

100
С 77

Б. А. Старостин
доктор философских наук

ЦЕННОСТИ И ЦЕННОСТНЫЙ МИР

Учебное пособие по аксиологии



Москва 2002

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Глава I. Основные понятия и принципы.....	14
Глава II. Место ценностей в системе метафизических регионов.....	35
Глава III. Соотношения между ценностным сознанием и культурой.....	56
Заключение.....	83
Приложение. Из истории учения о ценностях.....	93
§ 1. Формирование теории ценностей как философской дисциплины.....	93
§ 2. Неокантианское направление.....	101
§ 3. Феноменологическое движение.....	109
§ 4. Философская антропология и «новый гуманизм».....	117
Литература.....	124
Примечания.....	126

Введение.

Теория ценностей (аксиология) — учение о природе и строении ценностного мира — примыкает, во-первых, к так называемым культурно-философским дисциплинам [25: 379]: этике, эстетике, философии религии. В их основе лежит различным образом преломлённое понятие ценности, аксиология же выявляет в первоначальном виде эту их суть. Во-вторых, к теории познания, особенно к той её части, которая учитывает эмоциональную и символическую сторону познания. В-третьих, к ряду общественных наук: психологии, социологии, культурологии, философской и исторической антропологии, поскольку они изучают мир ценностей. Вместе

с тем аксиология не сводится к какой-либо из перечисленных наук или к их комплексу, но имеет свои собственные задачи и своё исследовательское поле. Связана аксиология и с философией истории, впрочем не заменяя собой каузального и объясняющего подхода к механизму и причинам исторического процесса, но помогая формулировать и рассматривать задачи, связанные с описанием его культурно-ценностной динамики. Аксиология стремится к идеалу рациональной науки, поскольку включает разумное знание в число высших (кардинальных) ценностей и исходит из по возможности логического и связного осмысления как фактов человеческой жизни и истории, так и трансцендентальных структур сознания; будучи основана на *наблюдении* над этими фактами и структурами, она есть наука эмпирическая. Будучи *философией* ценностей, она неизбежно включает анализ многих подразумеваемых ценностным дискурсом теоретических объектов и вопросов. Этому теоретическому анализу и посвящено настоящее пособие. В нём, помимо рассмотрения отдельных ценностей и ценностных идей, внимание уделено их динамике: поступательному движению, системности (и их нарушениям) в рамках ценностной серии; плюрализму и его проявлениям, в частности, центральной роли той или иной ценностной идеи (фактически всех, если брать каждую порознь в её преимуществах); возможности прояснить ход онтогенеза и истории путём их взаимного сопоставления; роли общения как фактора перехода от одной системы ценностей к другой. Полезно здесь же отделить общение, прошедшее через идеи закона и свободы, от квазиродственных и основанных на внешнем и случайном объединении, и учесть также уточнение, введённое Л. С. Выготским: он подчеркнул, что «человек [также и] наедине с собой сохраняет функции общения».

Об интересе к аксиологии у нас свидетельствуют как новые работы, так и ставшие многочисленными в последние годы переиздания работ теоретиков аксиологии [1][2][3][4][6][17][18][25]. Вместе с тем ценности, конечно, необходимо изучать не только в теоретическом аспекте: особенно в нашу эпоху, когда самое бытие общественных систем подчас прямо зависит от их соответствия или несоответ-

ствия достигнутому мировым стандартам ценностному сознанию, например, в отношении свободы. Понятие ценности включено во множество практических предписаний, житейских максим, мотивов и «квиетивов» древней и современной мудрости. Но мы в данном пособии не могли углубляться в эту бездонную область, более литературную, чем философскую. Заметим, однако, что в её основе лежит некая «оптическая иллюзия»: *кажется, что ясно*, что такое «духовные ценности», «высшая ценность», «историческая ценность», «ценностный аспект» и т. п. И это не мешает как в обиходе, так и в философской литературе с более или менее утилитаристским уклоном нередко отождествлять ценность с полезностью, подразделяя далее на ценности имущественные, здоровье, наслаждение, досуг. Всё это, строго говоря, не ценности, а блага, причём блага элементарного уровня, осмысляемые через нечто высшее. Но верно то, что ценное всегда значимо, т. е., по крайней мере, не безразлично для человека, обладает для него определённым смыслом; и это также любой предмет, взятый в этом аспекте значимости (такие предметы и выделяют в категорию *благ*). Третьим видом аксиологических объектов являются ценностные регулятивы (удовольствие, польза и т. д.) — показатели, удостоверяющие интенсивность, размер, оттенки и прочие дополнительные характеристики ценности. Ценность есть некая значимость, благо — некое бытие «для нас», а регулятив — сопутствующее тому и другому психологическое или социальное качество, которое вводит её в мир бытия (см. ниже о метафизической проблеме ценностей), а само не обязательно есть благо, может быть и злом. Регулятивы могут быть положительными (удовольствие, счастье, радость) или отрицательными (печаль, страдание, стыд), но иногда — как желание, влечение, труд — лишены сами по себе такой окраски и приобретают её от характера препятствий и от объекта. Смешение регулятивов с ценностями соответствует подмене содержательного рассмотрения литературным — частая ошибка как в специальных исследованиях, так и в повседневных рассуждениях: например, вместо рассмотрения тезиса в плане истинности или внесённых новых оттенков заявляют, что «автор по-

вторяется» или «это уже говорилось»; вместо оценки нравственного или религиозного учения говорят о его «выстраданности».

Объединение ценностных качеств около роднящего их центра создаёт ещё один (четвёртый) вид аксиологического объекта, ценностную идею: например, закон, знание, свобода. Этот объект есть *принцип* (см. прим. 4) и *идея*, поскольку объединяет в себе понятийное с объективно-реальным и эмпирическим: говоря словами Гёте, «идея — результат опыта». Ценностные идеи «неделимы», и хотя для каждой из них можно построить сколь угодно много отдельных проявлений (для идеи знания — отдельных знаний, для закона — законов), но попытки её сведения к ним бесплодны. Редукционистскими следует считать также попытки объяснения ценностного мира через *жизнь* (в плане аксиологии: самоутверждение) как высший ориентир: они препятствуют усмотрению подлинных ориентиров, к числу особенностей которых изначально принадлежит их осознание как *высшего* по сравнению с биологической жизнью. В её плоскости из ценностных идей лежит лишь самоутверждение, но как раз без его преодоления (с сохранением его энергии) невозможно достичь высших ценностей. Тем не менее бывали периоды, когда редукционистская трактовка заглушала другие. Вот как вспоминает о начале XX века нобелевский лауреат Иво Андрич, серб: «Жизнь (слово, необычайно часто употреблявшееся в литературе, политике и разговорах молодёжи тех времён и писавшееся с многозначительной заглавной буквы), — Жизнь представляла их взорам необозримым поприщем для приложения освобождённых чувств и ничем не скованной личной инициативы»¹. Любопытно проследить судьбу императива «жизнь есть высшее» в русской культуре. До XVIII в. его нет. Для начала новой литературы исходным тоже было неприятие такой позиции. Когда Карамзин в 1797 пишет кому-то «эпитафию»: «Он жил в сем свете для того, / Чтоб жить — не зная для чего» — это *жил чтоб жить* должно было звучать сатирически. Не полемический ли это отголосок переписки Карамзина с Лафатером, который внушал ему: *Daseyn ist der Zweck des Daseyns*? А вот Фет в «Весенних мыслях» уже восклицает от души: «Как нам жиз-

ни за жизнь не любить!» ("Москвитянин", 1852, VI, 2: 93). Правда, из окончательного варианта он этот возглас изъял. К русскому «серебряному веку» приведённое наблюдение Андрича уже вполне применимо, но в этот же период появилось множество позиций, от революционных до декадентских, *отрицающих* жизнь (см. нашу статью в сб. «Идея смерти в российском менталитете», М., 1999). Но и в течение всей истории непризнание жизни и самоутверждения в качестве высшего самого по себе встречается не столь уж редко применительно, причём во имя самых разных ценностных идей — вплоть до того, чтобы идти за них на смерть². Аксиология как отдельная дисциплина родилась тогда, когда нашлись философы, принципиально отвергшие соблазнительный призыв «жить для жизни»: Г. Риккерт пришёл к выводу, что, принимая такой лозунг «люди оценивают удовольствие от жизни, а не саму жизнь... Что смыслом жизни является сама жизнь, это лишь бессмысленная фраза»³. Однако это не означает, что самим ценностям субъективный и даже эмоциональный момент чужд — хотя бы и ценностям научного знания [21], в постижении же, например, свободы, закона или тем более общения как в своём роде итоговой ценности этот момент неизбежен и истина этого постижения не бывает бессубъектной. В особенности же постижение кардинальных ценностей, ценностных идей невозможно с позиций человека, не сроднившегося внутренне с соответствующими ценностями. Вспомним, как у Геродота (VII, 147) «странную свободу» (ἰδίην ἐλευθερίαν) эллинов понять не мог царь Ксеркс.

Бытует правдоподобная гипотеза, что у философского мышления исторически наличен, помимо мифологических и рационально-научных истоков, ещё *третий* — породивший аксиологию — исходный пункт. Это — повседневное мышление и житейская мудрость. С первыми двумя источниками связано происхождение соответственно метафизики и гносеологии, с третьим — теории ценностей. Её теоретический аппарат подробнее рассмотрен в гл. I. Пока предложим для «гипотезы трёх истоков» следующую интерпретацию: гносеология раскрывает в человеческой мудрости сторону законосообразности, метафизика — основанный на этой

же стороне, но захватывающий гораздо более широкую область личностный аспект, аспект свободы, а теория ценностей — способность к общению, прежде всего к открытости по отношению к непосредственной среде. Поэтому ценностное мышление и стало той областью, в которую философия в XX в. внесла наибольший вклад в плане сближения философии с повседневным сознанием. Продолжением и развитием этого вклада служит мировоззренческая роль аксиологии, её способность с учётом данных гносеологии и метафизики строить связную картину ориентиров человеческой деятельности и её целеполагания. Немаловажно и то, что было внесено аксиологией в онтологическое мышление. На почве ценностных исследований выросла важнейшая в плане системного подхода попытка обобщить уровневое мышление до масштабов всеобщей онтологии. В частности, по поводу теории слоёв Н. Гартмана, Р. Ингардена и А. Венця (ср. также «Слои личности» Э. Ротхакера, 1938) отмечалось, что она хорошо вписывается во «всеобщую структурную тему», т. е. в современное структуралистское движение, охватившее едва ли не все области исследования культуры [39: 40]. Больше того, она обобщает все разветвления этой темы, включая концепцию уровней — этот главный отличительный признак теории *систем*. Уровни могут быть идентифицированы как в онтологическом, так и в гносеологическом (уровни познания) плане, применительно к природным, социальным, нормативным и т. д. (см. гл. II) объектам, поэтому концепция уровневого строения представляет собой (как и «исторические индивидуумы» Риккерта и «идеальные типы» Вебера) вклад аксиологии в преодоление разрыва между гуманитарной и естественнонаучной культурой. Н. Гартман показал, что ценность многослойна по своей природе и принципы расслоения, *Schichtung*, отвечают степеням опосредования идеальной основы от элементарных чувственных до наиболее богатых и глубоких по смысловому содержанию. Каждый слой есть нечто единое в себе («закон целостности слоёв», *Gesetz der Schichtenganzheit*). Далее, столь важная область современной метафизики как региональная онтология развилась в теснейшей связи с ценностной проблематикой. Постановка вопро-

сов о соотношении *миров* или о выражении их объективности через категории бытия и значимости была продолжением интереса к этим проблемам, проявившегося ещё в рамках классических неокантианских и феноменологических теорий ценности. Определяя место ценностей среди метафизических регионов, мы исходили из достаточно широкой трактовки региона норм, включая в него объективно существующие и субъективно устанавливаемые нормы и регулятивы. При этом ценности оказываются субрегионом в рамках региона норм. В этом субрегионе момент множественности, плюрализма безусловно преобладает над моментом единства, в конечном счёте абстрактного, заключённого в самой нормативности или, применительно к ценностям, в характере значимости (для индивидуального или общественного субъекта).

В гл. III мы попытаемся проверить гипотезу о том, что непрерывно формирующееся ценностное сознание, пронизанное космическими и онтологическими влияниями, является основой всего культурного и исторического развития. В *приложении* мы проследим, каким образом первоосновность понятия ценности была постепенно осознана и принята наряду с первичностью таких категорий, как сознание, субъект, реальность. Так же, как они, ценность не есть нечто произвольно устанавливаемое. Она конституируется предпочтением, основанным на знании, и благодаря этому знание как бы объемлет весь ценностный мир. Знанию нередко придавали совершенно особое место *высшей ценности* в ценностном мире. Согласно многим схоластам, например, Иоанну Солсберийскому, знание с его тщательнейше разработанными ими подразделениями (*prudentia, scientia, sapientia, ratio, intellectus, opinio* и т. д. [1: 158]) для жизни в целом есть цель и путь. В знании главный источник свободы и могущества усмотрели Ф. Бэкон (его тезис *знание — сила* предвосхищен в «Пире» Платона, 239a) и Декарт, а затем и просветители, которые недаром человека в отличие от всех других существ называли именно *Homo sapiens*, знающий. Впрочем, впоследствии возобладало убеждение в относительности самого понятия высшей ценности, а также в том, что эпохи, цивилизации и их цен-

ностные основы не могут быть поставлены одна выше другой. Эта невозможность была провозглашена в 1850-х гг. Л. Ранке (все эпохи стоят в одинаковом отношении к Богу), а применительно к «эпохам» или возрастам человеческой жизни — ещё Руссо.

Содержа в себе как объективный, так и субъективный момент, ценность во всяком случае тесно связана со значимостью для человека⁴. В структуре соотношения ценности с субъектом оценки и благом как объектом также выделяется несколько уровней. Ценность стоит между субъектом и объектом, но если к единству «субъект — сознание» она примыкает непосредственно, то между нею и объектом расположен ещё смысловой слой, частично отображающий структуру объекта и вместе с тем коренящийся в субъекте — это *интенция* на данный объект. Интендированная «часть» объекта не уничтожается в объекте и не отнимается от него, но остаётся его частью, познанной, созерцаемой, эмоционально освоенной и т. д. в нём, а сама по себе — «постольку, поскольку» она именно познана или иным образом — стала имманентной сознанию — она есть то, что в отличие от объекта именуется «предметом». В гносеологии «предмет» есть конструкция, отвечающая познанию, в аксиологии же это понятие обобщается применительно ко всем видам ценностной интенции и к любой ценности в аспекте её интендированности. Несколько иначе обстоит с «антиценностями» — категорией, куда ещё И. Г. Герbart причислил «простые отношения, вызывающие неодобрение». Для них тоже можно различить несколько уровней, причём различными способами: с одной стороны, приблизительно так же, как для ценности; с другой, по характеру противоположения ей. Например, для знания в качестве уровней антиценности можно выделить не только ложь, но и добросовестную ошибку, незнание (которое можно чувствовать или не чувствовать). Знание оттеняется невежеством, но с другой стороны, не может быть знанием без возможности заблуждения и лжи. К антиценностям ещё больше, чем к собственно ценностям применимо наблюдение П. Рикёра: «Следует признать, что сегодня философия находится в тупике, если иметь в виду проблему

происхождения ценностей» [16: 183]. Однако есть Ариаднина нить в этом лабиринте: из того, что человеку свойственно сознавать себя стремящимся к истине, а не ко лжи, к прекрасному, а не к безобразному, можно заключить, что ценности первичны сравнительно с антиценностями и что права Мэнцзы и Руссо, человек по природе добр, а не зол. Противопоставление этому «пессимистической аксиологии» можно считать парадоксом, хотя вряд ли опровержимым чисто теоретически. В. П. Тугаринов в 1965, а впоследствии Г. П. Выжлецов предлагали считать ценностью лишь то, что оценивается *положительно*, однако эта позиция, снимающая имманентную конфликтность ценностей, не поддержана сообществом аксиологов в полной мере. Чаше принимают, что каждая ценность представлена по меньшей мере в двух полярных формах, причём «отрицательная» форма (антиценность) может функционировать отдельно и самостоятельно. Истребление и война, ненависть и месть несомненно играют в царстве ценностей свою роль, хотя бы «антиценностную». Они возникли не позднее родовых обществ и их ценностей, а наоборот и несколько ранее: с развитием тотемизма как его оборотная сторона, как логичная крайность в отношении к «чуждому». Для фазы закона роль необходимой антиценности, укрепляющей (хотя бы внешним образом) ценностный строй, играет понятие наказания. Но есть и отвечающие более высокому представлению о человеческом достоинстве антиценности, например, исправление, раскаяние, переходящие уже в такую несомненно позитивную ценность как нравственное возрождение. Из таких переходов положительного в негативное и обратно намечается формула, допускающая генезис тех и других по принципу «минус на минус». Например, борьба со злом, пусть отчаянная и изнуряющая, есть уже положительная ценность (самопожертвование): здесь минус на минус даёт плюс, подобно тому как война есть антиценность для мира и общения, ложь — для истины; а ложь, применённая в целях войны, представляет собой военную хитрость и может при удаче иногда считаться высоким достижением — опять минус на минус даёт плюс.

После XX века уже трудно говорить о том, что какая-либо из традиционных высших ценностей, будь то наука, нация, закон или даже религия, осталась иммунной к антиценностям, прикрытым красивыми ярлыками. За гераклитовским «война — отец всего», за средневековым противостоянием религиозных общин, за ксенофобией, за идеологическими и прочими битвами современности просматриваются подновлённые тотемные таблички.

Ценности в отличие от других объектов изучения как бы активно сопротивляются исследованию — или наоборот, благоприятствуют ему — и в обоих случаях стремятся включить его в себя, поглотить и аннигилировать. Над их страстно напряжённым миром [37] доминируют любовь и ненависть, а *теория ценностей* нередко приходится в этом мире не ко двору с её либеральным подходом, с объективным вниманием к борющимся ценностям, со стремлением отыскать в ценностном пространстве место для них всех. Поэтому приходится удивляться не возникающему время от времени антиаксиологизму, а тому, что он не возникал гораздо чаще. Но ценностное сознание человечества не может обойтись без той или иной формы рефлексии, каковая всё равно рано или поздно выльется в общезначимую аксиологию. Речь идёт скорее не о *создании* аксиологии, но о ее *возрождении*. Ведь надо учитывать ценностно-оценочную сторону фольклора и восточной мудрости, затем и глубину ценностного мышления в античном мире, уже хорошо знакомом с трудноразличимыми оттенками идей блага и добродетели, любви и свободы, знания и мнения.

Регулятивы нередко играют активную роль в формировании ценностей. Труд, борьба, терпение, всё это добавляет обертоны и новые измерения к идеям, ради которых всё это претерпевается. Например, труд может содействовать здоровью, формированию чувства ответственности, росту знания или навыков в искусстве, даже самосовершенствованию (в рамках идей самоутверждения или же созерцания, в частности, религиозного). Ещё Декарт в «Страстях души» отмечал, что ненависть «не бывает без печали», а любовь «всегда вызывает радость». Однако всё

же самостоятельное значение имеют ценности, а не регулятивы. Без труда ценности не могут объективироваться, но преимущественная цель этой объективации — отнюдь не труд сам по себе, а ценность.

Как ценности, так и регулятивы подтверждают свою жизненность тем, что в своей основе они антиномичны. Закон своим существованием порождает противозаконные деяния, которых не было без него, *nullum crimen sine lege*; идеал общения заставляет гораздо острее ощущать одиночество; и всем кардинальным ценностным идеям в их основе присуща конфликтность. Противоречив регулятив *страдания*: оно есть зло, но тело или душа может исцелиться через страдания, а общество, пройдя через них, может открыть новые измерения бытия. Славянские страны в особенности представляют в своей истории много примеров раскрытия этим путём (через страстотерпчество) ценностей свободы, веры, общения. В глобальном масштабе обострённое внимание к антиномичности и противоречивости ценностного мира было привлечено трагическими событиями начала XX в. М. Вебер говорил в 1918 под свежим впечатлением мировой войны, что «прекрасное может не быть добрым... истинное может не быть прекрасным...» Затем Н. Гартман и Э. Ш. Брайтмен подчёркивали, что не только отрицательные ценности противостоят положительным, но и эти последние антагонистичны друг другу, «вынуждены» друг друга ограничивать, как справедливость и милосердие.

Антагонизм существует и между позитивными ценностями: переход на более высокую ступень ценностного сознания ограничивает, частично даже разрушает предыдущую ступень, а потому после каждого «аксиологического переворота» требуется пересмотр, перебор, ревизия состояния, в котором оказалась вся серия ценностей (ибо общество, как и индивидуум, живёт всегда *всей* этой серией, но различные ценностные идеи в различной мере актуализуются). Новая ценностная идея проносится над всей конструкцией уровней и слоёв предшествующих идей, разрушая её как некая стихия, но в то же время укрепляя в этой конструкции то, что оказалось способным оказать сопротивление. Рациональное знание разъедает

классические модусы созерцания; созерцание ограничивает самоутверждение, подчас даже переводит его в его противоположность: «Тетива лука может превратиться в струну лиры... Лира есть сублимированный лук» [3: 245–246]. Идея закона сотрясла устоявшиеся родовые и племенные связи, хотя сама возникла из них (по родоплеменной теории происхождения государства И. Эверса — Б. Г. Нибура — С. М. Соловьёва, не устаревшей и ныне; согласно Оттону Гирке и испытывавшему его влияние Ф. Тённису, родовые начала в широком понимании лежат в основе общинности, *Gemeinschaft* как позитивного принципа в формировании культуры). Свобода может временно снизить степень упорядоченности общества и бывает нужно много усилий, чтобы былая упорядоченность оказалась восстановлена до совместимости с новым уровнем свободы. Снятие же ограничений с общения заставляет переосмысливать все ступени ценностной серии и требует для своей реализации подлинного нравственного возрождения.

Глава I. Основные понятия и принципы

Невероятно богат и многообразен ценностный мир. Практически всё, с чем мы имеем дело, не лишено ценностной стороны. Таковы все устройства, предметы быта, всё сделанное для чего-то: не имея в виду некоей ценности, человек не стал бы этого создавать. Но и внекультурное, например, дикая природа, вполне может иметь ценность, иногда потребительную, в других случаях эстетическую, сакральную, символическую. Психический мир и мир содержаний сознания, личность и социум также насыщены ценностями и благами. Антиценности и мнимые ценности дополнительно усложняют картину: они суть зло. Для оперирования с этим множеством ценностей с точки зрения аксиологии как науки необходимо внести в него системность. Это делалось по-разному. Прежде всего, можно выделить кардинальные, как бы спектральные ценностные категории, путем сочетания которых можно было бы получить по возможности все ценностные категории, расположив

их в «серию» или «иерархию». Первый термин предпочтительнее, поскольку «иерархия» в обыденной речи подразумевает полное превосходство одной ступени над другой. Между тем такой абсолютности на самом деле обычно нет и если мы говорим, например, о свободе как чём-то высшем чем закон, то имеем в виду не только, что свобода всегда остаётся самоценностью и вершиной ценностной иерархии, но также и то, что закон образует для свободы универсальное основание, без которого вообще нет иерархии, и обретает благодаря ей свой смысл. Но свобода, лишённая основания в виде закона, не может дать смысла чему-либо, в том числе сама себе. В понятии же *серии* ударение ставится на последовательности и взаимном сцеплении (обосновании) её категориальных звеньев, на их видении как духовных целостностей, для которых мы и резервируем уже рассмотренный термин «(ценностные) идеи». Иногда в сходном значении употребляют термины «самоценность» и «смыслообраз», а М. Херсковиц, преломляя эту категорию антропологически, говорил об универсалиях культуры. Все эти термины не вполне тождественны, но в их денотатах, мыслимых как качественно особые ценностные установки, немало общего, причём в основе каждого более частного ценностного свойства вскрывается какая-либо из этих установок или их сочетание («спектр»).

Очень древним вариантом такого рода «серийной» систематизации ценностей служит триада «истина — добро — красота». Для классификации наук её применил старший современник Канта, А. Г. Баумгартен. Добавив к схеме Х. Вольфа эстетику, он получил ставшую с тех пор привычной формулу «логика — этика — эстетика». Что касается позднейших судеб триады, то в 1880–90-х гг. Вл. Соловьёв в 7-ом из «Чтений о богочеловечестве» и Н. И. Кареев в «Мыслях об основах нравственности» сопоставили «Баумгартеновой триаде» (так её тогда называли; ещё: канонической) способности: «ум (представление), воля, чувство». Соловьёв и вслед за ним П. А. Флоренский пришли к выводу о внутреннем единстве триады «истина, добро, красота», что в конечном счёте равносильно утверждению о единстве ценностного мира в его основе. У С. Александера находим

триаду в эмерджентной трактовке: истина соответствует импульсу любознательности, добро — импульсу воспроизводства, красота — импульсу творчества.

Триадность, да и сериальность в целом не являются единственно возможным путём для установления системности ценностного мира. Серия систематизируется представлением об определённой упорядоченности её ступеней во времени, а это представление чаще всего связано с идеей прогресса, о чём см. в конце гл. II. Далее, каждый системный компонент ценностного мира обладает уровневой структурой. Первый уровень образует характер данного элемента (ценности) как блага. Второй уровень — ценностные свойства, способность предмета воплощать в себе пользу, красоту и т. д. Третий — сами эти полезность, красота, вообще ценностные принципы или идеи. Их особенностями служит, во-первых, способность служить конечными целями, подчиняющими себе все относительные цели и средства, т. е. некая самоценность. По определению Вл. Соловьёва в его «Красоте в природе», «идеи вообще мы называем то, что само по себе достойно быть». Во-вторых, каждая ценностная идея исторически группирует вокруг себя различные объективации, социальные институты, духовные и материальные способы производства, объединяемые этой идеей в некую систему. В онтогенезе нечто подобное реализуется в «микrokосмическом» виде, хотя верно и то, что при вступлении индивидуума, например, в духовное совершеннолетие он находит модусы объективации свободы уже существующими (если само общество достигло этого «возраста»). В-третьих, ценностным идеям присуща тенденция группироваться естественным (не утверждаю, что единственным) образом в последовательность, именуемую ценностной иерархией или серией. Нельзя исключить обнаружения и других уровней, например, промежуточных между уже названными; и с полной достоверностью существует то, что можно назвать *нулевым уровнем*: материальный, психологический или иной носитель блага, предмет, без которого ни благо, ни ценность не могут состояться. Регулятивы и сам процесс осмысления, служащие доценностным обоснованием ценностей, также относятся к этому уровню. Напомню афоризм

Витгенштейна: «Осмысливание осуществляется в сфере душевного, и оно является сугубо личным. Это — неуловимое нечто, сопоставимое только с самим сознанием» ([2: 197]; согласно М. Хайдеггеру — см. его доклад «Наука и осмысление», 1953 — «понять направление, в каком вещь уже движется сама по себе», в этом и состоит осмысление или вникание в смысл).

Ещё в XVIII в. английский психолог и эстетик Э. Бёрк подметил наличие у ценностного мира двух полюсов: все, как мы сейчас сказали бы, ценностно окрашенные факты и деяния расположены между двумя установками, эвентуально присущими человеческой природе: самосохранением и общительностью. Б. Г. Нибур, ученик Бёрка, восполнил его концепцию фиксацией средних звеньев серии — рода и закона. В начале XX в. почти такие же, как у Бёрка (но не зная о его схеме) два полюса ценностной иерархии — самоутверждение, *Geltungstrieb*, и общение, *Gemeinschaftsgeföhle* — выбрал за исходные Альфред Адлер. Между С и О (обозначим так эти полюса), по Адлеру, совершается циклическое движение. Если принять выдержавшую испытание временем гипотезу о полюсах С и О как вероятную, то надо подразумевать в рамках данной схемы (поскольку есть высшее и низшее) некую иерархическую последовательность. Попытаемся определить промежуточные ступени в этих рамках, в пределах серии С-О. Её звенья непосредственно значимы для субъекта и вместе с тем в этой значимости каждый раз подразумевается очередная цель, смысл.

Смысл и цель — высшее по отношению к тому, что осмысливается. Соответственно каждой высшей ступени присуща тенденция рефлексировать над предыдущей, осмысливать её. Всё ценностное непосредственно есть значимое, а смысл отсылает к значимости за пределами просто данного. Например, если значимое есть закон, то смысл его есть некий принцип более высокий, чем принцип закона. Находясь в рамках одного лишь закона как ценности, мы не усмотрим этого более высокого принципа, но настоятельно ставя применительно к закону вопрос «для чего», мы тем самым выдвигаем такие ценности, как любовь, общение, свобода и

прочее, что способно вывести мышление и жизнь в плоскость более высокую, чем чистое «законничество» или «легализм»⁵. Если постулировать, что закон необходим во имя любви, мы попадём в апории, рассмотренные ниже в данной главе. Общение и другие кардинальные ценности, несомненно, могут выступать как цель для закона, но только в виде опосредованном свободой: ни общение, ни например, религия или искусство не выйдут за пределы дозволенного легалистского однообразия, если не попадут в более мощное ценностное поле воздействия идеи свободы. Такое воздействие впервые засвидетельствовано в античности, затем на пространстве Западной Европы в эпоху Возрождения. Правда, приходится сталкиваться с тезисом, что в Элладе ценности свободы смогли реализоваться только через принцип соревновательности, *ἀγων*. В пользу этого говорит первостепенное значение, какое придавали победе в гимнастических состязаниях; счёт времени по олимпиадам; элемент состязательности в музыке, ораторском искусстве, суде и т. п. Заметим, что *ἀγων* не был исконно эллинской установкой, древнейшие (Ликейские) игры были учреждены ещё пеласгами (Павсаний, VIII, гл. 2). Во многих случаях *ἀγων* обогащал палитру общения, но далеко не всегда, ибо мог вносить и вражду. Обычай не надписывать имени автора над выходящими из той или иной философской школы сочинениями, относить их все к главе школы, возможно, был отчасти выражением борьбы с имплицированным в *ἀγων*'е избытком самоутверждения. Согласно Ямвлиху, пифагорейцы призывали изгонять «дух соперничества и вражды» и проповедали согласие между разными народами и «дружеское согласие всех со всеми и еще с неразумными животными». В эпоху Возрождения дружба выступает как символ общения, например, у Монтеня — по примеру тех же пифагорейцев и других его любимых античных авторов, но при этом (чего в эксплицитном виде у них не находим) ориентирована на ценности свободы: «ничто не является в такой мере выражением нашей свободной воли, как привязанность и дружба» («Опыты» I, 28). Это как раз переход от ценностей рода к ценностям общения, о чём нам ещё придётся говорить.

Свобода осмысливается, восходя до общения — этого бесконечно богатого мира (через *и* и через *i*) — а как чисто индивидуальное состояние легко теряет смысл. Недаром антиценности для свободы нередко те же, что для общения ("...в мой жестокий век восславил я свободу"; ср. прим. 6). Надо согласиться с центральной мыслью работы Исаяи Берлина «Два понимания свободы», что свобода становится осмысленной только при условии её признания со стороны других индивидуумов. Сама же она открывает возможность прежде всего для осмысления закона: если императив свободы усвоен обществом, любая законная норма должна пройти верификацию своего соответствия этому императиву.

В свою очередь закон осмысляет факт существования объединений людей по национальным, религиозным, профессиональным и другим признакам, способствуя преодолению раздробленности общества и односторонности индивидуума [18: 453–460] и включая в себя таким образом нечто от ценностей духовного родства и от идеи рода. По-видимому, не только закон, но и всякая ценностная идея включает в себя нечто от предыдущей, сравнительно низшей, но и более обширной. Так, в идею рода входит отчасти и знание. Проникновение в неё определённого знания отражено в библейских восходящих к дописьменной традиции выражениях типа «Адам познал Еву, жену свою», а также в факте включения в систему знания отношений к предкам. Им отправляли «доклады» о событиях: так начиналось историческое знание. В древнем общеиндоевропейском языке взаимосвязь идей знания и рода выражена тождеством корня *ǵen-*, обозначавшего обе эти идеи (так по О. Н. Трубачёву, см.: М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. М., 1996, Т. I, с. 101). Об этой взаимосвязи пишет Шеллинг (Соч. Т. 2. М., 1989: 156–157) со ссылкой на «прекрасное замечание» Франца Баадера: «...влечение к познанию в значительной степени допускает аналогию с влечением к воспроизведению. [Поэтому] в познании встречается нечто подобное пристойности и стыдливости, но вместе с тем ... своего рода похотливое вожделение... без желания созидать и творить»

В основе дискурсивного знания лежат «изначальные интуитивные истины» [6: 141], проникшие сюда из системы ценностей созерцания. В общение входит предпосылка равенства, заимствуемая из системы ценностей свободы: без него общение иллюзорно. Дж. Дьюи в своей «Реконструкции в философии» (М., 2001: 157) отметил, что в обществе «существует столько же объединений, сколько и благ, которые приумножаются благодаря взаимному общению и участию... именно проверка общением позволяет ответить на вопрос, является ли данное благо подлинным». Объединения при данной их трактовке можно рассматривать как слагающиеся не только в нацию, но и в *общество*: в «не охватываемую государством свободно движущуюся и произвольно группирующуюся жизнь народов» [25: 306]. В этом понятии, восходящем к Гегелю и Лоренцу фон Штейну, связаны идеи «рода» (в расширенном понимании — как «объединения» по этническому, религиозному, социальному признаку — *gens una sumus*), общения и свободы. Также и возродившийся на постмодернистской основе неопрагматизм поставил в центр «деконструкции» теории познания общение и солидарность — прежде всего между философами [19]. Родственна этой точке зрения и концепция К. Ясперса о неинституционализируемой философской общине. Но далее ценности общения должны распространиться и во всей социальной среде. Эта точка зрения отвечает тенденции современной аксиологии акцентировать общение как интегративную ценностную идею [4][19][22][33][37].

Первоначально объединения основывались на кровном родстве, постепенно кровная связь превращалась в фикцию, как у врачей-асклепиадов в Элладе, и заменялась различными формами духовной, языковой, земляческой общности, но, всегда сохраняя в качестве важной стороны общее самосознание участников данной общности и в частности тех моментов их деятельности, которые связаны со знанием друг о друге и об общем предмете данного объединения (это может быть наука, ремесло, искусство, ...), наконец, с их взаимным признанием в качестве нечуждых друг другу. Такие ценности, как кровное родство, клановая, языковая или племен-

ная общность, а также тотемность и вера в переселение душ «закрыты» для остального мира, а принятие их явно или неявно принудительно, в чём и лежит их отличие от ценностей общения. Ценностный же уровень, предшествующий объединениям по принципу духовного или иного родства, представлял собой знание, мысль. Он собственно и сделал человека способным вступать в отношения объединения, рода и т. д., выступая притом как осмысление более первичного и непосредственного, созерцательного (религиозного или эстетического) отношения к действительности. По определению Фихте, «мышление — выступление из непосредственного созерцания» [26, II: 625]. Но это можно сказать не только о мышлении (познании), но и о других ценностных идеях; Фихте же сохранил в своём *Wissenschaftslehre* просветительское убеждение в их редуцируемости к «науке».

Это убеждение находит своё естественное дополнение в традиционной эмпиристской вере в дальнейшую редукцию — знания к ощущению и восприятию. Однако ещё Вл. Соловьёв в 5-ом из его упомянутых «Чтений» показал, что промежуточным звеном между «чувственным восприятием и опытом» и знанием служит *созерцание*. Это верно в плане гносеологическом, а в плане аксиологическом должно быть обобщено на уровень самоутверждения или самосохранения в целом, в котором ощущение и восприятие занимают положение необходимых для части этого уровня свойств (средств). В самом деле, если самосохранение атома или элементарной частицы обеспечивается помимо информационных механизмов, то клетки, организмы и т. д. могут сохранять себя только с помощью непрерывно циркулирующей информации. Тем более это верно применительно к человеку; созерцание может рассматриваться как первая собственно человеческая ценность, ибо самоутверждение обще человеку *то* всей — по крайней мере — живой природой. Среди возможных модусов созерцания выделяется как имеющий прямое отношение к аксиологии прежде всего уровень, связанный с восприятием прекрасного и сакрального. Его субъективная сторона находит развитое выражение в искусстве: ср. у Шопенгауэра определение эстетического восприятия как «созерцатель-

ного познания», а искусства как «воспроизведения постигнутого чистым созерцанием сущностного» («Мир как воля...» I, 3, 36). Если же в сущностном (в плане аксиологии: в значимом) акцентируется объективно-ценностный момент, (например, созерцание направлено на закон как благо, на «должное» или на предметы веры), тогда это тот же уровень, «высшее созерцание», но другая его сторона, деонтическая [16: 83], с применениями, во-первых, в виде этики, если имеются в виду цели индивидуального совершенствования или межличностного общения, и во-вторых, в виде религии, если подразумеваются абсолютные цели. Единство этико-религиозного и эстетического зафиксировано ещё в эллинской мысли через понятия «калокагатии» и вообще доброго, καλόν — одновременно в моральном и художественном планах. Для единого воззрения на этические и религиозные принципы полезно помнить «суммирующее» положение этики Витгенштейна: «Если нечто является добрым, оно вместе с тем и божественно» [2: 414].

Своеобразную трактовку двуединства созерцания дал И. А. Ильин, близкий, как неоднократно отмечалось, по трактовке познания к Гуссерлю (правда, не во всем: например, Ильину чужды как *редукция*, так и универсальное *dubito*). В одном из своих писем 1911 г. Ильин определил феноменологический метод как «анализ предмета, предшествуемый интуитивным погружением в переживание анализируемого предмета», т. е. близко к «созерцанию». В самом деле, по Ильину, в основе свободного убеждения лежит созерцание, а «созерцать — значит взирать *интенционально*» (Собр. соч., 1994, IV: 369–370). В созерцании сближаются между собой постижение добра и красоты. Это напоминает афоризм Канта о «нравственном начале во мне и звёздном небе надо мной» и вместе с тем согласуется с двояким характером созерцательной установки, ориентированной (в том числе и в историческом движении ценностей) на прекрасное и на сакральное. Ср. выявленные П. А. Флоренским в аскетическом термине «добродетель» два значения, этическое и эстетическое, причём второе — «несомненно основное». Такой подход, раскрывающий близость и вместе с тем различие обоих исходных модусов созерцания (см.

гл. I), позволяет понять их более или менее одновременное появление в доистории, а также расхождение мнений о них подчас даже у авторов, стоящих на сходных позициях. Достоевский вслед за Шиллером считал, что красота спасет мир; Толстой считал, что она уводит его от добра (т. е. от любви как сверхценности, тождественной Богу). Достоевский имел в виду трансцендентно прекрасное (и эстетическое, поскольку оно ему сопричастно), «теургические» действия, как их потом определил Бердяев; а Толстой — только эстетическое, причем в его обманчивых и мнимых формах. На более позднем этапе своих исследований Ильин, применяя свой принцип *погружения в переживание* к ценностному миру, присоединил к аксиологической диаде красоты и истины еще религиозные и моральные (честность, скромность) ценности, определив универс ценностей как синтез всех этих четырех ведущих аксиологических измерений.

Оба вида созерцания, эстетическое и этико-религиозное, наименее из всех ценностно окрашенных форм отношения к миру нуждаются в опосредовании чем-то другим, ибо сами способны сами давать предельное удовлетворение; для человека искусства или религии нет сомнения, что по ценности оно (она) далеко превосходит всё остальное. Б. П. Вышеславцев в 1931 выделил два основных вида созерцания с присущими им соответственно «логикой красоты» и «логикой веры» [3: 63]. Сходным образом для Н. Гартмана момент созерцательности роднит религию с искусством: серьезное искусство порождается религиозным вдохновением. См. в гл. II обоснование общности религиозной и эстетической функций у Я. Мукаржовского. Однако при выделении в той и другой не функционального, а ценностного момента главным становится не знаковость, а её коррелят в субъекте, в его способности воспринимать добро и красоту как знаки для себя. Эта способность первична по отношению к дилемме *психологическое/непсихологическое* и проявляется в развитии человека как индивидуума и как рода раньше, чем речь. Исторически именно в этой способности как виде *созерцательной* установки с её вниманием к не значимому с узко практической точки зрения как раз и был найден противовес

чистому самоутверждению. В негативном плане созерцание выступало как преодоление эгоцентрических моментов в процессе установления коммуникации между индивидуумами и было столь эффективно в течение многих тысячелетий, что предшествовавшая эпоха чистого самоутверждения выпала из исторической и даже фольклорной памяти. Например, древнегреческая мифология оставила без религии и искусства лишь циклопов, этих монстров на самом краю мира [40, III: 217–219].

По представлению о реальности объектов созерцания существует различие между двумя его видами. Мона Лиза, изображённая на портрете Леонардо, существовала на самом деле, но в принципе могла и не существовать, эстетическая ценность картины от этого не убавилась бы. Иначе обстоит дело в области религиозно-мифологического и метафизического созерцания, когда человек в своём духовном опыте соприкасается с объектами, мыслимыми как запредельные, недоступными дискурсивному познанию, в особенности с такими абсолютами, как θεός γυνώσκω (у Дионисия) — божественная тьма, как философский камень средневековых алхимиков [3: 251], всеобщая гармония Лейбница (*harmonia universalis, id est Deus*), «абсурд» Камю — или любовь. Признание таких объектов несуществующими или неабсолютными упраздняет и сущность их. Таким образом, некоторый аналог онтологического доказательства действителен для всей этой группы благ. Доказательство П. А. Флоренского (есть «Троица» Рублёва, значит есть Бог), тоже по существу онтологическое, не звучало бы в своей силе, если бы «Троица» не была и созерцаемой эстетически и значимой духовно.

На начальных стадиях обе "ветви" ценностей созерцания трудноразличимы: служил ли сверкающий кристалл кварца, найденный в пещере Чжоукоудянь, просто для украшения или же синантропы ему поклонялись? Но уже в мустьерскую эпоху выражен религиозный тип созерцания, признаки которого: отказ от каннибализма (в своём роде вершины самоутверждения); погребение умерших; украшение могил цветами и другими предметами: следовательно, вера в бессмертие души

[9: 15–30]. Также и в наиболее архаичных из дошедших до наших дней религиозных мировоззрений созерцательная сторона перевешивает всё остальное, и это сближает их с первой группой, с ценностями прекрасного. Например, в даосизме главное — «созерцание, красота природы... слияние с космосом» [9: 113]. Эта установка древнее, нежели ценностная установка на *знание*, хотя обе присутствуют ещё в животном мире. Там нечто напоминающее созерцание и чувство прекрасного не редкость, а иногда выступает (пение птиц или изменение окраски у головоногих) как прообраз речи и определенных форм общения. Такие ответвления созерцательных ценностей у животных, как доброта и альтруизм, вместе с начатками общения, включены П. А. Кропоткиным в его теорию взаимопомощи. Изначальная амбивалентность в фазе созерцания выражена ещё не в дихотомии сакрального и эстетического, а скорее в её прообразе — в том, что «древний человек в его самопоглощенности, возможно, чересчур часто погружался в сладкие мечты, но и томился кошмарами» — таково прозрение Льюиса Мамфорда в его «Мире машины» (М., 2001: 139). Человеческое созерцание, возможно, как-то связано с «эстетическим» чувством животных, но отлично от него ранее всего этой амбивалентностью, породившей непосредственно перед сапиентизацией дихотомию искусства и религии. Также и человеческое знание весьма отлично от животного аналога. По М. Шелеру, генезис рациональной стороны культуры связан с обычной у человека, но незнакомой животным способностью отрешаться от непосредственной погруженности в среду, смотреть на среду через «призму» ценностей. Это тоже указывает на более поздний (по сравнению с непосредственным созерцанием) генезис знания. Язык возник, видимо, у *Homo sapiens* верхнего палеолита — опять-таки, следовательно, позднее, чем созерцание в его эстетическом и религиозном аспектах. Э. Кассирер не вполне прав, когда сопоставляет все свои «символические формы», начиная с языка, ступеням «процесса последовательного самоосвобождения человека» [6: 708]. Вряд ли «самоосвобождение», которое само может быть осмыслено только через общение, в требуемой степени служит целью для всей ценностной се-

рии; и ещё менее вероятно, что для неё абсолютно первичен языковой уровень, сформировавшийся сравнительно поздно. Происхождение членораздельности языка скорее всего «эстетическое»: наиболее одарённые из людей верхнего палеолита не могли мириться с хаотичностью и неопределённостью в важнейшей для их самосознания и достоинства сфере и внесли в нее тот же дух симметрии и разумности, которым веет от их материальных орудий и инструментов.

Собственно аксиологическим доводом в пользу более позднего (сравнительно с созерцанием) формирования знания служит то, что только артикуляция впервые дала возможность не только передавать информацию, но и рефлексировать о знании, *оценивать* его. Язык в человеческом смысле — располагающий собственными именами, морфологией, синтаксисом, синонимами, средствами хвалы и уничижения и многим другим — и богатство оценочных средств этого языка весьма интенсифицировали общение. Для этой начальной стадии процесса формирования знания в той же мере, как и для поздних, научных стадий того же процесса верно, что «искать истину означает постоянно быть готовым к коммуникации и ждать этой готовности от других» [27, II: 29]. Специфика данной начальной стадии заключалась в том, что общение ограничено родо-племенным уровнем, который, впрочем, несомненно должен был опираться на язык, на знание в определенных аспектах. Отличие этой «предваряющей» формы общения от его развитых форм заключается в том, что она не прошла через свободу, не является ни спонтанной в смысле выбора объекта общения, ни открытой для всех людей независимо от их племенной и т. п. принадлежности.

В те же годы, когда формировалась аксиология как дисциплина, в психологии утвердилось представление о соответствии между фазами онтогенетического, т. е. возрастного развития и развития исторического, говоря в более широком плане, филогенетического, т. е. родового, включая доисторию и даже биологическую эволюцию. Соответствие между индивидуальным и филогенетическим значимо для аксиологии как учение о *рекапитуляции*, развитое школой В. Вундта (Стенли Хол-

лом в кн. «Юность», 1904 и других работах), а также И. Тэнном (см. прим. 29), В. Штерном, К. Гроссом. Параллелизм возрастного и социального развития отстаивает З. Фрейд, ссылаясь на К. Г. Юнга. Э. Клапаред, один из основателей «теории интереса» в аксиологии, известный также своими работами по исследованию эмоций и творчества, проследил общность развития логики сознания (в том числе ценностного) в онтогенезе и филогенезе. Так новое очередной раз предстало как хорошо забытое старое. В биологии о рекапитуляции говорили гораздо раньше (Э. Геккель, назвавший в 1866 соответствие онтогенеза филогенезу *основным биогенетическим законом*; до него — Ч. Дарвин, Ф. Мюллер и др.); у учения о рекапитуляции были и ещё более отдалённые предшественники — Августин, Исидор Севильский [20]. *Некоторые* соответствия рекапитулятивного типа очевидны: ребёнок в определённом возрасте овладевает речью, а ранее издаёт только нечленораздельные сигналы, и человечество тоже когда-то заговорило. В онтогенезе так же, как в историческом развитии, воспоминания о доречевых стадиях утрачиваются; свою личность, своё Я человек тоже рано или поздно для себя открывает, начиная говорить в первом лице и затем развивая творческие способности, и в истории цивилизаций этому отвечает фаза осознания свободы. Заметим, что нередко Я рассматривается как синоним личности, самосознания и даже сознания [2: 209]. Но это снижает уровень плюрализма внутреннего мира человека («я семья:/во мне, как в спектре, живут семь Я»). Ещё Фрейд показал, что Я «сложно внутри себя, многослойно, не в ладах с собою» [7: 92]. Конечно, раздвоение души и борьба с самим собой не обязательно говорят о патологии. Ведь и при абсолютной устойчивости психики могут присутствовать два Я: например, в Декартовом «я мыслю, следовательно, я существую» подразумевается трансцендентальный субъект психических состояний, попперовского мира 2 (см. гл. II), лежащий «по ту сторону» бытия и небытия, и второй, субъект существования, в определённом смысле можно сказать: экзистенция. Отметим, что русская философия началась с того же, с чего и французская: с «картезианских размышлений» В. Н. Карпова, затем приведших его

к выводу, что в Декартовом *cogito* «мышлению всегда предшествует сознание: *conscius mihi sum me cogitare*» [5: 51]. Это *conscius mihi* подсказывает, что под сознанием Карпов в сущности понимает самосознание. Порядок здесь, таким образом, обращён: первично *Я* самосознающее и уже на его основе обнаруживается мышление. На этом рассуждения Карпова, всецело посвятившего себя далее переводам Платона, обрываются. Мы могли бы их продолжить, например, следующим образом. Субъект мышления есть *Я*, отождествляемое с личностью в измерении свободы. Это «именительный падеж» аксиологической парадигмы, тогда как уже её «звательный падеж», призыв к другому *Я*, соответствует ценностной идее общения (как это позднее было раскрыто Бахтиным: «Я существую не потому, что мыслю, сознаю, а потому, что отвечаю на обращённый ко мне призыв другого человека», цит. по [7: 17]) и переходу к множественному числу, с повторением той же парадигмы на высшем уровне (здесь снова возникает мысль о цикличности С-О). Родительный или притяжательный падеж, «меня», «моё» отвечает ощущению «своего» в мире, т. е. идее родственного объединения (см. в гл. III в связи с трибализмом и «Реконструкцией» Дьюи). Однако «меня» — винит. п. — соответствует уже скорее «претерпеванию», т. е. регулятиву, наиболее приуроченному к ценностям созерцания. *Dativus* «мне» — самоутверждаемое, тянущее к себе *Я*; творительный падеж *мною, надо мною* — это закон или сверх-*Я*. Предложный падеж *во мне* ближе всего знанию. Другие синтаксические системы дают иные оттенки, но сохраняется всё же инвариантный по отношению к выражаемым ценностным идеям смысл. Р. Харре в 1980–90-х гг. развил теорию двойственности *Я* как внутреннего мира и рефлексизирующего над ним субъекта, причём на эту «двоицу» налагается тройственная раздельность: формальное единство сознания, «биографическая» непрерывность индивидуума и агент действия [7: 181–182]. Создаётся опять-таки шестерлица, отличная от приведённой в меру расстояния между языками.

Материалом, осмысливаемым в акте созерцания, служат прежде всего элементарные импульсы человеческой природы, которые мы объединили под названием

самоутверждения. Хотя *сводить* культуру и ценности к самоутверждению неправомерно, его важность в разных аспектах показали ещё Браччолини и Валла; Маккиавелли, Гвиччардини, Мандевиль и Гоббс; Гельвеций и Шопенгауэр (обозначавшие этот уровень как «страсти» и «волю»); наконец, Фрейд. Без сублимации этой первичной, в конечном счёте биологической или лежащей на грани между биологическим и психическим энергии не будет функционировать и вся тонкая многоуровневая машина культуры (resp. ценностей). Во многих аксиологических моделях, например, утилитаристской (см. прим. 1) или «вульгарной» материалистической, самоутверждение в тех или иных формах исчерпывает ценностный мир. Многие варианты систематики ценностей на деле оказываются классификацией разновидностей самоутверждения или самое большее, полезности, которая есть самоутверждательный аспект любой ступени С-О. Правда и то, что самоутверждение — впрочем, как и всякая из этих ступеней — предоставляет почву для разнообразных более частных установок. Напомню наблюдение Ларошфуко: «Себялюбие — это любовь человека к себе и ко всему, что составляет его благо... Его превращения посрамляют любые [Овидиевы] *Метаморфозы* ... Глубина его пропастей безмерна, мрак непроницаем». Чтобы уравновесить этот мощный, но и мрачный образ, приведу более гармоничную оценку *самоуважения*: «... можно предположить, что тот, кто уважает самого себя, будет склонен к уважению другого... Самоуничижение ведёт к презрению в отношении других и угрожает их благу в той же степени, как и зависть» [18: 159]. Сошлюсь ещё на поощрение «любви к себе» Вл. Соловьёвым: ценя себя сколь угодно высоко, человек «...прав, потому что всякий человеческий субъект как самостоятельный центр живых сил... есть нечто безусловно незаменимое» («Смысл любви», II, 3). Конечно, Соловьёв намеренно игнорирует здесь разрушительную сторону самоутверждения. В его систему входят эгоизм, зависть [18: 462–463] и нежелание считаться с другими; недавно было сделано наблюдение, что и хакеры Интернета «взламывают сайты из самоутверждения» (Известия, 14.09.01).

С упомянутыми элементарными импульсами в качестве необходимого условия для осмысления созерцанием соединены, как мы уже говорили, ощущения и восприятия, но непосредственное ядро самоутверждения образуют инстинкты и до-сознательные влечения. Каждое звено серии С-О так или иначе соприкасается с самоутверждением⁶, а с другой стороны, находит свою *конкретизацию* в общении и социальности. Эта конкретизация, объективирующая (превращающая в эмпирически наблюдаемый и масштабный объект) каждую ценностную идею, состоит в наличии крупных и разветвлённых социальных структур, каковы для закона — уложения, юстиция, государство; для созерцания — церкви и различные сообщества, связанные с религией и искусством; для рода — системы родства и его терминов, тотемов, затем клановых и т. п. объединений; для знания — язык, письменность, философия, наука и компьютерный виртуальный мир. Дальше надо ожидать каких-то ещё неизведанных форм психо-компьютерного симбиоза. Для трансцендентного созерцания в качестве социальной объективации выступает религиозная община, для закона — государство и право, для свободы — выборность и демократические учреждения. Для общения выступают в качестве социально-объективирующего идеала рассмотренные в [18] свободные ассоциации, эмпирически же для него матрицами служат любые ценностные структуры в той мере, в какой в них присутствует этот «свободно-ассоциативный» момент⁷.

Среди возможных вариантов редукции мира ценностей к одному началу наиболее, быть может, заслуживают внимания попытки рассматривать в качестве такого начала любовь. В самом деле, редукция ведь не обязательно есть сведение к низшему, может быть и к высшему. Такие атрибуты любви, как доброжелательность, открытость, взаимоуважение, ненасилие, верность, доверие представляют собой фундамент ценностного мира, а их антиценности — злоба, предательство и т. д. — основу всего мира негативных ценностей. Если, например, право, знание, родство на какое-то время могут показаться функционирующими вне и помимо любви и её

непосредственного проявления — общения, всё равно скоро приходит понимание их недостаточности самих по себе⁸.

К выводу о высшем аксиологическом значении любви и общения приходят многие культурологи и теологи [9: 624]; писатели, например, Сент-Экзюпери и Хемингуэй; представители «феноменологии диалога» [32][33] и других направлений философии; ср. также учение М. Поланьи о *conviviality* [37: 244–245]. Углубляясь в историю, мы дойдём до Данте, Ариосто и Ронсара, провозгласивших любовь принципом более высоким, нежели какие бы то ни было различия между расами и религиями; до Дионисия Ареопагита с его учением о круговых токах Эроса, объединяющих Вселенную; до Павлова гимна любви («любовь не престаёт... хотя *знание* упразднится» и т. д.; ср. у Фомы Аквинского: «любовь обладает большей объединяющей силой, чем познание» [4: 106]). И сейчас мы встречаем, например, обоснование абсолютного смысла любви представлением о единстве Троицы как о «прототипе для нас, для нашего единства, взаимопроникновения, взаимооткрытости друг другу» [9: 199]. Здесь прототипический аспект любви выведен из ее ценностной природы, и в самом деле, в Новом Завете формулировка о Боге-любви не обосновывается специальной онтологией Любви в основе мира (как у Платона и гностиков), но подразумевает наличие у читателя интуиции любви как сверхценности. «Борьба за истину в условиях свободы есть борец любви» [27, II: 29]. В неиндуистских и необуддистских учениях категория любви (бхакти) нередко также выдвигается на первый план, хотя здесь, наверное, сыграло роль и христианское влияние, поскольку в древних, без *нео*, вариантах тех же учений на первом плане скорее карма и освобождение от страстей. Однако надо учесть и современную трактовку аутентичного буддийского идеала «любви ставшей великой и безмерной» ([15: 379]; ср.: Ghosh A. The ideal of human unity. Pondicherry, 1950). В рамках позднего фрейдизма получили развитие течения, рассматривающие любовь как силу терапевтическую в очень широком значении.

Мы были бы неправы, если бы не учли и противоположной точки зрения. Нет любви к человеку, к Богу, вообще к кому или чему угодно без желания общения. Любовь включает общение, а без него, следовательно, и без взаимности приобретает трагический оттенок. Читателю предлагается в виде самостоятельного упражнения исследовать противоречие этой предпосылки со словами героини из II действия ибсеновского «Кукольного дома»: «Некоторых людей любишь больше всего на свете, а с другими больше всего хочется бывать». Однако апория не исчерпывается этой в конечной счёте неизбежно возникающей время от времени ситуацией. Происхождение антиценностей по крайней мере в ряде случаев связано с трагической *невозможностью* удержаться на высоте требований любви. В результате, например, созерцание без любви вырождается в нечто выморочное; знание без любви — в бесплодную учёность («мы иссушили ум наукою бесплодной»); родство и закон — в тяжкое принуждение, свобода в дикость, общение в мучительную толчею. Всё это так, но никому ещё не удалось разяснить, в каком пункте происходит это вырождение и показать, где именно, например, общение теряет свой вдохновляющий характер и становится едва ли не наиболее унылой из антиценностей. Можно лишь сказать, что оно утрачивает самую свою душу без свободы, подобно тому как свобода не может продвинуться без закона в её основании ни на шаг, а закон не вдохновляет людей, если до того они не были сплочены в неформальные объединения. И во всём этом присутствует любовь — «широкая, как море, / [которую] Вместить не могут жизни берега» — в то время как другие ценностные идеи представляют собой нечто определённое и хотя потенциально бесконечное, но в каком-то плане ограниченное. Со времён Конфуция и Эмпедокла факты снова и снова вели к признанию любви в ее высших проявлениях чем-то превосходящим рамки нашего несовершенного мира. В Конфуциевом «Луньное» находим сомнение, есть ли люди, всецело отдающие силы любви (*жэнь*; собственно это доброжелательность, вообще нечто более «заземлённое», чем любовь): «Если такие люди и есть, я их не видел». Эмпедокл, впервые возведший любовь (наравне с враждой) в

космический принцип, признаёт всё же, что кроме кратких промежутков, господствует вражда. Рейсбрук Удивительный (XIV в.) меланхолически заметил: «Бога никогда ни одно его создание не любило так, как Он того заслуживает». Об этой сверхмировой трагедии онтологической любви пишут Леон Блуа и Н. А. Бердяев [9: 511–512]. Для Фомы Аквинского вопрос «может ли человек быть уверен, есть ли у него человеколюбие», (любовь, *caritas*), очевидно очень важен, он возвращается к нему снова и снова и приходит к выводу, что никто в этом уверен быть не может, *non potest aliquis per certitudinem scire se caritatem habere*. Вспомним ещё раз Ларошфуко: «истинная любовь похожа на привидение: все о ней говорят, но мало кто её видел». Вл. Соловьев, склонный скорее преувеличить, чем преуменьшить значение любви, был вынужден в итоге своего анализа признать: «Любовь для человека есть пока то же, чем был разум для мира животного: она существует в своих зачатках или задатках, но еще не на самом деле» («Смысл любви», III, 1). Это несколько напоминает мысль Йонаса — Гелена о *Mangelwesen* (см. прим. 8), о человеке как «ещё не ставшем животном» с той разницей, что у них человеку недостает не любви, а чего-то иного. Большое сомнение в спасительности любви возникло и у Зигриды Хунке, подвергшей скрупулёзному анализу генезис европейской системы ценностей: «Сколько лицемерия развели около слова *любовь*! Кто — если он не желает, чтобы содержание этого слова обесценилось или вовсе испарилось — может о себе сказать, что он в строгом смысле этого слова "любит" того или иного конкретного человека, здесь и теперь? "Любви к ближнему как к самому себе" всегда и сейчас недостаточно, чтобы признать ближнего человеком и обращаться с ним как с человеком, если только он не верит в того же Бога, что и мы» [31: 21]. Вместо любви Хунке ставит в центр ценностного мира *ответственность*; о генезисе этой точки зрения см. Приложение, § 4, а также раздел *Absolute Love* в кн.: P. Munz. *Relationship and Solitude*. London, 1964: 169–172 и мысли Э. Агацци об ответственности как об основе управления в условиях свободы («Вопросы философии», 1992, № 1). Но вряд ли можно считать, что импульсы ответст-

венности или обязанности первичны для ценностной серии: они опираются на развитое сознание личной свободы, а вместе с тем долга или даже мирового закона, которое подразумевает и модусы знания и созерцания.

Традиция восприятия любви как центра ценностного мира достаточно убедительна, так что учитывая равновесие доводов с обеих сторон, мы здесь сталкиваемся с некоей апорией. Выход из неё — признание любви ценностью, выходящей в своем высшем значении за пределы непосредственно реализуемого и по сути конечного ценностного мира, иными словами, сверхценностью — не имманентным завершением ценностной иерархии⁹, а принципом, одушевляющим её и все ценностные ориентации (между прочим, и ответственность, которая без любви к делу или вообще к предмету этой ответственности вырождается в формализм), вызывающим и переход от той или иной из них к высшей. Пусть сам по себе идеал любви есть нечто ускользающее; но бесплодна любая ценностная идея или установка, лишенная пусть не любви, но хотя бы доброжелательности. Любовь между полами вместе с её антиценностями — ревностью, изменой, иногда даже мстостью и ненавистью (этим всем, увы, нередко замещается любовь ушедшая или искажённая) — и с её высшими регулятивами, включая самоотверженность и жертвенность, верность, преданность, стыд — а также любовь материнская или вообще родственная вписывается в ценностную серию в составе ценностей рода, образуя, можно сказать, самое их средоточие (или в составе ценностей самоутверждения, куда ведь входит и самосохранение на надындивидуальном, филетическом уровне). Но любовь всечеловеческая есть скорее ориентир или организующий идеал, нежели ценность наряду с другими и среди них. Такая любовь или хотя бы её отблеск обязательно присутствует в ценностной иерархии, но остаётся вне её плоскости. Возможность такого подхода видна, в частности, из двух примеров. В. Штерн, введший в 1918 понятие интроцепции (т. е. превращения блага в ценность и тем самым в аспект человеческого бытия), подчёркивает, что интроцепция совершается под действием любви. Ф. Brentano, исходя из схоластических и легалистских (см.

прим. 5) традиций, определял положительную ценность как то, любовь к чему «правильна» (т. е. как то, что достойно любви). В обоих случаях, по пониманию как Brentano, так и Штерна, любовь *удостоверяет* всякую ценность. По нашему мнению, это верно, но именно потому, что любовь делает открытыми все ценности через общение, давая ему высшее и предельное осмысление. В любви всегда есть и останется некая тайна, а поэтому теория ценностей никогда не превратится в замкнутую и законченную дисциплину. Не говоря о том, чтобы в дедуктивную.

Глава II. Место ценностей в системе метафизических регионов

Ценностный мир обладает сложной внутренней и внешней структурой, в значительной мере определяемой его отношением к прочим метафизическим регионам. Вся серия С-О представляет собой единство, обретающее ту или иную форму в зависимости от доминирования определенной ценности на соответственном этапе истории или возрастного развития. В историческом плане это доминирование «кристаллизует» ценностную идею в социумах и знаковых системах. Это общее в типах доминирования различных идей, различие же между этими типами в том, что кристаллизация идёт по разным направлениям и на каждом уровне ценностное сознание глубоко специфично и в чём-то главном даже не сравнимо с другими уровнями. Созерцание может быть художественным или сакральным и выражается в искусстве или религии, у знания есть по меньшей мере два классических и мощных социально значимых воплощения — язык и наука, а теперь добавляется ещё одно, компьютерный мир, для которого характерно соединение их свойств. Род проходит по крайней мере материнскую и отцовскую стадии, закон — ритуальную и осмысленно-духовную. Первая была переходной от родоплеменных ценностей к ценностям порядка и закона в более глубоком смысле. «Ритуал в мифологическом сознании есть акт воссоздания, реактивации мирового порядка, хотя в нем и могут присутствовать просьбы о дожде или военной удаче» ([16: 23]; см. также статью

А. И. Неусыхина в № 1 «Вопросов истории» за 1967). Неудивительно поэтому, что высшие и многократно усложнённые формы родоплеменного сознания, например, национализм, легко впитывают идеалы порядка вплоть до бюрократических и иррациональных крайностей. Что касается онтогенетического развития, то в нём первоосновная ценностная установка на *самоутверждение* вначале не находит себе иных каналов проявления, кроме инстинктивных актов питания, дыхания и т. п.; затем надстраиваются более сложные, но аксиологически не выходящие за рамки того же уровня структуры: волевые акты, стремление к господству, богатству, престижу. Собственно человеческое начинается с преодоления прежде всего чисто животных моментов самоутверждения, но не через страх (см. прим. 6), а через поворот к *созерцанию*, который замечен уже по активному «незаинтересованному» (бескорыстному) вниманию, предпочтению одних предметов другим за что-то, что можно назвать «красотой»; по доверию к данным внутреннего (духовного) опыта — доверию или «фидуциарному модусу» [37], обретающему социальные формы в религии, мифологии и первобытном искусстве, впрочем, в большой мере тоже ритуально-религиозном. На современном этапе идея «доверия к принимаемой субъектом познавательной традиции» проникает в неклассическую эпистемологию, образуя первое из её отличий сравнительно с классической [7: 7, 109–110].

Чтобы понять место ценностного мира в общей картине мироздания, надо сопоставить сферу ценностей с другими крупнейшими фрагментами этой картины. За такими областями универса («всего»), которые отделены друг от друга и составляют каждый в себе нечто завершённое и самодовлеющее, закрепилось наименование *миров, самодостаточных реальностей, регионов бытия или сфер, царств*. Дж. Сантаяна говорит о *realms of being* как о родах или категориях вещей, которые мыслятся как несомненно различные. Самый момент радикального различия между регионами очень важен, но остается вопрос, нет ли и других приблизительно столь же важных различий между регионами, иными словами: *по каким критериям* следует выделять их. Нахождение таких критериев может многое дать

для понимания совокупности регионов как *системы*; равным образом для понимания природы каждого из регионов, а также их свойств. В том числе и для понимания природы региона, к которому относятся ценности (часто говорят: региона бытия, но точнее было бы *региона объективности* или *объективного*). В контексте установившейся в аксиологических исследованиях традиции, учитывая гартмановскую «метафизическую проблему ценностей» и т. д., предпочтительнее говорить о *метафизических регионах*. Классическим примером разноплановости «сфер», с которого собственно и началась региональная онтология, служит различие таких двух регионов, как психологический мир и мир норм.

Нормы раскрываются через знаки, но ни норма, ни ценность не суть знак. Знак означает нечто другое, нежели то, что он сам есть. Например, буква означает какую-нибудь фонему или же звук. Ценность по своему содержанию не отсылает ни к чему, кроме самой себя, и есть то, что она есть. Для операций над знаками человек даже не обязателен, вместо него иногда можно поставить какую-нибудь деодирующую систему. Ценность не мыслима без сознающего субъекта. В виде же принципа или идеи она есть значимое не только как существенное, важное, но и как конституирующее определённую сторону *Я*. Среди знаков наиболее близка к ценностным идеям категория *символов*, определённая А. Ф. Лосевым как «идейно-образные структуры», служащие «неразвёрнутыми знаками» для отличных от них предметов. Эта «неразвёрнутость» указывает на близость данной категории к интуитивному восприятию в виде созерцания, см. гл. I. Его знаковая основа показана ещё в 40-х годах Яном Мукаржовским в его известной лекции «Значение эстетики», где близость религиозной и эстетической функций выведена именно из того, что «обе мгновенно превращают действительность в знак». Здесь Мукаржовский зафиксировал момент дублирования действительности в форме языка на той грани, на которой новые средства общения (знаковые) вызывают переход от системы созерцания к системе знания. Глядя на этот момент «сверху», «с другой стороны», К. Леви-Стросс таким же образом зафиксировал его как мгновение (конечно, всю-

ду здесь мы употребляем этот термин исторически и весьма условно — это могла быть целая эпоха), с которого «вся Вселенная вдруг и сразу стала значимой». «Знак» и «значимость» Э. Кассирер расшифровывает как *символ* в своей «философии символических форм», разработанной в 1920-х гг. как основа для культурологической теории генезиса свободы, рациональности и других ценностей, лёгших в основу западного общества (см. прим. 12 и 19). Согласно этой теории основной ценностного универсума служит наиболее первичный способ опредмечивания сознания: через язык, в категориях которого выражается видение мира этносом. Это предполагал ещё В. Гумбольдт, мысли которого во многом повлияли на специфику ценностного подхода у Кассирера: например, мысль о том, что флективность языка соответствует мышлению о мире в категориях закона и иерархии ([6: 71]: на самом деле, если говорить о внешней флексии, то видимо, скорее в категориях свободы. См.: Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Bde 1–3. Berlin, 1923–1929; *idem*, Symbol, Myth, and Culture. New Haven-London, 1979). Кассирер согласен с В. Гумбольдтом в том, что изучение «духа языка» служит основой для понимания не только наук о природе, но и мифа, религии, искусства, исторического познания. Данный порядок (последовательность) этих категорий, впрочем, уже принадлежит не Гумбольдту, а Кассиреру, который и назвал их символическими формами. Определенная ступень ценностного сознания закодирована в каждой из форм. Поскольку мифорелигиозное и художественное соответствуют единой ценностной идее созерцания, со сближением этих двух начал по Мукаржовскому или Кассиреру можно согласиться (но не с первичностью языка по отношению к ним, см. гл. I).

Близость категорий «знак» и «ценность» осознана ещё А. Г. Баумгартеном, введшим в 1750-х гг. термин *семиотика* для науки о знаках в составе предложенной им же дисциплины — эстетики. Однако «знак», как мы видим, шире «ценности». Каждая норма воплощена в определенной формуле, предписании или вообще знаке; знак имплицитно или эксплицитно задаёт норму. Соответственно ценно-

сти входят в нормативно-знаковый регион как часть. Метапсихологичность обща им со всем этим регионом, в том числе и с символическими формами, а равно и с обнаруживаемыми в природе или духе закономерностями. Таким образом, ценности и в целом нормы суть особый мир по отношению к личностному или к психологическому региону, хотя элементы того и другого, так же как элементы физического мира (вещи), несомненно, могут представлять собой *блага*, которым та или иная ценность соответствует. Аналогичным образом психологические феномены и физические объекты по критерию раздельности образуют два мира. Это подчёркивается тем фактом, что так и не удаётся найти *энграмму* — описать в физических терминах прижизненную память, хотя это наиболее статичный и «материальный» фундамент сознания. Биологический и физический миры тоже раздельны: некоторые феномены (редупликация, функционирование посредством органов) и термодинамические соотношения, признаваемые за биосистемами, не свойственны чисто физическим объектам. Если бы удалось лабораторным путём создать жизнь, она утратила бы признак абсолютной спонтанности, но по-видимому, и относительная спонтанность, т. е. возможность возникновения (=творения) в природе помимо человека, достаточна для конституирования региона. Напротив, не образуют двух регионов по отношению друг к другу, скажем, химические и физические объекты: многие, если не все, химические структуры могут быть описаны в терминах, раскрывающих их природу как физических.

С сознательным выделением и анализом регионов мы сталкиваемся (конечно, в других терминах) уже у Платона. Он знал их два: мир чувственных вещей и мир идей, от которого в первый попадают отблески. У самого Платона по мере созревания его системы идеи всё в большей мере сводились к родовым понятиям и в особенности «определениям, дающим оценку явлений (хорошее, прекрасное и т. п.)» или истинности суждений и всё реже включали антиценности или тривиальные отношения [1: 107]. Сходную аксиологизацию идей мы находим у мыслителя, построившего первую самостоятельную русскую систему философии и, пожалуй,

лучше всех в России знавшего Платона — у В. Н. Карпова с его трактовкой идеального мира как «истинно-христианского». С точки зрения карповского «синтезизма», цель философии — самопознание, основа же его, как и бытия в целом — сознание. За основу как всякого постижения, так и бытия («частный предмет сам в себе и сам по себе существовать не может» — но только в сознании [5: 27]) Карпов принимает то, что остаётся после абстракции от «внешнего» редукции, т. е. существующее и непосредственно данное во внутреннем опыте конкретное сознание, на основе которого в принципе могут быть развиты главные принципы миростроения. Здесь присутствует несомненный феноменологический элемент (ср. в «Идеях» Гуссерля о сознании как источнике всякой ценности и антиценности, *alles Wertes und Unwertes*). Как известно, «инвариант феноменологии — учение о бытии сознания», не сводимого ни к чему другому [8: 431]. Посмертно опубликованная «Психология» Карпова исходит из феноменологии души (так назван вводный раздел этой работы).

Регионально-метафизический дуализм с трактовкой идей как общего или как форм доминировал в философии до XVI в.. В картезианском дуализме на первом плане не регионы, а субстанции, что в рассматриваемом аспекте не составляет большой разницы. Кант выделяет регионы гносеологические, а не метафизические, но они сразу же стали восприниматься как метафизические: регионы вещей для нас и в себе (последний выпадает из постижения, но не совсем: ему приписаны бытие, самообнаружение, аффицирование, множественность), а также мир трансцендентальных объектов, фактически впервые в «Критиках» сконструированный как регион. В нем мы сталкиваемся с различными способами бытия или значимости, поскольку пространство и время, *Я* и логические категории явно весьма различны. Но если бы они не были собраны таким пёстрым образом под флагом трансцендентальности, скорее всего еще долго пришлось бы ждать идентификации этого региона. Ценность фактически рассматривается Кантом как априорное понятие, предшествующее по крайней мере этическому познанию, хотя у Кан-

та встречается и её обобщение на прекрасное, иногда и на знание и другие ценностные идеи.

Самый способ, которым реализуется объективность того или иного региона, первоначально важен для фиксации перечисленных критериев. Если под существованием объекта понимать его наличие в том плане, что об этом объекте вообще можно что-то высказать, то ценности и нормы существуют. Если «существует» то, что помещается в рамки таких преднаходимых форм бытия, как пространство и время, то существование ценностей и норм становится проблематичным. Конечно, есть ценности и нормы для определенного отрезка времени и пространственных рамок: например, предписание, действующее только там-то и тогда-то. Но и в этих случаях они «пространственно-временны» не так, как, например, материальные объекты.

В качестве критерия того, что мы имеем дело именно с метафизическим регионом, а не с каким-либо иным подразделением действительности, естественно выступает прежде всего свойство *объективности*, более широкое, чем существование, но во всяком случае ограничивающее произвол в выделении регионов. Наличие/отсутствие региона, его компоненты, их соотношения и комплексы не зависят от произвола того, кто их выделяет. Близок к этому и признак спонтанности: элементы каждого из регионов не создаются человеком, но открываются. Это не очевидно для мира норм, поскольку таковые могут быть искусственными; по-видимому, к особому региону можно отнести только нормы, основанные на выявленных объективных закономерностях и соотношениях. К критерию наличия/отсутствия объективности как таковой примыкает другой важнейший критерий целесообразности выделения этого региона именно в качестве региона: достаточная степень специфичности или своеобразия. Для физического мира специфичны, например, размещение его компонентов в пространстве-времени и подчиненность законам механики и термодинамики, для психического — интенциональность, т. е. включенность в него объектов того же или иного региона в качестве сознаваемых, же-

лаемых, чувствуемых, мыслимых. Для мира норм можно взять в качестве уникальной особенности связь с каким-то материалом или субстратом, на котором данная норма осуществляется, и разделение всех возможных субстратов на реализующие или не реализующие данную норму. Для сферы ценностей как части мира норм этому соответствует, помимо самой по себе интенциональности, раздвоенность компонентов на ценность и антиценность: возникновение рядом с каждым из них сразу же при его фиксации симметричного, но иначе или противоположно ориентированного «близнеца», иногда в нескольких вариантах (свобода — рабство и: свобода — насилие). Отметим ещё такие пары, как знание — невежество, родственное — чужое, закон — беззаконие, общение — одиночество, любовь — ненависть. Ещё в начале XX в. Э. Ласк, работы которого в значительной мере послужили источником как феноменологии, так и неокантианского учения о ценностях, выдвинул в своём *Die Lehre vom Urteil* представление о том, что «форма значимости истины», *Geltungsform der Wahrheit*, по самой своей природе содержит «ценностную противоречивость», *Wertgegensätzlichkeit*, каковая характеризует и все царство ценностей, *Wertregion*, поскольку и различие «доброго — злого», «святого — кощунственного» и т. д. возможно только при наличии у них общей «формы», общей плоскости оценки соответственно морального, сакрального и т. д.

К критерию специфичности тесно примыкает другой: регионы должны быть отделены друг от друга, причем более основательно, чем вообще бывают разделены предметные области. Если мы действительно имеем дело, скажем, с двумя *регионами*, то при нахождении или перемещении в одном регионе по его правилам, мы не выйдем из него и не попадем в другой. Так, ценности и другие нормативно-идеальные объекты суть особый мир по отношению к личностному или к психологическому региону. Психологические феномены и физические объекты по критерию раздельности, как сказано, образуют два мира. Биологические и физические — тоже, если признать наличие в биосистемах термодинамических и других закономерностей, отсутствующих в чисто механических системах. Напротив, сово-

купности химических и физических объектов не суть два региона, потому что, как мы говорили, многие, если не все, химические структуры могут быть описаны в чисто физических терминах. Ещё одним критерием региона служит бесконечность содержания, в простейшем случае — бесконечность числа компонентов. Этот критерий не связан с какой-либо отдельной философской системой: для Демокрита бесконечным было число атомов, для Платона идей; для неоплатоников умпостигаемый мир, κόσμος νοητός, есть бесконечное количество первообразов всего положительно ценного [11, III: 36; IV: 156]. Лейбниц считал бесконечным число монад, но и каждая монада в себе бесконечна; к этому взгляду возводят позднейшую концепцию бесконечности подсознательного (например, у Шелера). Напротив, Э. Ш. Брайтмен в 1920–30-х гг. выдвинул концепцию ограниченного Я, акты которого полагают содержание региона ценностей. Однако ведь и физический регион ограничен, тем не менее если мысленно образовывать всё новые сочетания элементарных частиц и полей, то «последнего» из таких сочетаний не будет, т. е. всегда можно что-то добавить и число их потенциально бесконечно. Согласно Э. Левинасу, внеценностное мышление не знает бесконечности: она открывается только на уровне желания, т. е. ценностного регулятива. Быть может, это недооценка физического и других регионов и они всё же имеют дело с какими-то видами бесконечности. Но наиболее органична и многомерна (бесконечномерна) она всё же в регионе норм и ценностей. Ведь даже установление какого-либо закона сразу подразумевает бесконечность его частных применений; а ценностная идея своим присутствием устанавливает сколь угодно много норм.

Б. Больцано в § 13 своих «Парадоксов бесконечного» доказывал существование актуальной бесконечности на примере подстановки вместо предиката суждения «*A* истинно» самого этого суждения. Получается суждение *B*, причём из «*A* истинно» следует «*B* истинно», т. е. «истинно, что *A* истинно». Далее, истинно и *C*, т. е. «истинно, что *B* истинно», и так мы исчерпаем любой алфавит, но не придём к концу: число членов последовательности *A*, *B*, *C*, ... бесконечно. Для Больца-

но это и было важно, он не ставил вопроса о том, что будет, если заменить предикат *истинно* на какой-либо другой, т. е. в каких случаях получится бесконечная последовательность типа *A, B, C, ...*, в каких нет. Для нас же существенно определённое качество предиката: бесконечность такого вида, как при построенном Больцано соотношении, возникает, когда в предикате объективирована ценностная идея. Так, объективация знания есть истина, для которой верен исходный тезис Больцано, с тремя подразделениями: *A* действительно, *A* возможно, *A* необходимо. Например, *B* означает возможность *A*, тогда *B* тоже возможно, и возможна возможность *B* и так до бесконечности. Из того, что *A* есть предмет веры, следует, что и *B* (предложение, что *A* есть предмет веры) тоже предмет веры. Если «*A* справедливо (сообразно праву)», то и все самоотношения этого справедливы: как только в их цепочку проникнет нечто несправедливое, то произойдёт аналогичный предыдущему случаю развал. Не может быть, чтобы *A* было справедливо («законно» и т. п. [18]), а тезис «справедливо, что *A* справедливо» был бы несправедлив. Если «*A* личностно», то личностны и все самоотношения по этому поводу; в рамках идеи общения социальность какого-либо явления *A* означает и социальный характер всех полученных указанным способом суждений (см. ниже о мирах 4 и 7). Упрощённо говоря, если *B* означает «*A* хорошо», то *B* тоже хорошо и т. д. При замене ценностных предикатов на другие самоотношение не имеет места: например если *B* означает «*A* имеет жёлтый цвет», то *B* отнюдь не жёлто; то же и при замене ценностного предиката на антиценностный: если *B* означает «*A* ложно» и *A* действительно ложно, то как раз *B* истинно.

С проблематикой бесконечности в аксиологии тесно связан и круг вопросов о вечном. В ходячей фразе о «вечных ценностях» есть нечто справедливое, хотя не совсем в том смысле, в каком это обычно понимают. Каждая ценностная идея, будучи бесконечной по своему содержанию, а может быть, именно поэтому, включает некоторую тайну — по слову поэта, «... мы плывём, пылающе бездной / Со всех сторон окружены». Ни человеческой свободы, ни закона, ни рода (см. работы

В. В. Розанова), ни созерцания (веры и искусства) мы постичь до конца не можем — ни даже знания, поскольку, по афоризму Г. Кантора, даже к математическому рассудку «прилипло очень многое от бесконечного». Чисто рационалистическая модель в этих случаях не работает, поскольку остаётся требующий интуиции остаток, который тем не менее не препятствует общезначимости и взаимопониманию в том, что касается его содержания: надо признать, что в этом «непрепятствовании» тоже некая тайна, а именно тайна общения. Причём тайна не снимает возможности и необходимости исследования, её постигают интуицией, выражаясь словами П. А. Флоренского, «говорящей и разумной»: это как раз тот случай, когда «истина есть интуиция-дискурсия».

В общей форме можно сказать, что ценности вечны в меру их сопричастности ценностным идеям. «Ценности *ненарушимы* в своём идеальном бытии; и ценности весьма *нарушимы* в реальных актах воли» [3: 98]. Как говорил Лоренцо Валла, «Те блага, что есть на земле, / На небе становятся вечными». Тезис о вечности ценностей находим у столь различных мыслителей, как П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев и А. Н. Уайтхед. Согласно первому, «ценность пребывает, хотя мы и перестаём воспринимать ее. И подвиги, хотя бы о них все забыли, пребывают как-то и приносят свои плоды. Вот поэтому-то, хоть и жаль прошлого, но есть живое ощущение его вечности. С ним не навек распрощался, а лишь временно. Мне кажется, все люди, каких бы они ни были убеждений, на самом деле, в глубине души, ощущают так же. Без этого жизнь стала бы бессмысленной и пустою» (П. А. Флоренский. Соч., М., 1998. IV: 203–204). Для Бердяева «всё ценное в жизни, если оно не вечно, теряет свою ценность»; согласно Уайтхеду (Избранные работы по философии. М., 1990: 306), «ценность по самой своей природе вневременна и бессмертна. Ее сущность не коренится ни в каких преходящих обстоятельствах. Какое-либо подверженное смертности обстоятельство представляет ценность только в том случае, если оно причастно бессмертию». Эти соображения подсказывают вывод о потенциальной (т. е. хотя бы это было лишь стремление к идеалу) вечности содержания

ценностных идей — в целом; а по поводу отдельных ценностных идей можно сказать следующее. Каждая из них, каждая ступень ценностной серии по-своему раскрывает перед человеком перспективу вечности и безграничности. «Общение между смертными бессмертно», писал Пастернак в «Докторе Живаго» (II, 8). Действительно, помимо того, что оно потенциально соединяет человека с человечеством (не обязательно в ибн-рушдовском или контовском смысле Единого Существа) оно ещё и запечатлевает личность в памяти тех, кто остается на земле. Ибо оно есть *приобщение* — самое прямое, какое возможно — к сверхценности любви. «Кто действительно знал бы, что связывает людей между собой, тот мог бы спасти их от смерти» (Э. Канетти. Человек нашего столетия. М., 1990: 292). Свобода бессмертна, раскрывая непреходящий смысл личности; закон даёт надежду на всегдешнюю устойчивость миропорядка; родство — на увековечение в потомстве, племени, народе. О вечности ценностей родства хорошо сказано в [4: 305–338] ещё лучше в «Законах» Платона, IV, 721b–c. Знание приобщает к вечному в рационально познаваемом, созерцание в ещё более широком круге объектов. На это есть намёки у Платона и у многих позднейших авторов, но впервые с полной ясностью это высказано Шеллингом (применительно к созерцанию эстетическому — диалог "Бруно", 1802 — и мифологическому) в его учении о красоте как «бесконечном выраженном в конечно» и о «бесконечности бессознательного». Наконец и самоутверждение заведомо не знает ограничений, кроме «принципа реальности». «Ценность возникает в точке пересечения нашего бесконечного желания быть и конечных условий его актуализации» [16: 187]. Знание даёт особенно высокий (потенцированный) уровень бесконечности. Во-первых, даже чтение текста, причём одного, есть процесс бесконечно углубляющийся (Р. Барт), а постижение текстов — вслед за их генерацией в сколь угодно большом числе вводит уже в бесконечность бесконечностей. Во-вторых, язык помимо интендированного им фрагмента реальности и неполного знания о нём включает ещё и абсолютную сторону. Если человек что-то знает абсолютно, то это свой родной язык. Знание языка как родного

есть некий абсолютный предел, к которому может и должно стремиться изучение языка. Идеал легкости, свободы в знании подлинно достигнут во владении родным языком с детства. Для самоутверждения абсолютная «крепость» достигается разве лишь в смерти, т. е. в самоотрицании. Созерцание также не достигает абсолютности, адекватности. Только с уровня речи и следовательно, знания открывается возможность живого *абсолютного* в ценностном мире, выявляется сторона абсолютности, совершенства, идеала у каждого ценностного уровня. Вместе с тем предречевое состояние — это последнее из ценностно-культурных состояний, о котором не сохраняется явных воспоминаний ни в онтогенезе, ни в истории (в фольклоре и тем менее в историографии).

К проблемам региональной онтологии близко подошёл ещё Герман Лотце, выделивший в 1850–60-х гг. регионы — правда, не бытия, а познания: ценностные определения (*Wertbestimmungen*) и «начала познания» фактуального (физических и психических фактов) и интеллектуального. Затем помимо попыток, принадлежавших неореалистам (Мейнонг, Перри) и американским критическим реалистам (Р. В. Селларс с его теорией уровней; Лавджой; Сантаяна — последний противопоставлял науку фактов науке ценностей: ложное в одной может быть истинным в другой), — надо упомянуть гуссерлевское противопоставление трансцендентального Я (через интенциональность) «миру», который объединяет, как у Лотце, психический и физический регионы, но включает также регион значимого, отвечающий идеям Платона или нормам Риккерта. Новый этап в построении региональной онтологии был связан с именем К. Р. Поппера. Отвлекаясь от вопросов, связанных с природой Я (по-видимому, лучше выделить личностный регион в особый мир 4, но его нет в попперовской *эпистемологии без субъекта*), он построил трехчленную схему регионов «мир 1 — мир 2 — мир 3». Из этого «троемирия», мир 1 — наиболее традиционный для онтологии мир физических состояний и предметов, мир 2 — состояния сознания, мир 3 — продукты человеческого духа и объективное содержание мышления. Очевидно, что сюда же должны попасть ценности и их

регулятивы, хотя Поппер на этом не останавливается. Существуют и более аксиоматизированные варианты выделения «миров», но у них меньшая литературная известность. Так, Х. Ортега-и-Гассет, выделив в точности «по Попперу» (но раньше его) два мира, физический и психологический, третьим считал эстетический, прогнозируя в скором будущем его организующую роль для общества. Э. Кассирер принимает попперовские миры 1 и 2 (наиболее устойчивую часть региональной онтологии), третьим же миром считает историю [3: 65]¹⁰.

Попперовский мир 1 выглядит чрезмерно обобщенным: он включает в себя не только физические и химические объекты, единство которых вероятно, но также биологические и социальные. Это особенно ясно, если мы применим вышеприведённые критерии (сам Поппер ещё не ставил вопроса о критериях выделения регионов). Биообъекты по критерию разделённости не образуют с физико-химическими единого мира: переход от первых ко вторым есть смерть, а от вторых к первым может иметь место в двух случаях, и оба весьма проблематичны: при «происхождении жизни», быть может, однократном и случившемся несколько миллиардов лет назад, и при синтезе живого вещества в лаборатории, который пока не реализован. Правда, многие верят, что это ещё свершится. Если эта вера оправдается, мир живого действительно войдет в состав попперовского мира 1. Сходно обстоит и с социальным регионом, и хотя здесь речь не может идти о лабораторном синтезе, но происхождение человеческого мира из биологического скорее всего однозначно и неповторимо.

Что касается критериев специфичности и объективности, то для биологических и социальных объектов они, несомненно, выполняются. Сложнее обстоит с критерием бесконечности. В физическом мире число элементарных частиц конечно, если мыслить Вселенную ограниченной, но число их сочетаний и взаимодействий бесконечно, хотя и счётно. Также и для числа биообъектов принципиальна не ограниченность наборов генов и хромосом, а возможность образовать на их основе неограниченно своеобразные фенотипы. Возможно, в этом своеобразии участвуют

какие-то недостаточно изученные до сих пор факторы типа биополей А. Г. Гурвича или энтелехии Г. Дриша: во всяком случае экспериментальные данные в пользу этого есть. Сходное рассуждение *mutatis mutandis* применимо и к социальному региону.

Поппер часто делает оговорки наподобие того, что «мир объективного знания является в значительной степени автономным» [13: 445], что его *большая* часть есть побочный продукт языка [13: 453] и т. п. Подчеркивая условность выделения именно трех миров и возможность ещё и других регионов, не вошедших в его схему, он не сказал, каковы они. Естественно прежде всего о том, в чём по определению не нуждается «эпистемология без познающего субъекта», подумать здесь¹¹: о субъекте, душе, личности, «сверхличности» (П. Тиллих). По поводу критериев региона, применительно к этому миру 4 надо прежде всего сослаться на древнейшую философскую традицию, делающую его своего рода эталоном бесконечности, начиная с Гераклита: «По каким бы дорогам ты ни шёл, не найдёшь границ души, так глубок её логос». Из новейших доводов в этом же направлении упомянем исследование М. Шелера о «ценности бесконечного личностного духа» [38] и С. Л. Франка, который в книге «Душа человека» придаёт большое значение бесконечности субъекта: относительного, т. е. индивидуального (и межиндивидуального, *мы — субстрата ценностей общения*) и надындивидуального (Бог). А. Тойнби, следуя в данном случае за Г. Оукли, соглашается, что «если есть принцип, проявляющийся как *абсолютный*, то это — принцип, заключённый в природе личности» [40, XII: 115]. Бесконечность *Я* наглядно выступает в системе Фихте, а также в образах «царства духа» Дж. Сантаяны.

З. Ш. Брайтмен отрицал бесконечность содержания *Я*, но лишь для индивидуальных *Я*, образующих наиболее очевидный уровень мира 4. Между тем уже со своей нумерической стороны (возможность рождения всегда новых и новых личностей) этот мир потенциально бесконечен, а если принять трактовку фихтевского *Я* как мировой души (или трактовку самим же Брайтменом *трансцендентной лич-*

ности в его книге *The problem of God*, 1930), то возражения против бесконечности мира 4 отпадут. По поводу *отдельности* мира 4 от остальных миров надо иметь в виду его роль в конституировании региона норм и прежде всего ценностей, определяемую значением личностного начала как воплощения идеи свободы. Формально такие варианты элементов мира 4, как гуссерлевское трансцендентальное *Я*, должны при их признании быть отнесены к миру 5 (пространство и другие трансцендентальные категории). Но по существу трансцендентальное *Я*, если рассматривать его как онтологическую сущность, входит в мир 4, а не в мир 5: оно трансцендентно сознанию, как показал Сартр. Риккерт соединил миры 4 и 5 через «смысл» ([17: 37]; ср. у Г. Мюнстерберга трактовку метафизики как «открывания смысла»). Смыслы Риккерт выделяет в отдельный мир наряду с ценностями и субъектом. Если это и целесообразно, то через включение смыслов в мир 3. Впоследствии проблему соотношения смысла и ценности изучил П. Рикёр. Включив то и другое в свою герменевтическую феноменологию, он применительно к «сфере ценностей, [входящей в] сферу собственно человеческого смысла», поставил во главу угла проблему генезиса мира 4 — «конституирование *Я*», «не ограничивающееся сферой экономики и политики, но продолжающееся и в области культуры... Благодаря произведениям искусства, благодаря посредничеству памятников культуры конституируется "достоинство" человека и его самоуважение» [16: 18]. К тому, чтобы продемонстрировать *действительность* мира 4 (и в духе плюрализма выйти за пределы замкнутой триады миров), Рикёр наиболее приблизился в том аспекте своей феноменологии, который сближает её с *персонализмом* — воззрением на ценности как на результат живого общения между личностями: мир — «...система личностей, существующих во взаимоотношениях друг с другом, а рангам личностного бытия соответствует и иерархия ценностей» [12: 13]. В русской философии этот взгляд развивался А. А. Козловым, А. Белым, в эмиграции — Н. О. Лосским, Н. С. Арсеньевым и др.; в США, как мы видели, Брайтменом, в немецкой мысли — В. Штерном (с 1933 тоже в США). У Лосского, Арсеньева, Ше-

лера и Рикёра персоналистская аксиология представлена в феноменологическом варианте; в нетеистическом — у Штерна и у Бахтина, в своей *философии поступка* отстаивавшего бытие множества неповторимых ценностно-личных миров. Любопытно, что С. Л. Рубинштейн — отнюдь не персоналист! — признал метапсихологическую природу личности и следовательно мира 4: «Личность в целом не есть психологическое образование и не может быть поэтому только предметом психологии, [хотя] психические явления... необходимо входят в личность» (цит. по: Психология личности. Тексты. М., 1982: 31).

Конечно, попперианство, бихевиоризм и ряд других течений философии и психологии отрицают существование *Я* как метафизического единства, ничего не усматривая в душе, кроме пучка перцепций или потока сознания. Такие течения были представлены ещё в древнеиндийской мысли, однако «таинственная душа не хочет исчезать» [15: 346]. Главные направления индийской философии признают существование *Я*, «атмана» даже явственнее, чем западная мысль. Не очевидно, чтобы в дельфийском призыве «познай самого себя» подразумевалось отдельно наличествующее *Я* как то (тот, та), что надо познать, в то время как санскритское «атманам виддхи», выражающее в точности тот же призыв, имплицитно всё это даже на языковом уровне [15: 15]. Учтем к тому же, что существуют влиятельные направления, например, бихевиоризм, отрицающие и сознание как таковое, обходясь при объяснении сознательных актов схемами типа стимул — реакция. Принятие этой позиции делает ненужным не только мир 4, но и попперовский мир 2 — возможность, с которой по-видимому ни Поппер, ни его последователи всерьёз не считались.

Но есть ещё мир пространства, времени, причинности, вообще категорий, которые служат необходимой предпосылкой для какого-либо из уже перечисленных миров и вместе с тем не могут быть ни к одному из них сведены. Будем называть его мир 5, как в нашем сообщении в сборнике «Техника, общество и окружающая среда» (М., 1998), где мир 5 эксплицитно введен. Сюда же относится трансценден-

тальное Я в гуссерлевской интерпретации. В чем заключена ценностная сторона мира 5, изложено в «Теологии культуры» П. Тиллиха (имею в виду тезис «Человеческая душа и человеческая история в очень большой степени определяются борьбой между пространством и временем») и в его же «Систематической теологии» (разделы «Время, пространство и измерения жизни вообще» и «Время и пространство в измерении истории»). В разделе «Человеческий мир пространства и времени» труда Э. Кассирера «Опыт о человеке» рассмотрено соответствие между объективным временем и памятью, предвидениями и желаниями, и в этой связи анализируется содержание мира 5 в плане его бесконечности [6: 489–505]).

Из объектов созерцания, у живописи несомненно есть своё пространство — эстетическое, у музыки — своё время, причём и то и другое имеет много общего с физическими пространством и временем, но далеко с ними не совпадает; существуют и особые сакральное пространство и время. Эти эстетические и религиозные хронотопы относятся к миру 5, равно как и сами ценностные идеи, рассматриваемые как условие функционирования ценностного мира (ср. метафору Витгенштейна в его «Культуре и ценности»: «Меня интересует не возведение здания, а уяснение для себя оснований возможного здания» [2: 418]). Вместе с тем ценности и нормы в целом входят в мир 3. Туда же включаются и определённые, а именно связанные с нормами и предписаниями ценностно-смысловые слои объектов эстетики и религии.

Определённые сомнения в бытии миров 4–5 сохраняются, но по-видимому не в большей мере, чем для миров 1–3. Если даже отрицать существование пространства и времени, то всё же какую-то форму «наличия» в самом широком понимании за компонентами мира 5 приходится признать. Биологический и социальный регионы объективны с той же очевидностью. Обозначим мир жизни, с одной стороны, и всё социальное, с другой, как соответственно миры 6 и 7. Они различны, но имеют немало общего между собой: даже термин *социальный* применяется — с различным оттенком — и там и тут. К идеям родства и общения они стоят в отно-

шениях сходных с теми, в каких мир 4 стоит к идее свободы или мир 5 к идее созерцания. Полученные соотношения между метафизическими регионами, фазами онтогенеза, историческими параллелями к ним и ценностными идеями можно свести в следующую таблицу:

Ценностные идеи в онтогенезе, истории и онтологических соответствиях

1. Компоненты С--О серии	2. Начальная фаза проявления в онтогенезе	3. Начальная фаза проявления в истории resp. доистории	4. Онтологическое соответствие
Самоутвержде- ние	Эмбриональное развитие	Добиологическая эволюция	Физический мир (мир 1)
Созерцание	Формирование внимания	Предсапиентные стадии эволюции человека	Пространство- -время (мир 5)
Знание	Освоение речи	Сапиентизация	Психологический мир (мир 2)
Родство	Узнавание близких	Родовой строй	Гены и организмы (мир 6)
Закон	Появление чувства долга	Государство	Мир норм (мир 3)
Свобода	Ощущение себя как личности	Появление выборных учреждений	Личностный мир (мир 4)
Общение	Социализация	Свободные ассоциации	Социальный мир (мир 7)

В целом совокупность онтологических регионов остаётся и по-видимому, должна остаться открытым и незавершённым множеством, во всяком случае никогда нет гарантии, что не будет обнаружен какой-либо не замеченный ранее регион

или же что какие-либо два или более не окажутся слиты. Не надо ли будет отнести (что нередко делается и сейчас), например, личность, Я к трансцендентальным сущностям? или включить биологические объекты в число физических — например, если будет осуществлён синтез самовоспроизводимой и управляющей биосинтезом ДНК (такие надежды ведь есть)? По мнению Л. Окена, а возможно, что и Анаксимандра (и его иранских предшественников), время есть абсолюто — и тогда переходит из мира 5 в мир 4. Согласно гипотезе Г. Динглера — П. Лоренцена, фигуры уже суть своего рода тела, и тогда мир 5 включается в мир 1 как объект «профизики»; то же, когда допускают, что время служит источником энергии звёзд.

В сущности уже в учении Ксенофана Колофонского было несколько миров: один — Земля, потому что он считал её актуально бесконечной — с «корнями», уходящими в безмерное — и отличной от всего другого и т. д., см. критерии; другой мир — небо, третий — «Бог-сущее» (специфика — неподвижность в пространстве), затем миры «мнения» и истины. Знает он и мир «добра и красоты», которому причастны и Бог (вполне) и человек (поскольку миролюбив и мудр). И вот именно этот последний мир — этический и эстетический, «созерцательный» — оказался наиболее устойчивым из стольких подвергшихся переменам и погибших миров. Разве можно сравнить его инвариантность к происшедшим за 26 веков переменам с тем, что произошло с прочими Ксенофановыми мирами: в качестве регионов их нет. Землю стали мыслить как конечную, небо как не отличное от неё по составу, Бога — как нечто внепространственное, истину — как одно из мнений. Но самый принцип регионального строения объективности, однажды открытый, остался.

И особое место в рамках этого принципа занимает (хотя бы по своему выходу за пределы онтологической оппозиции «бытие — небытие») ценностный мир, концентрирующийся около канонической триады «истина — добро — красота» и представляющий собой фундамент региона норм. Сближение норм с ценностями через эту триаду, воспринимаемую как три универсалии культуры, можно видеть

у М. Херсковица: «нравственность универсальна и столь же универсальны восхищение красотой и нормы истинности». В гл. III мы попытаемся реконструировать эту наиболее важную для нас *ценностную* часть мира 3 в том виде, в каком она раскрывается через историческую последовательность её проявлений. Однако предварительно сделаем несколько замечаний по поводу «метааксиологической» идеи прогресса, упорядочивающей сериальную ценностную последовательность¹². Реализуясь в мире 5, эта идея существенно удаляется от своего нормативного образца или идеала в мире 3. Об отсутствии *единой* линии прогресса в ценностном сознании человечества свидетельствует прежде всего неравномерность развития. Так, в Аттике и республиканском Риме высоко развитое чувство свободы по своей отчётливости и выраженности в этике и философском сознании значительно опередило глобальный прогресс ценностной рефлексии. В течение поздней античности и некоторых других эпох идея свободы постепенно углублялась и находила применение в новых и новых областях. Но при этом играли свою роль как релятивистская интерпретация, выдвинутая софистами, так и движение в сторону идеи общения. У Протагорова тезиса πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος (что можно перевести и «человек — мера всех ценностей») [22: 139]) нашлись сторонники и в XX веке, прежде всего Ф. К. С. Шиллер, который всячески подчёркивал человеческое и только человеческое в познании и выдвинул лозунг «От Платона к Протагору!». Но уже стоики открыли, «что чем полнее индивидуум развил в себе внутреннюю свободу, тем сильнее в нем стремление к общежитию с другими» [11, III: 229] и далее развили эту *идею общения* в принцип всемирного гражданства. Ещё киническая школа, ответвлением которой была стоическая, выдвигала этот принцип, но у киников, как и у софистов, он обладал «...только отрицательным смыслом — как независимость философа от отечества и родины — а не положительным, как выражение союза между всеми людьми» [11, III: 230]. Иными словами, стоики возвысили этот принцип (по сравнению с софистами и киниками) со ступени рода на ступень общения. Нередок и регресс. У такого классика идеи сво-

боды как Платон в конечном счёте возобладала концепция застывшей иерархии и тотального повиновения [8: 107] [14, I: 123–212]. Средневековые амальгамировали остатки сознания свободы в новой авторитарности. Существует прогресс в рамках отдельных ценностных идей, хотя и он не всегда необратим. Существует прогресс знания, не ограниченный в пределах каждого своего узла (языка, науки и электронного мира), но ограниченный в смысле невозможности выхода из плоскости определяемой ими. Как показано ещё Фихте, совершенствование от родителей к детям, т. е. в пределах семьи как первообраза *родовых ценностей*, не только существует, но служит залогом и всякого другого совершенствования. В свою очередь в основе «усовершенствования рода», как и «окончательной победы света над тьмой» лежит, по Фихте, «общение через свободу», *Wechselwirkung durch Freiheit*. Связь рода с прогрессом сознаёт и П. А. Флоренский, говоря о «роде как подлинном элементе общества, делающем его историческим»: «Род есть единый организм и имеет единый целостный образ... Пред ним стоит заданная ему историческая задача, которую он призван решить» («Социс», 1988, № 1, с. 112). Примеры классического прогресса в рамках идей знания и свободы подсказывают мысль о связи прогресса с ценностями *ян* (см. Заключение). Предлагаю определить в качестве самостоятельного упражнения, оправдывается ли эта мысль при сопоставлении темпов и характера прогресса в эпохи матриархата и патриархата.

Глава III. Соотношения между ценностным сознанием и культурой

Сколь бы велика ни была роль ценностей в формировании культуры, *истоки* ценностного сознания лежат в докультурной и даже досознательной области. Для этого раннего, ещё близкого к биологическому уровню характерна установка на самосохранение вида и индивидуума или в более широком смысле: на самоутверждение, поскольку от этого обширного и древнейшего комплекса мотивов неотделимы такие ориентации, как инстинкт размножения, т. е. самоподдержание вида;

стремление к территориальной экспансии, к закреплению за собой определенных объектов потребления; игра и прочие формы самовыражения. Впрочем, в игре есть и зачаточный элемент *свободы*, есть и созерцание, поскольку согласно Фридриху Шиллеру, быть может, наиболее здесь компетентному судье, игра — основа искусства. Не следует «думать свысока» об уровне самоутверждения или умалять по отношению к всей дальнейшей ценностной иерархии его роль. Он её фундамент в том смысле, что без участия самоутверждения и самовыражения в ценностях высших уровней эти ценности теряют контакт с реальностью. Игра в чём-то предвосхищает ценностную идею свободы, экспансия и агрессивность — власти, но конечно, чтобы дойти до соответственных ценностных идей, первичные и «дикие» импульсы игры, агрессии и т. д. необходимо сублимировать и скрыть. Борясь за закон или свободу, человек вполне может и даже должен желать их в том числе и для себя, утверждает в этой борьбе свою личность и своё чувство долга; в общении он нуждается, *в частности*, и для самовыражения.

Многочисленность верхнепалеолитических изображений *великой матери* — так же как и *медвежьи пещеры* неандертальцев («Ранние формы искусства», М., 1972: 43–45) — подтверждают общность источника ранних форм религии и искусства; с другой стороны, преобладание женских среди найденных верхнепалеолитических изображений (в искусстве малых форм — более чем в 100 раз, см. там же, с. 13) говорит о смене ведущих ценностей — таковыми становятся родовые — и в пользу гипотезы матриархата. Но если он существовал (по крайней мере для ряда регионов это несомненно), он был не властью в буквальном смысле корня *арх*, а почитанием прародительницы рода, дарующей ему благополучие (там же, с. 57) или отданием женскому началу должного в формах матрилинейности, матриликальности и т. д. (ср. [31: 89]).

Система знания у первобытного человека представляла собой не нечто элементарное и примитивное, но сложный комплекс модусов мышления и активного восприятия мира, куда входила богатая грамматика, многообразные виды деятель-

ности и переосмысление данных созерцания через новые структуры знания: в плане искусства — через геометризацию и схематизацию рисунков¹³, а в религиозно-магическом плане — через анимизм, тесно связанный с функцией наименования. Переход от открытия ценностей знания к более высокой ступени ценностной серии осуществляется в онтогенезе таким образом, что из общего массива знания выделяется знание о наиболее близком, родном, причем и весь массив окрашивается в оттенки оппозиции «родное — чужое», начиная от наиболее горячих оттенков «ближайшего» (родители, всё наиболее «свое») через теплые (свое племя, друзья) к холодным оттенкам «чужого», вплоть до совсем чуждого и внешнего мира. Открытие этой градации создаёт конкретно-личностное восприятие окружающего — условие общения, причем дает впервые, за тем исключением, что мать или кормилицу он обычно знает раньше. В развитии человечества, по-видимому, формы женской доминации в развитии родового начала тоже были исторически более ранними.

Главное из ценностного мира, что было открыто на стадии *рода*, это во-первых, самая возможность относиться к миру как к нечуждому, невраждебному; глубоко личное восприятие людей (пусть не всех), объектов живых (и даже неживых, но оживотворённых силой созерцания — например, в онтогенезе у ребенка — игрушек; в качестве тотемов: дождя, грозы, звёзд), вообще *своего* — не по собственности (что относится к самоутверждению, хотя и более сложному), а в смысле лада, согласия с бытием данного объекта, внутреннего признания его бытия. Внешние проявления этого признания, естественно, берутся от предыдущей стадии — это определенные слова приветствия, имена или иные знаки. Во-вторых, в теснейшей связи с этим открытием нечуждости открывается и предписывается коммуникация с другими членами рода. Знание находит себе одно из самых ранних применений в отличении своего от чуждого, в знании о своих, о родных, о предках, о племени, в конечном счёте о тотеме. О. М. Фрейденберг, исследуя древнейший метафоризм речи, обнаружила его связь с тотемным мышлением. По-видимому,

представление о тотемном родстве возникло ранее, чем о физиологическом, и кро-
маньонец получил решающее преимущество над неандертальцем благодаря соче-
танию обоих преимуществ: членораздельной речи и тотемного принципа. И то и
другое резко усиливало возможность коллективных действий. Подробнее трудно
это раскрыть, поскольку скорее всего та популяция кроманьонцев, которая первой
реализовала сапиентность и, возможно, тотемизм, не просуществовала долго и па-
ла жертвой всеобщей ненависти. (см. о позднейших случаях такого рода
прим. 15 — с заменой знания и рода на самосознательные ценности закона, свобо-
ды и общения). Наверное, большие задатки гениальности погибли с этими людь-
ми. У победителей тоже был талант: переимчивость. Успев перенять оба откры-
тия, они предположительно обратили их против неандертальцев и ещё сумели ос-
воить вклад последних — религию, в том числе культ предков и отказ от канниба-
лизма. Во всяком случае человек разумный и поздние неандертальцы много тыся-
челетий жили на земле одновременно. Таким образом, не исключено, что первые
Homines sapientes ещё были людоедами (сходную гипотезу обосновывал
Б. Ф. Поршнев) и лишь впоследствии приобщились к развитым ценностям созер-
цания от поздних неандертальцев, которых постепенно истребляли и память о ко-
торых сохранили в образах демонов, нечисти и т. п. Менее вероятно, что «новые
кроманьонцы», уничтожившие «старых», сами и независимо изобрели религию и
род (они смогли быстро развить искусство — но не под влиянием ли религии? Их
живопись готемична).

Открытие новой ценностной идеи — всегда трагедия для субъекта этого от-
крытия. Исключением может показаться идея самоутверждения, но и здесь пере-
ход от минерального бытия к жизни со всеми её атрибутами означал, что возникла
смерть. Гармония между старой и новой идеями редко устанавливается сразу, для
этого не всегда достаточно даже гениальности Моисея или Солона. Обычно за ре-
волюцией следует длительная полоса господства новой идеи, в лучшем случае
спнисходительно терпящей старую. Например, литературы «законнических» об-

ществ, христианских ли, мусульманских или китайского, полны насмешек (а это сдержанная агрессия) по поводу традиционного родства, которое так или иначе всё же конкурирует с претендующим на абсолютное господство законом; полны шуток и анекдотов по поводу деревенских, придерживающихся местных обычаев, по поводу непригодных к новым казённым порядкам балованных сынков; по поводу дядей и тётушек, снох, тёщ. Однако при этом обычно щадят отцов и матерей, возможно, потому, что это нечто древнейшее, из дородовой эпохи.

Исчезновение неандертальцев, открывших созерцание и религию, поныне загадка, но очевидно, что они с их нововведениями — особенно религией — воспринимались другими людьми настороженно. Они в самом деле ввели некий культ предков, стали устраивать похороны, бросали в могилы цветы. Могила символизировала потусторонний мир. Цветы — приношение красками, запахами, красотой вместо отменённых человеческих жертв. Так проявлялось нечто новое: созерцание в религиозной форме. Сколько ни было тогда разновидностей Ното, они не могли не объединиться против носителей новшества, само же его затем усвоили. Так должно было после этого случиться и с носителями ценности знания, конкретнее: речи¹⁴. Речь в конечном счёте пригодилась всем, но до этого была признаком меньшинства, причём не столь значительного, чтобы оно могло отстоять себя с помощью этого нового оружия. Напротив, родовое начало сразу дало своим носителям в руки мощное оружие в борьбе; может быть, они и победили благодаря этому оружию, своим объединениям. Неповторимый оптимизм мировоззрения рода, впервые объединивший людей и таивший в свои недрах и закон, и свободу, и общение, и все высшие ценности, остался в фольклорной памяти как золотой век. На заре той эпохи появилась около 50–100 тысяч лет тому назад первая «мировая религия» — тотемизм, впитавшая более ранние модусы практического самоутверждения, перехода к созерцанию (включая эротизм, а также обычай призывать тотем, чтобы он помог в охоте) и собственно ценности созерцания: принесение испительной жертвы и другие религиозные процедуры, искусство (первобытная жи-

вопись, скульптура, особенно же ставшие ритуальными танцы); начатки знания о предметном, в особенности о живом мире.

Авторы, относившиеся к весьма различным эпохам и школам [4: 401–467][8: 652] [24, I: 74–83], постулировали на заре истории кризис ценностной стороны человеческой жизни. В Авесте и Шах-Намэ он мыслился как грех лжи или гордости Йимы (Джамшеда), царя золотого века; в Элладе тоже как конец золотого века или (у пифагорейцев) «метакосмесис»; в иудео-христианской традиции — как первородный грех. В наше время функция этих конструкций принята квазиисторическими мифами: в марксизме — отчуждением, которое ведёт к ложному сознанию; у М. Шелера кризис выступает как «отверждение» первоначального хаоса, дающее затем основу для упорядоченности; у З. Фрейда речь идёт об убийстве в каменном веке сыновьями отца; или же дело в формализации общественной жизни при переходе от традиционного общества к индустриальному (Э. Дюркгейм, М. Вебер, Г. Зиммель), от культуры к цивилизации (О. Шпенглер) [8: 305]. Онтогенетической параллелью к ним являются в концепции того же Фрейда сексуальное подавление и невроз, у О. Ранка — травма рождения, вне фрейдизма — например, гипотеза Дж. Ролза, что «к определённому возрасту при нормальных условиях развивается чувство справедливости» [18: 52]; если так, то к онтогенезу применимо и рассмотренное в гл. III представление об интериоризации ценностей закона в виде совести, долга, чувства справедливости. О. М. Новицкий — основатель (наряду с В. Н. Карповым) профессиональной философии в России, предшественник В. С. Соловьёва в изучении мифологического процесса в язычестве — интерпретировал конфуцианское учение о «пребывании в середине» как отголосок упомянутого древнего кризиса [11, I: 233–234]¹⁵. Переход от доминирования ценностей знания к родовым ценностям происходил, как мы говорили, через обособление отдельных модусов знания: знания гендерного — в брак, знания о предках — в их культ. Родовая эпоха вызвала к бытию и заставила всё больше усложняться постоянные жилища с центральным элементом — очагом; распространились кла-

ны, фратрии, побратимство. Это развитие не прекратилось с открытием стоящего над миром закона: не исчезли, а напротив, умножились типы родственности в широком смысле, включая соседство и гостеприимство (в том числе «потомственное», как в гомеровской Греции), родственность духовную, национальную, всякую, которая порождает оппозицию *своё — чуж(д)ое*. В ней как данной (в пределе — прирождённой) заключено различие между ценностями родства и общения, ибо общение не просто полагает её, но исходя из признания человеческой свободы, конституирует открытость всех моментов завершаемой им С-О серии. Родовое начало в развитии самосознательной части С-О (когда доминируют закон, свобода, общение) есть всегда нечто, что должно быть преодолено, и прежде всего из-за препятствий, которые оно создаёт для свободы.

Оппозиция «своё — чуж(д)ое» неотъемлема от многих надындивидуальных и по генезису весьма разных структур, однако ощущаемых как родовые. Так, согласно "Истории западной философии" Б. Рассела (1994, II: 179), «нация рассматривается как род, происходящий от общих предков и обладающий некоторым типом "кровного сознания"» — *трибализмом* ([40, I: 9]; ср. в гл. I об «объединениях» по Дьюи). Многие данные подкрепляют универсальность ценностей родства. Человек нередко находит в них прибежище, когда все другие ценностные идеи на самом деле или по видимости терпят крах. Не удивительно, что и в истории часто наблюдается возврат (по типу национализма) к видоизменённым родовым ценностям — равно как не удивительно, что родовая эпоха — наиболее длительная в истории. Недаром ценностная идея рода занимает центральное положение в С-О.

«Феодализм» пропитан ценностями родства, призванными цементировать основной иерархически-легитимный принцип. К сожалению, они столь далеки от общения, что даже не несли с собой его минимального проявления — мира, напротив, даже способствовали непрерывным войнам. Бергсон в «Двух источниках» (см. прим. 1) выводит войны из «социального инстинкта», всегда ограниченного частичной — родовой, национальной — общностью. Устранив из этого «инстинк-

та» редуccionистский оттенок, получим довольно полное совпадение с «ценностями родства» или «объединениями» по Дьюи (см. гл. 1). Монархия — установление наиважнейшее для классической эпохи легализма — всегда стремилась быть наследственной (кроме теократий, где алломорфом родства служили связи орденского типа). Прорыв к идее свободы даже укрепил родовые начала, ибо личность находила в них убежище от необходимого, но безликого закона. Если, как указывает Ф. Арьес, «рыцари *Песни о Роланде* и романов артуровского цикла немало не заботились о семейном погребении», то начиная с XV столетия в Европе резко увеличивается число завещаний с желанием быть похороненным на кладбище, где уже похоронены предки или родные завещателя. С этого же периода эпитафия перестает быть индивидуальной и всё чаще начинает относиться к целой семье. Если экономическим содержанием Возрождения было установление капиталистических отношений, то и они не могли развиваться без устойчивого семейного начала: на одном «заработке», честном или нечестном, отцов-основателей без его передачи по наследству и приумножения настоящий капитал не мог возникнуть. В течение всего Нового времени формы родственных и квазиродственных связей повсеместно продолжали внедряться в политику, науку, искусство, продолжали развиваться, умноженные на казуистику клановых связей, наследования, стремления разрушить (как удаётся разрушить, например, при разводах финансовые империи) или наоборот, увековечить «семью», «дом».

Подобно всем кардинальным ценностным идеям, родство отражает важную сторону человеческой сущности. Основанное первично на биологических факторах (на половом и материнском инстинктах), оно затем далеко от них отходит и включает всё связанное с «нечуждым», «родным» и т. д. Этот момент удачно определен в [4: 323–326]: «Сущность человека составляет и укорененность в чем-либо, состояние натурализации... То "моё", что заключено в переживании родины, является полноценным "моим" особого рода. Для ученого духовной родиной является мир науки... для художника мир искусства... Для Винкельмана родиной был

Рим; Вена стала родиной для Шлегеля... "Моё", заключенное в отношении к родителям; "моё", основанное на принадлежности к нации, может быть столь органически взаимосвязано с "моим", заключенным в чувстве родины, что это будет единым переживаемым "моим". «Родное» несомненно включает в себя атрибут «известного» и даже «хорошо известного», но вместе с тем круг ценностно воспринимаемых объектов при переходе от отношения к ним по типу знания к отношению по типу родства суживается; сравнительно нейтральная категория «неизвестного» заменяется «чуждым» с вытекающей отсюда настороженностью. В этом направлении протекает развитие индивидуальное, как, по-видимому, протекало и историческое, точнее, доисторическое развитие. З. Хунке реконструирует ценностный характер родовой общности на материале быта древних германцев: для них «ценность (heil) представляла собой глубокий связующий и обязующий фундамент любой родовой общности. Только через эту общность, только посредством рода как целостности, включающей живых и мертвых, ценность актуализируется как ответственность перед собой и перед Целым» [31: 62]. Принцип ответственности, воспринятый как универсальный, ведёт к раскрытию законосообразности в широком круге природных и общественных явлений и стремлению подвести под эту законосообразность ранее отторгаемое «чуждое», а это уже переворот в ценностном сознании — усмотрение главенства закона, некоего единого для всех людей, для земли и даже для космоса принципа, правящего всем. У греков это *логос*, *номос*, *дике*, *эймармене*; у шумеров *нам*, судьба; у китайцев *дао*, путь; в Индии *рита* и т. д. Исходно это безличное начало, придание ему личностных черт предвещает закат эпохи закона. Правда, это предвестие часто бывало обманчиво и преждевременно.

Прямым последствием восприятия мира через призму закона было иерархическое устройство общества: монархии древневосточного типа и институциональные религии со жрецами, принявшими на себя функции, когда-то «распыленные» между всеми людьми, затем приуроченные к старейшим членам рода, далее к кол-

дунам и шаманам. Закон мыслился как совершенное, следовательно, замкнутое в себе, «кольцеобразное». Это было задолго до всякого «феодализма», слепком с которого иногда считают иерархический принцип. Мышление по образу колеса закона отразилось не только в мифах и учениях о движении знания и культуры [20: 32–36], но и в изобретениях колеса для повозок, колодцев, гончарного круга. Весь этот переворот ускорил распространение земледелия, особенно если учесть, что охрана урожая, межевание и оросительные системы стали возможны именно в новой ценностной системе: в государствах и с признанием принципа закона. Та же система с её иерархическим строем благоприятствовала появлению сословий, письменности, монументальных сооружений, затем и кодифицированного права. Среди ценностных идей закон занимает центральное место, придавая устойчивость всей ценностной серии. Даже современный человек нередко испытывает чувство восхищения перед многотысячелетней устойчивостью таких грандиозных сооружений, как древние Китай или особенно Египет, где человеку была дана неповторимая возможность ощущения себя и всего «на своём месте». Первоначальный же поворот от рода к закону произошёл скорее всего в Северной Африке или Передней Азии. Отсюда новый взгляд на мир распространился «до Инда и до Ганга», а возможно, в III тыс. до н. э. и до Китая, если справедлива гипотеза Альфреда Вебера о миграциях, поддержанная К. Ясперсом [27, II: 204]. Заслугой Ясперса надо считать философское обоснование мысли о единстве генезиса *Homo sapiens* и каждой из его крупнейших культурных фаз: мысли, без которой трудно понять близость ценностных категорий во всех легалистских цивилизациях и монархиях древнего Востока. Они легко находили друг с другом общий язык, будучи основаны на первой всемирно-общей многоуровневой системе ценностей. В этих цивилизациях даже деньги и торговля, в иных условиях толкающие на путь осознания свободы, «выступали как определенный вид власти, а не как богатство» [1: 431].

На примере власти мы видим, как внешне сходные ценностные проявления могут быть результатом совершенно различных ценностных идей или установок:

власть появляется уже на стадии самоутверждения, где она мало чем отличается от власти вожака в стаде. По А. Адлеру, «властные» структуры в стадах животных — отдалённый прообраз закона и порядка у людей. Добавим, что такие «прообразовательные» предшественники есть у разных ценностных идей, или даже у всех. Знание предвосхищено любопытством, свобода — желанием избежать неволи, родовые ценности — материнским инстинктом, заботой о потомстве, стабильностью; более сложные социальные формы жизни с избирательностью симпатий предвосхищают общение. Но ни в одном из этих или аналогичных случаев предвосхищение не бывало сколько-нибудь полным.

Значение власти и прямого подчинения уменьшилось на стадиях созерцания и раннего рода и наконец, раскрыло свой глубинный смысл на стадии закона: как призвание, как проведение в социальную жизнь сверхличных начал. Для библейского иудаизма, сохранившего следы древнейших дописьменных фаз, «закон — это кодекс этики, это принцип, правило, закон — это ограда; наконец, закон — это обряд» [9: 250]. Закон — употребляю этот термин за отсутствием лучшего, не имея в виду конкретных законов или кодексов — конституирует иерархию, определяющую, по каким правилам должен жить индивидуум, какое место (часто от рождения до смерти) ему уготовано в обществе, кому он будет подчиняться и над кем властвовать. В важнейшей для ценностей закона (хотя и зародившейся гораздо раньше их) категории власти лежит и зародыш гибели всей системы. Легалистская (см. прим. 5), в особенности идеологизированная система имеет огромный ресурс устойчивости, держится иногда веками и тысячелетиями и в ней не скудеют источники таких витальных для неё ценностей, как верность и готовность умереть за систему. Но централизация остаётся её роком. Иерархически закреплённое состояние между людьми не даёт им общаться повседневно, а вера в абсолютное значение необходимости, рока, судьбы и т. д. гасит импульс общения в религиозной сфере. Если при этом признаётся личный Бог, то как контролирующий и наказывающий, а не как творческое начало. Больше того, признание личного Бога раз-

рушительно для системы в целом, ибо рано или поздно выливается и в признание достоинства человека. Устойчивость государственной машины тоже оказывается мнимой: до её центра добраться трудно, но зато после достаточно эффективного удара в него вся она рухнет.

Иерархические идеалы на средневековой стадии воплотились в принципах неизменности через преемство (*ordo ab initio decurrens*), общепринятости (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*), раз навсегда данного знания (*nullus discipulus super magistrum*). Всё это входит в понятие закона, который и был высшей ценностью, сам по себе или чаще в модифицированной трактовке, как *порядок, совершенство* и даже *бытие*. Иногда говорят, что высшей ценностью был Бог. Хайдеггер справедливо возражает против такого взгляда применительно к средневековью или чему угодно: Бог вообще не мыслим как «ценность» (наверное, всё же мыслим как благо, *summum bonum*). Принципы закона и порядка даже идею созерцания оттеснил на второй план: в большей мере в исламе, однако и в христианстве многие основанные на религиозном созерцании свободные дискурсы, как символическое возрождение, инициация, раскаяние, назидание, были надолго введены в рамки строго закреплённых форм. Нередко даже и теологами XX в. средневековое «застывание евангельской веры в "христианскую религию" рассматривается как возврат к тому, что было исторически преодолено» [8: 131], т. е. к древневосточной легалистской модели. Возврат никогда не был полным, и средневековые в своих духовных вершинах инстинктивно держалось как за якорь за исконные ценностные структуры мистического созерцания, самоутверждения (бессмертие души, «вечная память»; сознание абсолютного значения религиозной миссии); видение единства человеческого рода и структур этого единства — семьи, наций, братств. В этом был реальный *прогресс*, поскольку для античности речь могла идти лишь о панэллинским единстве или объединении в империю, а задачи, решаемые в рамках упрочения республиканского строя или сплочения на основе федеративных принципов, не ставились. В смысле власти, её упрочения, идеологического обоснова-

ния, дифференциации средние века означали прогресс по сравнению с древностью, и прогресс именно благодаря бродившей в недрах средневековья «закваской» свободы.

Сложнее стали стоящие перед властью задачи при осознании обществом доминирующей ценности свободы. Здесь органическим мог быть только такой выход из противоречия между неизбежным элементом принуждения и неприкосновенностью личностного принципа, который основан на более высокой по отношению как к закону, так и к свободе ценностной идее: на идее общения. Ханной Арендт было показано, что наличие власти служит предпосылкой для человеческой общности как таковой, *menschliche Zusammen selbst*. Однако трудность состоит в том, что при реализации этой извечной предпосылки общественной доминантой может стать как закон, так и свобода, причём между тем и другой наблюдаются переходы в обе стороны.

По мере упрочения ценностей закона они интериоризовались в виде совести, долга, чувства справедливости. Эти категории появились с формированием религиозного созерцания, но в полной мере они развились на уровне сознания закона. В них уже содержится понимание ценностной динамики, и таким основанным на чувстве долга этическим концепциям, как стоическая или Кантова, недостаёт только системного осознания сериальной последовательности «род — закон — свобода», чтобы вписать это понимание в общую картину исторического движения культуры и науки. Заслуга такого системного осознания принадлежит баденской школе (см. Приложение, § 2). В онтогенетическом плане признаком упомянутой интериоризации является осознание обязанностей и появление у индивидуума стремления к самостоятельной деятельности. Это стремление завершается потребностью в творчестве и превращением души в активно творящий и личностный дух [9: 226]. Такая фаза, если она состоялась, представляет собой высокое достижение, которое надо всячески поддерживать; а в истории ей соответствует выход цивилизации на уровень сознания свободы. Все цивилизации и в частности каждая ветвь

индоевропейцев по-своему интерпретировали свободу. Во многих случаях она понималась только в рамках противоречия *свободный человек — раб*. Для индийцев и персов в конечном счёте она слилась с идеей закона, как это случилось на целое тысячелетие и с народами Центральной Европы, когда в IV-VII вв. туда нахлынули мигранты из глубинных (сопредельных с Китаем) азиатских регионов. Они основывали свои государства на территории позднейших Венгрии, Германии и т. д.¹⁶. Перед славянами тоже с VI-VII вв. (влияние авар, затем других тюркских культур, см. [40, III: 22-49]; затем через Византию, Рим, впоследствии Германию) раскрылась идея закона в формах иерархии и авторитета, осложнённых (1) глубоко укоренёнными традициями общения и (2) *анархически* преломленным инстинктом свободы. Возможно, что (1) и (2) — в сущности одно и то же: отторжение от власти (и от денег — мотив, частый в классической русской литературе), требования равенства и опрощения выступают как знак стихийного недоверия ко всему, что препятствует общению.

Некоторые предпосылки тематизирования свободы как главной ценности обнаруживаются в доэллинском и раннеэллинском Средиземноморье. К ним можно отнести мореплавание и развитую торговлю, скотоводство (мифологическим символом свободы рано стал конь), алфавитную письменность, скрещение культур, города и интенсивность общения (в Элладе эпохи отмены долгового рабства — ср. прим. 19). Конечно, свобода — не как демократические институты, а как индивидуальное благо — существовала задолго до античности. Иначе не могло бы быть ни элементов равенства в первобытной общине, ни различения добра и зла, без выбора между которыми невозможно функционирование остальных ценностных идей. Свобода «извечна» как стихийная «воля», как инстинкт, присущий отчасти даже животным, а у «первобытных» племен иногда чрезвычайно обостренный. Однако превращение свободы в творческую силу и ведущую идею культуры, по-видимому, наиболее приурочено к древнейшему индоевропейскому региону и за-

тем особенно к Греции, подобно тому, как формирование идеи закона первично связано с семито-шумеро-дравидийским регионом.

Происшедший в Элладе прорыв в направлении свободы в основном завершился к IV веку до н.э., когда его в рефлексированном виде многократно закрепили письменные памятники философской и научной мысли. О связи между свободой и принципом убеждения resp. доказательства см. нашу статью в № 3 «Вестника РГГУ» за 1996. Приоритет в установлении этой связи, как и в вопросе о тождественности культуры и мира ценностей, надо признать за неокантианством¹⁷. Освоение философией понятия ценности (блага; на первых порах это ещё не различали по времени совпало с важнейшим сдвигом в ценностном сознании — с появлением на его первом плане *свободы* как ценностного ориентира. Обратившись на Восток, мы видим, что сближенность во времени первичной фиксации понятий ценности и свободы заметна также у истоков индийской мысли: в Упанишадах есть трактовка «Атмана-Брахмана (всеобщей души, основополагающей реальности) [как] стечения благ... ибо он несет все блага» [15: 14–16]; и в то же время вопрос, изначально поставленный индийской мыслью, состоял в том, каким образом «привести человека именно к свободе духа (*moksha*) как высочайшему его благу... самим этим вопросом она подвинула человечество к Западу, к рубежу мира греческого» ([11, I: 240]; ср. [29]). Идея свободы в индийской мысли всегда была одной из центральных, как и в греческой (возможно, восходя к тем же индоевропейским истокам), но с другим оттенком: речь шла не о свободе выбора (как в Авесте — сначала у богов, которые по выбору и воплотили в себе добро и зло, затем у людей) и не о позитивной творческой свободе, но об «освобождении от бремени тела» [8: 39]. Вообще же философия ни на Западе, ни на Востоке никогда не зависела в такой мере, как позитивное знание, от авторитета и вообще от легалистских начал, а потому и грань, за которой наступает их преодоление, для философии не столь явственна, как для науки. Но в целом вопрос о свободе был на Западе, начиная с Эллады, поставлен шире: во всех трёх измерениях, т. е. как вопрос об осво-

бождении от всего материального (неоплатонизм, средневековый аскетизм), о свободе выбора (не без косвенного влиянием Авесты — через манихеев и Августина) и о творчестве.

На рубеже VI-V вв. до н. э. философу о знании как приобщении к благу, мыслимому в виде отдельной сущности, построил Эпихарм, философ и писатель, сицилийский грек. Знать наизусть его афоризмы эллинские философы долгое время считали для себя обязательным. Судя по сохранным для нас Диогеном Лаэртским стихам Эпихарма, тот предвидел будущее значение своих мыслей о благе, красоте, знании, обо всём, что он представлял себе как неизменную умопостигаемую действительность, противопоставляемую чувственному миру. Он учил о том, что умопостигаемая красота есть нечто гораздо более высокое, чем эмпирическая, которая всегда относительна: для осла или быка красавцем будет не человек, а осёл или бык. Добрые дела человека суть проявления умопостигаемого блага¹⁸. Отвлекаясь от давних версий о буквальном заимствовании, констатируем, что Платон шел по стопам сицилийца, когда обобщал в понятии блага всё, что сейчас мы могли бы назвать положительной ценностью как таковой. Аксиологической основой «греческого чуда» был переход человечества в лице эллинской цивилизации к осознанию свободы как высшей ценности. Существен вопрос о факторах этого перехода. Вряд ли когда-нибудь удастся раскрыть его как полностью детерминированный. Скорее это был акт выбора на основе постижения свободы как ценностной идеи: акт, как мы говорили во Введении, не обходящийся без субъективных моментов, содержащий в себе рациональную и иррациональную сторону, причем последняя характеризуется непредсказуемостью и преобладанием волевого начала, первая же (рациональная) связывает выбор как таковой с материальными, социальными, этническими, культурными компонентами исходной ситуации¹⁹.

Сократ и Платон «выдвигали требование, чтобы индивидуум вместо безусловного подчинения законам, нравам и представлениям своего государства и народа, определял себя в действовании своим собственным разумением» [11, II: 381] (ср.

[1: 203] и [6: 23–24]). Это был шаг вперед по сравнению с эпихармовским тезисом, что научившийся благу становится благом, как научившийся играть на флейте флейтистом: «научение» трактуется теперь как активизация творческого начала. В Новое время методологи и авторы, пишущие по вопросам философской антропологии, обращаются в связи с аксиологической проблематикой к наследию Платона, пожалуй, чаще и внимательнее, чем к наследию кого-либо еще из мыслителей всех эпох до XVI в. включительно. Неокантианцы марбургской школы ссылались — как на предвосхищение своей концепции двухуровневости знания (материал восприятий и его «просветление» в науке) — на платоновское противопоставление эмпирии и рационального знания [10] [36: 146–160]. Феноменологическая аксиология XX в. интерпретировала платоновское учение об идеях как ответ на вопрос о цели и смысле бытия [38: 323–324]²⁰.

Плодами античной свободы не могли воспользоваться не только рабы и варвары, но и многие другие социальные элементы и даже ряд регионов. Не забудем и о крайней жестокости к побеждённым и об упорной тенденции «обрывать возвышающиеся над другими колосья» (Геродот, V, 92), т. е. уничтожать наиболее талантливых людей (случай Сократа или умерших в тюрьме Мильтиада и Фидия) или изгонять их. Данная тенденция и в конечном счёте то преимущество, которое Спарта получила над Афинами, указывают на массовое неприятие принципа личности и желание придти к общению помимо и без этого принципа. Этика, тесно связанная с религией, не могла обосновать уважения к личности за отсутствием даже таких элементарных заповедей как «не убий». Религия не была затронута прорывом в античном ценностном сознании (в отличие от более радикального прорыва к ценностям свободы в эпоху Возрождения и Реформации) и осталась при культе прекрасной гармоничности, достигнутом еще перед ценностным переворотом. Эта гармоничность, проявившаяся наиболее в художественном созерцании, привлекла всю энергию античного ценностного сознания и в итоге вся аксиологическая серия от знания и выше оказалась как бы отрезанной от корней. Её «засыха-

ние» как раз и началось с уровня знания: уже в римский период «все более и более распространялось воззрение, что добродетель скорее состоит в отказе от знания, чем в самом знании» [1: 179]. Сознание свободы, некогда воспламенявшее философские и другие эзотерические группы античного мира, перестало быть для него ограниченным. Запад с его расшатанным ценностным сознанием надолго захлестнула стихия далеко не исчерпавших свой потенциал восточных культурных ценностей, мистерий и тайн. Этот рецидив легализма и иерархичности завершился в ходе великого переселения народов. Римская империя погибла не из-за христианства, как предполагали, например, Ницше и Гиббон. Нет, скорее античность не сумела совладать с собственной свободой. Христианские ценности давали новую форму сознанию свободы и вместе с тем были в ряде отношений более «исконными» и архаичными, более первоначальными, чем легалистские (ветхозаветные и языческие). Из тупика, созданного натиском легализма, христианство было единственным выходом, ибо сочетало закон с созерцанием, родом²¹, свободой — сочетало органично, на почве общения и любви («церковь... новый вид общения, идеальная модель для человечества» [9: 214]). Но в конце IV в., при Феодосии Великом империя избрала «загоняющий в рай» путь насаждения принципов ненасилия насилием. Зажглись костры еретиков, и ценностный импульс новой веры был поставлен на службу возродившемуся легализму.

В итоге царствование Феодосия оказалось последним, когда Восточная и Западная империя были едины. Но в смысле единства законнического мировосприятия сделанный ценностный выбор был успешен, и надолго. Было достигнуто, по выражению В. Дильтея, «полное единообразие идеала: человек мог [теперь] делать только то, что делают другие». О свободе речь могла идти разве лишь как о выборе между послушанием и преступным непослушанием. Таким образом, для истории большую роль сыграли афинский выбор как прецедент и историческая память о нем, чем его реальное воплощение. Ведь доминирование ценностей свободы было, как мы видели, весьма относительным. Поэтому и оказался возможным тот зигзаг

ценностного сознания, когда в период поздней античности и средневековья идеалами стали иерархия и порядок, *ordo*²². Платоновско-аристотелевский телеологизм, давший философам и богословам в руки инструмент для истолкования мира как созданного для человека, оказался весьма ко двору в течение тысячелетия, когда личностный принцип, не успевший полностью развиться, был вновь потеснен иерархическим. В течение последних веков Рима и в средние века ценность как личности и свободы, так и знания выглядела амбивалентно. Августин в качестве причины величия былого Рима неоднократно указывает на его языческое свободоловие, но каждый раз сбивается на другую, более низменную причину — славоловие (фактически желание утвердить себя в общении и через власть). В ту эпоху и в последующие века содержащиеся в Новом Завете похвалы свободе не воспринимались в своей полноте²³ и не часто цитировались, но они ведь не вычеркивались, а переписывались и кого-то — хотя бы скрытых пелагианцев — вдохновляли. Однако творческая свобода оставалась за рамками сознательно освоенного: добро вполне «законническим» образом отождествлялось с порядком и субординацией, «при этих условиях настоящая свобода существует лишь во зле или на распутье между добром и злом; а в добре всё телеологически предопределено и предустановлено и, следовательно, возможно лишь повиновение и соблюдение порядка. Творческой свободы выбора нет, а потому и настоящего творчества нет» [3: 101]. В знании на первый план выступает принцип авторитета, потребность в разумном доказательстве и свободном приятии истины отпадает. Бозций в своём переводе «Начал» Евклида ограничился теоремами, опустив доказательства. Иерархический принцип строения мира снова выступает как первичный по отношению к конкретным формам созерцательного мировосприятия. Когда средневековье начало осмысливать в ценностном плане²⁴ собственные достижения, оно в сущности в той же мере перестало быть средневековьем. С XIII в. исподволь развивается ценностное мышление в рамках учения о трансценденциях, поскольку они у Альберта и Фомы мыслятся как «высшее» и поскольку важнейшее место среди них заняло «благо», *bonum*²⁵.

Средневековые представления о человеке характеризовались, по выражению В. Дильтея, «полным единообразием идеала: человек мог делать только то, что делают другие». Смещение ценностных идеалов в сторону легалистского образа человека и его положения в мире было настолько непреодолимым, что ретроспективные производит впечатления некоей лавины: «...какая-то мощная сила влекла стойков (и не только их) в объятия рока; перед этой силой все замысловатые умственные построения оказывались жалкой игрушкой человеческого воображения» [24: 48].

Тем не менее раннехристианское мировоззрение не отошло в полной мере от идеи свободы, а более позднее на своей периферии её даже развивало. У Августина в одни периоды сильнее мотивы предопределения, в другие периоды преобладает *liberum arbitrium* и тогда в Боге он признавать лишь свободу, вплоть до полного отрицания необходимости. Из культурных плодов античности средневековьем наиболее активно был освоен ближайший к идее закона: римское право, в котором, однако, имплицированы моменты, связанные со свободой индивидуума. В качестве главной формы правовых отношений был закреплён *договор* — взаимодействие суверенных волей. Знание сохраняло элемент свободы по крайней мере в формах «братского общенья», как явствует из дошедшего до нас памятника Шартрской школы (XII в.):

Происхождение вещей искать и законы,
Как вещи возникли, — вот верных задача
Великая. Не из книг, но в братском общенье
Всё познавая, достигнем цели усилий [31: 154].

Мысль, аналогичную этим стихам Вильгельма Коншского, затем находим и у Фомы Аквинского, который в *Summa theologiae* основывает естественный закон (а это для него часть вечного божественного закона) на требовании объединять уси-

лия членов общества, в том числе и в исследованиях природы. Христианский Восток изначально больше ценил уединение, и даже признавая, что общение радует человека, относился к этой радости подозрительно. Иоанн (VI в.), автор «Лествицы», главного на Востоке источника, откуда черпали представления о ценностях, удивляется (очевидно, по его мнению всё должно было обстоять наоборот): «Отчего в безмолвии мы чувствуем сердечную сухость, а пребывая с другими, исполняемся умиления?» — и отвечает, что дело в «лукавстве нечистых духов» (XXVI, 127). Многоголосие — согласное пение многих развитых до суверенного самовыражения индивидуумов — возникло на Западе раньше, чем на Востоке. Придворные кружки и «академии», монастырские скриптории, ордена, братства, цехи, такие нововведения, как университеты, юридические и медицинские школы, расширение переписки и других форм коммуникации, всё это создавало механизм для обсуждения различных сторон знания и культуры — в большей мере на Западе. В итоге Возрождение было подготовлено Западом в большей мере, чем Востоком. Но философские идеи секулярного общения проникли на Запад именно с Востока, особенно в XIV-XV вв., когда резко возрос приток беженцев от османского нашествия. Затем в поле зрения культурных слоёв Италии, Германии и других западноевропейских стран попали север «православной цивилизации» [40] и славянство в целом. После происшедшей в XVI-XVII вв. инверсии (см. прим. 15 и 26), нередко приходится встречать уже в записках западных путешественников по славянским странам удивление перед «соборным» представлением о человеке и сердечностью общения.

Антииерархическое сознание отчётливо проявилось на Западе начиная приблизительно с 1300, когда Дунс Скот [30] и Мейстер Экхарт выдвинули на первый план категорию свободы и когда Данте стал призывать к *постижению новизны*. Здесь не случайно хронологическое совпадение с ордонансом Людовика X, освободившим крепостных (1315). Ещё в течение XIII столетия для схоластики «основной аргументации становится аристотелевское учение о самодвижности души и са-

моопределении разума» [24: 195], в чём проявился тот же ценностный сдвиг. Иногда подчёркивают, что несовместимы с иерархичностью были аверроистская концепция деятельного разума и принцип совпадения противоположностей у Николая Кузанского, однако сам Кузанец своего противоречия иерархии не видел и спокойно занимал в ней высокий пост. Из аверроизма, правда, логически вытекало равенство всех людей в едином разуме, однако само по себе это психологически освобождало не больше, чем древних египтян — равенство в Озирисе, в которого воплощался каждый умерший. Окончательно на задний план по сравнению со свободой как высшей ценностной идеей принципы закона были оттеснены (но отнюдь не упразднены, что было бы невозможно) идеями братства и просветительства XVIII в.

Возрождение не привело сразу к отказу от легализма, а там, где этот процесс искусственно ускорялся, он приводил к анархии. Схоластические спекуляции оно отбросило, можно сказать, стихийно, без особого вникания в подробности, почему и смогла опять и опять появляться «новая схоластика». Зато вполне осознанно оно поставило задачу воссоздания античной ценностной ситуации: стремления к свободе, древнегреческой любви к знанию, римских гражданских доблестей. Говорить об успешном «построении» мира, основанного на свободе, в буквальном смысле не приходится: как и в античности, было слишком много исключений. Свобода признавалась далеко не за всеми группами населения, было и множество прямых пережитков легалистских ценностей (например, монархизма, цеховой замкнутости, нетерпимости). Вспомним, как поздно — уже в XX в. — были признаны даже в демократичных странах избирательные права женщин! И тем не менее вопрос и об этом, и об отмене расовых и т. п. ограничений был внутренне предрешен самой рецепцией идеи свободы. Развитие же и обновление ценностей за пределами породившей их эпохи (в данном случае — развитие свободы за пределами исходной для неё античности), представляет собой обычный случай. Так, религия, возникнув еще в мустьерскую эпоху, продолжала обновляться в течение

всех последующих этапов, включая родовой, легалистский (особенно в великих монархиях древности и средневековья) и вплоть до нашего времени. На каждой стадии исходные для религии ценности созерцания обогащались моментами соответственно знания, далее рода, закона, свободы и на всех этапах также ценностями общения, идеалом которого служит *соборность* [9: 427–442] — «единство, которое не убивает личность» [9: 198, 432]). Аналогичным образом ценности знания в фазе, когда доминирующей идеей стала свобода, отнюдь не угасли, но породили такой яркий плод, как доказывающая и систематизированная *наука*. Идея закона в той же фазе породила новые виды права, например, конституционное; в Лютеровской концепции призвания усилен личностный оттенок идеи закона. Идея рода сохранилась не только в исконных формах, но и в обновленных, выдвигающих национальную общность на первый план. Идея созерцания в обеих его первоосновных интенциях, на красоту и благое (святое), нашла выражение в новом искусстве, в философии и протестантской (не только) мистике, на родине же Возрождения, в Италии, предстала в виде синтеза религиозных и эстетико-творческих переживаний. Это явствует из трактатов Дж. П. Ломатто, Ч. Рипы, Ф. Сканелли и др. «Дефиниция красоты, более всего повторяющаяся в эту эпоху, утверждает, что красота есть "отблеск" или "луч" света, исходящего от лица Бога» (Э. Панофски. *Idea*. СПб, 1999: 73). Эстетизм здесь скорее вторичен и поэтому вряд ли можно согласиться с высказанным в 1982 тезисом М. Т. Петрова о «тотальном эстетизме» эпохи Возрождения. Ведь не меньший «эстетизм» — а в сущности, единство обоих видов созерцания — мы видим, например, у русских послов X в. в Византии: «... и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой».

• Гармония ценностного сознания Ренессанса, хотя оно и не чуждо утопии, сама по себе не миф. В качестве её образца можно взять «Опыт» М. Монтеня. Правда, мы у него не найдём стихийного и как бы само собой разумеющегося самоутверждения культуры, как у М. Фичино, прямо провозгласившего своё время золотым

веком, или у Эразма, согласно которому до золотого века остался один шаг — наладить общение на классической латыни. Монтень в современности уже разочарован и утверждение свободы, соответственно отрицание всего предыдущего выражается у него через скептицизм. Надо было дожидаться Декарта, чтобы сомнение приобрело конструктивный и эксплицитно самоутверждательный характер. Декартовский «эпистемологический поворот» не имел бы успеха без монтеневской парадигмы [19: 103], которая всецело ориентирована аксиологически. Монтень рад при случае высказать свою искреннюю преданность закону и порядку, но они нужны ему как фундамент более высокой ценности, свободы. Тирания ему ненавистна, а республиканское правление «представляется наиболее естественным и справедливым» (I, 3). Однако и свобода не самоцель, она находит в общении свое завершение и смысл (см. в «Опытах» главу «Об искусстве беседы»). В «живом общении... величайшая радость человеческой жизни» («Опыты» I, 423).

Решительный и необратимый поворот в сторону эксплицитного придания личностным и либеральным ценностям наивысшего статуса был осуществлен за пределами оставшегося католического мира: в Голландии, Англии, скандинавских странах, отчасти Германии и Швейцарии. Связь происшедшего в XVI столетии аксиологического переворота с протестантизмом была в XIX в. доказана А. Деканделем, а в XX в. — М. Вебером и Р. Мертоном. Однако надо принять во внимание, что связь была обоюдной: не только протестантизм благоприятствовал перестройке культуры в «капиталистическом» направлении, но и само это направление (по существу направление к реализации свободы — в идеале — во всех культурных сферах), для которого капитализм в экономике служил лишь одним из частных проявлений, вело к перестройке религии. Эта перестройка, которая готовилась уже несколько столетий, но никак не могла разразиться, нашла наконец свое выражение в XVI в. в Реформации, справедливо причисляемой культурологами к тому же кругу явлений, что и Ренессанс, или к прямым его следствиям. Движущей пружиной происшедшего сдвига было новое видение любви и общения. Оно нашло вы-

ражение не только в Реформации, но и за её пределами, например, у Фичино. Комментируя «Пир» Платона, он определил любовь как непреодолимое, даже магическое, но главное — взаимное влечение и провозгласил любовь между Богом и сотворёнными вещами *взаимной*, т. е. придал ей атрибут общения — нечто новое по сравнению с предметом своего комментирования и вообще с представлениями классической античности. Согласно им, любовь к богам «не допускает ни ответной любви, ни вообще какой бы то ни было любви (φιλεῖν). Ведь нелепо услышать от кого-то, что он "любит Зевса" (φιλεῖν τὸν Δία)» (Аристотель, Большая этика, II, 1208b). Предания доаристотелевских и досократовских [29] времён, однако, дают иную картину, и привязанность, например, Афины и Одиссея взаимна — не говоря уже об отношениях Ягве и его народа. Фичино возвращается, таким образом, к древнейшим истокам.

С XV в. и на несколько столетий Запад стал для Востока идеалом ценностей, которые могли быть реализованы на основе общения и взаимного доверия (пусть пока еще весьма несовершенных; всё же был достигнут несомненный прогресс). Среди этих ценностей (благ) были законность, развитие науки и техники, промышленности и комфорта, но главное — свобода. Создаётся традиция рассматривать её в единстве с общением, которое с XVII в. признаётся её смыслом едва ли не в большинстве философских направлений²⁶. Были и исключения, как Спиноза, относительно которого М. Бубер остроумно заметил, что тот не отрицал Бога, но «лишь хотел снять с него пятно — способность и готовность общаться с людьми». Общение *между* людьми редуцировалось при этом к принципу удовольствия/неудовольствия. От этой маргинальной позиции нить преемственности тянется к совету Кьеркегора «с большой осторожностью входить в общение с другими» и к экзистенциалистскому недоверию к общению («ад это другие» и проч.). Но на самом деле скорее именно вследствие верховной (если говорить о том, что реально достижимо) ценности общения — *conruptio optimi pessima* — нередки случаи, когда индивидуум (в онтогенезе) или общество (в истории) откатывается от идеалов об-

щения к ценностям низшего плана, в частности к уровню самоутверждения. Суммируя в себе всю С-О серию, общение суммирует и ее антиценности. Характерная для уровня знания антиценность суетного и мнимого знания легко внедряется в общение и делает его иллюзорным. Антиценность формальности и бюрократизма из уровня закона внедряется в общение и превращает его в видимость. В странах, исповедующих общинность или соборность, может установиться авторитаризм; проповедь братства может кончиться созданием общества, где люди особенно остро страдают от разрозненности и одиночества. После чего выход из трагически-бессмысленных модусов самоутверждения возможен только путем воссоздания и прохождения вновь всей ценностной серии, начиная от накопления духовных богатств созерцания через знание, ощущение родства (в нации, коллективе, в исторических и этнических группах), через закон и свободу к подлинному, включающему в себя все эти ступени общению. Сравнительная легкость отката от аутентичных ценностей общения к той или иной из предшествующих стадий — например, ограничение общения родственным (клановым, национальным) кругом, или формализация общения в рамках легалистских предписаний — наводит на мысль, что здесь мы исчерпали ценностную серию и стоим у горизонта, не выражаемого рационально, но разве лишь в поэтических метафорах: «... в одну любовь мы все сольемся вскоре, / В одну любовь, широкую, как море, / Что не вместят земные берега». Здесь верно подмечено радикальное отличие любви как бесконечного идеала от всех конечных ценностных идей, хотя и в каждой из них, как мы видели, есть намёк на выход в бесконечность любви.

Что касается реально достигнутого и осуществлённого в ценностном плане, то это безусловно свобода. Мы не ушли здесь в сфере сознания намного от того, что было сделано древними эллинами две с половиной тысячи лет назад. Механизмы осуществления свободы и её распространения за пределами узкого круга первооткрывателей, конечно, развились крайне благодаря Возрождению и последующим успехам демократии. Сознание свободы стало неотъемлемой темой философских,

в том числе с XIX в. — аксиологических исследований. Их обзор не входит в данную главу в наши цели, потому что принципиально новых моментов в соотношениях между этим сознанием и культурой не внесено за промежуток от Возрождения до наших дней. В Приложении мы дадим попытку такого обзора с учётом того, что собственно было раскрыто и прояснено за этот промежуток, столь краткий по сравнению с общей продолжительностью развития ценностного сознания человечества. Ценность свободы как безграничного начала по своей природе вступает в онтогенезе и в истории в противоречие со свободой других личностей и групп, следовательно, сама с собой как принципом. Отрицая неограниченность свободы во имя свободы своих собратий, человек вступает с ними в отношение принципиального равенства, подразумевающего возможность общения. Общение, как это свойственно и всем «надстраиваемым» ценностным идеям, сохраняет из предвещающих его уровней многое: например, дословесные формы коммуникации, не чуждые уже животному миру, не говоря о первобытном человеке и (в онтогенезе) ребенку; близость между родственниками, членами клана и т. д., хотя на уровне родства она часто осложняется требованием неприязни к «внешним» и различными табу, а в идеале общения эти ограничения сняты.

В течение XIX-XX вв. общение оставалось аксиологическим коррелятом проблем, выдвигавшихся как культурные, социальные, национальные. В той мере, в какой оно наследовало многое от родовых ценностей (с различиями в отношении принятия свободы и открытости), — в той же мере наибольшей антиценностью для него оставалась вражда, в крайнем выражении: война. Её антоним, мир, покой стал фактически синонимом общения, каковым он и должен быть (см. в прим. 5 о *perfecta* рах, причём здесь по поводу глубокой связи ценностей свободы и общения надо добавить ещё одну, зато классическую формулировку, принадлежащую Ясперсу: «Привести людей к свободе — значит привести их в такое состояние, когда они будут в разговоре открываться друг другу... Подлинное общение чистосердечно и откровенно... Сохранение свободы предполагает наличие *этоса совмест-*

ной жизни, который становится как бы самим собой разумеющимся свойством человеческой природы; это — понимание форм и законов, естественная гуманность в общении, внимание и готовность помочь, уважение к правам других, постоянное согласие на компромисс в житейских вопросах, отказ от насилия над группами меньшинства» [27, II: 29, 41]). Очевидно, что к этому списку можно добавить такие качества, как честность, добропорядочность и доброжелательность, отсутствие которых открывает дорогу антиценностям — лжи, предательству, злобе, зависти, насмешке — и крайне затрудняет общение.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

При всех трудностях и противоречиях в развитии аксиологии, человечество никогда не сможет уклониться от рефлексии на её темы, как и от задачи раскрытия высших и высших ценностей. Ценностный подход к действительности, в отличие, например, от системного, структурного или деятельностного, тяготеет к плюрализму и к выявлению целого спектра ценностей в основе человеческих поступков, истории и индивидуального развития. Участки этого спектра могут быть расположены в иерархию по их приближенности к идеалам свободы и общения, но вместе с тем ни одна «спектральная» ценность не может в полной мере раскрыться без остальных, в чём уже заключается залог их множественности. Её численные характеристики не имеют особого значения. В числе ценностных идей не следует усматривать какой-либо специальный, «пифагорейский» смысл: если в С-О семь ценностных идей, то по другому счёту их восемь, например, если считать родовые ценности за две ступени, соответственно матриархат и патриархат. А. Маслоу выделяет 14 «бытийных» или «предельных» ценностей, включая, помимо основной «триады», также некоторые регулятивы (простоту, совершенство и др.; так в его книге *Religions, Values, and Peak Experiences*, 1964). У Гуго Мюнстерберга аналогичный набор составляет 32 ценности. В его основе лежит заимствованная у Рик-

керта тетрада: ценности логические, эстетические, метафизические (у Риккерта на этом месте: мистические и религиозные), этические. Сопоставьте их сами с ценностными идеями. Далее Мюнстерберг классифицировал эти группы по их принадлежности к трём регионам, каковыми он считал внешний и внутренний мир и «ближайшее окружение» человека [35], причём последнее отчасти соответствует позднему «жизненному миру» феноменологии, а первые два — попперовским мирам 1 и 2, см. гл. II. Трём своим регионам Мюнстерберг ставит в соответствие категории гармонии, счастья и любви; такие несомненно ценностные идеи, как свобода или закон, не нашли себе самостоятельного места в его схеме.

Впрочем, некоторые наблюдения могут быть сделаны и на основании особенностей С-О как «семерицы». Например, как мы уже говорили, центральному положению идеи рода в С-О отвечает исключительная длительность родового периода в истории общества. Эпоха Возрождения близко подошла к пониманию этой роли и возможностей трансформации ценностей родства в свободное общение. Возможно, и на всех стадиях исторического процесса роль ценностей родства (включая духовное родство между соратниками или единоверцами, дружбу, отношение «учитель — ученик» и т. д.) гораздо выше, чем мы это обычно представляем себе. Ценности созерцания, знания, закона, свободы также, как мы по разным поводам отмечали, могут претендовать на центральное место в С-О. Это касается качественных, а не числовых характеристик С-О. Число в данном случае имеет значение лишь как показатель самого факта плюральности и плюрализма ценностных идей. Аналогичным образом если в теории метафизических регионов (см. главу II) что-нибудь не имеет принципиального значения, то это именно их нумерация. Но что существенно, так это глубокое своеобразие каждой ценностной идеи по её структуре. Сама аксиология по своему генезису наиболее связана с ценностной идеей свободы. Появление ценностного мышления у софистов и в афинской школе философии одновременно с поднятием свободы *над* законом («В эпоху, предшествовавшую софистам, никто не думал подвергать закон критике, никто не спрашивал, в

чем заключается его право на признание» [1: 66]), а также с развитием выборных начал, свободных сословий и т. д. вписывается в рамки *греческого чуда* — всеобщего старта едва ли не *всех* основных институтов западной цивилизации в эллинском мире. Принцип ценностной *иерархии* по форме берёт свое начало, правда, в законе, без которого и не может быть свободы, однако в рамках исследования ценностей этот принцип наполняется свободным и творческим содержанием. Ценностные идеи конституируют миры, способные к неограниченному развитию внутри себя. Переход к доминированию более высокой ценности есть свободный акт. В воплощении идеи закона в знании, праве, свободе и т. д. сама эта идея находит своё осмысление, благодаря которому по-новому освещается проблема соотношения ценностей и норм. Мы поднимали её в связи с «региональными» проблемами, наиболее непосредственно связанными с учением о ценностях. В дальнейшем несомненно надо более и более расширять онтологический и метафизический контекст аксиологии, проводя от него путь к её более частным задачам, вплоть до этических и эстетических. Например, принцип общения, осмысливающий свободу, включён и в отдельные созерцательные формы (молитву, восхищение красотой). Принцип личностного сознания выходит за пределы аксиологической области собственно свободы и охватывает триаду «закон — свобода — общение», о которой мы уже говорили как о самосознательной части «спектра» С-О. Свобода как её центральная часть безусловно обладает онтологическим значением²⁷. Некоторые современные авторы [28] возвращаются к мысли Фихте о том, что «свобода есть глубочайшая основа мира, который сам есть явление свободы». К сожалению, при этом они обычно не вспоминают о Фихте, которого вполне можно считать предшественником аксиологической многомерности [22] двадцатого столетия, если учесть равновесие онтологии, гносеологии и аксиологии в его системе, а также его влияние на логический позитивизм [34] и на феноменологию XX в. [21]. Согласно Х. Йонасу, «свобода изначально укоренена в жизни, ибо уже на уровне элементарного обмена веществ в органическом мире просматриваются духовные формы»

[8: 173]. С точки зрения науки об информации, «основа эволюции — творческое начало в природе и в человеке в таких формах, как структура, информация, а на уровне общества — свободная воля осознавшего себя человека» [28: 703]. Н. А. Бердяев в *своем* учении о свободе в основе мира исходит скорее из Я. Бёме и говорит о свободе как об онтологическом Ничто, из которого Бог творит мир. Онтологическая идея о первоосновной свободе находит себе в аксиологии естественное дополнение в том, что свободе логически предшествует и ограничивает её принцип закона, осмысливается же и этот принцип, и сама свобода в общении. Признание свободы ценностной основой мира включает согласие с тем фактом, что в ней ценностное проявляется в его наиболее творческих и аутентичных формах. Отметим также работы Х. Ортеги-и-Гассета, непосредственного ученика Когена, в которых получил дальнейшее развитие тезис Когена о ведущей творческой роли гуманитарной сферы. Еще в 1930 г. Ортега указал на творческое начало как единственную защиту от опасности, какую несет управляемая ориентация масс на статичные, чисто традиционные ценности.

Аксиологическое развитие, процесс формирования и раскрытия ценностей в истории по существу тождественны культурно-историческому процессу перехода (при ключевом значении общения) от доминирования одной ценностной идеи к доминированию другой. Проблема «причин перехода» осложняется тем, что движение ценностного сознания отнюдь не всегда воплощает в себе вектор прогресса. Уже переход от стадии «созерцания» к обществам с более высоким статусом рациональности сопровождался утратой высших достижений первобытного искусства. Они действительно были надолго забыты, но ностальгия по первобытности осталась, наверное, навсегда, приобретая часто форму утопии или мечты о золотом веке (см. выше). Регресс ценностей знания и свободы в средневековую эпоху известен, хотя аксиологическая панорама и тогда, как мы видели, далеко не сводилась к этому регрессу. Пожалуй, все испытания, встававшие перед человечеством в качестве своего рода искушений и попыток сбить его с пути, ничто перед ны-

нешними. Осуществятся ли встающие перед человечеством угрозы физического и морального уничтожения, это реально зависит от уровня общения, который будет достигнут им (человечеством) в обозримое время. Мы можем надеяться на значительные успехи на этом пути, потому что наше время, при всех его изъянах, не лишено философских идей и не оторвано от вечных истоков мысли. Не для того ли мы живем здесь, на заброшенной в безбрежных просторах Вселенной пылинке-Земле, чтобы воссоздав в себе на твердой почве прирожденных нам способностей самосознания и созерцания объективный образ этой Вселенной, раскрывая его для себя в его бесконечности как внутренне свой и лишенный чуждости, согреть его огнями ценностных идей, найти в нем свою основанную на высшем законе свободу, обрести в ней всемирное общение и стремиться к идеалам любви, которые не будучи никогда *полностью* достижимы, на каждой ступени развития человечества порождают новые задачи и ориентиры и новые возможности их воплощения в жизнь?

Подобно эпистемологии, праксеологии, деонтической логике (см. прим. 3), исследованию операций и некоторым другим наукам, аксиология имеет дело с субъект-объектным отношением. Однако оно предстаёт в ней в многоаспектном и многомерном отображении [22]. Эта «расцвеченность» всего сущего-для-нас ценностными красками связана не только с разнообразием ценностей, но и с тем, что каждое благо определяет нечто лежащее за его границами, хотя и не в его плоскости. Например, жизнь как благо подразумевает наличие безжизненности и смерти, прекрасное — наличие безразличного в эстетическом отношении, а также некрасивого и безобразного. Вместе с тем ценности порождают блага, а ценностные идеи порождают обширные и даже безграничные кластеры благ. Напомню наблюдение М. М. Пришвина о взаимосвязи категорий личности и прогресса: «Прогресс не может быть без "я". Если я участвую, если от меня исходит, если я от себя что-то прибавил — это прогресс» (цит. по книге вдовы писателя, В. Пришвиной «Путь к слову». М., 1984: 101). Это верно и при замене Я на человечество как прогресси-

рующее, и точно так же для Я и для человечества прогресс одинаково не является непрерывным и поступательным.

Что касается цикличности, то к сказанному в прим. 12 здесь надо добавить, что в С-О цикличность может присутствовать только «кверху» от уровня знания, хотя бы уже потому, что на этом уровне совершается необратимый процесс сапиентизации. Родовые ценности, включая клановые, национальные и т. д., напротив, создают благоприятную почву для «соскальзывания» на их гостеприимное, испытанное тысячелетиями лоно с высших уровней, включая — и даже в особенности — общение, структура которого по сути воспроизводит родоплеменную за исключением того, что общение, как мы видели, есть нечто гораздо более сложное и дифференцированное внутри себя, благодаря тому, что носит основанный на принципах *свободы*, равенства, мира характер призыва к другим Я и исполняет таким образом интегративную функцию по отношению к всей С-О.

Уровень закона, непосредственно примыкающий к родовому, замыкает клановую структуру в более сложную и многоплановую государственную. Но это замыкание, от которого в конечном счёте открывается путь к свободе и общению, не происходит с фатальной неизбежностью: его субъект стоит перед выбором, идти ли по этому пути или вернуться к той или иной квазиродовой структуре. В последнем случае весь цикл от родовых ценностей и далее повторяется заново. В эпоху конца античности законнический этап в виде эллинистических государств и Римской империи уже был пройден, и стоические принципы отмены рабства и естественного равенства всех людей, христианские (см. прим. 23) и гностические призывы к свободе подготовили почву для дальнейшего аксиологического процесса. В эпоху Феодосия Великого, когда служившая движущей пружиной для всех этих изменений стихия свободного общения константиновской поры сменилась атмосферой гонений и запретов (уже на язычников), казней еретиков и т. д., создалась иная ситуация. Общение замкнулось в группы по принципу даже не исповедания, а той или иной считающей себя привилегированной разновидности исповедания.

Процесс освобождения, зашедший довольно далеко, притормозился, и образовались группы колонов, затем крепостных, отвечавшие новому законничеству. Уже в его недрах очень медленно начался новый цикл движения ценностного сознания, приведший, как мы видели в гл. III, к Возрождению.

Каждый раз, когда подпочва ценностного сознания, образуемая общением в его ещё не вполне выработанных формах, оказывается близка к тому, чтобы выйти наружу и образовать интегративный ценностный слой, общество получает объективную возможность либо прорваться к новой гармоничности с новыми идеалами общения и любви, либо ограничить свои возможности общения «закрытыми» объединениями — и тогда повторяется способная к повторению часть С-О. Первый вариант был осуществлён в эпоху Возрождения, второй — при переходе от античности к средневековью, а также в некоторых других локальных случаях, как в Китае после освобождения от монголов, когда за культурным прорывом, в том числе за океаническими экспедициями Чжэн Хэ, последовал запрет на мореплавание. Но и сейчас мир стоит перед выбором между двумя типами развития, причём на наличие этой узловой точки указывает прежде всего ситуация в наиболее чувствительной к направлению развития ценностной сфере: в знании. Человечество в третий или даже четвёртый (если считать античность и Возрождение за два «узла») раз начинает радикальный прорыв в этой сфере: первыми тремя «узлами» были возникновение речи, античной и ренессансной науки, четвёртый, как мы уже говорили, — компьютеры. Но это конечно не причина нового витка аксиологического процесса, а его симптом.

За последние десятилетия под аксиологию подведён расширенный и углублённый фундамент в виде *антропного принципа*. Его суть состоит в объективном движении в рамках Вселенной к возникновению субъективности (творческий прогресс). Это движение только в конечном счёте порождает прогресс, следовательно, ни в коей мере не является непогрешимым и не требует какой-либо теодицеи или антроподицеи. Оно было раскрыто XIX столетием в виде творчества в живой при-

роде, XX столетием ещё и в виде грандиозного ландшафта метабиологической — планетарной и космической — эволюции и путём доказательства неустраимости субъекта из физической картины мира. Первое достижение связано с выяснением всеобщего родства организмов, второе со свободой в основе реальности [28].

Поскольку речь идёт о *ценностных* аспектах активной (творческой) и пассивной (воспринимающей) функции субъекта, оба достижения — XIX-го и XX-го столетий — дополняют друг друга. Эмпирический субъект, проникая к глубинам первоматерии, сталкивается с объектом, «пропитанным» продуктами активности трансцендентального субъекта: с бытием, структурой и более сложными формами «пра-эстетичного» (по образному выражению Флобера, «каждый атом бытия содержит в себе зародыш поэзии»); с жизнеподобными процессами информации, воспроизводства себе подобных (например, нейтронов при налетании нейтрона на ядро) и несохранения симметрии; наконец, с закономерностью, но и с "протосвободой" и непредсказуемостью в поведении систем. Однако если для естественных наук субъект исследования в конечном счёте удаётся совместить с трансцендентальным субъектом, то применительно к субъекту *истории* вопрос менее ясен. Предположительно таковым надо считать трансцендентальный субъект в его ценностном измерении, которое соответствует той или иной ценностной идее, иными словами, «трансцендентальный аксиологический субъект» (Râmbu N. *Filosofia valorilor*. București, 1997: 238). Эта категория приложима и к отдельным аксиологическим уровням (ценностным идеям). Например, если речь идёт о развитии важнейшей и центральной ценностной идеи — закона, то каждый акт или нововведение в её плоскости относят к *законодателю* и его воле, которые представляют собой нечто большее нежели фикция или простое обобщение имеющихся законов и постановлений (отсюда нериторические вопросы типа: «чего хочет законодатель?», «что имеет в виду законодатель?»). В других случаях такого индивидуализированного словесного обозначения нет, но субъект всё равно присутствует, причём опосредованный общением, и для истории, например, родового или национального сознания

ния может мыслиться как род (нация, этнос и т. д.) в его целостности. М. О. Гершензон дал этому присутствию субъекта следующую формулировку: «...нация не механическое сцепление личностей, а некая умопостигаемая индивидуальность, имеющая единую волю и своё особенное предназначение в мире» (Избранное, 2000. IV: 175). Это по сути лишь секуляризованная версия тезиса Епифания Кипрского (IV в.) и псевдо-Дионисия («О небесной иерархии», IX, 4), а также его комментатора Мартина Исповедника, что каждым народом руководит некий один ангел. На феноменологический язык эта мифологема переводится приблизительно так: не столько в этническом, сколько в культурном разрезе «... конституируются в качестве своеобразных духовных объективностей различные типы социальных обществ со своей возможной иерархией, и в том числе особо отличные типы, которые характеризуются как личности более высокого порядка» (Э. Гуссерль. Картезианские размышления, 1998: 252; курсив Гуссерля. — Б. С.) — и это «при образовании человеческого сообщества» и его форм — *всех*. Альтернативой может служить представление о «человеке» как субъекте истории, но когда говорят «человек — творец истории», это не более чем фраза, пока не определяют, что или кого имеют в виду под «человеком: человечество, каких-то конкретных людей, трансцендентальный субъект или иное. Либо же можно считать искомой альтернативой понятие об истории как «бессубъектном» процессе, приписываемое иногда Гегелю, хотя это спорно, иногда же структуралистам. Концепция Леви-Стросса (по формуле Рикёра, с которой Леви-Стросс согласился), это «кантианство без трансцендентального субъекта». Структуралист и в то же время один из отцов постмодернизма Мишель Фуко, а вслед за ним Ж. Делёз и другие постмодернисты поставили во главу угла своей программы «растождествление» субъекта — как исторического, так и индивидуального, замену Я даже не «пучком перцепций», а неким «безликим полем» или столь же безликими силами, скрывающимися за личностью и социумом. Однако в основе провозглашения «смерти субъекта» лежит *quaternio terminorum*, поскольку доводы, подразумевающие те или иные «дефекты» эмпири-

ческого Я, затем обращаются против Я трансцендентального. В позднем постмодернизме тезис о «смерти субъекта» уступил место «воскрешению субъекта» на путях *общения*. Ю. Кристева под влиянием Бахтина подчёркивала диалогическую и полифоническую сторону коммуникации; по Ж. Деррида, «фрагментированность» — болезнь современного человека — лечится только путём обретения своей личности (ср. сказанное выше о внутреннем единстве категорий личности и свободы), что достигается обращением к Другому, к со-человеку. Э. Левинас акцентирует асимметрию такого обращения, выделяя особую и таинственную роль женщины в общении.

Каждая ценностная идея знала эпоху своего относительного господства. Люди мустьерского времени ощутили свою задачу в том, чтобы выйти из-под господства ценностей одного лишь биологического самосохранения и увидеть Вселенную глазами созерцателей, в плане религии и отчасти также ранних эстетических критериев. Они переходили и к более активной деятельности, основываясь на начальных формах языка, каменных и костяных орудий, даже общественной (стадной) организации, но останавливались перед какой-то гранью, которую смогли перешагнуть кроманьонцы. Для позднейших эпох мы располагаем уже разнообразными источниками, вплоть до письменных, которые рассказывают о всепобеждающей жажде знания, превратившей человека в *Homo sapiens*; об эпохах, когда главными становились задачи объединения в родовые и тому подобные структуры, с их помощью осознать и блюсти единый закон, правящий жизнью земли и неба, людей и богов; о дальнейших эпохах, когда выдвигалась идея свободы или когда эта же идея должна была быть реализована вторично, после частичной утраты, по следам в народной памяти. Конечно, все эти тенденции не проявлялись одновременно повсюду. Ведь и сейчас в одних странах и цивилизациях «слабым звеном» является законность, в других недостает свободы (и та и другая «недостаточность» несомненно затрудняет путь к реализации высших ценностей общения), в

третьих не понята в полной мере роль знания, а бывают оттеснены на задний план и ценности религии и даже искусства.

И тем не менее человечество продолжает свое столетичное движение к высшим ценностям. Индивидуум на данном ему крошечном отрезке по-своему воспроизводит это движение, и это воспроизведение не уступает по глубине общечеловеческому движению, а по цельности и близости к вечному, быть может, даже превосходит его. В истории открытие каждой ценности, в отличие от многих других открытий, производится повторно, каждый раз в иной тональности воспроизводя вечные архетипы ценностных идей. Но вместе с тем это всегда открытие самого настоящего нового мира, и эти архетипы, воплощая в себе истинно онтологические энергии, пребывают со своими открывателями и их наследниками, каковыми собственно становятся все последующие люди и народы в той мере, в какой приобщают себя к ценностным идеям в их внутренней подлинности.

ПРИЛОЖЕНИЕ. Из истории учения о ценностях

§ 1. Формирование теории ценностей как философской дисциплины.

Просвещение недаром сохранилось в исторической памяти с этим названием: никогда больше в Новое время знание не выглядело столь престижным. Всё же и тогда знание оставалось средством для реализации действительно абсолютной цели — свободы. В борьбе со всем, что противостояло ей как «феодалные» или «средневековые» институты, просветители прибегли к знанию как универсальному оружию. Но этот период нельзя считать эпохой абсолютной доминации знания как идеи: такая эпоха была, но гораздо ранее. Ведь знание само по себе XVIII веку дало не столько и необходимо было далеко не в такой степени, как первобытному

человеку изобретение языка. Без этого изобретения Homo sapiens не утвердился бы как вид. Верхний палеолит и был эпохой, когда знание приобрело подлинно высший и абсолютный смысл. Вряд ли человечество еще доживет до другой такой эпохи и проявит гениальность не в создании какого-то нового вида знаний, но ценности и идеи знания как такового. За просветительским же знанием всегда маячит другая самоцель, другая ценностная идея: свобода, расширяемые путем знания возможности преодолеть всякое налагаемое на человека ограничение и как потом стали говорить, отчуждение. По поводу жизненной необходимости свободы никто не сказал проще и лучше Жюль Ренана (см. в его «Сборнике мелких речей...», Спб, 1895: 59): «Свобода есть самая наша сущность. Скорее, чем ею поступиться, мы уж лучше предпочтем прямо погибнуть». Подтверждать дальнейшими примерами тезис о верховной ценности свободы для всего Нового времени, начиная с Возрождения, означало бы пересказать всю историю самосознания этого периода.

Но и при всём культе свободы, еще в эпоху Возрождения и затем особенно на фоне развернувшихся революций ширится чувство некоей ограниченности, с которой сопряжена абсолютизация новооткрытых ценностей. Идеалы общения, раскрытые литературой и искусством Возрождения и его культурных наследников, играли в этом ощущении важнейшую роль. Наш лучший знаток XVII столетия В. И. Герье в своей книге «Лейбниц и его век» поражался открытым нравам и гостеприимству образованного сословия того времени. Однако развитие, как тот же Герье отмечает, шло скорее в сторону замкнутости. Хотя добытая и осознанная свобода была благоприятна для общения, ему мешал основанный во многом лишь на внешнем успехе характер новых социальных статусов. В социальной и художественной литературе постепенно усиливалось обличение власти денег, разделяющей людей хуже всякого феодализма. XVII-XVIII столетия наполнены лозунгами равенства и братства, дополнившими свободу; борьбой за право, которое в высшем понимании есть закон, преломленный через принцип свободы личности; борьбой за республику и конституцию; и другими акциями, важной стороной ко-

торых было стремление преодолеть разобщенность индивидуумов. Перегибы были и здесь: как всегда, какое-то подобие гармонии установилось лишь после метаний в противоположные стороны. Выбор в пользу общения субъективно стоял за призывами к братству и равенству; к революции как устранению всего, что препятствует раскрытию этих горизонтов — и здесь мы видим, сколь легко утопия переходит в антиутопию. Истина этих призывов в том, что общение более непосредственно, чем все предыдущие ступени С-О, связано с любовью как высшим ориентиром.

Отношение XVII века к Ренессансу отчасти воспроизвело (в аксиологическом плане) смену античности средневековьем: снова первостепенными стали ценности закона. Однако это было воспроизведение в ослабленном виде: свобода не отсутствует из общественного поля зрения в такой мере, как в средние века и тем более в восточных монархиях. Даже государство, эта главная объективация закона, нередко уже воспринимается как гарант ценностей свободы; искусство проповедует их сплав с законностью, хотя относящиеся к закону начала классицизма и строгих правил во внешних формах выступают на первый план. Наука ещё безупречнее вписалась в возникшую ситуацию: великие идеи Возрождения (гелиоцентризм; прямое наблюдение и эксперимент вместо авторитета; красота в основе вещей, «естественная магия», естественное право, прогресс...) развернулись в великие системы через *veracitas Dei* Декарта и обновлённый эстетизм Паскаля и Кеплера. Принцип закона и иерархии предстал не только в виде закономерностей природы, но и как форма организации общества и самой науки, в частности, в виде системы учёных степеней и академий [21: 176–177].

Основательность аксиологических сдвигов XVII столетия — *grand siècle* — проявилась в обновлении живописи, театра, архитектуры, вообще всех искусств; в почти одновременной (эта одновременность очень важна: подобного не было со

времен *греческого чуда*) актуализации и принятии как важнейших оснований культуры целого спектра ценностей: рационального порядка, национального единства, законности, а главное, свободы как принципа, не исключая ее разъедающих и трагических последствий; наконец, в создании классической науки и первых целостных философских систем нового времени; внутри этих систем — в конструктивном скептицизме и в открытии универсальной роли самосохранения — спинозовское *sese conservare*²⁸.

XVII век по-новому интерпретировал ценностную иерархию: как развёртываемый во времени ряд последовательных ступеней восхождения. В XVIII в. эта трактовка развилась в теорию прогресса культуры и морали; впрочем, эта позиция, позиция, ведущая к определенному «уплощению» ценностного мира, не стала монопольной. В наиболее острой форме Ж. Ж. Руссо, а вслед за ним романтики поставили вопрос об ограничениях, которые могут и должны быть наложены на тезис о суверенности разума в связи с необходимостью учета всего спектра ценностей, в том числе и выходящих за горизонт рациональности [22]. Главным у Руссо и романтиков с точки зрения формирования ценностного мышления было то, что они привлекли внимание к культурному контексту, придающему ту или иную ценностную окраску лавине инноваций, которая начала обрушиваться на человечество в XV-XVIII веках, создав радикально новую аксиологическую ситуацию. Она требовала разработки системы категорий, предшествующих рациональному познанию и в определенном плане первичных по сравнению с ним.

В эпоху Просвещения возникло несколько исследовательских направлений, предвосхитивших частные разделы аксиологии. Этика как область исследований существовала давно, но *эстетика* в качестве отдельной науки появилась в середине XVIII столетия в лейбнице-вольфианской школе. Для Баумгартена прекрасное было низшей ступенью истины. Кант поставил способность к созерцанию природы по значимости *наряду* с нравственным долгом, но не превращал ни познания в долг, ни чувства прекрасного в регулятив истины. Он решительно противостоял

привнесению какого бы то ни было оттенка удовольствия или эстетики («грации») в мотивацию долгом. Последнее привело к полемике между ним и Фридрихом Шиллером, который гениально предчувствовал единство ценностного мира, хотя в его цели, конечно, не входило дискурсивное обоснование этого единства. В своих трудах и в особенности в «Критике способности суждения» (1790) Кант обосновал отказ от «догматических» вольфианских концепций в пользу трансцендентального взгляда на ценность как на начало, объединяющее феноменологию (в первоначальном значении априорного исследования модальностей) с этикой долга. Вместе с тем Кант испытал влияние Руссо (см. прим. 16), в том числе его общего метанаучного подхода и концепций в области воспитания и естественного права.

Ещё в большей мере руссоистская оценка культуры и её анализ послужили отправным пунктом для концепции ценностей у И. Г. Фихте. В своём трансцендентализме он следует по стопам Канта, и Риккерт позднее определит его как «самого великого среди кантианцев». С Руссо и романтиками Фихте сближает ценностно-религиозный момент в признанной им на первых этапах его творчества (в противоположность Канту) интеллектуальной интуиции, «достигаемой указанием нравственного закона в нас». Этот закон у позднего Фихте приобретает значение общей воли «целого разумных существ», *unum collectivum*: ценностная серия предстаёт как завершаемая идеей общения.

Во второй половине XIX в. в теория ценностей выросла в отдельную философскую дисциплину и в движение мысли с использованием результатов целого ряда философских направлений, которые состязались за лидерство в аксиологическом ренессансе. Значительным было участие в этом движении неокантианских школ, воскресивших учение о примате практического разума; затем также представителей феноменологии, персонализма, прагматизма. Позитивизм (учитывая его, как и теории ценностей, логико-эмпирическую основу) также не мог остаться процессу становления аксиологии чужд²⁹.

Развитие ценностного подхода в XIX-XX вв. нельзя представлять как сплошной триумф. Сомнения в объективном характере ценностей и их прогресса (в конечном счёте полезные для аксиологии, так как заставляли ее углублять постановку вопросов и приближать их к реальной культурной истории) не могли не родиться уже в силу самого по себе кризиса ведущих ценностей в этот период. Раскрылись не только созидательные, но и разрушительные потенции, например, закон (иерархии, принципа упорядоченности) с его тенденцией перерастать в авторитаризм; патриотизма, отделенного подчас столь тонкой гранью от национализма и шовинизма; свободы с ее последствиями в виде одиночества и крайнего индивидуализма; знания, которое оказалось способным служить обезличивающим, антидуховным силам и массовым убийствам³⁰.

Рациональная тенденция в дисциплинарной аксиологии в конце XIX в., а в основном также и в XX в. представлена неокантианскими и феноменологическими направлениями. Логичность этой ситуации можно понять из следующих соображений. Дифференциация ценностных исследований имела место на рубеже XIX-XX вв. в соответствии с выдвижением на первый план категорий ценности (аксиология) и оценки (логика оценок). Оценка следует за познанием тех или иных событий, явлений или их свойств. Напротив, ценности предшествуют этому познанию и оно со своими результатами попадает в их поле действия. Поэтому с самого появления аксиологии в ней выделилась тенденция рассматривать ценности как трансцендентальную сферу. Хотя общепринятого определения ценности не существует, понятие о том, что это такое, присутствует уже в обыденном сознании. Мы понимаем друг друга, когда говорим о чем-то как о ценном для нас или неценном, о видах ценности, например, духовной или материальной: следовательно, каким-то образом нечто знаем о ценности еще до попыток определить ее.

Исторически развитие аксиологии собственно и началось с попыток экспликации уже наличной категории ценности, причем началось позже других философских дисциплин, во второй половине XIX столетия, хотя первоначальные зачатки

аксиологии прослеживаются, как мы видели, гораздо раньше, в связи с освоением философией мира категорий доопытных и тем не менее взаимодействующих с опытом и его результатами, придавая им всеобщность. 1781 считается датой, когда этот мир приобрел философский статус благодаря переносу на него в кантовской «Критике чистого разума» понятия трансцендентальности. Значительно позднее зашел разговор о подведении ценностей под это понятие, и ещё позже — о статусе их и вообще трансцендентального мира как о статусе одного из метафизических регионов, см. гл. II. Главная заслуга Канта в данном плане заключалась во-первых, в отчетливом усмотрении мира доопытных, априорных категорий, оформляющих эмпирический хаос в нечто достойное буквального значения греческого слова «космос»; во-вторых, в принципе примата практического разума, проложившем дорогу для ряда вариантов трансцендентальной трактовки категорий, которые исполняют функцию обоснования по отношению к ценностному сознанию.

Разъяснение, можно сказать, даже открытие области трансцендентального впервые в послеплатоновской мысли позволило сделать реальный шаг вперед в деле «размещения» ценностей в концептуальном пространстве. К трудам Канта восходит, как это ни парадоксально, также интерпретация созерцания как многоуровневой основы ряда важнейших моментов в развитии ценностного сознания, а также в региональной онтологии³¹. «Нулевой» уровень определяется рамками времени-пространства (для созерцания физических объектов) или одного лишь времени (для психологических объектов), причём в обоих случаях фиксация объекта зависит от факторов в определённой мере субъективных. Например, от внутреннего восприятия; или же от невозможности измерения одновременно по нескольким параметрам (для микрообъектов). Оценочность проникает в созерцание индивидуальных объектов разными путями: мы рассматриваем природные явления или организмы иногда как полезные или вредные, иногда как сложные («высоко совершенные») или примитивные и почти во всех случаях — как занимающие позицию на шкале «прекрасное — безобразное». Это образует переход к высшим уровням

созерцания, которое во всех своих формах остаётся неистощимым источником новых и новых образов, проецируемых на действительность. Собственно эта проекция и представляет собой специфический результат созерцания, и если в рамках высших ценностных идей встречается её аналог (например, в знании, в общении и т. д.), то его можно рассматривать как сохраняемый этими идеями элемент созерцания. Гуссерль справедливо считал ценности основной составляющей «сокровенной атмосферы» жизненного мира. Неотъемлемый от философии (и соответствующей ей в жизненном мире сознательной или бессознательной деятельности по выработке *мировоззрения*) момент интуиции можно рассматривать как ещё один уровень внедрения оценочности в созерцание. За этим уровнем следуют уже обе ветви деятельности, для которых созерцание служит первоосновой (из них ценностное неустранимо и достигает предельного напряжения): созерцание эстетическое и религиозное.

Для анализа ценностей первостепенное значение имело кантовское открытие раздельности/взаимосвязи спекулятивного и практического разума. По существу это было равносильно установлению соотношения между гносеологическим и аксиологическим планом. Впоследствии, уже в более развитых формах, этот анализ стал применяться к различным более частным областям аксиологии: аксиологии культуры, науки, политической жизни. Это произошло в конце XIX в. и в первые годы XX в., когда в работах П. Лапи и Э. Гартмана появился и самый термин «аксиология», который стал употребляться синонимично с «философией ценности» (термин Мюнстерберга [35]) и «теорией ценностей». Тогда же были предложены и другие синонимы, как «тимология», «тимематология» (у Авенариуса), «аксионмия», которые не прижились. Однако само это обилие предложений свидетельствовало о не слишком частом в истории философии событии: о появлении новой и востребованной ходом событий дисциплины.

Если не считать встречаемого в XIX веке, но мало характерного для него противопоставления бытия и значимости (Лотце), то в целом для того столетия было

обычным неявное допущение, что ценностям присуще бытие, например, психологическое, а это в свою очередь препятствовало различению между ними и оценками. У Гегеля самоценность государства и связанных с ним «легалистских» благ настолько перевесила всё остальное, так или иначе касающееся аксиологии, что в этой дисциплине не было нужды, и ценности как таковые фигурируют в его системе как ряд не обобщаемых единой категорией видов бытия, а не как регион «значимого» или как мир норм. «Науку логики» завершает раздел об идеях, в коем момент субъективности полностью снят. В результате ценностный аспект ограничен категорией благ. Уже за пределами рассматриваемого здесь периода попытку преодолеть на почве гегелевского аппарата их раздробленность и отчуждённость от ценностей предпринял в 1911 в своих гиффордовских лекциях Бернард Бозанкет, сблизив для этого категории конкретно-индивидуального и ценностно-незаменимого — приём, заимствованный у баденской школы.

По кантовской терминологии ценность попадает в сферу не чистого теоретического разума, а практического. Однако учитывая провозглашенный Кантом примата практического разума над спекулятивным и вытекающую из этого принципа роль действующего и оценивающего субъекта, позже эксплицированную Фихте, — учитывая всё это, нетрудно видеть возможности, открытые кантовским трансцендентализмом для обоснования аксиологии. Их использование оказалось отсроченным на период, когда в английской и французской философии возобладал эмпиризм и позитивизм, а в немецкой — гегелевская, шопенгауэровская и другие спекулятивные системы. Однако немногим более полувека после смерти Канта намеченный им путь трансцендентализации учения о ценностях стал приобретать конкретные очертания в неокантианстве.

§ 2. Неокантианское направление. Внимание неокантианства с самого его возникновения было приковано к миру ценностей как к области прямого применения доктрины примата практического разума. Впервые такой поворот темы был осуществлен в трудах А. Рия и других представителей критико-реалистического

направления. Философия, по их мнению, есть не только познание на глубинных уровнях и самопознание, но еще в большей мере и сфера применения практического разума: сфера анализа категорий добра и зла, блага и вреда, анализа проявлений конститутивного для психического мира принципа свободы. Само существование внешнего мира Риль выводил из ценностного «пласта», находимого (по его мнению, до опыта) в субъекте: без внешнего мира Я не могло бы испытывать альтруистических чувств.

Параллельно к ценностному подходу обратилась и трансцендентально-логическая марбургская школа, прежде всего Герман Коген, нередко признаваемый первым, кто концептуально и терминологически оформил категории значимости и ценности. Предшественниками Когена в этом отношении были психолог-лейбницанец Герман Лотце и его учитель Х. Г. Вайссе [23: 126], однако они связывали значимость (*Gelten*) в основном лишь с ценностью истины. По-видимому, для обобщения разного рода «значимостей» необходима была трактовка культуры как универса ценностей. Философское сообщество той эпохи уже явно доросло до понятия об особом ценностном мире (хотя пока без уточнения: существующем или лишь значащем) и например, И. Г. Герbart выделял «философию о мире сущего» и «философию о мире ценностей» (и антиценностей). Однако отчетливо поставлены в связь с культурой ценностные понятия были в результате коренной переработки кантовской доктрины практического разума Г. Когеном в его учении о трансцендентальном культурном сознании — созидателе новых ценностей. Центральное место в культурном сознании Коген придавал основанным на *чистой воле* этическим ценностям с центральной праценностью (*Urwert*) человеческого достоинства; и основанным на *чистом чувстве* эстетическим творческим потенциям: интуиции, проникновению в религиозно-нравственную основу мира, способности к органичному восприятию феноменов истории и психологии и т. д.; затем следуют науки о духе и наконец, науки о природе с их, впрочем, тоже почтенными ценностями, такими как точность, математизация, объективность, систематизирован-

ность. П. Наторп, развивая когеновские принципы, еще больше подчеркнул значимость внеинтеллектуальных ценностей: хотя рационально-логические ценности и образуют «существенное основание человеческой культуры», раскрывается оно — считает он вслед за Фихте — через трансцендентальное понятие свободы, дающее «философское основание для учений о хозяйстве, о праве, о культуре, а также для истории и естествознания» [10: 128–129].

Для марбургской школы, проложившей путь к превращению аксиологии в полноценную область философского исследования, ценностная тематика все же осталась маргинальной по сравнению с эпистемологическими задачами школы; о баденской школе с ее самоопределением как «философии ценностей» этого никак нельзя сказать. Исходя из центрального для этой школы противопоставления идиографии и номотетики, Г. Риккерт выдвинул тезис, что идиографическое познание в форме истории есть путь и материал для выяснения «сверхисторического» — ценностного в разных областях реальности. В своей «Философии истории» он ставит вопрос: совместимо ли ходячее представление о науке с наличием у нее иных ценностей помимо истины? «Разве не должны *все* науки отвлекаться от всякого рода ценностей, кроме чисто логических?» Нет, не все, считает он: науки о природе — должны, но ни философия, ни науки о культуре, например, история религии или искусствоведение, не могут существовать без эксплицированной или неявной фиксации «нелогических ценностей». Впрочем, он считает весьма сомнительным, «... чтобы в действительности возможно было совершенно отвлечься от всяких ценностей. Никто ведь не исследует объекты, которые его так или иначе не интересовали бы, а там, где есть интерес, имеется уже налицо и связывание с ценностями» (Wertverbindung) [17: 155]. В психологическом плане *интерес* предмета как качество, отсутствующее в бытии предмета, но придаваемое ему (предмету) субъектом, тогда же выдвигали на первый план Э. Клапаред, а также А. Мейнонг и Р. Б. Перри (см. прим. 4 и 35).

Согласно Риккерт, в истории, а равно в других идиографических дисциплинах, «ценности вообще играют решающую роль и даже должны быть принципами образования понятий» [17: 156] — ценности, но не конкретные положительные и отрицательные оценки, от которых *объективный* анализ должен по возможности держаться в стороне. В другом месте Риккерт объявляет исторические закономерности «формулами ценности». Поскольку непосредственно такие «формулы» не могут быть установлены, он ограничился структуризацией множества ценностей, воскресив из забвения тезис, что они не «существуют», но *значат*. Они метапсихологичны, оценка же существует и именно как психологический акт (ср. прим. 3). В своем «Введении в трансцендентальную философию» (V, 2) Риккерт исходит из того, что трансцендентальный мир («формальные факторы познания») ценностен во всех своих трех основных подразделениях, каковые суть (1) нормы, (2) категории и (3) трансцендентальные формы, причем (2) и (3) представляют разные аспекты долженствования, Sollen: «категория обозначает признание долженствования как акта в противоположность признаваемому долженствованию [как] форме бытия». Следуя в этом вопросе Фихте, а также Лотце, у которого Sollen — основа Sein, и ученику Лотце — Вильгельму Виндельбанду, родоначальнику баденской школы, Риккерт стремится доказать, что «долженствование в понятии заключается раньше, чем *всякое* бытие», и что выраженная в долженствовании ценность (Wert, но не оценка, Wertung) является «логически более ранней, чем непосредственно данное бытие или факт». Больше того, даже и вся действительность есть ценность, ибо гносеологически она есть «особый род истинного, а истина опять-таки есть не что иное как ценность, т. е. понятие действительности представляется, в конце концов, как понятие ценности» (там же, III, 5). Однако при таком рассуждении упускается из вида, что возможны различные интерпретации региона норм и в частности такие, при которых он (как например, при истолковании его у Дж. Дьюи как единого «нормативного измерения») шире круга ценностей. В пользу такого рода интерпретаций свидетельствует тот факт, что к нормам относят многое лежа-

щее за рамками собственно ценностного восприятия. Таковы нормы технические, спортивные, процессуальные, таковы же и существующие в природе закономерности и соотношения (а поскольку они познаны, они существуют и в уме — но будучи объективным содержанием и для природы и для ума, они не даны непосредственно и как ценности вне своего материала, который различен в зависимости от того, воплощены ли они в уме или в природе).

Другой свой труд, «Философия истории», Риккерт с некоторым сомнением («может быть», «по-видимому») завершает признанием для долженствования особого метафизического статуса *Sein des Sollens*. Особый статус Риккерт придаёт также понятию смысла, противопоставляя смыслы ценностям как два «царства» или региона объективного. Однако такая «регионализация» оказалась искусственной (хотя само понятие метафизических регионов прижилось, см. гл. II), и в частности применительно к философии истории более адекватно, видимо, говорить об «общей системе *ценностных или смысловых* возможностей» [25: 59–60], или о «сфере ценности — сфере собственно человеческого смысла» [16: 18]. Г. Мюнстерберг [35], как мы уже упоминали, завершил баденскую систематическую аксиологию, иллюстрировав своими ещё более искусственными подразделениями как контрпримером, что дальнейшее развитие должно отказаться от эксцессов систематизации. На путь такого отказа, с постановкой во главу угла непосредственное усмотрение ценностей и их взаимопроникновения, вступило феноменологическое движение (§3). Вслед за Риккертом Мюнстерберг отстаивал тезис о сопряженности ценностей истины и долженствования. В США, куда Мюнстерберг переехал из Германии, и в частности в Гарвардском университете, где он работал с 1892, этот тезис нашел решительный отпор со стороны прагматистов с их акцентом на чисто практическую сторону ценностей. Однако возможность создать новую философскую дисциплину на базе понятия ценности была, как мы видели, раскрыта сначала в Германии и лишь затем на англо-саксонской почве³². В пылу полемики прагматистов с неокантианцами У. Джемс назвал связь между истиной

и долженствованием «фантастической концепцией» (в его пересказе, у Риккерта и Мюнстерберга «действительность — это то, что соответствует истине, а истина основывается лишь на нашем первоначальном долге»). Неокантианцы в ответ резко критиковали прагматистскую редукцию ценностей к полезности. Всё же прагматисты также по-своему продвигались вперед в анализе ценностей; Ф. К. С. Шиллер разложил важнейший для прагматизма концепт — полезность (use) истины на четыре ценностных элемента: собственно value (логическую значимость), психологическое служение той или иной познавательной цели, прикладную пользу, и наконец, все предвидимые и непредвидимые последствия, которые возникнут при принятии данной истины. У. Джемс выдвинул против популярного тогда принципа "экономии" как важнейшей ценности мышления два веских и сегодня довода. Во-первых, несмотря на всю пропаганду означенного принципа, физики и химики не отказываются от «сверхчувственных» атомов и колебаний (сейчас мы могли бы сказать, например: от виртуальных частиц и скрытых параметров); во-вторых, в природе, как учит дарвинизм, преобладает не бережливость, а расточительность. Другие прагматисты, в частности Дж. Дьюи, ставили ударение на аспект коммуникации и социальности при стремлении ко всем этим целям (см. гл. I).

В течение первых десятилетий XX века ход развития аксиологии по существу определялся полемикой между неокантианцами и прагматистами, поскольку для прочих школ интерес к аксиологии был лишь попутным (до широкого распространения феноменологической аксиологии). Баденская школа неокантианства в своем подходе к культуре как к пространству развертывающихся *ценностей* (и в пределах периода господства каждой ценности — положительных или отрицательных, лежащих в ее плоскости *оценок*) исходила из позиции, ранее в общем виде (т. е. применительно не только и не столько к науке, сколько к культурному и философско-мировоззренческому сознанию человечества в целом) сформулированной немецкими «критическими реалистами». Риккерт многократно по разным поводам

ссылается на А. Рилия и в частности на его «прекрасные речения» (schöne Worte) о прогрессе как об освоении серии идеальных ценностей, значимых до и вне фактов и «подобно звёздам на небе, одна за другой вступающих в горизонт человека» [17: 128]. Согласно Риккерт, ценности, даже еще не известные, например, еще не открытые истины, хотя и не существуют, но суть общезначимое (Allgemeingültiges) по ту сторону субъекта и объекта; они *значат* и до того, как «вступили в горизонт», точнее, независимо от того, вступили они затем или нет. «Вступая» же в «горизонт», ценности кристаллизуются в виде культуры. Э. Ласк — он как и Риккерт, был учеником Виндельбанда — отождествил идеальное бытие с миром трансубъективных ценностей, а науку о последних — с философией, к которой примыкает психология как тоже наука о ценностях, но субъективных, «практических», т. е. о ценностях самоутверждения. Поставив вопрос о ценностном фундаменте культуры, Ласк пришел к выводу, что в качестве такового следует рассматривать религию и искусство, что соответствует фиксации в качестве исходной ценностной ориентации именно созерцания, точнее, его древнейших форм. Такой взгляд подтверждается палеоантропологией (см. ниже), а с другой стороны, теоретическими исследованиями Э. Кассирера, в которых искусство и миф как символические формы выступают в качестве особых (соответствующих интуитивно-созерцательной способности) миров или «иррациональных сфер». В целом его позиция близка к рассмотренным воззрениям Ласка, и на их анализе и уточнении в своих ранних работах Кассирер, как и многие другие представители марбургской школы, например, Э. Герригель (Logos за 1923–24) и П. Наторп.

К неокантианству примыкают и работы М. Вебера, затрагивающие ценностно-культурологическую проблематику, хотя его мысль о необходимости исключить из языка науки нормы и оценки как продукт некоего иррационального и нерефлектируемого мира скорее близка к позитивизму айеро-карнаповского типа (см. прим. 29). Вебер, «один из первых включивший аппарат аксиологии в социологическое исследование, "заземлил" воспринятое от Риккерта понятие ценности, свя-

зывая его с "интересом эпохи"» [23: 187]. Свою концепцию «идеальных типов», в которой сделана попытка преодолеть противопоставление идиографического и номотетического методов, Вебер рассматривал как непосредственное продолжение наблюдаемой уже у Риккерта по сравнению с Виндельбандом тенденции к смягчению этого противопоставления. «"Идеальные типы" соответствуют в основном сущностям Аристотеля и Гуссерля» [14, II: 339]. Но еще ближе они к риккертовским «историческим индивидуумам», отражающим ценностное сознание той или иной эпохи. Однако сами типы Вебер иногда редуцирует (тоже «заземление») к обмену материальными благами, как это видно, например, из заключительных страниц его труда о причинах падения античной культуры, написанного с целью доказать, что наука, юриспруденция, искусство и другие модусы античного ценностного сознания «рухнули с прекращением обмена». Затем они восстановлены уже под влиянием собственно культурного и духовного фактора, каков протестантизм. Но это не снимает вопроса о причинах некогда имевшего место и незабываемого «греческого чуда». С его констатации Вебер начинает свою «Протестантскую этику и дух капитализма», причем оставляет его неразъясненным и лишь добавляет к нему еще одну загадку, указывая, что появление математического обоснования астрономии у эллинов (и не ранее) «делает развитие вавилонской астрономии еще более поразительным». К середине XX в., когда задача трансцендентального обоснования теории ценностей была в иных (по замыслу, «строго научных») терминах поставлена феноменологией, неокантианство в основном сошло со сцены; его историческая роль — попытаться «аксиологизировать» всю философию — была сыграна и вряд ли кто-нибудь возьмется повторить такую попытку. Т. Адорно в шестидесятые годы определил неокантианский подход как «архаическую реконструкцию кантовской этики», имея в виду прежде всего марбургский вариант.

На развитие теории ценностей в России наиболее повлияла баденская школа. Когда С. Л. Франк в «Вехах» определил культуру как «совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей» и в том же 1909

году Андрей Белый в статье «Проблема культуры» назвал историю культуры «историей проявленных ценностей», то всё это похоже на отголосок неокантианства, потому что Риккерт двумя годами раньше в своей «Философии истории» говорил о культуре как о «процессе реализации всеобщих ценностей». В других местах, более строго выдерживая свою терминологию, он говорит о реализации не ценностей, а *благ* и именно культурных благ; при этом он ставил для будущего задачу исследовать, «какие именно ценности делают из объектов культуры культурные блага» [17: 27–28]. В свете сказанного выше — см. Введение — можно рассматривать такие ценности как ценностные идеи. В эмигрантской мысли аксиология превратилась в один из краеугольных камней созидавшейся альтернативной идеологии для России; при этом наиболее важным направлением был «трансцендентализм», разработанный Б. В. Яковенко именно в неокантианском ключе — отчасти и в феноменологическом, причём следует иметь в виду преемственность между неокантианской и феноменологической аксиологией (см.: сборник *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Haag, 1972). В. И. Молчанов сообщил в № 12 «Вопросов философии» за 1988 (с. 63), что «модель сознания, ориентированного на культурные ценности», создана ещё Э. Гуссерлем в «Логических исследованиях». Спустя 70 лет («В России надо жить долго») после работ Франка и Белого на отечественной почве возобновилась разработка неокантианского по генезису, но дополненного тезисом (восходящим непосредственно к П. А. Сорокину и Ф. А. Степуну) о творческом характере ценностей. В сборнике «Культура в свете философии» (Тб., 1979: 55) впервые после начала века возродилось определение культуры как «мира воплотившихся ценностей». Затем А. В. Гулыга в своем «Искусстве истории» назвал формулировку о мире ценностей «прекрасным определением культуры». Отсутствие упоминаний о неокантианских идеях в данной области делает эти публикации небезупречными с точки зрения исторических приоритетов. В них нет ничего также о мыслях Ницше по поводу ценностной природе культуры, о П. А. Сорокине (а ведь для него «именно ценность служит основой и

фундаментом всякой культуры») и Ф. А. Степуне. Эти авторы, высланные в 1922 из СССР (что скорее всего спасло их), подчёркивали творческую по преимуществу функцию культуры.

§ 3. Феноменологическое движение. В отношении теории ценностей его заслугами надо считать разработку проблем типологии и иерархии ценностей, а также отчётливое понимание роли интуиции в формировании ценностного сознания индивидуума и общества. Интерес феноменологии к понятию жизненного мира естественным образом стыкуется с аксиологическим проникновением в структуры повседневности (см. Введение). Ранее других феноменологов, тенденция к построению феноменологическими средствами серии ценностей, от чувственных до духовных и сакральных, стала программной для М. Шелера. Сакральность и прежде всего её завершение, *спасение*, *Erlösung* он рассматривает как якорь среди надвигающейся деградации, «падения царства ценностей». Духовные ценности раскрываются при этом как «триада», всегда осложнённая оппозициями: истина/ложь, добро/зло, прекрасное/безобразное. В философском завещании Шелера, в "Положении человека в космосе" он фактически предложил концепцию ценностного базиса истории культуры³³.

Ретроспективно стало ясно, что борьба с психологизмом далеко не составляла сути феноменологии и что психологический подход сам по себе ещё далеко не равнозначен редукционизму, а в ряде случаев приближается к феноменологии. Достаточно вспомнить дескриптивную психологию Т. Липпса или психогнозию Ф. Brentano. В своих поздних работах Гуссерль видит в идеале «строгой науки» исчерпавшую себя мечту (*der Traum ist ausgeträumt*) и выдвигает в качестве цели нечто более богатое аксиологически — «борьбу за человеческий смысл», в виде которой теперь представляет всю историю философии, в частности и даже в особенности — рационализма нового времени. Подобно тому, как истина одна, «воспринимают ли ее люди или чудовища, ангелы или боги», норма прекрасного или законного также инвариантна к случайностям восприятия. Применительно к от-

дельным носителям или к случаям выражения ценности, например, к случаям применения права, к отдельным исполнениям музыкального произведения или к примерам доказательства на основе общего принципа, применяемые и следовательно действующие нормы образуют мир *значимого*, который сам же Гуссерль иногда сопоставляет с платоновскими идеями, хотя в его представлении, как и для неокантианцев, к нормам неприложим предикат существования.

Не будучи «существующими» физически или психологически, нормы тем не менее познаваемы как «ноэмы», т. е. мыслимы в качестве содержания интенционального отношения. Задачей эйдетической фиксации объекта является усмотрение его как целостного внутри себя: позиция, родственная гештальт-психологии Х. Эренфельса (1890) и М. Вертхаймера (1912). Целостность объекта существенно ценностного, например, искусства, может быть постигнута лишь в прямом его соотношении с другими ценностными феноменами сравнимой значимости: наукой, религией, правом. Для всех их характерен социально-коммуникативный аспект (см. ниже). П. Рикёр показал, что феноменологический подход естественным образом возникает в результате углубления психоаналитического и в контакте с гегелевским и/или теологическим подходом [16: 112]. Внимание феноменологов или по крайней мере философов, прошедших феноменологическую школу, как Альфред Шютц, Шелер и Хайдеггер (который ссылается и на Шелера в § 25 «Бытия и времени» в подтверждение того, что не может быть непосредственно данного изолированного «Я» без "других") привлекла проблема общения, фокусированная ещё Виндельбаном и Вебером. Интерес представителей феноменологической аксиологии к этой проблеме обострён по сравнению с неокантианцами, в чём в какой-то мере сказался возврат к руссоистско-фихтевскому и даже более ранним этапам «просветительства». Только что упомянутый социально-коммуникативный аспект феноменологии уже у Гуссерля перерастает в конституирование трансцендентального *Wir-Gemeinschaft*, «Мы-содружества», подлинного субъекта философии и ее истории (ср. выше о категории философской общинности у Ясперса; о том же [19]

и другие работы Рорти). Мысль об интерсубъективной трансцендентальности создания истории аксиологии связывают с Шелером [23: 217], однако Гуссерль параллельно с ним или даже раньше на основе представления о коммуникативном акте пришёл к тезису «трансцендентальная субъективность есть интерсубъективность», который фактически присутствует уже во второй части «Логических исследований» (взаимонаправленность духовного действия личностей с целью добиться понимания друг от друга), а в последних работах Гуссерля развит вполне отчетливо. Там фигурирует положение об исключительной ценности истории для философа именно благодаря тому, что она открывает ему *Gemeingeist* и тем самым вводит в мир коммуникации, где раскрывается идеал *Mit-Sein* и гармонии монад. Важнейшей для феноменологического движения по замыслу Гуссерля была задача создания целостного *Wir-Gemeinschaft*, хотя бы в тех масштабах, в каких нечто подобное было реализовано психоанализом. Несопоставимости здесь нет, речь в обоих случаях шла об ответе на ощущаемую потребность в обновлении ценностей; подобно Фрейду, Гуссерль не пренебрегал процедурой отлучения еретиков; некоторые зигзаги в формулировке основоположений феноменологии объясняются желанием сплотить сообщество³⁴.

Феноменологическая аксиология переняла у Вайссе и Лотце и по-новому поставила вопрос о способе бытия ценностных объектов. У Н. Гартмана этот вопрос получил оформление в виде проблемной области, соответственно и техническое название «метафизической проблемы ценностей». Хайдеггер порицал Гартмана за трактовку в его «Метафизике познания» (1921) отношения «субъект-объект» как чисто гносеологического; но еще и в 1935 Гартман выдвигает тезис о гносеологической, но не онтологической самостоятельности идеального бытия (см. прим. 4). Параллельно с ним М. Хайдеггер, ушедший от ортодоксальной феноменологии гораздо дальше, признал в «Бытии и времени» (I, 6, 44с) даже за такой ускользающей от наглядности категорией ценностей, как истины *до* их открытия, некий род бытия, *Seinsart*, когда они ни истинны ни ложны (*weder wahr noch falsch*, следова-

тельно, они еще и не суть истины, а нечто догносеологическое и дооценочное). Организующая функция ценостной иерархии передаётся при этом аналитике здесь-бытия, которая должна пройти все уровни полноты времени либо «сверху вниз», как в «Бытии и времени» — от подлинного времени, времени смерти, через историчность (*Geschichtlichkeit*) к повседневному времени, либо в обратном порядке, как в § 19 «Основных проблем феноменологии». Именно так интерпретирует аналитику здесь-бытия Поль Рикёр, считающий установление этой её функции «бесценным достижением герменевтической феноменологии». Вместе с тем это было и одно из проявлений отхода Хайдеггера от классических гуссерлевских форм феноменологии: отхода, который сопровождался и отвержением аксиологии, хотя отчасти оно было связано и с полемикой против неокантианства, функционировавшего в веймарской Германии как философии либерализма. Будучи учеником Г. Риккерта по Фрайбургскому университету, Хайдеггер тем упорнее стремился замолить неокантианские грехи своей молодости. Однако его выпады против аксиологии не слишком убедительны. Иногда он говорит о «невозможности» философии ценностей, иногда признаёт, что она «принадлежит к самым значительным философским направлениям нашего времени», иногда же его полемика переходит на чисто вербальный уровень: например, он объявляет, что подлинное достоинство науки будет оценено только тогда, когда ее перестанут считать ценностью. Неокантианскую концепцию ценностей как лишенных объективного бытия он критикует как оставляющую путь лишь для их субъективного рассмотрения, какое есть якобы «калькуляция», «сущностный расчёт» и нечто символичное едва ли не для всех пороков современной европейской цивилизации. Насколько логичен путь к этой точке зрения от «Бытия и времени», можно сомневаться, но путь этот Хайдеггером был пройден и «критика Хайдеггером аксиологии совпадает с критикой науки, ее отношения к природе и пронизывающего ее калькулятивно-рассчитывающего способа мысли» [12: 21]. Предпринимались и другие попытки упразднить или по крайней мере ограничить ценностный подход, например, как это име-

ет место в неорационализме Г. Башляра, объявить естествознание непричастным к каким бы то ни было ценностям. В СССР критика аксиологии была предпринята Г. Г. Шпетом, феноменологом, признавшим за ценностями единственную роль быть «предикатами слов». Впрочем, он допустил тождественность ценностей сверхчувственному аспекту вещей в разысканной им у Маркса трактовке бытия задействованных в процессах производства и потребления предметов как «чувственно-сверхчувственных» и вскрывал социальный момент в этом аспекте, пытаясь сблизиться таким образом с марксизмом. Трагический конец Шпета в чем-то перекликается с судьбой Хайдеггера, по-своему принёсшего философские идеалы в жертву тщетной надежде воздействовать на господствующую идеологию.

А. фон Мейнонг, развивший параллельно с Гуссерлем и отчасти раньше его некоторые конструктивные элементы феноменологии, в частности, теорию интенциональности, пытался разрешить метафизическую проблему ценностей, признав их «псевдосуществующими» и выделив (в контексте своего принципа противопоставления предмета объекту) особую категорию «ценностных псевдообъектов», Wert-Quasiobjekten³⁵. В конечном счёте Гуссерль фактически также пришел к допущению применительно к ценностям некоторого «рода бытия» или расширенного аналога предиката «существования» в той мере, в какой они *действуют, значат*, а вместе с тем и *формируют эйдетические образы*. Позднее, в 1963, Ф. К. фон Ринтелен, ученик Шелера, в своем докладе на XIII международном философском конгрессе привел по поводу метафизической проблемы ценностей то решающее соображение, что если ценности воплощаются *в той или иной степени*, то бытие как таковое не имеет степеней сравнения, будь то бытие камня, организма или психического феномена.

Параллельно со становлением аксиологии в качестве особой дисциплины началось и проникновение ценностного подхода в позитивные труды по социологии и истории. Развертывание этого процесса было сопряжено с прогрессом концепций установки и социальной нормы в социологии (У. И. Томас и др.). В трудные для

феноменологического движения (в глобальном масштабе) тридцатые годы именно феноменологический аспект *аксиологии* понес наибольшие потери. Из работ сороковых годов в данной связи можно упомянуть, пожалуй, только «Новые пути онтологии» и «Эстетику» Н. Гартмана, философский путь которого вел от методологизма марбургской школы к феноменологии Гуссерля — Шелера и далее к построению самостоятельной «критической онтологии». Ценности Гартман трактует как имеющие бытие совсем особого рода, не зависимое ни от сознания, ни от какой бы то ни было реальности. Этот тезис представляет собой продолжение и развитие его более ранних представлений о бытии принципов и идеального. Еще в «Этике» (1926) он выдвинул тезис, что аксиология столь же объективна, как и математика, только объективность ценностных объектов завуалирована эмоциональным моментом. Мы уже говорили о раскрытии Гартманом «слоистого» строения реальности; наибольшую целостность представляет слой, соответствующий свободе, чей творческий характер, не исключающий «негативной» свободы *liberum arbitrium*, Гартман подчёркивает в «Этике». Возможно, что весьма высокий (сравнительно с немецкой философской традицией в целом, см. прим. 16) статус свободы у Гартмана отражает его близкое общение с представителями русского онтологизма: Лапшиным, Вышеславцевым и др. Прояснившееся в сознании эпохи понятие свободы уже немыслимо без учёта позитивной и творческой стороны, и современный философ культуры прав, обобщая его в такой, например, формулировке: «Свобода человека состоит не в том, чтобы он мог сделать недействительными все задатки, инстинкты и побуждения, всё детерминирующее его в среде, в истории и в ситуации. Нет, она состоит в том, что он всему этому придает свою форму, превращая все эти факторы в материал для своего собственного совершенствования» [31: 217]. В своей *Werttafel*, данной по собственному признанию Гартмана «без систематизирующего принципа, чисто эмпирически», он помимо ценностей удовольствия (*Lustwerte*), жизненных ценностей типа здоровья и т. д., выделяет, ссылаясь на Шелера, группу *духовных ценностей*, состоящую из трех подгрупп, т. е.

из нравственных, эстетических и познавательных ценностей, причем в последнюю подгруппу, в отличие от всех остальных, весьма разнообразных, попадает одна ценность — истина. Если учесть наличие культур, не обладающих понятием истины, «причём первичными и наиболее значимыми оказываются понятия "хороший" и "плохой"» [12: 32–33], а с другой стороны, таких близких к нашему времени построений, как «Логика исследования» К. Поппера, где совсем не употребляется понятие истины; как «Производство знания» К. Кнорр-Цетины, признавшей высшей и едва ли не единственной ценностью науки не истину, а успех, т. е. по существу самоутверждение; или как конструктивный эмпиризм Б. ван Фраассена, отрицающий понятие истины в пользу некоей *эмпирической адекватности* и т. д., — если учесть всё это, то тезис Гартмана об истине, хотя и вполне традиционный, не будет выглядеть таким уж самоочевидным. Этику и религию Гартман в своей упомянутой работе 1926 противопоставляет: этика автономна, религия гетерономна; для первой человек есть высшая ценность, для второй — Бог; этика ориентирована на реальный мир, религия на потусторонний. Это кантианского типа противопоставление (впрочем, позже и сам Гартман ему не следует) выглядит нарочитым в свете последних десятилетий, когда всё больше выдвигалось на первый план этическое содержание религии. В сущности религия занята потусторонним миром лишь постольку, поскольку он для неё реален. Если гетерономия характерна для религии, то именно в легалистской культуре, в которой этика тоже гетерономна. Отметим, что и редукционизм в духе «философии жизни» Гартману не был чужд. В разд. I.1.1b «Эстетики» он, выделив в области познания компонент ценности, по существу отождествил его с жизненными благами и «самоутверждением личного успеха». Больше того, он считает такое отождествление господствующей точкой зрения и в частности приписывает его Шелеру, но это уже можно объяснить разве что тем, что к 1945, когда писалась «Эстетика», запрещенные в Германии работы Шелера были там основательно забыты.

В послевоенные десятилетия работа в различных направлениях феноменологии постепенно возобновилась. Многие материалы в сериях *Phaenomenologica* и *Analecta Husserliana* посвящены феноменолого-аксиологическим исследованиям. Вместе с тем выработанный в них понятийный аппарат находит все более эффективное приложение в философской антропологии и тесно связанной с ней культурологии, выросших в отдельные дисциплины в большой мере именно на почве аксиологии. Если эти процессы и были «внешними» по отношению к феноменологическому движению, то лишь в той мере, в какой «внешними» для него можно рассматривать его интерпретации в духе экзистенциализма и философской антропологии. Еще при жизни Гуссерля и в еще большей мере после него феноменология постепенно трансформировалась в то, что Гуссерль в отчаянии называл *просто антропологией* [19: 124]. Вспомним в этой же связи пятое из "Картезианских размышлений" Гуссерля, его философское завещание, где решение проблемы существования объективного мира поставлено в зависимость от интересубъективности, от наличия общения между человеческими монадами. Здесь уже намечен переход к философско-антропологическому подходу — в значительной мере комплементарному по отношению к феноменологическому, если говорить о такой важной для обеих цели как исследование ценностного мира.

§ 4. Философская антропология и «новый гуманизм». Началу антропологическому анализу «недостающих звеньев» в построении ценностной серии — а именно, анализу сформировавшихся ещё в палеолите кардинальных ценностей знания и рода — положили в 1949 «Элементарные структуры родства» К. Леви-Стросса. Стросс отметил многочисленные аналогии (системность, её выработку на бессознательном уровне, значимость бинарных оппозиций) между системами языка и родства. Как мы видели в § 3, уже для Когена и его последователей практический разум реализуется — через ценности наук о духе и о природе — в «культурном сознании». Благодаря работам М. Шелера, Х. Пlessнера и других основателей философской антропологии, отчетливой стала тенденция к ассимиляции аксиоло-

гией результатов идиографических дисциплин и в особенности истории, этнографии и описательной культурологии. Шелер — феноменолог в той же мере, как и антрополог — при этом фактически исходил из своеобразного варианта построения мира 4 (см. гл. II), у Пlessнера же «место противостоящего внешнему миру "субъекта" (как то во вполне кантианском духе имело место у Шелера) занимает "организм" и его "окружение"» [8: 452], причём одновременно Пlessнер стремился преодолеть тоже восходящее к Канту противопоставление рационально-теоретического и морально-аксиологического. На смену обоим этим планам исследования должна была придти «герменевтика жизни», основанная на заявленной Пlessнером программе анализа «психофизически нейтрального жизненного единства». Однако эти планы не сбылись, потому что Пlessнеру не удалось разъяснить, каким образом в этом единстве могут зародиться объективно значимые ценности.

А. Гелен и Э. Ротхакер, одни из первых систематизаторов философской антропологии, опираясь на критическую онтологию Н. Гартмана, пришли к выводу о генетической связи рациональной и духовной стороны человека с неким первичным бескорыстным отношением к природе, которое в свою очередь основано на способности понимать мир, как он есть в себе, без заранее привнесенной цели. Они вернулись к восходящему к Платону и Фихте и неоднократно возникавшему в истории ценностного подхода тезису о свободе в основании жизни и культуры, но выделили другой аспект этой идеи: начиная с древнейших изобретений колеса, лука и стрел (добавим: корабля и мореплавания) как ранних символов свободы, Оба они исходят из ситуации открытости человека миру, причём Ротхакер интерпретирует свободу как творческое формирование человеком его среды, а для Гелена свобода заключена в следовании институальным предписаниям, т. е. редуцирована к закону. Выделив в своих работах 1940–50-х гг. практически те же аксиологические сущности, которые в гл. I рассмотрены нами как С-О компоненты, Гелен интерпретировал их (кроме закона) в негативном плане. А именно, он отстаивал главенство ответственности в рамках своей аксиологической категории, называемой

«чувство институтов» и по сути тождественной идее закона. Но закону исторически предшествуют родовые ценности, ориентирован же он в конечном счёте на ценности свободы и общения, между тем как Гелен невысоко ставил ценности рода (он именовал их *чувством семьи*) и именно потому, что они связаны с отвергаемыми им пацифизмом, женской эмансипацией, равенством [8: 93], вообще с общением в условиях свободы. Х. Йонас, вновь выдвинув в 1979 в книге «Принцип ответственности» этот принцип как основу «этики для технической цивилизации», постарался освободить его от консервативного экстремизма, характерного для Гелена и отчасти Хунке.

Гелен, конечно, не был первым, возвестившим принцип верховной роли ответственности. Мы видели и другие примеры абсолютизации этой ценности, соединяющей в себе закон и свободу, да эта абсолютизация и была неизбежна на историческом стыке этих «спектральных» идей: в самом деле, мы находим её в единственном дошедшем до нас фрагменте Анаксимандра — якобы странном [1: 33], но тогда уж странно и гераклитовское «Солнце не преступит своей меры, иначе его отыщут Эринии, помощницы Дике». Также и «христианская культура — "культура греховной совести", требующей "ответственного" сознания» [24: 101]. Более близким предшественником геленовского взгляда был К. Т. Пройсс, делавший однако акцент на том, что ценностный мир и прежде всего религия и искусство (эти два древнейшие модуса созерцания он справедливо рассматривает как формировавшиеся сопряжённо) возникли из чувства *обязанности* перед лицом возникавшего и еще слабого *рода*. Начиная с двадцатых годов верховная роль ответственности признаётся в работах Бахтина («рациональность — только момент ответственности»), Ортеги-и-Гассета, Вебера. В негативном смысле (как движение от органических связей к внешним) представляют рост роли ответственности О. Шпенглер (в движении от культуры к цивилизации), М. Вебер с его вниманием к бюрократизации, Г. Зиммель с его пессимизмом по поводу интеллектуализации ценностного мира. Все эти — и положительные и негативные — воззрения на от-

ветственность показывают её реальный интерес для современной жизни. Содержащийся по видимости в нём «легалистский» откат объясняется необходимостью подвести под свободу фундамент права — особенно там, где он слаб.

Антропологический анализ ценностного аспекта культуры не терял и не теряет своей актуальности, хотя надежда построить в результате этого анализа законченную и непротиворечивую систему, по-видимому, отошла в прошлое. Исследования в плоскости аксиологии в середине и особенно за последние десятилетия XX в. сместились в сторону культурологической и антропологической тематики, причём оба эти направления настолько сблизились, что всякая попытка разделить их и рассматривать обособленно была бы искусственной. Именно через учение о человеке ценностный аспект культуры наиболее связан с социологическими проблемами и ноосферно-экологической концепцией. Её замечательное предвосхищение находим у Фихте, прогноз которого (на основе раскрытия им ценности общения как итога взаимодействия знания, долга, свободы и других важнейших культурно-аксиологических моментов) разительно приближается к учениям XX в. о ноосфере (см. прим. 6).

В разработанной П. Тейяром де Шарденом версии этого учения фигурирует тезис о двух способах реализации высших ценностей, путем принуждения и путем «пробуждения среди людей подспудной силы взаимной связи». Здесь несомненно влияние тезиса о конфликте закона и свободы в Бергсоновых «Двух источниках» (см. прим. 1), но Тейяр идёт дальше, подчёркивая фактор общения. Признание самым перспективным именно второго пути, основанного на ценностной идее общения (а не более архаичного первого пути, исходящего из идеи закона), можно считать итоговым достижением ноосферной концепции за XX в. Благодаря этому итогу учение о ноосфере из всех попыток XX в. уяснить настоящее и будущее человека оказалось наиболее тесно связанным с «новым гуманизмом».

Ещё в 1910–20-е гг. на базе своеобразного сочетания персонализма и прагматизма Ф. К. С. Шиллер разработал свой гуманизм — учение о тождестве ценности

и истины в рамках трактовки опыта как личностного и свободного человеческого универса. Еще шире раздвинул рамки источниковой базы неогуманизма Дж. Сартон, явив со своей исключительной эрудицией, трудолюбием и вниманием к тексту как бы пример воскресшего через столетия возрожденца. Он опирался не на одну греко-римскую древность и европейскую историю, но и на наследие ближневосточных и средневековых цивилизаций. Он и Дж. Нидэм добавили к источникам гуманизма также и классические естественнонаучные труды, ранее стоявшие в его шкале ценностей не столь высоко. Нидэм расширил его базу еще и за счёт дальневосточных текстов, дающих немало и собственно для аксиологии. Сартр связал гуманизм с феноменологией (см. § 3) через экзистенциализм. Ч. Сноу, признавший взаимную недооценку и непонимание между естественнонаучной и гуманитарной культурами чем-то почти неизбежным до сих пор, счёл долгом современного гуманизма преодолеть это непонимание — в отличие от Риккорта, а из более недавних авторов, например, от Г. Маркузе, у которых ценностный разрыв между обеими ветвями культуры выглядит в конечном счёте неустранимым.

Однако ряд мыслителей приложил усилия к практическому преодолению этого разрыва. В этой связи упомянем, помимо Сартона и Нидэма, своеобразный вариант гуманизма, представленный в работах и деятельности А. Швейцера и сочетающий в себе элементы руссоизма с высокоразвитым экологическим сознанием. В очерке «Путь к возрождению культуры» он выдвинул в качестве движущей силы прогресса «волю к культуре» как к мировоззренческому и этическому целому, к всеобщей цели, не совпадающей ни с объективистским или чисто фактуальным познанием, ни с успехами техники. Логика основной мысли Швейцера, «благоговения перед жизнью», подводит его к переходу на позиции эволюционного подхода и философии жизни, но он всё же декларирует специфичность имманентного человеческой культуре ценностного содержания. Швейцер дистанцируется от излишней биологизации философской антропологии, подытоживая свою позицию в заключении к своей «Философии культуры»: «В благоговении перед жизнью куль-

тура постигает, что она ничего общего не имеет с эволюцией мира, а несет свое значение в самой себе».

Также и российская мысль внесла в процесс формирования/возрождения аксиологии, в особенности на культурологической почве, свой вклад. Для его понимания надо иметь в виду прежде всего, что особенностью русской философии в той мере, в какой она сознавала себя отличной от западной, с давних пор было стремление (отражавшее высокий аксиологический статус общения) к целостному, синтетическому взгляду на действительность, надстраивание над частными науками и аналитическим знанием некоего видения и истолкования мира как единства. Определённые шаги в направлении «цельного знания» сделаны ещё Вас.Карповым, Вл. Соловьёвым, затем неоромантиками серебряного века. Культурология — наука, сформировавшаяся (в отличие от философской или социальной антропологии) в основном в России — тоже представляет собой, как отмечено С. Я. Левит («Новая и новейшая история», 2000, № 4, с. 64), результат установки на «цельное знание», ибо стремится обобщить «культуру в целом». Трактовка культурологии как науки о «воплотившихся ценностях» вовлекает в процесс «интегрализации», стремления к целостности также и аксиологию как теоретический фундамент науки о культуре.

Трудно понять, почему в новейших обзорах на тему ценностной природы культуры, например, в № 4/6 «Филос. наук» за 1994, нет упоминаний о раскрытии этой темы отечественными авторами XX века. Между тем немало отечественных работ, начиная с первых лет XX в., было посвящено истолкованию культуры как мира ценностей. Мы говорили в этой связи о работах Франка, Белого и др. Нельзя не упомянуть и вклад в философскую антропологию Н. О. Лосского и Н. С. Арсеньева с их восходящими к Достоевскому мыслями о преображения мира красотой. Б. П. Вышеславцев в 1931 опубликовал наиболее соотношений между законом и благодатью (любовью, свободой) в истории христианства [3]. В СССР ценностная трактовка культуры как таковой пробила себе дорогу с 1958, когда в докладе

А. Ф. Шишкина «К вопросу о моральных ценностях» в сборнике, подготовленном для XII Международного философского конгресса, термин «ценность» впервые с 20-х гг. был выставлен в заглавии советской работы. В 1960 В. П. Тугаринов выпустил книгу «О ценностях жизни и культуры». Также и в метафизическую проблему ценностей он внёс вклад. В том же своем докладе 1965 «Проблема ценностей в марксистской философии», где он выдвинул требование признавать ценностью лишь позитивное, он сформулировал и тезис, что «ценностью может быть не только то, что существует, но и то, что еще надо осуществить, за что надо бороться». Хотя приводимые им примеры не весьма удачны, свою роль (особенно в развитии деятельностного подхода, но это уже другая тема) сыграл сам тезис о сопряженности проблематики бытия и активности. О. Г. Дробницкий выявил в этических ценностях момент синтеза глубоко личного характера долга с внеличными требованиями морального сознания. В. А. Василенко рассмотрел нравственность как неинституциональный путь самоорганизации общества. Он же (впоследствии также О. М. Сичивица) отстаивал онтологический характер ценностей как заключающих в себе «момент значимости одного явления для другого»; человек, познавая ценности, выступает как субъект познания этого «одного из существенных моментов универсальной взаимосвязи явлений» («Проблема ценности в философии». М.-Л., 1966: 42).

С 1960-х годов идёт первоначально еще мало заметный процесс слияния двух (советской и зарубежной) ветвей русской мысли³⁶. В литературе последних 10–15 лет этот процесс наконец вылился на поверхность. Есть попытки дать историографию этой литературы [12][22], но по-настоящему для этого нужна отдельная книга. Для быстрой эволюция российского ценностного сознания в течение XX в. мало найдётся параллелей в истории. Вместе с тем она подтверждает, что хотя ценностное сознание отнюдь не обязательно движется однонаправленно, в конечном счёте его движение всё же реализует ценностную серию. Реализация единой серии общечеловеческих ценностей — это нечто несовместное с представлением о «со-

вершенно особом» пути русской или иной культуры или цивилизации: при всех неизбежных различиях между культурами, они воплощают ступени единого ценностного процесса. Итак, мы должны остановиться, сознавая, что в нашем изложении вопросы, пожалуй, перевешивают ответы. Но стимуляция самостоятельности в постановке и анализе аксиологических вопросов как раз является целью настоящего пособия.

Литература

1. Виндельбанд В. История философии, Киев, 1997.
2. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
3. Вышеславцев Б. П. Этика преображённого эроса. М., 1994
4. Гильдебранд, Д. фон. Метафизика любви. СПб, 1999.
5. Карпов В. Н. [в части тиража ошибочно: Д. А.] Введение в философию. СПб, 1840.
6. Кассирер Э. Избранное. М. 1998.
7. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.
8. Малахов В. С.. Филатов В. П. (сост.). Современная западная философия. Словарь (изд. 2-е, перераб. и доп.). М., 1998.
9. Мень А. В. Мировая духовная культура, христианство, церковь. М., 1997.
10. Наторп П. Кант и марбургская школа // Новые идеи в философии. Вып. 5. М., 1913.
11. Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 1–4. Киев, 1860–1861.
12. Огурцов А. П. Аксиологические модели в философии науки // Философские исследования. 1995. № 1.
13. Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.
14. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1–2. М., 1992

15. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. СПб, 1994.
16. Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. М., 1996.
17. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
18. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
19. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
20. Старостин Б. А. Становление историографии науки. М., 1990.
21. Старостин Б. А. Ценностный подход к историографии естествознания // Принципы историографии естествознания: XX век. М., 2001.
22. Старостин Б. А. Наука в многомерном пространстве ценностей // Наукосведение. 2001. № 3.
23. Столович Л. Н. Красота, добро, истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994.
24. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.
25. Трёлльч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994.
26. Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. СПб., 1993.
27. Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 1–2. М., 1991.
28. Fuchs-Kittowski K., Krüger P. The Noosphere Vision of Teilhard de Chardin and Vernadskij in the Perspective of Information and of Worldwide Communication // World Futures. 1997. Vol. 50.
29. Gajda, Janina. Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej. Wrocław, 1992.
30. Gałkowski J. W. Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Dunska Skota. Lublin, 1993.
31. Hunke S. Vom Untergang des Abendlandes zum Aufgang Europas. Rosenheim, 1989.
32. Iribarne J. La Intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría. Vols. 1–2. Buenos-Aires, 1987–1988.
33. Koev K. (ed.). Phenomenology as a Dialogue. Sofia, 1990.

34. Lütterfelds W. Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz. Stuttgart, 1989.
35. Münsterberg H. Philosophie der Werte. 2 Aufl. Leipzig, 1921.
36. Natorp P. Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblem im Altertum: Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis. Berlin, 1884.
37. Polanyi M. Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy. Chicago, 1962.
38. Scheler M. Formalismus in der Ethik. Halle, 1921.
39. Schubert-Kalsi M.-L. Alexius Meinong on Objects of Higher Order and Husserl's Phenomenology. The Hague-Boston-London, 1978.
40. Toynbee A. J. A Study of History. Vols. I-XII. Oxford-London, 1934–1961.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹Собр. соч., 1985, III: 643. К сторонникам биологической редукции ценности в тот же период можно отнести Л. Гумпловича, следовавшего Г. Спенсеру; Дж. Дьюи, который акцентировал в эволюции общества, науки и искусства фактор опыта как *жизни*; А. Бергсона, на базе своей онтологии *élan vital* биологизировавшего культуру. Менее полной является редукция в «Двух источниках морали и религии» (1932), где Бергсон открыл для себя — вообще говоря, небезызвестный и ранее — конфликт между свободой (она продолжает *élan vital*) и законом, «закрытым обществом», куда причислено и родовое сознание. Оно продолжает инстинкт, как свобода продолжает *élan vital*. У нас Б. В. Яковенко в «Логосе» за 1910 (I: 266) из того, что ценности «предполагают субъекта, волю», выводил, что они по своей природе психологичны. Третьим вариантом (наряду с биологизирующим и психологизирующим) редукционизма в аксиологии был утилитаризм, представленный в XIX в. И. Бентамом и Д. С. Миллем, которые «отождествляли ценность объекта с его желаемостью и с чувством удовольствия, возникающим в че-

ловеческой жизни» [12: 10]. «Утилитаризм и этика "интересов" есть точка зрения животного сознания» [3: 284].

²Не говоря о множестве мучеников во имя свободы, науки или веры, вспомним, как Антигона согласна на смерть ради исполнения родственного долга (захоронения тела брата). Для признания закона и общественной иерархии ценностью высшей чем жизнь классические примеры дает китайский роман XIV века «Троецарствие»: Чэнь Гун (гл. 19), Цзи Пин (гл. 23) и многие другие идут во имя спасения династии на пытки и смерть, и у средневекового читателя их поступки находят понимание: «... кто не хотел бы хоть раз походить на Чэнь Гуна, / Чтобы так умереть, как он умер у Белых ворот!» Те из пифагорейцев, кто скорее соглашался умереть, чем потоптать священные бобы, тоже должны упомянуты быть здесь.

³Цит. по альманаху «Эон», I-II, 1994: 84. Риккерт фиксировал логическое предшествование ценностей *оценкам*. Последние выражают «отношения между людьми, их общение, благодаря которому ценности обретают общезначимость» [19: 10]. Данную позицию можно уточнить в том плане, что общение связано не столько с оценкой как таковой, сколько с реализацией ценности, с переходом от нее к оценке. — Исследование оценок и нормативных высказываний относится уже к компетенции не столько аксиологии, сколько других дисциплин: логики оценок, логики норм, деонтической логики. См.: Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970; *его же*, Логика норм. М., 1973. Автору удалось в значительной мере формализовать данную область, в то время как дискурс теории ценностей меньше или вообще не поддается формализации. Ср. также: G. H. von Wright. Norm and Action. London, 1963; *idem*, An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action. Amsterdam, 1968. Проблемы логики норм изучались и неокантианцами. Баденская и марбургская школа сходятся в отношении отстаиваемого теми и другими «нормативизма», играющего роль логики наук о духе. Если у Риккерта нормативистская логика — это аксиология, то Коген более ригористичен и

считает такой логикой только часть аксиологии, связанную с моральной проблематикой ([8: 271]; см. также статью Б. В. Яковенко в первом вып. «Логоса», 1910).

⁴Иногда значимость и ценность даже отождествляют. Ср. у Р. Б. Перри: value as any object of any interest. Но значимое — не всегда ценное: есть значимость знака и есть значимость интенциональная как единство цели (мотива) и значимого принципа. Такая значимость направлена на переживание или осуществление чего-либо. Например, значимость справедливого приговора в том, что в нём реализован принцип справедливости, а ценность прекрасного ландшафта в том, что видя его, я могу приобщиться идее или принципу красоты. Если иметь в виду под значением нечто общее знакам как относящимся к «другому» через особую процедуру референции, то значимость не тождественна и значению. Впрочем, в аспекте общения обе эти категории сближаются: тезис Ч. Морриса о том, что любое значение потенциально intersubjectively, применим и к значимости. Можно согласиться, что ценности — общезначимые принципы, мотивирующие поступки [8: 12]. Н. Гартман (недаром историки аксиологии объединяют его с Шелером как «современных неоплатоников») в 1940 в «Строении реального мира» отождествил категорию «принципа» с платоновской «идеей», с той разницей, что бытие принципа — только «бытие-для-другого», но не «для-себя-бытие».

⁵Восприятие закона как *высшей* ценности: таково было, например, ценностное сознание монархий древневосточных или римской. П. Тиллих внёс путаницу, противопоставив «религии», ограниченной законническими (легалистскими) ценностями, «веру» как начало пронизанное свободой. При этом было потеряно обозначения для трансцендентных созерцаний «дозаконного» периода и для религии в целом. Итак, оставим для обозначения легализма «законничество», а «религию» для всего связанного с трансцендентным созерцанием. Как подчеркнул Б. П. Вышеславцев [3: 35–37], «римляне тоже законники», как и греки эпохи Солона, ветхозаветные иудеи, египтяне и многие другие. Об этом писал не только Вышеславцев, данный тезис можно считать общим местом (сам он ссылается на Лютера и на

ап. Павла, Рим., гл. I-II), но Вышеславцев подметил, что в двух случаях, у эллинов и иудеев, существовало «эзотерическое», «подпочвенное духовное течение», которое предвосхитило доминацию принципа свободы, религиозно созерцаемого как *благодать*. Августин в 396–397 гг. строит «иерархию моральных состояний человека», *gradus hominis*: до закона, под законом, под благодатью, наконец, в мире (*in pace*), когда восторжествует принцип любви, *perfecta pax* — «совершенный мир», в сущности тождественный «совершенному общению». В самом деле, «мир», «шлом», «εἰρήνη» уже в древние времена мыслился как синоним общения, поскольку представлялся (например, в Библии) не просто отсутствием войны, но высоким положительным состоянием: он должен быть наполнен деятельным содержанием, адекватным идее общения. Идеал неразрывности закона, свободы и общения — тех ценностных идей, которые лежат в основе исторически и онтогенетически возникающих форм самосознания — обрисован в заключительных строках пушкинской оды «Вольность»: к царям обращен призыв склониться «Под сень надежную закона, / И станут вечной стражей трона / Народов вольность и покой». Последнее сочетание в разных вариантах поэт пронес сквозь всю жизнь («Европы вольность, честь и мир»; «*есть покой и воля*»).

⁶Самоутверждение не имеет какого-либо одного специального воплощения на уровне социума, для него специфичны скорее биологические проявления, а в социальном плане оно может внешне приобретать форму любой ценностной идеи. Например, стремление к власти (аналогично и к свободе) может отражать желание утвердить с ее помощью в обществе законность, а может и скрывать под этой маской одно лишь самоутверждение. Одной из форм самоутверждения (самосохранения) служит и страх. Если это животный страх, не заглядывающий дальше биологической опасности уничтожения, это *timor fecit deos*, ведущее к законнической этике и авторитарным религиям. Если это страх перед расставанием с близкими, в каждом из которых воплощён образ абсолютного, то это уже «страх Божий», в котором «начало премудрости», т. е. не только религии и этики, но и выхода за пре-

дела созерцания к идеям знания (хотя бы о том, что расставания нет), рода, свободы. Вместе с тем страх выступает как препятствие и антиценность *в равной мере для свободы и общения* (ср. прим. 26). На родовом уровне самоутверждение есть «обладание» (в гендерном смысле) или доминанция в том или ином родственном объединении. Фихте заметил, что индивидуум может любить себя только «в другом», т. е. (в наших терминах) С-О циклична: самоутверждение опосредовано общением (*der Einzelne liebt sich selbst nur in einem andern* — Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Stuttgart, 1993: 189; ср. в ослабленной, но и более реалистичной форме у Дж. Ролза: «самоуважение является взаимно самоподдерживающим чувством» [18: 159]). Фихте связал со стихией общения в её пределе то, что потом назовут ноосферой: для философа «отдельные личности сливаются в одну великую общину» [26, II: 373], но и вообще «человеческие души стремятся и усиливаются объединиться и образовать один дух во многих телах. Все суть один рассудок и одна воля... Одновременно с подвигающейся вперёд культурой человека будет двигаться и культура вселенной. Всё, что теперь ещё бесформенно и беспорядочно, разрешится через человека в прекраснейший порядок... Человек будет вносить порядок в хаос и план в общее разрушение» [26, I: 438, 439].

⁷ «Ошибочно полагать, будто справедливое и хорошее общество должно работать на высокий материальный уровень жизни. Люди хотят осмысленного труда в *свободных ассоциациях* с другими, когда эти ассоциации регулируют их отношения друг с другом в системе справедливых базисных институтов. Для достижения такого положения вещей большое богатство не является необходимым. На самом деле, за некоторым пределом оно, скорее всего, будет помехой...» [18: 259] (курсив мой. — Б. С.. ср. там же, с. 407–411, раздел *Мораль ассоциации*, §71). О самоутверждении через ценностные структуры общения см. предыд. прим.

⁸ Однако верно и то, что недостаточность, несовершенство входит в самую природу человека. Животное может быть в своём роде совершенным, а человек нет. Слишком много от него требуется. А. Гелен и Х. Йонас считают человека

существом биологически и духовно слабым и «неполноценным», *Mangelwesen*; по Йонасу, он обладает лишь «промежуточным бытием», *Zwischensein*, близким к небытию (очевидно, элемент *бытия* в нём для Йонаса — это «свобода, изначально укоренённая в жизни» [8: 173], см. Заключение). К сходному выводу пришёл Ж. Лакан применительно к ранним стадиям онтогенеза человека, когда его «недостаточность» ведёт к зависимости от других людей. «Хорошо забытое старое» заключается здесь в том, что о «недостаточности», *Mangelhaftigkeit* физической и духовной природы человека писал ещё Ницше, а до него Гегель в «Эстетике». Видя, что для человека невыносимо пребывание в эфире чистого разума, Гегель тем не менее оставался оптимистом: человек *должен быть* «недостаточен», ибо он становится «действительным» только пройдя через все *противоречия* посюстороннего бытия: голод и сытость, жажду и питьё, сон и бодрствование и т. п. Но чтобы быть значимой в рамках всей ценностной серии, «действительность» должна быть (что у Гегеля здесь не сделано) дополнена высшими идеями: человеку суждено пройти через ценность и антиценность, знание и незнание, свободу и принуждение, общение и одиночество. И только тогда он достигает «действительности», равносильной гармонии ценностного сознания: гармонии, воплощенной в идеале любви и вряд ли в абсолютном смысле достижимой. Но как все идеалы, она остается с нами, пока мы способны к ней стремиться.

⁹По этому поводу немало свидетельств мы найдем во втором томе антологии «Философия любви» (М., 1990. Сост. А. А. Ивин). Например, мнение Н. А. Бердяева: «Любовь не подлежит никакому упорядочиванию... Над любовью нельзя ни богословствовать, ни морализировать, ни социологизировать, она вне всего этого, она не от "мира сего"; она нездешний цветок, гибнущий в среде этого мира» (с. 431). Или у Ж. П. Сартра: «Хотеть быть любимым — значит хотеть поставить себя вне всякой системы оценок, полагаемой другим как условие любой оценки и как объективное основание всех ценностей» (с. 464).

¹⁰Также Р. Барт определял историю как мир «непрерывный и единый подобно природе». П. Тейяр де Шарден обозначает попперовские миры 1 и 2 как физическую и психическую *энергию*, против чего у Д. Гильдебранда выдвинута мысль: разница между ними столь велика, что их нельзя называть одним словом, а по сути это «две реальности» [4: 12]. Этот спор между двумя феноменологами, из которых ни один не возражает против самого термина «энергия», заставляет вспомнить о древнем употреблении этого слова у Максима Исповедника, Бернара Клервосского и Григория Паламы в значении, связанном с волей (воля, как и энергия, «есть проявление природы как таковой, но только качественно окрашенное личностью — так же, как энергия в отношении к Богу» — в сб. «Синергия», М., 1995: 20). Если рассматривать энергии в человеческо-аксиологическом плане, они могут быть сопоставлены с «силами» Филона Александрийского (справедливостью, благостью и т. д.) в их проявлении в эмпирическом мире, с ценностными идеями и через них — с мирами, см. таблицу в гл. II. В русской мысли аналогичное понятие впервые появляется в 1810-х гг. у А. Ф. Мерзлякова как «силы эстетические», названные так по действию их отображений в искусстве, по существу же ценностные в самом общем плане: не только красота, но и добро, польза, знание и т. д. [23: 293–299].

¹¹Субъект и всё, что лежит в его плоскости, Поппер не выделял в особый мир и склонен был игнорировать. Менее понятно, каким образом существование ценностей без какого бы то ни было субъекта и без трансцендентального сознания допускали Шелер [38: 272] и Сартр. Н. О. Лосский в своей книге «Ценность и бытие» (1931) критиковал это допущение у Шелера, но не ставил вопрос, откуда оно вообще взялось. Однако в том же году последовало разъяснение Б. П. Вышеславцева: «Шелер рассуждает так, как если бы свободы не существовало. Она не рассматривается в его этике» ([3: 91]; о традиционности позиции Шелера см. прим. 16). Без акцента на высшем значении свободы рассуждения о ценностной серии теряют смысл. Лосский заканчивает свою книгу утверждением, что «...за-

защита абсолютизма и объективизма в аксиологии не менее необходима, чем защита абсолютизма и объективизма в гносеологии». Ценность, считают Й. Э. Хайде и вслед за ним, по-видимому, Лосский (прямо он этого не пишет), как бы стоит между объектом и субъектом. В региональной онтологии попперовского типа это должно означать, что ценности относятся к миру 3, но не лишены и связи с не выделенным Поппером, но и не исключенным им *explicite* миром 4. Для Хайде ценность — субъектно-объектное отношение, в то время как у Шелера она есть нечто присущее объектам.

¹²Помимо прогресса, в развитии ценностного сознания представлены элементы цикличности и повторы, как отмечали многие от Эмпедокла до Адлера, хотя на современном этапе вряд ли возможно продолжать мыслить это циклическое движение универсальным хотя бы по образцу [40, I: 276–284]. Представление о фатальной цикличности ограничивает и даже упраздняет человеческую свободу в открытии новых ценностей. Напротив, допущение ограниченной роли циклического фактора не препятствует свободе ценностного сознания, вновь и вновь возобновляющего своё движение к мыслимым для него вершинам. По Кассиреру, высшая символическая форма, историческое познание, воссоздает первичную ситуацию символизации и вместе с ней нечто от древнейшего мировосприятия с его схватыванием неповторимого. Смену символических форм, таким образом, скорее надо рассматривать как движение по кругу, чем как прогресс. А. Тойнби предлагал «циклически» описывать исторический процесс на основе древнекитайских категорий *инь* и *ян*. Он опирался на весьма древнюю традицию. Ещё в III в. до н.э. видели задачу «совершенномуудрого» в том, чтобы «познать... как *инь* и *ян* совершенствуют вещи» («Древнекитайская философия», М., 1972, I: 8 и II: 299). *Инь* и *ян* некогда символизировали два аспекта *дао* — мужское и женское начало, далее рассматривались всё более отвлечённо, как пары «Солнце — Луна», «жар — холод», «нечет — чет», «покой — движение». Здесь мы сталкиваемся с неким общечеловеческим наследием: во второй книге «Естественной истории» Плиния (также

и в других местах этого труда) Солнце, ветер и нечётное число «воплощают в себе мужское начало», а Луна и чётное число — женское; сходно у Августина, «О граде Божием», VII, 28. Однако по самому смыслу категорий *инь* и *ян* их применение больше даёт при анализе последовательности ценностей, в частности при анализе серии С-О. Явно не случайно чередование в ней *инь* и *ян*. Самоутверждение относится к *ян*, далее прослеживается чередование: созерцание — *инь*, знание — *ян*, род — *инь* и *ян* (соответственно матриархату и патриархату), закон — *инь*, свобода — *ян*, общение — *инь*.

¹³Возможно, и татуировки и танца, которые из всех видов искусства представляются наиболее связанными с тотемизмом и следовательно, возникли тогда, когда и род. У некоторых народов сохранилось вытанцовывание древнейших тотемических фигур с одновременным их рисованием (например, спиралей со змеевидными головами — у нанайцев). Тотемизм в истории (точнее, в доистории) сыграл в аксиологическом отношении огромную роль, способствуя построению на базе первобытного знания разветвлённой и многоуровневой системы родовых ценностей. На рубеже XIX-XX вв. Р. Вирхов и затем Дж. Дж. Фрэнсер высказали мысль, что тотемизм был предчувствием (*das dunkle Gefühl*) эволюционного учения, основанного на понимании кровного родства человека с другими, пусть вымершими, видами рода Ното, с приматами, со всем живым. Сходное понимание находим в начале XVII в. у одного из отцов-основателей нового естествознания — Дж. Б. Делла-Порты в целой науке — физиогномике, сопоставлении человеческих и животных «лиц». В обновлённых и синтетических формах интуиция родства вылилась в такие формы современного гуманизма, как *благоговение перед жизнью* А. Швейцера. С неизбежным вступлением в эпоху клонирования и экспериментов на генах к этим формам прибавятся и новые модусы осознания биологического родства.

¹⁴Борьба против знания представляет один из неотъемлемых моментов всей культурной истории; встречается и в наши дни в формах антисциентизма, борьбы

с образованщиной, интеллигенцией и т. д. Более изящный вид носят призывы отказаться от речи и знания в пользу созерцания: тючевское *Silentium!*, ли у Фета *О если б без слова сказаться / душой было можно!* — но по сути всё это такие же фобии, как и идущая тоже из глубины тысячелетий борьба с идеями созерцания («антирелигиозная») и рода. Она, замечу в скобках, уже давно потеряла — в отличие от борьбы с «самосознательными» ценностями закона, свободы и общения, см. следующее прим. — свой этнический оттенок и ведётся как бы в пустоту. В этом, возможно, есть нечто большее нежели просто разница в хронологической давности: вместе с выходом Я на уровень самосознания (фаза закона) появляется ощущение связи новых ценностей с некоей коллективной личностью.

¹⁵Послекризисное развитие ценностного сознания уже вступает в пределы исторической памяти. Правда, идея закона появилась ещё за этими пределами, скорее всего в раннем неолите предков «афразийских» народов — возможно, в Сахаре или Передней Азии; но высшее развитие она получила в библейском иудаизме. Позднейший легализм в исламских или христианских формах выступает против иудеев: обычная схема превращения первоисточника своих ценностей в объект своих же нападок. Наследниками индоевропейской протосвободы и первыми носителями развитой идеи свободы были греки; прослеживаемая в Риме, а затем в западном средневековье неприязнь к грекам, анафемы X-XI вв. и константинопольский погром 1204 г. укладываются в ту же схему. Если сначала о Риме можно было сказать словами позднейшего поэта о позднейшей ценностной оппозиции, что Рим «глядит, глядит в тебя [в Грецию] и с ненавистью и с любовью», то к 1204 неприязнь определённо возобладала. Затем она была перенесена на новых носителей идеи свободы, откуда и возникли «англосаксофобия» и так рельефно описанная В. Шубартом германофобия. Это отнюдь не значит, что реальных англосаксов или немцев (см., в частности, прим. 16) не за что было порицать, но надо различать две вещи: возникает ли «фобия» из-за реально принесённых

данным этносом ценностей или из-за их ушербности. Первое заставляет вспомнить «закон нашего скорбного мира: каждое доброе дело влечёт за собою возмездие совершателю» (Л. Соловьёв), второе же оставляет надежду на выправление ситуации. Наконец, идея общения вырисовалась на европейском Востоке как паламистское возрождение — в погибавшей Византии, затем в славянстве XV-XVII вв. — как коллективное устройство жизни на основе двух огромных и Западом не востребованных массивов: (1) религиозно-культурного наследия теперь уже исчезнувшей Византии (а с ним и наиболее аутентичного, «неотмирного» и «страстотерпческого» христианства) и (2) огромных пространств от Балтики до Адриатики, потом вообще малопригодных (так считалось) к обитанию — вплоть до Тихого океана. Но затем во всём этом почувствовалась смутная угроза; в сочетании с несовершенством форм воплощения той же идеи, включая ослабление так и не ставшей для Запада «своей» Речи Посполитой (XVIII в. — как раз из-за того, что общение по типу «вечевого» парализовало деятельность сейма) и вплоть до псевдонародности эпохи Николая I или «социализма» XX в. — в сочетании со всем этим, вырисовавшиеся на горизонте Европы «скифские» ценности естественным образом вызывали «славянофобию». Хотя не однозначно; всегда присутствовало и противоположное восприятие. Идеи общения органично перенимаются системой свободы, так как без них свобода утрачивает смысл. Ср. в начале гл. III и в прим. 14 о трагедии «начинателей игры» на примере творцов более архаичных ценностей: созерцания, знания, рода.

¹⁶Реликты «легалистских» ценностей той эпохи сохранились, если говорить о Европе, по-видимому, в наибольшей мере в немецкой культуре. Они долгое время оставались «подпочвенными», проявляясь только спорадически, например, в идеализации Аттилы (Этцель *Песни о Нибелунгах*), а затем в подчёркиваемых позднейшими психологами авторитаризме в семье и любовании крайней пунктуальностью и подчас формализмом. Эти процессы усилились на рубеже XIII — XIV вв. как своего рода реакция на рассмотренные выше антииерархические процессы в ос-

гальной Европе. Строжайше иерархичный Тевтонский орден переместился на север; в 1356 было образовано Бранденбургское курфюршество. Уже у Николая Кузанского господствует (в противоположность Мейстеру Экхарту) иерархически-легалистский дух и реминисценции из Дионисия Ареопагита. Лютер критиковал Дионисия и отвергнув «чины ангельские», святых и чистилище, оставил зияющий пробел в средневековой «лестнице существ»; зато утверждая государство и его культ, он твёрд. Кальвинизм усилил легалистские начала своей теократичностью и учением о предызбранности; в дальнейшем обе ветви протестантизма сблизились, особенно в Пруссии, соревнуясь в общей поддержке государственной иерархии. Так возникла «особенность немецкой культуры, состоящая в том, что государство и его силу рассматривают как масштаб и культурный центр всех ценностей» [25: 139] — и в отождествлении ценностного мира, культуры с государством, с которым (т. е. отождествлением) сравнительно недавно приходилось полемизировать основателям аксиологии [17: 59]; ср. ещё более непонятное (если не учесть этой своеобразной аксиологической ситуации) заявление Гёте: *Ich will lieber eine Ungerechtigkeit begehen als Unordnung ertragen* (E. Ludwig. G. Goethe: *Geschichte eines Menschen*. Berlin u. a., 1931. S. 335 — без внимания к тому, что *Ungerechtigkeit* в более высоком смысле уже есть *Unordnung*). Не то чтобы произошёл сознательный отход от свободы как принципа; классическая немецкая философия XIX в. восприняла у Руссо идеал «царства свободы» и подход к духовным ценностям как раскрываемым в истории [25: 22–23] и связала всё это с элементами индоевропейского наследия в германской мистике [31]. Но признание главенства свободы становилось (от Николая Кузанского до Шелера — за исключением Фихте [26, I: 466] и пожалуй, Н. Гартмана) всё более декларативным, и на первый план вышла трактовка свободы не более как *осознанной необходимости*. Это гегелевская формулировка; но к ней сводится и лейбницевское *automaton spirituale*, да и либеральный Кант из трёх ценностей своей религии — Бога, бессмертия и свободы — «именно в суждениях о последней обнаруживает неясность и какую-то неустойчивость» (С. С. Гла-

голев.Религиозная философия Канта. Харьков, 1904: 23). «Определение свободы как осознанной необходимости является наиболее рабским её пониманием, по существу представляющим "пассивную" разновидность кантовского категорического императива (свобода добровольно подчиняться собственному рабскому статусу)». (Э. Р. Атаян, Свобода как идея и как действительность. Ереван, 1992: 228; ср.: G. Santayana. Egotism in German Philosophy. L., 1939). Ф. Шлейермахер самое религию определял как чувство зависимости, *Abhängigkeitsgefühl*, причём, как отмечалось [3: 118], зависимости даже не от Бога, но от «универсума», от «вселенной».

¹⁷Это не удивительно, поскольку в начале XX в. ход развития аксиологии по существу определялся полемикой между прагматистами, не ставившими проблемы свободы, и баденской школой: для прочих течений интерес к аксиологии был лишь попутным (до того, как заявило о себе феноменологическое движение). Из неокантианцев Вильгельм Виндельбанд, который обычно остается у историков аксиологии как бы в тени своего ученика, Риккерта, обосновавшего и систематизировавшего эту дисциплину, заслуживает большего внимания в том, что касается её обоснования. Риккертовское убеждение, что наука о ценностях, *Wertwissenschaft* и есть философия (с уточнением «наука об общезначимых ценностях» и «наука о нормативном сознании»), можно в более мягких формах найти уже у Виндельбанда. Риккерт потерял тот наличный у Виндельбанда существенный оттенок, что нормативность применительно к строго логичному мышлению заключена в двух моментах, свободе и «логической совести», причем оба они внутренне едины: «Свободным бывает мышление, когда оно одушевлено исключительно стремлением к истине и сознательно подчиняется логическому закону» [1: 203]. Это не только верно, но происхождения, например, греческой науки и философии равно как и соответствующих феноменов в Новое время даже невозможно понять без этого элементарного разъяснения, которого *тем не менее* мы до Виндельбанда не находим в отчётливом

где. Кассирер добавил к этому, что наука требует не только свободы, но и *непрестанного обновления*: «чем свободнее парит научная мысль, тем сильнее необходимость в доказательствах и постоянном обновлении основ» ([6: 23–24], ср. 90-й «Афоризм об истолковании природы» Ф. Бэкона: «В науках, как в рудниках, всё должно шуметь новыми работами и продвижением вперед»). Свобода, согласно кассиреровской теории символических форм, основывается на способности человека придавать форму опыту. В «Познании и действительности» Кассирер завершает главу о познании пространства анализом «логической свободы» в деле построения геометрических понятий и показывает, насколько конструктивен этот ценностный подход для истолкования множественности геометрий (Евклида, Лобачевского, Римана) и для выбора критериев рациональности.

¹⁸ «Добро само есть дело: кто учен добру, / Сам делается добрым в силу этого — / Как и флейтист есть тот, кто флейте выучен». И далее следует пророчество о Платоне: « ... ясно мне доподлинно, / Что слова мои кому-нибудь в будущем припомнятся: / Он освободит их от размера строгого, / Облечет их в багряницу, пестрой речью шитую — / Победимые падут пред ним, непобедимым» (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986: 141).

¹⁹ Э. Кассирер в своём объяснении генезиса свободы, рациональности и других ценностей, лёгших в основу западного общества, исходил из факта «встречи и совместной культурной жизни» двух народов с крайне различными традициями и языками, шумерского и аккадского. Эта встреча породила «новые проблемы, для решения которых потребовались новые интеллектуальные силы» ([6: 496]; близко к этому: [25: 60]). Кассирер видит, таким образом, два источника сознания свободы в средиземноморском и затем западном мире — ближневосточный (тот, который развился позднее в иудейско-христианский) и эллинский. О. М. Новицкий сближает оба эти источника. У него «от субъективной воли исходящее преобразование

всей жизни по образцу сознанной идеи» приводит к единому цивилизационному процессу, охватившему и ближневосточный и греческий мир, с последним же и «вообще язычество, по высшему развитию в нём спекулятивного сознания» [11, IV: 318]. В этой схеме упущено, что этот процесс в цивилизациях восточного Средиземноморья проявился по-разному: в Элладе в условиях, когда мореплавание создало необходимую среду для воплощения идеального фактора — потребности в общении; в Иудее — в условиях, когда такая среда возникла в «сухопутном» варианте в виде караванной торговли, оазисов и т. д. Это первичное различие дает нить для объяснения культурной дихотомии в возникновении сознания свободы на основе ценностей созерцания преимущественно художественного (у греков) и религиозного (у иудеев). Но родилась ли свобода из мореплавания или мореплавание из инстинкта свободы? Финикийцы, бывшие учителями ахейян в мореплавании, тем не менее даже разросшись в мировую державу не вышли за рамки легализма. Мы не будем здесь пытаться распутать этот клубок, но вряд ли это вообще возможно без обращения к фактору выбора. А выбор во многом опирался на общинность: например, в Афинах периода Солоновых реформ благодаря энергичной взаимопомощи, гораздо большей, чем в восточных монархиях, «античной гражданской общине удалось отменить долговое рабство, а также избежать иерархических структур с сакральной властью царя на вершине», и в результате «у граждан сложилось понятие свободы как отсутствия подчинения чьей-либо личной власти, сочетавшееся с чувством долга перед полисом, гарантировавшим эту власть» (Кнабе Г. С., Свенцицкая И. С. Античность как тип культуры // Античное наследие в культуре России, М., 1995. С. 31. Курсив мой. — Б. С.).

²⁰Никогда не прерывалась и преемственность с аристотелевской *philosophia perennis*. Поздние перипатетики сохраняли связь с первичным эллинским импульсом свободы, тем не менее над ними тяготел завет учителя считать варваров прирожденными рабами. Правда, Александр Македонский (которого всё же никто не назовет перипатетиком, хотя он и был учеником Аристотеля) стремился преодолеть на-

циональную ограниченность, повелев своим воинам вступить в браки с женщинами завоеванной Персии. Но его повеление явно было из числа не прошедших через горнило свободы. Аристотелики же долго следовали заветам основателя своей школы, который, как верно отмечено Т. Адорно, понимал разум через посредство свободы: всё, что ее ограничивает, хотя бы и изнутри, например, определенные черты характера или привычки, ограничивает и разум, который вообще может функционировать лишь постольку, поскольку мы свободны. Аристотель — и в данном отношении средневековые к нему вполне примыкают — пришел к преувеличенному представлению относительно внесубъектного существования ценностного начала, экстраполировав его через понятие целевой причины по существу на весь мир: понятие «неживого мира» или «мира, лишённого целей» должно было быть даже не вполне ясным для того, кто признаёт все вещи приводимыми в движение перводвигателем не только как действующей («Физика») причиной, но и («Метафизика») как целью или объектом желания.

²¹ Дж. Фрэзер полагал, что религия враждебна родовым ценностям, и иллюстрировал это призывами Иисуса Христа отказаться от родителей и семьи. Однако такой отказ находим и в поздних произведениях Платона и во многих античных философских течениях, скорее как утопию. В реальности же даже философские сообщества, а тем более церковь, затем монастыри, ордена, братства и т. д. сами представляли собой «семьи». Каковы бы ни были те или иные односторонние увлечения, они скоро были устранены императивами общения, отведшими место и уединенному созерцанию, и знанию, и семье, и государству, и прочим ступеням ценностной иерархии. Чуждая букве Евангелия готовность защищать свои ценности оружием нашла своё воплощение в виде рыцарства — этого сплава самоутверждения, религии и свободолюбия. Без всего этого средневековая идея закона не обрела бы жизненности, как не обрела ее Платонова утопия. Противоречие между первой и второй (после слов «или точнее») частью фразы в пересказе этой утопии К. Поппером легко увидит непредубежденный взгляд: «Семью следовало уничтожить или

точнее, расширить ее до размера всего класса воинов» [14, I: 81]. Однако толкование Фрэзера неверно ещё и в более глубоком смысле. Ценности рода ошибочно мыслить как нечто отмирающее не только в связи с христианством и Римом, но и вообще в контексте развития цивилизации. Отмирание семьи, этого наиболее несомненного воплощения родового начала (так же как и отмирание государства — воплощения начала закона) провозглашается время от времени, но каждый раз сменяется утверждением тех же начал в измененной форме. Э. Леруа высказал мысль, что «электричество убило домашний очаг» (E. Le Roy. *Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence*. Paris, 1931: 323). Конечно, и это не так. Леруа сам признал, что это «почти гипербола». Но вот комментарий к ней со стороны наблюдателей русской действительности 1960–80-х гг.: они нередко выражали удивление, что как будто вся основная жизнь протекает на кухне, где обсуждаются и важнейшие вопросы. И это как раз указывает на родовую укоренённость общения: кухня служит алломорфом очага, и неважно, с помощью дров ли, газа или электричества обогреваются и готовят пищу. Люди собираются у газового или электрического очага так же, как десятки тысяч лет назад вокруг костра.

²² О категории порядка в тот период см.: J. Webert. *Saint Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre*. P., 1934. Августин в кн. XIX «О граде Божием» даёт классическое определение порядка («Порядок есть расположение равных и неравных частей, дающее каждой её место») и слагает ему настоящий гимн («мир человека... упорядоченное повиновение в вере под вечным законом» и т. д.). Выражение «иерархическая эпоха» закрепилось (благодаря лекциям Л. Ранке «Об эпохах новой истории», 1854) в особенности за XI–XIII веками, однако это была лишь кульминация в рамках тысячелетнего процесса.

²³ Такие как: «*veritas vos in libertatem vindicabit*», «*si vos Filius in libertatem vindicavit, vere liberi eritis*», «*in libertate, qua Christus nos liberavit, perstate*», «*quae sursum est Hierosolyma, libera est*», «*ubi spiritus Domini, illic libertas*» и мн. др. Напротив,

ссылки на фаталистические мотивы, на то, что у человека «все волосы на голове сочтены» и т. п., гораздо более часты. Вместе с тем для Евангелия первоисходный пункт связан с созерцанием и верой: «оно говорит о свободе лишь потому, что говорит о чём-то совсем другом» [16: 139]. Иерархия, о которой см. следующее прим., также не служит таким пунктом; но уже в апостольских посланиях усматриваются её зачатки: в Евангелии «...хижины, у Павла церковь. Там все люди равны и сам Бог — человек; у Павла речь идет о чём-то напоминающем иерархию; о знаках отличия и чинах» [2: 440].

²⁴ Если говорить о развитых формах, то сначала в языческом варианте — в Ямвлиховой «догматике политеизма» [1: 182] и в понимании Порфирием Зевса, вышших и низших богов как верхушки космической «лестницы существ» и как обоснования монархии. Затем с заменой божеств на ангелов принципы монархии и иерархии были закреплены в получивших с VI вв. н.э. огромный авторитет трактатах Дионисия (псевдо-) Ареопагита. Вместе с тем кто бы ни был их настоящий автор, сами его труды были творчеством, как и столь же иерархичное «разделение природы» его переводчика Иоанна Скота Эриугены (IX в.), как труды Фомы и т. д., не говоря уже о «Божественной комедии», где небеса Меркурия, Венеры, Солнца и т. д., каждое из которых обитаемо всё более высоким ангельским чином, образуют иерархию «уступов»: «Строй членов мира, как, всмотревшись ближе, / Увидел ты, уступами идёт». урия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера, Сатурна и т. д., каждое из которых обитаемо всё более высоким ангельским чином.

²⁵ Альтернативой служил идеал *rectitudo*, «правды», с помощью которого, например, Ансельм Кентерберийский около 1100 г. установил свою ценностную серию: истина (*rectitudo* знания), закон (*rectitudo* воли), наконец, воплощение божественного замысла о «вещи» — *rectitudo rei* — аналогично тому, как Альберт в трактате *De bono* развил основную у него *трансценденталию bonum* в серию «мужество — умеренность — справедливость — разумность». Соответственно у Фомы Аквинского выделяется *rectitudo agibilium* (*prudentia*) — правильность дейст-

вий — и иерархия *intellectus, scientia, sapientia*. Эти добродетели, связанные с познанием, Фома (как впоследствии подчеркнёт М. Шелер) ставил выше нерелегированных. Францисканская схоластика включила действительность и возможность в число трансценденциалей, наряду с реализующими свободу воли категориями случайности и необходимости [3: 94][30]. Впоследствии термин «трансцендентальный» стали употреблять в смысле приблизительно отвечающем «метафизическому»: например, в «Очерках» (*Essays*, 1676) Джозефа Глэнвила, одного из первых, кто стал отстаивать идею непрерывного прогресса, основанного на свободе, находим тезис о почти абсолютном различии между душой и телом, не имеющими «по-видимому, ничего общего, кроме самого их бытия и его трансцендентальных атрибутов» (*they seem to have nothing but Being, and the Transcendental Attributes of that, in common*). В течение столетия до «Критики чистого разума» это понимание преобладало и ещё в 1830–40-х гг. восстанавливалось Эмерсоном, Торо и другими «трансценденталистами», вновь с упором на ценностную сторону, близко к принципам персонализма и отчасти неогуманизма (см. гл. II и Приложение, §4).

²⁶В XVI столетии ещё не так: ср. у Дж. Бруно («О бесконечности...»): «...лучше всего то, что природа разделила различные народы морями и горами; и когда благодаря человеческому искусству было установлено между ними общение, то это оказалось скорее злом, чем благом». Виндельбанд в своей «Истории новой философии» приписывает Гуго Гроцию «открытие в природе человека особого первичного органа, названного им потребностью в общении». Обращать внимание на различие между Западом и Востоком в данном отношении начали с конца XVIII — начала XIX в. Ш. Нодье, немало ездивший по «Иллирийским провинциям», писал в романе «Жан Сбогар» о черногорцах: «Я постиг тогда всю прелесть общения между собой людей земледельческого племени, — человек любит там человека, он нужен ему, чтобы быть счастливым, хотя и не необходим» («Французская романтическая повесть». Л., 1982: 222). Это сказано в 1812 г. Как раз тогда же массовую

форму приобрело освоение западных ценностей русскими, которые часто акцентировали при этом именно *общение и правду*. Широкий разворот стихии общения у славянских народов находит отражение и в речи: подсчитано, что в русской речи 80% слов эмоционально нагружены, против, например, 20% в английской [7: 191]. Часто полагают, что ценностные сдвиги в русском сознании, начиная с XVII-XVIII вв., обязаны западному влиянию. Однако, например, укрепление общинных принципов в деревне в этот период — хотя сама община существовала много ранее — отражает чисто внутренние процессы развития. Вот призыв, вложенный декабристом А. И. Одоевским в уста Девы-Свободы: она прилетела на зов «...из Западного мира, / Где я дышу, где царствую одна / И где давно кровавая порфира / С богов неправды сорвана... / И тысячи, как волны в океане, / Слились в единую семью». Это говорит у Одоевского русский XVII столетия, и действительно, мы находим нечто подобное в записках того века: Пётр Толстой был в Венеции поражён тем, что там «ни от кого ни в чём никакого страху никто не имеет, всяк делает по своей воле, кто что хочет... и живут венециане в покое, без страху...». Здесь свободе в качестве антиценности противопоставлен *страх*. Можно было бы принять это за какую-то русскую особенность, но нет: Монтескье в «Духе законов» тоже смотрит на свободу как на «спокойствие духа, проистекающее из уверенности в своей безопасности» (II, 7). По-видимому, во французском легализме (см. прим. 5) времён Людовика XV было в отношении *небезопасности* обывателя нечто общее с русской ситуацией кануна петровских реформ. Вместе с тем безопасность — один из неотъемлемых моментов свободы как ценностной идеи: спокойствие за свою свободу, готовность также и защитить её. Поэтому и мужество, великодушие, выдержка относятся к системе свободы. — Акцент на свободе чрезвычайно усилился в русской мысли в конце XIX — начале XX в., но по-прежнему в связи с общением. Приведу ещё наблюдение о недавнем прошлом России. Стоя на позиции «конца «кухонного» общения», автор (Мих.Берг в «Московских новостях» от 19.07.92, ср. прим. 21) ре-

шил — быть может, преждевременно: «То, чему завидовали западные слависты и коллекционеры живописи, европейские интеллектуалы и гарвардские студенты, перестаёт быть реальностью». А вот чему они завидовали: «Дружеское общение было не дополнением к жизни, не удовольствием, а её смыслом и оправданием. Мы писали стихи и рассказы не в стол, а потому, что были друзья, которые их ждали».

²⁷Полноценное человеческое самосознание подразумевает помимо свободы и в тесной связи с ней столь же онтологичные идеи закона и общения. В этом можно убедиться, «отмыслив» ту или иную из этих трёх идей. С этой же триадой связано то, что нам позитивно известно о метафизическом начале бытия ($\tau\acute{o} \gamma\upsilon\omega\sigma\tau\acute{o}\nu \tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon$, Рим. I, 19), точнее, о его действии в мире: всё на повседневном уровне достоверное по этому поводу может быть сведено в три категории, соответствующие этой «самосознательной» аксиологической триаде (во всяком случае они соответствуют ей в большей мере, нежели «канонической» триаде «истина — добро — красота», которая включает в сущности *блага* на уровне знания и созерцания, т. е. некое «предвосхищение» высших ценностных идей): во-первых, свобода отражает несомненное присутствие творческой силы во Вселенной, во-вторых, категория закона неотъемлема от веры во всеобще-определяющие законы логики и природы и в их субъект — мировой разум, подходящий с нашим под родовое понятие разума, но вместе с тем совсем не такой, как наш. В-третьих, в универсальных для духовного мира фактах молитвы («отсюда — туда») и вдохновения («оттуда — сюда») закреплён принцип возможности общения с творческим началом — источником ценностей.

²⁸Впрочем, это скорее было *переоткрытие*, потому что ещё у Диогена Лаэртского (VII, 85) читаем: «Первым побуждением живого существа, говорят стоики, является самосохранение, ибо природа изначально дорога сама себе». См. об этом же подробно у Августина, «О граде Божием», XI, 27.

²⁹В своём упреке, что «ценность, как и всё ценностное, становится позитивистской заменой метафизического» (цит. по [12: 17]), Хайдеггер чрезмерно сблизил аксиологию с позитивизмом. Но преувеличением является и обратный тезис, будто позитивизм и выросшие на его почве течения мысли обязательно игнорировали ценностную сторону мира. Позитивистскую позицию по отношению к роли ценностей в историческом процессе критиковал еще Э. Кассирер, характеризуя её либо как исключение ценностей из сферы науки со ссылкой на то, что реальны лишь факты и их причины (такова позиция И. Тэна, главы французских позитивистов, в его введении к «Истории английской литературы»); либо как подмену нормы психологическими установками (К. Лампрехт). У Р. Карнапа и А. Айера встречается тезис о невозможности корректно образованных ценностных суждений. К этому тезису близок один из последних афоризмов Л. Витгенштейна: «Этика не может быть высказана», *sich nicht aussprechen läßt*. Но взаимное отчуждение между аксиологией и позитивизмом нельзя преувеличивать. Невысказываемость ценности — общее место, о ней писали и экзистенциалисты (например, Н. А. Бердяев: «О ценности ничего нельзя изрекать словами, не может быть учения о ценности, потому что ценность должна предшествовать суждению...»). Но ведь по точно такой же причине нет и философии свободы, между тем это слова как раз из «Философии свободы» Бердяева). У первоисточков аксиологии как дисциплины надо отметить личные контакты между Brentano и Millem, затем Spenserom. Считается, что Спенсер в 1862 в своих «Первых принципах» раньше всех ввёл термин «ценность» (*value*) в современном — за пределами экономики — значении, а И. Тэн первым сформулировал мысль о параллелизме между развитием детского мышления и стадиями умственного развития первобытного человечества, лёгшую в основу представлений о «рекапитуляции» онтогенетических фаз ценностного сознания в истории. Риккерт до встречи с Виндельбаном был убежденным позитивистом. Ближе к нашему времени, Б. Рассел ввел эмоциональную оценку в самую логику, называя ее трудности *логическим адом*, в чем Витгенштейн [2: 439] полностью со-

гласен с ним. Не случайно феноменология, которая ни в каком смысле не чужда исследованию ценностей, у Гуссерля в «Идеях» 1913 выступает как *истинный позитивизм*, а для М. Шелера она есть *радикальный эмпиризм и позитивизм* [Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1. Bern, 1957: 381]. Не представляли редкости попытки обосновать теорию ценностей с позиций логического анализа языка или построить «метааксиологию» с функцией «объяснения специфики оценочного языка» (см. хрестоматию «Культурология — аксиология», М., 1996: 9). К позитивизму близки и появившиеся в 20–30-х гг. работы по *истории* аксиологии: «Значение значения» Чарлза Огдена и Айвара Ричардса, 1923; труды Альфреда Штерна; книга участника Венского кружка, Оскара Крауса, 1937, где впервые на Западе появляются сведения о русских аксиологах. В постпозитивизме нашла себе отчетливую формулировку концепция регионов бытия, потенциально столь важная при аксиологическом подходе к действительности. Тот же Витгенштейн по-новому обосновал триаду *истина — добро — красота*, определив именно логику, этику и эстетику как трансцендентальные науки [2: 64, 70].

³⁰Ключевые фигуры «антиаксиологизма» и иррационализма XIX–XX вв. (например, Ортега-и-Гассет, «вышедший из неокантианства» Бергсон [25: 491] и Хайдеггер, а также Шопенгауэр, Ницше и Фрейд как их предтечи) в той или иной мере связаны с неокантианством и аксиологией, хотя бы *per oppositionem*. У Ницше эта связь провозглашена самим лозунгом «переоценки всех ценностей», выставленным в заглавии посмертных афоризмов. Ницшевский редукционизм напоминает ранний фрейдовский (хотя Фрейд к *своему* пришел независимо и хотя редукция у обоих авторов приводит к двум разным формам самоутверждения): «Сострадание и любовь к человечеству как известная степень развития полового влечения. Справедливость как развитой инстинкт мести. Добродетель как удовольствие от сопротивления, воля к власти» (Ф. Ницше. Полное собр. соч., М., 1910, IX: 89–90). Афоризмы же из «Заратустры» о человеке как создателе смысла жизни и творце своих ценностей предвосхитили важнейшие моменты аксиологии XX в., отраженные, на-

пример, в заглавии книги Т. Лессинга «История как придание смысла бессмысленному» и в аналогичных тезисах Ж. П. Сартра и К. Поппера. См. [14, II: 320], а также: Lessing Th. *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, oder Geburt der Geschichte aus dem Mythos*. Hamburg, 1962 (1 Aufl. 1919). Ero же: *Studien zur Wertaxiomatik*. 2 Aufl. Leipzig, 1914. — J. P. Sartre. *L'existentialisme est un humanisme*, 1946, p. 89.

³¹ «Критика чистого разума» (точнее, первый параграф её первой части) начинается с определения созерцания как «именно того способа, каким познание непосредственно относится к предметам и к которому как к средству стремится всякое мышление». П. Наторп считает необходимым устранить этот «дуализм факторов познания» [10: 104] и устраняет его, понимая созерцание как «полное мышление предмета» [10: 108]. Однако Кант стремился порвать как раз с традицией такого понимания, восходящей к Дунсу Скоту [30], у которого такого рода созерцание (интуиция) предстаёт как «схватывание» объекта в его целости, и к Николаю Кузанскому, убеждённому в большей глубине *intellectus videns* по сравнению с *ratio discutiens*. В «Критике чистого разума» Кант подчёркивает лишь один уровень созерцания, относящийся к единичным чувственным объектам, и отвергает высшие (интуитивные) формы созерцания, объединяя их под неодобрительным ярлыком «интеллектуального созерцания». Однако в «Критике способности суждения» он восстанавливает в правах «внутреннее» (в разделе «О способностях души, составляющих гений») и даже «сверхчувственное» созерцание. Фихте считает, что интеллектуальное созерцание скрыто у Канта под названием чистой апперцепции и что оно «есть единственно прочная точка зрения для всякой философии» [26, I: 493]. К *intellektuelle Anschauung* близки категории сущностного видения (у Гуссерля) и внутреннего восприятия (у Шелера); сюда же примыкает внутренний опыт, не включающий разделения на вещи и явления: это его отличие от внешнего опыта лежит, по Ф. Brentano, в основе противопоставления физического и психического [8: 57], т. е. попперовских миров 1 и 2 (см. гл. II). Многообразие обозначений созерцания указывает на множество оттенков этого понятия, и ему действи-

тельно соответствует целый ряд трансцендентальных и интуитивных отношений к разным уровням ценностной реальности. Из старых и традиционных обозначений наиболее близки к приведённым такие, как «внутренний» или «духовный опыт» [1: 232–242, 259], «непосредственный опыт души» (С. Г. Бочаров), «умное» делание (также *visio, contemplatio*) в значении «приобщения к первоначалу» [24: 9].

³²Р. Б. Перри во вступлении к своим *Realms of Value* сообщает, что гарвардские философы слышали о *walues* раньше, чем о *values* (намек на немецкий акцент Мюнстерберга). Перри и Дьюи выдвинули в рамках аксиологии концепцию "натурализма", преемственно связанную с утилитаризмом (см. прим. 1). Согласно их взгляду, благо обладает ценностью поскольку оно желательно — а не желательно поскольку обладает ценностью, как полагали «антинатуралисты», например, Дж. Э. Мур, а также феноменологи М. Шелер, Н. Гартман, Д. Гильдебранд (см. хрестоматию «Культурология — аксиология», М., 1996: 7–8; впрочем, ещё у Августина указано, что предметы производят приятное впечатление потому, что содержат ценность — на примере эстетической ценности см. *De vera religione*, 32).

³³Шелер ставит цель «...описывать вторжение и прорыв вечной иерархии ценностей в витальный поток жизни ... Теория такого рода вторжения и прорыва наряду с теорией чисто витального или биологического потока жизни станет задачей построения понятия развития... Шелер [связывает] свои философско-биологические штудии с теорией вторжения и прорыва "онтически" обеспеченных ценностей, близких платоновскому царству идей... [Такая постановка] проблемы вследствие прочности феноменологической установки всеобщей и вневременной системы ценностей может подвергнуться резким нападкам. Это уже не отдельные осевые повороты и островки внутри витального процесса, которые он достаточно загадочным образом полагает из себя самого, но вторжение в поток жизни вневременной системы ценностей или божественного духа» [25: 470]. Сам Шелер предпочитал говорить не о вневременной системе ценностей, а о вневременной аксиологической серии, завершаемой *Erlösung*, спасением. Ей соответствует серия носи-

телей ценности: вещи, организмы, продукты духа, люди, Бог. В отличие от этого завершительного для католической традиции понимания спасения, в восточно-ортодоксальной трактовке оно рассматривается как «достижение всей возможной, открытой твари бытийной полноты» («Синергия», 1995, с. 58; ср. прим. 10). Момент для принятия «вневременной серии» в первые десятилетия XX в. назрел: напомним о нарисованном А. Рием образе постепенного вхождения в человеческий горизонт серии идеальных ценностей; о набросках такой серии у Ф. Брентано, Э. Гуссерля, А. Адлера; о том, что писал О. Э. Мандельштам относительно трансцендентального, доопытного характера всего поистине ценного: «Быть может, прежде губ уже родился шопот / И в бездревесности носились листы / И те, кому мы посвящаем опыт, До опыта приобрели черты». В другом наброске он противопоставляет этим «доопытным чертам» антиценность — «смутные ошибки веков», над которыми «есть ценностей незыблемая скала».

³⁴Феноменологический синтез 30-х годов на основе понятий жизненного мира и горизонта позволил Гуссерлю рефлексировать фактически всю С-О, взяв из картезианской интуиции (ego) cogito и фихтевской концепции Я идею самоутверждения, подняв на высшую ступень исконные модусы высшего созерцания, обострив и давно уже традиционное для нового времени восприятие знания, в особенности философского, как воплощения идеала «строгой науки». Своего рода пробелом в ценностном фундаменте феноменологии было отсутствие в её классических для XX в. формах сколько-нибудь рельефно выраженной идеи родства (кроме элитного по своему замыслу *Wir-Gemeinschaft*). Поэтому становится понятным параллельное с феноменологией и в оппозицию ей существование *философии жизни*, которая хотя и не лишена точек соприкосновения с феноменологической аксиологией, но возводит в абсолют понятия эволюции и жизни (родства и самоутверждения). Для феноменологов второй половины XX в. характерно стремление заполнить пробел в ценностной серии, включив жизнь в категориальную основу своих исследований, что благоприятствует трактовке их предмета со стороны его динамичной

бесконечности и отходу от устоявшейся трактовки феноменологии как *Philosophie der Endlichkeit*.

³⁵Свою точку зрения Мейнонг противопоставил натурализму и утилитаризму (см. прим. 1 и 32), считая, подобно Перри, исходным для аксиологии понятие интереса. Современные историки аксиологии определяют концепцию Мейнонга, как и близкий к ней взгляд Хайде (см. прим. 11) как реляционистскую, т. е. «стремящуюся исходить из отношения субъекта к объекту ценности» [12: 11]. Хотя ни подход Мейнонга, ни близкая к нему (в отношении теории псевдообъектов) попытка Р. Ингардена не привлекли многочисленных приверженцев, еще недавно конструкция Мейнонга послужила предметом историографического и методологического анализа, вскрывшего принципиальную возможность использования упомянутых тезисов этого автора [39: 24–30].

³⁶Одним из первых его выражений была до сих пор во многом не превзойденная «Философская энциклопедия» (1960–1970). Правда, в её первом томе (с. 30) учение о ценностях определено как часть «*буржуазной философии*» и «одна из основных отраслей современной *идеалистической философии*». Но в том же 1960 сказалась и «оттепель»: в монографии В. П. Тугаринова встречаем, хотя и без ссылок на «буржуазных» авторов, многие уже знакомые нам тезисы аксиологии: различие между ценностью знания и его оценкой, неодинаковость естествознания и гуманитарных наук по их ценностной природе (в гуманитарной сфере Тугаринов усматривает не субъективность, а «больше классовых моментов»), связь рационального подхода с моральным через должностное. Тугаринов продолжал разрабатывать аксиологическую проблематику и в последующие годы, превратив в конечном счёте (наряду с В. О. Василенко, О. Г. Дробницким и др.) её анализ в приемлемую тему для советского философского сознания. В последнем, пятом томе ФЭ (1970) в статье О. Г. Дробницкого «Ценность» о «буржуазной предистории» данного понятия говорится лишь вскользь. Зато дана продуманная классификация ценностей на ценности сознания и предметные, отвечающая неокантианско-

му различию Wert и Gut. В том же пятом томе ФЭ в статье В. А. Лекторского и др. «Философия» подчеркнута, что философия «исследует познавательное, ценностное, этическое и эстетическое отношение человека к миру». Ценностное здесь уступает первое место, таким образом, только познавательному, а к тому же ещё — поскольку этическое и эстетическое суть части ценностного — в сущности провозглашена дихотомия исследовательского раздела философии на гносеологию и аксиологию.