

Л. В. Крылова, В. М. Петрова*

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КОНЦЕПЦИЙ ЛИЧНОСТИ В XX В.

***Аннотация:** В статье представлена типология аксиологических учений в контексте формирования концепций личности в XX в. В результате «антропологического поворота» человек становится точкой отсчета «сущего», познавательное отношение к Истине трансформируется в вопрос о ценности (смысле, назначении) реальности в контексте отношения к фигуре субъекта (человека). Поэтому на рубеже XIX–XX вв. остро ставится вопрос и о формах знания, в которых возможно фиксировать реальность человека и культуры, и об аксиологическом значении самого человека. От ответов на эти вопросы зависят как общемировоззренческие стратегии, так и практические решения, неизбежно отражающиеся в сферах культурного бытия, в осмыслении задач образования, науки, этики. Многомерность и противоречивость толкования ценностей, их сущностного содержания становится проблемой, которая в XX в. переносится на осмысление феномена личности, что формирует неопределенность фигуры субъекта.*

***Abstract:** This article presents a typology of axiological doctrines in the context of the development of concepts of personality in the 20th century. As a result of the “anthropological turn”, the human being becomes the point of reference for “being”, and the cognitive approach to Truth is transformed into a question of the value (meaning, purpose) of reality in the context of the relationship to the figure of the subject (human).*

* Крылова Любовь Викторовна — начальник отдела магистратуры и заочного обучения; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 191023, Санкт-Петербург, набережная р. Фонтанки, д. 15; lyubov.krylova@mail.ru

Krylova Lyubov Viktorovna — the Head of the Department of Master’s and Correspondence Courses, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation; lyubov.krylova@mail.ru

Петрова Вера Марковна — генеральный директор; ЧОУ Средняя общеобразовательная Гуманитарно- художественная школа «МИРТ». 191187, Санкт-Петербург, Гагаринская ул., д. 5; info@mirtschool.ru

Petrova Vera Markovna — General Director; Private School of Humanities and Arts MIRT. 191187, Saint Petersburg, Gagarinskaya Street, 5; info@mirtschool.ru

Therefore, at the turn of the 19th and 20th centuries, the question of the forms of knowledge that can capture the reality of man and culture, as well as the axiological significance of man himself, became acute. The answers to these questions determine both general ideological strategies and practical solutions, inevitably reflected in the spheres of cultural existence and in the understanding of the tasks of education, science, and ethics. The multidimensionality and contradictory interpretation of values and their essential content becomes a problem that, in the 20th century, is transferred to the understanding of the phenomenon of personality, creating uncertainty about the figure of the subject.

Ключевые слова: ценности, личность, антропологический поворот, культура, общество, современность.

Keywords: values, personality, anthropological turn, culture, society, modernity.

В центре философского поиска изначально расположен интерес к Истине. Истина полагается как то, через что интерпретируется весь умопостигаемый и эмпирический порядок бытия, и в классических моделях рефлексии вопрос о человеке всегда видится как выражение этого порядка. Однако тот культурно-исторический процесс, который получил название «антропологического поворота» рубежа XIX–XX вв., заложил основы новой парадигмы, в которой именно человек становится единственной достоверной точкой отсчета. М. Хайдеггер в работе «Время картины мира» связывает возникновение этой динамики с развитием научной эпистемы — особого типа знания, в котором человек опредмечивает реальность, ставя себя в точку созерцателя. Так происходит освобождение человека от порядка бытия, предоставляя его самому себе:

«...человек эмансипируется от средневековой связанности, освобождая себя себе самому... Решающее здесь не то, что человек освобождает себя от прежних связей себе самому, а то, что меняется вообще существо человека и человек становится субъектом» [9, с. 48].

Осмысление человека в качестве субъекта предполагает, что именно эта точка отсчета формирует все возможные перспективы зрения — научного и культурного: «человек становится первым и исключительным субъектом...: он делается тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается все сущее» [9, с. 49]. М. Хайдеггер подчеркивает, что в новой картине мира человек становится точкой отсчета «сущего как такового». Это не просто постановка человека в центр бытия, но изменение восприятия сущего в целом, когда познавательное отношение к Истине трансформируется в ключевой вопрос о ценности (смысле, назначении) реальности в контексте отношения к фигуре субъекта (человека). Поэтому на рубеже XIX–XX вв. остро ставится вопрос и о формах знания, в которых возможно фиксировать реальность человека и культуры (В. Дильтей, Г. Риккерт), и об аксиологическом значении самого человека. От ответов на эти вопросы зависят как общемировоззренческие стратегии, так и практические решения, неизбежно

отражающиеся в сферах культурного бытия, в осмыслении задач образования, науки, этики.

Механизм взаимосвязи понимания ценностей и образа человека (субъекта, личности) обусловлен тем, что философское и научное знание, утрачивая онтологические основания описания того, что есть личность, вынуждено обратиться к тем фундаментам, которые человек сам прописывает для своего самоопределения. В этом смысле интересен посыл, сформулированный М. Шелером в его программной работе «Положение человека в космосе» [10]. Он предполагает не только описание человека как единого существа, имеющего рациональные и иррациональные ракурсы, но и так же — своеобразную разделенность или несовпадение векторов субъектности (духовности) и биологической природы. Личность видится как то, что формируется как выбор, как экзистенциальное утверждение ценностей.

Однако стремление философско-антропологического знания зафиксировать, что есть человек (что есть его уникальная личностная специфика), оказывается недостижимым. Будучи социобиологическим существом, человек неизбежно связан с понятием «другого» (другого человека, Абсолюта и т. п.) и одновременно — с понятием целого (человечество, культура и т. п.). С точки зрения интерпретации личности как возможности самоактуализации личность воплощает свой замысел самой себя только через другого человека (социум, культуру). Язык (в широком смысле, язык как система знаков) здесь выступает как условие реализации личности, нормы поведения, культурный код — это то, что неотъемлемо от процесса «вочеловечивания» личности. Поэтому философский и герменевтический дискурс в XX в. чрезвычайно много времени уделяет разработке проблемы языка. При этом становление человеческой личности неизбежно происходит и в его самоопределении относительно идеальных образцов, естественным образом задаваемых культурой (семья, образование, общественные ценности). Этот механизм самоопределения человека через «другого» был хорошо исследован в философской и педагогической мысли XX в. (напр., М. Бахтин и его философия диалога). «Другой» в этом контексте может пониматься предельно широко — и как конкретный человек, и как универсальные ценности культуры.

Один из «столпов» становления новой парадигмы гуманитарных наук Генрих Риккерт убедительно показывает, что и естествознание, и технический прогресс, и собственно «природа в логическом смысле» — плоды человеческого духа, и, таким образом, они предполагают «абсолютную значимость связанной с ним ценности» [8, с. 389]. Г. Риккерт настаивает, что внешнее и внутреннее бытие человека, культуры и природы как среды жизни человека, необходимо рассматривать сквозь призму ценностей: «без идеала над собой человек, в духовном смысле этого слова, не может правильно жить» [8, с. 390]. Однако идеалы строго научного знания не позволяют расположить определение личности в столь расплывчатом контексте ценностей (ведь XX в. — это время секуляризации, и ценностный дискурс не может быть принят в качестве мета-

физического обоснования). Поэтому философско-антропологическое знание будет стремиться вывести такое понятие субъекта и личности, которое позволит сохранить связь с аксиологическим контекстом (поскольку человек всегда вписан в культурное бытие) и одновременно — дать наиболее «объективное», достоверное определение того, что есть человек.

Линии эмпиризма и рационализма, которые исходили из противоположных подходов к пониманию принципов достоверности научного знания, заложили и два типа понимания человека, которые получили развитие в новоевропейском антропологическом и культурологическом знании. Первый вектор, связанный с британской традицией естественно-научного и философского знания, настаивает на принципиальной «внушаемости» человеческой природы: человек всегда реагирует на факторы среды, впитывая их «как губка». Не случайно многие педагогические концепции развивались именно в рамках философского дискурса эмпиризма: это и тезисы Ф. Бэкона о необходимости освобождения разума от «идолов», и педагогические находки Дж. Локка, который настаивал на том, что человеческая душа есть «*tabula rasa*». По мнению Локка, педагогический процесс должен учитывать факторы подвижности и адаптивности сознания человека. Случайный или негативный опыт может серьезно повлиять на будущие качества человека, интеллектуальные и нравственные:

«Если [дети] воспитываются в дурной среде, никакие правила в мире и никакие мыслимые меры исправления не в состоянии будут их отшлифовать. Ибо вы должны признать за несомненную истину, что, какие бы наставления вы ни давали и какие бы уроки благовоспитанности ни вдалбливали им каждый день, самое большое влияние на их поведение будет оказывать общество, в котором они вращаются, и поведение тех людей, которые за ними смотрят... Мы все в некотором роде хамелеоны, которые всегда принимают окраску окружающих предметов...» [6, с. 457].

Если посмотреть шире на педагогические концепции, связанные с линиями эмпиризма, то становится очевидным, что индивидуальный и прагматический подход к образованию компенсируется темой общественного договора в социальной сфере. Индустриализм порождает своеобразную «кластерность» общества, когда профессиональные сферы оказываются в известной степени изолированными друг от друга.

Вместе с тем линии французского Просвещения, которые следуют за позицией Р. Декарта, считавшего, что субъект черпает знание и опыт прежде всего из глубин своего собственного сознания, прочерчивают линии представлений об изначальном совершенстве природы человека, для которой оказываются губительными именно социальные и цивилизационные факторы. Они как бы заслоняют перед человеком естественный свет разума.

Интересно, что философская позиция И. Канта как бы объединяет эти два исследовательские подхода: она принимает доопытное значение морального

чувства человека и видит эмпирическое знание как фактор, который не дается логическому описанию, но способен стать «материей», пространством для практического разума, для конкретных нравственных действий человека. Не случайно аксиологическая парадигма в философском знании формируется именно в кантианской и неокантианской традиции.

В концепции Г. Риккерта ценность — это смысл, лежащий «по ту сторону» сущего: ценности не могут быть поняты ни из осмысления позиций субъекта, ни из порядка существования эмпирической действительности [8, с. 55]. Ценности образуют самостоятельную, автономную сферу, в которой раскрывается универсальная взаимосвязь и взаимозависимость явлений, процессов, а также значимость одного явления для существования другого. Поэтому любые изменения в системе ценностей общества не только фиксируют происходящие социокультурные перемены, но и свидетельствуют о перестановках взаимосвязей, возникновении новых цепочек причинно-следственных связей в социокультурном бытии. «Аксиологический трансцендентализм» (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) утверждает автономную достоверность сферы практического разума, для которого ценности определяются до-субъектной природой ценностей, которые не только не зависимы от случайностей субъективного сознания, но сами служат аксиологическим фундаментом личности. Г. Риккерт так фиксирует значение ценностей: «О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только что они значат» [8, с. 55]. Парадоксальным образом эта линия аксиологической мысли не пришла к утверждению позитивного образа личности. Личность как эмпирическая реальность как будто растворяется во всеобщем значении априорного понимания морали и нравственности. Впоследствии, как представляется, эта логика мысли проявилась в аксиологическом релятивизме, который к началу XXI в. стал обоснованием новой этики в ее либеральном толковании.

Эта парадигма предполагает, что тенденции социокультурного и экономического развития к XXI в. привели к эффектам глобализации — это частные случаи «единого процесса человеческого развития (human development)» [5, с. 9]. Предполагается, что мировое утверждение ценностей самовыражения (self expression values) преобразует общественные процессы в общечеловеческую парадигму развертывания «гуманистического общества нового типа — в центре которого находится человек» [5, с. 10]. Кристиан Вельцель, продолжая эту парадигму в своей книге «Рождение свободы», которая в 2017 г. была переведена на русский язык, говорит о том, что растущий индивидуализм в конечном итоге ведет к просоциальному поведению (альтруизму):

«Эта связь между полезностью и ценностью имеет практическое значение для жизни людей: она не позволяет нашим ценностям оторваться от реальности и помогает поддерживать благополучие в изменяющихся условиях» [2, с. 268].

Таким образом, «эмансипативные ценности» формируют «доброкачественный индивидуализм».

Либеральная парадигма, ставя общество и человека в ряд рационально объяснимых и экономически обоснованных явлений, формирует целостную платформу-идеологию, для которой секулярные ценности (ценности свободы) противоположны традиционным ценностям и, соответственно, любым национальным и культурным установкам. При этом сами ценности отождествляются с потребностями индивида как природного существа, для которого высшей потребностью оказывается свобода как отсутствие ограничений.

Отчасти эта модель понимания человека демонстрирует и тенденции, заложенные в прагматизме, который утверждает вне-моральные основания любых ценностей, что служат удовлетворению потребностей субъекта (Дж. Дьюи и др.). В этой картине мира ценности возникают и представляют собой условную иерархию лишь потому, что люди передают их друг другу в процессе коммуникации. Поэтому не существует абсолютных ценностей: все они носят жизненный и ситуативный характер. И лишь в практическом контексте (пользы или вреда, в отношении индивидуума или социума в целом) ценности могут быть признаны или отвергнуты. Это понимание ценностей соответствует индивидуалистическому пониманию человека: «реальна» лишь единичная личность и ее сиюминутные интересы.

Здесь социологическая парадигма ценностного дискурса позволяет лишь несколько «масштабировать» ситуацию единичного значения ценностей в призме социальных задач. Так, М. Вебер показывает сферу ценностей как результат рационализации поведения в соответствии с «заповедями» или «требованиями» коллективного блага. Соответственно, в соблюдении этих правил индивид видит свой долг. Так ценности становятся нормами самых различных типов действий личности. Но все они — результат культурно-исторических установок и демонстрируют «свойственное эпохе направление интереса» [12, с. 346]. «Интерес эпохи», представленный в виде теоретической конструкции, не извлекается из эмпирической реальности, но конструируется как теоретическая схема и становится «утопией».

Для Э. Дюркгейма система ценностей выступает как совокупность ценностных представлений, независимых от индивидуальных оценок. И здесь речь идет не о рефлексии относительно уже сложившихся ценностей, но об адаптации. В теоретической модели Т. Парсонса ценности лежат в основе поддержания эталонного образца и являются стандартом, посредством которого выбираются цели и векторы действий. Ценностная ориентация — это приверженность эталонам, существующим в культуре, она дает человеку возможность соответствовать принятым «нормам» при выборе альтернатив.

Однако совершенно иные логические выводы из дилеммы кантианской модели соотношения чистого и практического разума формулирует М. Шелер в своем понимании природы ценностей. Он указывает на недостаточность эмпирической парадигмы, в которой, как ему представляется, мыслил Кант. Кант, по его мнению, в качестве перцептивно доступной данности полагал «только первичный “хаос ощущений”» [11, с. 286]. По мнению Шелера, от этой

предпосылки прежде всего, пострадала именно этика, поскольку в науке присутствовала «изначальная “враждебность” <...> ко всему “данному” как таковому», выступая полной противоположностью «любви к миру, доверия, созерцательной и любящей самоотдачи ему». Следствием этой установки явилась «безграничная потребность в действии, с тем чтобы “овладеть” или “организовать” его» [11, с. 286].

Между тем ценности, согласно Шелеру, не «производятся рассудком», но обнаруживаются. Впоследствии этот тезис на вооружение возьмет В. Франкл, показывая, что сама природа человека нуждается в смыслах для утверждения жизненных векторов. Как автономные и независимые сущности, ценности не являются ни творением субъекта, ни акциденцией объекта. Это — универсалии, проявляющиеся в мире культуры и нравственного чувства; человек способен интуитивно постигать их, утверждать через эмоциональную оценку. «Я», усматривающее ценности, — это субъект в особенном проявлении, тот, кто выказывает свою интенциональную направленность на однозначность ценностного суждения. В этом своем качестве личность — это не просто отдельный индивидуум, не субъект с обобщенными свойствами, но тот, кто реализует нравственный выбор.

Предельно близко к этой интерпретации личности подходит линия гуманистической психологии, которая открывает дополнительные обоснования связи личности и ценностной сферы. В этой модели исследование обращено к самим основам природы человека — не только в его рациональной, рефлексивной области, но с точки зрения потребностей природы, которая видится несколько шире и глубже прямых биологических аллюзий. В рамках гуманистической психологии ценности рассматриваются как часть природных потребностей человека.

А. Маслоу начинает свою работу «Мотивация и личность» следующим тезисом:

«...психология много толковала о человеческой природе, но кроме этой природы человек имеет еще и высшую природу, и эта его природа инстинктоподобна, то есть является частью его сущности. <...> Мы никогда не разберемся в человеке, если будем по-прежнему игнорировать его высшие устремления» [7, с. 10].

Маслоу утверждает, что иерархия ценностей «уходит корнями в саму природу человека» [7, с. 12]. Только соответствие своему природному устройству позволяет человеку раскрыть свой истинный облик и истонное предназначение. При поврежденности сферы ценностей человек попадает во власть невроза и психопатологии. А. Маслоу отмечает величайшую власть метапотребностей (высших потребностей), которые в действительности являются механизмом становления «человечности». Определяя механизмы «самоактуализации» человека, Маслоу отмечает, что непрерывность становления личности отражается

и в том, что человек имеет природную потребность в продолжении движения самоактуализации. В этом контексте становится более ясным феномен бесконечного потребления, когда человек не в состоянии удовлетвориться достигнутым и требует «все больше и больше». По мнению Маслоу, только человек с высоким уровнем самоактуализации (т. е., в его интерпретации, с осуществленными высшими мета-потребностями) испытывает удовлетворение от того, чем обладает.

Ясно, что с точки зрения технологий манипуляции человеком выгодно поддерживать интерес к низшим потребностям и их удовлетворению. Тема, которую вскользь затрагивает А. Маслоу, — это «невротические потребности», сформированные нездоровым процессом самоактуализации. Он пишет так:

«...нам известно, что удовлетворение невротических потребностей, в отличие от базового удовлетворения, не приносит человеку здоровья и счастья. Невротик, жаждущий власти, даже получив ее, не излечивается от невроза — невротическая жажда власти неутолима. Сколько бы ни ел невротик, он все равно останется голодным (потому что на самом деле ему нужна не пища, а нечто иное). Удовлетворение невротических потребностей, равно как и их фрустрация, никак не отражается на состоянии здоровья индивидуума» [7, с. 35].

И здесь можно вспомнить эпитафию, которую выбрал Жан Бодрийяр к своей работе «Общество потребления. Его мифы и структуры»:

«Да осыпьте его всеми земными благами, утопите в счастье совсем с головой, так, чтобы только пузырьки вскакивали на поверхности счастья, как на воде; дайте ему такое экономическое довольство, чтоб ему совсем уж ничего больше не оставалось делать, кроме как спать, кушать пряники и хлопотать о прекращении всемирной истории, — так он вам и тут человек-то, и тут, из одной неблагодарности, из одного пасквиля мерзость сделает» [1].

Ги Дебор в работе с говорящим названием «Общество спектакля» открывает перспективу двоения человеческого бытия, в котором утрачиваются ориентиры реальности:

«Первая фаза господства экономики над общественной жизнью в отношении определения любого человеческого творения повлекла за собой очевидное вырождение “быть” в “иметь”. Настоящая фаза тотального захвата общественной жизни накопленными плодами экономики ведет к повсеместному сползанию “иметь” в “казаться”» [4, с. 18].

По существу, он говорит о феномене «симулякра» — образа, имитирующего реальность. И, если говорить о человеке языком М. Хайдеггера, для которого

человек есть «бытие-в-мире», то «мир» как симулякр — это угроза для человеческого в человеке.

Жан Бодрийяр своей работе «Общество потребления. Его мифы и структуры» говорит о том, что

«...человек потребления не находится перед лицом своих собственных потребностей, и более того — перед лицом продукта своего собственного труда, он никогда больше не сталкивается со своим образом: он имманентен знакам, которые он упорядочивает. Нет больше трансцендентности, финальности, цели: это общество характеризует отсутствие «рефлексии», перспективы в отношении себя самого» [1, с. 59].

Способен ли человек с иллюзорной идентичностью реализовывать принципы человечности? Используя терминологию Маркса, здесь можно говорить об отчуждении человека от образа и ценностей человечности.

XX в. предчувствует драму расчеловечивания человека, которую он связывает с утратой ценностных оснований, без которых личность не может быть реализована как разворачивание субъектности. Р. Гвардини завершает свою работу «Конец Нового времени» тревожным наблюдением:

«Человек вновь стоит лицом к лицу с хаосом; и это тем страшнее, что большинство ничего не замечает: ведь повсюду машины работают, учреждения функционируют, научно образованные люди говорят без умолку» [3, с. 148].

Он обращается к теме аскезы как необходимого механизма восстановления человечности:

«Для Нового времени, для всего его мировосприятия аскеза была пугалом, отвратительным и отталкивающим; воплощением всего того, от чего оно хотело освободиться. Но именно поэтому оно утратило внутреннюю бдительность, оказалось беззащитным перед самим собой. Через преодоление самого себя и отказ от себя человеку придется учиться властвовать над самим собою и тем самым стать хозяином своей власти». Это — «духовное искусство управления, осуществляющее власть над властью» [3, с. 148].

Речь идет о том, что механизмы обезчеловечивания человека, запущенные XX веком, должны быть подвергнуты контролю и управлению. И одним из ориентиров в этом процессе могла бы стать формула И. Канта — мыслителя, стоящего у истоков антропологического поворота: «Человек должен быть целью, а не средством».

Сегодня во всех сферах социальной жизни обнаруживается противоречие в понимании аксиологии личности и систем ценностей, являющихся ориентиром для построения стратегий будущего. Модернизационные процессы

в культуре подразумевают парадоксальное смешение традиционных представлений о нормах и ценностях (с нередкими попытками их преодоления) и аксиологических инноваций. Многомерность и противоречивость толкования ценностей, их сущностного содержания прослеживается не только в различных социальных группах, но и характерна для всех поколений и возрастов, что приводит к формированию специфического социокультурного состояния общества, выражающегося в возникновении конфликтующих нормативно-ценностных парадигм.

Деформация нормативно-ценностной системы общества в целом, когда отсутствует единая система социальных морально-этических координат и личностных векторов смыслов, сегодня препятствует воспитанию гармоничной личности; этот феномен заслуживает серьезного внимания на самых высоких уровнях. При всей необходимости формирования устойчивых моделей воспитания и просвещения личности следует отметить, что ценностная природа предпосылок раскрытия личности предполагает не прямое заимствование ценностей из традиции, но живое переосмысление, «обнаружение смыслов», как это убедительно показали представители аксиологического дискурса в XX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика, 2006. 269 с.
2. *Вельцель К.* Рождение свободы // Мониторинг общественного мнения. 2017. № 1 (137). С. 267–298
3. *Гвардини Р.* Конец нового времени // Феномен человека: антология. М.: Высшая школа, 1993. 349 с.
4. *Дебор Г.* Общество спектакля. М.: Логос, 1999. 224 с.
5. *Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. 464 с.
6. *Локк Дж.* Мысли о воспитании // Сочинения: в 3 т. М.: Мысль, 1988. Т. 3. 668 с.
7. *Маслоу А.* Мотивация и личность. 3-е изд. М. [и др.]: Питер, 2013. 351 с.
8. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1988. 410 с.
9. *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 319 с.
10. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. 552 с.
11. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения, М.: Гнозис, 1994. С. 259–337.
12. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Koln-Berlin. 1964. XVII, 1138 s. (1. Bd.: XVII, 1–656; 2. Bd.: 657–1138).

REFERENCES

1. Baudrillard, J. *Obshchestvo potrebleniya. Ego mify i struktury* [The Consumer Society. Myths and Structures]. Moscow, Respublika, 2006. 269 p. (in Russian).

2. Welzel, K. Rozhdenie svobody [The Birth of Freedom]. In: *Monitoring obshchestvennogo mneniya*, 2017, no. 1 (137), pp. 267–298 (In Russian)
3. Guardini, R.. Konec novogo vremeni [The End of Modern Times]. In: *Fenomen cheloveka. Antologiya* []. Moskow, Vysshaya shkola, 1993. 349 p. (in Russian).
4. Debord, G. *Obshchestvo spektaklya* [The Society of the Spectacle]. Moskow, Logos, 1999. 224 p. (in Russian).
5. Inglehart, R., Welzel, K. *Modernizatsiya, kul'turnye izmeneniya i demokratiya: Posledovatel'nost' chelovecheskogo razvitiya* [Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence]. Moskow, Novoe izdatel'stvo, 2011. 464 p. (in Russian).
6. Locke, J. Mysli o vospitanii [Thoughts on Education]. In: Locke, J. *Essays in three volumes*. Vol. 3. Moskow, Mysl', 1988. 668 p. (in Russian).
7. Maslow, A. *Motivatsiya i lichnost'* [Motivation and Personality]. Third edition. Moskow [and others], Piter, 2013. 351 p. (in Russian).
8. Rickert, G. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [The Sciences of Nature and the Sciences of Culture]. Moskow, Respublika, 1988. 410 p. (in Russian).
9. Heidegger, M. *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches.]. Moskow, Respublika, 1993. 319 p. (In Russian)
10. Scheler, M. Polozhenie cheloveka v Kosmose [The Position of Man in the Cosmos]. In: *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii*. Moskow, 1988. 552 p. (in Russian).
11. Scheler, M. Formalizm v ehtike i material'naya ehtika cennostej [Formalism in aesthetics and the material aesthetics of values]. In: Sheler M. *Izbrannye proizvedeniya*. Moskow, Gnozis, 1994, pp. 259–337 (in Russian).
12. Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Koln-Berlin. 1964. XVII, 1138 s. (1. Bd.: XVII, 1–656; 2. Bd.: 657–1138) (in German).