

Аналитическая статья

УДК 140.8 + 141.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-63-78

О ЦЕННОСТИ В ТРЕХ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ: К МЕТОДОЛОГИИ ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Максим Константинович Бугаев

Московский государственный лингвистический университет,

Москва, Россия,

max7090@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0000-9050-2060>

Аннотация. В современных реалиях все острее встает вопрос о человеке как личности и его ценностях. Из официальных источников все чаще слышны призывы к обретению самосознания и духовности, сохранению традиционных ценностей. В связи с этим высшую степень релевантности приобретает проблема прояснения семантики ценности, причем такой, в котором бы в полной мере была выражена ее социально-онтологическая природа.

В проведенном исследовании ценность представляется как явление с трояким основанием. Выделяется ее внутренняя — трансцендентально-феноменологическая сторона, и внешняя — объективно-идеальная. Обе ипостаси ценности концептуально соединяются через плоскость практической деятельности человека, служащей связью между субъективной и объективной аксиологией.

Таким образом, ценность предстает в трех формах. С одной стороны, она есть нозматический смысл жизненного мира, о чем пишут Э. Гуссерль и Н. М. Смирнова. В таком виде ценность проявляется в самосознающем аксиологическом Я, включающем иерархически выстроенную активную область субъективных жизненных смыслов (Мое), а также Другого как особый вид внутренней ценности.

С другой стороны, ценность может принимать идеальную форму образца, или идеала, способного к отчуждению в объективное социальное пространство. В таком случае она приобретает автономность и самостоятельно приобщается к субъекту, о чем свидетельствуют теории П. Бурдьё и А. А. Ивина.

Наконец, с праксеологической точки зрения ценность представляет собой социальный интерес личности, обусловленный мотивом, целью и средствами социального действия как рационально-ценностного поведения человека. Такое понимание ценности освещается в трудах М. Вебера, А. Шюца и Т. Парсонса.

Ключевые слова: ценность, жизненный мир, аксиологическое Я, Мое, Другой, интерес, образец, личность

Для цитирования: Бугаев М. К. О ценности в трех онтологических аспектах: к методологии философско-антропологического исследования // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 1 (53). С. 63–78. DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-63-78

Analytical article

UDC 140.8+141.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-63-78

ON VALUE IN ITS THREE ONTOLOGICAL ASPECTS: METHODOLOGY OF PHILOSOPHICAL- ANTHROPOLOGICAL STUDIES

Maksim K. Bugaev

Moscow State Linguistic University,

Moscow, Russia,

max7090@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0000-9050-2060>

Abstract. In the modern world, the question of personality and its values is becoming more and more topical. Calls for gaining self-understanding, spirituality, and for the preservation of traditional values, coming from official sources, are becoming heard with higher frequency. In this respect, the problem of clarifying the semantics of value acquires the highest degree of relevance, one to fully express its socio-ontological nature.

The research presents value as a phenomenon with a threefold basis to it, pointing out its inner — transcendental-phenomenological side and its outer — objective-ideal side. Both sides of value are conceptually connected through the area of practical human activity, which serves as a link between subjective and objective axiology.

Thus, value appears in three forms. On the one hand, it is a noematic meaning of ‘life-world’, as claim E. Husserl and N. M. Smirnova. In this form, value manifests itself in the self-conscious axiological I, which includes a hierarchically structured active area of subjective life meanings (Mine), as well as the Other as a special kind of inner value.

On the other hand, value takes the ideal form of a model, or an ideal capable of alienation into the objective social space. In this case, it acquires autonomy and independently attaches itself to the subject, as evidenced by the theories of P. Bourdieu and A. A. Ivin.

Finally, from a praxeological point of view, can be described as a social interest of personality determined by the motive, the purpose and the means of social action as a rational and value-oriented human behavior. This understanding of value is highlighted in the works of M. Weber, A. Schutz and T. Parsons.

Keywords: value, lifeworld, axiological I, Mine, Other, interest, model, personality

For citation: Bugaev, M. K. (2025). On value in its three ontological aspects: methodology of philosophical-anthropological studies. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (53), 63–78. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-153-63-78>

Введение

Исследование аксиологических оснований в социальной философии в современном контексте приобретает все большую значимость. Неслучайно в нормативно-этической теории все чаще отмечается взаимосвязь индивидуального и коллективного: «Разработка коллективного действия ведется путем концептуализации различного рода связей

между индивидуальными действиями» [Платонов, 2024, с. 79]. Данный факт обусловливается нарастающим вниманием философии к ценностным основаниям современного общества, претерпевающего кризисы экономического, политического, правового, культурного и других типов самосознания. Все большее внимание обращается на навязывание индивиду обществом строгих паттернов поведения, которые «равнодушны, а иногда и откровенно враждебны человеку» [Коваль, Мартынова, 2024, с. 117].

Все более четкие контуры приобретает необходимость детально исследовать категорию ценности в ее структуре. Здесь, как и в случае категории личности, существует несколько методологий социальной и смежной направленности, пригодных для рассмотрения ценности и рассматривающих ее в разных субъект-объектных пропорциях. К таковым можно отнести: 1) *социальную феноменологию и символический интеракционизм*, где акцент делается на трансцендентально-смысловой составляющей ценности, а также на интроспекции и интерсубъективном смыслообмене; 2) *праксеологию и теорию социального действия*, где субъективное в ценности принимается в качестве причины объективного поведения, или действия, человека; 3) *идеализм и социальную герменевтику*, где ценность выступает в роли субъективного идеала-образца либо отчужденной от субъекта объективно-социальной идеи, поддающейся интерпретации в социальном измерении.

Ценность как трансцендентальный смысл жизненного мира

После знакомства европейской мысли с аксиологией И. Канта попытки описать ценность эмпирически и психологистически начали сходиться на нет. Уже неокантианцу Г. Риккерт у удастся усмотреть, что ценности формируют надындивидуальное поле, составляющее внеопытную грань реальности. После долгих размышлений делает вывод относительно высших ценностей: «Сказанным достаточно характеризуется эта область, носящая, подобно последней ступени созерцания, религиозный характер, но тем не менее обнимающая ценности принципиально иного рода» [Риккерт, 1998, с. 386]. Преодоление Риккертом эмпирического психологизма заключается в придании ценности всеобщего и общезначимого характера, независимого от индивидуальных качеств человека. Однако, сводя этот характер к созерцанию и классифицируя ценности по принципу их значимости для души [Риккерт, 1998, с. 374–386], в своем подходе Риккерт остается кантианцем и не решает проблему природы смыслового наполнения ценности, ее роли для самосознающей личности, в чем впоследствии немалых успехов добилось феноменологическое направление.

Итак, феноменологически ценность являет собой особую разновидность трансцендентального смысла. Смысл здесь следует интерпретировать как синоним эйдоса — феноменологического понятия, введенного Э. Гуссерлем и означающего осмысленный феномен, «высмотренный» в эмпирическом мире и перешедший из него в трансцендентальный [Гуссерль, 2009, с. 33–34].

Специалист в области социальной феноменологии Н. М. Смирнова раскрывает специфику ценности как подобного рода смысла: «Феноменологически ценность выступает как “присвоение”, интериоризация и эмоционально-чувственное переживание объективных социальных значений. В сознании отдельного индивида ценность является “духовной приватизацией” объективных социальных значений в определенном культурном сообществе» [Смирнова, 2009, с. 20]. При в целом верной, на наш взгляд, формулировке из приведенных строк все же остается неясным направление каузальности, иными словами, почему именно объективные смыслы, существующие в обществе, подлежат трансцендентальному «присвоению», а не наоборот, изначально заданные трансцендентальные смыслы объективируются, становясь общественными идеалами. Перед нами разновидность популярного парадокса курицы и яйца. Его решение, как нам кажется, в следующем: с феноменологической точки зрения интериоризируются не общественные, а жизненные смыслы. Именно последние образуются в результате феноменологической редукции, в процессе чего происходит вынесение за скобки всех внешних и объективных (в том числе и общественных) смыслов и открывается суверенный внутренний, «жизненный» мир [Гуссерль, 2010, с. 32–35]. Жизненные смыслы экзистенциальны, они имеют отношение лишь к бытию обращенного самого на себя субъекта. К таким смыслам можно отнести любимого человека, друга, семью, хобби, Родину, Бога и многое из того, что человеку действительно близко.

Переводя гуссерлевское «высматривание эйдоса» в социальный дискурс, Смирнова употребляет термин «седиментация опыта» [Смирнова, 2009, с. 20], т. е. его духовное оседание. Действительно, производимые личностью как субъектом и воздействующие на нее как на объект смыслы образуют непрерывное движение в социальном пространстве. По мере участия духа в смыслообмене с другими некоторые смыслы благодаря рефлексии отрываются от интересубъективного мира символов и в духе «оседают», приобщаясь к жизненному миру. Осевшие жизненные смыслы выстраиваются в иерархию на основании того, в какой мере они детерминируют *экзистенциальный выбор духа*¹. Такой выбор обусловлен только опытом и его автоматической внутренней обработкой и всегда совершается скорее интуитивно, поскольку имеет неидеальную и непропозиционную природу, а также не зависит от волевого действия: я вряд ли усилием воли или идя на поводу у идеи способен перестать любить одного человека и влюбиться в другого или же сменить христианскую веру на языческую.

Вопрос «Почему это ценно?» означает, в сущности, то же самое, что вопрос «Почему я выбираю это, а не другое?», однако ни один из них никогда не артикулируется. Ответ здесь зависит от чисто духовных (экзистенциальных) факторов; общество в данном контексте уместнее всего рассматривать как источник, причину возникновения жизненных смыслов. Канадский психоаналитик и социальный

¹ Выражаясь экзистенциально, мы видим в этом как раз принцип становления сущности уже существующего субъекта [Сартр, 2024].

философ Дж. Питерсон прорабатывает этот вопрос еще более детально и выделяет карты смысла — паттерны, согласно которым иерархии жизненных ценностей группируются [Питерсон, 2022]. От углубления в суть каждой карты мы воздержимся, однако важно то, что вместе с этим Питерсон очерчивает четыре фундаментальных вопроса, лежащих в основании любой системы ценностей: «Что есть?»; «Что делать с тем, что есть?»; «Существует разница между осознанием того, что есть, и пониманием того, что делать с тем, что есть?» и, наконец, «Какова эта разница?» [Питерсон, 2022, с. 26]. Вне зависимости от того, как именно Питерсон отвечает на данные вопросы в своей системе, очевидно то, что первые два вопроса, вытекающие один из другого, составляют значительную часть трансцендентальной природы ценности в рамках мировоззрения человека. Экзистенциальный выбор всегда исходит из стороны *сознания бытия* и стороны *сознания действия* трансцендентальной ценности. Иначе говоря, жизненный мир личности существует в осознании, т. е. статично (во в-себе-бытии), и в экзистенциальном действии, т. е. в выборе (в для-себя-бытии). Любое действие человека, так или иначе, предопределяется его представлением о том, что составляет его внутренние мотивы и, главное, что есть он сам. Таким образом, впору вести речь о двух фазах жизненного мира: Я – Я и Я – Мое.

По умолчанию сознающий себя дух существует в себе, в состоянии чистого Я, однако, как говорит Гуссерль, его переход в состояние *cogito*, т. е. трансцендентального Я происходит при условии его направленности на другое, интенциональности [Гуссерль, 2010, с. 112]. Из данного положения возможно шагнуть на следующий уровень и заключить, что природа трансцендентального Я приобретает аксиологическую составляющую при том условии, что интенциональному «схватыванию» посредством рефлексии подлежит само иерархически выстроенное поле трансцендентальных ценностей. Если упростить, в такой ситуации дух осознает свое аксиологическое Я, что есть не что иное, как система ценностей. Мы видим, что рассматриваемое отношение «Я – Я» представляет собой интенционально-рефлексивное отношение между чистой и трансцендентально-аксиологической формами субъектности, что есть разновидность субъективного бытия, однако вместе с тем предполагает определенную установку сознания, необходимую для манифестации и последующего поддержания осознания системы ценностей.

Я и Мое²

В манифестированном виде аксиологическое Я входит в принципиально новый тип взаимодействия со своими объектами, трансцендентальными ценностями, а именно «Я – Мое». Только осознавший себя как личность человек способен осмысленно говорить о *собственных* ценностях, тогда как рациональность,

² Такую формулировку категории можно встретить, к примеру, у Г. Гегеля [Гегель, 1974, с. 113–114].

свобода и самосознание духа, взятые в чистом виде, не имеют никакого аксиологического наполнения. Немецкий философ М. Штирнер, стоящий на твердых позициях эгоизма, в этом отношении высказывает интересную мысль, схожую с нашей: «Недостаточно быть только свободным от того, чего не желаешь, нужно еще иметь то, чего желаешь, нужно быть не только “свободным”, но и “собственником”» [Штирнер, 2024, с. 190]. Используя категории «моя мощь» и «сила» [Штирнер, 2024, с. 228; 260–261], Штирнер подчеркивает возможную и желательную автономию аксиологического Я, его независимость от объективных общественно-моральных смыслов, однако все это следует отнести к свойствам данной формы субъекта.

Собственностью личности являются трансцендентальные ценности в их иерархической актуальности, проявляющейся как выбор. По-настоящему моим Бог становится только тогда, когда от всех других богов личность отрекается. В таком случае мой Бог приобретает для меня абсолютную ценность, другие боги — абсолютную обесцененность. Даже в максимально относительном контексте нам представляется верным, что с *моей* точки зрения купленный вместо молока кефир свидетельствует о том, что схваченный из второго феномена смысл в абсолютном измерении является в большей степени моим, т. е. присущим мне как личности, чем тот же из первого, что наглядно очерчивает иерархию.

Понимание области «Мое» отчасти присутствует и у Штирнера, который представляет ее как «мое общение» и «мое самонаслаждение»: «Мое общение с миром состоит в том, что я наслаждаюсь им и пользуюсь им для своего самонаслаждения. Общение есть наслаждение миром» [Штирнер, 2024, с. 413]. Данная по направлению верная мысль при неэгоистической интерпретации нуждается в двух коррекциях: под миром уместнее понимать внутренний мир ценностей, наслаждение же следует заменить ценностным самосознанием.

По сути, область «Мое» исключает объективно-социальное, точнее, осуществляет по отношению к нему феноменологическую редукцию, вынося его за скобки. Примечательно, что в отечественной антропологической мысли часто встречается идея о том, что человек вне зависимости от эпохи склонен ставить собственную аксиологическую недостаточность выше недостаточности других [Бажанов, Конопкин, 2024]. Только так, на наш взгляд, иерархия внутренних ценностей способна сохранять активность, при этом активизируя аксиологическое Я. В этом смысле истинно осознающая себя личность, взятая в ее в-себе и для-себя бытии, походит, скорее, на аксиологическую модель *Великодушного*, предложенную Р. Эмерсоном, нежели на аристотелевскую модель *Величавого*: «Величавый задает своим решением-поступком мир людей, полис, он само-достаточен и единственен, тогда как Великодушный стремится опереться на себя путем отвержения социума, будучи в первую очередь познающим, а не поступающим, он не достигает самодостаточности и единственности» [Зубец, 2024, с. 48–49]. Таким образом, Мое представляет собой источник внутренних ценностей жизненного мира личности, в активном для-себя-бытии которого и проявляется его самобытность.

Я и Другой

Познание трансцендентальной стороны ценности приобретает полноту в свете рассмотрения множества аксиологических субъектов, связанных друг с другом в интерсубъективном пространстве. При этом очевидно, что с точки зрения одного суверенного субъекта Другой как меняет содержание трансцендентального поля в целом, так и представляет собой особый смысл, вероятно отличный от наполнения области «Мое».

Так, к примеру, в символическом интеракционизме бытует мнение, что субъективные категории, такие как красота, «возникают и усваиваются именно в процессе взаимодействия с другими людьми» [Андрианова, Давыденко, Худякова, 2024, с. 8]. Тем самым содержание «жизненного мира» рассматривается в исключительно социальном ключе ввиду возможности подведения субъективного под общие внешние принципы и вытекающей из этого возможности получения некоего подобия универсального знания [Андрианова, Давыденко, Худякова, 2024, с. 8]. Против такой позиции, на наш взгляд, справедливо выступает Н. М. Смирнова, отмечая, что социальная феноменология полностью не отрывает интерсубъективное пространство от мира трансцендентальных смыслов, предлагая рассматривать Другого как также схватываемый внутренний, хотя и особый смысл: «Социальные феноменологи постоянно подчеркивают, что ориентация на другого еще не означает нацеленности на получение знания о его субъективной мотивации. Ее суть — в интенциональной направленности на восприятие присутствия другого как живого и сознательного человеческого существа... Отношение с другим в ситуации лицом-к-лицу квалифицируется как сравнительно “мягкое”. Ему довольно трудно навязать жесткие образцы взаимодействий» [Смирнова, 2009, с. 235].

И правда, отличительная особенность смыслов, конституирующих область Другой, нам видится в том, что они приобретаются «лицом-к-лицу», а значит, как бы способны в своем интенциональном содержании копировать другую субъектность. Данную отличительную черту выделяет и Э. Гуссерль, говоря о том, что Другой есть так называемое *alter ego* — другое Я, по принципу копирующее сознание субъекта, но в то же время не теряющее своей инаковости. Я сначала ассоциирует Другого с собой, затем идентифицирует его как нечто самотождественное [Гуссерль, 2010, с. 144–145]. Следовательно, Другой является особого рода трансцендентальной ценностью, в основании которой лежит субъективное чувство «эмпатической близости» [Смирнова, 2009, с. 235]. Таким образом, видится возможным исследование интерсубъективной смежности двух личностей, а также смыслообмена, осуществляемого между трансцендентальными полями каждой из них, без свойственного социологам-интеракционистам упущения из виду полной уникальности и автономии субъекта.

Конечно, нельзя не учесть тот факт, что родоначальнику символического интеракционизма Дж. Миду, а также его последователям и интерпретаторам в целом удастся построить правдоподобную схему взаимодействия Я и Другого. К его структурным компонентам они относят Я, самость, смысл, значимые

символы, игровую площадку (а это не что иное, как intersубъективное пространство), а также, что самое важное, «принятие позиции другого» [Андрианова, Давыденко, Худякова, 2024, с. 8], в нашей системе — элемент феноменологической установки сознания, конституирующий Другого как особый смысл по принципу alter ego. Тем не менее, как подобает любой науке в узком понимании, социология символического интеракционизма мало прорабатывает свои трансцендентальные основания, отчего (что характерно для модели Мида) оказывается склонна в своей логике следовать от субъекта к так называемому «обобщенному другому» [Андрианова, Давыденко, Худякова, 2024, с. 8] — объективной усредненной модели, пригодной для описания социальной жизни.

Иная сторона вопроса состоит в том, что, хотя всеобщие принципы области Другого и поддаются структурному описанию, но его качественно-нормативная составляющая остается по большей части загадкой. То же касается и сферы «Мое». Сложно сказать, что или кто ценнее для личности таким образом, чтобы превосходство одной ценности над другой носило характер закона. Конечно, история этики знает множество попыток выделить наивысшую ценность, однако все эти теории как сильно разнятся между собой, так и оказываются не в состоянии представить всю градацию смыслов. Это неудивительно, если учитывать уникальность каждой иерархии, формирующейся под воздействием множества факторов: врожденные особенности организма, социальная и географическая среда, воспитание и образование, жизненные потрясения и др. Не следует забывать и о том, что каждая иерархия, ввиду постоянного нахождения в смыслообмене, динамична, а значит, одни смыслы обесцениваются, другие, наоборот, приобретают ценность. Имеет место также различие культурного контекста, формирующего отличные друг от друга семиотические условия появления и существования ценностных иерархий и систем [Маслова, 2023, с. 164].

Возвращаясь к аксиологии Другого, представим ряд принципиально несхожих мнений по вопросу его ценностного значения для субъекта. Если, к примеру, ранее цитируемый Штирнер полностью исключает других из жизни эго, то М. Бубер в своей модели указывает на онтологическую заложенность Ты в Я, обуславливающую становление аксиологического субъекта. «Человек, — пишет Бубер, — становится Я, становясь Ты» [Бубер, 2024, с. 40]. Про Другого, т. е. Ты, отмечается, что «его контуры проступают все сильнее до тех пор, пока не рвется связь и само Я на короткое мгновение, освободившись, не предстанет перед самим собой как перед неким Ты, чтобы тотчас овладеть собой и в полном осознании своей особенности вступать отныне в отношения» [Бубер, 2024, с. 41]. Вынося за скобки мистический элемент данной концепции, мы все же видим, что для Бубера Другой представляется неотъемлемым внутренним смыслом для каждой личности, по одной своей природе, тяготеющей к себе подобным сущностям. Единство Я и Ты и их тождество друг другу, как считает философ, проявляется в любви, которая «не соединена с Я так, чтобы она рассматривала Ты как “содержание” или объект; она находится *между* Я и Ты» [Бубер, 2024, с. 21], т. е. по необходимости аксиологична и являет собой высшую ценность.

Что касается М. Хайдеггера, то его позицию можно назвать средней по отношению к взглядам Штирнера и Бубера, так как в его центральной работе особый акцент делается на дистанцировании от других: «В озабочении тем, за что человек взялся вместе с другими, за и против них, постоянно покоится забота об отличии от других... Бытие друг с другом — втайне от себя самого — обеспокоено заботой об этой дистанции. Выражаясь экзистенциально, оно имеет характер хранения дистанции» [Хайдеггер, 2011, с. 126]. Таким образом, абсолютный вес Другого внутри личности для Хайдеггера выглядит не столь большим.

В любом случае исследователь приходит к тому, что выявление аксиологического значения Другого для Я, как, впрочем, и любой трансцендентальной ценности, очень сложно подвести под одни принципы, что обусловлено, в первую очередь неповторимой уникальностью жизненного мира каждой отдельно взятой личности³.

Ценность как интерес

Следует также рассмотреть другую сторону ценности, помещенную в объективную плоскость, однако вместе с тем вытекающую из мира субъективных смыслов. Так, в рамках социально-философской теории социального действия ценность можно понимать как социальный интерес, соединяющий, с одной стороны, *цель*, с другой стороны, *мотив* деятельности индивида в обществе. Оговоримся, что в данной плоскости ценность переходит в-себе и для-себя бытие и наше исследование не имеет в виду, к примеру, так называемую цель-в-себе [Porcheddu, 2023, p. 185–186] (здесь и далее перевод мой. — М. Б.). Напротив, именно в практически мотивированной целеустремленности, на наш взгляд, и состоит обретение личностью наличного бытия в социуме.

Классик социальной философии М. Вебер дает следующее определение социальному действию: «“Социальным” мы называем такое действие, которое по предполагаемому действующим лицом... смыслу соотносится с действием других людей и ориентируется на него» [Вебер, 2021, с. 332]. Действительно, в структуре социального действия Другой также играет важную роль, однако он больше не составляет особый трансцендентальный смысл и должен рассматриваться как интеллигибельный предмет социального взаимодействия. Сам Вебер проводит четкую грань между смыслами, образующимися в результате интеллектуальной интерпретации, и теми, что возникают внутри личности от эмпатии: «высочайшие цели и ценности, на которые... может быть ориентировано поведение человека, мы часто полностью понять *не* можем, хотя в ряде случаев способны постигнуть его интеллектуально; чем больше эти ценности отличаются от наших собственных, важнейших для нас ценностей, тем труднее нам понять их в сопереживании посредством вчувствования»

³ Данная идея не столь нова, ее ранее высказывали В. Франкл и Ф. Ницше.

[Вебер, 2021, с. 334]. Утверждая также, что «метод понимающей социологии рационалистичен» [Вебер, 2021, с. 333–334], философ демонстрирует, что социальное действие переходит границы трансцендентальной реальности, что можно сказать и о смысле любого действия, «субъективно предполагаемым действующим лицом» [Вебер, 2021, с. 332], однако рационально реконструируемым социологически, в чем и кроется различие между ценностью жизненного мира и тем, что, согласно приведенному определению, мы обозначим как мотив действия.

Ту же мысль высказывает Т. Парсонс, отвечая на критику А. Шюца в адрес своей теории с феноменологических позиций: «Вы, например, постоянно пытаетесь указать на то, что на самом деле представляют собой субъективные процессы действия в, можно сказать, непосредственно онтологическом смысле» [Шюц, Парсонс, 2021, с. 112], тогда как теория социального действия, по Парсонсу, принципиально игнорирует замкнутую в себе, непосредственно переживаемую субъективную реальность, поскольку является позитивно направленной. Данная граница, известная как *раскол Шюца – Парсонса*, не видится преодолимой по причине уникальности каждого мира трансцендентальных ценностей и рациональной общности ценностей, рассматриваемых через призму социальной праксеологии.

Однако, согласно Веберу, ценность все же порождается субъектом и служит причиной действия личности. Им выделяется несколько типов действий, из которых внимания заслуживают *целерациональное* и *ценностно-рациональное* [Вебер, 2021, с. 363]. Второй тип Вебер трактует здесь несколько идеалистически — как базирующийся «на вере в безусловную... самодовлеющую ценность определенного поведения как такового» [Вебер, 2021, с. 363], хотя его теория, вне всякого сомнения, праксеологична, и именно по этой причине мы ее ранее отделили от социально-аксиологического идеализма. Обе разновидности действий в рассматриваемой концепции подводятся под категорию «мотив», что тоже не совсем верно. По-видимому, ироничная ошибка Вебера чисто логической природы: правильнее было бы поместить ценность на место родового понятия, мотив же — на место видового.

Наше наблюдение подкрепляется здравым смыслом. Часто, критикуя систему ценностей молодого поколения, их пустую жизнь называют бесцельной, а самих молодых людей — демотивированными. И в самом деле, если смоделировать простое обыденное социальное действие, то становится наглядно, что мотив и цель суть внутренняя и внешняя сторона одной медали — ценности. Когда я вступаю в коммуникацию с прохожим, моим мотивом можно считать желание узнать время, целью же — визуализацию циферблата с последующим знанием времени. В целокупности и то и другое составляют частную практическую ценность — осведомленность о времени, которая тем не менее отстоит от ценностей жизненного мира и с методологической точки зрения не имеет с ними ничего общего. На деле теория социального действия в лучшем случае позволяет лишь выявить регулярности жизненного мира

по внешним признакам, опираясь на повторяемость ценностноориентированных действий.

Что характерно, А. Шюц в своей обзорно-критической статье, посвященной волюнтаристской теории действия Парсонса, обвиняет последнего в идеализме и логицизме (как и мы в случае с Вебером), а именно в склонности «подменять утверждениями феномены» [Шюц, Парсонс, 2021, с. 46–47], ссылаясь на определение «нормативной ориентации» действия американским философом как словесное описание желательного действия, осуществляемого по предписанию. Тем не менее мы полагаем, что Парсонсу все же удастся во многом дополнить веберовскую теорию, введя в нее дополнительные ситуативные понятия *условий* и *средств* [Шюц, Парсонс, 2021, с. 46], которые необходимо учитывать в контексте описания практической реализации ценности, будь то выражение мотива или достижение цели.

Ценность как объективная идея (образец)

Мы уделяем особое внимание редким идеалистическим элементам теорий Вебера и Парсонса, поскольку убеждены в необходимости различать практическую ценность и ценность как идею, т. е. идеал, или образец. Различие между ними коренится в том, что последняя имеет пропозициональную природу, выраженную в вербальной оценке. Идеальность же ценности в третьей ипостаси следует трактовать скорее платонически, нежели феноменологически — как мысль, обращенную в ментальный образ или слово. В этом с ними солидарен А. А. Ивин, который в одном из значений понимает под ценностью «социальный образец, нередко лежащий в основе оценки» [Ивин, 2022, с. 162].

К слову, сложно доподлинно утверждать, каким образом взаимосвязаны все три затрагиваемые нами модальности ценности, поскольку для этого необходимо сначала исследовать, как взаимодействуют соответствующие им модальности субъективного бытия⁴. В частности, не совсем ясно, как из трансцендентальной ценности возникает идеальная и возможно ли такое вообще. Впрочем, мы не возьмемся проводить такое исследование ввиду его сложности и слабой релевантности в контексте данной работы, а потому предлагаемую нами классификацию следует считать лишь своего рода методологическими линзами, через которые можно проводить анализ разных сторон социальной жизни и ценностей человека.

Идеальность ценности третьего типа по необходимости делает ее ментально и вербально концептуализуемой и, как следствие, силлогистически обрабатываемой. Подтверждение этим словам мы находим у того же А. А. Ивина, приводящего различные аксиологические силлогизмы [Ивин, 2022, с. 212–217]; а также у итальянского социолога В. Парето в его труде «Разум и общество»,

⁴ Одну из наиболее правдоподобных попыток предпринял Э. Гуссерль в «Идеях I», описав «сплетенности всех видов разума» [Гуссерль, 2009, с. 432–435].

где вводится категория *логических действий*, определяемая как «действия, логически соединяющие цели и средства не только с точки зрения действующего субъекта, но и с точки зрения специалистов, обладающих более обширными знаниями» [Pareto, 1935, p. 77]. Верное по духу измышление Парето содержит как раз такой же недочет, за который Парсонс получил долю критики от Шюца, — отождествление факта и феномена действия. Дело в том, что согласно консенсусу в современной аналитической философии логика работает с понятиями, значениями и высказываниями, проще говоря, с языком. Именно поэтому с аксиологической точки зрения логическими могут быть только оценки, которые отчуждаются как от мотива и цели действия субъекта, так и от его жизненного мира, переходя в объективную концептуальную плоскость. Конечно, идеал (образец) возникает прежде всего в отдельном духе, но затем неизбежно объективируется. В противном случае логика не носила бы общезначимый характер и люди бы совершенно не понимали друг друга при употреблении аксиологических предикатов, таких как «хороший», «добрый», «приятный», «удивительный» и пр.

Для наглядности проведем мысленный эксперимент. В чем состоит семантика слова «счастье»? Какова природа референта, к которому оно отсылает? Исходя из написанного ранее, можно сказать, что в качестве референта здесь может выступать либо ценность жизненного мира, либо практическая ценность (например, счастье наконец быть дома), либо же идея счастья. В первом случае мы можем наблюдать явную эндонимию, обусловленную автономией трансцендентального поля, во втором — релятивизм, ограничивающий значение лишь свойством предметов, и только в третьем случае слово приобретает полноценную референцию, так как отсылает к общезначимой идее, следовательно, становится полноценным понятием и подлежит определению.

В случае с объективно-идеальными ценностями сторона субъект-объектного воздействия меняется. Если ранее мы отмечали, что личность в силу своей свободы способна преобразовывать как саму себя, так и отстоящее от нее общество, то ценности как идеалы исторически складываются уже в самом обществе сами по себе, приобретая форму объективных смысловых структур. До нас данную тенденцию заметил П. Бурдьё, который объединяет все такие структуры в категорию *социального пространства*, а также указывает на то, что субъекты не формируют, а лишь перенимают эти структуры, являясь их своего рода носителями, связанными закономерными отношениями власти: «Можно описать это пространство как поле сил, точнее как совокупность объективных отношений сил, которые навязываются всем входящим в это поле и несводимы к намерениям индивидуальных агентов и их непосредственным взаимодействиям» [Бурдьё, 2017, с. 15]. Ценностные структуры, как считает Бурдьё, манифестируются в личности как *символический капитал*, ставящий один класс людей выше другого на основании доверия и привязанности, залогом чего является языковая артикуляция идеалов (реклама, предвыборные обещания, торжественная речь и т. д.) [Бурдьё, 2017, с. 87–95]. Во многом на основе смыслового обмена происходит

чисто объективное, внешнее формирование личностных паттернов поведения, которые социолог именует *габитусом* [Бурдье, 1998].

В этом отношении интерес представляют и нововведения А. А. Ивина, который дополняет Бурдье, подчеркивая коллективно-творческий способ формирования социальных ценностей [Ивин, 2022, с. 107–108]. В личности, замечает Ивин, исторически сложившиеся ценностные структуры принимают форму *исторического априорного знания*. Данный тип является «знанием, вытекающим из истории общества или цивилизации и известным индивиду до всякого его индивидуального опыта» [Ивин, 2022, с. 132] и обусловливается такими факторами, как развитие цивилизации и культуры.

Таким образом, можно утверждать, что в обществе существуют не зависящие от субъекта объективные ценностные структуры, которые, если верить Бурдье, так же как и жизненный мир личности, группируются иерархически. Кроме того, эти структуры имеют пропозициональную природу, а значит, являются текстом, поддающимся интерпретации. В данном вопросе ключевую роль и будет играть исторически априорное знание, способное с культурных и цивилизационных позиций обеспечить *предпонимание* ценности. Неслучайно в своей монографии, посвященной проблеме предпонимания, Е. Н. Шульга видит его огромную роль в том, что «фундаментальным предметом этнометодологических исследований становятся повседневные способы понимания, интерпретации и объяснения мира, которые рассматриваются в соответствии с ситуациями» [Шульга, 2004, с. 98]. Так, социальная герменевтика предстает в выигрышном ключе для исследования не только иерархической структуры, но и содержания ценностей как социальных идей.

Заключение

Итак, в проведенной пропедевтической проработке методологии мы предложили такую модель природы вещей, в основании которой лежит два активных центра — человек как личность (субъект) и общество (объект). Их активность заключается в зарождении внутри них ценностных иерархий и последующем их распространении от одного центра к другому. Иначе говоря, существует два вектора движения ценностей: из личности в общество и из общества в личность. Данное измышление играет важную роль в вопросе рассмотрения истории развития форм субъекта, послуживших попытками концептуального моделирования человека, в контексте этих двух векторов.

Подчеркнем, что рассмотренная нами троякая природа ценности исключает онтологию, обыкновенно приписываемую потребности. Основанием этому служит уникальность человека как особого существа, жизнь которого детерминирована бóльшим числом факторов, нежели жизнь животного. В этом отношении К. Х. Момджян справедливо замечает, что «потребности людей не ограничиваются витальными нуждами, но включают в себя большое число

бытийных потребностей, возникающих как результат человеческой способности символизировать мир» [Момджян, 2024, с. 17]. На концептуально-аксиологическом уровне уподобление человека животному находит отражение в набирающем обороты трансгуманизме, где на передний план выдвигается модель *постчеловека*, на которого не распространяется ни одна из рассмотренных нами ипостасей. Так, в описываемом А. Л. Никифоровым будущем «из жизни человека уйдет любовь, уйдут родственные связи и чувства» [Никифоров, 2021, с. 91]. В данном контексте детальная и проработанная концептуализация ценности приобретает непреходящую актуальность.

Список источников

1. Платонов Р. С. Коллективная моральная ответственность: проблема концептуализации // Этическая мысль. 2024. Т. 24. № 2. С. 76–90. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-2-76-90>
2. Коваль Е. А., Мартынова М. Д. Трансформация моральных норм и ценностей в эпоху больших данных // Этическая мысль. 2024. Т. 24. № 2. С. 105–119. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-2-105-119>
3. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / пер. с нем. М.: Республика, 1998. 413 с.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
5. Смирнова Н. М. Социальная феноменология в изучении современного общества. М.: Канон+; Реабилитация, 2009. 400 с.
6. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2010. 229 с.
7. Питерсон Дж. Карты смысла. Архитектура верования / пер. с англ. А. Сучковой. СПб.: Питер, 2022. 768 с.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто / пер. с фр. В. И. Колядко. М.: АСТ, 2024. 928 с.
9. Штирнер М. Единственный и его собственность / пер. с нем. Б. Гиммельфарба, М. Гохшиллера. М.: АСТ, 2024. 480 с.
10. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / пер. с нем. М.: Мысль, 1974. 452 с.
11. Бажанов В. А., Конопкин А. М. Человек как открытое многообразие (размышление над книгой «Человек как открытая целостность») // Вопросы философии. 2024. № 1. С. 58–66. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2024-1-58-66>
12. Зубец О. П. Ральф Эмерсон и Аристотель: опора на себя versus самодостаточность // Этическая мысль. 2024. Т. 24. № 1. С. 48–69. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-1-48-69>
13. Андрианова Е. В., Давыденко В. А., Худякова Ю. Концепция «жизненного мира» в символическом интеракционизме, феноменологии и прагматиках коммуникативного действия. Ч. 1 // Социальное пространство. 2024. Т. 10. № 1. С. 1–29. <https://doi.org/10.15838/sa.2024.1.41.2>
14. Маслова А. В. Диалог непересекающихся семиосфер в едином пространстве культуры // Вестник Московского государственного лингвистического университета.

Гуманитарные науки. 2023. № 4 (872). С. 163–169. https://doi.org/10.52070/2542-2197_2023_4_872_163

15. Бубер М. Я и Ты / пер. с нем. М.: АСТ, 2024. 173 с.

16. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Академический Проект, 2011. 460 с.

17. Porcheddu R. Taking ‘end’ seriously. Some remarks on the relation between Kant’s concept of an end and the end in itself // *Философский журнал*. 2023. Т. 16. № 2. С. 176–190. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2023-16-2-176-190>

18. Вебер М. Понимающая социология / пер. с нем. М. И. Левиной. М.: АСТ, 2021. 480 с.

19. Шюц А., Парсонс Т. Теория социального действия: переписка / пер. с англ. А. М. Корбута. М.: Элементарные формы, 2021. 224 с.

20. Ивин А. А. Социальная эпистемология. Человеческое познание в социальном измерении. М.: Проспект, 2022. 352 с.

21. Pareto V. The mind and society. Vol. I. New York: Harcourt, Brace & Co., 1935. 497 p.

22. Бурдьё П. Социология социального пространства / пер. с фр. СПб.: Алетейя, 2007. 288 с.

23. Бурдьё П. Структура, габитус, практика / пер. с фр. Н. А. Шматко // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 1998. Т. 1. № 2. С. 44–59. <https://cyberleninka.ru/article/n/struktura-gabitus-praktika?ysclid=m5b36nlskx606802955>

24. Шульга Е. Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии. М.: ИФ РАН, 2004. 173 с.

25. Момджян К. Х. Ориентационные и мотивационные детерминанты общественного сознания // *Философский журнал*. 2024. Т. 17. № 4. С. 5–22. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2024-17-4-5-22>

26. Никифоров А. Л. Какое будущее ждет человечество? // *Философский журнал*. 2021. Т. 14. № 3. С. 82–95. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2021-14-3-82-95>

References

1. Platonov, R. S. (2024). Collective moral responsibility: The problem of conceptualization. *Ethical Thought*, 24 (2), 76–90. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-2-76-90>

2. Koval, E. A., & Martynova, M. D. (2024). Transformation of moral norms and values in the Big Data Era. *Ethical Thought*, 24 (2), 105–119. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-2-105-119>

3. Rickert, H. (1998). *Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften*. Respublika. (In Russian).

4. Husserl, E. (2009). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Das erste Buch*. Akademicheskij Proekt. (In Russian).

5. Smirnova, N. M. (2009). *Social phenomenology in modern sociological studies*. Kanon+; Rehabilitation. (In Russian).

6. Husserl, E. (2010). *Cartesianische meditationen*. Akademicheskij Proekt. (In Russian).

7. Peterson, J. B. (2022). *Maps of meaning: The architecture of belief*. Piter. (In Russian).

8. Sartre, J.-P. (2024). *Être et rien*. AST. (In Russian).

9. Stirner, M. (2024). *Der Einzige und sein Eigentum*. AST. (In Russian).

10. Hegel, G. W. F. (1974). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. T. I: Die Wissenschaft der Logik. Mysl.* (In Russian).
11. Bazhanov, V. A., & Konopkin, A. M. (2024). The human as an open manifold (reflection on the book *Man as an Open Integrity*). *Problems of Philosophy, 1*, 58–66. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2024-1-58-66>
12. Zubets, O. P. (2024). Ralf W. Emerson and Aristotle: Self-sufficiency versus self-reliance]. *Ethical Thought, 24* (1), 48 – 69. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-1-48-69>
13. Andrianova, E. V., Davydenko, V. A., & Khudyakova, Y. (2024). “Lifeworld” concept in smbolic interactionism, phenomenology and communicative action pragmatics. Part I. *Social Area, 10* (1), 1–29. (In Russian). <https://doi.org/10.15838/sa.2024.1.41.2>
14. Maslova, A. V. (2024). The dialogue of non-intersecting semiospheres in a single cultural space. *Vestnik of Moscow State Linguistic University. Humanities, 4* (872), 163–169. (In Russian). https://doi.org/10.52070/2542-2197_2023_4_872_163
15. Buber, M. (2024). *Ich und Du*. AST. (In Russian).
16. Heidegger, M. (2011). *Sein und Zeit*. Akademicheskij Proekt. (In Russian).
17. Porcheddu, R. (2023). Taking ‘end’ seriously. Some remarks on the relation between Kant’s concept of an end and the end in itself. *The Philosophy Journal, 16* (2), 176–190. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2023-16-2-176-190>
18. Weber, M. (2021). *Verständnisvolle Soziologie*. AST. (In Russian).
19. Schutz, A., & Parsons, T. (2021). *Theory of social action: correspondence*. E’lemen-tarnye formy. (In Russian).
20. Ivin, A. A. (2022). *Social epistemology: Human cognition in social dimension*. Prospekt. (In Russian).
21. Pareto, V. (1935). *The mind and society*. Harcourt, Brace & Co.
22. Bourdieu, P. (2017). *Sociologie de l’espace social*. Aletheia. (In Russian).
23. Bourdieu, P. (1998). Structure, habitus, pratique. *The Journal of Sociology and Social Anthropology, 1* (2), 44–59. (In Russian). <https://cyberleninka.ru/article/n/struktura-gabitus-praktika?ysclid=m5b36nlskx606802955>
24. Shulga, E. N. (2004). *The problems of pre-understanding in hermeneutics, phenomenology and sociology*. Institut filosofii RAN. (In Russian)
25. Momdzhyan, K. Kh. (2024). Orientation and motivational determinants of social consciousness. *The Philosophy Journal, 17* (4), 5–22. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2024-17-4-5-22>
26. Nikiforov, A. L. (2021). What kind of future is humanity facing? *The Philosophy Journal, 14* (3), 82–95. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2021-14-3-82-95>

Информация об авторе / Information about the author:

Максим Константинович Бугаев — аспирант кафедры философских наук Института гуманитарных и прикладных наук Московского государственного лингвистического университета, Москва, Россия.

Maksim K. Bugaev — Postgraduate Student of the Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Applied Studies of Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia.

max7090@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0000-9050-2060>