

АКСИОЛОГИЯ: ЦЕННОСТИ И СВЯТЫНИ

М.В. Клецкин

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЦЕННОСТНОГО ОТНОШЕНИЯ В АНТИЧНОСТИ И В НОВОЕ ВРЕМЯ

Аннотация. Предметом исследования является понимание категории «благо» в философии Платона, Аристотеля и стоика Зенона. Рассматривается становление праксеологического понимания ценностного отношения в философии Нового времени. Реализация основной задачи исследования предполагает решения вопроса о природе и смысле ценностного отношения, а также о месте бессознательного мышления в становлении наличного бытия. Необходимо показать причины формирования специфического античного представления о благе как высшей «идеи» бытия в целом, и формирования содержания понятие «ценность» в новоевропейской философии. В исследовании применены: системный анализ, исторический подход и общенаучные методы рационального познания и описания действительности. Основным выводом проведенного исследования является тот, что в античном мировоззрении не человек творил мир вокруг себя, а бог, природа или логос через человека, вынужденного, вместо утверждения своей власти над природой, подчиняться силе необходимости. Также проводится идея, что ценность – атрибут всякого предмета наличного бытия, поскольку душа воплощает в них свои имманентные потребности, создаёт их как орудия реализации телоса.

Ключевые слова: ценность, Стоицизм, Платон, Аристотель, благо, ценностное отношение, бессознательное, аксиология, телос, бытие.

Abstract. The subject of this research is the understanding of the category of “good” in philosophy of Plato, Aristotle, and Stoic Zeno. The author examines the establishment of praxeological perception of the value relation in philosophy of the modern era. Realization of the new task of the research suggest resolution of the question regarding nature and essence of the value relation, as well as place of the unconscious reasoning in formation of the existential being. It is necessary to illustrate the causes for establishment of the peculiar ancient perception of good as the highest “idea” of being overall, as well as formation of the content of the notion of “value” in the New European philosophy. The main conclusion consists in the following position: in ancient worldview, a man did not create the world around himself, but rather God, nature, and logos through the man, who instead of consolidation of his authority over nature, was forced to subordinate to the compulsion of necessity. The author also presents the idea that value is the attribute of any subject of existential being, because the soul embodies its immanent demands within them, as well as creates them as the tool for realization of telos.

Key words: Being, Telos, Axiology, Unconscious, Value relation, Good, Aristotle, Plato, Stoicism, Value.

«Вся история западной метафизики
выступает как история полагания ценностей»
[21, с. 103].

В данной статье будет представлен краткий очерк осознания роли ценностного отношения в античности и Новое время. Она является не более как дополнением к очень важной для развития отечественной аксиологии книге В.К. Шохина «Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль» [23].

Существительное *ценность* (αξία) исторически вторично по отношению к прилагательному *ценный* (αξιός). Т.е. исторически произошло не-

корректное с философской точки зрения абстрагирование «ценности» от ценностного отношения индивида к действительности. Благо (ценность) всегда выражено в движении, в осуществляющем «ценностное отношение» действии: «Благое и прекрасное – это не одно и то же (первое всегда выражено в действии, между тем прекрасное бывает и в вещах неподвижных [таких как числа])» [4, с. 326]. Как у объективных идеалистов существует сама по себе красота, отдельно от специфического эстетического отношения, так появилась и «сама по себе ценность», существующая независимо от определяющего его ценностного отношения. Точка зрения, чрезвычайно удобная для навязывания

определённых идеологических установок (в том числе и в науке): достаточно объявить какое-либо положение ценностью, и можно навязывать его всем как абсолютную истину.

Выросшая из религии и мифа античная наука, со всеми своими фундаментальными понятиями, несёт на себе отпечаток господствующих в античности этических и юридических отношений. Фундаментальная ценностная категория «благо» не была исключением и толковалась как «справедливость», «добро», «истина», «прекрасное». Из интерпретации «блага» собственно логически выводится понимание природы ценностного отношения в античности. Задолго до Платона и Аристотеля обыденное понимание «блага» воспроизвёл известный итальянский поэт и философ Эпихарм (ок. 540-450 гг. до н.э):

«Добро – это вещь, [существующая] сама по себе, а кто её познает, изучив, тотчас [сам]

становится добрым,

Подобно тому как флейтист – тот, кто

научился игре на флейте,

Танцор – кто танцу, плетельщик – кто плетенью, И точно так же всё, что тебе угодно в том

же роде:

Сам он не будет умением (τέχνη), но умельцем

(τέχνικός)» [18, с. 262].

Упорядочивающий хаос «Ум» в философии Анаксагора, по свидетельству Аристотеля, также руководствуется стремлением реализации «блага»: «Анаксагор считает благо движущим началом, ибо движет <по его мнению> ум» [4, с. 402].

Первые философские понятия, имеющие аксиологический смысл, возникают, вместе с исходными онтологическими категориями, из понятий естественного права. Например, в знаменитом фрагменте книги Анаксимандра, говорится об «ущербе», «возмездии»: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу законное возмещение неправды [ущерба] в назначенный срок времени» [18, с. 127]. Политическая этика полиса проецируется на фундаментальные знания об устройстве космоса. Право гарантировало (по аналогии) не только исполнение гражданских законов, но и истинность высказываний. «Вначале слово «аксиома» означало «честь», «ранг», «высокое положение», «репутацию», а затем «достоинство» вещей и, наконец, у Аристотеля, то, что принимается за рациональное основоположение – первопринципы в математике (Метафизика 1005a20) и в философии (Метафи-

зика 1001b7)» [1, р. 172]. Понятие экономической ценности также развивалось изначально в этическом дискурсе.

Сократ также отстаивал единый подход к этическим и когнитивным феноменам. Он же впервые ставит вопрос о нахождении и определении общих понятий. Его философия имела дело ни с бытием самим по себе, ни с подменой его чувственной видимостью, как у софистов, а с бытием человека и «человеческим» смыслом фундаментальных философских понятий. У всех прекрасных явлений есть то общее, что делает их таковыми, и это, по словам Сократа, есть целесообразность. Будучи их общим принципом («архэ») и смыслом («логос»), цель («телос»), как осуществление блага, связывает во едино внутреннее и внешнее, содержание и форму предмета.

В гедонистической этике Демокрита и его последователей эпикурейцев были заложены основы психологизма в понимании ценностей. Психологизм – учение, утверждающее, что предметы имеют ценность потому, что вызывают в психике индивида некоторые переживания, например: 1) чувства удовольствия-неудовольствия; 2) различные желания; 3) или даже «чувство ценности». Центральной категорией учения античных материалистов была категория «удовольствия». Демокрит считал, например, что удовольствие есть состояние, соответствующее природе живого организма, а страдание – состояние, чуждое этой природе. Удовольствие и страдание служат критериями для решений человека относительно того, к чему следует стремиться и чего следует избегать; соответственно ценно всё, что способствует достижению чувства удовольствия. Хотя, в соответствии с психоаналитической концепцией Фрейда, наши действия бессознательно определяются именно принципом удовольствия, однако реализация сексуального потенциала индивида предполагает страдания и «деструкцию». Сознание может стремиться только к удовольствию, но заложенный в нас инстинкт разрушения, тесно связанный с инстинктом продолжения рода, заставляет нас стремиться к страданиям. Несмотря на опасность для жизни, деструкция (например, прежнего уютного образа жизни), как этап осуществления инстинкта размножения «идёт, однако, рядом с чувствами наслаждения, потому что происходит растворение в подобном любимом (= в любви)» [24, с. 220]. Удовольствие от войны, от революций также возбуждается бессознательными комплексами, связанными с разрушающим компонентом инстинкта размножения. Негативно окрашенные ценности играют, по мнению некоторых психоаналитиков, важнейшую роль в деле

сохранения человеческого рода, поэтому не менее ценны чем «положительные» ценности, связанные с чувством удовольствия, поскольку предохраняют индивида от опасных и вредных действий, накладывают табу на социально осуждаемые поступки (активно отрицая их). «А большинство обманывается явно из-за удовольствия, ведь оно, не будучи благом, кажется таковым. Итак, удовольствие выбирают, принимая его за благо, а страдания избегают, считая его злом» [5, с. 104]. За определёнными представлениями (в том числе научными) в опыте закрепляются чувства удовольствия или неудовольствия, которые фиксируются в подсознании и служат в дальнейшем интенциональной основой практической деятельности индивида, или, в более общем смысле, – целеполагания. Итак, главный недостаток учения Демокрита состоит в том, что он сводит сложную психическую жизнь лишь к удовольствию.

Гипостазирование ценностного отношения служило основой системы объективного идеализма Платона. Платон, совершенно в духе античного мироотношения, рассматривал Благо как высшую универсальную идею фундирующую действительность, и служащую исходным пунктом её понимания: «Благо не есть сущность, но по достоинству и силе – стоит выше пределов сущности», и поэтому «без идеи блага все человеческие знания даже наиболее полные были бы совершенно бесполезны» [15, с. 317]. Благо имеет столь высокий статус, прежде всего потому, что у Платона «благо» представляет собой гипостазированную универсальную философскую категорию, отразившую и вобравшую в себя содержание ещё слабо дифференцируемых форм сознания индивида, имеющих изначально ценностное содержание. Бытие становится в философии Платона *ценностным*. Действительно, Платон понимает бытие как *idea*, но высшая из всех идей есть *agaton* (благо). «Мысля по-гречески, *agaton* (благо) – то, что делает пригодным, что наделяет сущее годностью и способностью быть сущим» [21, с. 158]. Всякая единичная вещь наличного бытия причастна благу, существует через эту причастность, и истинна через неё. Бытие имеет основанием благою цель (*агатон*). Бытие есть, таким образом, *воплощение «высшей» ценности – блага*. «У Платона высшая из всех идей – и вместе существо их всех – есть *агатон* – то, что *делает пригодным*» [21, с. 158].

В диалоге Платона «Горгий», в котором благо связывается с «достоинством» (значимостью) вещей, и впервые в истории философии ценностное отношение рассматривается специально: «...у всех действий цель одна – благо и всё прочее должно

делаться ради блага, но не благо – ради чего-то иного... Стало быть, благу следует подчинить всё остальное, в том числе и удовольствия, но никак не благо – удовольствиям... Сократ: Удовольствие – это то, что, появляясь, даёт нам радость, а благо – то, что своим присутствием делает нас хорошими? – Совершенно верно. – Но хорошими становимся и мы, и всё прочее, что бывает хорошим, через появление некоего достоинства? – По-моему, это неперемutable условие. – Но достоинство [= ценность] каждой вещи, будь то утварь, тело, душа или любое живое существо, возникает во всей своей красе не случайно, но через слаженность, через правила того искусства, которое ей присуще. Не так ли? – По-моему, так. – Значит, достоинство каждой вещи – это слаженность и упорядоченность? – Я бы сказал, что да. – Значит, это какой-то порядок, присущий каждой вещи и для каждой вещи особый, делает каждую вещь хорошей? – Думаю, что так» [14, с. 348]. Люди всегда искали «смысл» и «цель» окружающего их мира, чувствовали его имманентность как его «ценность» для себя. Бытие становится видимым – «идеей» в греческом понимании; а также *понятой* целостностью – т.е. эйдосом (образным понятием). «Эйдос [«видность»] (образность) – это один из атрибутов наличного бытия] определяется из глубины *телоса*» [9, с. 128]. Ценностное отношение и цель также являются взаимосвязанными категориями. «Существо ценности состоит во *внутренней* связи с существом цели» [21, с. 71]. Уже у Гераклита активная роль в порождении мира принадлежит «от всего отдельному» логосу, т.е. мысли, которая вынуждена, однако, заплатить свою цену за вкушение яблок с дерева познания – она должна овеществиться, различиться. На этой стадии целеполагания формируется «объект оценки», который суть любое явление сознания, ибо без целеполагания (на бессознательном уровне – «интенции») никакое становление и формирование явления невозможно. На стадии различения бытие становится вещественным, оно говорит («вещает») о себе. Видимость (образность) и вещественность (логичность) – атрибуты мышления, являющегося процессом по большей части бессознательным.

Бытие ценностно, поскольку является осуществлением имманентного ему телоса (обременено «заботой», по Хайдеггеру). Ценность – атрибут всякого предмета наличного бытия, всех вещей, так как душа воплощает в них свои имманентные потребности, создаёт их как орудия реализации телоса, и оценивает их как такие орудия по их пригодности для достижения результата. Не человек, как основание целеполагания, существует для мира, а мир для человека, воплощающего своё сущ-

ностное предназначение. Бытие, следуя терминологии Хайдеггера, «подручно», да и сам индивид – лишь орудие осуществления предзаданного сущим телоса («блага»). Индивид «свободен» разве что в выборе средств для достижения необходимого результата, и то ограничен их наличием. Любой, даже *кажущийся* свободным и случайным, выбор всецело необходим, как это показал в своих работах Фрейд. В сознании бытие раскрывается, становится наличным, видимым, вещественным, так же как во сне в символической форме становятся видимыми бессознательные, требующие реализации потребности индивида (возможно поэтому столь популярна метафора жизни как сна).

Итак, «благо» (абстрактная объективизированная ценностная идея) делает все вещи «хорошими» (= «ценными»), благодаря ему мир становится видимым, осознанным («идеей» в терминологии Платона). Позднее, в диалоге «Государство» (505b-506b, 507b-509b) Платон показывает, что благо не может определяться не только через удовольствие и рассуждение, но даже через истину, подобно тому, как солнце – источник света – не может быть адекватно постигнуто через «солнцеобразные» вещи. «Идея блага – вот это самое важное знание» [16, с. 338]. «К благу стремится любая душа и ради него всё совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чём же оно состоит» [16, с. 339]. «То, что придаёт познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое – познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то ещё более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать которое-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше... Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же даёт им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [16, с. 344]. Для раскрытия сущности ценностного отношения важно, что в рассмотренных произведениях Платона: 1) «благо», хоть и неявно, связывается с категорией «цели»; 2) ценностное отношение объявляется одним из атрибутов бытия; 3) сформулированы критерии оценивания предметов наличного бытия, актуализирующие их потенциальную ценность.

Одной из центральных категорий философии Аристотеля также была категория «блага» (агатон). В.К. Шохин предлагает даже назвать учение Аристотеля о благе «агатологией», дискурс которой «вполне сопоставим с дисциплинарной аксиологией, сложившейся более 23 столетий спустя» [23, с. 109]. Предшествующих философов Аристотель критиковал за отсутствие анализа категории «блага»: «они правы, утверждая, что благо есть начало, но в каком смысле оно начало, они не говорят, – как цель ли, или как движущее, или как форма» [4, с. 317]. Аристотель принципиально критиковал учение Платона, прежде всего за его идеализм: «Сторонники же идей ... такого рода бытие [общие стороны вещей и определения] назвали идеями» [4, с. 328]. Но идеалистическое учение о благе он воспринял некритически, т.е. как раз идеалистически. Абстрактно понятие «благо» понималось им как причина и цель любой деятельности: «Благо ... есть цель всякого происхождения и движения» [4, с. 70]. Идеализм проявляется в том, что хотя Аристотель во главу угла ставит сознание и наличное бытие предметов («предмет желания»), он при этом утверждает, что существует нечто «на деле прекрасное» и неподвижное, т.е. нечто аналогичное платоновским идеям. «Имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность. И движет так предмет желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение ... предмет желания – это то, что *кажется* прекрасным, а высший предмет воли – то, что на деле прекрасно. Ведь мы скорее желаем нечто потому, что оно кажется нам хорошим, а не потому оно кажется нам хорошим, что мы его желаем, ибо начало – мысль» [4, с. 309]. Нельзя во всём согласиться с великим философом. На наш взгляд, Стагирит: 1) абсолютизирует категорию «блага», превращая её в платоновскую «идею»; 2) абстрагируется от вопроса происхождения самого «блага». В случае понимания «блага» как общей цели действия, «благо» становится пустой абстракцией – «идолом». «*Общезначимость*» это «идол»» [21, с. 18]. Для Аристотеля, как и для всякого последовательного рационалиста, содержание вещи формирует рассудок, анализирующий чувственный опыт; когда индивид осознаёт «слаженность и упорядоченность» вещи, она становится желанной и ценной. Такую точку зрения можно признать верной только в отношении рассудочного мышления, но в ней не учитывается влияния на мышление бессознательных мотивов действий. Но именно бессознательное, всецело единое с сущим, является одним из «начал» бытия, а не абстрактная, неопределённая «мысль»; бессознательное

«первое» сознания. Тезис, что «начало – мысль» верен, если под «мыслью» понимать единство сознания и бессознательного, то, что принято называть «душой». На этапе становления наличного бытия правильно всё же говорить, что нечто «потому кажется нам хорошим, что мы его желаем», хотя, в зависимости от аспекта рассмотрения ценностного отношения, правильным может быть и обратное положение.

Стойк Зенон делит всё существующее на относящееся к «благу», «злу» и «неразличённому». Последнее делится на предпочитаемое («продвинутое» в наличное бытие), и, как следствие, обладающее «полной ценностью», и на «непродвинутое» («непредпочитаемое» вследствие противоречия природе индивида), поэтому ценностью не обладающее [19, с. 80-83]. Различается и ценно то, в чём нуждается индивид («соответствует природе»). Это шаг вперёд в сравнении с философией Аристотеля, но стоики так и не избавились от абстрактной идеи «блага», они даже идут дальше – провозглашают дуализм «блага» и «ценности», радикально разводя их (как позднее сделал и Кант). Цицерон справедливо, на наш взгляд, критиковали стоиков за избыточность введение дуальности ценного/неценного наряду с благом/неблагом, ведь ничего не меняется, если богатство, могущество или здоровье называть не благом, а «предпочитаемым», поскольку говорящий вкладывает в эти характеристики один и тот же смысл [22, с. 170-171].

Неизбежно оставаясь в рамках естественнонаучных представлений своей эпохи, античные философы исходили из существования чего-то неизменного – «перводвигателя», задающего движение космоса, и определяющего телос (цель) деятельности. Часто этот «перводвигатель» персонифицировался в фигуре бога, объемлющего и благо и истину, и через сопричастие к которому, к благу причащался индивид. Не человек творил мир вокруг себя, а бог, природа или логос через человека, вынужденного подчиняться силе необходимости вместо утверждения своей власти над природой. В этом состояла парадигма античной концепции «блага». Благо искали в так или иначе понятой природе, в боге, но не в себе. Бессознательное представлялось как совесть, как карающие Эринии – символы чувства вины, не приводящего к творчеству, а лишь к страданиям и трагедии. Средневековая христианская философия также не преодолела главный недостаток античной философии – деиндивидуализации бытия. Осознание ценностной природы бытия приходит только в Новое время, когда человек начинает покорять природу. Поворот к объяснению бытия исходя из сущностных потребностей

человека, произошёл в эпоху Возрождения, а олицетворяет его французский мыслитель де Монтень (1533-1592). Уже в названии главы 14, книги 1 его «Опытов» формулируется новое понимание роли индивидуальных представлений в оценивании. Оно звучит так: «О том, что наше восприятие блага и зла в значительной мере зависит от представления, которое мы имеем о них» [13, с. 62]. Благо понимается уже не как отдельное от бытия – сакральность блага растворилась в индивидуальности. Различие наших представлений об одних и тех же вещах доказывает, что эти представления складываются у нас не иначе, как в соответствии с нашими склонностями, именно наше мнение присваивает вещам цену. «Ценностью» (valeur) их называем не то, что они содержат [сами], но то, что мы вкладываем в них» [13, с. 78]. Большой заслугой Монтеня было и то, что он впервые стал терминологически различать оценивание, ценность и достоинство (значимость) вещей.

Таким образом, в эпоху Возрождения мировоззрение становилось во всех отношениях всё более антропоцентричным, и именно человек становился основанием оценивания явлений наличного бытия. В это же время формируется новая ценностная терминология, а старые термины наполнялись новым смыслом, поскольку зарождение капиталистических отношений потребовало переосмысления понятия стоимости и цены товара. Развитие политэкономии капиталистических отношений вообще существеннейшим образом повлияло на становление аксиологии.

Онтология новоевропейской философии и, как следствие, естественных наук, впервые отчётливо проговорена в работах Декарта. Она характеризуется, прежде всего, исключением из философии (или игнорированием) ценностного отношения. У Декарта, по словам Хайдеггера, «Бытие «субстанции» [сущего] характеризуется через ненуждаемость» [20, с. 113-114]. Тем самым теряется связующее звено между «протяжённой» и «мыслящей» субстанциями, которые с тех пор стали представляться как отдельно друг от друга существующие. Бытие превратилось в «наличность», «отражённую» мыслящей субстанцией. Истинным познанием протяжённой субстанции (бытия) стало только непротиворечивое математическое познание, поскольку чувства могут дать исключительно «субъективную» картину «объективной» (бесценностной) реальности. Вещи могут быть полезными или вредными, но к их истинному познанию эти чувства не имеют ни малейшего отношения. «Он [Декарт] как бы предписывает миру его «собственное» бытие» [20, с. 118]. А именно бытие, представляе-

мое «точными науками», в которых все доступные атрибуты бытия выражаются математически. Декартова система координат, пожалуй, самый яркий пример продуктивности такого подхода к познанию физического мира. Гносеологическая переориентация пансциентистской философии в XVII в. низвела духовно-ценностные начала человеческой жизни с божественных высот до уровня товарно-денежных отношений в духе капитализма. Начатый эпохой Возрождения духовно-культурный процесс освобождения человека с целью сделать его центром мироздания, на самом деле лишь превратил его в один из видов «вещей», подлежащих оценке. В условиях культа естественнонаучного знания, неverified ценностные суждения оказались лишними. Считалось, что ценности являются «идолами», искажающими истинную картину объективной реальности.

Однако такая картезианская онтология показала в дальнейшем свою ограниченность и абстрактность. Хотя ценностное отношение было изгнано из философии и осталось только в этике, в науке шла постоянная борьба за возвращение ценностного понимания вещей как употребляемых в деятельности. Начало этому процессу было положено в политэкономии, когда немецкий учёный фон Пуфендорф (1632-1694) различил потребительную и меновую стоимости товаров в книге «О праве по природе и рождению». Согласно его концепции, ценность вещи не существует в предмете самом по себе, а лишь зависит от его свойств, могущих удовлетворить потребности индивида; а определяется стоимость вещей в обмене, в отношениях между людьми.

Позднее Томас Гоббс в десятой главе «Левиафана», названной «О могуществе, ценности, достоинстве, уважении и достойности», утверждал, что «ценность (value) или стоимость (worth) человека, подобно всем другим вещам, есть его цена, т.е. она составляет столько, сколько можно дать за пользование его силой, и поэтому является вещью не абсолютной, а зависящей от нужды в нём и оценки другого» [8, с. 66-67]. Другой английский философ Джон Локк начал использовать понятие внутренней ценности вещей. «Внутренняя ценность любой вещи состоит в её пригодности для обеспечения необходимыми условиями (necessities) или для служения удобствам (conveniences) человеческой жизни, и чем более она необходима для нашего бытия или содействует нашему преуспеванию, тем больше её ценность» [12, с. 66]. Впоследствии эту «внутреннюю ценность» в политэкономии стали называть «потребительной стоимостью». Предмет становится полезным, когда осознаётся его значи-

мость для потребления. Собственно говоря, значимость вещей и сводится к осознанной полезности. Таким образом, английские эмпиристы осознали, что ценность не просто атрибут «вещей», не существует отдельно от индивида, а рождается в каждый раз уникальном *отношении* между людьми и каждый раз полезна для конкретного человека, а не сама по себе.

Континентальные философы не остались в стороне от споров вокруг ценностной проблематики. Бенедикт Спиноза в «Этике», вполне в духе декартовского рационализма, выразил негативное отношение ко всем ценностным понятиям, так как они есть «человеческие предрассудки о добре и зле, заслуге и грехе, похвальном и постыдном, порядке и беспорядке, красоте и безобразном и прочем в том же роде» [17, с. 283]. Эти ценностные предрассудки мешают *истинному познанию* и достижению людьми своего счастья, поэтому Спиноза «развенчивает» такие «неподвижные» начала античной философии как благо и зло: «Что касается до *добра и зла*, то они также не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе, и составляют только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом» [17, с. 395]. В этом *сравнении* и, следовательно, установлении *значимости* вещей и формируются представления о «дobre». «Под *добротой* я понимаю то, что, как мы, наверное, знаем, для нас полезно» [17, с. 396]. Цель познания, таким образом, состоит в определении пользы вещей в деле достижения «добра» и «счастья». Мы видим, что Спиноза, оставаясь в целом в рамках картезианской теории отражения, вносит в теорию познания новый важнейший фактор – стремление к счастью, выражаемое в осознании пользы вещей через их сравнение. Спиноза строил свою нравственность на эвдемонистическом начале, т.е. на искании человеческого счастья. Человек, говорил он, стремится к *наибольшему счастью*, и из этого стремления его разум выводит нравственные правила жизни; но при этом человек *не свободен*, т.к. он может делать только то, что необходимо вытекает из его природы. Эта природа и определяет, в конечном счёте, полезность, а значит и ценность предметов, формируемую в сравнении их друг с другом. Спиноза сделал большой шаг в преодолении декартовского разделения бытия на «субстанции», и попытался найти место ценностной проблематике в своей онтологии.

В эпоху Просвещения всё больше философов обращались к исследованию «человеческой природы», видя основания оценивания предметов в чувствах, которые они вызывают у «субъекта». Напри-

мер, Дэвид Юм утверждал, что полезность предмета связана с чувством удовольствия; а также с эмоциями, связанными с прошлым опытом. Поступки оцениваются в зависимости от непосредственного впечатления, которое они на нас производят, а не от их полезности. Такая сенсуалистская аксиологическая концепция, в соответствии с которой ценность непосредственно ощущается, не нашла последователей. Ведь в таком случае придётся предположить физическое существование ценностей самих по себе или априорное существование некоей ценностной идеи в духе платонизма, что во время Юма считалось уже пережитком прошлого.

В философии Канта произошёл определённый регресс в понимании природы ценностного отношения. Своей задачей он видел «разработать наконец чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии» [10, с. 156]. Т.е. задачей было восстановить античное представление о субстанциональном «благе», но в новой форме – как априорный принцип практической деятельности субъекта. Первый раздел сочинения «Основоположение к метафизике нравов» начинается с постулата о том, что «нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только *доброй воли*» [10, с. 161]. «Полезность или бесплодность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо от неё» [10, с. 162]. Именно на основе этой постулированной, абстрактной доброй воли определяется истинная ценность поступков. В дальнейшем все ценностные суждения выводятся из этого «априорного» принципа. «Суждение вкуса основано на априорных основаниях» [11, с. 59]. Мало того, Кант воспроизводит и античное представление о воплощении «блага» как начала, осуществляющегося в природе: «В соответствии с трансцендентальными принципами есть все основания предположить наличие субъективной целесообразности природы в её частных законах для возможности и постижения человеческой способностью суждения и соединения отдельных опытов в систему» [11, с. 200].

Бытийный мир человека оказывается как бы разорванным на несвязные между собой царства природной механической необходимости и нравственной свободы «доброй воли». В философии Канта, таким образом, ценностное отношение в образе «доброй воли» остаётся потусторонней абстракцией: должным, противостоящим наличному бытию. Преодоление этого противопоставления определило дальнейшее развитие аксиологической мысли. Впоследствии английский философ,

основатель утилитаризма Иеремия Бентам назвал эту концепцию Канта «деонтологией» (от греч. δέον, род. падеж δέοντος, «нужное», «должное» + λoγoς, «учение»). Деонтологическая позиция предполагает, что моральные действия должны совершаться из одного только чувства долга, без учёта возможных последствий. В «Лекциях по истории философии» Гегель буквально не оставляет камня на камне от этического учения Канта. «Для определения *долга* (ибо вопрос в том, что именно является *долгом* для свободной воли) у Канта ничего другого не оказалось, кроме формы тождества... В том-то и недостаток кантовско-фихтевского принципа, что он вообще формален; холодный *долг* есть последний непереваренный жёсткий кусок в желудке, откровение, данное разуму» [7, с. 501]. «Суетность людей полагает, что у них есть в голове мнимый идеал, чтобы всё критиковать. Мы – умные, мы имеем этот идеал внутри себя, но он *не существует*... Такова последняя точка зрения; это высокая точка зрения, но в ней не идут дальше, не проникают до истины. Абсолютное добро остаётся *долженствованием*» [7, с. 504].

В критическом осмыслении философского наследия Канта, в борьбе с кантианцами (подобно философским спорам между платониками и перипатетиками в античности), рождалась аксиология. Немецкий философ Якоб Фриз впервые представил понятие «ценность» в качестве философской категории, связанной с категорией цели, но и отличной от неё. В своей книге «Новая или антропологическая критика разума» он пишет: «Ценность вещи и есть собственно то, что движет действующим разумом. Мы не только познаем существование вещей теоретически, но и придаем им ценность, и она движет нас к действию, поскольку мы стремимся осуществить то, что для нас имеет ценность» [2, S. 10-11]. Именно у Фриза впервые ценность и желание связывались с деятельностью, как своим воплощением. Несомненной заслугой Фриза была мысль о том, что понятие ценности объединяет в себе три способности души: познавательную, желательную и *деятельную*. Он даже дополнил категориальную систему Канта особыми «философско-практическими» расширениями: подкатегория *количества* «расширялась» категорией *действия*, подкатегория качества – подкатегорией *интереса*, а подкатегории *модальности* – подкатегорией *решения*. Реальности, по мнению Фриза, соответствует *ценность*, отрицанию – *неценность*, ограничению – *порядок ценностей* [3, S. 152-153]. Тем самым Фриз определил ключевые аксиологические категории, да и целиком всю диспозицию процесса оценивания (включающую *действия* и *решения*), понятую

в своей целостности только Гегелем (другие же философы изучали лишь отдельные её аспекты). Хотя Фриз ограничивался применением своей теории только в сфере этики, её логическое развитие привело в дальнейшем к мысли, что всё наличное бытие ценностно, т.е. представляет собой «*порядок ценностей*» как результат «ограничения» («различения» сказал бы Деррида).

Аксиологические представления Гегеля изложены в неявном виде, так как специально изучением вопроса о ценностях он не занимался, что не помешало ему, однако, с удивительной точностью показать суть и природу ценностного отношения (правда лишь формально). В «Феноменологии духа», немецкий философ предлагает совершенно новое понимание движущих сил познания и развития бытия. Диспозиция такова: самосознание в наличном бытии выступает как вожделение, неосознанное ещё, но требующее реализации желание потребить, подчинить и т.д. Осуществить это желание возможно только через *труд*, через сознательную целенаправленную деятельность индивида. Труд подразумевает негацию наличного бытия в процессе его использования. Только так возможно стать господином над наличным бытием. Действительность, изначально, – это поле деятельности для использования пригодного материала с целью реализации неосознанного вожделения индивида. Если пред-заданное положение вещей не удовлетворяет индивида, оно уничтожается («отрицается»), или с помощью раба, осуществляющего волю господина, или самостоятельно. Наличное «для-себя-бытие» индивида, требующее негации, но не изменяемое из-за рабского страха перед переменами, Гегель назвал «самостоятельным сознанием». Раб не решает что-то менять, он подавляет свою волю и подчиняется воле господина. «Поэтому *истина* самостоятельного сознания есть *рабское сознание*. Правда, это последнее проявляется на первых порах *вне* себя и не как истина самосознания... оно как *оттеснённое обратно* в себя сознание уйдёт в себя и обратится к истинной самостоятельности» [6, с. 102]. Раб испытывает абсолютный страх перед необходимостью действовать самостоятельно, перед истиной, страх за всё своё существо. Однако, в какой-то момент, инстинкт самосохранения (основанный на страхе смерти) заставляет принимать решение действовать, он заставляет отрицать имеющееся наличное положение дел, возвращаясь (но уже сознательно, через *труд*) к своей целостности, становясь господином. Труд «снимает» (отрицает) внешнюю предметность наличного бытия, и создаёт новую, в которой бессознательные установки индивида, осмысляемые как ценностные и

волевые, воплощаются. «Освобождение» приходит с решимостью подчинить себе реальность, уничтожив её, пойдя для этого на смертельный риск, став господином. «Труд... есть *заторможенное* вожделение, *задержанное* (aufgehaltenes) исчезновение, другими словами, он *образует*. Негативное отношение к предмету становится *формой* его и чем-то *постоянным*, потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью» [6, с. 103]. И ценностью, добавим мы. Мощь бессознательного вожделения являет себя через героический пафос, страшную неведомую силу, толкающую к самоотверженным поступкам, к отречению от своего рабского Я, от устоявшегося индивидуального бытия. Другими словами, необходимость выживать заставляет сознание осваивать мир в соответствии с внутренними потребностями («вожделением»), заставляет трудиться, преобразовывая реальность и используя предметы наличного бытия для потребления. «Стихия, где вожделение и его предмет друг к другу равнодушны и самостоятельны, есть *живое наличное бытие*; удовлетворение вожделения снимает это бытие, поскольку оно принадлежит предмету вожделения» [6, с. 185].

В труде складывается знание о конкретном предмете, его «форма» – знание предмета как его значимость-для в ценностном отношении. Единичные вещи («сингулярности») становятся и существуют для сознания, прежде всего как значимости. Наличное бытие уже до начала его познания для чего-то пригодно, и таким образом существует как ценностное. Оценивание – это момент практической деятельности: труд есть реализация ценностного отношения, реализация цели, имманентной самому бытию (онтологически единому с сущим). «Сознание теперь в труде, направленном вовне, вступает в стихию постоянства [наличное бытие] ... работающее сознание приходит, следовательно, этим путём к созерцанию самостоятельного бытия *как себя самого*» [6, с. 103]. В труде раб становится господином, «растворяя» внешний мир в бессознательной самости своей души, реализуя вожделение и делая сущее понятным настолько, насколько это необходимо для удовлетворения вожделения и реализации ценностного отношения как «должного». Познание становится, таким образом, одним из аспектов труда как социальной формы реализации ценностного отношения.

Ценностное отношение, формирующее деятельностьную структуру наличного бытия, проявляется как «долженствование», которое, по мнению Гегеля, является внутренним основанием суждения, привносит в него «необходимость», отличающую истинные суждения от «мнений». Таким обра-

зом, оно становится критерием истины, хотя и не проявляется непосредственно, а осмысливается в понимании истины. Истина, фиксирующая «согласие некоторого содержания с самим собой», осмысливается как результат осуществления должного. То есть основывается на понимании того, какими и для-чего должны быть вещи. В анализе внешняя форма вещей становится ничтожной, обнажая суть и логос их бытия. Это всецело ценностно ориентированный процесс, образующий, для достижения своей «свободы», различные смысло-формы. В психологическом аспекте, труд снимает психические препятствия для «текучести» энергии бессознательного. В наличном бытии («жизни», по одному из гегелевских определений) сознание отчуждено от бытия в качестве «различённого момента» и пытается возвратиться в своё единство с самим собой. «Удовлетворение вожделения есть, правда, рефлексия самосознания в себя самого или достоверность, ставшая истиной» [6, с. 97].

Ценность вещи определяется, таким образом, ролью в трудовой деятельности, результат которой и есть истина, открывающая подлинную значимость (ценность) вещи. Человек утверждает себя в мире, с помощью трудовой деятельности и одновременно индивидуализирует его. Впоследствии эта глубокая мысль Гегеля легла в основу революционной теории марксизма и учения Ницше о сверхчеловеке и переоценке всех ценностей. Ценностное отношение порождает и преобразо-

ывает структуру наличного бытия. Наука, как и другие формы мировоззрения, формируются в соответствии с ценностными установками, как одна из форм реализации стремления человека утвердиться в мире. Поэтому и какое-либо научное положение получает статус истины только тогда, когда способствует такому утверждению. Это, конечно, не единственный, но существенный критерий истинности познания.

Итак, мы продемонстрировали, что декартовская онтология, загоняя исследования ценностного отношения в область гуманитарных наук, постепенно изживала себя. Философам приходилось окольными путями восстанавливать статус ценностного отношения как ключевого момента освоения и познания сущего. Вопрос о ценностях постепенно становился философской темой, однако не находил, вплоть до Гегеля своего удовлетворительного решения. Ценность оставалась понятой в парадигме онтологии картезианства, как «ценностная» характеристика наличного бытия, вне процесса деятельности по преобразованию мира. Ценностное отношение «подвисало», оставаясь без онтологической основы. «Добавка ценностных предикатов ничуть не может дать новых разъяснений о бытии благ, но лишь опять предустанавливает для них бытийный род чистой наличности» [20, с. 121]. Гегель заложил основы новой онтологии, в которой ценностное отношение стало основой структурирования бытия и покорения сущего.

Список литературы:

1. A Greek-English Lexicon Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. A New Edition Revised and Augmented Throughout by Sir H.S. Jones. Vol. 1. Oxf., 1940.
2. Fries J.F. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Th. 1, Bd. 1. Heidelberg, 1818.
3. Fries J.F. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. Bd. 1-3. Heidelberg, 1828-1831.
4. Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 550 с.
5. Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. 830 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб.: Наука, 1999. 583 с.
8. Гоббс Т. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. 627 с.
9. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. 208 с.
10. Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. 630 с.
11. Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. 414 с.
12. Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. 668 с.
13. Монтень М. Опыты. Книга первая. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. 559 с.
14. Платон. Соч.: в 4 т. Т. 1. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. 632 с.
15. Платон. Государство // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1971. 687 с.
16. Платон. Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. 752 с.
17. Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 1999. 489 с.
18. Фрагменты ранних греческих философов (часть 1): От эмпирических теокосмологий до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 576 с.
19. Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет, 1998. 252 с.
20. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
21. Хайдеггер М. Время и Бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
22. Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: РГГУ, 2000. 480 с.
23. Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М.: РУДН, 2006. 457 с.
24. Шпильерейн С.Н. Деструкция как причина становления // Логос. 1994. № 5. С. 207-238.

References (transliterated):

1. A Greek-English Lexicon Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. A New Edition Revised and Augmented Throughout by Sir H.S. Jones. Vol. I. Oxf., 1940.
2. Fries J.F. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Th. 1, Bd. 1. Heidelberg, 1818.
3. Fries J.F. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. Bd. 1-3. Heidelberg, 1828-1831.
4. Aristotel'. Sobr. soch.: v 4 t. T. 1. M.: Mysl', 1975. 550 s.
5. Aristotel'. Sobr. soch.: v 4 t. T. 4. M.: Mysl', 1983. 830 s.
6. Gegel' G.V.F. Fenomenologiya dukha. M.: Nauka, 2000. 495 s.
7. Gegel' G.V.F. Lektsii po istorii filosofii. Kniga tret'ya. SPb.: Nauka, 1999. 583 s.
8. Gobbs T. Soch.: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1991. 627 s.
9. Derrida Zh. Golos i fenomen. SPb.: Aleteiya, 1999. 208 s.
10. Kant I. Soch.: v 8 t. T. 4. M.: Choro, 1994. 630 s.
11. Kant I. Soch.: v 8 t. T. 5. M.: Choro, 1994. 414 s.
12. Lokk Dzh. Soch.: v 3 t. T. 3. M.: Mysl', 1988. 668 s.
13. Monten' M. Opyty. Kniga pervaya. M.-L.: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1954. 559 s.
14. Platon. Soch.: v 4 t. T. 1. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2006. 632 s.
15. Platon. Gosudarstvo // Platon. Soch.: v 3 t. T. 3. M.: Mysl', 1971. 687 s.
16. Platon. Soch.: v 4 t. T. 3. Ch. 1. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2007. 752 s.
17. Spinoza B. Soch.: v 2 t. T. I. SPb.: Nauka, 1999. 489 s.
18. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov (chast' 1): Ot empiricheskikh teokosmologii do vzniknoveniya atomistiki. M.: Nauka, 1989. 576 s.
19. Fragmenty rannikh stoikov. T. 1. M.: Greko-latinskii kabinet, 1998. 252 s.
20. Khaidegger M. Bytie i vremya. Khar'kov: Folio, 2003. 503 s.
21. Khaidegger M. Vremya i Bytie: Stat'i i vystupleniya. M.: Respublika, 1993. 447 s.
22. Tsitseron. O predelakh blaga i zla. Paradoksy stoikov. M.: RGGU, 2000. 480 s.
23. Shokhin V.K. Filosofiya tsennosti i rannaya aksiologicheskaya mysl'. M.: RUDN, 2006. 457 s.
24. Shpil'rein S.N. Destruktsiya kak prichina stanovleniya // Logos. 1994. № 5. S. 207-238.