

Кулешов А.В.

ЦЕННОСТЬ БЫТИЯ И ПАРАДИГМЫ АКСИОЛОГИИ

Понятие ценности неизбежно для осмысления нашего познания и практики. Ценность, собственно, и есть то, что придаёт им смысл. Последнее утверждение следует считать аксиомой философии, с тех пор как оно было сформулировано в аксиологии неокантианства. Лишение ценностей угрожает человеку хаосом бессмыслицы. А бессмыслица вызывает инстинктивный страх своей непредсказуемостью или скуку отсутствием реализуемых значимых перспектив. Избавить человечество от тягостной альтернативы страха и скуки – благородная, хотя и далеко не всегда осознаваемая цель философии. Не оттого ли философы возвращаются к понятию ценности либо его коррелятам?

В какое отношение к ценностям должен поставить себя человек, чтобы быть удовлетворённым ими? Знать, видеть, ощущать, реализовывать, владеть, понимать, использовать, вдумываться, что ещё? Но, прежде всего, возникает необходимость *объяснить* существование ценностей. Иначе говоря, ценности требуют их обоснования, выяснения, ясного видения их основы. Простое описание ценностей, их структуры, связей с отдельными сторонами жизни никогда не даёт полной уверенности в правильном выборе, в понимании ценностей, в истинности суждений о них. Поэтому позитивистское «как» философии ценностей неизбежно сменяется метафизическим «почему».

В обосновании ценностей принципиально различаются античная и средневековая метафизика, с одной стороны, и, с другой, современная аксиология, истоки которой следует искать в картезианском дуализме субъекта и объекта. В античной и средневековой философии было распространено убеждение в тождестве или, во всяком случае, единстве коррелята ценности *блага* и *бытия*. Современная аксиология принципиально разводит *ценность* и *бытие*, и даже попытки их сближения делаются на основе исходного противопоставления. Поскольку и благо, и ценность поддаются определению в качестве позитивной значимости чего-либо для человека (а, возможно, и не только для человека), то допустимо использовать общее понятие для них, которым целесообразно избрать понятие *ценности*. В таком случае *благо* оказывается разновидностью или (как было сказано) коррелятом ценности.

Как бы критически ни относился к современной аксиологии, следует признать, что противопоставление ценностей и бытия имеет серьёзные причины. Поиск и обретение ценностей часто оставляет впечатление их привнесения в бытие человеком. Внебытийное обоснование ценностей, выявив свои преимущества, позволило создать аксиологию, которую уже вполне можно считать классической. На таком обосновании произошёл аксиологический бум в европейской философии первой трети XX века. Достижения здесь несомненны, созданные в тот период теории в целом остаются непревзойдёнными. Но заметна и ограниченность понимания ценностей в классической аксиологии, их недообоснованность, движение мимо фундаментальных проблем теории ценностей. Во всяком случае, было бы слишком оптимистично утверждать, что мы понимаем, почему ценности существуют. Прорыв к такому пониманию настоятельно требует какого-то углубления основ, первоначал аксиологии. В статье предлагается один из возможных путей переосмысления старого бытийного понимания ценностей, которое, очевидно, назрело в философии.

В классической аксиологии источником ценностей и основанием их объяснения служит отношение между субъектом и объектом. При этом разные стороны такого отношения принимаются во внимание в качестве исходной ценностной реальности. В контексте нашей задачи стоит коротко напомнить о нескольких аксиологических парадигмах последних полутора веков.

Первым следует назвать отнесение ценностей к трансцендентальному субъекту в неокантианстве. Трансцендентальный субъект есть некая наиндивидуальная основа человеческой субъективности, субъективность как таковая. Она включает в себя нормы отношения (как практического, так и познавательного) субъекта к предметам. Ценности, таким образом, предзаданы человеку и априорны как предзадана ему, является не его лишь принадлежностью, но всеобщей его субъективностью. У человека, по словам Генриха Риккерта, «остаётся только возможность придать жизни ценность на основе самодовлеющих ценностей, которые не суть жизненные ценности» [1, с.391]. Слабым местом неокантианцев – как и их вдохновителя Иммануила Канта – является то, что они всегда затруднялись объяснить, откуда берётся трансцендентальный субъект. Представляется, что ответ на этот вопрос возможен лишь с позиции вне кантианского трансцендентализма.

Другая парадигма относит ценности не к трансцендентальному, а к психологическому субъекту. Ценности рождаются и живут во внутреннем мире конкретного человека, являются частью сознания. Пример такого обоснования ценностей показывает психология Вильгельма Дильтея. Дильтей понимает ценности как чувственные состояния, «ценность возникает лишь в жизни чувств и побуждений» [2, с.107], «ценность неотделима от чувства» [2, с.123]. Возникает очевидный вопрос, почему же мы относим ценность к *объекту*, если она является нашим *переживанием* объекта, чувственным *отношением* к нему? Стремление удержать ценности в пределах субъекта наталкивается на очевидные трудности, которые обозначают границы аксиологической психологии.

Существуют также парадигмы, обнаруживающие источник ценностей вне субъекта. Прежде всего, имеется в виду феноменологическая трактовка ценностей как особых интенциональных объектов. Ценность в таком понимании есть результат оценивающего акта, в котором она открывается сознанию. Можно говорить о ценностях в феноменологии как свойстве субъект-объектного отношения. Но это требует дальнейшего объяснения. В частности, требуют ответа вопросы: почему сознание интенционально? почему в один ряд с другими актами сознания становится оценивающий акт? как возможно удвоение интенционального

объекта на его существование и его ценность? Эти вопросы, очевидно, выводят нас за рамки феноменологии.

Попытки онтологизировать проблему ценностей просматриваются в усмотрении ценностного компонента в мире, в котором находит себя человек. В классической аксиологии речь идёт о выделении присущей миру особой духовной реальности, особого ценностного измерения сущего. В этом направлении развивалась мысль Макса Шелера. В воззрениях, к которым пришёл Шелер, дух, это высшее основание бытия, находится вне мира. Вечный для мира вневременной дух с его ценностями и мир с его жизненным порывом находятся в отношении взаимодополнения. Идеи и ценности независимы от человеческого сознания, человек может лишь со-порождать их, со-участвуя в жизненной реализации мирового духа [3, с.61]. Такой подход заслуживает названия спиритуализации ценностей. Ведь речь идёт о духовном или идеальном начале сущего. В конечном счёте, можно представить себе и мировой субъект, источник идеального или духовного бытия – в пантеистическом, теистическом или панлогическом смысле. Однако и в этом случае требуется основа и объяснение такого разделения на дух и жизнь, идеальное и реальное, мировой субъект и объект. Требуется выход из границ спиритуалистической онтологии.

Существуют иные попытки онтологизации ценностей, которые относят их к области социальной реальности. Общество порождает ценности – такова исходная позиция значительной части социологических воззрений на проблему ценностей, а также культурно-исторической их интерпретации. Ценности понимаются в социологической перспективе как особые формы или нормы отношений между социальными субъектами. Важна здесь, с точки зрения источника ценностей, замена индивидуального субъекта социальным или его социальной практикой т.е. отношениями социального субъекта с объективными условиями его существования. Это верно и для марксистских воззрений на природу ценностей. Пожалуй, можно достаточно убедительно объяснить необходимость ценностей для нормального, устойчивого существования социума. Однако, гораздо проблематичнее выглядит объяснения необходимости социума для существования ценностей. Ведь ценности совершенно не укладываются в предназначенную для них социологией инструментальную интегративную роль.

Названные парадигмы осмысления природы ценностей, в основном, зародились в пределах классической аксиологии начала XX века. В философии последних десятилетий не заметно их существенное обновление. Во всяком случае, и современная философия, по-видимому, движется в том же русле субъект-объектных отношений как первоосновы понимания ценностей. Для постсоветской философии это, безусловно, так. Иногда отношения субъекта и объекта прямо называются источником теории ценностей [4]. В других случаях исходят из одной из парадигм, основанных на таких отношениях, например, парадигмы историко-культурной основы ценностей [5], [6] или парадигмы психической основы – чувств, рассудка и разума человека [7]. Существует тенденция абстрагироваться от вопроса о сущности и причине существования ценностей. Исследователи «заклучают в скобки» вопрос о природе ценностей и решают все проблемы в пространстве социологической или культурологической конкретики, *вообще ценности* перестают быть предметом исследовательского интереса, а внимание направляется к конкретным ценностям, например, ценностям науки [8].

Критический взгляд на субъект-объектное понимание ценностей закономерен, но не потому, что ценностная сторона отсутствует в отношениях субъекта и объекта. Нет, ценности там присутствуют и, более того, в определённой мере объясняются такими отношениями. Узвимое место субъект-объектного понимания – неудовлетворённая потребность в более глубоком обосновании ценностей. В конечном итоге, любое из подвергнутых рассмотрению объяснений упирается в наличие в нашем универсуме субъекта. Но субъект не есть основание универсума. Он сам предполагает некоторые основания для своей субъективности. Если ценности порождаются наличием субъекта, то почему существует такой, а не иной субъект, почему для него обязательна ценностная составляющая? Можно ограничиться выводением аксиологии из субъекта. Однако ведь существует и, надо полагать, многими ощущается императив *предельного обоснования ценностей*. Любое непредельное обоснование есть произвол в отношении ценностей. А произвол заставляет в них сомневаться, притом сомневаться экзистенциально, беспредельно. Полнейшее же сомнение и ценности – «две вещи несоместные».

Для такого сомасштабного миру явления как ценность можно найти только самое предельное основание, придающее ценностям действительную всеобщность и абсолютную необходимость. Таким основанием может быть лишь само бытие. Использование в качестве базовых не понятий *субъекта* и *объекта*, а понятий *бытия* и *сущего* открывает совсем иную картину мира ценностей и ценностного бытия человека.

Соотнесение ценности с бытием – вовсе не открытие в философии. Европейская философия начиналась с полного или относительного отождествления *бытия* и *блага* (которое, в целом, если говорить о существе, а не о привходящих моментах, можно считать аналогом ценности). Практически вся античная философия стоит на этой позиции. Средневековая христианская мысль несколько трансформировала в теистическом духе, но принципиально не изменила её. Достаточно полно она выражена у двух самых значительных для последующей философии мыслителей античности – Платона и Аристотеля.

Платон изложил своё учение о благе, главным образом, в диалоге «Государство». Что сообщает нам Платон о благе и его отношении с бытием? Благо – то, что приемлемо не ради его последствий, но ценно само по себе [9, с.115]. Только через идею блага всё становится пригодным и полезным [9, с.285]. Благо относится к умопостижаемому так, как Солнце к зрительно воспринимаемым вещам [9, с.289]. Познание и истина имеют образ блага, но не являются самим благом. Благо есть то, что придаёт познаваемым вещам истинность, даёт им существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой [9, с.290]. Благо – предел познаваемого, причина всего правильно-

го и прекрасного [9, с.297]. Только отвратясь от всего становящегося, человек сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нём ярче всего – блага [9, с.298].

Для выяснения взгляда на благо Аристотеля основным источником является его «Метафизика». Благо – один из четырёх типов причин всего существующего, а именно целевая причина, благо есть цель всякого возникновения и движения [10, с.70]. Причина всех благ – само благо, в этом смысле его можно считать началом сущего [10, с.74]. Благо – конечная цель, оно не существует ради чего-то иного [10, с.96]. Природа мирового целого содержит благо скорее как нечто существующее отдельно и само по себе, чем как порядок этого мирового целого [10, с.316]. Для первого, вечного и самодовлеющего, то есть для мирового начала само это самодовление и вечное сохранение и есть благо, мировое начало находится в благом состоянии [10, с.361]. Следует добавить, что у Аристотеля чистым благом является мыслящий себя ум. Благо связано, таким образом, с определённым сущим.

В рассуждениях античных философов представляются бесспорными и важными для развёртывания бытийной аксиологии, по крайней мере, два момента. Во-первых, ценность как таковая связана с бытием вообще, а не с определёнными формами бытия или существующих объектов – вещей, отношений, качеств. Во-вторых, ценности имеют абсолютную основу, ценности – нечто самодостаточное, самообоснованное, в некотором смысле – предельное.

Таким же абсолютным является и бытие. Нет ничего более абсолютного в нашем мире, чем бытие всего, в том числе и самого мира. Отсюда становится ясной логическая необходимость прямого сведения ценности к бытию, равно как и прямого выведения ценности из бытия. Толкование ценностей в субъект-объектном ключе эту задачу не решает. Субъект и объект – не предельные реальности нашего мира. Ближе к искомой исследовательской позиции антично-средневековое понимание ценности-блага. Однако и такое понимание не может быть принято целиком. Прежде всего, в силу его трансцендентизации ценности, гипер-онтологизма. Источник ценности в философии Платона выходит за пределы мира. Фактически, это тоже лишает его абсолютного смысла. Абсолютный – не требующий дальнейшего обоснования. Благо Платона не может быть обосновано, но это не значит, что оно не требует обоснования. Откуда оно – это благо, просто не представимо и не может быть понято человеком. Это уход от обоснования ценностей. Аристотель вводит благо в мир, но оно становится особой реальностью, действительнейшим бытием, в конечном счёте, мировым субъектом, каковым для Аристотеля является мыслящий себя ум. Можно понять, что этот мировой субъект есть для себя благо, то есть ценность. Но всё остальное, в таком случае, уже не есть благо, мир не благ, не ценен, если следовать Аристотелю. Вот результат ограничения ценности особенной, наивысшей реальностью, пусть и находящейся в мире, но отделившейся от мира и противопоставленной ему.

В принципе, можно представить себе ценности только лишь в качестве окон в потусторонний мир. Но тогда надо признать, что мир не объясним, а все наши рассуждения – пустое суетное. Философия по своей природе не может исходить из этого убеждения. Тот, кто философствует, обязан верить в объяснимости реальности. Если и существует трансцендентная реальность, то она действует в нашем мире как мировая сила, как сам мир. Поэтому следует представлять себе ценности имманентными этому миру, его бытию.

Речь идёт о прямом выведении ценности из бытия без усмотрения её источника в чём-то ином. Ценность в такой аксиологической парадигме должна рассматриваться как свойство, форма или же сторона, ипостась, двойник бытия.

Понимание категории *бытия* может быть аксиоматическим либо эмпирическим. Для наших целей достаточна следующая эмпирическая фиксация значения понятия бытия. Всё, что, с нашей точки зрения, существует, имеет бытие. Бытие распространяется и на всё, о чём мы не знаем, но что аналогично в своём существовании тому, что мы считаем существующим.

Чтобы показать единство ценности и бытия, следует ответить на два вопроса. Во-первых, является ли само по себе бытие ценностью? Иначе говоря, как обнаружить в бытии ценность? Во-вторых, является ли ценность в своей основе бытием, как можно свести любую ценность к бытию?

Ценности, безусловно, существуют. И это существование для чего-то. Разумеется, некий объект может быть ценным и для себя самого. В любом случае, мы видим *существование для*. Далее, ценность предстаёт перед нами как нечто должное. Это необходимость, притом необходимость, обусловленная не чем-то иным, а лишь самой собой, самообоснованная необходимость. Ценность также воспринимается как нечто высшее, поднимающееся в каком-то смысле над всем остальным. Это значит, что ценность есть некий предел, что-то окончательное, целостное, самостоятельное, она есть предел отношений, движения, направленности, последовательности, связи, ориентации. Это цель, которая уже не является средством для чего-либо.

Бытие есть абсолютная необходимость. Существующее существует благодаря бытию. Бытие невозможно обойти, оно не обходимо. Необходимость – это и есть бытие, которое осуществляется. Притом источник этой необходимости – само бытие. Бытие необходимо для бытия. Бытие есть должное в долженствовании и необходимое в необходимости. Бытие также можно рассматривать как предел всего. Любая вещь, выходя за предел бытия, перестаёт быть собой. Всё существует для бытия. Бытие, в этом смысле, критерий существующего. Всё приходит к бытию. Совершенство есть совершённое, осуществлённое бытие. Бытие есть также предел любой иерархии. Бытие иерархично в отношении и к небытию, и к неполному бытию, недобытию. Бытие есть предельная естественная, необусловленная и необоснованная цель всего, что существует, а также и того, что не существует. Бытие – всегда бытие чего-то, то есть сущего. Бытие является бытием только для сущего. Бытие, таким образом, есть *бытие для*.

Но такова и сущность ценности. Следовательно, бытие есть ценность. Бытие ценно и ценно само по себе, как бытие. Притом бытие – ценность абсолютная, в высшем и полном, в наиболее общем смысле. Цен-

ность вообще (о которой нельзя сказать ничего более конкретного). Бытие и следует рассматривать как ценность саму по себе, ценность вообще.

Но верно ли обратное – то, что ценность есть бытие? Или бытие есть одна из многих ценностей? Ценности разнообразны (это эмпирический факт). Но все они – ценности. Следовательно, мир ценностей должен иметь единое основание. Всякая конкретная ценность выходит за рамки объекта. Можно говорить об объекте как о ценности, но можно и о ценности объекта. Ценность вообще не то же, что объект. Объект ценен своей ценностью. Ценность не является и качеством какой-то вещи. Качество само должно быть ценным, обладать ценностью. Кроме того, ценность не тождественна *реципиенту ценности*, тому, для чего или для кого существует ценность.

Ценность не предметна, следовательно, она бытийна. Ценность апеллирует к бытию. Чем прочнее, совершеннее, богаче, долговременнее ценность, тем больше в ней бытия. Бытие – основа ценностей. Все конкретные ценности можно считать проявлениями общей ценности бытия. Таким образом, ценность ценностей определяется бытием. В каждой ценности её ценностью является бытие, которое реализует эту ценность.

Но ценность – не бытие ценимого предмета или его качеств. Бытие предмета ценно для предмета, но этот факт сам по себе ещё ничего не говорит о ценности предмета. Бытие реципиента ценности – вот то, что можно отождествить с самой ценностью. Ценный предмет – тот, который обогащает бытие реципиента ценности, входит в это бытие. Это обогащённое бытие и воспринимается как ценность.

Значит ценность – не только всеобщее качество, но и вид или сторона бытия. Следует, поэтому, выделить особое ценностное бытие. Ценность бытия и бытие как ценность – разные вещи. Бытие всегда ценно, но не всегда существует как ценность. Бытие – не только ценность, бытие ещё и просто бытие. Ценность полагается как ценность бытия наряду с бытием как бытием.

Чтобы быть ценностью, бытие должно, прежде всего, существовать как бытие, быть особой бытийной реальностью для чего-то, для определённого сущего. Ценность бытия актуализируется только там, где существуют рядом бытие и ценность бытия, где бытие отделено от своей ценности (разумеется, не физически, а онтологически). Для этого бытие должно существовать рядом с сущим и отдельно от него, притом это отделение бытия от сущего также должно существовать рядом с бытием и сущим. Поскольку бытие есть различие в себе, то разные состояния бытия реализуются отличающимся сущим. Отсюда ясно, почему бытие способно к рефлексии, способно, следовательно, быть рядом с собой, сопровождать себя.

Бытие, не отделённое от бытия сущего, от самого сущего есть бытие природы. Природа в онтологическом смысле – это и есть нераздельность бытия и сущего. В таком дорефлексивном бытии ценность бытия проступает как его форма, его непроявленное качество, его потенция, как ценность в себе.

Отделение бытия от сущего возможно в своеобразной рефлексии бытия. Речь идёт о бытии, относящемся к самому себе как бытию. Такое расщепление возможно не материально, не физически, а только идеально. Оно происходит в особенном сущем, которое мы называем субъектом. Способ бытия субъекта заключается в том, что для него начинает существовать его собственное бытие. Этот способ бытия есть посредством разделения действительности на объекты, себя, бытие своё и объектов. В результате мы имеем бытие, относящееся к самому себе как иное к бытию. Бытие становится образом бытия, бытие, отделяется от себя, относится к себе, направлено на себя. В этом суть субъективной реальности.

Вполне объяснимо, что бытие становится ценностью для себя. Когда эта рефлексия бытия в себя принимает характер предельной необходимости и иерархичности, в бытии возникает ценностный компонент. Можно говорить о ценностном бытии как бытии в определённом смысле, с определённой стороны. Можно говорить о бытии как ценности наряду с иными ипостасями бытия.

Таково бытие человека. Человек есть бытие, реализующее и выявляющее собственную ценность. Человек – способ реализации ценностной потенции бытия. Рефлектирующее бытие есть сознание. Только в сознании и через сознание бытие начинает существовать как бытие, а не как бытие чего-то. Бытие открыто человеку в чувстве бытия, а также в мышлении о бытии, в понятии бытия, и в этой открытости оно есть. Ценность бытия существует отдельно от бытия также, по-видимому, только для сознания. Ценность – продукт вторичной рефлексии, сущность которой – в выделении отношения бытия к отношению бытия к себе. Реальностью такого отношения является чувство ценности бытия, равно как и идея ценности бытия.

Таким образом, бытие человека есть не что иное, как ценностное бытие. Человека можно так и определить – как ценностное бытие. Ценность бытия – ощущается ли она ясно или едва мерцает, заваленная жизненным мусором – путеводная нить в жизни человека и основание системы жизненных ценностей. Только в человеке (из известных науке предметов исследования) бытие становится для себя ценностью. Бытие вообще становится для себя ценностью благодаря человеку. Не только человеческое бытие, но бытие всего, бытие мира становится ценностью для самого себя посредством человека.

Источники и литература

1. Риккерт Г. Философия жизни. – К., 1998.
2. Дильтей В. Описательная психология. – СПб.: “Алетейя”, 1996. – 160 с.
3. Шелер М. Положение человека в космосе. // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс. – 1988. – С.31–95.
4. Куляскина И.Ю. Аксиология: место в системе знания // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – №3, 2002. – С. 90–97.
5. Столович Л.Н. Об общечеловеческих ценностях // Вопросы философии. – №7. – 2004. – С.86–97.
6. Перов Ю.В. К вопросу о «метафизических» предпосылках философии ценностей // Историчность и ис-

- торическая реальность. Серия «Мыслители» Выпуск 2. – СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, 2000. – С.117–131.
7. Арзамасцев А.М. Введение. // Ценности интеллигентного мира: Сб. материалов научн. конференции. – Магнитогорск: МГТУ, 2004. – С. 5–13.
 8. Яковлев В.А. Бинарность ценностных ориентаций науки. // Вопросы философии. – №12. – 2001. – С.77–86.
 9. Платон. Государство. // Собрание сочинений в 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С.79–420.
 10. Аристотель. Метафизика. // Сочинения в 4 т. – Т.1. – М.: Мысль, 1976. – С.63–367.

Масаев М.В.

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ (ВЕРТИКАЛЬНОЕ) ИЗМЕРЕНИЕ СТРУКТУРЫ ПАРАДИГМАЛЬНЫХ ОБРАЗОВ В КАЧЕСТВЕ СИМВОЛОВ ЭПОХ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ

О горизонтальном, праксиологическом, измерении структуры парадигмального образа в качестве символа эпохи или цивилизации мы уже говорили [на XXII научных чтениях «Культура народов Причерноморья с древнейших времён до наших дней»] и писали [26]. Писали и о том, что такое парадигмальный образ эпохи или цивилизации, образ, в котором наглядно представлена парадигма эпохи или цивилизации [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], писали и о том, как становится образ символом [2], [8], [9], [13] и др., писали и о по сути дела практической роли символа в жизни человеческого общества в его истории и в его исторической практике [1], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [12], [13], [14], [18], [19], [20], [22], [23], [25], [26]. Многие и очень многие пишут о такой части вертикального измерения символа как измерение культурологическое – это С. С. Аверинцев, Л. Витгенштейн, Х. - Г. Гадамер, Э. Кассирер [32], Д. С. Лихачёв, А. Ф. Лосев, Ю. М. Лотман, М. Мак-Люен, М. Мамардашвили и А. Пятигорский, Э. Панофски, Ж.-П. Сартр, К. А. Свасьян, В. Тернер, Л. А. Уайт, Э. Фромм, М. Хайдеггер, Й. Хёйзинга, Г. Шпет, А. Шюц, У. Эко, К. Г. Юнг, Р. Якобсон. Их работы легли в основу главы пятой книги С. М. Гатальской «Философия культуры» (Философия культуры) [27], где философия культуры представлена как философия символа [27, с.194–238].

П. А. Флоренский как–то заметил, что сотворение культуры есть не производство вещей, а производство символов [28, с.59]. «Символы как мифы культуры, – пишет В. В. Прозерский, – читались исследователями по вертикали, а символы как мифы цивилизации – по горизонтали. Символ-миф уводил с поверхности культуры сегодняшнего дня в её архаические пласты, хранящие символику бессознательного. Для экзистенциалистов, персоналистов, неофрейдистов, представителей философской антропологии символ – это тоннель, «лаз» в подполье культуры, соприкосновение с невидимой глазу плазмой, создающей своими импульсами напряжения на поверхности культуры, конфликты современной жизни. Их корни – там, в глубинах бытия, и философия культуры «спускается» к ним, к Эросу и Танатосу, жизни и смерти...» [29, с.161]. Противопоставив вертикальное измерение символов горизонтальному и вернувшись к облюбованному культурфилософией вертикальному, В. В. Прозерский отмечает, что «путешествие по нему (вертикальному измерению – М. М.) в глубинные слои культуры давало уверенность в возможности овладения «душой» культуры, воссоздания её точной модели...» [29, с.161]. В результате родилась «морфология культуры» [29, с.161] – строительство моделей исторических типов из найденной первоклеточки культуры. В качестве такой исходной клеточки А. Тойнби выбрал «культурный вызов», П. Сорокин – «ценностную суперсистему», О. Шпенглер – «душу» [30]. Всего этого философская наука уже добилась. Но это только исследование вертикального луча, идущего от горизонтального измерения вниз. Попробуем исследовать вертикальный луч, идущий от горизонтального измерения вверх. Последнее остаётся в философии культуры в значительной степени «terra incognita».

Куда же может быть направлен верхний луч вертикального измерения символа во временном плане? Если нижний луч направлен в прошлое, то верхний может быть направлен только в будущее. Не случайно философ русского зарубежья И. А. Ильин, определив искусство как «служение и радость» [31, с.53], утверждает, «художник имеет пророческое призвание» [31, с.55]. Отвечая на вопрос, чему служит художник, И. А. Ильин пишет: «Великие русские поэты давно уже высказались об этом и множество раз возвращались к своему слову; но им мало кто верил: все думали – «аллегория», «метаморфоза», «поэтическое преувеличение». Они выговаривали – и Державин, и Жуковский, и Пушкин, и Лермонтов, и Баратынский, и Языков, и Веневитинов, и Тютчев – и выговорили, что художник имеет пророческое призвание; не потому, что предсказывает будущее (хотя и это возможно) (в качестве возможности такого пророческого предсказания будущего И. А. Ильин приводит в сноске стихотворение М. Ю. Лермонтова «предсказание», «Настанет год, России чёрный год, когда царей корона упадёт...» и стихотворение графа А. К. Толстого «Стоги» – М. М.) и не потому, что он «обличает порочность людей», а потому, что через него прорекает себя создаваемая Богом сущность мира и человека. Этой сущность он (художник – М. М.) и предстаёт как живой тайне Божией; ей он и служит, становясь её «живым органом» [31, с.55]. Именно об этом писал в своём посвящённом А. С. Пушкину стихотворении «29 – е января 1837» Ф. И. Тютчев. Вздох этой «сущности мира и человека» и есть вдохновение художника. «Её (этой «сущности мира и человека» – М. М.) сокровенная глубина есть его (художника – М. М.) художественный Предмет; её пению о самой себе он и призван внимать, кто бы он ни был: музыкант, поэт, живописец, скульптор или архитектор» [31, с.55]. Интересно замечание И. А. Ильи-