

## Архетипы духовных ценностей и их рефлексия в общественном сознании

**П. А. Романов**

кандидат философских наук, доцент, Марийский государственный университет.  
Россия, г. Йошкар-Ола. ORCID: 0000-0002-1189-9686. E-mail: pavel.rmnv@gmail.com

**Аннотация.** Вряд ли есть необходимость объяснять значение ценностных оснований духовной культуры для судьбы нации. Как свидетельствует исторический опыт, девальвация базовых духовных ценностей или их замена на антиценности неизбежно приводят любую социальную общность к нравственной или даже физической катастрофе. Достаточно вспомнить трагедию немецкого народа, отравленного смертельным ядом псевдоценностей фашистской идеологии. Вот почему таким актуальным представляется исследование инвариантных, универсальных оснований духовных ценностей.

Цель данной статьи состоит в том, чтобы дать развернутое обоснование существованию универсальной основы духовных ценностей, позволяющее в противовес идеям аксиологического плюрализма и аксиологического релятивизма определить категорию «общечеловеческие ценности» не как пустое понятие, а как понятие, имеющее вполне определенное содержание и объем.

Предметом исследования данной статьи являются архетипы духовных ценностей и возможности их рефлексии в общественном сознании.

Автор исследования приходит к выводу, что идея существования универсальной основы духовных ценностей конкретизируется в понятии архетипов этих ценностей, которые рефлексиируются в общественном сознании через механизмы индивидуального и коллективного творчества и находят свое отражение в разнообразных результатах творческой деятельности: произведениях искусства, философских и научных идеях, обычаях, традициях нравственных, эстетических, религиозных, правовых, политических и иных социальных нормах, религиозных, политических и правовых доктринах, разнообразных идеологиях, мистериях, мифах, сказках, пословицах и поговорках, анекдотах, правилах этикета, вениии моды и т. д.

Полученные результаты проведенного исследования могут быть использованы в процессе преподавания философии в вузе, а также способны служить методологической основой при разработке стратегий воспитания и обучения молодого поколения.

**Ключевые слова:** универсалии духовной культуры, общественно-историческая практика, ценностно-оценочное отношение, субъект оценки, объект оценки.

*Видимая нами красота имеет глубинный источник, который мы, вслед за Платоном, можем определить как прекрасное.  
Делия Стейнберг Гусман*

Эта статья не столько о духовных ценностях, сколько о том, что же является универсальной основой этих ценностей и существует ли такая основа в объективной действительности. Она являет собой попытку ответа на вопрос, имеет ли понятие «общечеловеческие ценности» какое-либо содержание и объем или это пустое понятие, и нам следует согласиться с идеями аксиологического плюрализма и аксиологического релятивизма, представленными в трудах В. Дильтея, О. Шпенглера, А. Д. Тойнби, П. А. Сорокина.

Для ответа на эти вопросы следует прежде всего определиться с самим понятием «ценность». Что есть ценность? Известный со времен афинской демократии вопрос Сократа: «Что есть благо?» и в XXI веке не имеет окончательного ответа.

Предпосылки будущей теории ценностей или аксиологии были представлены уже в античной философии. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить рассуждения Платона о соотношении прекрасного и блага [18, с. 416] или мысли Аристотеля о благе и справедливости [3, с. 395].

Позднеантичный доксограф, а точнее историк философии, Диоген Лаэртский определяет ценность как то, что свойственно всякому благу, как предметы, которые нам не безразличны, а предпочтительны, например: жизнь, здоровье, красота и т. д. [12, с. 300–301].

Попытку определить сущность ценности мы находим у Секста Эмпирика в его рассуждениях о хорошем и дурном [19, с. 291].

Парадигма христианского мировоззрения, основанная на дуалистической картине мира, в которой последний поделен на земной и неземной, сакральный мир, определила «место» предельной «концентрации» блага, своего рода «Вселенную ценностей». «Два града, – писал Аврелий Августин, – созданы двумя родами любви: земной-любовью к себе, доведенной до презрения к Богу, и небесной-любовью к Богу, доведенной до презрения к самому себе» [1, с. 602].

В эпоху Возрождения средневековую традицию понимания ценностей продолжает Николай Кузанский. Вместе с тем мы обнаруживаем у него и попытку определенной модернизации этого понимания. Николай Кузанский определяет ценность онтологически: как реально существующее, но прежде всего как «ценность ценностей», то есть Бога. Однако при этом он замечает, что вторая высшая ценность после Бога есть интеллект, ведь именно интеллект способен оценивать. «Без существования разумной и соразмеряющей силы, – писал он, – прекращается оценка, а без существования оценки так или иначе исчезла бы и ценность» [17, с. 311]. Иными словами, сотворенный Богом как «ценностью ценностей» мир сам обретает ценность только благодаря человеку, ибо именно человек с его интеллектом, его разумом и рассудком в конечном итоге определяет оценочное отношение к миру, наделяя его тем самым многообразными «человеческими» смыслами.

«Секуляризация» природы ценностей продолжается в Новое время. Так, Ф. Бэкон, рассматривая такую ценность, как истина, отождествляет ее с благом [5, с. 367], Р. Декарт, рассуждая о добродетелях (т. е. ценностях. – П. Р.), делит их на истинные и кажущиеся, причем все истинные добродетели, включая справедливость, он сводит к мудрости [10, с. 299]. Сходную позицию в этом вопросе, несмотря на свой идеализм, занимает Г. Лейбниц [15, с. 493], а Дж. Локк совершенно ясно говорит о конвенциональной природе ценностей на примере избрания денег [16, с. 292].

Явно материалистически ориентирован в понимании ценностей Д. Дидро. Размышляя о такой нравственной ценности, как совесть, он высказывает мнение, что последняя означает нечто большее, чем просто страх перед Богом. Чувство совести, по его мнению, состоит в осознании неприглядности наказуемых поступков и в стыде, который следует за их совершением [11, с. 134].

В XIX веке очередная попытка «десекуляризации» сущности ценностей была предпринята Г. Гегелем. Определяя Благо в качестве всеобщей и конечной мировой цели, он пришел к выводу, что источником этой цели является мыслящий разум [8, с. 480]. А такую важнейшую нравственную ценность, как добро, Г. Гегель понимает в качестве божественной вечной истины [7, с. 385].

Важнейшим философским основанием, определившим возможность «окончательного» переноса границ мира ценностей за пределы «Града Божиего», явились кантовские критики, открывшие человечеству саму проблему сущности ценностей и их «локализации» в общей структуре человеческого бытия.

Возникшие в посткантовский период многочисленные концепции ценностей от натуралистического психологизма Дж. Дьюи, который, кстати, полагал, что выбор системы ценностей должен быть свободным и в то же время детерминированным личной ответственностью человека [13, с. 188], до социологизма М. Вебера явили собой пролиферацию подходов в истолковании природы ценностей.

Последние понимались как предметная реальность (натуралистический психологизм), как онтологическая предпосылка бытия личности (персоналистический онтологизм М. Шелера), как идеальное общезначимое бытие, носителем которого является трансцендентальный субъект (аксиологический трансцендентализм В. Виндельбанда и Г. Риккорта), как множество ценностных систем, идентифицируемых на основе принципа историзма (культурно-исторический релятивизм В. Дильтея), и, наконец, понимание ценности как социальной нормы (социологизм М. Вебера).

Все перечисленные варианты понимания и объяснения сущностной природы ценностей, безусловно, следует рассматривать как совокупность относительных истин, «частичками» которых является истина абсолютная, представленная в процессе развивающегося знания, отражающего различные стороны многосложного и многовариантного ценностно-оценочного отношения человека и человечества к объективной природной, социальной и духовной действительности.

Принято считать, что ценностно-оценочное отношение человека к наличному бытию, определяющее личностное или общественное значение явлений, предметов или сторон действительности, благодаря которому они обретают статус ценностей, «высвечивает» два основных класса этих ценностей: «предметных» и «субъектных». Смысл и значение «предметных» ценностей заключается в их «способности» удовлетворять многообразные материальные и духовные потребности человека. К ним обычно относят артефакты социокультурного наследия, богатства природной среды и т. д., которые оцениваются в категориях блага, добра, справедливости, правды, истины, красоты.

«Субъектные ценности» представлены в качестве разнообразных ориентиров человеческой деятельности, способов и критериев оценки тех или иных социальных явлений, регулятивов общественных, межгрупповых, внутри групповых и межличностных отношений: императивов, максим, запретов, ограничений, принципов, идеалов и т. д. При этом, если рассматривать «предметные» и «субъектные» ценности в контексте ценностно-оценочного отношения, то первые оказываются объектами оценки, а вторые – самими оценками.

На наш взгляд, деление ценностей на «предметные» и «субъектные» является совершенно искусственным, ибо «предметное» и «субъектное» в них органически «сливается», «синтезируется», образуя неразрывное континуальное единство «мира ценностей», своего рода «Вселенную человеческих смыслов», и все, что выходит за пределы этой «Вселенной смыслов», автоматически теряет статус ценности. Понятно, что и смыслы могут сильно различаться. Так, том Вильяма Шекспира, попавший в руки дикаря, будет иметь смысл предмета, с помощью которого удобно разжигать костер, и не более того.

Иными словами, ценность для нас есть только то, что мы сами определяем в этом качестве. И еще Г. В. Ф. Гегель отмечал, что ценность вещи значима для нас не сама по себе. Ценность есть знак, наделенный значением ценности. «Вексель, – писал он, – представляет собой не свою бумажную природу, а есть лишь знак другого всеобщего – ценности» [6, с. 119].

Поскольку отсутствие смысла всегда будет синхронизировано с отсутствием ценности, постольку для понимания эссенциальной природы ценностей принципиально важной представляется известная субъективно-идеалистическая идея: «без субъекта нет объекта», нравится нам это или нет.

Именно поэтому, когда начинают выбирать те или иные принципы деления при построении классификации ценностей и выделяют, скажем, ценности материальные и духовные, или же в качестве основания классификации берут системное строение общества и, помимо духовных, выделяют ценности экономические, социальные, правовые и политические, когда пытаются классифицировать эти ценности по их «важности», «статусу», значению для нас на финальные, инструментальные и производные [14, с. 42–43], мы должны помнить о непреодолимой искусственности всех этих классификаций именно потому, что любая ценность, с одной своей стороны, всегда субъективна, а следовательно, духовна и не способна к существованию вне сферы человеческого духа, вне знания, понимания, эмпатии, мнения, веры, убеждения, оценок и т. д.

Если мы все же попытаемся выделить «собственно духовные ценности»: нравственные, религиозные, эстетические, познавательные, – то возникает вопрос о второй, то есть объективной составляющей ценностного континуума. Ведь если для понимания природы ценностей верно, что «без субъекта нет объекта», то не менее верно и обратное: «без объекта нет субъекта».

Любая ценность – это сложное диалектическое единство субъективного и объективного. Субъективность ценности начинается с того, что ее подлинное бытие открывается нам через процесс и результат оценивания. Ведь именно в оценочном отношении представлено социокультурно обусловленное значение материальных или духовных явлений, имеющих какой-либо смысл для существования человека и общества.

Иными словами, с одной стороны, ценность – это не сам предмет или явление, а их смысловое значение для нас с вами; и в этом своем смысловом значении она субъективна. С другой стороны, представленная в качестве конкретного референта материальной или духовной действительности ценность объективна, так как объективны предметы или явления, имеющие для нас какой-либо ценностный смысл.

Поскольку никакая ценность не существует вне ценностно-оценочного отношения субъекта к объекту оценки, то диалектическую взаимозависимость субъективного и объективного в ней можно весьма приблизительно представить в виде следующей схемы:

### Оценочное отношение субъекта к объекту оценки

1. Онтологически объективное в оценочном отношении
2. Предметно-практическое объективное в оценочном отношении
3. Гносеологически объективное в оценочном отношении



**Ценность**



**Объект оценочного отношения**

1. Онтологически субъективное в объекте оценочного отношения
2. Предметно-практическое субъективное в объекте оценочного отношения
3. Гносеологически субъективное в объекте оценочного отношения

Итак, если мы рассмотрим, с одной стороны, оценочное отношение субъекта к объекту оценки как нечто «субъективное», а с другой стороны, объект этого самого оценочного отношения как нечто «объективное», то мы легко обнаружим в их взаимосвязи то, что Г. В. Ф. Гегель называл «переходом в другое» [9, с. 234]. В субъективном будет представлено объективное, а в объективном – субъективное. Так, в оценочном отношении субъекта к объекту оценки с самого начала обнаруживается онтологически объективное содержание, определяемое существующей предметной действительностью. Например, при прочих равных условиях ценность неравных по весу золотых слитков будет различной.

Предметно-практическое объективное в оценочном отношении субъекта к объекту оценки детерминировано, в частности, принципиальной практической доступностью этого объекта для человека и общества. Так, если жизнь рассматривать как одну из высших ценностей, то биологическое бессмертие ценности не имеет, ибо практически невозможно, а теоретически будет считаться абсурдным, по крайней мере, до тех пор, пока не будет снят запрет на преодоление «лимита Хейфлика»<sup>1</sup>.

Гносеологически объективное в оценочном отношении субъекта к объекту оценки определяется наличием в нем разнообразных форм существования объективных истин и заблуждений: знаний, мнений, верований, убеждений, оценок и т. д.

Если теперь мы рассмотрим сам объект оценки как нечто «объективное», то первое, что выявит наш анализ, окажется онтологически субъективным в объекте оценочного отношения. Что это такое? Объект (предмет или явление) становится объектом оценки, только «включаясь» в процесс духовно-практического освоения человеком объективной действительности. И с этого момента он «обречен» нести на себе «несмываемую печать» субъекта этого освоения, представленную разнообразными методами познания, приемами предметно-практической деятельности, различными формами социальных, политических, правовых и духовных практик, множеством идеологий, мировоззрений, ценностных смыслов.

Предметно-практическое субъективное в объекте оценочного отношения представлено теми практически значимыми функциями, которые открывает в нем субъект оценочного отношения. Например, саперная лопатка является не только шанцевым инструментом, но и эффективным оружием рукопашного боя.

И, наконец, гносеологическое субъективное в объекте оценочного отношения может быть представлено «опредмеченными» знаниями и иными познавательными формами, которые могут быть присущи этому объекту как конкретному результату практически-духовного освоения действительности.

Так, скрипки Антонио Страдивари можно рассматривать как артефакты, несущие в себе «опредмеченные» знания о химическом составе знаменитого «волшебного» лака, покрывающего древесину этих скрипок.

<sup>1</sup> «Лимит Хейфлика» – это предел делимости соматических клеток многоклеточного организма.

Таким образом, диалектическая взаимозависимость субъективного и объективного в ценности представлена разнообразными вариантами «смесей» объективного в субъективном и субъективного в объективном. А то, что принято называть ценностью, детерминируется всеми структурными компонентами, рефлекслируемыми как в оценочном отношении субъекта к объекту оценки, так и в самом объекте оценки.

При этом «подлинное» экзистенциальное бытие ценности не относится отдельно ни к оценочному отношению субъекта, ни к объекту оценки. Оно «рождается», манифестируя, себя именно в момент их диалектического «взаимоперехода».

На наш взгляд, именно в процессе этого «взаимоперехода» и «обнаруживаются» разнообразные архетипы духовных ценностей, их универсальная объективная основа. Но что же является этой основой?

Ответ, на первый взгляд, очевиден: любые ценности формируются в процессе общественно-исторической практики и имеют социокультурную природу. В этом плане духовные ценности можно рассматривать в качестве результата «распредмечивания» вовлеченных в процесс практически-духовного освоения мира предметов и явлений природной социальной и духовной действительности.

Общеизвестно, что, несмотря на колоссальное временное и пространственное многообразие культурных миров и общественных практик, всегда можно выявить те инварианты, которые определяют диалектическое единство этого многообразия. И этими инвариантами являются, на наш взгляд, даже не сами духовные ценности, ибо и они хронотопически разнообразны, а порой и уникальны, а те базовые «первоэлементы» духовной культуры, которые и следует обозначить термином «архетип».

Несмотря на то что категоризация этого понятия была осуществлена К. Г. Юнгом, сама идея архетипа была высказана еще Платоном. Платоновский мир идей как вечных первообразов вещей по своей сути и есть мир архетипов (от греч. *arhe* – начало и *typos* – образ). Эти образы, идеи, видимые, по мнению Платона, только разумом, представлены в бессмертной человеческой душе. И, если человек встречается, скажем, с прекрасным, которое в чувственно постигаемом мире является нам лишь в виде бледного отблеска, «тени» «прекрасного самого по себе» [18, с. 195], то он при желании способен вспомнить виденное душой до ее «вселения» в тело человека «абсолютно прекрасное». Поскольку наша душа бессмертна, то она, согласно Платону, все знает, а само познание есть не что иное, как припоминание нашей душой забытых истин. «Ведь искать, – пишет Платон, – и познавать как раз и значит припоминать» [18, с. 589].

В идее платоновского познания как припоминания, или анамнезиса, представлена, на наш взгляд, исторически первая попытка объяснения возможности рефлексии архетипов духовной культуры в индивидуальном сознании.

Намек на подобную рефлексию мы находим и у ученика Платона – Аристотеля. Общеизвестно, что аристотелевская форма по своей сути есть платоновская идея, но существующая не как трансцендентный эйдос, а как имманентное основание вещи, ее сущность, «...ибо суть бытия вещи присуща ее форме» [2, с. 227]. Так вот, аристотелевская форма – это своего рода архетип, представленный не только в какой-либо вещи, но и в душе человека. И обнаруживается этот архетип, по мнению Аристотеля, через искусство. «А через искусство, – пишет он, – возникает то, форма чего находится в душе» [2, с. 198]. А форма чего может находиться в нашей душе? Поскольку речь идет об искусстве, основной смысл которого, как известно, состоит в сотворении красоты, то резонно предположить, что в данном случае речь идет не просто о форме, а о форме как архетипическом основании красоты – этой великой духовной ценности.

По своей сути аналогичное объяснение красоты мы видим у Августина Блаженного, который полагал, что «красота, такая древняя и такая юная» [4, с. 159], т. е. Бог пребывает в нашей душе.

А действительно, можно ли прийти к пониманию Красоты, Добра, Истины, Справедливости и других ценностей, не выходя за пределы собственного внутреннего мира? Не попытаться ли нам познать себя, следуя призыву Сократа? Нет ли у нас задатка к тому, что стоики и эпикурейцы называли «пролепсисом», то есть предчувствием, предвосхищением уже существующих в нашей душе предпосылок мира ценностей? А если это предчувствие существует, то откуда оно берется? Единичное, как известно, не существует без общего. Соответственно, индивидуальное сознание не существует без общественного сознания и наоборот.

По нашему мнению, именно в диалектической взаимосвязи индивидуального и общественного сознания, где в неявном виде представлена ее основа: вся немислимо сложная «пау-

тина» общественных, межгрупповых, внутригрупповых и межличностных отношений, – и происходит формирование, «структурирование» архетипических оснований духовных ценностей.

Эта идея единства индивидуального и общественного сознания, а точнее индивидуального сознания и вероятной основы общественного сознания – архетипов коллективного бессознательного, получила свое развитие в учении К. Г. Юнга. «Они (архетипы. – П. Р.), – писал К. Г. Юнг, – представляют собой, так сказать, психические осадки бесчисленных переживаний. <...> Они усредняют миллионы опытов... Тот, кто разговаривает первообразами, говорит тысячью голосов; он постигает, преодолевает и вместе с тем возводит обозначаемое им из единичного и преходящего до сферы вечно сущего: он возвышает личную судьбу до судьбы человечества» [20, с. 58–59].

Итак, если мы допускаем, что в основе не только индивидуального, но и общественного сознания находится коллективное бессознательное, то именно в нем и должны быть представлены самые глубинные, универсальные основы духовных ценностей. В таком случае юнговские архетипы есть не что иное, как «первосмыслообразы» этих ценностей. К примеру, такая духовная ценность, как «патриотизм», оказывается детерминированной архетипами «матери» и «отца». Последний, по мнению К. Г. Юнга, «...определяет отношение к мужчине, к закону и государству, к разуму и духу, к динамике природы. “Отечество” означает границы, т. е. определенную локализацию, почва же – это материнская земля, покоящаяся и плодородная» [20, с. 141].

Однако если архетипы духовных ценностей представлены в коллективном бессознательном, то как они рефлексированы в общественном сознании? Ведь коллективное бессознательное в отличие от личного бессознательного «...не было ни вытеснено, ни забыто» [20, с. 57]. Сам К. Г. Юнг указывает на возможность этой рефлексии через творческую деятельность. «Творческий процесс, – пишет он, – насколько мы вообще имеем возможность за ним проследить, заключается в бессознательном оживлении архетипа и его же развитии и оформлении до законченного произведения» [20, с. 59].

Ключевые слова здесь – «возможность за ним проследить». Но как отследить творческий процесс? Каковы механизмы индивидуального и коллективного творчества? Каким образом бессознательные «первосмыслообразы» (если они действительно существуют) трансформируются в результате творческих актов в полотна Питера Брейгеля и Иеронима Босха, скульптуры Джованни Пизано и Микеланджело Буонарроти, симфонии Альфреда Шнитке, романы Франца Кафки?

И речь ведь идет не только о произведениях элитарной культуры. В результате индивидуальной и коллективной творческой деятельности проявляют себя разнообразные духовные ценности и антиценности, манифестируемые произведениями народной и массовой культуры, разнообразных субкультур и контркультур.

Поскольку в творческой деятельности выявляется не только сознательное, дискурсивное, но и бессознательное, интуитивное, а природа и бессознательного, и интуиции с ее инсайтом до сих пор является предметом рассмотрения различных гипотез, то следует признать, что, несмотря на все успехи современной эвристики, сущность процесса творчества на сегодняшний день остается «тайной за семью печатями».

Но если в настоящее время нет возможности для получения исчерпывающего объяснения и понимания творческого процесса, то что указывает на связь конкретного архетипа с ценностями, относящимися к той или иной форме общественного сознания? Ответ на этот вопрос с необходимостью следует из рассуждений К. Г. Юнга. Если в искусстве в процессе творческого акта архетип действительно развивается до уровня произведения искусства, то именно по результату творческой деятельности, по произведению искусства и можно судить об архетипе.

Получается, что рефлексия архетипов духовных ценностей, представленных в искусстве, религии, морали, философии, науке, политике, праве, возможна на основе анализа конкретных результатов художественной, религиозной, философско-научной и любой другой духовно-творческой деятельности.

Нам представляется, что главной проблемой, которую следует попытаться здесь решить, является проблема разработки методов (или метода) анализа, с помощью которых (или которого) можно будет осуществить редукцию результата творческой деятельности к архетипу. На наш взгляд, данный анализ и позволил бы получить предельно ясное понимание того, что принято называть «универсалиями духовной культуры». Предположительно, это инвариантные для всех культур первоэлементы, или, если хотите, архетипы, которые обнару-

живаются, например, в ценностях, называемых общечеловеческими: добре, справедливости, дружбе, любви, правде, красоте и т. д.

Культурология указывает нам на эмпирическую очевидность существования таких инвариантов. «Нет, например, ни одной культуры в мире, – замечает А. С. Кармин, – где не отмечались бы, хотя и по-разному, три важнейших события жизненного пути человека: рождение, бракосочетание и смерть» [14, с. 234]. И речь, следовательно, должна теперь идти о необходимости их глубокого и всестороннего теоретического осмысления.

Таким образом, можно заключить, что идея существования универсальной основы духовных ценностей конкретизируется в понятии архетипов этих ценностей, которые рефлексированы в общественном сознании через механизмы индивидуальной и коллективной творческой деятельности и находят свое отражение в результатах этой деятельности: произведениях искусства, религиозных учениях, философских и научных идеях, политических и правовых доктринах, обычаях, традициях, нравственных нормах, мифах, сказках, пословицах и поговорках и т. д., то есть в разнообразных феноменах духовной культуры, являющихся манифестантами духовных ценностей.

В заключение необходимо отметить, что, по нашему мнению, архетипы духовных ценностей – это не только и не столько элементы юнговского бессознательного. Это детерминированные как коллективным бессознательным, так и всеми структурными уровнями и формами общественного сознания, инвариантами многообразных социальных практик и рефлекслируемыми через механизмы индивидуального и коллективного творчества универсальные основания духовной культуры человеческого общества, представленные в ней, прежде всего, общечеловеческими ценностями.

### Список литературы

1. Антология мировой философии : в 4 т. Т. 1. Ч. 2 / под ред. В. В. Соколова [и др.]. М. : Мысль, 1969. 936 с.
2. Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 1 / под ред. В. Ф. Асмуса. М. : Мысль, 1976. 550 с.
3. Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 2 / под ред. З. Н. Микеладзе. М. : Мысль, 1978. 687 с.
4. Блаженный Августин. Исповедь / под ред. Н. Н. Казанского. СПб. : Наука, 2013. 373 с.
5. Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. Т. 1 / под ред. А. Л. Субботина. М. : Мысль, 1977. 567 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Философия права / под ред. Д. А. Керимова [и др.]. М. : Мысль, 1990. 524 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. Т. 1 / под ред. А. В. Гулыги. М. : Мысль, 1976. 532 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. Т. 2 / под ред. А. В. Гулыги. М. : Мысль, 1977. 573 с.
9. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / под ред. Е. П. Ситковского [и др.]. М. : Мысль, 1974. Т. 1. Наука логики. 452 с.
10. Декарт Р. Сочинения : в 2 т. Т. 1 / под ред. В. В. Соколова. М. : Мысль, 1989. 654 с.
11. Дидро Д. Сочинения : в 2 т. Т. 1 / под ред. В. Н. Кузнецова. М. : Мысль, 1986. 592 с.
12. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / под ред. А. Ф. Лосева. М. : Мысль, 1979. 620 с.
13. Дьюи Д. Свобода и культура. Лондон : OPI London, 1968. 197 с.
14. Кармин А. С. Культурология. Краткий курс. СПб. : Питер, 2010. 240 с.
15. Лейбниц Г. В. Сочинения : в 4 т. Т. 3 / под ред. Г. Г. Майорова [и др.]. М. : Мысль, 1984. 734 с.
16. Локк Дж. Сочинения : в 3 т. Т. 3 / под ред. А. Л. Субботина. М. : Мысль, 1988. 668 с.
17. Николай Кузанский. Сочинения : в 2 т. Т. 2 / под ред. В. В. Соколова [и др.]. М. : Мысль, 1980. 471 с.
18. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 1 / под ред. А. Ф. Лосева. М. : Мысль, 1990. 860 с.
19. Секст Эмпирик. Сочинения : в 2 т. Т. 2 / под ред. А. Ф. Лосева. М. : Мысль, 1976. 421 с.
20. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени / пер. с нем. А. М. Боковой. 2-е изд. М. : Флинта : МПСИ : Прогресс, 2006. 336 с.

## Archetypes of spiritual values and their reflection in the public consciousness

P. A. Romanov

PhD of Philosophical Sciences, associate professor, Mari State University. Russia, Yoshkar-Ola.  
ORCID: 0000-0002-1189-9686. E-mail: pavel.rmnv@gmail.com

**Abstract.** It is hardly necessary to explain the significance of the value bases of spiritual culture for the fate of the nation. As historical experience shows, the devaluation of basic spiritual values or their replacement with anti-values inevitably leads any social community to a moral or even physical catastrophe. It is enough to

recall the tragedy of the German people, poisoned by the deadly poison of pseudo-values of the fascist ideology. This is why the study of invariant, universal bases of spiritual values is so relevant.

The purpose of this article is to provide a detailed justification for the existence of a universal basis of spiritual values, which allows, in contrast to the ideas of axiological pluralism and axiological relativism, to define the category "universal values" not as an empty concept, but as a concept that has a well-defined content and scope.

The subject of this article is the archetypes of spiritual values and the possibility of their reflection in the public consciousness.

The author of the research concludes that the idea of the existence of a universal basis for spiritual values is concretized in the concept of archetypes of these values, which are reflected in the public consciousness through the mechanisms of individual and collective creativity and are reflected in various results of creative activity: works of art, philosophical and scientific ideas, customs, traditions of moral, aesthetic, religious, legal, political and other social norms, religious, political and legal doctrines, various ideologies, mysteries, myths, stories, proverbs and sayings, anecdotes, rules of etiquette, fashion trends, etc.

The obtained results of the research can be used in the process of teaching philosophy at the university, and can also serve as a methodological basis for the development of strategies for education and training of the younger generation.

**Keyword:** universal spiritual culture, social and historical practice, the value-evaluation relation, the subject of the evaluation the object of evaluation.

### References

1. *Antologiya mirovoj filosofii : v 4 t. T. 1. Ch. 2* – Anthology of world philosophy : in 4 vols. Vol. 1. Pt. 2 / ed. V. V. Sokolov [et al.]. M. Mysl'. 1969. 936 p.
2. *Aristotle. Sochineniya : v 4 t. T. 1* [Essays : in 4 vols. Vol. 1] / ed. V. F. Asmus. M. Mysl'. 1976. 550 p.
3. *Aristotle. Sochineniya : v 4 t. T. 2* [Compositions : in 4 vols. Vol. 2] / ed. of Z. N. Mikeladze. M. Mysl'. 1978. 687 p.
4. *Blessed Augustine. Isповед'* [Confessions] / ed. by N. N. Kazansky. Saint Petersburg. Nauka. 2013. 373 p.
5. *Bacon F. Sochineniya : v 2 t. T. 1* [Essays : in 2 vols. Vol. 1] / ed. by A. L. Subbotin. M. Mysl'. 1977. 567 p.
6. *Hegel G. V. F. Filosofiya prava* [Philosophy of law] / ed. D. A. Kerimov [et al.]. M. Mysl'. 1990. 524 p.
7. *Hegel G. V. F. Filosofiya religii : v 2 t. T. 1* [Philosophy of religion : in 2 vols. Vol. 1] / ed. A. V. Gulyga. M. Mysl'. 1976. 532 p.
8. *Hegel G. W. F. Filosofiya religii : v 2 t. T. 2* [Philosophy of religion : in 2 vols. Vol. 2] / ed. by A. V. Gulyga. M. Mysl'. 1977. 573 p.
9. *Hegel G. V. F. Enciklopediya filosofskih nauk* [Encyclopedia of Philosophical Sciences] / ed. by E. P. Sitkovsky [et al.]. M. Mysl'. 1974. Vol. 1. Science of logic. 452 p.
10. *Descartes R. Sochineniya : v 2 t. T. 1* [Works : in 2 vols. vol. 1] / ed. V. V. Sokolov. M. Mysl'. 1989. 654 p.
11. *Diderot D. Sochineniya : v 2 t. T. 1* [Essays : in 2 vols. Vol. 1] / ed. V. N. Kuznetsov. M. Mysl'. 1986. 592 p.
12. *Diogenes of Laertes. O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov* [On the life, teachings and sayings of famous philosophers] / ed. by A. F. Losev. M. Mysl'. 1979. 620 p.
13. *Dewey D. Svoboda i kul'tura* [Freedom and culture]. London. OPI London. 1968. 197 p.
14. *Karmin A. S. Kul'turologiya. Kratkij kurs* [Cultural Science. A short course]. SPb. Piter. 2010. 240 p.
15. *Leibniz G. V. Sochineniya : v 4 t. T. 3* [Essays : in 4 vols. Vol. 3] / ed. by G. G. Mayorov [et al.]. M. Mysl'. 1984. 734 p.
16. *Locke J. Sochineniya : v 3 t. T. 3* [Essays : in 3 vols. Vol. 3] / ed. by A. L. Subbotin. M. Mysl'. 1988. 668 p.
17. *Nicholas of Cusa. Sochineniya : v 2 t. T. 2* [Works : in 2 vols. Vol. 2] / ed. V. V. Sokolov [et al.]. M. Mysl'. 1980. 471 p.
18. *Plato. Sobranie sochinenij : v 4 t. T. 1* [Collected works : in 4 vols. Vol. 1] / ed. by A. F. Losev. M. Mysl'. 1990. 860 p.
19. *Sextus Empiricus. Sochineniya : v 2 t. T. 2* [Compositions : in 2 vols. Vol. 2] / under the editorship of A. F. Losev. M. Mysl'. 1976. 421 p.
20. *Jung K. G. Problemy dushi nashego vremeni* [Problems of the soul of our time] / transl. from Germ. 2nd ed. M. Flinta : MPSI : Progress. 2006. 336 p.