценностного подхода к пониманию действительности вообще и особенно природы человека развивались с древности в философских учениях Запада и Востока. На историю западной цивилизации оказали огромное влияние античные ценностные представления, в особенности этические теории Сократа и Аристотеля о «благе» (древнегреч. «агатон») и отдельных видах блага и добродетели. Аристотель первым в истории европейской философии ввел термин «ценимое» (древнегреч. «тимиа»). Он же предпринял попытку классификации ценностей и их анализа с точки зрения высшего целеполагания и специфики человеческой природы. К высшему виду ценностей древнегреческая этика вслед за Сократом и Аристотелем относил ценности этические.

А Диоген Лаэртский приводит первое философское определение понятия «ценность», данное стоиками Гекатоном, Аполлоном и Хрисиппом. Как пишет М.С. Яницкий, понятие ценности стоики выражают

древнегреческим термином «аксия» (достоинство), и, по его мнению, обоснованный в философии стоиков ценностный подход был инструментальным – ценности являлись для стоиков лишь средствами для достижения «блага», которое и было конечной, идеальной целью⁷.

На наш взгляд, это мнение можно уточнить, если принять во внимание, что, хотя, действительно, древнегреческое *аксия* – это понятие инструментальное, к нему все же не сводится само древнегреческое понятие ценности, поскольку ценностные воззрения стоиков и других греков выражаются развитой терминологией. Их ценностный подход также получил обоснование со стороны логики. По свидетельству Диогена, последователи Хрисиппа, Архедема, Зенона Тарсийского, Аполлодора, Диогена, Антипатра и Посидония достаточно подробно разработали этическую часть философии – это «вопросы о побуждении, о благе и зле, о страстях, о добродетели, о цели, о первой ценности и поступках, о надлежащем, о пособиях и препятствиях»⁸.

При анализе этических и шире – ценностных – воззрений древних греков для нас существенным является то, что их не просто интересовали различные аспекты соотношения ценностей и целей человека: они пытались давать определение ценностей с точки зрения конечных целей человека. Для стоиков, в отличие от философов гедонистического направления, высшая цель человека – это жить согласно с природой. Как писал Хрисипп в первой книге «О конечных целях», жить в согласии с природой для него значит жить по разуму, потому что разум является наладчиком (*technitēs*) побуждения. По природе всякое живое существо, как считали стоики (Кленанф, Посидоний, Архедем, Гекатон), противится всему, что вредно, и идет навстречу тому, что близко ему. По Зенону, как он говорил в трактате «О человеческой природе»,

⁷ Яницкий М.С. Ценностные ориентации личности как динамическая система [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x2753.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 7

⁸ Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://www.odinblago.ru/diogen_laetsky свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 294

конечная цель это значит жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью, ведь сама природа ведет нас к добродетели.

Таким образом, аксиологические представления античных философов, в частности, стоиков, отнюдь не сводились к инструментальному пониманию ценностей. Можно сказать, что античная аксиология, по крайней мере, на уровне Сократа, Платона, Аристотеля, стоиков, неоплатоников, развивалась по пути онтологического обоснования высшей целесообразности и полезности разумного поведения и самообуздания, исходя из тождества человеческой природы и принципа разумности. В этом, как видим, античная философия Запада довольно близка к древневосточной философии, особенно буддийской, которая также связывает добродетель с принципом мудрости. Общее определение ценности, на наш взгляд, стоики дают, когда определяют Благо вообще, как нечто приносящее пользу, как саму пользу или то, что с нею едино. Все сущее стоики считали или благом, или злом, или предметами нейтральными. Древние греки, имея представление о ценностях в смысле ценностной предметности, функций, соотношения ценности и конечных целей человека, разумного обоснования предпочтений и выбора, соотношения ценности и должного, понимали Благо как собственно ценностную предметность, – то, что приносит только пользу и не может принести вред.

Нетрудно в этом понимании увидеть некоторый аналог буддийского тезиса об изначально чистой природе (санскр. *Татхагатагарбха*). Природа Будды в качестве потенциала присуща всякому живому существу, и реализация этого потенциала – высшая цель буддийских духовных практик. Для буддистов свидетельством того, что Будда-природа существует, это существование исторического Будды Шакьямуни, Атиши, Чже Цонкапы и других выдающихся мастеров буддизма, полностью реализовавших универсальную Будда-природу. Аналогичным образом, для греков доказательством того, что добродетель, или высшая ценность, существует,

были «успехи в ней, сделанные Сократом, Диогеном, Антисфеном и их последователями...»⁹.

В отличие от европейской античности, древневосточная философия уделяла гораздо больше внимания онтологическому и логическому обоснованию этических ценностей и норм. Вслед за известным российским историком китайской философии А.И. Кобзевым, мы считаем, что наиболее важными постоянными смысловыми обертонами основных категорий китайской философии (даосизм, буддизм, конфуцианство) были именно аксиологические и нормативные смыслы¹⁰.

Эту специфику старой китайской культуры не стоит объяснять ссылками на китайский мистицизм и иные априорные характеристики, рожденные востоковедными мифами и искажающие реальную историю развития китайской философии и культуры. Было бы ошибкой объяснять преобладание аксиологически-нормативной проблематики над метафизической проблематикой в восточных типах философствования недостаточным уровнем развития в них методов теоретического дискурса. Дело в том, что восточные формы философии являются, по сути, философски обоснованными формами духовной праксеологии, в отличие от европейских типов философствования, рожденных главным образом мощным познавательным интересом и развивавшихся в качестве систем знания, в которых философское знание само по себе рассматривалось в качестве высшей ценности. Для восточного же типа философии, будь то буддизм или даосизм, не со Знанием как Истиной сопрягалось Высшее Благо, а со Знанием, открывающим глаза на смысл Высшего Блага и устанавливающим на путь, ведущий к высшему благу.

Буддийская философия – это не просто любовь к мудрствованию и познавательное стремление к раскрытию высших тайн бытия, как это

⁹ Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://www.odinblago.ru/diogen_laetsky свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 296

¹⁰ Кобзев А.И. Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюэ») // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М. Наука. 1982, с. 174.

свойственно европейской рационалистической философии на всех этапах её развития. Все те метафизические вопросы типа «вечен ли мир?», «конечен ли мир или бесконечен?», «каково соотношение души и тела?» и т.п., которые образуют центральную проблематику европейских философских систем, а также вопросы типа «существует ли Будда после смерти или не существует, или то и другое, или ни то, ни другое?» Будда в учениях Первого Поворота Колеса оставил без ответа.

По его собственным словам, как он объяснил это в *Малункьясутте*, он не объяснял эти великие проблемы, ибо знание подобных вещей не ведет к продвижению по пути святого, оно не ведет к миру и просветлению. К миру и просветлению ведет то, чему учил своих последователей Будда: Истинам страдания, возникновению страдания, прекращения страдания и пути, ведущего к прекращению страдания. «Поэтому, Малункья, то, что не было раскрыто мною, останется нераскрытым, а то, что было мною раскрытым, остается раскрытым», – сказал Будда¹¹. Вопросы о «неопределенных предметах» должны быть оставлены без ответа, согласно буддийской логике вопросов и ответов. Будда не давал на них ответа не потому, что не имел его, а потому, что считал любое обсуждение этих проблем бесполезным для освобождения.

На уровне учений, которые служили доктринальной и методологической основой индивидуального освобождения, давать ответы на такие вопросы Будда считал излишним. Но это не означает, что Будда вообще считал всю метафизическую проблематику лишённой смысла. Просто уровень восприятия Дхармы последователями Хинаяны был недостаточным для того, чтобы ставить и обсуждать «великие проблемы» так, чтобы это стало фактором их освобождения. Будда не является вечным и не является невечным в том дихотомическом смысле, который характерен для

¹¹ Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та., 2006. – 523 с. С.135.

дуалистического мировоззрения, противопоставляющего сознание и внешний мир, субъект-объект, материальное-идеальное и т.п. Постановка вышеуказанных «великих метафизических вопросов» и ответ на них в буддизме предполагают преодоление дуалистического мировоззрения. Метафизические понятия, связанные в буддизме с принципом *дхарматы*, неизменного принципа, действующего при Просветлении всех Шраваков, Пратьекабудд и Бодхисаттв «не понять глупцам и простакам», – говорит Будда¹².

И на уровне недуалистического мировоззрения метафизические вопросы затрагиваются Буддой постольку, поскольку ответ на них служит фактором полного освобождения и достижения высшего Просветления. Буддизм – это специфическая, очень практическая, философия, содержащиеся в ней глубочайшие теоретические смыслы служат практической цели радикального изменения способа мышления и бытия. *Четыре Благородные Истины* – истины страдания, источника страдания, пресечения страдания и пути, ведущего к освобождению и просветлению – вмещают глубинное и обширное философское учение о реальности – такое онтологическое учение, которое служит базисом аксиологического обоснования духовной практики индивида и *освобождения* от коренных причин и условий *страдания*. Человек обречен на то, чтобы испытывать всевозможные виды страдания уже потому, что он родился под властью нечистой кармы, созданной хронической патологией, которая характерна для способа функционирования нашего ума. Поэтому, чтобы изменить к лучшему наш мир, человек должен познать себя – природу своего ума, Четыре Благородные истины – и измениться сам, прилагая каждодневные духовные усилия.

В этом также мы обнаруживаем глубинное сходство аксиологической мысли древних греков и буддийских философов: рационально-логическое, теоретическое обоснование возможности высшего блага в его соотнесенности

¹² Lankavatara-Sutra. Die makellose Wahrheit erschauen: Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis / Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio. – Bern, München, Wien: O.W. Barth Verlag, 1996. P. 220

с конечными целями и смыслом человеческого бытия. Сократический принцип «Человек, познай самого себя!» выражал в «осевое время» (К. Ясперс) сходный для Запада и Востока подход к философскому обоснованию человеческой идентичности в ценностном контексте соотношения должного и сущего.

Если античное духовное наследие имело влияние на всю историю европейской культуры и пережило ренессанс в Новое время, то буддизм послужил культурно-историческим базисом буддийской цивилизации Индии, Тибета, Монголии, сыграл роль одного из важнейших духовных и культурных оснований традиционных цивилизаций Китая, Японии, Кореи и ряда стран Юго-Восточной Азии. Универсальное значение ценностного подхода буддизма к пониманию человека и всего универсума живой природы хорошо осознается лучшими умами России и Запада. Но, несмотря на это, общественное сознание современной России и остального человечества всё ещё далеко от адекватного представления о духовном богатстве буддизма и его ценностях, имеющих универсальный смысл для человека.

Осознание глубинного сходства исходных ценностных предпосылок и историко-культурных оснований европейской цивилизации с традиционными цивилизациями Востока способствует достижению более ясного понимания особенностей исторического развития Запада и Востока и специфики собственного «пути» России в контексте их цивилизационных различий.

Что касается утверждений об интеллектуальном и цивилизационном «отставании» Востока, то интеллектуальный взрыв произошел на Западе и на Востоке приблизительно одновременно, как обратил на это внимание известный историк науки Ж. Сартон. На одновременное начало религиозно-философских движений в переднеазиатско-греческом регионе, в Индии и Китае указывал А. Вебер, а К. Ясперс, исходя из этих же фактов, создал теорию «осевого времени». С этих позиций становится очевидным, что в интеллектуально-логическом аспекте духовное развитие человечества на Западе и Востоке происходило более или менее синхронно и единообразно.

Только в восточных культурах цели рационально-логического познания и функции познавательных систем были иными, чем в западных культурах. Конечно, категориальная система таких философских традиций, как, например, китайская, имеет свою специфику¹³, и в зависимости от специфики языка могут быть выражены разные эксплицитные формы мысли. Но, как установлено Г.А. Брутяном, если рассматривать совокупность эксплицитных и имплицитных форм мысли, то логический инструментарий народов, говорящих на разных, в том числе резко различающихся, языках, в принципе одинаков¹⁴.

Более важной причиной, в силу которой Восток уделял всегда особое внимание ценностно-нормативным аспектам жизни, является, на наш взгляд, именно то, что конечная цель и социокультурные функции Знания в мире Востока были иными, чем в мире Запада, и определялись они ценностной идеологией и этикой. Аксиология и этика не занимали, как правило, некой отдельной, специализированной ниши в целостной системе активности человека восточной цивилизации, как это было в европейской истории культуры, где этике отводились вполне определенное, конкретное, место и роль в системе социально-гуманитарного познания, социализации и культурации индивида.

Даосизм, конфуцианство и буддизм, определявшие самобытный облик китайской цивилизации, это и религия, и наука, и философия, и этика. По замечанию известного востоковеда Т.П. Григорьевой, «они и то, и другое, и третье – многозначны, подвижны, выполняют разные функции в зависимости от места и времени»¹⁵. Эту специфическую особенность восточных форм духовности, формировавших неповторимый лик восточных культур и обществ, вслед за классиком отечественного востоковедения, всемирно

¹³ Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М.: Наука. 1983. – 353 с. С.100

¹⁴ Брутян Г.А. Трансформационная логика: общая характеристика и основные понятия // Вопросы философии. 1983. № 8. С. 95-106.

¹⁵ Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://tlf.narod.ru/school/grigorjeva.pdf> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С.76

известным ученым-буддологом О.О. Розенбергом и его последователями, представителями историко-философской школы российской буддологии можно назвать «структурным полиморфизмом»¹⁶.

«Структурный полиморфизм» восточного духа служил, как это можно видеть уже на примере древнего Китая, максимальному снижению стохастичности общественных явлений. Он был идеологическим обоснованием «рефлексивного традиционализма», как называл С.С. Аверинцев тот тип социальной структуры общественной жизнедеятельности, который был искусственно основан на традиции¹⁷, как это было в старом Китае, и как это происходит сегодня в современном, реформирующемся Китае. Конечно, стремление к упорядочению внешней и внутренней реальности выражало универсальную тенденцию всякой культурной традиции к уменьшению энтропии в мире. Но на Востоке эти негэнтропийные тенденции проявлялись в наиболее выраженных, осознанных и идеологически обоснованных формах.

Античная философия в лице Сократа и стоиков была довольно близка к восточной духовности, если рассматривать её с нашей точки зрения. Но этот присущий европейской античности аксиологически-негэнтропийный потенциал философии не был развит в базисную для цивилизации идеологию устойчивого и гармоничного развития природы, человека и общества. Познавательная деятельность способна быть абсолютно негэнтропийной с точки зрения термодинамики процессов информации и мышления.

На Востоке теоретическая мысль с самого начала её возникновения сильно была ценностно-рефлексивной и идеологизированной: во всех формах «структурного полиморфизма» восточной мысли и духовности можно

¹⁶ Абхидхармакоша. Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исследование В.И. Рудого. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 318 с. С. 15

¹⁷ Аверинцев С.С. Древнегреческая поэтика и мировая литература //Поэтика древнегреческой литературы [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://17v-euro-lit.niv.ru/17v-euro-lit/pustovit-istoriya-kultury/averincev-drevnegrecheskaya-poetika.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

заметить сознательное обоснование негэнтропийной функции Знания по отношению к социуму. Это, прежде всего, принцип опосредования всех социальных связей и отношений через сознание. Специфически китайская форма такого рода ценностного опосредования реальности через сознание – это признание естественного закона универсальной всеобщности и необходимости, природной упорядоченности – таков основной смысл *Дао*. *Дао* «выступает как изначальная заданность этоса – и *Дао* означает подлинный смысл жизни»¹⁸.

Философия даосизма устраняет противоречие между природным и социальным (человеческим). Даосы переосмысливают понятие естественного и формируют представление о *Дао* как этосе. Это характерное для даосизма умение взять культуру в кавычки во имя жизни в культуре выражается как принцип забвения человеческого. В функциональной системе «мысль-слово-действие» этот принцип проявлялся, – судя по тексту «*Дао дэ цзин*», важнейшего древнего памятника даосизма, – как знание предела – предела употребления имен, меры своих желаний, границ своих страстей¹⁹.

Принцип *Дао* формулируется также как «не-деяние». «Не-деяние» – это критерий ненарушения закона естественности, регулировавшего и образ жизни, и познание, и духовную жизнь. Это верно, что восточная философия особое внимание уделяла вопросам соотношения внутренних и внешних источников происхождения этических ценностей и норм. Но не совсем верным нами считается, что «важнейшей этической категорией китайской философии является добродетель («дэ»)), что *Дао* как высшая форма мирового социально-этического порядка «образована иерархизированной гармонией всех

¹⁸ Васильев Л.С. Дао и даосизм в Китае. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://www.ezospirit.com.ua/publ/daosizm/vasilev_1_s_dao_i_daosizm_v_kitae/45-1-0-1518 свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 17

¹⁹ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.torchinov.com/материалы/синология/древнекитайская-философия/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 114-138

индивидуальных добродетелей («дэ»)²⁰. Сказанное верно лишь отчасти – для конфуцианства.

На наш взгляд, ценностная философия автора «Дао дэ цзина» выглядит несколько иначе, и она принципиально глубже обоснована. По «Дао дэ цзину», естественное *Дао* выражается в принципе не-деяния: «Не выходя со двора, можно познать мир. Не выглядывая из окна, можно видеть естественное *Дао*. Чем дальше идешь, тем меньше познаешь. Поэтому совершенномудрый не ходит, но познает [всё]. Не видя [вещей], он проникает в их [сущность]. Не действуя, он добивается успеха»²¹. С точки зрения понимания *Дао* как не-деяние, важнейшие для конфуцианства категории *дэ* (добродетель), *ли* (благопристойность), *жэнь* (гуманность) выражают, по мнению российского китаевода Н.В. Абаева, абerrации естественной человеческой сущности: «Дэ (добродетель) появляется после утраты Дао; человеколюбие после утраты дэ; справедливость (долг) – после утраты человеколюбия; ритуал – после справедливости»²².

Поэтому в «Дао дэ цзине» говорится: «Человек с высшим дэ не стремится делать добрые дела...»²³. То есть человек с высшей добродетелью естественным образом добродетелен. Он обладает спонтанной моральностью, а не действует нарочито, стремясь быть нравственным. Это созвучно и буддийской философии, когда она утверждает, что у человека, постигшего абсолютную природу реальности, спонтанно проявляется высшая нравственность, и ему естественным образом присущи чистая любовь и великое сострадание ко всем живым существам.

²⁰ Яницкий М.С. Ценностные ориентации личности как динамическая система [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x2753.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 7

²¹ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.torchinov.com/материалы/синология/древнекитайская-философия/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). Т. 1. С. 129

²² Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://fanread.ru/book/6447635/?page=1> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 36

²³ Лао Цзы. Дао дэ Цзин. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://lib.ru/POECHIN/lao1.txt> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

Даосы близки буддистам также и тогда, когда они, исходя из представления о бесконечной родовой человеческой сущности – единстве *Дао* и моральности – дают обоснование ценностно-нормативной сферы, подводя под неё онтологию природного закона *Дао* и особого невербализуемого знания – знания не того, *как* явления существуют и разрушаются, а того, *что* является причиной их возникновения и гибели. Буддийские философы также дают обоснование нравственности, исходя из естественного закона причинности (*взаимозависимое возникновение и карма*).

Хотя конфуцианство выступало антагонистом даосизма в идеологии «рефлексивного традиционализма», и отличалось от него по методам «культуризации» человека, тем не менее, между ним и даосизмом имеется глубокое внутреннее родство. Это, прежде всего, общая для них натуралистическая схема мировоззрения, которая сохранялась позднее и в неоконфуцианстве²⁴, это высокая ценностная валентность идеи воспитания – морального и психического, – а также общая логико-гносеологическая и культурологическая методология рассмотрения проблемы человека в раннеконфуцианских и раннедаосских памятниках.

В более поздний период истории Китая, когда официальная китайская идеология приняла на вооружение «жесткий» тип управления, обоснованный в легистской доктрине, произошло сближение даосизма и конфуцианства – настолько тесное, что древний даосский памятник «И цзин» стал в китайской духовной традиции считаться одним из канонических произведений конфуцианской мысли. Общей чертой, характерной для традиционной китайской идеологии, основным потоком которой стало конфуцианство, учение «совершенномудрых», являлось то, что мораль имела традиционно приоритет над политикой, политическое сознание было вторичным по отношению к религиозно-моральным концепциям²⁵.

²⁴ Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М.: Наука. 1983. – 353 с. С. 120

²⁵ Краснов А.Б. Концепция политики в Китае и её эволюция в эпоху Хань. // Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.synologia.ru/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 124-125

Конфуцианская в своей основе классическая китайская традиция духовной и общественной жизни была сопряжена с наличием некой дистанции между нею и государственной организацией. Государство, в свою очередь, обеспечивало этой традиции относительную свободу развития и некоторую отстраненность от политической реальности. Но несмотря или, возможно, благодаря этой дистанцированности от государственно-политической системы, основанная на раннедаосских и раннеконфуцианских принципах ценностная идеология, этика, оказалась способной не только служить задачам оптимизации соционормативной системы общества и обоснования путей культуризации, но и ставить и решать предельные вопросы человеческого существования. И она оказалась стойкой в условиях социальных трансформаций и имевших место в истории Китая перестроек китайской цивилизации. В новом историческом контексте развития Китая используется старый конфуцианский опыт, благодаря которому китайские идеологи успешно сочетают новации с консервативностью.

Таким образом, обнаруживаются некоторые принципиальные сходства в развитии античной философии Запада и классических философских учений Востока, если изучать их под углом зрения становления рефлексивных ценностных оснований мировой цивилизации и различных вариантов нынешней цивилизационной стратегии глобализации общественного развития.

Эти сходства проявляются в том, что и на Западе, и на Востоке в эксплицитных формах философствования выражались идеи и принципы ценностного отношения к действительности, главным направлением развития которых стала этика, причем этика как логика ценности и должного²⁶. Эта логика ценности и должного отнюдь не сводилась к этической назидательности и набору нравственных предписаний, её можно

²⁶ Урбанаева Е.Г. Опыт ценностного понимания действительности в европейской античности (на примере Сократа и стоиков) и традиционной философии Востока (на примере буддизма, даосизма, конфуцианства): к истокам цивилизаций Запада и Востока. / *Буддизм в контексте диалога культур / Институт монголоведа, буддологии и тибетологии СО РАН: сб.ст./отв. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2015. - 396 с. (стр. 111-120). С. 119*

характеризовать как логику высшего блага, как философию морали в смысле знания конечных оснований человеческого бытия и человеческой природы.

Как можно убедиться на примере Сократа и стоиков, они осознавали существование такого объединительного принципа – высшего блага – и пытались дать эпистемологическое обоснование ценностной идеологии высшего блага. Но для древних греков все же именно принцип Знания был приоритетным по сравнению с принципом высшего блага. Познание конечных оснований человеческого бытия и предельных оснований знания – ведущий лейтмотив европейского типа философствования, начиная с античности. В этом смысле греческая философия – это философия Знания. И здесь можно согласиться с М.С. Каганом, что в человеке они видели носителя Логоса, что и сделало его в их глазах «мерой всех вещей», по классической формуле Протагора.

В отличие от европейской античности, восточная мысль являла собой гораздо более глубокую и фундаментальную попытку онтологического обоснования ценностного базиса общественной и индивидуальной жизни человека. Ценности и нормы, транслировавшиеся в контексте восточных цивилизаций, таких, как китайская, индийская, тибетская, монгольская, были обоснованы посредством Знания: Знание, будучи базисом ценностной идеологии, здесь служило целям как индивидуальной духовной праксеологии, так и целям снижения стохастичности общественных процессов, формирования исторически устойчивых типов цивилизаций, гармонизации отношений в системе «человек-природа».

Многие российские исследователи, занимавшиеся историей европейской культуры, вслед за известным медиевистом С.С. Аверинцевым, считают, что в европейском средневековье отсутствовали собственно аксиологические представления. Например, как пишет М.С. Каган, у средневековых философов и теологов «отсутствует целостное представление о природе ценности как таковой, единой в множестве её конкретных модификаций, – отсутствует по той простой причине, что теологам известна

лишь одна подлинная ценность – Бог. Все другие ценности – нравственные, эстетические, политические, даже сама истина, – являются для религиозного сознания только эманациями Божества, манифестациями потустороннего мира, божественно-духовной энергии»²⁷. М.С. Каган, называя это теологической редукцией представления о ценности, придерживается мнения о то, что в средневековье происходит растворение аксиологии в теологии, и в религиозной философии и вообще в религиозном сознании отсутствует потребность в создании теории ценности, ибо существует только религиозная ценность.

На наш взгляд, мышление средневековых европейских философов обладает ценностными характеристиками, поскольку в эпоху средневековья появилась такая триада категорий, как «Истина, Добро, Красота», характеризую всю европейскую ментальность и становясь инвариантным мотивом их духовных поисков²⁸. Более того, как пишет немецкий философ М. Шелер, появление христианства с его идеями о богочеловеке и детях божьих в целом есть результат повышения уровня самосознания человека в сравнении с уровнем самосознания древних греков и римлян. «Средневековый человек приписывает себе космическое и метакосмическое значение, на что никогда бы не отважились ни классический грек, ни римлянин»²⁹.

Важнейшей характеристикой западноевропейской цивилизации, коренящейся в средневековой аксиологии, является противопоставление разума и веры. Самая выразительная формулировка алогичности и парадоксальности христианской веры принадлежит раннехристианскому теологу и апологету Тертуллиану, жившему в эпоху патристики.

²⁷ Каган М.С. Философская теория ценностей [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://aesthetics.philosophy.spbu.ru/userfiles/files/kagan_filos_teor_cen.pdf свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 11

²⁸ Урбанаева Е.Г. Христианские философско-методологические предпосылки аксиологии и их значение для западноевропейского типа духовности. / Вестник Бурятского государственного университета. Философия, социология, политология, культурология. Выпуск 6, 2012. Улан-Удэ, изд-во БГУ, 300 с. С. 53-58

²⁹ Шелер М. Избранные произведения. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 71

Тертуллиана наряду с Иринеем Лионским определяют в качестве пионера христианского богословия и, более того, называют «*гением христианской религиозности*»³⁰. Большая часть трудов этого первого крупного латинского апологета христианства была посвящена опровержению самого пафоса рационального знания. Подлинным смыслом его знаменитых «парадоксов» является ясное осознание непреодолимой пропасти, которая отделяет «Афины» от «Иерусалима». «Что общего между философом и христианином? Между учеником Греции и учеником Неба? Между искателем истины и искателем вечной жизни?» (Апол. 46). «Что Афины – Иерусалиму? Что Академия – Церкви? Что еретики – христианам?» (Прескр. 7). «Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес – это несомненно, ибо невозможно» (Пл. Христ.5). «Тем более следует верить там, где именно потому и не верится, что это удивительно! Ибо каковы должны быть дела Божьи, если не сверх всякого удивления? Мы и сами удивляемся – но потому, что верим» (Крещ. 2).

Как предположил А.А. Столяров, именно благодаря этим двум последним «парадоксам» возникло позднее знаменитое выражение, приписываемое Тертуллиану: «*Credo quia absurdum*» («верую, ибо это абсурдно»). Это выражение утверждает – истина Откровения суть великая тайна, которую философский разум не в силах выразить своими средствами. Передать суть веры можно только чем-то «сверхразумным», «парадоксальным». Этим объясняется почему некоторые христианские учения были названы церковью ересью – за попытки привнести рациональный и логический элемент в описание тайны Откровения, и чем рациональнее и логичнее было описание, тем оно еретичнее представлялось в глазах настоящей христианской религиозности.

³⁰ Тертуллиан. Избранные сочинения. Пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/226082/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 13

Тертуллиан, как и последующее западно-христианское богословие, отмечал, что разум бессилен в деле спасения. Спасти может только личный акт причастности Богу Живому. Такое понимание живой веры у Тертуллиана мы можем найти у Августина, Паскаля, Кьеркегора, религиозного экзистенциализма, а в России – у Льва Шестова.

Такое же противопоставление рационально-логического начала и подлинной духовности можно проследить на протяжении всей европейской культуры, как и тот страх, который обусловлен христианской верой. Страх, который М. Шелер определяет, как неизлечимую болезнь реально-исторического человека Запада. Благодаря такой исходной парадигме выстраивается и христианская аксиология, сводясь к теодицее – раз Бог творит из «ничего», то единственный источник зла – это свобода *воли* человека.

В западном и восточном христианстве раскрывается не только разное отношение к Христу и о человеческом в Христе, но и различны типы религиозного опыта, а также прикладная этика католицизма и православия.

Духовный опыт католичества – антропологичен. Подчеркивая словами Н. Бердяева, «в нем напрягается и вибрирует человеческая стихия, человек тянется к объекту своей любви – Богу и доходит до экстаза, пьянящего, страстного», и эта экстатичность странным образом сочетается с суровым аскетизмом³¹.

Странное сочетание в католицизме экстатичности с суровой дисциплиной восходит к своеобразной апологии плоти у Тертуллиана. В его понимании плоть – это «якорь спасения», ее следует укорять только для порицания души, которая подчиняет плоть для служения себе. Он также подчеркивает, что в Писании есть и места, прославляющие плоть. Живут плотски именно те, кто ненавидят ее и не верят в воскресение плоти. В тексте «О воскресении плоти» Тертуллианом поясняет, что осуждается дела плоти, а

³¹ Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn063.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 115

не сама плоть. Богу не угодны те, «которые живут плотски (а не потому, что пребывают во плоти), а угодны Богу те, которые, пребывая во плоти, поступают по духу»³².

По сравнению с аксиологическими воззрениями Тертуллиана идеи Августина – великого представителя раннего христианского богословия, более философичны, поскольку центральным вопросом его творчества является вопрос о человеке – кто он есть и как ему жить. Идеологема «града небесного», едва ли не на десять последующих столетий повлияла на средневекового человека, поскольку Августин учил тому, «как суметь выявить Смысл»³³.

По Августину познание – это схватывание Смысла, и Вера является тоже способностью мыслить, но только особым образом. Вера предшествует пониманию, она – в целом, видение веры целостно, но не артикулировано и не дано как система частей. Вера предстает как предпосылка понимания чего бы то ни было. «Credo ut intelligam» («Верю, чтобы понимать») – утверждал, в противовес Тертуллиану, Августин («О Троице», IX, 1).

Вера и разум в понимании Августина идут рука об руку. И в ряде этих характерных моментов христианской духовности, относящихся к «рациональному» телеологизированию, которые представлены линией Августина, нетрудно заметить некоторое сходство с восточными формами духовности, которые отличаются такой же интерпретацией соотношения веры и разума – не как противоположных, но как взаимосвязанных и дополняющих друг друга принципов духовного совершенствования человека.

В этом подходе Августин намного ближе, чем Тертуллиан, находится к Востоку, в частности, к буддизму, в котором вера и разум также идут рука об руку. Вера у Августина предстает сверхразумной, а не противоразумной, как

³² Тертуллиан. Избранные сочинения. Пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/226082/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 229

³³ Августин Аврелий. Человек в исповедальном жанре. Составление и аналитические статьи В. Рабинович [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.imha.ru/1144524100-ispoved-petr-abeljar.-istorija-moikh.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 229

у Тертуллиана. Если Тертуллиан отразил своеобразную суть христианской религиозности в её предельной «парадоксальности», то Августин положил начало целой исследовательской программе средневековой схоластики. За исключением того, что вера была здесь основанием учености, все остальное в этой попытке высветлить бытийные смыслы с помощью божественного света было, в самом деле, почти «по науке».

Тем не менее, духовно-ценностное развитие средневекового человека как «просветление умной души» – это глубоко личное, исполненное любви действие, которое в принципе отличается от безмолвного исследования сути вещей в науке Нового времени. И этим отличием христианство, как оно развивалось по линии Августина, обязано тихой (а не неистовой, страстной – как в традиции Тертуллиана и развивавшегося под его влиянием западного христианства) вере и вполне разумному, высветляющему видению в себе подобия вечного богочеловеческого прототипа, видению, которому можно научиться.

«Исповедь» Августина – это слово о том, как построить полнобытийственную человеческую жизнь на пути от смертной жизни к жизненной жизни. Аксиологическая мысль Августина характеризуется *ом обращения* – исповеди и покаяния. Для него быть хорошим – значит быть *спасенным*, а, чтобы спастись – надо *знать*, поэтому формулой августиновского *научения* *Смыслу* и его *исповедального слова* это *знать, чтобы быть спасенным*.

Проблема зла и его происхождения всегда была камнем преткновения христианской теодицеи и аксиологии, и нередко стимулом философского творчества христианских мыслителей. Немецкий мистик Я. Бёме, как и Августин, в своих произведениях старался показать, что зло это необходимое следствие самораскрытия Божественной личности.

Я. Беме находит разгадку зла в том, что всё для своего проявления нуждается в фоне, контрасте, противоположности. Он считает, что никакая вещь без противности не может и самой себе открыться. «Зло, или

противоволящее, гонит или побуждает волю желать возвратиться к первому же источнику, то есть к Богу...»³⁴. Человек свободен, и лишь собственная пламенная вера, и молитва, благодаря внутреннему перерождению через веру, он может создать для себя возможность спасения. Эти и другие его идеи, в особенности присущее ему «чувство Бога» и образ Небесной Софии – Премудрости Божьей проникли в Россию в последней четверти XVII в. и сильно повлияли на российскую духовность.

Все многообразие духовных поисков внутри античной и христианской культур и их важнейших импликаций, повлиявших на эволюции европейского духа и формы ценностного самоопределения европейской субъективности, вслед за Паулем Тиллихом, одним из крупнейших христианских мыслителей XX в. сводилось к понятию «мужество быть». «Мужество быть» раскрывается категорией ценностной и этической, смысл которой обусловлен онтологически. «Мужество быть» есть духовное знание, способ научения Смыслу.

«Мужество быть» в христианско-гуманистической традиции философствования было сопряжено со знанием *спасения* и основывалось на понимании того, что такое человек и его мир, на понимании структур и ценностей этого мира, рассматриваемого в его предельных основаниях и в плане высшего смысла. Мужество быть представляет собой ценностный акт самореализации духовной сущности человека вопреки тем элементам бытия, которые противостоят этому. В европейской культуре мужество быть, начиная с античности, получало то или иное онтологическое и ценностно-этическое обоснование в зависимости от решения вопроса о главенстве разума или воли в основании бытия и, следовательно, человеческой личности, а также от понимания соотношения разумного и чувственного начал в природе человека.

³⁴ Беме Якоб. Christosophia, или Путь ко Христу. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://proroza.narod.ru/ЈВеме.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 146-147

Основания европейской системы ценностей балансировали исторически между крайностью духовно бесплодной неподвижности, рожденной выбором в пользу разума, и неуправляемым произволом. Верным является то, что вообще на европейскую духовную культуру сильно повлияли – стоицизм с его учением о Логосе и естественном нравственном законе, нестоицизм и гуманизм Возрождения, которые неизбежно должны были усвоить христианские уроки «мужества быть». Мужество быть – одно из высших ценностных достижений европейского духа.

«Мужество быть» у Сократа и стоиков, у Августина и Тертуллиана, а также у последующих великих европейских философов – это ценностный прорыв сквозь препятствия эмпирического бытия к сфере универсальных смыслов – Логосу, Богу – осмысленной структуре всей реальности в целом и человека в том числе. Отсюда – нравственный ригоризм «мужества быть».

Христианские идеи Творения и Воплощения, пришедшие на смену античному мировоззрению являются жизнеутверждающими и глубоко повлиявшими на весь западный мир. Даже гуманистическая культура Возрождения и последующих эпох, отвергая христианскую идею спасения, учитывала методологические импликации христианской традиции духовного самоутверждения человека через его причастность к абсолютному добру. В то же время и мифы христианской культуры, связанные с онтологическим страхом Суда Божьего, предстают куда более могущественными и куда более часто, чем думают, произвольно, как отмечал М. Шелер, возникающими в сознании человека, относящегося к кругу европейской культуры.

Согласно нашей исследовательской позиции, в отличие от аксиолога М.С. Кагана, который писал, что «применительно к истории эстетической, этической, теологической, философской мысли до XIX столетия неправомерно говорить ни об «аксиологии» как философской теории

ценности, ни о ценности как таковой»³⁵, аксиология как конкретная область знания и как специальная философская наука – это специфическое порождение новоевропейского духа. Мы не будем приводить в доказательство фундаментальные работы о ценностном мышлении в истории развития европейского духа таких зарубежных и отечественных авторов, как Ф.-Й. фон Ринтелена, Л. Столовича, В.П. Тугаринова, Н.З. Чавчавадзе, Г.П. Выжлецова, их взгляды как на историю аксиологии, так и на саму теорию ценностей, а также анализ других историко-аксиологических и аксио-методологических работ, поскольку это не входит в задачи нашего исследования.

Мы лишь кратко раскрываем идейную сторону возникновения аксиологии в контексте европейской философии и культуры Нового времени с целью проследить развитие ценностного мышления европейских философов и осознания духовной сути кризиса западной цивилизации, начавшегося в XIX веке. Кроме того, такого рода теоретико-методологический экскурс является полезным с точки зрения формирования и обоснования собственного исследовательского подхода к пониманию сущности ценностных изменений общественного сознания в современной России.

Ценность как особый предмет познания, а аксиология как теория ценностей стали возможными и более того, необходимыми для европейской культуры только на определенном историческом этапе³⁶. Это случилось после того, как философы стали осознавать односторонность рационалистически-сциентистски ориентированного, дуалистического мировоззрения с присущими ему дихотомическими оппозициями (материального и идеального, души и тела, субъекта и объекта, веры и разума и др.), которое стало исходной основой новоевропейской культуры и западной цивилизации *homo sapiens*.

³⁵ Каган М.С. Философская теория ценностей [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://aesthetics.philosophy.spbu.ru/userfiles/files/kagan_filos_teor_cen.pdf свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 9

³⁶ Урбанаева Е.Г. Предпосылки становления философской аксиологии Запада в мировоззренческом контексте Нового времени / Актуальные проблемы философии, социологии, политологии и психологии. Выпуск 12: материалы XII Международной студенческо-аспирантской научной конференции 15-16 октября 2009, 447 с. Пермь, изд-во ПГУ, 2009. С. 101-107

Действительно, мировоззрение древних греков было органичным и целостным, хотя в нем доминировал принцип Логоса, или Знания, и ценностное мышление естественным образом пронизывало всё античное сознание. В средневековом мировоззрении доминировал структурообразующий принцип Бога, но ценностное мышление также естественным образом пронизывало всю целостную ткань сознания средневекового человека, и не было ни онтологической, ни гносеологической, ни логической, ни праксеологической необходимости выделения ценности в качестве отдельного предмета познания, а аксиологии – в качестве отдельной науки.

Рационализм эпохи Просвещения абсолютизировал познавательные возможности разума. Помимо прочих причин этому способствовало закономерно имевшее место в условиях «совместного труда» раннекапиталистического производства расщепление целостного мировоззрения человека на систему отношений (узкорольевых «я») и изменение человеческой субъективности. Вместо центральной темы средневековья – «кто я?» в фокусе общественного сознания оказывается проблема *самотождественности человека как субъекта* (производства, познания и других видов деятельностного отношения к миру).

Установление новых социальных ролей сопровождалось возрастанием роли мышления вообще и научного знания особенно. «Будем же стараться хорошо мыслить: вот начало нравственности» – этот афоризм Б. Паскаля как нельзя лучше демонстрирует то, что развитие новоевропейской науки и рационалистической культуры Запада имело свои ценностные предпосылки, которые разделялись Ф. Бэконом, Р. Декартом, Р. Бойлем, Б. Спинозой, И. Ньютоном и сохранялись на протяжении всей классической эпохи западной цивилизации.

Только тогда, когда сформировался новый тип субъекта, стали возможны классическая математика, механика и естествознание в целом. В этом процессе формирования нового субъекта и нового образа природы как

чего-то чуждого человеку, а также «естественной», «объективной», «беспристрастной» науки о ней предварительную работу «омертвления» природы и изменения массового сознания провели идеологи Реформации³⁷.

Закономерным порождением понятия себестождественного субъекта явились как понятия переменной величины в математике, материальной точки в механике, абсолютно твердого атома в физике и химии, так и понятие отдельного индивида как носителя правосознания и основы гражданского общества. Подобное, натуралистическое, видение природы, общества и человека, обусловленное идеей вневличного естественного порядка и однородного, атомарного строения бытия было несовместимо с телеологием всякого рода. Особенности новоевропейского натуралистического мировоззрения раскрываются в системе определений механицизма, динамизма, либерализма, индивидуализма.

Для нас важным является то, что данный тип мировоззрения был основан на противопоставлении природы и человека, субъекта и объекта, исключал телеологием и апелляцию к сверхъестественному. Это была динамическая концепция естественного порядка, естественной морали, естественного права, естественных цен и т.д. Достижение этических целей в рамках данного мировоззрения связывалось с познанием природы, поскольку натуралистическая, механическая, динамическая картина мира имела общекультурное значение в Новое время и входила в условия, определявшие «естественные» нормы нравственности.

Характерное для XVII в. понятие свободы также имело прямое отношение к данной картине мира и механической концепции каузальности, будучи результатом отказа от схоластического понятия «свобода воли» и появления новоевропейской конструкции самосознания. Например, для Б. Спинозы «воля не есть вещь в природе, но лишь фикция»³⁸, а ценностные

³⁷ Ойзерман Т.И. Философия эпохи ранних буржуазных революций. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://eknigi.org/gumanitarnye_nauki/147007-filosofiya-ueroxi-rannix-burzhuaзных-revolucij.html свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 109

³⁸ Спиноза Б. Избранные произведения. – М.: изд-во «Книга по требованию», 2014. – 552 с. С. 139

понятия являются, по его словам, лишь предрассудками, которые мешают достижению людьми счастья. Отказ от «свободы воли» делал не только природу свободной от Бога, но и человека – свободным в новом смысле – его свобода понималась как нечто, подобное свойству треугольника иметь сумму углов, равную двум прямым.

Поэтому закономерным следствием механицизма, динамизма и либерализма, которые в совокупности выражали новоевропейский тип рациональности, стало отождествление естественного импульса самосохранения с добродетелью. Отсюда – автономные теории морали в рамках «естественной» науки Нового времени, наиболее известной из которых была попытка Т. Гоббса обосновать автономную мораль «естественных индивидов». Индивиды понимались им не просто как формально равноправные партнеры производства, но и как субъекты утилитарно-эвдемонистической активности. Отсюда же – попытка Д. Локка обосновать этику как абсолютно достоверную науку и его отрицание врожденных моральных идей, и подчеркивание их конвенционального характера.

Первоначально в Новое время концепция человека была общей для этики и политэкономии, что объяснялось тем, что на начальном этапе развития буржуазного общества их единство мыслилось, по словам К. Маркса, «как коренящееся в *сущности* вещей»³⁹. Впоследствии, благодаря работам Т. Гоббса, Д. Локка, Д. Юма, а также А. Смита произошло отделение этики, с одной стороны, и политической экономии, с другой стороны, от морализующей философии. Это было, по словам К. Маркса, выражением объективного противоречия между «моралью политической экономии» и «политической экономией морали», иными словами, происшедшего с развитием капитализма *отчуждения*.

³⁹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/marxk01/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 132

Язык экономической теории, как и других форм социально-гуманитарного знания, более не был моральным. Он не имел более гуманитарно-ценностной смысловой нагрузки. Роль морали и ценностных представлений была велика в то время, когда отсутствовала научная теория классического типа. А с развитием корпуса научного знания Нового времени даже от этики стали требовать, чтобы её ведущей установкой стал поиск истины, то есть, чтобы она стала тоже «наукой о фактах».

Поскольку в эпоху Просвещения само существование человека было признано производным от его разума, – по декартовской формуле «*cogito, ergo sum*», – весь новоевропейский мир в XVII-XVIII вв. одержим идеей точного, научного познания. В том числе вещей, традиционно относившихся к области ценностного мышления. Морализаторство и ценностный способ освоения мира были в принципе несовместимы с новоевропейской наукой.

Тем не менее Ж. Ламетри понимал, что подлинно человеческое бытие не тождественно общественной жизни человека и учил «быть в согласии с самим собой и в известном смысле походить на себя самого»⁴⁰, а К. Гельвеций различал добродетель, основанную на предрассудке, и истинную добродетель, французские материалисты всё же, – в соответствии с мировоззренческими установками эпохи, – попытались создать науку об «истинной добродетели». К. Гельвеций полагал, что она должна быть подобной экспериментальной физике⁴¹. П. Гольбах исходил из той же идеи точной науки, которая должна рассматривать «определенные и неизменные отношения между людьми, отношения между умами, волями и поступками людей, и исследовать их подобно тому, как в геометрии изучаются отношения, существующие между телами»⁴². Но все отношения людей сводились при этом к единственному

⁴⁰ Ламетри Ж.О. Сочинения [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: https://yadi.sk/d/oxwY-D_r4_siQ свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 422

⁴¹ Гельвеций К. Об уме //Соч.: В 2 т. – Т. 1. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://libelli.ru/works/gelvetiy.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 145

⁴² Гольбах П. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://royallib.com/book/golbah_pol/sistema_prirodi_ili_o_zakonah_mira_fizicheskogo_i_mira_duhovnogo.html свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 126

отношению полезности. Утилитаризм, прагматизм, позитивизм в методологии, как и концепция «homo faber» в антропологии – это наиболее характерные черты новой европейской культуры. Формирование научных основ знания поставило под сомнение саму возможность использования ценностных категорий, по замечанию М.С. Кагана⁴³.

В середине XVIII в. стала осознаваться односторонность натуралистически-механицистской ориентации культуры и начались поиски альтернативного понимания природы, человека и его отношений с другими людьми. Интеллектуальную Германию охватило движение «Буря и натиск», которое хотя было неоднородным и противоречивым, всех его представителей (И. Гердер, И. Гаман, И. Лафатер, Ф. Якоби, И. Гёте) объединял интерес к человеку, к его уникальному духовному миру, к таинственным глубинам внутренней жизни индивида. Это было, по словам известного историка немецкой классической философии А. Гулыги, открытие, которое люди «воспринимали как более значительное, чем открытие Америки и у всех на уме и на устах было одно: освобождение личности»⁴⁴.

Настоящую революцию в философии совершил И. Кант, который, по словам М.С. Кагана, «взрыхлил почву для рождения теории ценности, решительно противопоставив рационализму Просвещения, который абсолютизировал возможности познавательной деятельности мышления, *эмоциональную активность духовной жизни человека*, и место безликого кантовского «трансцендентального субъекта» заняло переживающее мир и творящее его силой фантазии личностно-неповторимое фихтевское «Я»⁴⁵.

⁴³ Каган М.С. Философская теория ценностей [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://aesthetics.philosophy.spbu.ru/userfiles/files/kagan_filos_teor_cen.pdf свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 8

⁴⁴ Гулыга А. Кант. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.samomudr.ru/d/Gulyga%20A%20Kant.pdf> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 93

⁴⁵ Каган М.С. Философская теория ценностей [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://aesthetics.philosophy.spbu.ru/userfiles/files/kagan_filos_teor_cen.pdf свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 13

Кант не только предпринял критику «чистого разума» и показал границы познавательных возможностей интеллекта, но и утвердил первенство «практического разума» по отношению к «чистому разуму». Кантовская концепция «практического разума» вывела философию из плена умозрительных конструкций в сферу жизненно важных проблем и, утвердив автономию морали, помогла новоевропейскому человеку обрести под ногами твердую нравственную почву. Тем самым И. Кант, по сути, заложил важнейшие теоретико-методологические основания, в которых нуждалась новоевропейская культура, чтобы стать способной к удовлетворительному – в рамках данного типа рациональности – обоснованию сферы ценностно-должного.

Понятие ценности стало играть важнейшую роль именно после того, как было осознано принципиальное различие наук о природе и наук о культуре. Начало такому осознанию было положено именно И. Кантом, когда он в «Критике чистого разума» говорит о том, что наряду с *законами природы*, «в которых речь идет лишь о том, *что происходит*» существуют также *законы свободы*, которые «указывают, *что должно происходить*, хотя, быть может, никогда и не происходит»⁴⁶. Эти «законы свободы» И. Кант называет также «практическими законами», которые суть «императивы, т.е. объективные *законы свободы*», и дает их чистый разум.

Будучи ограничен в познавательно-спекулятивной сфере, когда, например, речь идет о трансцендентальной свободе, которая остается проблемой для разума, разум, тем не менее, может с точки зрения своего практического интереса доставить нам то, в чем он решительно отказал нам в отношении спекулятивного интереса». А именно, это «моральный мир» в специфическом смысле, который вкладывает сюда И. Кант: «Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он *может* быть согласно *свободе*)

⁴⁶ Кант И. Критика чистого разума. / пер. Н. Лосского. М.: Изд-во ЭКСМО, 2006. – 736 с. С. 470

разумных существ и каким ему *надлежит* быть согласно необходимым законам *нравственности*»⁴⁷.

Кант утверждает принципиальную самоценность нравственных принципов и их автономный характер. Философский анализ категорий практического разума говорит о том, что они не выводятся из опыта, они априорно заложены в разуме человека. То есть существуют поступки, которые должны быть совершены как категорический императив, они ценны сами по себе и соответствуют моральному закону, а он должен иметь силу для каждого, кто обладает разумом и волей – это «законы свободы». И они должны соблюдаться человеком, который стремится быть «свободным» в этом специфическом кантовском смысле. Они должны соблюдаться вопреки общественной реальности с присущими ей антагонизмами, вопреки повседневному опыту, который противостоит «моральному миру» и скорее духовно уродует, чем воспитывает человека.

Только логика внутренней практической необходимости моральных законов приводит Канта к допущению божественной сущности – «не потому, что спекулятивный разум убеждает нас в его правильности, а потому, что оно полностью согласуется с моральными принципами разума». «До тех пор, пока практический разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди Бога, а будем считать их Божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их»⁴⁸.

Г. Гейне и А. Шопенгауэр подвергли кантовскую этику критике, поскольку на наш взгляд, не заметили одной важной детали – у И. Канта религия – не причина морали и вообще «практических законов», а – их следствие, вера, по И. Канту – это не доктринальная вера теологии, а «вера разума», в которой Бог – это объект убеждения, являющегося не логической (и даже не моральной) достоверностью, а *моральной уверенностью*.

⁴⁷ Кант И. Критика чистого разума. / пер. Н. Лосского. М.: Изд-во ЭКСМО, 2006. – 736 с. С. 473

⁴⁸ Кант И. Критика чистого разума. / пер. Н. Лосского. М.: Изд-во ЭКСМО, 2006. – 736 с. С. 479

Таким образом, различение Кантом «чистого» и «практического» разума, его предварительная работа умерила познавательные амбиции и спекулятивные претензии разума, заставила философию выйти за пределы традиционного для неё конструирования онтологических и гносеологических концепций и сместила фокус внимания на *внепознавательное отношение субъекта к объекту*, подготовив тем самым последующее выдвижение ценности в фокус философской проблематики. Правда, многие мыслители после Канта пытались снова свести философию к гносеологии и вернулись к тенденции психологизма XVIII, но у И. Канта оказались такие последователи, которые оценили его критический принцип философствования и стали систематически развивать философию как критическую науку об общеобязательных ценностях – неокантианцы.

Такие авторитетные ученые, как Л. Столович, М.С. Каган, Г.П. Выжлецов в своих фундаментальных трудах уже освещали историю аксиологической мысли в целом и процессы становления философской теории ценностей в конце XIX – начале XX веков. Мы не ставим себе задачу специального и всестороннего рассмотрения всех исторических этапов становления ценностной методологии и аксиологических подходов в философском и социогуманитарном познании. Нас, прежде всего, интересует, – с точки зрения наших исследовательских целей и задач, – аксиологический опыт, с которым был сопряжен процесс трансформации парадигмы философского мышления. Мы обращаем внимание на происшедший – благодаря Канту, неокантианцам и М. Шелеру – сдвиг фокуса внимания философии с онтологической и гносеологической проблематики на ценностную проблематику, и на последствия такой методологической перестройки философского и гуманитарного знания для современного понимания процессов трансформации общественного сознания в России.

Начало аксиологии как самостоятельной науки принято связывать с именем Р.Г. Лотце. Он ввел в 60-х гг. XIX в. понятие «ценность» как главным образом критерий этического в поведении, аналогичный им же введенному

критерию истины в познании – «значимости»⁴⁹. В своем трактате «Основания практической философии» Г. Лотце предпринял попытку преодоления односторонне-натуралистического представления философов эпохи Просвещения об однородности объективного бытия с его предметными формами (нем: Gestalten): по его мнению, объективно существуют ценностные проявления бытия, обращенные к нашим чувствам, но совершенно независимые от нашего произвола. В его трехтомном труде «Микрокосм» говорится о «внутренней ценности» духовной жизни, о «ценности чувственных впечатлений», «ценности развития человека», «ценности истории»⁵⁰ и т.д. Он придает большое значение эмоционально-нравственной связи человека с миром и сокращает познавательные претензии разума, опираясь на принципы романтического сознания, первые шаги герменевтики и «философии жизни».

Вместе с тем Г. Лотце не удалось, как говорил М. Хайдеггер в курсе лекций, посвященном становлению теории ценности в немецкой философии, «зрелое рассмотрение проблемы ценности»⁵¹. Утверждение места ценностного сознания в метафизике и культуре произошло во многом благодаря Ницше, поскольку он в концепции сверхчеловека трактовал само бытие не как объективную реальность, а как *ценность*, и тем самым растворял онтологию в аксиологии. Ницше «взрыхлил почву» для разработки теоретических основ философии ценности (А. Штерн).

Возникновение собственно аксиологии означало окончательное осознание разрыва между фактуальным бытием и реальностью «морального мира» (И. Кант), то есть, сферой ценностей и долженствования. В трудах В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Г. Когена кантовская идея о несовпадении

⁴⁹ Философский энциклопедический словарь. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/510036/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 326

⁵⁰ Миртов Д. П. Учение Лотце о духе человеческом и Духе Абсолютном. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://books.e-heritage.ru/book/10072944> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

⁵¹ Хайдеггер Мартин. Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности. Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. – СПб.: Владимир Даль, 2016. – 496 с.

чувственно воспринимаемого мира с миром «свободы» развивается до разделения мира на реальное бытие (действительность) и идеальное бытие (ценности).

Вообще говоря, разделение мира на реальное и идеальное и окончательное противопоставление субъекта объекту послужили методологической основой глобальной интеграции западного мира. В основу этой интеграции, как и самого европейского способа самоидентификации личности и формирования европейской субъективности, как видим, с самого начала было заложено методологическое противоречие. Это исходное мировоззренческое и методологическое противоречие закономерным образом ныне приводит к противоречиям глобализации и к геополитическому конфликту Запада и Востока. В этой современной ситуации формирования сознания российского молодого поколения, когда происходит глобализация и мистификация общественного сознания, искажение исторически сложившейся системы ценностей, замещение ряда духовных универсалий российской культуры чуждыми ценностями, вопрос о методологической основе глобализации и коррекции опасных последствий для сознания молодежи является отнюдь не праздным.

Именно в связи с ним изучение опыта аксиологической перестройки европейской парадигмы может, на наш взгляд, помочь в том, чтобы понять факторы формирования ценностной реальности современной молодежи России и сформулировать адекватные российской истории и культуре, а следовательно, критериям личностной самоидентификации российского человека, аксиологические принципы *рефлексивной* молодежной политики, направленные на оптимизацию кризисных явлений в сфере духовного развития молодежи и всего культурного пространства, в котором формируются ценностные ориентации и предпочтения современных молодых людей. Опыт изменения европейской субъективности актуален для российской молодежи, ибо одновременно с социально-экономической реформой в стране идет, по сути дела, гуманитарная реформа: для того чтобы

изменить мир вокруг себя, человек должен измениться сам в ходе этой реформы. И для того, чтобы «смягчить» последствия социально-экономических реформ и «выправить» их ошибки, человек опять же должен измениться сам. Поэтому именно молодежь – «вот главное поле современных финансовых и духовных инвестиций»⁵².

В истории европейской цивилизации расцвет науки и дифференциация системы наук совпадали с упадком национальных культур и были связаны с общим культурным движением времени. Так было в Древней Греции, где разделение научного труда совпало с упадком греческой культуры и формированием единой мировой культуры. Так было и в последующей истории. На место национальным европейским культурам пришел, по словам В. Виндельбанда, «огромный социальный механизм, поглощавший национальную жизнь с её самостоятельными интересами, противопоставлявший личность как бесконечно малый атом некоторому чуждому и необозримому целому и, наконец, заставлявший личность, вследствие обострения общественной борьбы, стать как можно более независимой и стремиться спасти от шумного брожения времени по возможности больше счастья и довольства в тиши внутренней жизни»⁵³.

В этой ситуации чистая жажда знания слабела, и наука ценилась лишь постольку, поскольку могла служить для того, чтобы узнать, какое место занимает человек в общей связи вещей. Из трех вопросов И. Канта, к которым сводятся все интересы разума – и спекулятивные, и практические, – только на два, имеющих отношение к практической, нравственной, сфере, он дает ответ, оставляя в стороне вопрос «что я могу знать?» как чисто спекулятивный и бесполезный для «морального мира».

Эта тенденция *подчинения знания жизни*, служения науки и философии добродетели и счастью, – так или иначе, всегда присутствовавшая в развитии

⁵² Кузнецов А.Г. Ценностные ориентации современной молодежи / А. Г. Кузнецов; МВД Рос. Федерации, Саратов. высш. шк. – Саратов: СВШ МВД РФ, 1995. – С. 31.

⁵³ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. / Сост. С. Левит, Л. Скворцов. – М.: Юрист, 1995. – С. 31

европейской культуры, хотя и не являвшаяся прежде доминирующей, – в Новое время привела к формированию *критической философии* как науки «о необходимых и общезначимых определениях ценностей»⁵⁴. В ней речь идет об оценках, утверждающих должное, и притом об оценках абсолютных и непреложных. Распространяя свою критику на всю совокупность общезначимых оценок, философия становится, по мысли Виндельбанда, общим исследованием высших ценностей. А история рассматривается им как процесс осознания и воплощения ценностей. Поэтому, с его точки зрения, такое особое значение имеет метод исторических наук. Критикуя дильтеевскую классификацию наук, он различает науки не по предмету («науки о природе» и «науки о духе»), а по методу: «номотеические», рассматривающие действительность с точки зрения всеобщих закономерностей, и «идиографические», исследующие невыразимую в общих понятиях «индивидуальную свободу». Виндельбанд увидел в высшей степени важное значение в различии между *суждением* и *оценкой*, в отличии норм от законов природы.

Он открыл, что, в отличие от природных объектов, ценности не существуют в виде самостоятельных предметов, а «значат» (нем. *gelten*). Высшие ценности – истина, благо, красота и святость – являются надвременными, внеисторическими принципами, определяющими общий характер человеческой деятельности. Именно благодаря высшим ценностям человеческая деятельность отличается от природных процессов. «Субъективно они осознаются как нормы безусловного долженствования, переживаемого с аподиктической очевидностью»⁵⁵. Культура – это и есть обобщенное выражение общезначимых ценностей и норм общества. Поэтому назначение каждого общества – том, чтобы «создать систему своей культуры»

⁵⁴ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. / Сост. С. Левит, Л. Скворцов. – М.: Юристъ, 1995. – С. 39

⁵⁵ Содейка Т. О Вильгельме Виндельбанде. // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. / Сост. С. Левит, Л. Скворцов. – М.: Юристъ, 1995. – С. 658

(Виндельбанд), доведя до сознания и внешнего выражения то, что имеет в нем общую значимость.

От этой системы культуры, по мысли Виндельбанда, зависит нравственная ценность каждого общества. Он полагал, что критический метод философии может, «пользуясь телеологическим способом, обосновать систему этики, которая полностью независима от частных максим, действующих в исторически обусловленных формах человеческого общества, и при этом отнюдь не сводится к пустым абстракциям»⁵⁶. Хотя она непрактична в том смысле, что не может дать никаких советов в области благотворительности, налоговой политики и других повседневных вопросах, но, может быть, возместит это напоминанием о том, что в конце дней будет иметь такое же значение, какое имело вначале. Тем самым он продолжает развивать методологию «идеалистического нормативизма» И. Канта, которая именуется также «телеологическим критицизмом»⁵⁷.

Суть этого методологического направления такова: все конкретные науки имеют своим предметом сущее, а философия – должное, ценности, идеалы. Совокупность абсолютных оценок или норм составляет нормальное, или всеобщее сознание, к которому должно стремиться всякое индивидуальное сознание. Совершенный, то есть свободный в этом смысле человек, это человек, находящийся под «господством совести». Поскольку человек определен в своей совести чем-то трансцендентным, он религиозен. Философия – это этика в широком смысле, система телеологического идеализма, наука о совести, а также и этика в узком смысле, поскольку речь идет о практическом долженствовании.

Эти идеи были развиты далее в фундаментальных исследованиях Г. Риккерта, Г. Когена и других неокантианцев. До некоторой степени сходный с неокантианством путь дальнейшего развития кантовской идеи о

⁵⁶ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. / Сост. С. Левит, Л. Скворцов. – М.: Юристъ, 1995. – С. 253

⁵⁷ Яковенко Б. Вильгельм Виндельбанд. // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. / Сост. С. Левит, Л. Скворцов. – М.: Юристъ, 1995. – 661-662 с.

«категорическом императиве» прошли представители других направлений новой европейской философии в посткритическую эпоху. Это осознание, с одной стороны, специфики абсолютного и универсального характера ценностного бытия человека как человека, с другой стороны, признание *homo sapiens* падением, виной и грехом и вообще человека как такового *болезнью и дезертиром жизни*.

Аксиология как результат кризиса новоевропейской парадигмы формировалась в полемике христианско-теологической, рационально-гуманистической («*homo sapiens*»), позитивистской, натуралистических, дионисийских теорий человека и его ценностей⁵⁸. Уже у позднего Ф. Шеллинга, А. Шопенгауэра, Э. ф. Гартмана наблюдается резкое, предполагаемое как онтологическое, разделение жизни и духа (сознания). М. Шелер критически относится к этим учениям: так же, как у позитивистов и прагматистов, дух в понимании новой антропологии («*homo faber*») не может постичь царство идей и ценностей, а создает лишь все более сложные средства и механизмы для удовлетворения влечений, тем самым, губя их. В той же самой методологической полемике родился и европейский атеизм нового типа (Д.Г. Керлей, Н. Гартман), несравнимый со всем западноевропейским атеизмом доницшеанского периода, послуживший фундаментом новой идеи человека. Его суть М. Шелер формулирует так: «Богу *нельзя* существовать, и Бог *не должен* существовать во имя ответственности, свободы, предназначения, во имя смысла бытия человека»⁵⁹. В 21-й главе «*Этики*» Н. Гартмана, которая называется «Теология ценностей и метафизика человека», предпринята попытка дать этому «постулятивному атеизму ответственности» строго научное обоснование: свободное нравственное существо может существовать *только* в механическом или, по крайней мере, в

⁵⁸ Их описание и анализ содержится в статье М. Шелера «Человек и история».

⁵⁹ Шелер М. Избранные произведения. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 94.

нетелеологически построенном мире. «Надо выбирать: либо телеология природы и сущего вообще, либо телеология человека», – писал Н. Гартман⁶⁰.

Ф. Ницше первым продумал и прочувствовал в своем сердце все следствия тезиса «Бог умер»: предикаты Бога переносятся на человека. Происходит предельно возможное повышение ответственности и суверенитета человека. И опорой «сверхчеловеку» – ничто: ни на Бога, ни на идейные лохмотья старых метафизик и концепций «прогресса», «исторического развития», ни на коллективную волю он не может опереться. Поэтому вполне закономерно аксиология возникла и развивалась в связке с философской антропологией.

Ценностное мышление европейских философов XIX – XX вв. – это форма осознания духовных причин кризиса европейской цивилизации, начавшегося в XIX в., и отражение центральной проблемы в рамках этого кризиса – проблемы человека. Для европейской философской рефлексии о сущности кризиса западной цивилизации характерны констатация разрыва между действительностью природы и общества и «моральным миром» (И. Кант), или сферой долженствования и универсальных ценностей, и стремление к утверждению онтологического статуса ценностей как сферы общезначимых, универсальных законов человеческого бытия.

В социальной реальности Запада в XIX – нач. XX вв. произошло фундаментальное изменение актуальных ценностей – смена интеллектуализма волюнтаризмом. Отношение ценности к реальности стало формулироваться на Западе (Европа, США) как ключевая проблема культуры и основной вопрос теоретической философии эпохи. Одной из главных причин выдвижения в центр философии и культуры ценностной проблематики – в связке с проблемой человека – явилась та общая мутация, которую переживала западная цивилизация в это время, и которая с неизбежностью поставила под вопрос основные принципы, которые определяют человеческое бытие.

⁶⁰ Гартман Н. Этика. / Ред. Ю. Медведев, Д. Складнев. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 710 с.

Подверглись сомнению и критике традиционные европейские гуманистические ценности, дополнительные к методологии «картины мира»⁶¹. Прозвучавший из уст Ф. Ницше призыв к «переоценке всех ценностей» был широко подхвачен и инициировал попытки обоснования высшей духовной действительности, возвышающейся над эмпирическим бытием человека. Ницше в идее «сверхчеловека» не просто побуждает метафизику оставить позади себя человека прежних ценностей. Ницше заостряет вопрос о существовании ценности. Глубинным мотивом этих философских движений была, по сути, попытка защиты того высшего, что составляло во все времена культуру и историю – духовную жизнь личности – в новых исторических условиях, когда «массы двинулись вперед» (Г. Гегель) и заявили свои права во всех сферах жизни.

Реакцией на это изменение исторических и культурных условий эпохи стали возникновение и «экспансия» аксиологии, а также истории культуры, теории «локальных цивилизаций» О. Шпенглера и других культурно-исторических концепций. Одновременно с этим произошло методологически важное различие по предмету познания и по методу двух групп наук – естественнонаучных и социогуманитарных (Э. Гуссерль, В. Дильтей, В. Виндельбанд, Г. Риккерт). Число работ по теории ценности в первой трети XX века было столь впечатляющим, что М. Хайдеггер даже назвал аксиологию «культурфилософией» современности. Произошел общий для европейской интеллектуальной культуры и гуманитарных наук того времени переход на новые методологические позиции – аксиологической методологии: в социологии (М. Вебер), исторических науках (Э. Трельч) и др. Поэтому опыт развития аксиологической методологии в XX в. до сих пор сохраняет свою актуальность для российских исследователей, тем более, когда речь идет об

⁶¹ Как писал М. Хайдеггер в статье «Время картины мира», сами понятия «картина мира» и «мировоззрение» суть выражения принципиального отношения новоевропейского человека к сущему в целом (в кн. М. Хайдеггер «Бытие и время»).

изучении ценностных изменений личности в условиях трансформирующегося российского общества.

Одной из наиболее ярких, значительных фигур, ставших основоположниками научной аксиологии, считается Макс Шелер (1874 – 1928), в философском наследии которого особое внимание привлекает рассмотрение им проблемы человека и его ценностного мира. Он, по сути, свел к ценностям всю духовную жизнь человека, признав высшей их формой религиозные идеалы. Он распространил феноменологический подход, разработанный Э. Гуссерлем, к анализу ценностных феноменов и феноменов религиозного сознания, и его аксиология до сих пор считается образцом теории ценностей, непревзойденной «по масштабности своего проблемно-теоретического содержания, концептуальной глубине и цельности философской архитектоники»⁶².

Грандиозное здание шелеровской аксиологии возведено на гетерогенной базе исходных философских идей (Августин и Паскаль, Кант, Гуссерль, Ницше), с учетом мыслительного материала и ценностного состояния современной ему эпохи. Но её значение и идеологическая актуальность выходят далеко за пределы той эпохи, в которую жил её автор. В прикладной части теория ценностей Шелера содержала специфическую идею «выравнивания» – капитализма и социализма, разных уровней культур и типов ментальности, духовно-ценностных позиций молодого и старшего поколений, примирения национальных интересов в мировом масштабе, а также устранения недоразумений между религией, философией, наукой, – которое соответствовало бы «возрастанию ценностей рода человеческого».

Это, по его мнению, должно являться «первоочередной задачей всей политики»⁶³. Все эти идеи, а также его аксиологическая методология поворота

⁶² Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера. // Шелер М. Избранные произведения: [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 380

⁶³ Шелер М. Избранные произведения. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 58.

философии от «факта науки к миру жизни», будучи одной из наиболее выразительных реакций на кризис европейской цивилизации, не утратили своего значения и в наше время. Лейтмотивом всего творчества Шелера было стремление «укрепить человеческое самосознание», вновь открыв измерение трансценденции, указать человеку задачи, превосходящие фактичность его эмпирического и исторического бытия. В особенности поздние его работы явственно обнаруживают попытку осмыслить «кризис европейского человечества» (Гуссерль) и всё то, что М. Шелер называл «нашей извращенной и запутанной цивилизацией»: процессы прогрессирующей символизации мира, возникшей вместе с наукой, техникой, формализацией отношений людей в обществе. М. Хайдеггер саму такую попытку справиться с кризисом с помощью нового мировоззрения опознал в качестве одного из симптомов данного кризиса, как существенную приметку мировоззрения «картины мира», появления человека в качестве субъекта, противостоящего объекту, и эпохи господства техники. Но всё же заслуга М. Шелера, по мнению исследователя его творчества А.В. Денежкина, «во всяком случае, состоит в том, что он выразил эту проблематику, ставшую одним из ведущих мотивов философствования в XX веке, в принципиальной форме»⁶⁴.

М. Шелер увидел в феноменологии методологию, которая дает человеку возможность найти в себе точку соприкосновения с миром и воспринять его сущность. Феноменологическая методика оказывается содержащей в себе определенную этическую перспективу. Хотя идея построения этики и всей аксиологии на эмотивной основе с помощью феноменологической методологии появляется уже у Ф. Brentano и развивается А. Мейнонгом, Э. Гуссерлем, Н. Гартманом, наиболее полное выражение эта идея получила именно у М. Шелера⁶⁵.

⁶⁴ Шелер М. Избранные произведения. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 318.

⁶⁵ Урбанаева Е.Г. Феноменологическая аксиология М. Шелера. / Вестник ИрГТУ. – 2014 - № 10. – С. 335-340.

Для феноменологического подхода М. Шелера характерна интуиция особой логики моральной жизни, независимой от обычной логики и от произвольных и относительных норм и целей человеческого поведения. Неокантианство, по его мнению, «совершенно не поняло великого мыслителя»⁶⁶, И. Канта. Виндельбанд и Риккерт строили аксиологию на волюнтаривной основе и замыкали субъективность в себе самой. Благодаря открытию интенциональности фундаментальных эмоциональных актов человека, то есть наличия объективного ценностного содержания этих актов, Шелеру удается дать обоснование идеи существования объективного ценностного мира и общезначимой ценностной логики – логики абсолютного бытия и добра. По Шелеру, иметь сферу абсолютного бытия перед своим мыслящим сознанием – это принадлежит к *сущности* человека и образует вместе с самосознанием, сознанием мира, языком и совестью *одну* неразрывную структуру.

Если же человек, уцепившись за чувственную оболочку мира, искусственно вытесняет ясное осознание этой сферы, то и в этом случае «направленность на сферу абсолютного сохраняется, сама же сфера остается *пустой*», тогда пустым оказывается и центр духовной личности в человеке, «и пустым остается его сердце». Происходит отчуждение человека от «сферы абсолютно сущего и высшего добра». Но человек может, сам того не замечая, заполнить эту пустоту «*конечными* вещами и благами, с которыми он обходится в своей жизни так, «как если бы» они были абсолютными: так могут обходиться с деньгами, нацией, с любимым человеком»⁶⁷. Шелер называет это фетишизмом и идолопоклонничеством. Только осознав наличие идола, разбив вдребезги своего идола и вернув «эту чрезмерно обожаемую вещь на её *относительное* место», человек может, как говорит Шелер, «обрести *живое*

⁶⁶ Шелер М. Избранные произведения. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 4.

⁶⁷ Шелер М. Избранные произведения. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 5.

причастие к основе всех вещей». Но для этого требуется, чтобы был указан путь.

Учение Шелера – это в некотором роде указание пути воссоединения человека со своей абсолютной сущностью, сферой добра. Это «знание спасения», если воспользоваться шелеровской классификацией возможного для нас знания. Результаты аксиологических исследований и философской антропологии вместе с данными позитивных наук, изучающих действительность, используя трамплин «первофилософии», – сущностной онтологии мира и человеческой самости, – способны, по М. Шелеру, дать «*общезначимый метод*, по которому каждый человек может найти «свою» метафизическую истину», хотя «не существует никакого общезначимо истинного мировоззрения»⁶⁸.

Общезначимый метод, который предлагает Шелер, суть феноменологическая аксиология. Тема ценностного мира человека – в центре феноменологического подхода М. Шелера. С точки зрения обоснования объективного, универсального ценностного мира человека Шелер высоко оценивал кантовский формализм в этике – как возможность обосновать нравственный закон, независимый от всякого эгоизма и от всех особенностей естественной человеческой организации, общезначимый для всех разумных существ вообще. И на этом же основании Шелер отвергал все виды докантовской и послекантовской этики как формы «материальной этики», то есть, эмпирически-индуктивной *этики благ и целей*, которая обладает лишь апостериорной, но не априорной, значимостью. Подлинная этика, по мысли М. Шелера, должна быть достоверной *a priori* и независимой от индуктивного опыта. Для материальной этики конечное основание всех этических оценок – это инстинктивный эгоизм естественной человеческой организации. Материальная этика гетерономна и ведет только к легальности действия.

⁶⁸ Шелер М. Избранные произведения. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 14.

Этика, достоверная априори, суть обоснование и закрепление автономии личности, доказательство и обоснование достоинства личности. Несмотря на высокую оценку формальной этики И. Канта как попытки обоснования подлинной этики, которая достоверна *a priori*, Шелер считал, что «этот колосс из стали и бронзы» закрывает философии путь к «к учению об *иерархии этих ценностей* и покоящихся на этой иерархии *нормах*; а тем самым – и к учению об утверждении нравственных ценностей в жизни человека, обоснованном истинным усмотрением»⁶⁹.

По мысли Шелера, «формальное» не совпадает с «априорным». Он вводит понятие материального *a priori*. Кантовское отождествление «априоризма» с «рационализмом» нанесло, по Шелеру, особенно значительный ущерб этике и ведет к ещё одному глубокому заблуждению. «Разум», или «рацио», со времени формирования этой терминологии у греков, соотносили только с логической, а не *алогически-априорной* стороной духа. И Кант также сводит «чистую волю» к «практическому разуму». Тем самым, говорит Шелер, Кант не замечает *изначальность* акта воли. И поэтому Кант не понял, что «*ценностные* аксиомы совершенно независимы от логических аксиом и ни в малейшей степени не представляют собой простые «применения» последних к ценностям»⁷⁰. Наряду с *чистой логикой*, утверждает М. Шелер, существует также и *чистое учение о ценностях*.

Таким образом, шелеровская критика кантовского формализма – это критика необоснованного сужения и ограничения Кантом «*A priori*». Устранение старого предрассудка, «фундаментально ложного дуализма», заключающегося во взгляде, что человеческий дух исчерпывается противоположностью «разума» и «чувственности», делает возможным, по убеждению Шелера, построение *априорно-материальной этики*. Феноменологию ценностей и феноменологию эмоциональной жизни следует

⁶⁹ Шелер М. Избранные произведения. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 262.

⁷⁰ Шелер М. Избранные произведения. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 283.

рассматривать как совершенно самостоятельную, независимую от логики предметную и исследовательскую область. Кант всякий раз, когда этика вела речь об эмоциональной стороне жизни, фундаментальных нравственных актах, безосновательно усматривал «уклонение» этики в эмпиризм, в область чувственного. По Шелеру, чувства, любовь, ненависть и *их* закономерности сами по себе и в отношении к их материям так же мало являются «специфически человеческими», как и мыслительные акты, хотя они и могут изучаться *на примере* человека.

В феноменологическом опыте предстают непосредственно сами ценностные «факты», «факты» эмоционального созерцания, их «материя» – при отвлечении от специфической организации носителей ценностей и субстанции предметов. Ценности – это объективные качественные феномены, предписывающие человеку нормы долженствования и оценок и образующие особое царство трансцендентных надэмпирических сущностей, находящихся вне пространственно-временной реальности. Ценность – это феномен, которого нет вне направленности на него сознания. Вслед за Августином и Б. Паскалем Шелер постулирует абсолютную и вечную закономерность эмоциональных актов, подобную непреложным законам логики, но не сводящуюся к ним – эмоциональное *a priori*: есть априорный «*Ordre du coeur*» (порядок сердца) или «*logique du coeur*» (логика сердца). Эмоциональные переживания, носящие космический характер, когда вещи воспринимаются непосредственно, без объективирующего опосредования со стороны представлений и суждений, – это интенциональные акты. Они отличаются от чувственных состояний. «Именно в процессе интенционального чувствования нам открывается мир самих предметов с их ценностной стороны»⁷¹.

Заслуга феноменологии заключалась в том, что она установила факт независимости ценностей от субъекта: исчезновение чувствования ценности

⁷¹Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера. // Шелер М. Избранные произведения: [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 384

не затрагивает бытия ценности. Полнота мира наличных ценностей зависит от развитости нашей способности чувствования. Причину убогости ценностного мира многих людей Шелер видит в ущербности их мировоззрения и в социальном типе современной цивилизации, в её бездуховности и практицизме, в отсутствии в ней морально-метафизического смысла. У современного человека – узкие рамки структуры переживания ценностей. Чтобы раздвинуть их, он предлагает в основу жизни вместо предпринимательства, конкуренции и классовой вражды положить принцип солидарности, и в соответствии с этим принципом считать наиболее ценными те блага, которыми может пользоваться возможно большее количество людей: свет, воздух, вода, земля. Он указывает направление освобождения чувствования ценностей от субъективной ограниченности и высоко ценит духовный опыт францисканцев, чье движение открыло миру «новое эмоциональное отношение к животным и растениям, т.е. ко всему тому, что в природе находится ближе всего к человеку как живому существу»⁷².

При исследовании нравственных ценностей следует различать, указывал Шелер, аксиологию самих ценностей («аксиологическая статика») и аксиологию оценок, этосов и норм («аксиологическая динамика»). Иначе говоря, надо различать ценностные феномены двух различных онтологических статусов: неизменные, надэмпирические ценности и эмпирическую, исторически изменчивую сферу ценностных (нравственных) явлений. Этика, по Шелеру, это наука не о социально-исторических оценках, а о «сущностной материи самого добра и зла», схватываемой в интуиции на основе феноменологической редукции и эмоционального априори. С точки зрения этики, даже если бы никто никогда не оценивал убийство как зло, все равно оно оставалось бы злом, а добро всегда оставалось бы добром, даже если бы никто его не оценивал, как добро, – считал М. Шелер.

⁷² Шелер М. Формы знания и общество. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://jour.isras.ru/index.php/socjour/article/view/265/246> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 105

Ценностные закономерности, по мысли Шелера, являются объективными, действуют основополагающим и необходимым образом, их действие и значение столь колоссальны, абсолютны и вечны, что даже исчезновение вида *homo sapiens* не затронет их бытия. К самым фундаментальным эмоциональным актам относится акт любви: это первооткрыватель в схватывании ценностей, любовь идет впереди как путеводитель чувствования и предпочтения ценностей. Он видел перспективы построения философско-гносеологических и онтологических основ всей этики в раскрытии законов любви, превосходящих по своей абсолютности и изначальности законы предпочтения. Сердце человека, или его эмоциональная жизнь, не зависимо от его психической организации и чувственных состояний, – это микрокосм мира ценностей, точный аналог объективного космоса ценностей, в котором действуют такие же строгие закономерности, как законы логики и математики.

По его мнению, эмоции – это наиболее «чистая» область человеческого сознания, вознесенная над эмпирическим и чувственным. Первый априорный закон «порядка любви» – это примат любви над ненавистью. Второй – закон примата любви над познанием. Эти законы суть фундаментальное основание всех априорных эмоциональных структур, и как таковые имеют морально-метафизический смысл: в акте любви сущее, не переставая быть собой, становится сопричастным бытию другого сущего и этим расширяет свои границы. Любовь обуславливает связь сознания и бытия, созерцания и мышления, деятельность человеческого духа. «*Ordo amoris*» («порядок любви») – это сокровенное ядро личности человека, базовая «ценностная формула», определяющая духовно-нравственную жизнь человека. Высшей формой совокупной духовной личности является церковь. Вообще религия (конфуцианство, буддизм, христианство) – это неисчерпаемый фактор развития духа, имеющий первичное значение в сравнении с философией, искусством и наукой, поскольку предшествует всем этим формам духовной культуры. Абсолютная религиозная ценность (абсолютная ценность Бога) –

это конченное основание всех ценностей, а отношение к ней суть высший критерий иерархии ценностей.

Предложенную им идею корреляции двух онтологически различных типов ценностных феноменов современные исследователи его творчества считают достаточно плодотворной⁷³. Что касается аксиологической динамики, то наиболее существенным типом вариаций Шелер считал изменения этоса (структуры чувствования, предпочтения и отвергания ценностей). Главная форма изменений этоса и его развития – это открытие новых ценностей, происходящее через движение любви, совершаемое религиозно-нравственными гениями. Благодаря этому меняются правила предпочтения ценностей, но при этом старые правила не разрушаются, но лишь релятивизируются.

Исходя из принципа эмоционального a priori, Шелер разработал свою классификацию ценностей, а также ценностные модели или идеальные типы личностей. И по исходным идейным предпосылкам, и по методологии эти шелеровские идеальные типы, очевидно, отличаются от веберовских идеальных типов, которые суть «интерес эпохи», представленный в виде теоретической конструкции, которая служит лишь методологическим средством для изображения индивидуальных исторических образований. Шелеровские структуры развернуты им на основе иерархии объективных ценностей и выполняют оценочно-нормативные функции, являясь образцами личностной ориентации в реальной жизни людей. Он выделяет следующие модели идеально-образцовых типов личности, расположенные в порядке «убывания ранга ценностей»: святой, гений, герой, ведущий дух цивилизации и художник наслаждения.

Поскольку это «схемы», выражающие основные морально-смысловые линии любви человека и его ценностного мира в персональной форме, то эти

⁷³ Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера. // Шелер М. Избранные произведения: [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 386

модели обладают лишь идеальным бытием, наполняясь плотью и кровью из исторического опыта человечества. Поэтому каждая религия имеет свой идеал святого, каждой эпохе и каждой национальной культуре свойственна своя специфическая идея святости, выражающая конкретно-историческую окраску, но вместе с тем выражает вечную, универсальную идею святости. В каждом идеальном образце личности содержатся априорный и эмпирический моменты, должное и сущее, но каждый образец – не результат эмпирического абстрагирования из случайного всемирно-исторического опыта, а исходит из сущности человеческого духа и соответствующих этой сущности ценностных категорий. Прообразом личности святого служит ценностное содержание идеи Бога (Будды и т.д.). Все остальные модели личности, так или иначе, зависят, по схеме Шелера, от господствующих моделей святого: в структуре аксиологической иерархии модель личности святого имеет абсолютную ценностную валентность. Это соответствует сфере абсолютного, которая необходима духовному центру человека.

Если абсолютные ценности отсутствуют в духовной структуре личности, то, как помогает нам понять Шелер, самосознание человека заполняется идолами и фетишами. В качестве таких суррогатных заменителей абсолютных ценностей способны функционировать любые относительные вещи. Такие замены абсолютного относительным в ценностном центре личности происходили в истории и происходят сегодня. Это – фетишизация денег и наслаждений (секса и др.), мирских благ и преходящего мирского счастья, а также – рационально-логического, научного, знания, или нации, как это было в национал-фашизме и расизме, или догматически и фанатически понятой религиозной традиции, как это имеет место в современном исламском мире.

Сам способ духовного *научения* абсолютным ценностям, которые образуют ценностный мир человека со своими объективными закономерностями, такими же точными, как закономерности математические, и является, по мысли Шелера, универсальной методологией. В общезначимой методологии, благодаря которой человек может открыть «окно в Абсолют»

(Гегель), вырваться из оков пространственно-временного мира, вникнуть в сущностный смысл бытия и научиться жить в истинном духовном центре своего бытия, особое значение имеют «идеирующая абстракция» и «феноменологическая редукция» (Гуссерль). Шелер предлагает использовать их для обращения к глубочайшей сущности человеческого духа. Поэтому идеирующая абстракция – это акт духовного познания, радикально отличающийся от обычного абстрагирования и любого акта житейской деятельности. Для пояснения сути этого познавательного акта Шелер приводит пример с болью. Если болит рука, то возникает вопрос, как устранить эту боль, и дать ответ на это – задача позитивных наук. Но эту боль можно рассматривать и как пример, раскрывающий онтологическую природу бытия, и задаваться вопросом: почему и как в мире существуют страдание и боль. Благодаря постановке этого вопроса Будда совершил прорыв в сущностные основания бытия и стал Просветленным.

Шелер приводит в своей работе «Положение человека в космосе» пример Просветления Будды как классический пример идеирующих актов. Обращение Шелера к Будде для пояснения своей методологии не является случайным. Шелер так же, как Будда, бросает «мощное *«нет»* этому виду действительности». ⁷⁴ Платон, по мнению Шелера, тоже знал, что для самоопределения человеческого духа необходимо абстрагироваться от чувственного содержания вещей и обратить душу «в себя самое, чтобы найти «истоки» вещей». И то же самое имеет в виду Гуссерль в идее «феноменологической редукции», то есть, «зачеркивания» или «заклочки» (случайного) коэффициента существования вещей в мире, чтобы достигнуть их «*essentia*». Но, говоря мощное «нет» миру, или предлагая *дереализацию* и «идеирование» мира, Шелер не имеет в виду, в отличие от Гуссерля, что нужно воздерживаться от *суждения* о существовании.

⁷⁴ Правда, исходя, по-видимому, из распространенных на Западе представлений о буддийской нирване как угасании бытия, как о чем-то вроде вечной смерти, Шелер ошибочно сближает учение Будды о спасении с учениями Шопенгауэра о «самоотрицании воли к жизни» и его ученика Альсберга, с поздним учением З. Фрейда («По ту сторону принципа удовольствия»), считая их все «отрицательными теориями человека».

Напротив, это означает «попытку снять, аннигилировать *сам момент реальности, целостное*, нерасчлененное, властное впечатление реальности с его аффективным коррелятом». Это попытка устранить тот «*страх земного*», который, как говорил Шелер, «*уходит прочь*» лишь «*в тех сферах, где формы чистые живут*»⁷⁵. Именно в этом смысле человек может быть «аскетом жизни»: он «*тот, кто может сказать «нет»* и сублимировать энергию своих влечений в духовную деятельность, «оживить» дух. Господство над своей психовитальной сферой, осуществляемое посредством аскетических актов, придает силу «духу», ибо, вопреки общераспространенным представлениям «телеологического» мирозерцания, соответствующим теистической философии Запада, поток энергии в нашем мире идет, как доказывал Шелер в своей «Этике», не сверху вниз, а снизу-вверх.

В «Положении человека в космосе» он пишет: «*Низшее изначально является мощным, высшее – бессильным*». Эту же мысль выразил Н. Гартман: «Высшие категории бытия и ценности – изначально более слабые». *Ens per se* – субстанция или основание сущего – покоится на онтической антитезе «порыва» и «духа» – двух начал, ареной взаимодействия которых является человек. «Порыв» – это емкое название естественно-природных сил вообще и фактической истории, «жизни». «Дух» – обозначение высших эмоционально-ценностных форм бытия человека. Человек, согласно антропологии Шелера, это существо, способное трансцендировать за пределы «жизни», то есть, своего эмпирического бытия, партнер божества, становящегося в человеке и человечестве.

Эту способность дистанцирования человеческого духа от конкретной действительности Шелер считает основным признаком человеческой духовности, фундаментом все другие признаки человеческого духа. Но витальные начала «жизни», даже покоряясь духу, сохраняют относительную

⁷⁵ Шелер М. Избранные произведения: [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 164

самостоятельность. Поэтому «дух» должен применять «хитрость», вовлекая силы «жизни» в сферу своего действия, чтобы успокоить разбушевавшуюся стихию «порыва» и бунт всего, что есть темного и импульсивного в человеке. Молодежь против старшего поколения, массы против «старой элиты», «цветные» против белых, всё бессознательное в человек – против самого человека и его рассудка – это проявления стихии «порыва». Эти идеи Шелера о «хитром духе», необходимости «выравнивания» культур, капитализма и социализма, классовых логик, позиций и прав сегодня очень популярны на Западе. Они повлияли на становление теории конвергенции, социального партнерства и других социальных концепций современности. Идеи Шелера о существовании объективного мира абсолютных ценностей человека с его особой логикой и точными закономерностями, об особой логике сердца как микрокосма человеческих ценностей и точного аналога космоса ценностей, его мысли о «порядке любви» как сокровенном ядре и «базовой ценностной формуле» личности, а также о происходящей замене абсолютного относительным в ценностном мире человека актуальны и сегодня. Они вобрали в себя опыт всей истории развития европейской антропологии и ценностной философии. Они учитывают также некоторые принципиальные духовные открытия Востока. «Общезначимая» методология Шелера не утратила своего значения в настоящее время.

1.2 Ценностные характеристики общественного сознания России в рефлексивной презентации (по материалам русской религиозной философии и литературы)

Если вести речь о традиционном мироощущении российского человека, в том виде, в каком оно имело место накануне революционной ломки всего общественного, культурного и духовного уклада российской жизни, то его конститутивные характеристики невозможно представить без учета основополагающего значения русской философии, прежде всего, религиозной

философии, для процессов становления и развития самосознания россиянина. Конечно, на этом процессе развития исторического самосознания и культурной рефлексии не могли не сказаться духовные процессы обоснования и «переоценки ценностей», происходившие в Европе. Но, как известно, центральный нерв духовной жизни России образовало сознание особой, срединной, позиции русской духовности в пространстве соотношения Востока и Запада. Как писал Бердяев в статье «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева», русское национальное самосознание родилось в постановке проблемы Востока и Запада⁷⁶.

Проблема «Восток-Запад» – это, прежде всего, проблема духовной специфики России как православного мира, поставленная и сознаваемая русскими философами в характерном для российской духовной жизни процессе искания абсолютного добра и смысла культуры и жизни. Эти характерные для русской культуры и субъективности формы рефлексии наиболее точно, на наш взгляд, выражали те закономерности объективного мира ценностей, которым подчиняется, по Шелеру, также сердце человека, «микрокосм человеческих ценностей». В этом смысле ценностная иерархия русской культуры и российской цивилизации была традиционно выстроена в соответствии с объективной логикой добра.

Если сравнить традиционный ценностный мир России с ценностным миром Европы, то он обнаруживает более высокий порядок духовности, наиболее близкий к универсальным человеческим идеалам. Это проявляется прежде всего в том, что в реальной исторической иерархии ценностей русского сознания, как и в идеальной типологии Шелера, модель личности святого имеет абсолютную ценностную валентность. Это соответствует сфере абсолютного, которая, как доказывал Шелер, необходима духовному центру человека. Иначе говоря, исторический процесс духовного развития русского общества традиционно совпадал с «логикой сердца» человека.

⁷⁶ Бердяев Н.А. Малое собрание сочинений. М.: изд-во «Азбука, Азбука-Аттикус», 2016. – С. 218.

Святость была идеалом русского народа ещё со времен Киевской Руси: идеалом народа стала не могучая, не богатая, а «Святая Русь», – подчеркивал Н.О. Лосский⁷⁷. Как писал С.Л. Франк в статье «Русское мировоззрение», опубликованной Кантовским обществом в 1929 г., «русский дух насквозь проникнут религиозностью»⁷⁸. Аналогичным образом Н. Бердяев писал, что русская идея – это не идея цветущей культуры и могущественного царства, русская идея есть эсхатологическая идея Царства Божьего. Существенным моментом русского духа является религиозность, а русский идеал есть взаимопроникновение Церкви и государства, – считал и Л.П. Карсавин в своем труде «Восток, Запад и русская идея»⁷⁹.

Дореволюционная духовная жизнь России определялась, как писал Н. Бердяев в 1944 г. в *Предисловии* к своей книге «Типы религиозной мысли в России», тем, что в России «всегда была великая свобода религиозно-философской мысли». В России не имелось «никакой господствующей богословской доктрины, признанной Церковью единственно истинной», и «религиозная мысль наша была, по преимуществу, светской мыслью»⁸⁰. Но оригинальной мысли вообще, в том числе, православной, до общественной перестройки, сопряженной с петровскими реформами, в России, по словам Н. Бердяева, не было. Она появилась только в XIX в., а в XVIII в. российское барство «внешне приобщалось к европейской цивилизации и отражало течения западной мысли»⁸¹. Два факта предшествовали возникновению русской мысли и русского самосознания – Отечественная война 1812 года и явление Пушкина. В ходе Отечественной войны у представителей культурного слоя и слоя народного появилось чувство принадлежности к единой нации. Благодаря появлению Пушкина народ «мог сознать себя

⁷⁷ Лосский Н. Характер русского народа. М.: изд-во «Дарь», 2005. – С. 8

⁷⁸ Франк С. Русское мировоззрение. М.: изд-во «Наука», 1996. – 742с.

⁷⁹ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/161678/#toc7> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

⁸⁰ Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://ihavebook.org/books/259798/typy-religioznoy-mysli-v-rossii.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 7-8.

⁸¹ Бердяев Н.А. Малое собрание сочинений. М.: изд-во «Азбука, Азбука-Аттикус», 2016. – С. 12.

способным к великой культуре, он ответил на призыв Петра, и русская культура стала наряду с великими культурами Запада. В Пушкине обнаружилась русская всемирная отзывчивость, так оцененная Достоевским. Творчество Пушкина вывело нас из состояния замкнутости»⁸². В Александровскую эпоху стала возможной более глубокая рефлексия над русской судьбой, над местом России в мире. Поэтому оригинальная русская мысль зарождается как историософия.

Начало русскому самосознанию положил, по общему признанию, П. Я. Чаадаев, который во многих своих работах, прежде всего, в «Философических письмах», обращался к рассмотрению роли и места России во всемирной истории и культуре. Он первым пришел к обоснованию самобытности России, её исторического призвания, которое он усматривал в синтезе культурных традиции Запада и Востока⁸³. Он же стал предтечей идеологии мессианского предназначения России – «русской идеи», которую разделяют последующие русские мыслители. Он первым сформулировал идею, что Россия должна «обучить Европу бесконечному множеству вещей, которых ей не понять без этого»⁸⁴. В этом с ним был солидарен и Вл. Соловьев, тоже убежденный в особой исторической роли России. Эту особую роль России Вл. Соловьев усматривал в её способности выступить посредником в неминуемом, как он пророчествовал, столкновении европейской и восточной – китайской – культур. «...В.С. Соловьев видел в Китае силу, способную разрушить человеческую цивилизацию, ибо такие национальные черты китайцев, как трудолюбие, бережливость, трезвость, «упорство в приобретении», семейственность, нравственные начала в воспитании, отождествление себя с природой, выливаются в равнодушие ко всему окружающему и в непосредственную веру только в себя»⁸⁵.

⁸² Бердяев Н.А. Малое собрание сочинений. М.: изд-во «Азбука, Азбука-Аттикус», 2016. – С. 14.

⁸³ Чаадаев П. Философические письма. Апология сумасшедшего. – М.: изд-во «Тerra», 2009. – С. 12

⁸⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. – М.: Азбука, 2013. – С. 201.

⁸⁵ Каган М. С. Проблема «Запад Восток» в культурологии: взаимодействие худож. культур / М. С. Каган, Е. Г. Хилтухина. – Москва: Наука: Изд. фирма «Вост. лит», 1994. – С. 67.

Россия, с этой точки зрения, должна духовно и культурно опосредовать историческую встречу взаимодополнительных культур Запада и Востока, в их взаимном узнавании и диалоге и, тем самым, предотвратить грядущую мировую катастрофу, способствуя их примирению. Всемирная посредническая роль России должна иметь, прежде всего, духовный характер: речь идет о роли России в объединении Восточной и Западной Церкви. Запад выпестовал идею индивидуальности и образ «богочеловека». Восток создал идею «человекобога», символ универсальности. Духовная задача России, по мысли Вл. Соловьева, – это сведение воедино обоих христианских принципов и примирение в себе Запада и Востока⁸⁶.

Признавая роль культурного разнообразия как фактора общественного прогресса, русский философ вместе с тем считал, что существует только одна общечеловеческая культура для всех народов, как одна для всех истина, одна справедливость, одно Божество. За этим представлением нетрудно увидеть следы влияния европейской философской аксиологии с её попытками обосновать объективный, общезначимый ценностный мир, превосходящий эмпирическое бытие: это своего рода «идеирующая абстракция» (Гегель, Гуссерль, Шелер), сформулированная в контексте специфической русской православной мысли. Не случайно дореволюционный исследователь творчества В.С. Соловьева, А. Круковский, ставит его имя рядом с именами Вико, Гердера и даже Гегеля⁸⁷.

В отличие от Чаадаева и Соловьева, Н.Я. Данилевский, сторонник историософии «локальных цивилизаций», в книге «Россия и Европа» выступил с последовательных позиций европоцентризма и европейского пути развития России. По его мнению, Запад и Восток – это полярности прогресса и застоя, и взаимодействие с «косным» и «застойным» Востоком может

⁸⁶ Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 томах. – Т. 3. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <https://gibce.com/books/f375972/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 197

⁸⁷ Круковский А. Владимир Соловьев как мыслитель и человек. – Вильнюс: изд-во «Вильна», 1905. – С. 8.

оказаться пагубным для России⁸⁸. И хотя точка зрения «западников» была достаточно сильна в истории России и в настоящее время также находит своих сторонников, всё же в целом в русской философии и культуре она не получила доминирующего развития. Основной тезис, объединяющий большинство российских мыслителей, – это тезис о специфической роли России, обусловленной её срединным положением между Западом и Востоком и способностью к развитию синтетической культуры, понимаемой как осуществление некоторой ценности, принимаемой в качестве основной и безусловной.

Тема российского мессианизма, так или иначе, обусловлена размышлениями о роли православия как главной духовной святыни российского ценностного мира. Как говорит Бердяев, постановка историософского вопроса о своеобразии России и русского пути с неизбежностью вела русскую мысль к религиозной философии (И. Киреевский, А. Хомяков, Вл. Соловьев, К. Леонтьев, Н. Федоров, П. Флоренский и др.). Хотя идея мессианизма гнездилась глубоко в недрах народного сознания, русская религиозная мысль «началась без традиции, после пятисотлетнего перерыва в православии»⁸⁹, и этим была обусловлена её беспочвенность и, вследствие этого – её необычайная свобода, принципиальная неограниченность авторитетами, в отличие от европейской мысли, слишком связанной историей европейской цивилизации. Русская религиозная мысль не была связана авторитетом церковной иерархии, который был подорван в петровский период, когда официальная церковь перестала, по словам Бердяева, быть «внутренне импонирующей духовной силой, учащей и руководящей». Именно светская мысль создала мысль о свободе как основе христианства.

⁸⁸ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. / Составление и комментарии Ю. А. Белова / Отв. ред. О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – С. 72

⁸⁹ Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://ihavebook.org/books/259798/typy-religioznoy-mysli-v-rossii.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 16

Ещё одной характерной чертой русской мысли, не только революционной, но и религиозной, было то, что она не принимала существующей действительности и обращалась то к прошлому, то к будущему. Хотя наиболее самобытные и оригинальные религиозно-философские идеи русской философии (Хомякова и славянофильского православия, Вл. Соловьева) сложились под влиянием немецкой идеалистической философии и романтизма, это не умаляет, как доказал Бердяев, оригинальность русской мысли, и не подвергает сомнению её православный характер, хотя и была в связи с этим полемика внутри русской культуры. По мысли Бердяева, подобно тому, как греческие Отцы Церкви воспользовались высшей философией своего времени – платонизмом и неоплатонизмом, – и как Фома Аквинский использовал аристотелизм в западнохристианской традиции, так же поступила и русская религиозная мысль XIX в., воспользовавшись высшей философией своего времени – немецким идеализмом. Это не сделало само учение Хомякова о свободе, лежащее в основе его концепции православной Церкви, не христианским и не православным.

Главным духовным достижением русской религиозной мысли явилось именно утверждение христианской свободы, причем, в форме, новой для истории христианского сознания: Бог есть свобода, и в свободе лишь он может раскрываться. Когда индивид органично живет в Церкви, то Церковь не может быть для него внешним авторитетом. Не человек требует от Бога свободы, а Бог требует от человека свободы. Бог принимает только свободных духом, и не принимает рабского поклонения. Русская религиозная мысль не желает признавать даже внешнего авторитета Писания, который остался у ортодоксальных протестантов. Христианское сознание уже не может более возложить на авторитет решение основных задач своей жизни.

Другой основополагающей идеей русской православной культуры была идея соборности, связанная с органическим пониманием природы Церкви. Соборная жизнь – это способ осуществления христианской свободы. Это

своего рода мистический коллективизм, отличающий русскую духовную жизнь от характерных для Запада авторитаризма и индивидуализма. Личность не отрицается, а утверждается принципом соборности. Соборность, как прозрел Хомяков своей гениальной интуицией онтологию соборности, есть внутреннее духовное общество, стоящее за внешней церковностью.

Ещё одной особенностью русской православной мысли был её профетический характер – обращенность к грядущему и напряженное искание Царства Божьего, религиозная тревога и предчувствия (Чаадаев, Бухарев, Вл. Соловьев, Достоевский и вся русская литература, К. Леонтьев, Н. Федоров). Тема богочеловечества, проходящая сквозь всю русскую религиозную мысль до XX в., – это постановка предельных вопросов, связанных с гуманизмом: о Богочеловечестве, о Бого-космосе и душе мира – Софии (Вл. Соловьев). Отсюда – особый русский космизм (В. Розанов) и культ Божьей Матери, незаметно сливающийся с культом русской земли.

В своей характеристике русской религиозной философии XIX в. Н. Бердяев видит её заслугу в том, что она осознала кризис европейской философии и культуры и увидела тупик, к которому привело развитие европейского духа: в этом тупике терялась реальность бытия, свободы, человеческой личности. Была признана недостаточность эмпиризма, рационализма и критицизма. Русские мыслители почувствовали, что выход может быть только религиозный. Но при этом они подвергли сомнению правомерность и плодотворность рационализма, развивавшегося в европейской традиции со времен средневековой схоластики, также и в богословии. Русская философия религиозного направления борется не только с рационализмом и индивидуализмом, столь характерным для западной цивилизации, но и с идеализмом во имя онтологического реализма: примат принадлежит не идее, не познающему субъекту, а бытию. Эта русская критика в XIX в. западного рационализма, индивидуализма и идеализма, постановка проблемы познания целостным духом и развитие онтологически-реалистической идеи соборности, синтезирующей веру и знание, –

оригинальная русская традиция философствования, предвосхитившая последующие европейские поиски в направлении онтологизма и реализма⁹⁰.

Те же специфические черты онтологического реализма, которые были присущи религиозной философии России, отличали и классическую русскую литературу, которая является величайшим творением и выражением русского национального духа. Вообще русская литература была реалистической не в том внешнем, смысле, о котором говорят литературные критики. Она была реалистической, как характеризовал её Н. Бердяев, в смысле «религиозного онтологического реализма, видения глубочайших реальностей бытия и жизни»⁹¹. Правдоискательство, свобода «от условной лжи цивилизации» (Бердяев), профетизм и эсхатологизм – это те черты, в которых выражалась коренная специфика русской литературы и социальной мысли, обусловленная особенностями русского национального мышления классической эпохи русской культуры: тревогой о судьбах человека, нации, мира, предчувствием эпохи исторических катастроф и направленностью мысли на спасение – спасение своей души, спасение народа, спасение мира.

Русская религиозная философия, по сути, разрабатывает темы, которые были поставлены русской литературой. Искание правды и Царства Божьего не только на небе, но и на земле – это основной мотив классической русской литературы, даже у писателей радикально-народнического направления (Н. Некрасов, М. Салтыков-Щедрин, Гл. Успенский). Основное содержание русской литературы – это специфическая религиозная антропология, благодаря которой русская литература известна как самая человеколюбивая и сострадательная в мире. Религиозной метафизики и профетических предчувствий полна и русская поэзия (А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Ф.И. Тютчев). Даже проблема революции была впервые именно в русской

⁹⁰ Хотя и внутри европейской философии были представители онтологического реализма, пытавшиеся синтезировать веру и знание, например, св. Бонавентура, Н. Кузанский, Шеллинг, Фр. Баадер, к которому близки славянофилы и Вл. Соловьев, всё же русская религиозно-философская традиция в этом отношении оригинальна, и представляет интерес для мысли западной, подчеркивает Бердяев.

⁹¹ Бердяев Н.А. Малое собрание сочинений. М.: изд-во «Азбука, Азбука-Аттикус», 2016. – С. 41

литературе поставлена как религиозная проблема, как революция духа (Ф. Достоевский). Это отражает «эсхатологизм нашего духовного типа»⁹². Всю русскую литературу XIX в. «мучил Бог», и эта мука о Боге была также мукой о человеке, именно это соединение делает русскую литературу литературой христианской по существу, даже тогда, когда в сознании своем русские писатели отступали от христианской веры. Эта присущая русской мысли в целом православная ценностная окрашенность её тематики и способа размышлений обуславливает глубокую аксиологическую специфику русского самосознания.

Аксиологическое содержание классического русского сознания не принимало присущий цивилизации Запада «грех буржуазности» и экономически продуктивные мещанские добродетели, являвшиеся ценностными выражениями мира «абстрактного труда» (К. Маркс), или «формальной рациональности» (М. Вебер). Признав святость высшей ценностью, стремясь к абсолютному добру, русский народ не возводит относительные земные ценности, например, частную собственность, в ранг «священных принципов». Это «народ-богоносец», как говорит о нем Достоевский устами Шатова в «Бесах». Даже в русской социальной мысли и революционном движении обнаруживаются черты специфической религиозной направленности русского национального сознания, неприятия им мира, основанного на зле, несправедливости и неправде: русский нигилизм, ставший мирозерцательным базисом русского социализма, был извращенным исканием Царства Божьева и Божьей правды, а «русский коммунизм и есть негатив позитива русского правдоискательства»⁹³.

С этой точки зрения, характерное для русских мыслителей моральное неприятие мира, основанного на неправде, свободное искание правды и смелая

⁹² Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Философское общество СССР, 1990. – С. 43

⁹³ Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn063.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 45

критика общественных ценностных предпочтений, особого рода нравственный аскетизм в отношении русского интеллигента к государственной, общественной и вообще исторической жизни оборачиваются социальным максимализмом, революционаризмом и радикализмом. Если для Запада характерны активное продуцирование ценностей и культуры, многообразное творчество идей, то для России, как было замечено Чаадаевым, Бердяевым, Карсавиным, характерны пассивность и бездейственность, инертность в сфере мысли и идейного творчества, пренебрежение к «отвлеченной мысли» и требование мысли целостной, нравственной и спасающей. «Мысль наша остается служебной. Русские боятся греха мысли, даже когда они не признают уже никакого греха», в этом русском восстании против рационализма была, по замечанию Бердяева, «своя большая правда и предчувствие высшего типа мысли»⁹⁴. В этом кроется привлекательная душевность русского характера.

Но в этом же проявляется и давно известная слабость русской воли, русского характера, отсутствие ответственности, самодисциплины⁹⁵. Поэтому, веря в Россию и русский народ, Бердяев призывает к «духовному освобождению от русского утилитаризма, порабощающего нашу мысль, будет ли он религиозным или материалистическим», и к преодолению давней отсталости от европейской мысли. По его мнению, именно идейная убогость общественного сознания России имела роковые последствия в революционном движении 1905 года, не одухотворенного живыми идеями, но раздиравшегося горячими страстями и интересами. Хотя нет недостатка в творческих идеях, поскольку со стороны общественности нет спроса на идеи, вокруг идей не формируются культурная атмосфера, и не возникает никакого

⁹⁴ Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn063.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 55

⁹⁵ Урбанаева Е.Г. Возникновение русского самосознания в контексте религиозно-философской мысли Россия и россияне: особенности цивилизации / материалы Международной научной конференции, посвящённой 80-летию АлТИ-АГТУ. Архангельск, изд-во АГТУ, 2009. 416 с. С. 334-337

общественного движения. Эти характеристики и выводы, сделанные Бердяевым, продолжают сохранять свою значимость до сих пор. Давно ушли в прошлое классические идеологии и русского консерватизма, и русского радикализма, но слова Бердяева о том, что надо перейти в иное идейное измерение, остаются и ныне актуальными: «Созревание России до мировой роли предполагает её духовное возрождение»⁹⁶.

Духовное возрождение России не может не быть связано с осознанием духовного и нравственного величия русской души и цивилизационной стратегии России. Ведь все, что было творческого и значительного в истории русской мысли и культуры, было связано с философией русского мессианизма и с нравственным самовыражением русского духа. Все формы русского правдоискательства сводятся к правде, хранимой в глубине русской души. Это, в конечном счете, правда опыта религиозной веры, правда, которой Запад изменяет все больше, и которая составляет предмет мук русской души. Все творчество Достоевского и саму жизнь Толстого можно рассматривать как документ русской души, свидетельствующий о её религиозных муках и поисках смысла жизни, как своего рода «идеирующее абстрагирование» от реально-исторического процесса. Это – свойственное русскому характеру стремление действовать всегда во имя чего-то абсолютного или абсолютизированного. Если же русский усомнится в абсолютном идеале, то он может прийти до крайнего скотоподобия или равнодушия ко всему. Отсюда, по мнению Л.П. Карсавина, «гениальная перевоплощаемость русских» – от невероятной законопослушности до безграничного бунтарства⁹⁷.

К В. Шубарту восходит культурологическое противопоставление, с одной стороны, «прометеевского, или героического» человека западной культуры, уходящего всё дальше от Бога и все глубже – в мир вещей – и полного жажды власти, и, с другой стороны, «иоанновского, мессианского»

⁹⁶ Бердяев Н.А. Малое собрание сочинений. М.: изд-во «Азбука, Азбука-Аттикус», 2016. – С. 59

⁹⁷ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/161678/#toc7> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

человека, следующего идеалу, данному в Евангелии от Иоанна»⁹⁸. Славяне, особенно русские, относятся – по этой схеме – ко второму типу. Романские и германские народы – к первому типу. «Иоаннический человек» не разделяет других, чтобы властвовать, но стремится воссоединить разобщенное, им не движут чувства подозрения и ненависти, он полон глубокого доверия к сущности вещей, видит в людях не врагов или соперников, а братьев, он исходит из понятия целого, которое ощущает в себе и хочет восстановить в раздробленном окружающем мире. «Борьба за вселенскость», «космизм» – основная черта национального характера славян, в особенности, русских, – подчеркивал В. Шубарт⁹⁹ в своей книге «Европа и душа Востока» и прогнозировал восхождение славянства как ведущей культурной силы, способной одухотворить человеческий род, потерявший душу в совершенных формах техники, государственности и связи.

Религиозность, смирение, аскетизм, особый интерес к различию добра и зла являлись, по единодушному мнению, историков русской культуры, характерными чертами русского народа, в единстве различных его слоев. Гармонический Дух Православной Церкви, основанной на любви, выражается даже в «благостном» характере и даже внешности многих русских духовных лиц. В своем объемистом трехтомном исследовании «L' Empire des Tsars et les Russes» (1881-1889) французский исследователь России Леруа-Болье находил у простого русского народа своеобразное сочетание реализма и мистицизма, почитание креста, признание ценности страдания и покаяния. Он обращал внимание на то, что даже творчество неверующих русских имеет религиозно-христианский характер. И полагал, что самобытность России может проявиться в реализации евангельского духа, в применении этики Христа в общественной жизни. Другой европейский исследователь России, англичанин С. Грахам, автор ряда книг о России и русском народе¹⁰⁰, в книге «Путь Марфы

⁹⁸ Лосский Н. Характер русского народа. М.: изд-во «Дарь», 2005. – 336 с.

⁹⁹ Сам Шубарт был прибалтийским немцем.

¹⁰⁰ «Undiscovered Russia» (1913); «With Russian pilgrims to Jerusalem» (1913); «Changing Russia» (1913); «The way of Martha and the way of Mary» (1915); «Russia and the world» (1915); «Russia in 1916, 1917».

и путь Марии» писал, что с англичанами разговор кончается беседою о спорте, с французом – беседою о женщине, с русским интеллигентом – беседою о России, а с крестьянином – беседою о Боге и религии. Русские могут беседовать о религии шесть часов подряд¹⁰¹. Морис Бэринг, близкий друг графа Бенкендорфа, также опубликовал свои наблюдения о глубокой религиозности русских крестьян. В то же время он отмечал, что среди образованных русских атеистов гораздо больше, чем в Европе. Н.О. Лосский приводит ряд других свидетельств, подкрепляющих положение о том, что религия и нравственность – это основа жизни России, и что русская религиозность – более мистическая и глубокая, чем в Европе. В основе её лежит страсть к абсолютным ценностям и преображению мира.

Русская литература (Пушкин и Лермонтов, Толстой и Достоевский, Гаршин, Чехов и др.), как и вся русская философия (Вл. Соловьев, князя Сергей и Евгений Трубецкие, о. П. Флоренский, о. С. Булгаков, Н. Бердяев, Эрн, С. Франк, Н. Лосский, С.А. Алексеев (Аскольдов), Вяч. Иванов, Мережковский, Карсавин, Н.А. Ильин, о. В. Зеньковский, о. Г. Флоровский, В.Н. Ильин, В. Шилкарский, Новгородцев, Вышеславцев, Спекторский и др.), с особым интересом и со всей силой сосредоточивала внимание на ценностных проблемах религиозной философии. Русскому народу вообще являются присущими, по свидетельству русских писателей и мыслителей, тонкая нравственная чувствительность, особенно к чужим душевным состояниям, и подлинный, внутренний, демократизм и интуиция. Поэтому не случайно в русской философии были распространены различные виды интуитивизма и попытки выработать целостное мировоззрение.

Главный нерв аксиологических исканий русского народа проходил по линии коренного вопроса: «Если Бог всемогущ, почему существует мировое зло?». В поисках ответов тысячи людей ежегодно съезжались летом к озеру Светлый Яр и обсуждали эти кардинальные для русского сознания вопросы.

¹⁰¹ Эти сведения приводятся нами по изданию: Лосский Н. Характер русского народа. М.: изд-во «Дарь», 2005. – 336 с.

Об этом рассказывали в журнале «Новый Путь» Мережковский и З. Гиппиус, ездившие туда и принимавшие участие в этом. Даже кабаки в России были, по замечанию Н. Лосского, народными клубами, где простые русские люди обсуждали все те же вопросы.

В этой специфической русской аксиологии высшая правда об абсолютном добре выражалась в конкретной форме – в форме полнокровной жизни, – в виде православного культа, православного искусства и всей особой атмосферы православного храма и богослужения. Ценностный, эмоционально-нравственный и эстетический, а не отвлеченно-рационалистический, характер русского типа философствования помогает понять книга кн. Е. Трубецкого «Умозрение в красках»¹⁰²: народ, имевший такую иконографию, не нуждался в течение веков в развитии спекулятивной философии европейского типа. Да и «обломовщина», традиционная для русского духа, служила препятствием для систематического философствования. Только после подрыва Петром бытового православия появилась потребность в философии, которая, в основном, призвана была у одних служить обоснованию традиционной религиозности, у других – заменой ей.

Что касается собственно аксиологических теорий, то в качестве одного из основоположников самостоятельного аксиологического направления в русской философии можно назвать, прежде всего, Н. Лосского, современника М. Шелера. Не только М. Шелер оказал влияние на русского философа, но и М. Шелер, знавший книгу Лосского «Обоснование интуитивизма» в немецком переводе, не мог не испытать методологического влияния интуитивистского подхода Лосского. Тот и другой использовали «интуитивизм» для того чтобы подчеркнуть, что посредством чувств, этих фундаментальных эмоциональных актов, мы приобщаемся не к субъективному представлению ценности, а к самой объективной ценностной предметности. От чувств, как чисто душевных

¹⁰² Трубецкой Е. Умозрение в красках. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/etrubeckoi/umozrenie.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

или духовных состояний самого человеческого я, следует отличать эмоции и аффекты, которые суть чисто психологические явления, тесно связанные с физиологическими процессами. Лосский, как и М. Шелер, говорит об онтологии ценностей¹⁰³.

В противовес Бердяеву, считавшему, что русскому характеру не хватает сильной воли и активности, Лосский полагает, что могучая воля относится к числу «первичных основных свойств русского народа». И она проявляется в большой страстности как в жизни религиозной, так и в политической. Несгибаемую волю и крайний фанатизм Ленина и большевиков, создавших «тоталитарное государство в такой чрезмерной форме, какой не было и, даст Бог, не будет больше на земле», Лосский считает проявлением этого первичного качества русского народа – воли и страстности. Фанатичная нетерпимость, до которой по отношению друг к другу могут прийти люди в России, – примером служит история разрыва отношений К. Аксакова и Белинского, – это тоже, как и экстремизм и бунтарство М. Бакунина, суть проявления тех же базовых качеств русского характера, считает Лосский. Даже чрезмерный морализм Л. Толстого, на его взгляд, тоже является примером русского экстремизма и максимализма. То, что, Толстой не сгонял мух, облепивших его лицо во время работы¹⁰⁴, было также выражением русской любви к крайностям и неумения идти срединным путем. Общеизвестно русское «авось»: это склонность дразнить счастье, играть в удачу и способность к чрезмерному кратковременному напряжению сил. Это заметил ещё историк Ключевский. На его взгляд («Курс русской истории», т. 1, лекция XVII), ни один народ в Европе не способен к такому напряжению труда на короткое время, на какое способен великоросс, и нигде в Европе не найти такой непривычки к ровному, умеренному и размеренному, постоянному труду, как в той же Великороссии.

¹⁰³ У Лосского есть книга, посвященная обоснованию аксиологии: *Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей* (N. Lossky and Marshall. *Value and Existence: God and the Kingdom of God as the Foundation of Values*).

¹⁰⁴ Свидетельство З. Гиппиус в статье «Он и мы», опубликованной в *Новом журнале* (XXV, с. 165).

По Лосскому, это обусловлено не климатом, как считал Ключевский, а интересами русского народа. Даже знаменитая русская лень и пассивность объясняются Лосским не развращающим влиянием крепостного права (Добролюбов), а более глубокими онтологическими и аксиологическими причинами. А именно, стремлением русского человека к абсолютно совершенному царству бытия и особой чуткостью к недостаткам земной жизни и, вследствие этого, отсутствием интереса к скучным «средствам» достижения абсолютной цели. С этой точки зрения, обломовщина – это оборотная сторона высоких свойств русского духа. «Частичная обломовщина», как называет Лосский безволие русских людей в отношении писания писем, их небрежность, неточность, опаздывание на собрания, на условленные встречи, незавершенность начатых замыслов и т.п. качества, – это широко распространенное в России явление. Можно сказать, это устойчивые явления образа жизни, сохраняющиеся до сих пор. И сегодня в России нет недостатка в оригинальных замыслах и планах, но также остро, как в прошлом, стоит проблема «незавершенки» во всех сферах жизни. Благодаря Лосскому мы можем понять, насколько глубоко, в традиционной ценностной онтологии России, коренятся эти черты национального характера, ставшие, можно сказать, формами жизни. А также то, что после осознания своих недостатков русские люди, осудив их, способны выработать в совершенстве противоположные им позитивные качества. Это относится ко всем сферам общественной жизни.

В русском нравственном порядке жизни, как показывает аксиологический анализ русской традиции, свободомыслие – в религиозной и общественной сфере – является одной из базовых ценностей. И анархизм, как и старообрядчество, казачество, крестьянские бунты и т.д., – это своего рода проявления свободного русского правдоискательства, склонности русского народа к отталкиванию от государства. И как ни парадоксален, на первый взгляд, тот факт, что именно в России, где свобода духа ценилась превыше всего, исторически сформировалась такая форма государственного

устройства, как абсолютная монархия, граничащая с деспотией, этот факт, тем не менее, является вполне закономерным. Российские формы государственности – не только абсолютная монархия, но и советская власть – являлись в определенном смысле порождением свободного русского духа.

Максимальная внутренняя, духовная, свобода, столь характерная для русского сознания, имела оборотной стороной отсутствие внешней свободы. Свобода как будто нуждается в сопротивлении, заметил Бердяев. «И дай Бог, чтобы, когда наступит у нас время большей внешней свободы, сохранилась у нас прежняя внутренняя свобода мысли»¹⁰⁵ – как не вспомнить сегодня эти слова Бердяева, сказанные им в 1932 году. Более того, исходя из парадоксальной логики развития русского духа, мы можем надеяться, что происходящее при Президенте Путине усиление российской государственности явится вместе с тем залогом возрастания внутренней свободы человека в России. Пережив кровавые массовые репрессии и неслыханную тиранию при сталинизме, диктат коммунистической идеологии в послесталинскую эпоху и в период «развитого социализма», получив либеральные свободы в 90-х гг. XX в., человек в России подвергается опасности обмещаниться и обуржуазиться, от которой предостерегали Россию в прошлом лучшие представители русской философии и культуры, и о которой сегодня следует говорить во весь голос. Для «иоанновского» духа русской культуры в высшей степени характерны презрение к мещанству, то есть, к коллективной посредственности, сосредоточенности на собственности и земных благах, на том, чтобы «жить как все», иметь хороший дом и прочее, – словом, борьба против буржуазного умонастроения и строя жизни, против подавления личности государством и обществом. Все эти черты русской культуры и так называемая «бытовая демократия»¹⁰⁶, наблюдавшаяся в

¹⁰⁵ Бердяев Н.А. Малое собрание сочинений. М.: изд-во «Азбука, Азбука-Аттикус», 2016. – С. 49.

¹⁰⁶ «Бытовая демократия» – термин Лосского, обозначающий наличие в общественной жизни России, несмотря на политическую деспотию, большей степени свободы, чем в Западной Европе: это проявлялось в нелюбви русских к условностям, в том, что богатые русские люди стыдились своего богатства, что получение высшего образования не было в России привилегией богатых людей, а потому русская интеллигенция была внесословной и внеклассовой.

общественной жизни России до войны 1914 г. и большевистской революции, говорят о том, что в России мог сформироваться «режим правового государства с большею свободой, чем в Западной Европе»¹⁰⁷.

Развитое ценностное отношение к миру, не только к людям, но и ко всем предметам вообще, «жизнь по сердцу» (Шелер, Лосский), логика абсолютного добра, выразившиеся в конкретной этике – в противовес официальным этическим нормам и правилам – и в доброте как основном свойстве русского народа, которое не было искоренено режимом советской власти, получили философское выражение у Вл. Соловьева в «Оправдании добра», в книге Вышеславцева «Этика Фихте», в «Назначении человека» Бердяева, в книгах Лосского («Условия абсолютного добра», «Ценность и бытие», «Типы мировоззрений», «Бог и мировое зло», «Характер русского народа»). С точки зрения русских философов, аксиологическая методология должна быть признана такой же научной, как методология логики и математики. «Будет время, когда наука освободится от псевдонаучных представлений о «научности» и станет изучать целестремительность всех процессов в природе, а, следовательно, и реализацию ценностей в ней», – пророчествовал Н. Лосский¹⁰⁸.

Мыслители русского зарубежья надеялись на возрождение «иоанновского духа русской культуры» и на то, что это будет иметь благотворное влияние на все человечество, что миссия русского народа, о которой говорили Достоевский, Вл. Соловьев, Н. Бердяев, будет успешно осуществляться.

1.3 Проблема «Восток-Запад» как вопрос о духовном синтезе в ценностных координатах русского сознания и перспективы духовного единения российского общества на мультикультурной основе

¹⁰⁷ Лосский Н. Характер русского народа. М.: изд-во «Дарь», 2005. – С. 22

¹⁰⁸ Лосский Н. Характер русского народа. М.: изд-во «Дарь», 2005. – С. 23

Для многих русских философов было характерно неприятие западной цивилизации – из-за расхождения этого типа цивилизации с подлинной культурой и духовностью. Одним из первых понял гибельность девальвации духовных ценностей, которые происходят не только в Европе, но и в России, и чувствовал страх перед универсальным стремлением к единству К. Леонтьев, о котором С.Н. Трубецкой говорил, что он «мечтает о наступлении какой-то самобытной славяно-азиатской культуры...»¹⁰⁹. Леонтьев говорил о разложении, уничтожении человечества под гнетом европейской цивилизации и необходимости отказа от буржуазной цивилизации, в гибели ценностей которой он был уверен¹¹⁰.

Лучшие умы России сознавали необходимость духовного синтеза Востока и Запада, прежде всего, Западной и Восточной Церкви. И с этой точки зрения для Вл. Соловьева и Н. Бердяева был неприемлем русский, славянофильский, национализм. Так, для Вл. Соловьева, с его точки зрения вселенского и универсального мироощущения, казалось чудовищным смешение и отождествление православной Церкви с русской национальностью. В той мере, в какой мессианизм славянофилов является национализмом, временами напоминая еврейский, когда те и другие говорят о народе, избранном Богом, Вл. Соловьев почуял эту опасность националистического самоутверждения русского сознания, как и церковного партикуляризма и духовного догматизма. «Национальный вопрос» Вл. Соловьева – это критика славянофильства, националистически ограниченного, во имя нового славянофильства, нового понимания призвания России, которое он связывал с надеждой на преодоление греха тысячелетней распри католического Запада и православного Востока. Из любви к России как к Третьему Риму Соловьев, а вслед за ним Бердяев, призывали Россию к любви и самоотречению, говоря, что «Россия должна сознать грехи свои, покаяться,

¹⁰⁹ Трубецкой С.Н. Собрание сочинений. Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/915440/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

¹¹⁰ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. – М.: Дарь, 2005. – 496 с.

отказаться от национального самодовольства и национальной ненависти», чтобы этим неизбежным аскетизмом и очищением подготовиться «для великого, положительного дела в мире»¹¹¹. Какую правду может поведать миру Россия? По мысли русских философов, эта правда не должна сводиться к воссоединению с католичеством, к соподчинению русского церковного строя Папе. Сама постановка проблемы Востока и Запада предполагает взаимное восполнение двух опытов и двух путей, как подчеркивает Н.А. Бердяев.

Обратим внимание на то, что определявшая становление и развитие русского национального самосознания проблема «Запад-Восток» имела в понимании русских философов главным образом именно смысл соотношения католического Запада и православного Востока. То есть, это была, по своему смыслу, главная духовная коллизия внутри христианского мира, и в гораздо меньшей степени русская философия была занята осмыслением данной дихотомии в плане соотношения цивилизаций и культур Европы и Азии. Во всей полноте, по-новому остро, проблема Востока и Запада предстала в апокалиптическом сознании России, в частности, в работах последнего периода творчества Вл. Соловьева, как надвигающаяся угроза *панмонголизма*. Для России стихотворение Вл. Соловьева «Панмонголизм» оказалось уже пророческим: в нем предсказана японская война и поражение России. Пророческий дар Вл. Соловьева позволил ему также предсказать судьбоносное для всего мира нынешнее нарастание мощи Китая и наличие в нем сил, которые способны бросить вызов всей современной цивилизации, имеющей западное происхождение.

С одной стороны, *панмонголизм* в русском сознании осознавался как опасность – в контексте надвигающегося конца, предчувствованного великими писателями и мыслителями России. С другой стороны, эта «угроза» панмонголизма, о которой предупреждал Вл. Соловьев, имела для русской

¹¹¹ Бердяев Н.А. Малое собрание сочинений. М.: изд-во «Азбука, Азбука-Аттикус», 2016. – С. 234

мысли «великое значение», по признанию Бердяева. Он видит это великое значение панмонголизма прежде всего в том, что «им обостряется вопрос: чем хочет быть Россия, христианской страной, органической частью христианского всечеловечества, или крайним, нехристианским Востоком? Хранит ли Россия христианское откровение о личности или изменила ему и подчинилась восточномонгольской стихии безличности?»¹¹².

Что касается буддизма, то, хотя Вл. Соловьев относился к нему критически, он, тем не менее, признавал его вклад в историю: этим вкладом он считал заложенное буддизмом «начало свободной нравственной личности»¹¹³. И, следовательно, в принципе буддизм, с этих позиций, может стать элементом того будущего духовного единения Запада и Востока, которое учредит «христианскую семью народов», которая, по мысли Вл. Соловьева, не обязана быть непременно семьей христианских народов. Совпадение этих двух понятий, хотя и желательно, с точки зрения Вл. Соловьева, может не иметь места в известную историческую эпоху. Эта мысль великого русского философа представляется в особенности актуальной в современной России, на рубеже тысячелетий снова занятой духовным самоопределением и осмыслением своей миссии в мире.

Сосуществующие в геополитическом пространстве России народы с их различающимся религиозно-философским наследием и специфическими формами духовности имеют общую перспективу создать единую «христианскую семью народов», сохраняя при этом универсальное содержание своих вековых духовных традиций, особенных форм мироощущения и ценностного мира. Условием для этого является их способность преодолеть односторонности разных видов национализма,

¹¹² Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn063.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 238

¹¹³ Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 томах. – Т. 3. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <https://ribce.com/books/f375972/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 92

конфессиональной партикулярности, догматизма, ложных стереотипов в отношении друг друга и самих себя. А чтобы преодолеть эти имеющиеся ограничения для возможного духовного синтеза, необходимо выявить и представить для Другого те универсальные смыслы, которые содержатся в каждой духовной традиции, укорененной в социокультурном пространстве России. На данном этапе это в особенности актуально для установления взаимопонимания, взаимоуважения и взаимодействия православного и исламского миров. Но не менее важно, чтобы православная Россия лучше узнала ценностный мир буддизма, универсальные смыслы, заключенные в буддийской онтологии и этике, и их социокультурные импликации. Представители дореволюционной российской интеллигенции, в лице всемирно известных отечественных востоковедов, особенно буддологов (Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг, В.П. Васильев, Г. Цыбиков, Б. Барадин и др.), внесли большой вклад в дело формирования «христианской семьи народов» в смысле Вл. Соловьева.

Представители разных культур и конфессиональной принадлежности, а также священнослужители разных религий могут без труда понять друг и друга и взаимодействовать во имя общечеловеческих целей, если станут говорить друг с другом, обращаясь от сердца к сердцу. «Я – христианин», «я – буддист», «я – мусульманин», «я – шаманист», «я – священник», «я – лама», «я – шаман» – все эти и им подобные ярлыки относятся к временным вещам, а не к сути человеческого бытия. Они не являются важными с точки зрения общих проблем человечества. Они даже препятствуют их разрешению. Многие проблемы как раз созданы подчеркиванием разъединенности человечества и различий людей по признакам мировоззрения, религии, расы, национальности, экономического статуса и т.д. «Ныне пришло время установить мышление на более глубоком уровне. Мы должны бы теперь мыслить, как люди и с этого уровня человечности признавать и ценить также других в качестве людей, нам равных, даже тождественных в несколько более глубоком смысле. При всем многообразии культур, жизненных философий,

религий или веры мы должны открыться для более искренних отношений, которые построены на взаимном доверии, понимании, уважении и готовности к помощи», – говорит Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо¹¹⁴.

Примером такой же сердечной открытости католичества по отношению к другим религиям можно считать внешнюю политику Католической Церкви, поворотным пунктом которой стал Второй Ватиканский Собор. Среди различных документов, принятых на этом Соборе, была опубликована декларация о близости Католической Церкви к другим религиям, обычно называемая по её первым двум словам латинского текста «*Nostra Aetate*». С этого принципиального документа берет начало официальная политика Ватикана на позитивное взаимодействие с другими религиями. Для этой политики характерно стремление не только понять другие системы вероучения, но и содействовать сохранению всех признаков добра и истины в других традициях, что удается в них обнаружить. После принятия документа «*Nostra Aetate*» Секретариат Папы пригласил к участию в программе монахов и монахинь, с тем, чтобы они явились мостом между восточными и западными религиями.

По убеждению инициаторов и участников данного проекта, на уровне сердечной молитвы и сострадания нет никаких разногласий между представителями разных религий. Эти современные инициативы католиков еще раз демонстрируют активность католицизма и живость в нем того содержания, которое было столь привлекательным для Вл. Соловьева. А инертность православного мира, которая была замечена классиками русской мысли, сохраняется и сегодня. Хотя, надо заметить, в истории России были примеры активного проявления христианского сознания в общественной сфере, в частности, это попытки России применить христианские принципы к международным отношениям. Это участие России в Священном Союзе при Александре I и предложение Николая II об учреждении международного

¹¹⁴ Урбанаева И.С. Специфика буддизма как философии и религии. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2009. – № 8. – С. 61-69.

трибунала для решения споров между государствами не войною, а судом, а также широкое распространение благотворительности и меценатства в торгово-промышленных кругах России (Третьяковы, Морозовы, Мамонтов, Шанявский, Серебряков, Щукин, Рябушинские и др.). Эти православные традиции общественной и международной жизни очень близки к буддийским традициям ненасилия, сострадания и всеобщей ответственности. Этика Христа, как и этика Будды, может найти в современной общественной и политической жизни применение не меньшее, чем в частной жизни. С этим, возможно, и будет связано превращение России в «христианскую семью народов», способную примирить технократический и индивидуалистический мир Запада с традиционным восточным миром.

Распространение буддизма и других восточных учений на Западе является вполне закономерным следствием внутреннего развития западной цивилизации, обнаружившейся активной адсорбирующей способности европейской культуры к усвоению восточных идей, обусловленной потребностью в этом самого Запада. В условиях расширяющихся контактов восточных и западных культур и глобализации следует обратить внимание на то, что Запад, следуя своей потребности в знакомстве с восточными ценностями, заимствует у Востока не самое лучшее, а часто то, что называют неоориентализмом, являющееся, точнее, псевдоориентализмом. Так, американцы широко увлекаются «восточной» йогой как техникой достижения внутреннего покоя, снятия стресса и т.д. Но для индийца такая мысль кощунственна: йога – это сама жизнь во всех её многообразных проявлениях. Контакт культур Запада и Востока должен быть опосредован философской и аксиологической рефлексией и происходить должен на основе универсальных нравственных ценностей.

Несмотря на мнение авторитетных исследователей истории аксиологии, что в русской философии произошла «теологическая редукция», которая

привела к уничтожению теории ценности¹¹⁵, мы рассматриваем русскую философскую мысль (религиозная философия, литература, эстетика, этика) как аксиологическую рефлексию, адекватную особенностям ценностного мира старой России. Хотя в ней не были даны удовлетворительные с современной точки зрения базовые дефиниции теории ценности, и не был логически разработан понятийно-терминологический инструментарий аксиологических исследований, все же, в силу национальной специфики отечественной философии, фундаментальные ценностные проблемы проходили через её историю сквозной нитью. Общеизвестно, что имелись многочисленные труды, посвященные обсуждению проблемы «смысла жизни» (работы Н. Грота, В. Розанова, В. Несмелова, А. Введенского, М. Тареева, Е. Трубецкого, С. Франка и др.), свободы, метафизики добра и зла (Вл. Соловьев, Бердяев, Достоевский, Толстой, Гоголь и др.): они были непосредственно связаны с аксиологией поиска самобытного пути России.

К ним можно отнести слова Г. Риккерта, ведущего представителя Баденской школы неокантианства, о том, что все великие мыслители, которые развивали учение о смысле жизни, создавали тем самым и систему ценностей¹¹⁶. Так же, как «смысложизненные» философии Запада – экзистенциализм, феноменология, философская антропология, религиозно-философские концепции, – будучи ценностными по своему содержанию, не занимались специально анализом ценностных категорий и эмпирическим изучением ценностей, русская философия посредством характерного для неё обсуждения смысложизненных проблем, темы абсолютного добра и, следовательно, онтологии ценностей, создавала объективный ценностный мир России и отвечала, следовательно, на фундаментальный вопрос о ценностях,

¹¹⁵ Каган М.С. Философская теория ценностей [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://aesthetics.philosophy.spbu.ru/userfiles/files/kagan_filos_teor_cen.pdf свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 32

¹¹⁶ Риккерт Г. Философия истории. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1314285/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 110

который, по мысли Ницше, является гораздо более фундаментальным, чем вопрос о достоверности¹¹⁷.

Пожалуй, мысль Г.П. Выжлецова о том, что «подлинным открытием ценностного видения мира стала философия русского религиозного ренессанса»¹¹⁸, нуждается не только в признании, но и развитии. Хотя термины «ценность» и «аксиология» возникли в европейской философии и культуре, подлинное развитие ценностный тип философствования и ценностные основания социально-философских и культурологических исследований получили именно в русской религиозной философии (от Вл. Соловьева до Н. Лосского). В этом смысле наша позиция в оценке вклада русской мысли расходится с мнением М.С. Кагана, согласно которому, благодаря «теологической редукции» теория ценностей исчезла из русской философии.¹¹⁹ Совершенно справедливо Г.П. Выжлецов утверждает, что русские философы показали глубинную взаимосвязь и органическое единство великой триады XX века: Дух – Свобода – Личность.

Аксиологический голос русской философии напоминает и сегодня: человек не сводится к сумме общественных отношений, обусловленных материальным производством, и не есть продукт социальной среды. Наоборот, всё лучшее в общественной жизни происходит, как доказывал Н. Бердяев, из духовного источника. И вся современная трагедия человека – из его отпадения от духовного начала. Русская философия помогает нам понять, что тот системный кризис, в котором оказалось российское общество на рубеже тысячелетий, имеет первопричинами именно духовность. И эти причины надо искать не в постсовременных условиях конца XX в., а гораздо раньше, в начале XX в. Эти причины являются во многом общими для Европы и России, и они осознаются как русскими, так и европейскими философами: распад целостного бытия человека и явственно обнаружившиеся в начале XX в.

¹¹⁷ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2011. – С. 287

¹¹⁸ Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та., 1996. – С. 93

¹¹⁹ В своей «Философской теории ценностей» М.С. Каган выделяет специальный параграф ответу на поставленный им вопрос «Почему русская философия не знала теории ценности».

«неудача истории», «падшесть» и «агония мира» (Бердяев), факт пограничного положения человека и его «угрожаемости со всех сторон» (Тиллих, Ясперс). Не случайно идеи национал-социализма и коммунизма стали распространяться в Европе – в качестве исторически первых вариантов глобализации – практически одновременно. То и другое, можно согласиться с Бердяевым, родились «из глубокого несчастья человека, из чувства безнадежного отчаяния», они были порождены войной, несчастьем и унижением народа¹²⁰. И в известном смысле в том и другом можно усмотреть своего рода восстание страдающей личности против миропорядка, против «лживой капиталистической цивилизации», скрывающей хаос иррациональных сил. Первая мировая война лишь обнаружила этот «хаос истории». Молодежь всего мира в начале XX в. «ищет нового порядка», но эти поиски приобретают форму безумия и патологии. Началась мировая революция. Этот начавшийся в начале прошлого столетия глобальный кризис означал, по мысли Бердяева, «великое предательство относительно человека», «человек перестал быть верховной ценностью, он подменяется иными ценностями, которые стоят не выше, а ниже человека»¹²¹.

Философы русской традиции мысли помогают нам понять, что подлинная свобода имеет духовный, а не социальный источник. Родина свободы – это духовность, а не общество и государство. Европейские либеральные демократии не знали духовных основ свободы, ибо для них свобода – это свобода в индивидуалистическом смысле, она означает замыкание в себя, в своей семье, в своих индивидуалистических интересах, в своем предприятии. Тот по-настоящему любит свободу, кто желает свободу не только для себя и своих, но также для других. В этом смысле русские революционеры-большевики, возможно, были в гораздо большей степени выразителями подлинной свободы, чем идеологи либеральной демократии. И,

¹²⁰ Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Философское общество СССР, 1990. – С. 33

¹²¹ Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Философское общество СССР, 1990. – С. 37

возможно, советские «кухонные» философы времен тоталитаризма были гораздо свободнее в этом смысле, чем свободные граждане США и Европы. Стали ли более свободными в смысле настоящей свободы, свободы духа, люди постсоветской эпохи вообще? Стала ли более свободной молодежь? Ответ на этот вопрос не имеет отношения к степени свободы в социально-политической сфере и к гражданским правам. Это – экзистенциальный вопрос, затрагивающий вопрос о состоянии духовности в России.

Как отмечали философы русского зарубежья (Бердяев, Федотов), коммунизм был своего рода религией, религией без Бога, и был совместимым с базовыми православными нравственными ценностями. Скажем также, что эта «религия», утверждавшая ценности коллективизма, солидарности, чести, долга и прочие универсальные ценности в сознании человека, напоминает немного буддизм. Буддизм – это тоже «атеистическая» религия, в которой отсутствует вера в Бога-Творца. Поэтому не случайно Его Святейшество Далай-лама XIV высказывает высокую оценку моральной философии коммунизма. То, что сейчас происходит в Китае, доказывает, что марксистская философия и коммунистическая мораль не связаны по своей природе с тоталитаризмом, репрессиями, и другими негативными проявлениями коммунистического режима правления. Можно высказать парадоксальную, на первый взгляд, мысль, что, несмотря на все эти негативные проявления коммунизма, всё же советский период общественной жизни России не был радикальным духовным разрывом с прошлым. Базовые ценности традиционной православной культуры русского народа всё же сохранялись глубоко в «порах» общественного сознания. И даже религиозность, как будет показано ниже на цифрах, приводимых социологами, сохраняется устойчиво, примерно на одном и том же уровне в советское и постсоветское время. Гораздо более серьезным потрясением для ценностного мира россиян, особенно молодежи, стали события последнего десятилетия XX в., обобщенно обозначаемые исследователями как «российский кризис».

Глава 2. Ценностная трансформация общественного сознания современной России в контексте взаимодействия цивилизационных стратегий глобализации

2.1 Анализ современных ценностных изменений общественного сознания в России и в мире

Задачу осмысления особенностей нарождающегося нового национального сознания и ценностной стратегии развития России начали ставить первыми мыслители русского зарубежья (Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, Г.П. Федотов, евразийцы и другие) ещё в том время, когда коммунистический строй в СССР казался очень прочным. Ещё тогда люди русской культуры и русского сознания не только верили, но и знали, что падение тоталитарного режима – это событие, исторически являющееся неизбежным.

Теперь Россия оказалась, с точки зрения сторонников теории «догоняющей» модернизации, одной из «развивающихся» стран. В условиях системного кризиса российского социума и нового витка глобализации, когда всесторонне активизируются контакты разных цивилизаций, в этой постсовременной ситуации рефлексия по поводу нового «лица» России и обоснование её ценностной стратегии является делом актуальным. Это актуально как с точки зрения общественного развития, так и с точки зрения перестройки отдельных его социокультурных систем и ценностных ориентаций социальных групп и личностей. В этом нынешнем состоянии России аксиологический опыт европейской и русской мысли, а также духовные искания русского зарубежья, как и становление аксиологического подхода в отечественной философии советского и постсоветского периодов, имеют принципиальное значение для цели ценностного осмысления постсовременных ценностных изменений массового сознания и обоснования аксиологической стратегии ценностного воспитания молодого поколения России. Говоря здесь о постмодернизме, или постсовременной эпохе, мы

имеем в виду встречающийся в философской литературе предельно широкий смысловой контекст, в котором «под постмодернизмом понимается глобальное состояние цивилизации последних десятилетий, вся сумма культурных настроений и философских тенденций»¹²².

Конечно, современное духовное положение российского человека и общества, является *сложным* в том специфическом смысле, в каком история европейской культуры есть *история её усложнения*. Речь идет о том, что вместо того чтобы смотреть на вещи просто и искать главный смысл в вещах внутренних, вместо того чтобы изменяться самому, человек в процессе развития европейской культуры и цивилизации всё более уходил от главного в сторону всё более подробного описания внешнего мира и его изменения. Постмодернистская¹²³ рефлексия культуры, наряду с теориями «постиндустриального общества» Д. Белла, о «конце истории» Ф. Фукуямы, постструктуралистскими концепциями в гуманитарных науках охватившая интеллектуальное пространство Запада и Востока, в том числе, России, состояла, по сути, в описании уникальности мироощущения конца XX века как особой культурной эпохи.

В качестве особенности российской постсовременной рефлексии можно отметить то, что российские философы, как можно судить по материалам «круглого стола», организованного журналом «Вопросы философии», осознают современную и постсовременную эпохи как «высшую точку сложности» в решении проблемы человека. Современная глобальная культура, западная по своим ценностным образцам, интерпретируется как «заговор» культуры, и эта культура понимается как преграды на пути к решению проблемы человека: человек забыл о том, что менять он должен не окружающий мир, а себя самого.

¹²² Вайнштейн, 1993 – Постмодернизм и культура: Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1993. – № 3. С. 3.

¹²³ Отсчет постмодернизма, или постсовременности, ведется с конца 60-х гг. XX в., с американской контркультуры и возникновения постструктурализма (Деррида, Лиотар, Делез, Гваттари и др.), новейших форм масс-медиа.

Постмодернизм вобрал в себя все культурные эпохи европейской цивилизации и предстает пиком сложности, *сложности* всех существующих в человеческом мире знаков. Сегодня, во втором десятилетии нового тысячелетия, актуален не поиск новых смыслов и знаков, а та грядущая простота, которая явится диалектическим «снятием» *сложности* постсовременной культуры и цивилизации. Понимается ли постмодернизм как «заговор культуры против человека» (Л.В. Карасев) или как «конец культуры» (С.С. Неретина) или как «культурная катастрофа» (В.Н. Порус), выход из постмодернизма вряд ли возможен без установления иной, чем в прежней европейской цивилизации, иерархии ценностей.

А это сопряжено со столкновением, диалогом и компромиссом альтернативных ценностных систем как цивилизационных стратегий глобализации. Для аксиологии грядущей фундаментальной *простоты*, которая сформируется в контексте ценностного столкновения Запада и Востока, являются актуальными все достижения ценностной рефлексии. Наряду с критическим подходом Канта к обоснованию этики, концепцией «сверхчеловека» Ницше, утверждавшей идею предельного повышения ответственности и суверенитета человека, идеей М. Шелера о необходимости «*живого причастия*» к основе всех вещей и воссоединения человека со своей абсолютной сущностью (добра) актуальны идеи русской философии о *соборности* и *христианской семье народов* (которая не тождественна *семье христианских народов*).

Чрезвычайно актуальна, на наш взгляд, мысль Шелера о том, что надо раздвинуть узкие рамки структуры переживания ценностей. Чтобы раздвинуть их, он предлагал в основу жизни вместо предпринимательства, конкуренции и классовой вражды положить принцип солидарности, и в соответствии с этим принципом считать наиболее ценными общие блага: свет, воздух, вода, земля. Иначе говоря, новое ценностное сознание и аксиология простоты должны учесть указанное классиками аксиологии направление освобождения чувствования ценностей от субъективной ограниченности: учесть духовный

опыт эмоционального отношения к живому миру природы. Не только внутри христианства, в частности, у францисканцев, содержится такого рода опыт.

Ещё более фундаментальными в этом отношении являются буддийский ценностный подход к миру живого как к единой семье живых существ, присущие буддизму принципы ненасилия и альтруизма, до сих пор не получившие должной оценки в европейской и отечественной аксиологии. Опыт ценностной рефлексии о пути России, воспринятый в контексте культурных и духовных различий и единства Запада и Востока, так же необходим для обоснования перспективных ценностных идеалов и ценностного самоопределения российского человека, как и знание эмпирической действительности постсовременной России, её ведущих тенденций и противоречий. Всё это суть необходимые теоретико-методологические предпосылки аксиологического анализа и рекомендаций по оптимизации факторов и процессов «созревания» сознания молодежи России в условиях глобальной трансформации России и всего мира.

Новая цивилизация, основанная на примате *фундаментальной простоты универсальных ценностей*, в противоположность всё более усложнявшейся культуре всей прежней цивилизации, возможно, только-только начинает появляться в постсовременном мире – в результате рефлексии интеллектуалов всего мира по поводу начавшейся во второй половине XX в. новой тотальной переоценки ценностей. В это время стала очевидной для всего мира несостоятельность коммунистических и национал-социалистических альтернатив сложившегося на Западе типа цивилизации, обнаружались фундаментальные противоречия постиндустриального общества, представляющие угрозу для самого существования ценностного мира человека, крушение колониальной системы стимулировало процессы философского и ценностного самоопределения ряда национальных культур.

В 60-х и 70-х гг. на Западе наблюдается мощный всплеск аксиологических исследований. Философы, социологи, культурологи, психологи Европы и Америки (А. Тоффлер, К. Боулдинг, Дж. Гэлбрэйт, П.

Сорокин, К. Кюиперс, Х.Г. Гадамер, М. Моритц, Ш. Перельман, М. Блек, П. Лоренцен, Р. Мак Кеон, Н. Ротенштрейх, К. Бэйер, Н. Ришер, М. Рокич, Р. Ингарден, Э. Фромм, Х. Арндт, Э. Бэккер, С. Лаймен, Э. Монтегю, Ф. Мэтсон, С. Моравский, Б. Дземидок, А. Маслоу и др.) активно обсуждают проблему ценностей, обеспокоенные растущим негативным влиянием технологических изменений на современные ценности и возрастанием масштаба мирового зла. На разрушительное влияние технократической цивилизации на человека и его ценности на примере Америки обращают авторы сборника «Ценности и будущее: Влияние технологических изменений на американские ценности», озабоченные будущим Америки (Бэйер, Ришер)¹²⁴. Весьма примечательной явилась изданная в США книга А. Маслоу «К психологии бытия», где в разделе, называвшемся «Ценности», автор сделал вывод, что само понятие «ценность» скоро устареет.

Но, с другой стороны, примерно в это же время, в 1973 г. в США выходит книга М. Рокича «Природа человеческих ценностей», в которой разработан конкретный научно-аксиологический метод эмпирического исследования человеческих ценностей, который под названием «Методика «Ценностные ориентации» М. Рокича широко применяется современными исследователями, в том числе, нами. В последующие, 80-е гг., оживленная научная дискуссия по ценностной проблематике – в виде конференций, симпозиумов, семинаров – продолжается. За эти несколько десятилетий постсовременной эпохи было издано множество монографических трудов по философии, социологии, культурологи, семиотике, психологии, этике, эстетике, посвященных общей теории ценностей и частным её аспектам. Как пишет Ф. Коуэлл в своей книге о творчестве П. Сорокина, социология стала подлинной наукой об обществе, когда в её основу был положен метод «отнесения к ценностям» Г. Риккерта, развитый М. Вебером и другими. А П. Сорокин произвел «революцию в

¹²⁴ Каган М.С. Философская теория ценностей [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://aesthetics.philosophy.spbu.ru/userfiles/files/kagan_filos_teor_cen.pdf свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

теории ценностей, подчинив последнюю ценностям как главной побудительной движущей силой в обществе» и показал на деле, что «социология является, по преимуществу, теорией ценностей». В том свойственном социологической методологии П. Сорокина «мягком рентгеновском излучении качественного ценностного подхода»¹²⁵, получившего всеобщее признание в мировой социологии, нельзя не увидеть влияния качественного ценностного подхода, столь характерного для русского типа философствования.¹²⁶

Ни один серьезный философ XX в. не остался в стороне от проблемы ценности. Даже философы позитивистского направления – неореализм (Р.Б. Перри), натурализм (Т. Манро), прагматизм (Д. Дьюи), контекстуализм (С. Пепер), эмотивизм (Ч. Огден, А. Ричардс) – и неопозитивизма (от Б. Рассела до Л. Витгенштейна) внесли существенный вклад в теоретическую разработку проблемы ценностей. Краткий обзор работ западных ученых, а также существующих классификаций аксиологических исследований содержится в работе М.С. Кагана¹²⁷. История аксиологии и периодизация её становления содержатся также в работах Г.П. Выжлецова¹²⁸.

Основные направления аксиологических исследований были классифицированы по разным основаниям в работах А. Эдель, Т. Любимовой, А. Мессера, М. Кисселя, Л. Столовича, В. Веркмайстера, М. Моритца. Эти классификации дают представление о широком спектре аксиологических исследований второй половины XX в. Тот исторический экскурс, который предпринят в рамках данной работы нами самими, вовсе не претендует на то, чтобы дать представление об историческом и современном спектрах разработки общей теории ценностей и конкретной ценностной проблематики:

¹²⁵ Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та., 1996. – С. 95

¹²⁶ Основные свои восемь социологических трудов П. Сорокин написал в революционной России и вывез с собою в 1922 г., когда был выслан из Советской России.

¹²⁷ Каган М.С. Философская теория ценностей [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://aesthetics.philosophy.spbu.ru/userfiles/files/kagan_filos_teor_sep.pdf свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 19-29

¹²⁸ Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та., 1996. – 152 с.

он служит исключительно цели обоснования нашего собственного подхода к пониманию духовной и социокультурной (цивилизационной) сущности той ценностной трансформации, которая происходит в общественном сознании России и особенно молодого поколения россиян в условиях современного российского общества и глобального столкновения ценностных стратегий ведущих цивилизаций мира. И те аксиологические идеи, которые рассмотрены нами, это именно те идеи, которые мы не можем не учитывать при выполнении собственного аксиологического анализа: они плодотворны, на наш взгляд, при ценностном обосновании современной цивилизационной стратегии России.

Чтобы приблизиться к адекватному пониманию факторов, сущности, масштаба и последствий ценностной перестройки массового сознания и ориентаций молодежи, нужно также учесть опыт тех аксиологических процессов, которые происходили в постсовременную эпоху в отечественной философии и гуманитарных науках. В период так называемого советского постмодернизма (60-90-е гг. XX в.) аксиологические тенденции мировой философской мысли подтолкнули отечественную эстетику и этику к активному обсуждению идей ценностного подхода и общих положений теории ценностей – в виде дискуссий 50-60-х гг. об эстетических ценностях и аналогичных дискуссий 60-х – начала 70-х гг. в этике.

Начало аксиологическим публикациям в СССР было положено с монографии В.П. Тугаринова (1960 г.). В 60-е – 90-е гг. в нашей стране появилась обширная литература по проблеме ценностей, ценностных ориентаций и методике диагностики индивидуальной системы ценностей личности (В.А. Василенко, И.С. Нарский, О.М. Бакурадзе, О.Г. Дробницкий, Г.П. Выжлецов, С.Ф. Анисимов, А.И. Титаренко, М.К. Мамардашвили, А.А. Ивин, Н. Чавчавадзе, Н. Мотрошилова, С.Л. Рубинштейн и др.). Мы вполне разделяем точку зрения Г. П. Выжлецова, что в марксистской аксиологической

литературе неизбежно происходило выхолащивание из ценностей духовного содержания¹²⁹.

Наиболее яркими из отечественных публикаций периода становления аксиологии являются, на наш взгляд, работы О.Г. Дробницкого в области этики, означавшие методологическое преодоление гносеологического редукционизма в философии морали¹³⁰ и повлиявшие на дальнейшее развитие ценностного подхода в философии. В этот же период в нашей стране была переведена книга чехословацкого автора В. Брожика «Марксистская теория оценки», в которой предложен вариант марксистской «научной аксиологии», до некоторой степени учитывающий опыт западной аксиологии. Это попытка преодоления дуализма познания и оценки на основе дополнения философии «отчуждения» Маркса субъект-объектной онтологией ценностей. Его идея «ценностной предметности», или общественного бытия вещи, состоит в различении ценностной предметности, которая объективна, от ценности, которая суть «субъективный способ, посредством которого ценностная предметность проявляется в оценке»¹³¹. Иначе говоря, ценность – это явление, а ценностная предметность – то, что проявляется: луч красив независимо от нашей оценки. При этом «ценностная предметность проявляется как ценность в форме, которая зависит от использованной нормы». Созидание ценностей с этой точки зрения понимается как «процесс опредмечивания человека в действительности, преобразования нейтрального, неспецифического бытия, в общественное бытие», процесс оценки – «как специфическая форма отражения, посредством которой опредмечивание отражается в общественном сознании»¹³².

Понятие объективной ценностной предметности, на наш взгляд, является очень плодотворным: оно лежит в русле идей аксиологической методологией Шелера и «онтологического реализма» русской философии в

¹²⁹ Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та., 1996. – С. 96

¹³⁰ Дробницкий О.Г. Моральная философия. – М., Гардарики, 2002. – 523 с.

¹³¹ Брожник В. Марксистская теория оценки. М.: Прогресс, 1982. С. 85

¹³² Брожник В. Марксистская теория оценки. М.: Прогресс, 1982. С. 75

понимании ценностного мира человека. Примерно в этом направлении развивалась аксиологическая мысль уважаемого в отечественной философии мыслителя, литературоведа, культуролога М.М. Бахтина: он утверждает о существовании конституируемой диалогическими отношениями, объективной ценностной реальности и отличает от объективных ценностей субъективное отношение к ним, которое реализуется в диалоге. Онтологически обоснованная аксиологическая методология, в частности, понятия объективной ценностной предметности и субъективных ценностных ориентаций, является, на наш взгляд, наиболее приемлемой для анализа ценностных сдвигов в сознании россиян, особенно (студенческой) молодежи.

Вслед за эстетикой и этикой также представители социальных и гуманитарных наук стали в 70-х – 90-х гг. широко внедрять ценностный подход и плодотворно осваивать методики социологического и психологического изучения конкретных ценностей и ценностных ориентаций, оценок и норм (В.А. Ядов, Н.И. Лапин, Г.Г. Дилигенский, А.П. Вардомацкий, А.Г. Здравомыслов, Асмолов, В.Э. Чудновский, В.И. Слободчиков, Е.И. Головаха, Н.И. Непомнящая, С.С.Бубнова, Г.Л. Будинайте и Т.В. Корнилова, Д.А. Леонтьев, Л.М. Смирнов, О.А. Тихомандрицкая и Е.М. Дубовская, И.Г. Сенин, В.Г. Морогин, Ф.Е. Василюк, Б.С. Братусь, Б.В. Зейгарник, А.В. Шариков и Э.А. Баранова, О. Крокинская, Л. Дробижева и Т. Гузенкова, О. Лобовиков, А. Ручка, М.С. Яницкий, А. Запесоцкий и др.).

Осознание западной социологией в 60-х гг. необходимости преодоления ценностной нейтральности социальных наук привело представителей «новой социологии» к выводу о том, что общественные науки должны не только учитывать и исследовать ценности и идеалы, но и предлагать их обществу, более того, развивать ценностное сознание. В нашей отечественной аксиологии эта необходимость всё еще находится, пожалуй, в процессе осознания. В этом смысле нельзя не заметить методологического разрыва – вполне объяснимого исторически и идеологически – между отечественной аксиологией постсовременного этапа и ценностной философией «старой»

России, основным мотивом которой было обоснование «пути» России. Но все же обобщенный опыт постмодернизма говорит: *«истина не в культуре, а в чем-то ином, в чем-то, что стоит за ней, вне её, а скорее всего – над ней»*¹³³ (Карасев, 1993: 15).

Чтобы понять это нечто, что выше культуры», нами и был предпринят весь предшествующий анализ. И этот анализ необходимым образом приводит к выводу о необходимости этического, ценностного обоснования культуры и вообще новой цивилизации с учетом опыта европейского и русского ценностного мышления. Несмотря на свою изоляцию в течение десятков лет, российская мысль, впитав философский эйдос Запада и пережив его «свернуто, убыстренно, конспективно – по-русски», сделав его своим, имеет возможность относиться к нему отстраненно и сделать шаг в новое смысловое пространство – «к глубокой и по-настоящему сложной простоте» – этики. В этом понимании принципиальной роли этики, ценностного мышления для нового пути России современные российские культурологи и социологи солидарны с носителями старого русского духа.

Философы, гуманитарии и социологи, размышляющие о состоянии России и путях её выхода из кризиса 90-х гг., вполне осознают опасность возрастающей иррациональности общественной жизни. Они подчеркивают необходимость новой рационализации действительности, социальной жизни и поведения человека (А.И. Солженицын, А.Г. Здравомыслов, Ю.А. Левада, Н.Ф. Наумова, Т.И. Заславская, Н.И. Лапин, Б.А. Грушин, И. Чубайс и др.). На протяжении 90-х гг. все глубже осознается необходимость мобилизации всех «культурных ресурсов» (А.Г. Здравомыслов) и духовности, прежде всего, ценностного сознания, для успешного преодоления российского кризиса. Так, в докладе, сделанном на 13 Социологическом конгрессе, А.Г. Здравомыслов сказал, что приоритет в системе стабилизационных мер надо отдать нравственному началу: «В нынешней российской ситуации ведущим звеном

¹³³ Постмодернизм и культура: Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1993. – № 3. С. 15

рационализации действительности оказывается моральное сознание, сопряженное с чувством ответственности каждого за положение дел в стране...»¹³⁴.

Эта идея духовно-нравственной стратегии преодоления российского кризиса соответствует ценностным идеям, в русле которых происходит формирование нового порядка мировой цивилизации. Это философские идеи преодоления постмодернизма как особого типа цивилизации, развитие которой привело к глобальному кризису и множественным кризисам человечества. Прежний порядок цивилизации, образ жизни и мыслей были направлены, в конечном счете, на самоуничтожение человека *усложняющейся* культурой, обернувшейся против человека, и восставшей против человека природой. Новый порядок цивилизации, возможно, начинает зарождаться, в том числе и в России, – в виде ростков новой культурологии и аксиологии. Но всё же слова Г.П. Федотова о том, что падение коммунистического режима станет для России моментом величайшей опасности¹³⁵, оказались пророческими. Не только политический и социально-экономический, но, прежде всего, ценностный хаос захлестнул Россию «ельцинского» периода.

Период посттоталитарного общества и культуры ознаменовался общим стремлением отречься от всего «тоталитарного». В социальной философии возобладали две крайние методологические стратегии: стратегия обличения и низвержения и стратегия вознесения на вершину «подлинных» и «нетленных» ценностей, оболганных тоталитарной идеологией. Лучшие из отечественных постмодернистских авторов этого времени (А.Г. Драгомощенко и Т. Кибиров, Л. Рубинштейн и С. Гандлевский, М. Ямпольский и А. Тимофеевский, М. Рыклин и В. Подорога, Е. Шварц и В. Кривулин) немало способствовали тому, чтобы отношение к российскому типу культуры стало более осознанным, чем это было прежде. Благодаря их работам до общественного сознания стало

¹³⁴ Здравомыслов А.Г. Социология российского кризиса: Статьи и доклады 90-х годов. – М.: Наука, 1999. – С. 66

¹³⁵ Федотов Г.П. Будет ли существовать Россия //О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 455.

«доходить», что происшедшее в России с культурой скорее всего необратимо. И «возродить» укорененность в истоках православной культуры, к чему призывали сторонники одной из крайних стратегий, вряд ли получится так легко. По мнению Е.Г. Трубиной, это иллюзия, «что символы могут вновь ожить в людских душах как воплощение святого и вековечного содержания, достаточно лишь очистить их от позднейших наслоений, напомнить людям о первоначальных значениях». Эту иллюзию рождает сложившийся в советское время опыт пересемантизации и семиотического насилия: власть предержащие применяли практику замены символов, цементируя прежнее общество, новыми символами, а также значений слов и знаков, сложившихся веками, на иные, даже противоположные¹³⁶.

Но в самом ли деле надежда на возрождение инвариантных для русского духа святынь и идеалов в качестве ценностных оснований культуры и цивилизации новой России является лишь иллюзией? И нужно ли изживать мессианизм и лишать людей надежды на символическое прибежище? Скорее, следует, сознавая общественную потребность в надежных ценностях, помочь общественному сознанию преодолеть негативные последствия «переоценки ценностей» и перейти от поверхностной духовности нынешнего массового исповедания религии, к которой обратились российские массы, к отрефлектированному, аксиологическому обоснованию нового типа сознания, самосознания и восприятия жизни и мира. При этом главное – не строить иллюзию быстрого обретения новых ценностей и не стремиться к немедленному возведению новой вертикали, как предостерегала вполне резонно Е.Г. Трубина. Прежде должна произойти трансформация субъективности: от субъекта, привыкшего десятки лет жить в условиях идеологической оценочности, предстоит в ситуации «оползня норм» (Р. Якобсон), характерного для российской действительности, перейти к подлинно автономной личности, способной к самостоятельному

¹³⁶ Трубина Е.Г. Посттоталитарная культура: «все дозволено» или «ничего не гарантировано»? // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 25

осуществлению оценок, самостоятельному обретению вкуса и самостоятельного его проявления.

А предпосылкой этого является сформированность нового социального пространства – но не в смысле историко-материалистической идеологии, согласно которой социальное и культурное пространство структурировались и детерминировались «снизу», со стороны экономических отношений, а в смысле пересекающихся «пространств» общественной жизни П. Сорокина¹³⁷ и П. Бурдье¹³⁸. В современном смысле «социального пространства» экономические, политические, культурные отношения образуют взаимодействующие и пересекающиеся «поля», и принцип их взаимодействия меньше всего может быть экономическим детерминизмом. В условиях глобального кризиса технократической цивилизации роль сферы культуры в общественной жизни – с точки зрения преодоления кризиса – возрастает принципиально. Тем более это верно в отношении России. Но еще более велика мобилизующая и футуроформирующая роль того, что определяет культуру, – духовно-нравственной сферы, ценностной предметности и ценностных ориентаций как проявления этой наиболее важной для человеческого мира предметности.

Здесь понятие «ценностная предметность» используется нами для обозначения онтологического статуса ценностного мира человека, образующего в масштабе общественной жизни «пространство» пространство ценностной предметности. Конституирующаяся в субъект-объектных и диалогических отношениях ценностная предметность образует «пространство» со своими объективными закономерностями, механизмами проявления и взаимодействия с другими сферами действительности. Духовные универсалии образуют высшую сферу ценностного «пространства» общественной жизни. Закономерности ценностного мира требуют, чтобы их

¹³⁷ Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.

¹³⁸ Бурдье П. Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.

учитывали субъекты социальной «игры». Характер взаимодействия «пространств» общественного бытия определяет, на наш взгляд, тип цивилизации. Для того типа цивилизации, который на базе европейского способа конституирования «субъекта» как безличного индивида и объекта как неодушевленной естественной предметности сформировался в постсовременную мировую цивилизацию, характерен примат экономических и политических отношений над отношениями культурными, ценностными, духовными: можно говорить о характерной для этого типа цивилизации тенденции поглощению сферы ценностной предметности и духовного «пространства» экономическим и политическим «пространствами». Если на этапе восходящего развития капитализма имел место примат экономического над всем остальным, то в настоящее время можно наблюдать примат политических отношений над всеми остальными. Что касается того типа цивилизации, который исторически формировался в России, то он мог бы развиваться в «высший тип цивилизации», если бы не было катастрофы 1917 года, полагали русские философы. Для этого типа цивилизации было характерно акцентирование роли ценностной предметности и пространства духовного самоопределения человека и общества в России. Надо сказать, это роднит русскую цивилизацию с такими «старыми» цивилизациями Востока, как тибетская, индийская, китайская, японская. Возможно, этим же обусловлено культурно-историческое восприятие Европой России как «Другого».

Формирование социального пространства новой России не является более стихийно-иррациональным процессом, как это было в период ельцинского президентства. Сегодня мы живем в условиях начавшейся новой рационализации действительности. Роль аксиологической рефлексии возрастает сегодня ещё более, чем тогда, когда Федотов говорил, что «две России стоят друг против друга»¹³⁹. «Две России» – это различие не

¹³⁹ Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции //О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 442

политическое и не социальное, а ценностное: два идеала жизни – меньшинства, для которого важны запросы духа, и большинства, живущего хозяйственными злобами дня.

Под системным кризисом мы понимаем духовный, экономический и социокультурный, – наступивший в России в 90-х гг. в силу внутренних и внешних причин. Попытки определения причин и характера данного кризиса и различные варианты самоопределения общественного сознания России в ситуации кризиса также отражают сущность данного кризиса как кризиса прежде всего духовного и социокультурного, разразившегося в мировой ситуации «глобального кризиса», или кризиса «миросистемы» (Валлерштейн). Хотя, вообще говоря, понятие «российский кризис» является весьма неоднозначным – как по смыслу понятия, так и по отсчету границ кризиса¹⁴⁰, большинство социологов сходится в понимании сути российского кризиса как модернизационного кризиса.

Среди «модернизационных» версий российского кризиса есть и «традиционные» – в духе историко-материалистических концепций – подходы к пониманию кризиса в плоскости исключительно социально-экономической реформы и её последствий. Есть и более глубокие подходы, учитывающие современный мировой уровень социологической теории. Такой «продвинутый» подход в разработке «модернизационной» теории обнаруживается, в частности, в работах Н.И. Лапина, одного из наиболее авторитетных российских обществоведов. Авторы модернизационных теорий учитывают, что общество – это многомерное пространство, и что ему «присущи несколько фундаментальных измерений, не сводимых к другим и не выводимых из других», что «культурно-исторические структуры становятся паритетными с прежде безусловно доминировавшими социально-экономическими структурами»¹⁴¹. С этой точки зрения, главная причина

¹⁴⁰ А.Г. Здравомыслов в своей работе «Социология российского кризиса» (1999) приводит три основных варианта объяснения российского кризиса – Т.И. Заславской, Н.И. Лапина, Ю.А. Левады. С. 8

¹⁴¹ Лапин Н.И. Проблема социокультурной реформации в России: тенденции и препятствия // Вопросы философии. – 1996. – № 5. – С. 21.

«российского кризиса» – это отчужденное бытие, а его сущность понимается как изменение социального пространства России, которое называется «социокультурной реформацией», направленной на преодоление отчужденного бытия¹⁴².

Такие ведущие авторитеты российской социологии как Н.И. Лапин и А.Г. Здравомыслов сходятся в своих позициях, сформулированных в 90-е гг., что именно мобилизация «культурного ресурса общества» станет важнейшей и наиболее сложной задачей политиков современной эпохи: именно использование культуры и морального сознания станет главным фактором преодоления российского кризиса. Главным достижением коллективной социологической мысли при анализе российского кризиса вслед за А.Г. Здравомысловым можно считать *«преодоление общих генерализирующих суждений о природе кризиса вообще»* и выявление важнейшей методологической предпосылки анализа масштабных социальных процессов: *«предварительное расчленение проблемы и выяснение специфики ситуации на каждом из этапов развития кризиса»*¹⁴³. Эта методологическая предпосылка позволяет исследователям выделять некоторые характерные черты российского кризиса, проявляющиеся на разных этапах, и характеризовать специфические особенности отдельных этапов кризиса.

Данные конкретных социологических исследований, проведенных ведущими социологическими коллективами страны в 90-е гг.¹⁴⁴, позволяют дать ряд аксиологических характеристик российского кризиса в этот период.

¹⁴² Лапин Н. И. Социокультурные факторы российской стагнации и модернизации с. 3 // Социологические исследования. – 2011. – № 9.

¹⁴³ Здравомыслов А.Г. Социология российского кризиса: Статьи и доклады 90-х годов. – М.: Наука, 1999. – С. 26

¹⁴⁴ В частности, это данные мониторинговых опросов, проведенных ВЦИОМ (См.: Левада, 1997). Это также исследование под эгидой возглавляемого Н.И. Лапиным Центра исследований динамики ценностей при Институте философии РАН, проведенное в рамках целевой программы Отделения философии и права АН СССР, и повторное исследование в рамках инициативного проекта, поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований. В этих исследованиях участвовали ученые Института социологии РАН (Г.М. Денисовский, П.М. Козырева, В.В. Колбановский, В.А. Ядов), Независимого института социальных и национальных проблем (А.Г. Здравомыслов), Института системного анализа РАН (Н.Ф. Наумова), Московского государственного университета (С.В. Туманов).

Эти исследования говорят о том, что резко возрос иррационализм общественной жизни. Вместо идеологически жестко фиксированных ценностных ориентаций в массовом сознании стали доминировать краткосрочные ценностные ориентации – выжить, сохранить статус, получить немедленный выигрыш и др. Это следует расценивать как выражение незащищенности человека перед общественными переменами, в той кризисной ситуации неопределенности, в которой он вынужден жить. Но в этом также можно увидеть симптом негативных ценностных изменений, которые являются не специфическими для России, а общими для постсовременной цивилизации.

За этими признаками стоит нарождающееся в России, но уже хорошо известное социологам по Западу индивидуализированное общество, которое не производит человеческую индивидуальность. Это общество обособленных, но сходных между собою индивидов, ушедших в частную жизнь¹⁴⁵. Это тип человека, который современный английский социолог Э. Бауман называет «негативным»: тот отщепившийся от социальной ткани, от мысли о «другом», лишенный чувства солидарности и ответственности индивид, который ставит только краткосрочные задачи¹⁴⁶. Вообще *краткосрочность, отсутствие стратегических целей* характерны в постсовременную эпоху «и для экономики, и для обществ, и для индивидов», как показывает анализ факторов ценностных изменений на Западе и в России, выполненный В.Г. Федотовой¹⁴⁷.

Те изменения массового сознания в России, которые были зафиксированы в 90-е гг. в социологических исследованиях Н.И. Лапина, А.Г. Здравомыслова, Ю.А. Левады, Б.А. Грушина и других ученых, позволяют утверждать: российский кризис 90-х гг. обнаруживает некоторые тенденции, являющиеся по ряду параметров характерными для кризиса постсовременной

¹⁴⁵ Левада Ю. Ветер перемен. Предмет и позиция исследователя. – М.: Новое литературное обозрение, 2016. – 872 с.

¹⁴⁶ Бауман З. Индивидуализированное общество/Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2005. – 390 с.

¹⁴⁷ Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России // Вопросы философии. – 2005. – № 11.

цивилизации в целом¹⁴⁸. Вместе с тем, обнаруживается специфика этого кризиса. Исследования ценностной динамики «кризисного социума», проведенные под руководством Н.И. Лапина, выявили наличие трех основных тенденций на первом этапе кризиса: движение к социокультурной реформации; препятствия этому движению; поступательно-возвратное движение по сложной траектории, напоминающей восьмерку, свидетельствующих о блуждании России между реформацией и реставрацией.

На том этапе российского кризиса, согласно выводам Н.И. Лапина, всё еще не сформировался механизм целенаправленного саморазвития российского общества, «взаимодействуя, кризис и реформы искажают друг друга» и формируют неожиданные результаты». В той ситуации произошло обострение конфликта основных ценностных альтернативных макропозиций, формирование которого относится к 1990 г. Это был конфликт между нравственностью и политической властью. По мнению подавляющего большинства россиян, политическая власть несовместима со спокойной совестью и душевной гармонией, и они отвергают власть как ценность. Эти же выводы подтвердились в 1994 г.: налицо сохранение и обострение нравственно-политической альтернативы. Выражением этого конфликта внутри ценностной сферы стало падение в 90- гг. доверия к Президенту России и к политическим партиям. В значительной степени этому способствовало «нецивилизованное властолюбие доморощенных политических элит» (Н.И. Лапин).

Но уже в середине 90-х гг., как показывают повторные исследования под руководством Н.И. Лапина, произошли значительные изменения в характере и структуре ценностей россиян, которые явились предпосылкой возникновения «цивилизованной элиты» во всех сферах общественной жизни России. Эти изменения выразились в том, что к 1994 г. увеличилась

¹⁴⁸ Урбанаева Е.Г. «Российский кризис» в контексте постсовременных ценностных изменений в мире и аксиологические предпосылки выхода России из кризиса. / Вестник Бурятского государственного университета. Серия: Педагогика, филология, философия. - Улан-Удэ. - 2016. Выпуск 3. Философия. - С. 68-75.

распространенность ценностей, таких, как свобода (с 46% до 56%), независимость (с 40% до 50%), инициативность (с 36% до 44%), на 2-5 баллов повысился их ранг в 14 балльной иерархии ценностей, одновременно несколько понизился ранг ценностей традиционного общества¹⁴⁹. Эти изменения в середине 90-х гг. Н.И Лапин квалифицирует как свидетельство того факта, что российское общество находится в середине или уже во второй половине пути к «модернистской системе ценностей», и как выражение тенденции его втягивания в социокультурную реформу. Но качественный аксиологический анализ показывает, что ценностная ситуация в России является гораздо более сложной.

Мировой исторический опыт обнаруживает общецивилизационная закономерность: постановка проблемы ценностей обостряется в сложные, переломные эпохи. Рефлексия о выборе пути развития России – это фундаментальный ценностный анализ, и он имеет основополагающее значение для всех сфер общественной жизни. Постановка проблемы ценностей имеет в особенности большое значение с точки зрения факторов формирования нового поколения. И с этой точки зрения сущность самого этого перехода к «модернистской системе ценностей» нуждается в аксиологическом осмыслении. Для ценностного состояния российского общества конца XX в. показательны «ценностный нигилизм, цинизм, метание от одних ценностей к другим, экзистенциальный вакуум и многие другие симптомы социальной патологии, возникающей на почве перелома ценностной основы, смыслового голодания и вывиха мировоззрения»¹⁵⁰.

Судя по результатам повторного всероссийского исследования ценностей («Наши ценности сегодня»), проведенного в 1994 г., на протяжении 90-х гг. возрастали чувства одиночества и заброшенности (43,3% опрошенных в 1994 г. по сравнению с 25,2% в 1990), ощущение, что жизнь зашла в тупик

¹⁴⁹ Лапин Н.И. Проблема социокультурной реформации в России: тенденции и препятствия // Вопросы философии. – 1996. – № 5. – С. 26

¹⁵⁰ Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции. // Вопросы философии, 1996. - № 4. С. 15.

(51,5% в 1994 г. по сравнению с 26,2% в 1990 г.), чувство незащищенности от хулиганских групп (87,5% в 1994 по сравнению с 58,1% в 1990 г.), незащищенности от организованной преступности (89,5% в 1994 г. по сравнению с 54,5% в 1990 г.). Повторное исследование 1994 г. показало, что продолжается дифференциация прежней структуры ценностных позиций россиян, в ценностном сознании возникли конфликтные узлы¹⁵¹.

М.Н. Руткевич пишет о том, что процесс деградации человеческого потенциала (физиологическая и нравственная деградация) в России принял угрожающий характер¹⁵². Наиболее явственное его проявление – *криминализация* общества, другие признаки – это рост насилия, погоня за наживой, стремление к получению наслаждения, будь то сексуальное или наркотическое, захлестывает все общество, особенно молодежь. В стране происходят катастрофический рост смертности населения, катастрофическое падение рождаемости, сокращение продолжительности жизни: мужчины у нас живут на 15 лет, а женщины – на 7 лет меньше, чем в странах Западной Европы и Японии¹⁵³. Значительная часть опрашиваемых социологами людей в возрасте 18 лет и старше живет одним днем и проявляет признаки «социальной мутации» (В.Э. Бойков). Это можно назвать также вслед за А. Маслоу «аксиологической депрессией».

Происходящие в нынешней России ценностные процессы испытывают воздействие как со стороны внутренних, так и внешних для России факторов. Среди внешних факторов, оказывающих актуальное влияние на сознание россиян, наибольшее воздействие оказывают система и иерархия западных ценностей, особенно система американизма. Это воздействие является наиболее мощным, ибо ведет к трансформации общественных и индивидуальных интересов. А это сопряжено с радикальной, на взгляд, А.Г.

¹⁵¹ Лапин Н.И. Проблема социокультурной реформации в России: тенденции и препятствия // Вопросы философии. – 1996. – № 5. – С. 21-31.

¹⁵² Руткевич М.Н. Социология образования и молодежи: Избранное (1965 – 2002). М.: Гардарики, 2002. – 541 с.

¹⁵³ Осипов Г.В. Реформирование России: реальность и перспективы. Социальная и социально-политическая ситуация в России в 2001 году /Под ред. Г.В. Осипова (руководитель), В.К. Левашова, В.В. Локосова, В.В. Суходеева. – М., 2003. – С. 4

Здравомыслия, трансформацией механизма формирования мотивации¹⁵⁴. За всеми этими радикальными изменениями стоит внутреннее изменение самого человека. Наиболее важные характеристики этих изменений, происходящих в течение уже 17-18 лет не сводятся к образу поступательно-возвратного движения по «восьмерке». Исследование В.Г. Федотовой ценностных изменений в России и их сравнение с ценностными изменениями на Западе показывает, что в России наблюдается весь «набор» ценностных сдвигов, происшедших на Западе. Но дело в том, что на Западе эти ценностные изменения произошли по причине постиндустриализма и глобализации¹⁵⁵.

Вот характерные черты этих изменений: утрата человеком контроля над социальными процессами, восприятие их как квазиприродных; неспособность человека и общества контролировать перемены, ситуация неопределенности; неспособность человека к планированию и достижению долговременных целей, жизненных стратегий. «Негативный неукорененный индивид, не имеющий связи ни с прошлым, ни со структурами индустриальной эпохи, индивид, находящийся в ситуации потери норм и ценностей (аномии) и изоляции, конец общества труда, изменение структуры труда, новые профессии – легко узнаваемые черты российской жизни, выше описанные как западные»¹⁵⁶.

Но в России эти признаки ценностной деформации общества, присущие также западным обществам, имеют свою специфику. Потеря общественной практикой своей фундаментальной ориентированности на производство, перепроизводство специалистов с высшим образованием и в то же время – нехватка трудовых ресурсов для заводов истроек, миграционные потоки – в России всё это происходит без перехода в постиндустриальное общество, на базе деиндустриализации, натурализации хозяйства и коммерциализации

¹⁵⁴ Здравомыслов А.Г. Социология российского кризиса: Статьи и доклады 90-х годов. – М.: Наука, 1999. – С. 66

¹⁵⁵ Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России // Вопросы философии. – 2005. – № 11. С. 18

¹⁵⁶ Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России // Вопросы философии. – 2005. – № 11. С. 19

деятельности. Экономоцентризм, превращение любой деятельности в бизнес, погоня за все новыми благами, доходами и видами удовольствий, распад семьи, одиночество людей, апатия масс и солипсизм творческих личностей, коммерциализация искусства и его отказ от формирования общественных связей, доверия и добродетелей – так же характерны для России постсовременной, как и для постиндустриального Запада. В связи с этим следует обратить внимание на то, что аксиологические оценки российского общества и массового сознания, которые были даны Н.И. Лапиным в первой половине 90-х гг. и аксиологические характеристики, сделанные В.Г. Федотовой, а также В.Н. Порусом спустя десятилетие, довольно значительно расходятся. Если Н.И. Лапин констатировал в 1996 г. «факт определенной устойчивости отношения россиян к базовым ценностям»¹⁵⁷ и оптимистично говорил о «модернизации базовых ценностей» и «социокультурной реформации», то В.Г. Федотова обнаруживает значительную деформацию ценностной системы российского общества, а В.Н. Порус говорит о «культурной катастрофе». Ценностные изменения массового сознания, происшедшие за весь период кризиса и реформации, являются настолько глубокими, что даже можно вслед за В.Г. Федотовой назвать их патологическими.

На вопрос о том, откуда такое сходство патологических ценностных изменений, происшедших в России, с ценностной деформацией мира Запада, В.Г. Федотова находит ответ в том, что Россия «переняла пороки западной цивилизации еще до того, как усвоила её достижения». Это произошло благодаря тому, что Россия в лице своих элит и СМИ «переняла многие внешние манеры и стили жизни, пытаясь следовать догоняющей модернизации»¹⁵⁸. Как показывает анализ Т.А. Рассединой, «на стадии бифуркации при скачкообразности социальных изменений, закономерной

¹⁵⁷ Лапин Н.И. Проблема социокультурной реформации в России: тенденции и препятствия // Вопросы философии. – 1996. – № 5. – С. 21-31.

¹⁵⁸ Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России // Вопросы философии. – 2005. – № 11. С. 20

минимизации возможностей управленческого регулирования социокультурными процессами общественное сознание вышло на такой режим самореференции, при котором оказалось максимально открытым влияниям извне. В нем отрабатываются новые правила взаимодействия и ценностные образцы»¹⁵⁹. Россия пытается обрести за счет внутреннего хаоса новые программы жизни, вплоть до «подражания целым внешним системам». Следует учесть также роль глобализации. «Неолиберализм убеждал Запад и российских граждан, что сущность любого человека – стремление к максимизации удовлетворений и к минимизации издержек. В стороне оставались проблемы моральности, социальности, солидарности»¹⁶⁰.

Если вышеописанные ценностные изменения определяют новые формы жизни и мироощущения россиян, то можно сказать, что Западу, прежде всего, США, удастся его попытка утвердить свое цивилизационное влияние на Россию, прежде всего, её молодое поколение, в соответствии с действующей в последнее время стратегией «мягкой мощи» («soft power»). Понятие «soft power», введенное американским исследователем Дж. Нэем¹⁶¹, как раз обозначает непрямой путь приложения силы. В этой стратегии особую роль играют массовая культура и СМИ, тиражирующие и рекламирующие ценности западной демократии – все то, что становится привлекательным для жителей Мюнхена, равно как и для москвичей, так что они сами стремятся к ценностям и результатам, демонстрируемым «лидером прогресса». Как подчеркивает В.Г. Федотова, «мягкая мощь» – это нечто большее, чем культурное влияние: это такой способ утверждения в мире гегемонии, например, США, когда превосходство страны видится не в военной и политической силе, а в таком ресурсе, как культурно-политические ценности

¹⁵⁹ Рассадина Т.А. Трансформации традиционных ценностей россиян в постперестроечный период // Социологические исследования. – 2006. – № 9. – С. 97

¹⁶⁰ Ахиезер А.С. Как открыть «закрытое» общество. – М.: Магистр, 1997. С. 2

¹⁶¹ Nye J. Paradox of American Power. Why the World's Only Superpower Can't Go it Alone. – N.Y.: Oxford University Press, 2002. С. 12

демократии и свобод, индивидуализма, эффективности. В этом случае чувство угрозы и стремление создать контрбаланс в странах, испытывающих воздействие «мягкой мощи» страны-гегемона, ослабляются.

Проблема создания ценностного контрбаланса – это задача, прежде всего, аксиологов, а с их помощью – всего обществоведения и всей элиты российского общества. Ценностная стратегия «мягкой мощи» новой России, будучи обоснована на базе продуманного восстановления «ценностной валентности» (В. Брожек) русской духовной культуры и «оживления» российского патриотизма, должна утвердиться в *рефлексивной политике*. Субъектом последней должна стать цивилизованная элита, способная максимально мобилизовать ценностные, прежде всего, моральные и культурные смыслы «идеи России», основываясь на лучших традициях русского национального самосознания.

Традиционные культурные и духовные ресурсы способны стать одним из мощных факторов осуществления собственного пути модернизации, как показывает опыт некоторых других «развивающихся» стран, где удалось «встроить» традиционные ценностные комплексы, сложившиеся в условиях некапиталистического развития, в модернизационные процессы и контексты. Это ряд стран Юго-Восточной Азии, Китай и Япония. Вообще говоря, по замечанию С.Я. Матвеевой, все, что имеется в наличии, любой культурный ресурс, может быть использован как фактор модернизации, но для успешной модернизации общества «необходима определенная иерархия базовых ценностей»¹⁶². Для того чтобы выстроить иерархию новых ценностей, необходимо признать прежде факт конфликта ценностей в «кризисном социуме» и подвергнуть этот конфликт анализу. Теоретические основания подобного анализа могут быть разными. Если проводить этот анализ с позиций теории модернизации, вдохновляемой либеральными ценностями

¹⁶² Матвеева С.Я. Модернизация и глубинный конфликт ценностей в России //Кризисный социум. Наше общество в трех измерениях. – Глава 3. – М., 1994. С. 41.

гражданского общества, правового государства, либеральных свобод¹⁶³, то это дает знание общих закономерностей, универсальных, как полагают сторонники этой теории, характеристик и стадияльно-типологических черт общественного развития, проявляющихся в России. И с этой точки зрения, наблюдающиеся ценностные изменения могут квалифицироваться даже как «нормальные» изменения, соответствующие модернизации как общей закономерности исторического развития России.

Но модернизационный подход не может ответить на вопросы, связанные с уникальными чертами российского общества, связанными с противоречивостью самих его оснований и их подвижностью. Поэтому, на взгляд С. Я. Матвеевой, для исследования российского общества нужна «некая новая версия теории модернизации»¹⁶⁴, и в контексте этих новых модернизационных подходов она считает конфликт ценностей одной из важнейших движущих сил модернизации России. Предлагаемый ею подход ценен, на наш взгляд, тем, что при осмыслении проблемы конфликта ценностей она опирается на ту отечественную философскую традицию, которая всегда считала эту проблему ключевой для общественного развития России. Отталкиваясь от этих идей, она предлагает в качестве социокультурной категории понятие «раскол», «схватывающее» отечественную специфику. Речь идет о *расколе* в русской культуре, масштаб которого таков, что даже дает основание говорить о наличии «двух России» (Г.П. Федотов, А. Белый), или «двух цивилизаций» в России (А.М. Панченко, Г.М. Прохоров, Б.А. Успенский, Н.С. Эйдельман, А.С. Ахиезер, Ю.С. Пивоваров).

Известный представитель русского зарубежья Г.П. Федотов говорил о «глубокой трещине», которую в народном сознании провела революция: та

¹⁶³ Теория модернизации и соответствующий подход разрабатывался М. Вебером, Э. Дюркгеймом, Р. Парком, Ф. Теннисом, Г. Беккером, М. Леви, Т. Парсонсом, У. Ростоу, Дж. Грегором, Р. Рэдфилдом, С. Эйзенштадтом, Д. Ношемейером, Г. Адмондом, А. Гершенкромом, Б. Муром и др.

¹⁶⁴ Матвеева С.Я. Модернизация и глубинный конфликт ценностей в России //Кризисный социум. Наше общество в трех измерениях. – Глава 3. – М., 1994. С. 48

«трещина», которую «прорубил» Петр, писал он, в результате революции стала проходить иначе – не по классовым линиям, а сверху донизу рассекая народное тело. И эта трещина, как полагал он, «вероятно, не зарастет и в ряде поколений»¹⁶⁵. С.Я. Матвеева сегодня понятием «раскол» обозначает некую историческую «болезнь» российского общества, которая за века сумела овладеть социальным организмом, пронизать все его поры. Осознание *раскола* является предпосылкой новой ценностной рационализации общественного бытия России во имя обоснования единства новой России. Существенным элементом этой новой рационализации должна стать современная интерпретация исторического наследия России и традиционных российских ценностей. Российская модернизация может быть по-настоящему успешной лишь в том случае, если учитывается большая инерционность исторического опыта России. Значение инерционных ценностных структур для российской действительности можно обнаружить благодаря качественному анализу ценностной динамики, обуславливающей массовые социальные процессы.

Качественный, социально-философский и социокультурный, анализ постсовременной динамики ценностей подтверждает идеи русских мыслителей о том, что Россия принадлежит к особому типу промежуточной цивилизации, опосредующей отношения Запада и Востока. Конфликт ценностей – архаичных и современных – выражает это промежуточное состояние российского общества и говорит о качественном своеобразии и самобытности социального целого России, о глубокой расщепленности сознания личности. «Расколотый» человек современного российского общества – это основная проблема модернизации России. К этому же выводу приводят и исследования в области социологии молодежи: в сознании постсоветской молодежи выявлено «причудливое, парадоксальное сочетание современных и традиционных поведенческих установок», и такого рода «расколотость» исследователи оценивают, как ответ на противоречия

¹⁶⁵ Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции //О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. С. 443.

российской действительности¹⁶⁶. Порой исследователи говорят о «противоречивости», «нелепости», «парадоксальности» социально-этического портрета молодого поколения¹⁶⁷.

Если сформулировать эти мысли в аксио-исторической плоскости, то основной проблемой постсовременной России является проблема единого общенационального сознания, или глобальной идеи России, которая только и может «расколотому» русскому человеку («Мы рязанские»), тип которого возобладал в России после петровских реформ, вернуть целостность мироощущения и жизни. Поэтому проблема модернизации России, если её решать не в духе неолиберальной версии модернизации, а с учетом историко-культурной самобытности России, неизбежно формулируется как проблема «оживления» национального сознания, или «русской идеи». Имея в результате взаимодействия кризиса и реформы уродливо сформированную социетальную систему, так и не справившись с системным кризисом, Россия должна решать фундаментальные проблемы самоопределения и осознания национально-государственных интересов в совершенно новых для нас геополитических условиях. В этой ситуации, считают ведущие ученые ИСПИ РАН, мы должны «в национальных и общецивилизационных интересах использовать свою евразийскую мощь, свою логику самобытного развития», ведь «на протяжении столетий народы и этносы объединялись вокруг русского социокультурного ядра, и это определяло развитие России»¹⁶⁸.

В обосновании стратегии «мягкой мощи» России играют принципиально важную роль как политики современной эпохи, так и нынешнее поколение интеллигенции. Интеллигенция, будучи носителем универсальных, внеклассовых и наднациональных ценностей, способна

¹⁶⁶ Ядова М.А. Поведенческие установки молодежи постсоветского поколения // Социологические исследования. – 2006. – № 10. С. 86

¹⁶⁷ Соколов А.В. Интеллектуально-нравственная дифференциация современного студенчества // Социологические исследования. – 2005. – № 9.

¹⁶⁸ Осипов Г.В. Реформирование России: реальность и перспективы. Социальная и социально-политическая ситуация в России в 2001 году /Под ред. Г.В. Осипова (руководитель), В.К. Левашова, В.В. Локосова, В.В. Суходеева. – М., 2003. – С. 6-7.

утвердить объединительную идею, звучавшую у лучших носителей русской мысли: «Россия – не Русь, но союз народов, объединившихся вокруг Руси», «Россия – это не нация, но целый мир» (Г.П. Федотов). В традиции отечественной философии осуществление «идеи России», которая суть «целый мир» мыслилось как создание «христианской семьи народов», а также как «расширение русского сознания в сознание российское (без ущерба для его «русскости»)». Создание «христианской семьи народов», как объясняли Вл. Соловьев и Н. Бердяев, отнюдь не означает всеобщую христианизацию, к тому же православное не тождественно русскому, хотя универсальные ценности православной культуры они считали базовыми для русского сознания. В развитие этой же мысли Г.П. Федотов писал: «Нет более распространенного недоразумения среди нас, как смешение «православного» и «русского»¹⁶⁹.

В лучших традициях отечественной философии «расширение» русского сознания означает расширение духовное – утверждение универсальных, вселенских идей и ценностей. Обращение к духовным универсалиям, разработанным в контексте православной культуры лучшими русскими людьми, таким, как идеи софийности и соборности, отнюдь не предполагает обращения человека в православие как официальную религию¹⁷⁰. Речь идет о том, что расширение русского сознания в сознание российское, осуществляемое как выход русского сознания на уровень духовных универсалий, содержащихся в православной культуре, вместе с тем естественным образом означает воскрешение в этом духовном единстве универсальных моментов духовной культуры всех народов России. Следовательно, расширение русского сознания в сознание российское предполагает, как писал Федотов, вбирание в себя того «в них ценного, что вечно, что может найти место в теле Вселенской церкви»¹⁷¹. Такое духовное

¹⁶⁹ Федотов Г.П. Национальное и вселенское //О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 448.

¹⁷⁰ Общеизвестно, что далеко не все лучшие православные философы прошлого были в ладах с официальной Православной Церковью.

¹⁷¹ Федотов Г.П. Будет ли существовать Россия //О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 460.

объединение народов России в «христианскую семью» не является религиозным объединением и не может осуществляться чисто религиозным путем. «Здесь верования не соединяют, а разъединяют нас. Но духовным притяжением для народов была и останется русская культура»¹⁷².

С точки зрения формирующейся стратегии нового «расширения» русского сознания в сознание российское важен опыт аксиологического осмысления российского кризиса – и как «модернизации базовых ценностей», и как «конфликта ценностей», и как «культурной катастрофы». Те ценностные изменения российского общества, которые были зафиксированы исследователями в середине 90-х гг.¹⁷³, на следующей фазе зашли настолько далеко, что известный российский философ В.Н. Порус называет фиксируемую социологами культурную деградацию «культурной катастрофой». Социологические данные свидетельствуют о трагедийном положении значительных слоев молодежи (рост преступности, алкоголизм, наркомания, массовая безработица, бессмысленность существования). Тех исследователей, которые публикуют такие данные, обвиняют в психологии катастрофизма, «правдивая информация «власть имущим» не нужна», и они нанимают «независимых исследователей», чтобы доказать успешность проводимых в стране реформ¹⁷⁴.

Несколько изменилось отношение власти к ценностным изменениям сознания россиян при Президенте В.В. Путине. Власть серьезно озабочена

¹⁷² Федотов Г.П. Будет ли существовать Россия //О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 460.

¹⁷³ Разработки материалов социологических служб – федеральных и региональных – дают основания считать, что к началу этапа 1996-1998 гг. Россия прошла через одну из нижних точек кризиса. В пик бифуркации общественное ценностное сознание приобрело новый вектор движения и стало проявлять активность в формате «выбранных» доминирующих ценностей, усилились процессы индивидуализации, самоопределения, происходило активное размывание традиционных для России ценностей. Этот процесс Т.А. Рассадина считает сопоставимым с обвалом (Рассадина, 2006: 97). По данным Б.П. Шулындина, в это время произошел рост индивидуалистической ценностной модели общественных отношений до 30% с одновременным интенсивным вытеснением духовно-нравственных ценностей российского менталитета (Шулындин, 1999). С 1996 г. более половины населения страны стали ценить материальное благосостояние значительно выше ценностей свободы (Горшков, 2000).

¹⁷⁴ Лисовский В.Т. «Отцы» и «дети»: за диалог в отношениях // Социологические исследования. – 2002. – № 7. С. 114.

духовным состоянием общества. Социологи РАГС при президенте РФ¹⁷⁵ проводят экспертный опрос о состоянии духовной культуры в России. определенно отрицательных оценок состояния культуры почти в пять раз больше, чем определенно положительных оценок. Респондентов беспокоит низкий уровень общей культуры (61,5% экспертов, 53,8% общей выборки), нравственное состояние общества (51% общей выборки). Однако, такого рода социологические исследования не способны дать прямое знание о состоянии духовной культуры, хотя могут указать на ряд симптомов духовного оскудения. Для того чтобы оценить подлинные масштабы духовной деградации, требуется качественный социокультурный и аксиологический анализ. Ибо духовная культура – это не какая-то отдельная сфера культуры, а культура в её сущности, обусловленной *универсалиями ценностной предметности*. «Культура есть инобытие духа», и «культура жива, если люди признают над собою власть её «универсалий», культура – «это ответственность перед Богом, Человечеством, самим собой»¹⁷⁶.

И именно ценностные универсалии («категорический императив» Канта) суть основания культуры, они определяют границы и критерии самоидентификации человека в его сущности. С этой точки зрения, о состоянии духовной культуры нужно судить не столько по исчислимым параметрам, сколько по всем проявлениям духовности во всех сферах жизни общества и отдельных людей. И тогда становится очевидным, что в массовом обществе универсалии культуры заменены их *имитациями*. Таков губительный для человечества «проект» – *культура без универсалий*, сведенная к *приемлемым способам удовлетворения индивидуальных и групповых потребностей*, – к обоснованию и распространению которого причастны Р. Рорти и другие идеологи постмодернизма на Западе.

¹⁷⁵ Это было исследование состояния и тенденций духовной культуры современного российского общества. («Духовная культура современного российского общества: состояние и тенденции формирования. Материалы социологического исследования (3-10 декабря 2004 г.). – М., 2005.

¹⁷⁶Порус В.Н. Обжить катастрофу. Своевременные заметки о духовной культуре России //Вопросы философии. – М., 2005. – № 11. – С. 25-26.

Аксиология постмодернистского толка, служащая в России переходного периода «критике культурного разума» и обоснованию «новой морали, основанной на свободной энергии жажды жизни» (С.С. Неретина), в России особенно опасна. Она может стать главным препятствием на пути новой России: это не просто разрушение неких ценностей или отказ от них, а отказ от самого понятия культуры как того, что образуется духовными универсалиями. Мир ценностной предметности без духовных универсалий – это «отражение ада», «мир универсального недоверия, холода, немилосердия», здесь каждый видит в каждом только средство удовлетворения собственных потребностей, намерений, прихотей, но не цель, это культурная катастрофа и это, по мысли В.Н. Поруса, главный вызов нашего времени, возможно, наиболее радикальный за всю историю человечества.

Но российские духовные трансформации большинством людей в России не воспринимаются как катастрофа, по-видимому, в силу подвижности и противоречивости духовных оснований российской культурной истории, которая «движется одновременно в разных эпохах, в немыслимом переплетении архаики, традиционного общества, модерна и постмодерна»¹⁷⁷. Большинство в России также не понимают того, что распад оснований культуры, универсалий русского духа, суть конечная причина социальных язв. Тезис о «культурной катастрофе» не может быть опровергнут статистикой наличия в России 200 электронных библиотек, 300 православных сайтов и иными статистическими данными, свидетельствующими о размерах культурного потребления населения¹⁷⁸.

Если общественным сознанием России будет осознана пустота, образовавшаяся в результате утраты традиционных ценностей России¹⁷⁹, то

¹⁷⁷ Порус В.Н. Обжить катастрофу. Своевременные заметки о духовной культуре России //Вопросы философии. – М., 2005. – № 11. – С. 32-33

¹⁷⁸ Приведением статистики подобного рода пыталась опровергнуть тезис В.Н. Поруса о катастрофе культуры О.Б. Скородумова на заседании «круглого стола» по проблемам духовной культуры, организованного РАГС при Президенте Российской Федерации 3 марта 2005 г. (Коновницына, 2005: 146) .

¹⁷⁹ Как показывают исследования социологов, к середине 90-х гг. «ценностное сознание россиян проделало значительный путь к модернистским ориентациям при отказе от некоторых традиционных ориентиров (на 8-

существует шанс на обретение Россией «мягкой мощи» и осуществление собственной цивилизационной стратегии посредника в противостоянии Запада и Востока. Этот шанс предполагает усвоение лучших достижений русского национального духа и духовных универсалий всех народов России, как и духовного опыта Востока и Запада. Это может быть цивилизация более высокого типа, чем та, что мы знаем, и более совершенный вариант глобализации, чем те, которые существовали¹⁸⁰. В этой логике универсального ценностного движения от «русского» (национального) сознания к российскому сознанию релятивистская теория наций (А.Г. Здравомыслов) может оказать существенную методологическую помощь в осознании необходимости и ценности взаимозависимого существования наций и национальных культур на универсальном уровне духовного взаимодействия. Как славянофильская, так и евразийская традиции самоопределения России способны послужить поиску российской стратегии глобализации, свободной как от некритического подражания Западу, так и от предвзятости по отношению к Востоку.

Власть, в лице Президента России, начала осознавать на рубеже веков негативные последствия пренебрежения нравственностью и высшими духовными ценностями. Стала очевидной необходимость социально-справедливой и нравственно-правовой базы российских реформ. Русская культура и даже коммунистическая идеология, как давно было замечено ещё русскими философами зарубежья, формировались на базе православных нравственных ценностей. А «демократы», наоборот, хотя демонстрировали свою лояльность к Церкви и свою «мгновенно обретенную религиозность, они фактически отрицали православные ценности», поэтому в период прозападной «демократии» в стране власть, навязывая народу чуждые ему нравственные

10% произошел рост ценности свободы, независимости, инициативы при одновременном снижении ценностей традиционных обществ – самопожертвование, следование традиции, вольность» (Рассади́на, 2006: 97)

¹⁸⁰ О разных вариантах глобализации (1) гитлеровский вариант глобализации, 2) глобализация по рецептам неолиберальной политики США, 3) сталинский вариант глобализации, 4) глобализация образа жизни США, 5) идея глобализации А. Эйнштейна см. статью К.М. Кантора (Кантор, 2006).

ориентир, противопоставила себя народу. «Нравственное перерождение правящих кругов, их духовное обнищание – одна из главных причин всех наших бед. Отсюда идет коррупция, разграбление богатств страны и ограбление народа при попустительстве власти»¹⁸¹.

В российском обществе продолжают тиражироваться ложные представления об идеале либеральных реформ как неограниченной свободе. Именно эти ложные представления и «воплотились в разворовывании государства»¹⁸². И хотя у нового поколения россиян сохраняется достаточно высокая – по российской традиции – планка нравственных требований к власти¹⁸³, именно у молодежи есть наибольший риск тоже подвергнуться нравственной деградации. Осознание этого риска побудило, очевидно, Президента В.В. Путина использовать в переформулированном виде традиционную для массового сознания России идею праведной жизни, православную по истокам: это формула «достойная жизнь», универсальная и емкая по содержанию. Установка В.В. Путина как Президента России опираться на «нашу самобытность, на собственные силы»¹⁸⁴ лежит в этом же русле использования для объединения традиционных, православных по происхождению, ценностей. Это можно назвать *рефлексивной политикой*. *Рефлексивная политика*, в отличие от политики, субъектом которой выступала «нецивилизованная элита», появившаяся в период переходной анархии, суть «умение добиться синтеза наиболее важного и ценного в общегосударственном плане»¹⁸⁵.

При дальнейшем развитии эта новая политика России должна учитывать в конкретных сферах, особенно в области образования и в молодежной сфере,

¹⁸¹ Потапов В.Е. Объединяющая идея и политика социальной стабилизации // Реформирование России: реальность и перспективы. – М., 2003. – С. 264.

¹⁸² Чупров В.И., Зубок Ю.А. Проблемы социального развития молодежи в обществе риска // Реформирование России: реальность и перспективы. – М., 2003. – С. 288.

¹⁸³ По мнению студентов, опрошенных в 2001 г. ИСПИ РАН, ведущим российским политикам присущи «корыстолюбие, карьеризм» (67% респондентов), «демагогия, лицемерие» (61%), а «деловитость, профессионализм» признают за ними лишь 27% (Ковалева, Степанова, Селезнев, Юшина, Жогин, 2003: 284)

¹⁸⁴ Путин В.В. Какую Россию мы строим // «Российская газета». – 2000, 11 июля.

¹⁸⁵ Здравомыслов А.Г. Социология российского кризиса: Статьи и доклады 90-х годов. – М.: Наука, 1999. – С. 102.

фиксируемые новейшими российскими исследованиями ценностные изменения общественного сознания России и их опасные последствия для нового поколения россиян. На то, что система и иерархия ценностей в образовании и воспитании непосредственно связана с выбором пути России, что выбор ценностных ориентаций элиты и народа будут определять цивилизационную стратегию развития российского общества, обращают самое серьезное внимание представители социальной психологии и педагогики (Д.А. Леонтьев, Л.Ф. Вязникова, З.И. Равкин и др.). Но что касается работников системы образования (всех уровней), то их подавляющее большинство ещё не пришли к развитому ценностному сознанию, которое являлось бы новой формой мировоззрения, показывает исследование Л.Ф. Вязниковой. В этой ситуации общей релятивности ценностных ориентаций студенческая молодежь, из которой формируется новая интеллигенция России, нуждается в особом повышенном внимании со стороны ученых-аксиологов – в целях обоснования методов «щадящей коррекции» болезненного процесса «переоценки ценностей» и помощи в формировании нового мировоззрения.

2.2 Аксиологические предпосылки преодоления Россией духовного кризиса и развития собственного цивилизационного пути

Динамика ценностных ориентаций, как объясняют социологи, подчинена идентификационно-интеграционной диалектике культурации и социализации. Понимание причин, сущности и последствий трансформации ценностного мира россиян и ценностных ориентаций российской молодежи сегодня может помочь созданию более или менее «щадящего» режима «проживания» студенческой молодежью нынешней «культурной катастрофы» (В.Н. Порус), формированию философски продуманной и аксиологически обоснованной российской стратегии глобализации, способной служить контрбалансом «мягкой мощи» Запада, США, Китая. Преодоление

постмодернистской ситуации «расколотого» человека и необходимость внутреннего движения человека навстречу его собственной сущности обуславливают потребность эпохи в новом типе человека, который, по словам А. Маслоу, не чувствовал бы себя потерянным в изменчивом мире и был бы готов «радушно встретить неожиданную, новую для него ситуацию». Это сопряжено с возрастанием экзистенциальной ответственности представителей нового поколения вообще, тем более, студенческой молодежи – в силу особенностей данной социально-возрастной группы как одного из субъектов глобальных перемен. В силу всего вышесказанного, процессы формирования ценностных ориентаций молодежи, особенно студенческой, должны протекать под самым пристальным вниманием духовной элиты и с её помощью. Используя здесь понятие «студенческая молодежь», мы отталкиваемся от определений этого понятия, данных известными отечественными исследователями молодежи (В.Т. Лисовским, А.Н. Семашко, Б.Г. Рубинным и Ю.С. Колесниковым, А.Г. Власенко и Т.В. Ищенко, В.В. Затеевым и И.И. Осинским, Л.Я Рубиной и др.¹⁸⁶ Для нашего анализа существенны те характеристики студенческой молодежи, которые связаны с её особой социальной функцией – социального воспроизводства и инноваций – и с её особым, вследствие этого, социальным статусом, с её близостью к интеллектуальной элите общества и интеллигенции.

Вышеописанные характеристики постсовременного состояния российского общества и ценностные изменения массового сознания говорят о том, что именно молодежь подвергается наибольшему экзистенциальному риску, когда общество переживает конфликт ценностей и аксиологическую депрессию, когда происходит замена культурных универсалий и духовных ценностей имитациями и суррогатами культуры, когда социальная активность людей мотивируется успехом в делании денег, когда в обществе крайне низок престиж профессионализма, знаний и способностей. В этих обстоятельствах

¹⁸⁶ Анализ основных понятий «студенческая молодежь» см. в работе В.В. Затеева и И.И. Осинского «Студенты 90-х гг.: социальные и нравственные основы жизнедеятельности» (Улан-Удэ, 1997).

«кризисного социума» 90-х гг. и начавшейся в последние годы стабилизации российского общества воздействие общих для российского общества разного рода социальных, экономических, культурных и духовных факторов оказывает на молодежь специфическое – в силу возрастных особенностей социализации – влияние на формирование её ценностных ориентаций¹⁸⁷, предпочтений и всей индивидуальной иерархии ценностей.

В любом обществе формирование ценностных ориентаций – это процесс, управляемый со стороны институтов образования и воспитания. Как считают психологи, комплекс различных психологических оснований является определяющим – в сравнении с социальными факторами – в становлении ценностных ориентаций индивида¹⁸⁸. Хотя «риск становится наиболее общим основанием современности» в том смысле, что это «форма деятельности в условиях неопределенности», а также «характеристика состояния личности, группы, общества»¹⁸⁹, российский кризис 90-х гг., охвативший все сферы жизнедеятельности российского общества и превративший Россию в особое «общество риска» (У. Бек и Э. Гидденс), стал определяющим фактором социализации молодежи на рубеже тысячелетий.

Идеологи нелиберального направления и авторы теорий модернизации России, как и лидеры правоцентристских политических партий, игнорируют, а в ряде случаев фальсифицируют реальные факты, доказывая, что страна прошла низшую точку падения. Авторы фундаментального исследования «Реформирование России: реальность и перспективы» (серия «Социальная и социально-политическая ситуация в России»), анализируя ситуацию в 2001г., считают, что дальнейшее продолжение кризиса «грозит непредсказуемыми трагическими последствиями для российского государства, его целостности и независимости». В особенности трагическими эти последствия могут

¹⁸⁷ Вообще говоря, понятие «ценностная ориентация» подразумевает под собою структурную связь или отношение ценности и субъекта ценностного отношения, то есть, «ценностная ориентация» обозначает связь ценности как объекта аксиологической направленности и субъекта этой направленности.

¹⁸⁸ Батоцurenov В.Б, Козлова Ю.А. Эрдынеева К.Г. Становление системы ценностей молодежи России и Китая //Наука и современное общество. – Чита, 2003. – № 1. – С. 50.

¹⁸⁹ Чупров В.И., Зубок Ю.А., Уильямс К. Молодежь в обществе риска. – М.: Наука, 2001. – С. 6.

оказаться для нового поколения России. «Кризисный социум» проявляет глухоту к проблеме социализации молодежи. Молодежные организации и объединения берутся за осуществление функций содействия социализации молодежи и защиту прав молодежи, но не справляются. Молодежная субкультура во многих своих проявлениях в России «стала дисфункциональной по отношению к обществу и государству»¹⁹⁰. Особую тревогу вызывает ситуация формирования ценностных оснований мировоззрения и жизненных стратегий студенческой молодежи. Ведь именно из поколения студентов рубежа веков через 10-20 лет будут формироваться кадры высшего политического эшелона и всех сфер жизнедеятельности общества, и от их отношения к универсалиям духовной культуры, от сделанного ими ценностного выбора во многом будет зависеть характер выхода России из системного кризиса.

Специфический для России «конфликт ценностей» (славянофильство и евразийство, западничество и почвенничество, традиционализм и модернизация, абсолютное добро православной веры и социальное зло, Восток-Запад), дополняемый конфликтом Севера-Юга¹⁹¹, общемировым спором между сторонниками доминирования «материальных» и «духовных» ценностей, не может не отражаться на ценностных ориентациях студенческой молодежи, процессы формирования которых идут в ситуациях риска¹⁹². И хотя для студентов, как показывают социологические опросы¹⁹³, «свойствен поиск

¹⁹⁰ Сорочайкина О.Ю. Молодежное движение в Москве: организации и объединения //Реформирование России: реальность и перспективы. Социальная и социально-политическая ситуация в России в 2001 году. – М., 2003. – С. 131.

¹⁹¹ Для постсовременной геополитической ситуации, возникшей с исчезновением «второго мира» (социалистического лагеря), характерна макросоциальная модель «Север – Юг», причем духовные и ценностные основания «Юга» в значительной мере выстроены на восточных религиях и философских принципах.

¹⁹² Ценностно-нормативная неопределенность составляет ситуацию риска наряду с такими ситуациями риска, как угроза здоровью и жизни, неопределенность жизненного старта, неопределенность возможностей самореализации, неопределенность идентичности (Чупров, Зубок, 2003: 289).

¹⁹³ Речь идет о результатах социологического исследования, проведенного Центром социологии образования ИСПИ РАН в апреле 2001 г. В них приняли участие студенты дневных отделений 20 московских вузов. Общее количество опрошенных – 770 чел., из них 55% - студенты гуманитарной специализации, 45% - технической. Возраст опрошенных не превышал 21 года. Результаты исследований получены на базе случайной механической выборки и репрезентативны для данной группы опрошенных (Ковалева, Степанова, Селезнев, Юшина, Жогин, 2003)

определенного баланса между материальными и духовными целями цивилизационного развития, а не перекося в какую-либо одну сторону»¹⁹⁴, реальные общественные процессы, далекие от ориентации на подобное равновесие, не могут не воздействовать на сознание студенческой молодежи, вызывая сдвиги в ценностной ориентации. «Общая характеристика нашего времени» (А.Г. Здравомыслов) – трансформация интересов и всего механизма мотивации, отсутствие долгосрочных целей и планирования, понижение ответственности – всё это присуще молодежи. Большая степень социальной неопределенности и риска, характерные для молодежи, проявляются в том, что ценностная ориентация на получение высшего образования сохраняется только для первой из трех типовых моделей социального старта молодежи, которые вырисовываются в результате социального расслоения молодежи¹⁹⁵. Сторонники первой модели составляют 25-30% молодых людей¹⁹⁶. Да и то при получении высшего образования каждый третий из них руководствуется не мотивом приобретения знаний, а инструментальными мотивами (получение диплома, отсрочка от армии и др.).

Общая для российского общества деформация ценностно-нормативной системы имеет свои особенности у молодежи в зависимости от степени социальной неопределенности и риска, как выявили В.И. Чупров и Ю.А. Зубок. Молодые люди, по чьей оценке, в жизни молодежи преобладают спокойствие и стабильность (31% опрошенных), моделируют свою жизнь вполне традиционно – интересная работа, домашний уют, семья, материальный успех, знания и профессионализм. Ценностные ориентации другой группы молодых людей (около 2/3 молодежи), по чьей оценке, в жизни

¹⁹⁴ Ковалева Т.В., Степанова О.К., Селезнев И.А., Т.И. Юшина, А.И. Жогин. Гражданское самосознание студенческой молодежи // Реформирование России: реальность и перспективы. Социальная и социально-политическая ситуация в России в 2001 году. – М., 2003. – С. 280

¹⁹⁵ Чупров В.И., Зубок Ю.А. Проблемы социального развития молодежи в обществе риска // Реформирование России: реальность и перспективы. – М., 2003. – С. 286-301.

¹⁹⁶ Что касается второй модели социального старта, то здесь старт также связывается с образованием, но конкретные формы его продолжения не определены: все зависит от обстоятельств. Примерно 60% молодых людей, действующих в соответствии с этой моделью, будут стремиться поступить в какое-нибудь доступное профессиональное училище или техникум, попытаются поступить в институт. Сторонники третьей модели (10% молодежи) однозначно исключают для себя продолжение учебы.

молодых людей преобладают постоянно или эпизодически протекает в состоянии неопределенности и риска, сильно отличаются от этого. Эти молодые люди стабильности предпочитают изменение и риск. На первом месте у них – знания и профессионализм. Работа и материальный успех делят вторую и третью позиции. А на четвертом месте – ценность свободы выбора. Более предпочтительны для них и такие ценности, как предприимчивость, риск. Сексуальная гармония и власть. «Здесь явно просматривается приоритет «достиженческого» комплекса ценностей, хотя и с российской спецификой»¹⁹⁷.

Российская специфика проявляется в том, что в обеих группах на пятой позиции – стабильность в обществе. Но весьма примечательно, что для обеих групп такая ценность как вера в Бога – на последнем, тринадцатом, месте. Направленность личностного самоопределения в обеих группах совпадает с тенденциями распределения главных ценностей. «Если в группе молодежи, ориентированной на стабильность, доминирует достаточно традиционный для дореформенного периода тип личности, то в «группе риска» – вполне современный». Учитывая, что вторая группа молодежи составляет 2/3, как полагают социологи, «можно уверенно говорить о воспроизводстве в молодежном сознании нового социокультурного пласта, адекватного рыночному индивидуализму»¹⁹⁸. Вообще социологические исследования периода реформ в России фиксируют рост числа последователей ценностного прагматизма, гедонизма и утилитаризма. Базовые ценности современной российской молодежи, связанные с российским социокультурным архетипом (коллективизм, приоритет духовного над материальным и т.п.), оказались вытесненными на периферию общественного и индивидуального сознания.

¹⁹⁷ Чупров В.И., Зубок Ю.А. Проблемы социального развития молодежи в обществе риска // Реформирование России: реальность и перспективы. – М., 2003. – С. 296.

¹⁹⁸ Несмотря на преобладание среди молодежи тенденции утверждения либеральных ценностей, в сложной ситуации 90-х гг. молодежь, несмотря на устойчивое, как показывают социологические исследования, предпочтение либеральных, индивидуалистических ценностей, все же в большинстве своем не поддерживало либеральную трактовку пути преодоления кризиса. В мае 1996 г. необходимость «порядка» ставили выше ценности «демократии» 64,9% из числа опрошенных молодых людей. Надежду на сильного лидера – 57% опрошенных (Ручкин, 1998).

Причиной для серьезных размышлений служит также тот факт, что обе группы поставили на последнее по значимости место духовность – веру в Бога. Приоритет собственного опыта по отношению к опыту старшего поколения, демонстрируемый в обеих группах, делает проблематичным раскрытие инновационного потенциала такой молодежи и позволяет прогнозировать дальнейшую активизацию разрушительных тенденций общества риска, каковым является ныне Россия в условиях глобализации по губительному для неё варианту. Поэтому осмысление процессов социализации новой молодежи должно помочь решению задачи создания «контрбаланса» этих разрушительных тенденций, связанных с нарушением преемственности базовых ценностей российской культуры и общественного сознания.

Тотальная переоценка ценностей в ситуации применения Западом и особенно Америкой стратегии «мягкой мощи» ведет к деформации мотивационной сферы молодежного сознания в России и к серии витков кризиса идентификаций в молодежной среде. Упомянутый кризис идентичности молодых россиян, затронувший каждого пятого молодого человека, проявляется в отсутствии устойчивых форм идентичности молодежи. Идентификационные модели формируются вне юридического гражданского общества и гражданственности, вне институционально одобряемых образцов, – в различных неформальных, теневых и криминальных, – структурах.

Социологические данные говорят также о том, что СМИ и определенная часть интеллигенции с её либеральной риторикой поощряют усиливающуюся в России «индивидуализацию» идентичности. Логика развертывания этой тенденции усиления индивидуалистической ценностной ориентации молодежи и значительной части российского общества соответствует общей логике позитивистской и натуралистической рационализации социальной действительности, характерной для классической западной цивилизации и буржуазного общества, а в условиях России – это не что иное, как ценностное отражение идеологии «догоняющей» модернизации России. То, что для

«традиционно» ориентированной группы молодежи духовность – в виде веры в Бога – стоит на последнем месте, можно объяснить инерционностью советской системы ценностей и характерного для неё атеизма: эта часть молодежи «по привычке» не придает значения вопросам веры. Что касается минимальной «ценностной валентности» (В. Брожик) веры в Бога у «инновационной» молодежи, то это, судя по всему, влияние либеральной идеологии и нарождающегося, нового для России, но давно старого для постиндустриального Запада, мировоззрения, в котором «Бог умер» (Ф. Ницше).

Однако само по себе это отношение к религии не свидетельствует о преобладании атеизма среди молодежи. Скорее, это свидетельствует об очень поверхностном уровне религиозности и духовности молодых людей. Исследования, проведенные ИСПИ РАН в Москве в 1996-1998 гг., свидетельствуют, что доля верующих среди молодежи – самая высокая в сравнении с другими возрастными группами¹⁹⁹. Примечательно, что больше всего неверующих, как показывают практически все опросы, среди ИТР, а наибольшее число верующих – среди интеллигенции.

Что касается в целом религиозной ситуации в стране, то она характеризуется известным российским социологом-религиоведом Ж.Т. Тощенко как «парадоксальная»²⁰⁰. «Своеобразным, а порой парадоксальным» является, с его точки зрения, взаимодействие в России постсоветского периода светской и духовной власти, выглядящее как заигрывание власти с религией и попытка сделать ставку на православие в ущерб другим конфессиям. На то, что политическое руководство страны самым активным образом использует православие взамен утраченной идеологии советского времени, обращают внимание и другие исследователи²⁰¹. Несмотря на заявления о религиозном ренессансе, уровень религиозности в стране изменился мало, как это видно из

¹⁹⁹ Локосов В.В., Яковлев С.Д., Кублицкая Е.А. Традиционные и нетрадиционные религиозные объединения в столице. – М., 1998.

²⁰⁰ Тощенко Ж.Т. Парадоксы религиозного сознания // Реформирование России: реальность и перспективы. – М., 2003. – С. 301.

²⁰¹ Левашов В.К. Общество и глобализация // Социологические исследования. – 2005. – № 4. С. 23.

сопоставления данных 60-70-х (Пивоваров, 1976) и 90-х гг.²⁰²: практически половина населения СССР признавала свою причастность к религии, так же обстоит дело в 90-х гг. А среди студенчества в 1994 г., согласно данным общероссийского исследования, проведенного Социоцентром Госкомвуза России, 30% верили в Бога, 20% - в сверхъестественные силы, 32% студентов испытывали симпатию к религиозным движениям некоторых толков. Опрос студентов Российского государственного гуманитарного университета в 1999 г. показал, что 52% пятикурсников и 70% первокурсников считают себя верующими²⁰³, при этом – при всей моде на религиозность – «зона неверия и неопределенности остается значительной, не во многом уступающей предшествующим советским временам»²⁰⁴. В этом – свидетельство консервативности и инерционности общественного сознания. Так что вполне обоснованно сомнение Ж.Т. Тощенко в том, что происходит религиозное возрождение. Другие исследователи, изучавшие уровень религиозности студенчества на основе *сопоставления самоидентификации* студенчества с *поведенческими характеристиками* в основных сферах жизнедеятельности, приходят к выводу, что «потенциал, который скрыт в недрах православия, далеко не востребован и не осознан респондентами»²⁰⁵.

Для нашего анализа существенно то отмеченное социологами обстоятельство, что количество людей, называющих себя верующими (40-60% населения), сильно расходится с количеством людей, отправляющих обязательные религиозные обряды (5-10%). И дело здесь не только в распространении моды на религию. Само по себе это расхождение говорит о том, что православие возвращается в массовое сознание не столько в качестве религиозной конфессии, сколько в качестве традиционного элемента российской культуры и духовности. Это подтверждается результатами

²⁰² Локосов В.В., Яковлев С.Д., Кублицкая Е.А. Традиционные и нетрадиционные религиозные объединения в столице. – М., 1998.

²⁰³ См. Социальный статус и имидж гуманитарной интеллигенции: Сб. статей. – М., 2001.

²⁰⁴ Тощенко Ж.Т. Парадоксы религиозного сознания // Реформирование России: реальность и перспективы. – М., 2003. – С. 303.

²⁰⁵ Кобзева Н.А. Особенности религиозности студентов (На примере православия) // Социологические исследования. – 2006. – № 10. – С. 146.

опросов фонда «Общественное мнение», а также данными ВЦИОМ, АСИ и других социологических центров: не более 7% людей воцерковлены, хотя многие считают себя верующими²⁰⁶. Из петербургских старшеклассников в 2006 г. были готовы к непосредственной ориентации на церковные авторитеты только 7%, и, хотя Православная Церковь среди других социальных институтов вызывает наиболее эмпатическую оценку, реально значимым влиянием среди молодежи она не пользуется²⁰⁷. За данными социологов, свидетельствующими о высоком доверии общества, в том числе молодежи, к Церкви, стоит массовая потребность в православии как важнейшем духовном основании национально-культурной идентификации, а не собственно религиозная ценностная мотивация. Выход из кризиса общественное сознание связывает в основном с ценностями и моделями русской культуры, а не с либеральными западными идеалами. Но, хотя принято утверждать, что общество обратилось к религиозным ценностям, настоящие изменения в образе жизни и мыслей человека, – массового индивида и представителей элиты, – которыми ознаменуется социокультурное преодоление кризиса – это дело будущего. Возможно, признаки формирующегося нового государственного мышления, носителем которого является Президент В.В. Путин²⁰⁸, – это первый шаг на пути к новой, более высокого типа интеграции российского общества, основанной на универсальном «порядке сердца» (М. Шелер).

Говоря об инновационном потенциале молодежи, особенно студенческой, не надо, очевидно, забывать о том, что молодежь – не только потенциал новаторства, но и фактор нестабильности. Конечно, стандарты социализации нынешней молодежи кардинально отличаются от тех, что были характерны не только для их родителей, но и для молодежи в старших возрастных когортах. Не только межпоколенные, но и внутривоколенные

²⁰⁶ Источник: Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 1995, № 2; 1999, № 1.

²⁰⁷ Запесоцкий А.С. Дети эпохи перемен: их ценности и выбор // Социологические исследования. – 2006. – № 12. – С. 103.

²⁰⁸ Для него отношения Церкви и Государства занимают важное место.

различия становятся все более значительными. В условиях социальной трансформации молодежь скорее отрицает опыт старшего поколения, чем усваивает его. Это изменяет форму социального воспроизводства. Но тем самым молодежь воспроизводит ситуацию инновационного риска.

Самоутверждение молодого поколения через отрицание может иметь как позитивные, так и негативные последствия». Такие негативные последствия как разрушение исторического сознания нового поколения, ценностно-нормативная неопределенность, деформация идентичности могут оказаться для России судьбоносными, если учесть, что молодежь является особой, а не обычной социально-демографической группой: в силу социальной сущности молодежи среди присущих ей особых социальных функций важнейшая – функция социального воспроизводства. Каждое новое поколение обеспечивает преемственность и сохранение общества как целостной системы²⁰⁹. Но в современном российском обществе деформируется роль и место молодежи в процессе социального воспроизводства, она отчуждается от своей основной социальной функции и теряет свой отличительный, группообразующий признак. В этом смысле молодежь воспроизводит риск. Этот риск – риск системный для всего будущего российского общества.

От того, каким будет соотношение процессов саморазрушения и самоорганизации в российской социокультурной среде, зависит степень этого риска. Можно надеяться, что в силу синергетических законов самоорганизации российская социокультурная среда действительно сможет полностью «пережевать» возникшие в ней инородные политические тела и «осуществить регенерацию своих цивилизационных стереотипов»²¹⁰. Надежду на это дают те тенденции ценностных изменений, которые проявляются в самые последние годы, с началом политики стабилизации и

²⁰⁹ Радаев В., Шкаратан О. Социальная стратификация. – М., 1996. 318 с.

²¹⁰ Андреев А.Л. Самоорганизация социокультурной среды и трансформация политической системы: российские реформы с точки зрения синергетики // Вестник Московского университета. – Сер. 7. Философия. – 2000. – № 6. С. 85

ценностного курса, объявленного Президентом В.В. Путиным. России пошла не по западной модели нации-согражданства, а по пути актуализации органических общностей, консолидированных по принципу единства исторической судьбы и опыта, полученного в процессе социализации (поколение, этнокультурные и этнонациональные общности). Происходит подъем национального самосознания русских (лозунг «Россия за русских»). Характерно удвоение статусных иерархий: стратификация по рыночному успеху не получила в России того универсального значения, как на Западе; «в настоящее время она противоречивым образом совмещается со стратификациями, основанными на различных критериях «нерыночного типа», вытекающих из принципа самоценности интеллектуальной деятельности и вообще духовного творчества»²¹¹.

Как показывают исследования ценностных ориентаций петербургских старшеклассников, проведенные под руководством А.С. Запесоцкого в феврале-марте 2006 г., в молодежном сознании за годы стабилизации произошли довольно серьезные изменения. Прежде всего, речь идет о том, что на сегодняшний день *престиж высшего образования довольно высок*²¹². По данным 2006 г., 85% учащихся десятых и одиннадцатых классов твердо намерены после школы продолжать учебу в вузе. В 2003 г., судя по данным исследования АСИ, проведенного среди петербургских старшеклассников, продолжить учебу намеревались 72% опрошенных, хотя достаточным для себя назвали высшее образование 84 %. То есть для 12% выпускников то, что в 2003 г. оценивалось как необходимая, но отложенная стратегия, к 2006 г. превратилось в реальную жизненную перспективу. Высшее образование становится для большинства старших школьников обязательной составляющей жизненных планов, «своего рода гарантией успешной

²¹¹ Андреев А.Л. Самоорганизация социокультурной среды и трансформация политической системы: российские реформы с точки зрения синергетики // Вестник Московского университета. – Сер. 7. Философия. – 2000. – № 6. С. 83.

²¹² Запесоцкий А.С. Дети эпохи перемен: их ценности и выбор // Социологические исследования. – 2006. – № 12. – С. 99.

социализации»²¹³. При этом оказывается важным не только получение диплома, но и качество образования. И хотя интерес к содержанию профессиональной деятельности у сегодняшней молодежи остается, как и в 90-е гг., более инструментальным, все же характер ценностных изменений сознания нынешнего юношества дает, возможно, основания надеяться на то, что молодому поколению удастся пережить «культурную катастрофу» и объединить Россию на основе новой ценностной идеологии. Далекое не все молодые люди сегодня подпадают, по данным А.С. Запесоцкого, под тот образ «независимых и целеустремленных индивидуалистов», «романтиков потребления», который был создан в результате опроса абитуриентов и студентов 2004 года²¹⁴. Индивидуализм и коллективизм – как ценностные стратегии – представлены в сознании молодежи последних лет примерно поровну, с небольшим «перевесом» коллективизма. Примечательно также то, что выпускники 2006 г. ориентированы на долгосрочную стратегию созидания. Но вместе с тем выбор жизненного пути и целеполагание происходят всё еще в границах приватности²¹⁵, и долгосрочная стратегия созидания направляется на выстраивание собственного «частного мира». Примечательно, что «поколение выпускников 2006 г. уходит от романтизировано-революционных поведенческих стратегий 1990-х гг. к прагматической ревизии системы ценностей», осуществляемой с точки зрения индивидуально значимых, а не общественно значимых задач²¹⁶.

Возможно, ценностные изменения в сознании студенческой молодежи столичных городов на рубеже веков более выражены, чем у студентов провинциальных вузов. Но, тем не менее, и у провинциальных студентов

²¹³ Запесоцкий А.С. Дети эпохи перемен: их ценности и выбор // Социологические исследования. – 2006. – № 12. – С. 100.

²¹⁴ Лисаускене М.В. Поколение next – прагматичные перфекционисты или романтики потребления // Социологические исследования. – 2006. – № 4.

²¹⁵ Уход в частную жизнь и конструирование собственной картины мира, не причастной к политике, реформам, к какой-либо общественно значимой деятельности, был одним из проявлений иррационализации массового сознания в результате разрушения ценностных структур в 1990-е гг. (Здравомыслов, 1999: 60).

²¹⁶ Запесоцкий А.С. Дети эпохи перемен: их ценности и выбор // Социологические исследования. – 2006. – № 12. – С. 104.

наблюдаются те же ценностные сдвиги, что в целом отмечают исследователи в области социологии молодежи, хотя по некоторым параметрам ценностная система студенческой молодежи провинции обнаруживает довольно значительную устойчивость. На это указывают, например, результаты исследования социальных и нравственных основ жизнедеятельности студенческой молодежи 90-х гг., проведенного В.В. Затеевым и И.И. Осинским среди студенчества Бурятии. В Бурятии в этот кризисный период сохранялась традиционно высокая ценностная валентность высшего образования. В среднем по вузам престижность высшего образования как мотив поступления в вуз заняла высшую позицию²¹⁷.

Вместе с тем, в студенческом сознании современной молодежи провинции, как показывает исследование В.В. Затеева и И.И. Осинского, происходит ценностный и мотивационный сдвиг, характерный для общественного сознания кризисного социума. В нем также проявляются тенденции предпочтения ценностей либерально-демократического типа и материализации системы духовных ценностей. Основанием для такого вывода служит тот факт, что почти половина опрошенных видит смысл жизни в «финансовой независимости», с комфортом и устроенным бытом смысл жизни связывают более четверти респондентов, сравнительно большой процент студентов на пятую смысложизненную позицию выдвинула такую ценность как «получение от жизни удовольствий». Такие ценности, как «бескорыстное служение людям», «служение добру, борьба за справедливость» остаются на периферии смысложизненного отношения студентов: только 2,6% респондентов сочли «бескорыстное служение людям» смысложизненной ценностью, но отнесли её на последнюю, одиннадцатую, позицию. А «служение добру, борьба за справедливость» оказались «замеченными» в качестве смысложизненной ценности у 4,8% респондентов: они отнесли её на девятую позицию. То, что около половины респондентов, опрошенных В.В.

²¹⁷ Затеев В.В., Осинский И.И. Студенты 90-х: Социальные и нравственные основы жизнедеятельности. – Улан-Удэ, 1997. – С. 65

Затеевым и И.И. Осинским, отнесли «создание хорошей семьи» на вторую позицию, а «любить и быть любимым (ой)» – на третью позицию, может свидетельствовать об общей для «кризисного социума» тенденции ухода в частную жизнь. Но это также может быть выражением возрастной специфики ценностных ориентаций студенчества как молодежной социальной группы. Данные региональных исследований студенческой молодежи обнаруживают общую для России тенденцию ценностных изменений сознания молодежи в сторону «индивидуализации» и «материализации». Наблюдается не только преобладание материальных ценностей над духовными – характерное изменение ценностной системы студенческой молодежи, но и материализация собственно духовных ценностей.

Результаты масштабных эмпирических исследований ценностных изменений общественного сознания, в том числе, студенческой молодежи, проводившихся отечественными социологами в Москве, Санкт-Петербурге и других регионах, в совокупности свидетельствуют о глубокой деформации и амбивалентности системы ценностных ориентаций молодежи и студенчества в той социальной ситуации, когда социализация нового поколения происходит в условиях неопределенности и противоречия интересов молодого поколения тенденциям модернизации на основе «западной» модели, основанной на ценностях индивидуализма и либерализма. Судя по результатам социологических исследований, та часть молодежи, которая в трехчастной интеллектуально-нравственной стратификации (А.В. Соколов) образует слой *интеллектуальной элиты*, представлена двумя группами, противоположными по способу этического самоопределения: это *интеллектуалы* и *интеллигенты*. Те и другие обладают образованностью и креативностью, но для *интеллектуалов* характерны: эгоистическая направленность мотивов и интересов, допустимость насилия по принципу «цель оправдывает средства», утилитарное потребление культуры. В отличие от них, *интеллигентов* характеризует альтруистическая направленность личности, отказ от насилия («хождения по головам»), благоговение перед культурой (нравственным

законом, который внутри нас). И хотя по данным А.В. Соколова, доля *интеллектуалов* увеличивается в студенческой среде (их более половины), *интеллигенция* всё же составляет не менее 20% будущей элиты. «Этого достаточно, чтобы общество не впало в бездну деградации»²¹⁸. И это – достаточное основание для того, чтобы относиться к новому поколению с уважением и надеждой.

Но вовсе нельзя считать «потерянным» поколением остальную часть молодежи: выявленное социологическими опросами ценностное доминирование «материалистических» ценностей, гедонистических и утилитаристских установок в сознании молодежи ещё не являются сами по себе показателями её «испорченности» и деградации. Методика изучения динамики ценностей, разработанная Р. Инглехартом²¹⁹, позволяет понять, что преобладание «материалистических» ценностей над «духовными» («материалистических» над «постматериалистическими» в терминологии Р. Инглехарта) в предпочтениях молодежи обусловлено двумя временными факторами, и на основе доминирования «материалистических» предпочтений ещё не следует делать далеко идущих выводов о сущностной деформации ценностного мира молодого поколения. Говоря о двух временных факторах, мы имеем в виду, что в настоящее время доминирующие «материалистические» ценности как раз выражают те потребности молодежи, которые наименее удовлетворены, а если не удовлетворены материальные потребности, то материальные ценности для молодежи предпочтительнее духовных. Но это – временно: с удовлетворением материальных потребностей вперед выдвинутся, по концепции Инглехарта, духовные ценности. Также и второй фактор доминирования «материального» над «духовным» в ценностной иерархии молодежи имеет временный характер.

²¹⁸ Соколов А.В. Интеллектуально-нравственная дифференциация современного студенчества // Социологические исследования. – 2005. – № 9. С. 97

²¹⁹ Понимание динамики ценностей Инглехартом основано на двух гипотезах: 1) гипотезе недостатка – ценностные приоритеты человека отражают его социально-экономическое состояние, и индивид относит к основной ценности те потребности, которые наименее удовлетворены; 2) гипотезе социализации – в большей степени на базовые ценности взрослого человека влияют социально-экономические условия, преваляровавшие в его детстве.

Согласно гипотезе Инглехарта, только по прошествии 10-15 лет после социально-экономической реформы придет поколение, у которого произойдет ценностный сдвиг с «материального» на «духовное». Но все же подход Инглехарта в российских условиях дает сбой: по его данным, у наиболее обеспеченной молодежи Западной Европы и США на первом месте – «постматериалистические» (духовные) ценности, но по результатам исследования, проведенного по этой методике среди студенчества Татарстана, студенты негосударственных вузов Татарстана, наиболее обеспеченные, более привержены чисто материалистическим ценностям²²⁰. Авторы этого исследования объясняют полученное расхождение результатов тем, что студенты негосударственных вузов «присваивают» ценности и мировоззрение своих обеспеченных родителей и становятся «молодыми взрослыми».

Что касается выводов о значительной материализации ценностной системы студенчества, то они подтверждаются и другими исследованиями. Например, данные исследования, проведенного в 16 государственных вузах г. Екатеринбург, во время которого опрашивались студенты 1-5 курсов в декабре 2003 – феврале 2004 г., говорят о том, что для подавляющего большинства опрошенных студентов материальное благополучие имеет большое значение²²¹. Причем, студенты, имеющие самую низкую степень удовлетворенности финансовым положением, продемонстрировали наиболее развитую ориентацию на ценность материального благополучия. Выяснились также специфические взаимосвязи ориентаций в группе студентов, ни один из родителей которых не имеет высшего образования: с увеличением значения материального благополучия растет не только ориентация на руководство и бизнес, но и повышается значимость *интересной работы* и *улучшается успеваемость*. Это говорит о том, что накопление интеллектуального потенциала, освоение интересной работы рассматриваются как средства

²²⁰ Исламшина Т.Г., Максимова О.А., Хамзина Г.Р. Дифференциация ценностных ориентаций студентов // Социологические исследования. – 1999. – № 6. – С. 135.

²²¹ Могильчак Е.Л. Экономические ориентации студенчества – их взаимосвязи и методы формирования // Социологические исследования. – 2005. – № 10. С. 58.

достижения материального благополучия (наряду со стандартными средствами – руководящей работой и бизнесом).

В целом, что касается оценки ценностных изменений сознания студенческой молодежи, то обобщенно-усредненная характеристика ценностных изменений сознания молодого россиянина – это абстракция, искажающая реально-противоречивую и стратифицированную картину ценностных изменений. При абстрактно-обобщенном подходе есть все основания для пессимистических выводов о последствиях «культурной катастрофы» для сознания нового поколения. При дифференцированном анализе появляется возможность делать более оптимистичные выводы. Тогда наблюдаемые социологами противоположные процессы в ценностной сфере «отражают не столько изменение фундаментальных ценностей россиян, хотя определенные изменения в структуре ценностных ориентаций не могут не происходить, сколько *воспроизводство посттоталитарного сознания в демонстративных формах*»²²².

Тенденции прагматизации общественного сознания в России не затронула, как показывают данные общероссийского социологического мониторинга «Социальное развитие молодежи», проведенного Центром социологии молодежи ИСПИ РАН в 12 регионах РФ (руководитель В.И. Чупров), фундаментальные ценности культуры в молодежной среде: для 7 из 10 молодых людей (71%) культура имеет самоценное значение. Структура духовных ценностей, по этим данным, обнаруживает стабильность на протяжении всего периода реформ. И устойчиво сохраняются на первой и второй позициях такие ценности как «общение с любимым человеком», «общение с близким, друзьями». «Природа» как ценность устойчиво занимает третью позицию. Это символическое свидетельство осознания молодежью своих духовных истоков. Хотя религия устойчиво занимает последнюю позицию в духовной жизни большинства молодых людей, всё же достаточно

²²² Чупров В.И., Зубок Ю.А., Уильямс К. Молодежь в обществе риска. – М.: Наука, 2001. – С. 49.

много молодых людей (около 20%) считают молитву и обращение к Богу высокой духовной ценностью. В то же время эти всероссийские данные зафиксировали наличие значительной части молодежи (30%), которая полностью отрицает духовные ценности, и число этой молодежи обнаруживает тенденцию роста в 1999 г. по сравнению с 1990 и 1997 годами²²³.

Несмотря на то, что социологические данные говорят о сохранности ядра базовых ценностей у большей части молодежи, всё же они фиксируют рост бездуховности и прагматическую рационализацию сознания молодежи. Нарушение места и роли молодежи в социальном воспроизводстве, разрушение межпоколенных связей, утрата духовности и кризис идентичности молодежи представляют собой угрозу самобытности и целостности российского общества и провоцируют молодежь к конфликту с обществом.

Старая русская интеллигенция исчезла как социальное явление, но те формы духовности, те формы жизни, которые были связаны с нею, намного пережили её социальную судьбу и стали наследием нового поколения интеллигенции России. Осмысление этого наследия – один из наиболее важных факторов формирования новой интеллигенции. Этот вектор самосознания российской студенческой молодежи должен быть актуализирован всей мыслящей элитой России. И его актуальность усугубляется тем, что власть в России до сих пор не признала свою культурную миссию, а на российское общество всё больше начинает влиять распространяющаяся во всем мире этика «холодного мира»²²⁴ эпохи глобализации. В этом глобальном контексте трагедия ныне живущих россиян, российской интеллигенции, усугубляется тем, что радикальными реформаторами «для них искусственно создается ситуация духовного разрыва связи времен». Эта искусственно создаваемая и поддерживаемая частью

²²³ Чупров В.И., Зубок Ю.А., Уильямс К. Молодежь в обществе риска. – М.: Наука, 2001. – С. 94

²²⁴ Так всё чаще описывают этику отношений в глобальной системе «Север – Юг», как называют макросоциальную модель, состоящую из двух миров – «развитых стран» и остальных (Левашов, 2005: 23).

политической, интеллектуальной элиты и СМИ ситуация модернизации без глубокой рефлексии о характере российской цивилизации и роли духовных универсалий российской культуры, отражающая отсутствие самостоятельной российской ценностной стратегии глобализации, способствует успеху доминирующих ныне глобальных цивилизационных стратегий²²⁵.

Это соперничество «сильных» цивилизаций, все более напоминающее, по сути, конфликт цивилизаций по Хантингтону, как считает югославский социолог Зоран Видоевич, достаточно детально анализируется в аспекте социально-экономическом, геополитическом, экологическом. Но в гораздо меньшей степени, на наш взгляд, этот «конфликт цивилизаций» осознается по линии духовного противоборства и противостояния ценностных миров. Планетарный кризис, активировавший несколько глобальных цивилизационных стратегий, это, по сути, кризис системы отношений «человек – общество – природа», базировавшихся на ценностных стереотипах антропоцентризма и либерализма. Поэтому мощную альтернативу тем мировым стратегиям, которые наследуют кризисную этику антропоцентризма и либерализма (североамериканская и европейская), представляют цивилизационные стратегии, ориентированные на «рефлексивный традиционализм» древних цивилизаций (арабская, китайская). Является вполне понятной с этой точки зрения попытка российской власти использовать православие в качестве духовно-нравственной основы российской цивилизационной стратегии глобализации. Но сама такого рода попытка предполагает предварительную глубокую ценностную рефлекссию

²²⁵ Укажем вслед за В.К. Левашовым, что в настоящее время на планете действуют следующие цивилизационные стратегии глобализации: североамериканская стратегия – экспансия интересов и ценностей США с помощью военного, финансового, информационного, технологического доминирования; европейская стратегия – экспансия интересов и ценностей европейской цивилизации через политическую и экономическую интеграцию и создание органов наднационального управления; китайская стратегия – экспансия национальных интересов и ценностей китайской цивилизации посредством внутренней социально-экономической мобилизации и этнической миграции, формирования и контроля на планете локальных китайских социально-национальных общностей; арабская стратегия – экспансия интересов и ценностей арабской цивилизации через демографический рост и активизацию распространения доминирующих в арабском мире исламских религиозных ценностей; еврейско-израильская стратегия – экспансия интересов и ценностей еврейской цивилизации на основе привлечения человеческих и материальных ресурсов в государство Израиль (Левашов, 2005: 23).

оснований российской цивилизации и обоснование российского рефлексивного традиционализма как цивилизационной базы модернизации. При этом следует наряду с безусловно позитивной ролью традиционных православных ценностей, имеющих характер духовных универсалий в российской культуре, также осознавать возможные последствия попыток теологически-духовного обоснования российской цивилизации. Среди этих последствий могут быть, как показывает развертывание стратегии исламского фундаментализма и сопротивление арабского мира глобализации по западному образцу, такие опасные для всего мира последствия, как теологический тоталитаризм и производный от него терроризм.

Активизация русского национального самосознания, совпавшая со стабилизацией общественной жизни России, благодаря интеллигенции может происходить как «расширение» русского сознания до сознания российского. Это может быть дальнейшее развитие русской идеи о формировании «христианской семьи народов» в духе *соборности* и *всеединства*, с привлечением опыта развития в соответствии с «порядком сердца», накопленным в европейской и восточной формах духовности. На наш взгляд, было бы ошибкой строить новую российскую стратегию на приоритетном взаимодействии власти именно с Православной Церковью. Это означало бы «сужение», а не «расширение» русского сознания: историко-культурный опыт России говорит, что не столько Церковь в России, сколько философия и культура были главными носителями духовных ценностей православия. Философская, аксиологическая, духовно-нравственная традиция православия – это одна из историко-культурных первооснов русской культуры, в том числе, культуры экономической жизни²²⁶, и это **один из главных ресурсов**

²²⁶ Подобно тому, как дух капитализма был обусловлен протестантской этикой (М. Вебер), традиции хозяйствования, неформальной экономики, в России были тесно связаны с православными ценностями, как это было показано Вл. Соловьевым, С. Булгаковым, П. Флоренским, Н. Бердяевым, Н. Лосским. И. Ильиным и другими мыслителями, изучавшими православную основу хозяйственной жизни россиян и обосновавшими роль православия в формировании традиционного отношения россиян к труду и трудовым будням, высокой нацеленности на взаимопомощь и смирения. В православной культуре терпение – принципиальная ценность, и самоактуализация личности происходит не через борьбу и протест, а через терпение и смирение. «В поведенческом плане это может означать игнорирование законов, тяготение к неформальным практикам» (Барсукова, 2001). Поэтому не случайно в российском дискурсе принято противопоставлять законную власть

построения российской стратегии глобализации, наряду с философией и этикой буддизма и ислама.

На уровне философии православие, буддизм и ислам имеют глубинное родство. Это родство обеспечивается тождеством универсальных смыслов человеческого бытия в мире. Без философски рефлексивного отношения к православной традиции и ценностям русского национального сознания есть опасность отождествления «российского» с «русским», «русского» - с «православным». О постоянном присутствии такой опасности предупреждали дореволюционные русские философы и мыслители русского зарубежья. Новая российская идеология, или ценностная стратегия нового поколения интеллигенции, если она будет формироваться без применения адекватной аксиологической методологии, может оказаться «перекошенной» в сторону нового тоталитаризма. Наряду с лозунгом «Россия за русских» часть россиян произносит ведь и лозунг «Россия для русских». Такой феномен молодежной социализации, связанной с «философией насилия», как *скинхеды*, образуют самое многочисленное молодежное объединение, используемое другими объединениями и правыми партиями. Для *скинхедов* характерны национальная ориентация и жесткие выступления против лиц неславянской национальности²²⁷. Это не может не наводить думающих людей на самые серьезные размышления все о том же: куда идет «молодая» Россия? Как создать систему контрбаланса насилию и терроризму, которые становятся привычными фактами повседневной жизни. Ведь молодежь – это тот субъект социального воспроизводства, который и воспроизводит эти факты. Если проанализировать причины их порождения, то мы придем опять же к конфликту ценностей и культур.

и власть традиций, тогда как в западной науке они отождествляются, и не случайно в России проявляются тенденции перехода в поле неформальной экономики и восприятие государства как чего-то изначально противостоящего человеку. На государство, как на врага, не распространяются моральные запреты: его можно обманывать, у него можно красть, можно не давать данных ему обещаний. Можно идти на правовые нарушения, но не пренебрегая при этом обычаями и традициями. Не случайно такая ценность как «труд» не вошел в число распространенных ценностей, согласно социологическим опросам, ни в 1993, ни в 1995 гг.

²²⁷ Сорочайкина О.Ю. Молодежное движение в Москве: организации и объединения //Реформирование России: реальность и перспективы. Социальная и социально-политическая ситуация в России в 2001 году. – М., 2003. – С. 137

«Существует много доказательств, что конфликты в мире возникали не только из-за рационально понятых противоположных интересов, но и из-за различия ценностей и картин мира, идеологий и религий. Взаимная ненависть противостоящих сторон, страх или месть бывают мотивами и факторами кровавых конфликтов гораздо чаще, чем непримиримость экономических или других интересов», и терроризм – государственный, групповой и индивидуальный – ныне становится «нормальным» положением вещей²²⁸. В этой глобальной ситуации социализация молодежи означает наличие постоянного риска терроризма, а, поскольку молодежь также и воспроизводит риск, то молодежь, следовательно, и подвергается наибольшей опасности в современном мире, и превращается – особенно условиях России – в один из факторов общественной опасности, если страна не располагает контрбалансом факторов и сил. «Кризисное состояние общества формирует «проблемную» молодежь, и она осложняет социально-экономическую и духовную ситуацию в стране»²²⁹. В ситуации технологической и экономической слабости, криминализации сознания молодежи²³⁰ и утраты ею «болевого порога» в восприятии темных и жестоких сторон жизни, разбуженная, радикализованная и милитаризированная национальная и религиозная идентичность становится опасным оружием в руках политиков и идеологов.

Для того, чтобы создать систему контрбаланса негативным проявлениям глобализации и действию лидирующих цивилизационных стратегий, важно осознать значение «консолидирующего универсализма» (В.А. Бачинин) духовных ценностей. Мнения отечественных философов и культурологов сходятся, пожалуй, в том, что этос жизненных целей и ценностей постсоветской российской молодежи значительно отклоняется от ценностных

²²⁸ Видоевич З. Глобализация, хаотизация и конфликты в современном мире // Социологические исследования. – 2005. – № 4. С. 29.

²²⁹ Лисовский В.Т. «Отцы» и «дети»: за диалог в отношениях // Социологические исследования. – 2002. – № 7. С. 113.

²³⁰ В ходе пяти опросов молодежи, проведенных в 1996-2001 гг., был задан вопрос «Как вы относитесь к участию в криминальных группировках?». Каждый десятый респондент ответил, что это «волне нормальный способ заработать деньги», а каждый пятый – «Если жизнь прижмет, можно временно этим заняться» (Лисовский, 2002).

ориентаций, по традиции характерных для отечественной культуры, «которая по природе своей всегда была антибуржуазной»²³¹.

Антибуржуазность отечественной культуры, в том числе, экономической культуры, во многом была обусловлена нормативно-ценностной спецификой православия. Нормативно-ценностная модель западного цивилизованного рынка возникла, как показал М. Вебер, благодаря этике протестантизма, для которой характерно отношение к труду как самоцели и самооценности. В отечественной культуре благодаря этике православия преобладала иная традиция отношения к труду: для абсолютного большинства россиян труд сам по себе традиционно не является ценностью, имеющей высокую валентность. Для молодежи постсоветского периода характерно развитие мотивационного комплекса, связанного с материальной выгодой и массовым развитием потребительских интересов, а также потеря универсальных социальных ценностей и общезначимых идеалов.

Современное российское общество ощущает, судя по результатам опросов, дефицит двух фундаментальных ценностей – коллективизма и патриотизма. Ценностное различие «капитализма – социализма» не является больше дихотомией для сегодняшних россиян. Но многих наших современников не устраивает ни то, ни другое²³². Речь идет о том, что «общество, по сути, потеряло смысл и идею собственного существования» (О.В. Карпухин). В этой ситуации надо говорить не о совершенствовании молодежной политики, а о политике спасения молодежи. С этой точки зрения, социологические и социально-психологические работы, посвященные изучению динамики ценностных ориентаций, а также в области социологии молодежи и студенчества (Н.И. Лапина, А.Г. Здравомыслова, А.С. Запесоцкого, Т.Э. Петровой, В.Т. Лисовского, Е.Г. Слуцкого, А.А. Козлова,

²³¹ Карпухин О.И. Молодежь России: особенности социализации и самоопределения //Социологические исследования. – 2000. – № 3.

²³² Около трети россиян хотела бы жить в 2004 и 2006 гг. в социалистическом обществе. Одна пятая опрошенных (19-22 %) предпочитает жить в капиталистическом обществе, около 10% - в каком-то другом, а 36-39% затрудняются ответить на вопрос, в каком обществе они предпочли бы жить (Левашов, 2006: 73).

В.А. Лукова, Вишневого Ю.Р. и Шапка В.Т., В.В. Затеева и И.И. Осинского, Попова В.А. и Кондратьевой О.Ю., Л.А. Гусейновой, А.В. Соколова, М.А. Ядовой, Т.А. Рассединой, В.В. Выборновой и Е.А. Дунаевой, И.А. Шакеевой, П.В. Шеметова, А.Г. Кузнецова, И.А. Шакеево, Т.В. Хриенко, М.А. Дьяковой и др.) должны служить необходимой эмпирической предпосылкой для создания методологии ценностного корректирования развития нового поколения интеллигенции (студенческой молодежи) и формирования ценностной стратегии «молодой» России. Но одних этих эмпирических исследований недостаточно для подобной цели.

Необходимо формирование такой цивилизационной стратегии, которая, с одной стороны, была бы укоренена в традиционной ценностной реальности России, с другой стороны, имела бы универсальный смысл и оказалась способной служить контрбалансом альтернативных цивилизационных стратегий, распространяющих свою ценностную экспансию на Россию и весь мир. Для этого и нужен аксиологический подход, обоснованный посредством философской рефлексии и историко-культурной ретроспективы.

Благодаря философской рефлексии и историко-культурной ретроспективе традиционные ценности православного мира России, так же, как духовные ценности мира буддизма и ислама, могут быть реинтерпретированы в их универсальных смыслах. Благодаря их осознанию люди способны на толерантность – к людям с иной идентичностью: к цветным, женщинам, представителям иных религий, мировоззрений, – а также на развитие религиозной свободы, которая, по словам Ю. Хабермаса, «играет сегодня роль передового плацдарма к дальнейшему утверждению культурных прав»²³³. Говоря о традиционных ценностях православного мира России, мы имеем в виду базовые ценности и соответствующие нормативно-ценностные структуры поведения, в которых аккумулируется духовный опыт России как историко-культурного региона доминирования православной культуры. Это

²³³ Хабермас Ю. Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий // Социологические исследования. – 2006. – № 1. – С. 53.

ценностные формы жизни, которые воспроизводятся почти в идентичной форме на протяжении длительного времени в России. «Традиционные ценности существуют как устойчивая основа социальной идентичности, национального характера и культуры»²³⁴.

Традиционные ценности россиян, сохранявшиеся на протяжении большого исторического периода, в пик социокультурной трансформации активно размывались, как показало исследование Т.А. Рассединой и других социологов. При этом западные ценностные ориентиры, «тонко встраиваемые во внутренний мир россиян (например, как решение конкретных задач: повышение самооценки, снятие неуверенности в своих силах и пр.), в совокупности с другими факторами довольно легко повлияли на кардинальную смену доминирующих критериев отношения к себе и другим, к себе и группе, сконструировав индивидуализм (зачастую без производства индивидуальности) и эгоизм»²³⁵. Но возобладавшие ценности выживания и частнособственническая психология не скрепили общество, а новый, фрагментарный, индивид стал ещё более незащищенным. «Индивидуализированное общество» (З. Бауман), в котором разорвана связь времен и поколений, воспроизводится как «общество риска». Во всех сферах жизнедеятельности общества получают поддержку презентационные ценности и обесцениваются такие традиционные нравственные ценности, как скромность. Вообще говоря, сложился приоритет целерациональных моральных ориентаций над ценностно-рациональными, распространилось «технократическое мышление». Современные технологии на самом деле являются «методом контроля и господства над индивидами» (Т.А. Расседина). Примерно такую же принципиальную оценку происшедших в России трансформаций ценностей, отказа от духовных универсалий и доминирования гедонистических ориентаций, а также недостаточного участия интеллигенции

²³⁴ Расседина Т.А. Трансформации традиционных ценностей россиян в постперестроечный период // Социологические исследования. – 2006. – № 9. – С. 95.

²³⁵ Расседина Т.А. Трансформации традиционных ценностей россиян в постперестроечный период // Социологические исследования. – 2006. – № 9. – С. 99.

в аксиологической рефлексии дают В.Н. Порус, В.А. Кутырев, А.С. Панарин, В.И. Бакштановский, Ю.В. Согомонов и др.

Правда, начавшийся с 1998 г. новый этап трансформации базовых ценностей россиян ознаменовался, по данным Б.П. Шулындина, некоторым понижением удельного веса индивидуалистической модели в общественном сознании и возрастанием коллективистской модели. Эти новые сдвиги в динамике базовых ценностных ориентаций «в «снятом виде» вернули отличительные ментальные черты россиян», и в настоящее время социологи констатируют сложные процессы дифференциации и интеграции общественного сознания в условиях взаимопроникновения ценностных систем – традиционной, советской и инновационной. Эти тенденции нового этапа цивилизационной трансформации России означают, возможно, движение России к типу поликультурности, характерному для западных обществ. Это актуализирует проблему устойчивости поликультурного общества как «мира конфронтирующих идентичностей», обращает внимание на транскультурные процессы и «диффузную институционализацию»²³⁶ (И.А. Мальковская), в которой наиболее активно участвует арабо-мусульманский мир.

В процессе общей социокультурной и ценностной трансформации сознания россиян базовые ценности (студенческой) молодежи – в силу специфического статуса этой самой динамичной части общества – более, чем у других социальных групп, подверглись мощной трансформации, что делает эту группу, с одной стороны, заложником радикальных общественно-политических сил²³⁷, особым фактором воспроизводства риска и определенной опасности революционаризма. С другой стороны, в силу интеллектуально-образовательного, культурного, инновационного потенциала, молодежь – это будущая российская элита. Студенчество, как

²³⁶ Речь идет о том, что, например, в Европе и США сотни и даже тысячи европейцев стали приверженцами ценностей ислама, буддизма и других восточных форм духовности, а «представители незападных культур нашли землю обетованную в Европе и Америке, поставив под вопрос демографический рост и политическое доминирование «белой расы»» (Мальковская, 2005: 8).

²³⁷ Вспомним хотя бы роль студенчества во всех трех российских революциях.

показывает его история (работы Д.И. Ласа, Е.П. Радина, В.В. Святловского, Т.Э. Петровой), это и объект социальной опеки, и очень активный субъект социального действия, это – фокус-группа будущего социума в целом²³⁸.

Поэтому последствия стратегических ошибок, допущенных идеологами российской реформы, которые свели реформу только к экономической реформе, «бьют» больше всего именно по молодежи и, следовательно, по будущему России. То, что в Китае реформа проходит в гораздо «мягкой», щадящей форме, связано со специфическим подходом китайских руководителей к модернизации: в Китае удалось максимально использовать традиции и ценности китайской цивилизации, прежде всего, конфуцианства²³⁹.

В России реформа не была подготовлена «теоретически, прогнозно, организационно, морально, культурно, социально, экономически, политически»²⁴⁰. Российские реформаторы взяли за экономическое реформирование России, не проведя четкого и последовательного анализа всей специфики национальной культуры и психологии народа, не учтя того, что общественное сознание обладает большой инерционностью. Это оказало макроэкономическое влияние на динамику ценностных ориентаций, привело к резкому дисбалансу «материальных» и «духовных» ценностей и деформации ценностной иерархии в массовом сознании. В результате реформ было упущено то, ради чего были предприняты реформы – сам человек. Молодежь, брошенная государством и обществом на произвол судьбы, находит смысл жизни в том, чтобы иметь много денег и много вещей. Как справедливо замечает автор работы «Формирование ценностных ориентаций студенчества в КНР и России», ценностные идеалы общества «нельзя выдумать, вывести в

²³⁸ Дьякова М.А. Профессиональное самоопределение учащейся молодежи в условиях трансформации современного общества: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – Хабаровск, 2002.

²³⁹ Титаренко М.Л. Жизнестойкость и стабильность китайской цивилизации – условие развития Китая по пути реформ и модернизации // Проблемы и потенциал устойчивого развития Китая и России. Сборник ИДВ РАН. – М., 1996. – С. 9-15.

²⁴⁰ Парамонова С.П. Типы морального сознания молодежи // Социологические исследования. – 1997. – № 10. – С. 78

научных лабораториях и подарить обществу», но, как показывает опыт Китая, осознание страной «своего места в новом мировом контексте», обретение своей культурной идентичности и оппонирование западной субъективности, на принципах которой сегодня зиждется тенденция глобализации мира, - это оказывает существенное влияние на качество формирования новых ценностных ориентаций и, следовательно, на то, каким будет направление исторического процесса и выход из кризиса²⁴¹.

Нам созвучна также мысль о том, что Россия и Китай, в отличие от Запада, определяются в своей культурной идентичности их нахождением по ту сторону оппозиции Запада и Востока. И именно эта толерантность Востока и Запада друг к другу внутри России как целого указывает лучше всяких абстрактных схем и догм на гармонический характер российского сознания и духа, устремленных к космическому равновесию крайностей. В этом воплощении методологического принципа единства противоположностей усматривается залог будущего мирного мироустройства. (Студенческая) молодежь как потенциальная интеллигенция способна благодаря отечественной гуманитаристике и особенно аксиологической рефлексии утвердиться в понимании срединной и посреднической позиции России в историко-культурном мировом контексте и, исходя из этого, найти её новую позицию в современном человеческом бытии, отличную от западной субъективности и западных образцов глобализации. А для этого человек в России должен найти внутреннюю опору для самоизменения. На повестке дня – гуманитарная реформа и *рефлексивная* политика, в центре которой – молодое поколение.

Опыт реформирования России свидетельствует не в пользу «трансплантации готовых моделей реформации, будь то вестернизация, европеизация или американизация. То же самое можно сказать о китайском

²⁴¹Формирование ценностных ориентаций студенчества в КНР и России. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://xreferat.com/84/8-1-formirovanie-cennostnyh-orientaciiy-studenchestva-v-kr-i-rossii.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). С. 36

опыте модернизации: учет китайского опыта сочетания традиционализма с модернизацией необходим, но не годится для «трансплантации» в российскую действительность. Поэтому приоритет должен отдаваться воспроизводству молодежи тех структур и отношений, которые в максимальной степени способствовали бы сохранению *исторической традиции* предшествующих российских модернизаций. Несмотря на все издержки, прежние российские трансформации «всякий раз способствовали воспроизводству *самобытности, независимости и целостности России*»²⁴².

Вместо «запаздывающей» модернизации сегодня актуален такой подход к поэтапному реформированию общественной системы в соответствии с *национальными приоритетами*, который восстанавливает распавшуюся связь времен и поколений. «Парадоксальный» характер общественного бытия и сознания молодежи (Ж.Т. Тощенко, Ю.Р. Вишневский и В.Т. Шапко) обуславливают необходимость усиления внимания аксиологов к антропологическому и цивилизационному аспектам проблемы молодежи вообще и особенно студенческой молодежи. Назрела также переориентация ювенологии с констатации сегодняшних ценностных ориентаций и изменений сознания и поведения молодежи к перспективным исследованиям, связанным с формированием новой молодежной политики, основанной на грамотной аксиологической рефлексии.

Такого рода *рефлексивная* молодежная политика призвана создать условия для формирования новой российской интеллигенции. Старая русская интеллигенция исчезла, по словам Г.П. Федотова, ещё до революции 1917 г., а старая постсоветская интеллигенция тоже исчезла, частично трансформировавшись в представителей властной элиты, частично – в бизнес-элиту, частично – в «новых бедных» (И.В. Рывкина)²⁴³. Большая часть современной интеллектуальной элиты – это прагматики и циники, но нельзя не согласиться с тем, что разрыв большей части студенчества с

²⁴² Чупров В.И., Зубок Ю.А., Уильямс К. Молодежь в обществе риска. – М.: Наука, 2001. – С. 47

²⁴³ См. Цапко, Анисимов, 2006: 136.

коммунотарными²⁴⁴ (коллективными) ценностями и переход к прагматизму – «это не его выбор, а судьба, структурное принуждение»²⁴⁵. Те мощные колебания «ценностных миров» России, которые происходят в результате непродуманной реформы, могут, как прогнозируют некоторые исследователи, привести Россию «в качественно иное нравственное состояние, возможно, перерождение». Чтобы предотвратить подобную опасность, аксиологические исследования должны способствовать установлению приоритета общенациональных российских ценностей над индивидуальными в сознании молодежи, особенно студенческой.

²⁴⁴ Исследование С.П. Парамоновой динамики ценностных миров учащейся молодежи Уральского региона в переходный период выявило особенности поведения трех основных типов морального сознания в 90-е гг. - коммунариста, прагматика, гедониста и дополнительного – маргинального типа и рост переходного и прагматического типов, сокращение числа лиц с коммунарным и гедонистическим типом морального сознания (Парамонова, 1997: 74).

²⁴⁵ Цветаева Н.Н. Ценности в биографическом дискурсе: от романтизма к прагматизму // Социологические исследования. – 2005. – № 9. С. 121.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги нашего исследования, необходимо подчеркнуть актуальность и необходимость предпринятого нами качественного анализа констатируемых социологическими исследованиями ценностных изменений общественного сознания в современной России. Важно понять их характер и сущность в контексте общих характеристик российского общества в его обусловленности внутренними факторами, связанными с цивилизационной, духовно-нравственной, спецификой России, и внешними факторами, связанными с постсовременными тенденциями и цивилизационными альтернативами глобализации.

Проведенный анализ позволяет сделать нам следующие выводы:

– Исследование сходств и различий глубинных ценностных оснований и духовной специфики европейской и российской цивилизации и традиционных цивилизаций Востока способствует достижению более глубокого знания особенностей историко-культурного развития России, ее места и перспектив во взаимодействии Запада-Востока, Севера-Юга, которое необходимо для оптимального ценностного самоопределения молодежи России в условиях столкновения несходных систем ценностей и соперничества различных цивилизационных стратегий глобализации.

– Одним из важнейших факторов оптимальной ценностной самоидентификации в современной России является формирование универсальной системы ценностных координат, которая исходила бы из наличия. Обнаруживаются некоторые принципиальные сходства в развитии античной философии Запада и классических философских учений Востока, если изучать их под углом зрения становления рефлексивных ценностных оснований мировой цивилизации и различных вариантов нынешней цивилизационной стратегии глобализации общественного развития. Эти сходства проявляются в том, что и в европейской античности, и на Дальнем Востоке в эксплицитных формах философствования выражались идеи и

принципы ценностного отношения к действительности, главным направлением развития которых стала этика, причем этика как логика ценности и должного, знание конечных оснований человеческого бытия и человеческой природы. Аксиологический опыт Античности и древнего Востока необходимо учитывать при оценке постсовременных цивилизационных стратегий «мягкой мощи» Запада и Востока, в орбите влияния которых происходит становление современной молодежи России.

– Введение понятия «христианская аксиология» является оправданным для характеристики ценностного мышления средневековой Европы. Ценностное противопоставление разума и веры, рационально-логического начала и подлинной духовности, сводимой к иррационализму христианской веры, прослеживается на протяжении всей европейской культуры. Отсюда – историческое балансирование западноевропейского духа между ценностными полюсами рационализма и иррационализма. Средневековый спиритуализм и новоевропейский рационализм были двумя сторонами европейского типа мировоззрения, дуалистического в основе. Выделение ценности как особого предмета познания, а аксиологии как специальной науки следует понимать в качестве новоевропейской реакции на односторонность рационалистически-сциентистских оснований цивилизации *homo sapiens* и формы обоснования европейского типа субъективности.

– Ценностное мышление европейских философов XIX – XX вв. – это форма осознания духовных причин кризиса европейской цивилизации, начавшегося в XIX в., и отражение центральной проблемы в рамках этого кризиса – проблемы человека. Для европейской философской рефлексии о сущности кризиса западной цивилизации характерны констатация разрыва между действительностью природы и общества и «моральным миром» (Кант), или сферой долженствования и универсальных ценностей, и утверждение онтологического статуса ценностей как сферы общезначимых, универсальных законов человеческого бытия, действующих наряду с законами природы.

– Разделение мира на реальное и идеальное, сущее и должное, окончательное противопоставление субъекта объекту послужили методологической основой глобальной интеграции западного мира. В основу этой интеграции, как и самого европейского способа самоидентификации личности и формирования европейской субъективности, было заложено противоречие мировоззренческого и методологического характера. Это фундаментальное противоречие европейского духа в постсовременной ситуации приводит к кризисам глобализации и к конфликту цивилизационных стратегий глобализации.

– Опыт изменения европейской субъективности и аксиологической перестройки европейской парадигмы может помочь в понимании противоречивых процессов трансформации ценностной реальности постсоветской России и определении адекватных российской истории и культуре, а следовательно, критериям личностной самоидентификации российского человека, аксиологических принципов *рефлексивной* молодежной политики, направленные на оптимизацию кризисных явлений в сфере духовного развития и всего культурного пространства, в котором формируются ценностные ориентации и предпочтения современных молодых людей в ситуации гуманитарной реформы.

– Русская религиозная философия XIX в. осознала тупиковый характер развития Запада: в этом тупике терялась реальность человеческого бытия, свободы, человеческой личности. Русская философская мысль (религиозная философия, литература, эстетика, этика) суть аксиологическая рефлексия, адекватная базовым ценностям России как особого мира. В русской аксиологии была признана недостаточность эмпиризма, рационализма и критицизма и необходимость целостного мировоззрения, духовного коллективизма (соборности), основанного на синтезе веры и знания, – в этом была оригинальная русская традиция философской аксиологии, предвосхитившая последующие европейские поиски в направлении онтологизма и реализма ценностей. Признав святость высшей ценностью,

стремясь к абсолютному добру, русский народ не возводит относительные земные ценности, например, частную собственность, в ранг «священных принципов». Возрождение России не может не быть связано с осознанием духовного и нравственного величия русской души и с обоснованием самобытной цивилизационной стратегии России.

– Русская аксиологическая мысль обосновала общую для народов России – с их различающимся религиозно-философским наследием и специфическими формами духовности – перспективу создания единой «христианской семьи народов», с сохранением при этом универсального содержания их вековых духовных традиций, особенных форм мироощущения и ценностного мира. Это – существенный момент «расширения» русского сознания в российское сознание и обоснования российской цивилизационной стратегии. Так же, как «смысложизненные» философии Запада – экзистенциализм, феноменология, философская антропология, религиозно-философские концепции, – будучи ценностными по своему содержанию, не занимались специально анализом ценностных категорий и эмпирическим изучением ценностей, русская философия посредством характерного для неё способа обсуждения смысложизненных проблем, темы абсолютного добра и, следовательно, онтологии ценностей, создавала объективный ценностный мир России. Хотя термины «ценность» и «аксиология» возникли в европейской философии и культуре, подлинное развитие ценностный способ видения действительности получил именно в русской философии, будучи характерной чертой традиционного русского мировоззрения как мировоззрения целостного, в отличие от дуалистического мировоззрения Европы, в рамках которого аксиология возникла в качестве компенсации односторонности и ущербности развития европейского духа.

– Историко-аксиологический подход помогает понять, что важнейшие причины системного кризиса российского общества и радикальной ценностной трансформации общественного сознания имеют духовный характер. В диахроническом плане эти причины надо искать не в

постсовременных условиях конца XX в., а гораздо раньше, в начале XX в. В синхроническом плане эти причины являются во многом общими для Европы и России, и они осознаются как русскими, так и европейскими философами: распад целостного бытия человека в постсовременном мире и вытеснение духовных универсалий ценностными суррогатами.

– Если абсолютные ценности отсутствуют в духовной структуре личности, самосознание человека заполняется идолами и фетишами. В качестве таких суррогатных заменителей абсолютных ценностей способны функционировать любые относительные вещи. Такие замены абсолютного относительным в ценностном центре личности происходили в истории и происходят сегодня. Это – фетишизация денег и наслаждений (секса и др.), мирских благ и преходящего мирского счастья, а также – рационально-логического, научного, знания, или нации, как это было в национал-фашизме и расизме, или догматически и фанатически понятой религиозной традиции, как это имеет место в современном исламском мире.

– Философская рефлексия о ценности помогает понять, что свобода как высшая ценность имеет духовный источник. Европейские либеральные демократии не знали духовных основ свободы, ибо для них свобода – это свобода в индивидуалистическом смысле, она означает замыкание в себя, в своей семье, в своих индивидуалистических интересах, в своем предприятии. Тот по-настоящему любит свободу, кто желает свободу не только для себя и своих, но также для других. В этом смысле русские революционеры-большевики, возможно, были в гораздо большей степени выразителями подлинной свободы, чем идеологи либеральной демократии.

– Идея духовно-нравственной стратегии преодоления российского кризиса соответствует ценностным идеям, в русле которых происходит формирование нового порядка мировой цивилизации. Это философские идеи преодоления постмодернизма как особого типа цивилизации, развитие которой привело к глобальному кризису и множественным кризисам человечества. Прежний порядок цивилизации, образ жизни и мыслей были

направлены, в конечном счете, на самоуничтожение человека *усложняющейся* культурой, обернувшейся против человека, и восставшей против человека природой. Новый порядок цивилизации, возможно, начинает зарождаться, в том числе и в России, – в виде ростков новой культурологии и аксиологии.

– Мировой исторический опыт обнаруживает общецивилизационную закономерность: постановка проблемы ценностей обостряется в сложные, переломные эпохи. Рефлексия о выборе пути развития России – это фундаментальный ценностный анализ, и он имеет основополагающее значение для всех сфер общественной жизни.

– Проблема создания ценностного контрбаланса в сознании нового поколения молодежи – это задача, прежде всего, аксиологов, а с их помощью – всего обществоведения и всей элиты российского общества. Ценностная стратегия «мягкой мощи» новой России, будучи обоснована на базе продуманного восстановления традиционной духовной культуры России «оживления» российского патриотизма, должна утвердиться в *рефлексивной политике*. Субъектом последней должна стать цивилизованная элита, способная максимально мобилизовать традиционные ценностные, прежде всего, моральные и культурные смыслы, которые способны стать одним из мощных факторов осуществления собственного пути модернизации, как показывает опыт некоторых других «развивающихся» стран, где удалось «встроить» традиционные ценностные комплексы, сложившиеся в условиях некапиталистического развития, в модернизационные процессы и контексты.

– Качественный социально-философский анализ постсовременной динамики ценностных ориентаций общественного сознания в России, выполняемый на основе историко-аксиологического подхода, подтверждает мысль о том, что Россия принадлежит к особому типу промежуточной цивилизации, опосредующей цивилизационные различия Запада и Востока. Конфликт ценностей – архаичных и современных – выражает это промежуточное состояние российского общества и говорит о качественном своеобразии и самобытности социального целого России, о глубокой

расщепленности сознания личности. «Расколотый» человек современного российского общества – это основная проблема модернизации России.

– Именно молодежь подвергается наибольшему экзистенциальному риску, когда общество переживает конфликт ценностей и аксиологическую депрессию, когда происходит замена культурных универсалий и духовных ценностей имитациями и суррогатами культуры, когда социальная активность людей мотивируется успехом в делании денег, когда в обществе крайне низок престиж профессионализма, знаний и способностей.

– Студенческая молодежь как потенциальная интеллигенция способна благодаря отечественной гуманитаристике и особенно аксиологической рефлексии утвердиться в понимании срединной позиции России в историко-культурной эволюции человечества и, исходя из этого, найти её новую позицию в постсовременном человеческом бытии, отличную от западной субъективности и западных образцов глобализации. А для этого человек в России должен найти внутреннюю опору для самоизменения. На повестке дня – гуманитарная реформа и *рефлексивная* политика, в центре которой – молодое поколение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://fanread.ru/book/6447635/?page=1> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
2. Абхидхармакоша. Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исследование В.И. Рудого. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 318 с.
3. Августин Аврелий. Человек в исповедальном жанре. Составление и аналитические статьи В. Рабинович [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.imha.ru/1144524100-ispoved-petr-abeljar.-istorija-moikh.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
4. Аверинцев С.С. Древнегреческая поэтика и мировая литература //Поэтика древнегреческой литературы [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://17v-euro-lit.niv.ru/17v-euro-lit/pustovit-istoriya-kultury/averincev-drevnegrecheskaya-poetika.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
5. Андреев А.Л. Самоорганизация социокультурной среды и трансформация политической системы: российские реформы с точки зрения синергетики // Вестник Московского университета. – Сер. 7. Философия. – 2000. – № 6.
6. Ахиезер А. Россия. Критика исторического опыта. – М.: Новый хронограф, 2008. – 938 с.
7. Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. История России – конец или новое начало? – М.: Новое издательство, 2013. – 496 с.
8. Ахиезер А.С. Как открыть «закрытое» общество. – М.: Магистр, 1997. 40 с.

9. Бадмаева М.В. П. Сорокин об истоках и преодолении социального кризиса. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № 6. – С. 72-76.
10. Бажанов Е.П. Россия между Западом и Востоком. / В книге: Современный мир и геополитика. Аникин В.И., Анненков В.И., Бажанов Е.П., Громько А.А., Жильцов С.С., Иванов О.П., Келин А.В., Коньшев В.Н., Кукарцева М.А., Митрофанова Э.В., Мозель Т.Н., Неймарк М.А., Орлов В.А., Рудницкий А.Ю., Сурма И.В., Соловьев Э.Г., Чуркин В.И. Москва, 2015. С. 9-47.
11. Барлыбаев Х.А., Королёв А.Д. Россия в лабиринтах глобализации // Вестн. РФО. 2012. № 2. С. 109–112.
12. Батоцыренов В.Б, Козлова Ю.А. Эрдынеева К.Г. Становление системы ценностей молодежи России и Китая //Наука и современное общество. – Чита, 2003. – № 1. – С. 43- 53.
13. Бауман З. Индивидуализированное общество/Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2005. –390 с.
14. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
15. Беме Якоб. Christosophia, или Путь ко Христу. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://proroza.narod.ru/JBeme.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
16. Бердяев Н.А. Малое собрание сочинений. М.: изд-во «Азбука, Азбука-Аттикус», 2016. – 672 с.
17. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn063.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
18. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Философское общество СССР, 1990. – 252 с.

19. Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://ihavebook.org/books/259798/tipy-religioznoy-mysli-v-rossii.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
20. Бжезинский З. Великая шахматная доска. – М.: Международные отношения, 2005. – 256 с.
21. Брожек В. Марксистская теория оценки. М.: Прогресс, 1982.
22. Брутян Г.А. Трансформационная логика / Г. А. Брутян; отв. ред.: Р. З. Джиджян; Философское общество СССР. – Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1983. – 90 с.
23. Бурдые П. Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.
24. Буров В.Г., Титаренко М.Л. Философия Древнего Китая // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.torchinov.com/материалы/синология/древнекитайская-философия/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
25. Бутенко Н.А. Русский этнос и российская цивилизация (социально-философское исследование самосознания: Автореф. дис. канд. филос. наук. – Сургут, 2003. – 24 с.
26. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – М.: изд-во «Университетская книга», 2001. – 416 с.
27. Васильев Л.С. Дао и даосизм в Китае. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://www.ezospirit.com.ua/publ/daosizm/vasilev_1_s_dao_i_daosizm_v_kitae/45-1-0-1518 свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
28. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та., 2006. – 523 с.

29. Вебер М. Хозяйство и общество. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://mexalib.com/search/?q=макс вебер хозяйство и общество свободный>. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
30. Видоевич З. Глобализация, хаотизация и конфликты в современном мире // Социологические исследования. – 2005. – № 4.
31. Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. / Сост. С. Левит, Л. Скворцов. – М.: Юристъ, 1995. – 688 с.
32. Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та., 1996. – 152 с.
33. Гартман Н. Этика. / Ред. Ю. Медведев, Д. Скляднев. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 710 с.
34. Гельвеций К. Об уме // Соч.: В 2 т. – Т. 1. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://libelli.ru/works/gelvetiy.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
35. Гольбах П. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://royallib.com/book/golbah_pol/sistema_prirodi_ili_o_zakonah_mira_fizicheskogo_i_mira_duhovnogo.html свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
36. Горелов А.А. Русская идея на пути к духовно-социальному единству // Философия и общество. 2012. № 1. С. 182–192.
37. Горшков М. К., Тихонова Н. Е., Чепуренко А. Ю., Шереги Ф. Э., Шульце П.В. Россия на рубеже веков. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), Российский независимый институт социальных и национальных проблем (РНИСиНП), 2000. – 448 с.
38. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа:

<http://tlf.narod.ru/school/grirorieva.pdf> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

39. Гулыга А. Кант. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://www.samomudr.ru/d/Gulyga%20A%20_Kant.pdf свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

40. Гуревич П.С, Спирова Э.М. Идентичность как социальный и антропологический феномен. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015. – 368 с.

41. Гуревич П.С. Глобализация и мультикультурализм // *Философия и культура*. 2012. № 8(56). С. 4–5.

42. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. / Составление и комментарии Ю. А. Белова / Отв. ред. О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – 816 с.

43. Дао и даосизм в Китае. / Под ред. Л.С. Васильева. Москва: Наука, 1982. – 289 с.

44. Дарибазарон Э.Ч. Самоидентификация как проблема психотерапии и медитации в контексте целостного мировоззрения. / *Вестник Бурятского государственного университета*. – 2010. – № 14. – С. 31-38.

45. Динамика взаимодействия внутренних и внешних факторов и вектор развития российского общества / Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2013. – 233 с.

46. Долгов К.М. Истоки единства и развития мировых религий, культур и цивилизаций // *Международн. жизнь*. – 2012. – № 4. – С. 92–108.

47. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.torchinov.com/материалы/синология/древнекитайская-философия/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016). Т. 1.

48. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. – М.: изд-во политической литературы, 1967. – 351 с.

49. Дробницкий О.Г. Моральная философия. – М., Гардарики, 2002. – 523 с.
50. Дьякова М.А. Профессиональное самоопределение учащейся молодежи в условиях трансформации современного общества: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – Хабаровск, 2002.
51. Запесоцкий А.С. Дети эпохи перемен: их ценности и выбор // Социологические исследования. – 2006. – № 12. – С. 98-104.
52. Затеев В.В., Осинский И.И. Студенты 90-х: Социальные и нравственные основы жизнедеятельности. – Улан-Удэ, 1997. – 118 с.
53. Здравомыслов А. Г. Национальное самосознание россиян // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2002. – № 2 (58). – С. 48-54.
54. Здравомыслов А.Г. Социология российского кризиса: Статьи и доклады 90-х годов. – М.: Наука, 1999. – 352 с.
55. Ивашов Л. Г. Геополитика Русской цивилизации. М.: Институт русской цивилизации, 2015. – 800 с.
56. Ильин В., Ахиезер А. Российская цивилизация. Содержание, границы, возможности. – М.: изд-во МГУ, 2000. – 304 с.
57. Исламшина Т.Г., Максимова О.А., Хамзина Г.Р. Дифференциация ценностных ориентаций студентов // Социологические исследования. – 1999. – № 6. – С. 132-136.
58. Каган М. С. Проблема «Запад Восток» в культурологии: взаимодействие худож. культур / М. С. Каган, Е. Г. Хилтухина. – Москва: Наука: Изд. фирма «Вост. лит», 1994. – 158 с.
59. Каган М.С. Философская теория ценностей [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://aesthetics.philosophy.spbu.ru/userfiles/files/kagan_filos_teor_cen.pdf свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

60. Канайкина Е.А. Этико-философский анализ нравственных систем православия, католичества протестантизма: Автореф. дис. канд. филос. наук. – Саранск, 2007. – 21 с.
61. Канарш Г.Ю. Национальный характер и перспективы российского развития. // Меняющаяся социальность: контуры будущего / Отв. ред. В.Г. Федотова. М., 2012. С. 111–126.
62. Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Наука. Ленинградское отделение, 2007. – 530 с.
63. Кант И. Критика чистого разума. / пер. Н. Лосского. М.: Изд-во ЭКСМО, 2006. – 736 с.
64. Карпухин О.И. Молодежь России: особенности социализации и самоопределения // Социологические исследования. – 2000. – № 3.
65. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/161678/#toc7> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
66. Киссинджер Г. Дипломатия. – М.: Ладомир, 1997. – 848 с.
67. Киссинджер Г. Мировой порядок. – М.: АСТ, 2015. – 512 с.
68. Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М.: Наука. 1983. – 353 с.
69. Кобзев А.И. Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюэ») // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М. Наука. 1982.
70. Кобзева Н.А. Особенности религиозности студентов (На примере православия) // Социологические исследования. – 2006. – № 10. – С. 143-146.
71. Ковалева Т.В., Степанова О.К., Селезнев И.А., Т.И. Юшина, А.И. Жогин. Гражданское самосознание студенческой молодежи // Реформирование России: реальность и перспективы. Социальная и социально-политическая ситуация в России в 2001 году. – М., 2003. – С. 277-286.

72. Коган Л.Н. Человек и его судьба. – М.: изд-во «Мысль», 1988. – 286 с.
73. Кожевников В.П. Православие и русская цивилизация. – Нижний Новгород: изд-во «Кириллица», 2012. – 255 с.
74. Коновалов Е.Н. Обоснование философской антропологии: Макс Шелер и Николай Бердяев. // В сборнике: Н.А. Бердяев: философия свободного духа и судьба человека в современном мире. Астрахань, 2015. С. 48-55.
75. Краснов А.Б. Концепция политики в Китае и её эволюция в эпоху Хань. // Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.synologia.ru/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
76. Круковский А. Владимир Соловьев как мыслитель и человек. – Вильнюс: изд-во «Вильна», 1905. – 46 С.
77. Крухмалев А.Е., Тощенко Ж.Т. Общественное сознание: типы, виды, функции. / В сборнике: Тезаурус социологии. Под ред. Ж.Т. Тощенко. М., 2009. С. 67-72.
78. Куевда И.А. Сознательное и бессознательное в общественном сознании. / В сборнике: Социально-гуманитарный вестник. Краснодар, 2009. С. 58-62.
79. Кузнецов А.Г. Ценностные ориентации современной молодежи / А. Г. Кузнецов; МВД Рос. Федерации, Саратов. высш. шк. – Саратов: СВШ МВД РФ, 1995. – [139] с.
80. Кузнецова А.М., Кузнецов А.Е. Антиномии смыслов: патриотизм vs космополитизм. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2015. – № S14. – С. 10-17.
81. Куйбарь В.И. Феномен глобального регионализма и деятельность Русской Православной Церкви в современном мире / В. И. Куйбарь; [науч. ред. Ю. Ф. Абрамов]; М-во образования и науки Рос. Федерации, Федер. гос.

бюджет. образоват. учреждение высш. проф. образования «Иркут. гос. ун-т»,
Фак. религиоведения и теологии. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 2013. – 103 с.

82. Кущенко С.В. Соотношение рационального и иррационального в общественном сознании (философско-методологический анализ): дис. на соиск. уч. ст. док. филос. наук. – Новосибирск, 2008.

83. Ламетри Ж.О. Сочинения [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: https://yadi.sk/d/oxwY-D_r4_siQ свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

84. Лао Цзы. Дао дэ Цзин. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://lib.ru/POECHIN/laol.txt> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

85. Лапин Н. И. Социокультурные факторы российской стагнации и модернизации с. 3 // Социологические исследования. – 2011. – № 9.

86. Лапин Н. И. Функционально-ориентирующие кластеры базовых ценностей населения России и её регионов с. 28-36. // Социологические исследования. – 2010. – № 1.

87. Лапин Н.И. Проблема социокультурной реформации в России: тенденции и препятствия // Вопросы философии. – 1996. – № 5. – С. 21-31.

88. Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://www.odinblago.ru/diogen_laetsky свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

89. Лебон Г. Психология народов и масс. – М.: Академический проект, 2011. – 240 с.

90. Левада Ю. Ветер перемен. Предмет и позиция исследователя. – М.: Новое литературное обозрение, 2016. – 872 с.

91. Левашов В.К. Общество и глобализация // Социологические исследования. – 2005. – № 4.

92. Лекции и доклады членов Российской академии наук в СПбГУП (1993-2013). В 3-х томах. – СПб.: Санкт-Петербург, 2013. – 2460 с.

93. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции. //Вопросы философии, 1996. – № 4.
94. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. – М.: Дарь, 2005. – 496 с.
95. Лисаускене М.В. Поколение next – прагматичные перфекционисты или романтики потребления // Социологические исследования. – 2006. – № 4.
96. Лисовский В.Т. «Отцы» и «дети»: за диалог в отношениях // Социологические исследования. – 2002. – № 7.
97. Логинов А.В. Россия и Евразия. Евразийский вектор: поиски российской цивилизационной идентичности в XX столетии. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2013. – 551 с.
98. Локосов В.В., Яковлев С.Д., Кублицкая Е.А. Традиционные и нетрадиционные религиозные объединения в столице. – М., 1998.
99. Лосский Н. Характер русского народа. М.: изд-во «Дарь», 2005. – 336 с.
100. Майкова В.П. Социально-философские проблемы динамики общественного сознания в современной России: автореф. дис. док. филос. наук. – Москва, 2014. – 44 с.
101. Максимов С.В. Ценностные ориентации современной российской студенческой молодежи: социально-философские аспекты: дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. – Красноярск, 2008. – 158 с.
102. Мальковская И.А. Глобализация и транскультурный вызов незападного мира // Социологические исследования. – 2005. – № 12. – С. 3-13
103. Мантатов В.В. Революция в ценностях: философские перспективы цивилизационного развития. / В.В. Мантатов, Л.В. Мантатова. – Улан-Удэ: изд-во ВСГТУ, 2007. – 263 с.
104. Мантатов В.В. Устойчивое развитие мира: от концептуальной революции к цивилизационной. / Вестник ВСГУТУ. – 2013. – № 4 (43). – С. 132-136.

105. Мантатов В.В., Мантатова Л.В. На пути к новой мировой цивилизации: в поисках трансуниверсальных ценностей. / В сборнике «Диалог культур в условиях глобализации: Материалы Бакинского форума, посвященного памяти Гейдара Алиева. Москва, 2012. – С. 118-128.

106. Мантатова Л.В. Ценностные основания современного цивилизационного развития: Автореф. дис. док. филос. наук. – Улан-Удэ, 2004. – 44 с.

107. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/marxk01/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

108. Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: АСТ, 2003. – 336 с.

109. Мартынов А.С. Чжу Си и официальная идеология императорского Китая // Конфуцианство в Китае. Проблемы и практики. М., 1982.

110. Матвеева С..Я. Модернизация и глубинный конфликт ценностей в России // Кризисный социум. Наше общество в трех измерениях. – Глава 3. – М., 1994.

111. Мирошников Ю.И., Шибeko Т.Ю. Эмоции и эмоциональные оценки в структуре ценностного сознания. / Вестник Челябинского государственного университета. – 2011. – № 2. – С. 7-10.

112. Миртов Д. П. Учение Лотце о духе человеческом и Духе Абсолютном. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://books.e-heritage.ru/book/10072944> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

113. Мораль: разнообразие понятий и смыслов: сборник научных трудов. К 75-летию академика А.А. Гусейнова. – М.: Альфа-М, 2014. – 448 с.

114. Национальное государство в контексте глобализации. Социально-философский анализ / Гранин Ю.Д. М.: Русника, 2014. – 362 с.

115. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2011. – 448 с.

116. Новые идеи в социологии: монография / отв. ред. Ж.Т. Тощенко. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2013. – 479 с.
117. Оганисян Ю. С. Россия перед вызовами глобализации: проблемы идентификации// Россия в глобальных процессах: поиски перспективы / Отв. ред. член-корреспондент РАН М.К. Горшков. – М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 166-194.
118. Ойзерман Т.И. Философия эпохи ранних буржуазных революций. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://eknigi.org/gumanitarnye_nauki/147007-filosofiya-ueroxi-rannix-burzhuaznyx-revoljucij.html свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
119. Осинский И.И. Особенности развития российской культуры в современных условиях. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2014. – № 14-1. – С. 104-108.
120. Осинский И.И., Добрынина М.И. Ценности и ценностные ориентации современного российского студенчества. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2009. – № 14. – С. 180-185.
121. Осинский И.И., Добрынина М.И. Язык и религия в ценностных ориентациях российской интеллигенции. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2015. – № 14. – С. 58-63.
122. Осипов Г.В. Реформирование России: реальность и перспективы. Социальная и социально-политическая ситуация в России в 2001 году /Под ред. Г.В. Осипова (руководитель), В.К. Левашова, В.В. Локосова, В.В. Суходеева. – М., 2003. – 467 с.
123. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: ЭКСМО, 2003. – 544 с.
124. Парамонова С.П. Типы морального сознания молодежи // Социологические исследования. – 1997. – № 10. – С. 69-78.
125. Петухов В. В., Петухов Р. В. Россияне о месте России в современном мире // Российское общество и вызовы времени. Книга первая /

М.К. Горшков [и др.]; под ред. Горшкова М.К., Петухова В.В.; Институт социологии РАН. – М.: Издательство Весь Мир, 2015. – С. 247-261.

126. Пименов, С. С. Доктор Пауль Тиллих: О традиции, новизне и богословском усилии. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 424 с.

127. Порус В.Н. Обжить катастрофу. Своевременные заметки о духовной культуре России // Вопросы философии. – М., 2005. – № 11. – С. 24-35.

128. Постников А.Н. Национальная политика: сущность и субъекты. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № 6. – С. 173-175.

129. Потапов В.Е. Объединяющая идея и политика социальной стабилизации // Реформирование России: реальность и перспективы. – М., 2003. – С. 263-268.

130. Путин В.В. Какую Россию мы строим // «Российская газета». – 2000, 11 июля.

131. Радаев в., Шкаратан О. Социальная стратификация. – М., 1996. 318 с.

132. Рассадина Т.А. Трансформации традиционных ценностей россиян в постперестроечный период // Социологические исследования. – 2006. – № 9. – С. 95-101.

133. Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). / Отв. ред. М.П. Мchedлов. – М.: Институт социологии РАН, 2008. – 415 с.

134. Релятивизм как болезнь современной философии / Ответ. ред. В.А. Лекторский. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. – 392 с.

135. Рикер П. Человек-общество-цивилизация. – М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2015. – 392 с.

136. Риккерт Г. Философия истории. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1314285/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

137. Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянской культуры: Знак, 2015. – 520 с.
138. Россия в современном диалоге цивилизаций. – М.: Культурная революция, 2008. – 400 с.
139. Россия на пути консолидации: Сборник статей / Ответ. ред. А.А. Гусейнов. – СПб.: НесторИстория, 2015. – 416 с.
140. Россияне и китайцы в эпоху перемен: Сравнительное исследование в Санкт-Петербурге и Шанхае начала XXI века / Под общ. ред. Е.Н. Даниловой, В.А. Ядова, Пан Давэя. – М.: Логос, 2012. – 452 с.
141. Рудой В.И. Введение в буддийскую философию. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: http://abuss.narod.ru/Biblio/rudoj/rudoj_abhidharma.htm свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
142. Самарин Ю.Ф. Православие и народность. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – 720 с.
143. Сандакова Л.Г., Бурзалова А.А. Диалог культур Запада и Востока как основа целостного мировоззрения. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № SC. – С. 3-8.
144. Свечкарева В.Р. Проблема цивилизационных разломов истории в социальной мысли Н.А. Бердяева. / В сборнике: Н.А. Бердяев: философия свободного духа и судьба человека в современном мире Астрахань, 2015. С. 65-72.
145. Серебрякова Ю.А. Взаимодействие национального самосознания и национальной культуры. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № 6. – С. 217-222.
146. Содейка Т. О Вильгельме Виндельбанде. // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. / Сост. С. Левит, Л. Скворцов. – М.: Юрист, 1995. – 657-659 с.

147. Соколов А.В. Интеллектуально-нравственная дифференциация современного студенчества // Социологические исследования. – 2005. – № 9.
148. Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 томах. – Т. 3. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <https://ribce.com/books/f375972/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
149. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
150. Сорочайкина О.Ю. Молодежное движение в Москве: организации и объединения //Реформирование России: реальность и перспективы. Социальная и социально-политическая ситуация в России в 2001 году. – М., 2003. – С. 127-138.
151. Спиноза Б. Избранные произведения. – М.: изд-во «Книга по требованию», 2014. – 552 с.
152. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/501315/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
153. Струк Е.Н. Рефлексивное управление как инструмент преодоления социальных пределов инновационного развития: социально-философский анализ. / Теория и практика общественного развития. – 2011. – № 4. – С. 17-19.
154. Струк Е.Н., Струк Н.М. Инновационная личность современного общества: теоретический анализ. / Вестник Иркутского государственного технического университета. – 2011. – № 4 (51). – С. 272-277.
155. Суркова Л.А. Трансформация ценностных ориентаций личности в русской цивилизации: Автореф. дис. канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2007. – 21 с.
156. Сухов А.Д. Русская философия: характерные признаки и представители, особенности развития. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. 639 с.

157. Тертуллиан. Избранные сочинения. Пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/226082/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

158. Титаренко М.Л. Жизнестойкость и стабильность китайской цивилизации – условие развития Китая по пути реформ и модернизации // Проблемы и потенциал устойчивого развития Китая и России. Сборник ИДВ РАН. – М., 1996. – С. 9-15.

159. Тойнби А. Дж. Постижении истории. – М.: Айрис-Пресс, 2002. – 640 с.

160. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. – М.: Айрис-Пресс, 2000. – 592 с.

161. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 2010. – 800 с.

162. Тоффлер Э. Шок будущего. – М.: АСТ, 2008. – 560 с.

163. Тощенко Ж Т. Парадоксальный человек. – М.: Гардарики, 2001. – 398 с.

164. Тощенко Ж Т. Фантомы российского общества. – М.: Центр социального прогнозирования и маркетинга, 2015. – 668 с.

165. Тощенко Ж.Т. Парадоксы религиозного сознания // Реформирование России: реальность и перспективы. – М., 2003. – С. 301-309

166. Трубецкой Е. Умозрение в красках. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/etrubeckoi/umozrenie.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

167. Трубецкой С.Н. Собрание сочинений. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/915440/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

168. Трубина Е.Г. Посттоталитарная культура: «все дозволено» или «ничего не гарантировано»? // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 23-27.

169. Уледов А.К. Духовная жизнь общества: Проблемы методологии исследования. – М.: Мысль, 1980. – 272 с.

170. Уледов А.К. Структура общественного сознания. – М.: Мысль, 1968. – 328 с.

171. Урбанаева Е.Г. «Российский кризис» в контексте постсовременных ценностных изменений в мире и аксиологические предпосылки выхода России из кризиса. / Вестник Бурятского государственного университета. Серия: Педагогика, филология, философия. - Улан-Удэ. - 2016. Выпуск 3. Философия. - С. 68-75.

172. Урбанаева Е.Г. Опыт ценностного понимания действительности в европейской античности (на примере Сократа и стоиков) и традиционной философии Востока (на примере буддизма, даосизма, конфуцианства): к истокам цивилизаций Запада и Востока. / Сборник «Буддизм в контексте диалога культур» / Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН: сб.ст./отв. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2015. - 396 с. (стр. 111-120).

173. Урбанаева Е.Г. Предпосылки становления философской аксиологии Запада в мировоззренческом контексте Нового времени / Актуальные проблемы философии, социологии, политологии и психологии. Выпуск 12: материалы XII Международной студенческо-аспирантской научной конференции 15-16 октября 2009, 447 с. Пермь, изд-во ПГУ, 2009. С. 101-107.

174. Урбанаева Е.Г. Феменологическая аксиология М. Шелера. / Вестник ИрГТУ. – 2014 - № 10. – С. 335-340.

175. Урбанаева Е.Г. Христианские философско-методологические предпосылки аксиологии и их значение для западноевропейского типа духовности. / Вестник Бурятского государственного университета. Философия, социология, политология, культурология. Выпуск 6, 2012. Улан-Удэ, изд-во БГУ, 300 с. С. 53-58.

176. Урбанаева И.С. Значение философско-этического потенциала буддизма для человечества в ситуации вызовов третьего тысячелетия. / В сборнике «Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии. Отв. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ, 2012. С. 6-20.
177. Урбанаева И.С. Специфика буддизма как философии и религии. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2009. – № 8. – С. 61-69.
178. Успенская Н.А., Титов В.М. Восток-Запад-Россия: процесс культурного взаимодействия. – М.: МГИМО-Университет, 2011. – 123 с.
179. Федотов Г.П. Будет ли существовать Россия //О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 450-462.
180. Федотов Г.П. Национальное и вселенское //О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 444-449.
181. Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции //О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 403-443.
182. Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России // Вопросы философии. – 2005. – № 11.
183. Феномен духовности в глобализирующемся обществе / Ю. Ф. Абрамов, Р. А. Косолапов, В. И. Куйбарь // Известия Иркутского государственного университета. Сер.: Политология. Религиоведение. – 2015. – Т. 11, № 5. – С. 169-181.
184. Философия и наука в культурах Востока и Запада / Ин-т философии РАН. – М.: Наука-Вост. лит., 2013. – 357 с.
185. Философский энциклопедический словарь. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/510036/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

186. Формирование ценностных ориентаций студенчества в КНР и России. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://xreferat.com/84/8-1-formirovanie-cennostnyh-orientaciiy-studenchestva-v-knr-i-rossii.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
187. Франк С. Русское мировоззрение. М.: изд-во «Наука», 1996. – 742 с.
188. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: АСТ, 2005. – 592 с.
189. Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности: Философские и политические статьи. – Донецк: Донбасс, 1999. — 123 с.
190. Хабермас Ю. Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий // Социологические исследования. – 2006. – № 1. – С. 45-53.
191. Хабермас Ю. Расколотый Запад / Пер. с нем. О. И. Величко и Е. Л. Петренко. – М.: Изд-во Весь мир, 2008. – 192 с.
192. Хайдеггер М. Время и бытие. Пер. с нем. В.В. Бибикина. – М.: Академический проект, 2013. – 460 с.
193. Хайдеггер М. Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности. Пер. с нем. А.П. Шурбелёва. – СПб.: Владимир Даль, 2016. – 496 с.
194. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2016. – 640 с.
195. Хахиашвили Р.И. Общественное сознание в России: актуальные тренды начала XXI века. – М. изд-во Макс-Пресс, 2007. – 196 с.
196. Храпов С.А. Трансформация общественного сознания в социокультурном пространстве постсоветской России: автореф. дис. док. филос. наук. – Москва, 2011. – 43 с.
197. Цапко М.С., Анисимов Р.И. Ценности и ценностные ориентации интеллигенции // Социологические исследования. – 2006. – № 9. – С. 136-137.

198. Цветаева Н.Н. Ценности в биографическом дискурсе: от романтизма к прагматизму // Социологические исследования. – 2005. – № 9.
199. Цырендоржиева Д.Ш., Багаева К.А. Религиозность и секуляризация: сущность и соотношение. / Вестник Бурятского государственного университета. – 2015. – № S14. – С. 27-31.
200. Чаадаев П. Философические письма. Апология сумасшедшего. – М.: изд-во «Терра», 2009. – 464 с.
201. Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения: Материалы Всероссийской научной конференции 27–28 октября 2015 года, ИФ РАН (Москва). В 3-х т. / Под общ. ред. д-ра филос. наук, проф. М.С. Киселевой. – М.: Научная мысль, 2015.
202. Чернышков Д.В. Глобализация как мифологема общественного сознания: социально-философский анализ: автореф. дис. канд. филос. наук. – Барнаул, 2012. – 24 с.
203. Чупров В.И., Зубок Ю.А. Проблемы социального развития молодежи в обществе риска // Реформирование России: реальность и перспективы. – М., 2003. – С. 286-301.
204. Чупров В.И., Зубок Ю.А., Уильямс К. Молодежь в обществе риска. – М.: Наука, 2001. – 230 с.
205. Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера. // Шелер М. Избранные произведения: [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
206. Шелер М. Избранные произведения. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/1641569/> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).
207. Шелер М. Положение человека в космосе. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа:

<http://anthropology.ru/ru/text/sheler-m/polozhenie-cheloveka-v-kosmose>
свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

208. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. / Пер. с нем. А. Н. Малинкина. — СПб.: Наука: Университетская книга, 1999. – 231 с.

209. Шелер М. Социология знания. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://knigi.link/page/sotciologiya1/ist/ist-5--idz-ax236--nf-16.html> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

210. Шелер М. Формы знания и общество. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://jour.isras.ru/index.php/socjour/article/view/265/246> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

211. Шелер М. Человек и история. [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: https://igiti.hse.ru/data/987/313/1234/3_3_1Schel.pdf свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

212. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – Минск: Харвест, 2011. – 848 с.

213. Шпенглер О. Закат Западного мира. – М.: Альфа-Книга, 2010. – 1085 с.

214. Шубарт В. Европа и душа Востока. – М.: изд-во «Русская перспектива», 2014. – 368 с.

215. Ядова М.А. Поведенческие установки молодежи постсоветского поколения // Социологические исследования. – 2006. – № 10.

216. Яковенко Б. Вильгельм Виндельбанд. // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. / Сост. С. Левит, Л. Скворцов. – М.: Юристъ, 1995. – 659-671 с.

217. Янгутов Л.Е. Буддизм в политической стратегии «мягкой силы» России, Китая и Монголии. / Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2015. – № 4 (20). – С. 91-95.

218. Янгутов Л.Е. Буддизм в России и Монголии: проблемы исследования. / Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2013. – № 2 (10). – С. 124-129.

219. Яницкий М.С. Ценностные ориентации личности как динамическая система [Электронный ресурс]: Электрон. версия печат. публ. – Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x2753.htm> свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 10.05.2016).

220. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; пер. с нем. М. И. Левиной. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

221. Civilization and modernization. Proceedings of the Russian-Chinese Conference 2012 / Ed. by Chuanqi He, Nikolay Lapin. Singapore: World Scientific Publishing Company, 2015. 256 p.

222. European Society or European Societies: a View from Russia / Ed. by V.A. Mansurov. – М: Maska, 2009. – 500 p.

223. K. Kollmar-Paulenz. Die Entzauberung Asiens: Tibet und die Mongolei in der abendländischen Imagination // Peter Rusterholz, Rupert Moser (Herausgeber). Verlorene Paradiese. – «Berner Universitätschriften». – Band 48. – S. 115-137.

224. Lankavatara-Sutra. Die makellose Wahrheit erschauen: Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis / Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio. – Bern, München, Wien: O.W. Barth Verlag, 1996. P. 220.

225. Leroy Beaulieu Anatole. L'Empire des Tsars et le Russes. – М: изд-во «Книга по требованию», 2012. – 686 с.

226. Nye J. Paradox of American Power. Why the World's Only Superpower Can't Go it Alone. – N.Y.: Oxford University Press, 2002.

227. Philosophy and science in Cultures of East and West. Russian philosophical studies, XIII / Ed. p7Marietta T. Stepanyants. Washington: The Council for Research of Values and Philosophy, 2014.

228. Rintelen F.-J., von. Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. – Halle {Saale}, 1932.

229. Roetz H., Mensch und Natur im alten China, Frankfurt am Mein; Bern; New York, 1984.

230. The value system of modern society. / Materials digest of the XVII International Scientific and Practical Conference (London, January 19 – January 23, 2012) Chief editor – Pavlov V.V.

231. Wilhelm R. Geschichte der chinesischen Kultur. München, 1928.