

«феномен» является искусственным, условным, ибо И. Кант в своих трудах нередко противопоставляет ноумены и феномены [1; 3]. Однако в свете сказанного выше это лингвистическое разведение значений представляется оправданным.

1. Кант И. Прологомсны. М.; Л., 1934.
2. Лобовиков В. О. Математическое правоведение. Екатеринбург, 1998.
3. Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993.

Ю. И. Мирошников
г. Екатеринбург

ИСТОРИЯ АКСИОЛОГИИ: ОТ ПЛАТОНА ДО КАНТА

Как известно, аксиология как особая философская дисциплина — детище неокантианства и родилась она в XIX в. Таким образом, приходится признать, что если аксиологическая тематика и существовала в смысловом поле философии, то лишь в единстве с другими проблемами, которые тоже не сразу были идентифицированы как таковые. Так, вопросы онтологии могли в разные времена именоваться вопросами натурфилософии, вопросами первой философии, метафизики, физики и т. д. Однако отсутствие четкого понимания относительной самостоятельности предмета и метода аксиологии как особой философской дисциплины не следует толковать как отрицание процесса накопления философского знания о сущности ценностей, характере ценностных отношений, механизмах ценностного восприятия окружающей действительности.

Можно также утверждать, что осознание специфики аксиологических вопросов началось задолго до того, как П. Лапи придумал слово «аксиология». Духовная работа по осмыслению ценностных феноменов началась в античности, продолжалась в Средневековье, а затем и в Новое время. Именно для новоевропейской философии и науки характерна первая попытка демаркации между ценностными и предметными свойствами окружающего мира, между познанием и оценкой. Такой прогресс в созревании аксиологической рефлексии был обязан победе известной всем редукционистской методологической установки классического естествознания, выразившейся в господстве механицистского мировоззрения. Вселенная Р. Декарта поделена на мир бездушных материальных предметов, адекватно описываемых средствами математики, и мир человека с его субъективными способностями создавать ценностные качества предметов и оценивать их.

Та неразличенность элементов предметного и ценностного, которая была свойственна античному и средневековому мышлению, вырастала из другой, не редукционистской, а холистской установки на восприятие мира как органической целостности, в которой части связаны между собой гармоническим единством. Грандиозность мира, космоса не заслоняла перед греческими мыслителями таких важных его качеств, как упорядоченность, красота, гармония. К стати сказать, «Толковый словарь русского языка» прежде всего отмечает грандиозность и громадность космоса, его космические масштабы¹, тогда как «Словарь античности» раскрывает в слове «космос» другие смысловые аспекты: «Космос... — мировой порядок, мировое целое, которое в отличие от хаоса не только упорядочено, но и прекрасно в силу царящей в нем гармонии»².

Гармония — интегральное свойство совершенной организации материального мира. Элементами гармонии выступают ритм, симметрия, пропорция, и те области, где они встречаются, можно смело маркировать как имеющие прямое отношение к ценностным качествам бытия, к «согласному звучанию» их отдельных элементов. Гармоничность, одновременно присущая и природным предметам и художественным вещам, вполне логично наводит на мысль об их общем происхождении. К примеру, Аристотель рассматривает природу как произведение искусства, вышедшее из рук Творца. Природа — это творчески сконструированный организм.

Аналогично рассуждали средневековые и новоевропейские мыслители. Задаваясь вопросом, что такое гармония, Я. А. Каменский писал: «Гармонией музыканты называют приятное созвучие нескольких тонов. Такое же согласное звучание представляют собой вечные исключительные свойства божества, сотворенные свойства природы, свойства, выраженные художником в искусстве. Как те, так и другие, и третьи гармоничны и сами по себе, и в отношении друг к другу, ибо природа есть образ гармонии божественной, а искусство — образ природы»³.

Античное восприятие космоса строго не отделяло природу от богов, которые растворялись в отдельных ее стихиях. Только христианская доктрина создала представление о личностном Боге, Творце, стоящем за пределами своего творения. Космоцентризм сменяется теоцентризмом. Именно в границах теоцентризма рассуждает о гармонии мира Я. А. Каменский, а чуть позже Б. Паскаль скажет: «Природа — образ благодати»⁴. Конечно, здесь речь идет о благодати Божией.

Итак, в исходных онтологических посылках античной и средневековой философии глубоко укоренен аксиологический аспект,

равно связанный и с космоцентристским, и с теоцентристским мировоззрением. Не только две эти эпохи прямо связывают онтологию и аксиологию, но и последующие сохраняют подспудное влияние этой установки, в частности идею превосходства природного мира, созданного Богом, над миром культуры, произведенным усилиями человека.

Мы несравненно лучше сделаны, чем наша одежда.

Портным не угнаться за гимнастами,

Одевающими себя в мускульные стуртки⁵.

Структурные качества Вселенной — еще один очень важный онтологический элемент античного и христианского мировоззрения, несущий в себе ясно выраженный аксиологический оттенок. Как почти единодушно, кроме атомистов, утверждают и досократики, и последующие сократические школы, все природные начала в космосе иерархически упорядочены: земля, вода, воздух, огонь представляют собой стихии, расположенные так, что каждая последующая возвышается над предыдущей. Мир строится по вертикали, он организован сверху вниз. Таким образом, легко определяется относительная ценность всего существующего: что занимает более высокий слой бытия, то более ценно. Абсолютная ценность — высшая точка пирамиды бытия — Бог. С поправкой на теоцентризм принцип иерархической организации сущего принимается средневековым мировоззрением и перекидывает мостик в современность.

Вертикальную организацию мира хорошо передает английский поэт эпохи Возрождения Д. Мильтон в поэме «Потерянный рай».

Так, на различных уровнях дана
И жизнь — живым созданиям; они
Тем чище, утонченней и духовней,
Чем пребывают ближе к Божеству,
Чем истовей, на поприщах своих,
К нему стремятся; всяческая плоть
По мере сил способна духом стать⁶.

Ф. Бэкон говорит о лестнице телесных вещей как предмете позитивного научного познания в своей знаменитой работе «О достоинстве и приумножении наук»⁷. Объективное существование лестницы самой природы подчеркивал Г. Гегель: «Мы должны рассматривать природу как систему ступеней, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекала...»⁸. Сегодня поведением сложных иерархически организованных систем занимается новая научная дисциплина — синергетика⁹.

Возвращаясь к античности, заметим, что ответы не только на вопросы, связанные с аксиологией, тесно соприкасались с онтоло-

гической проблематикой. Решая онтологические задачи, античные мыслители попутно создавали круг гносеологических представлений. Так, Платон, отделив мир идей от мира вещей, построил иерархическую систему, где вечный высший божественный слой бытия определяет низший материальный слой временно существующих предметов и существ. В этой системе человеческое познание оказывается процессом припоминания, в котором душа выполняет важную роль посредника между совершенным занебесным миром образов и человеческим миром несовершенных копий. Эти несколько предложений заключают суть философии Платона, синтез его онтологического, аксиологического и гносеологического мышления.

Некоторые гносеологические идеи Платона весьма значительное влияние оказали на развитие современных аксиологических концепций. Речь идет о его интерпретации роли эмоции в познавательных актах. Позиция Платона в этом вопросе является глубоко противоречивой, что не могло соответствующим образом не отразиться на возникшей традиции в подходе к одной из важнейших способностей человеческого сознания и психики. С одной стороны, Платон человеческие эмоции сделал ответственными за стремление к истине и, следовательно, к потустороннему высшему миру идей, замыкающему пирамиду слоев бытия. «Так разве не будет уместно сказать в защиту нашего взгляда, — говорит платоновский Сократ, — что человек, имеющий прирожденную склонность к знанию, изо всех сил устремляется к подлинному бытию? Он не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи ...»¹⁰.

С другой стороны, в «Законах» устами персонажа, названного Афинянином, Платон проводит совершенно иную мысль: «Представим себе, что мы, живые существа, — это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью: ведь это нам неизвестно; но мы знаем, что внутренние наши состояния... точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону... Согласно нашему рассуждению, каждый должен постоянно следовать только одному из влечений ... а это и есть златое и священное руководство разума, называемое общим законом государства»¹¹. Какое странное сочетание мыслей Платона о роли эмоций: они и сродни эросу — космическому началу, влекущему человеческую душу к занебесной обители истины, и в то же самое время они — прочные сети, привязывающие к иллюзорному земному миру.

Именно в философии Платона складывается оппозиция рационального и эмоционального. Разум — кормчий души, а эмоции — пилоты, с помощью которых боги приводят людей, словно кукол, в движение. Большинство людей подвержены страхам, удовольствиям, страстям, скорбям, и потому они не свободны, их глаза отвлечены от истины. Лишь философы благодаря разуму ведут добродетельную, истинную жизнь. Они умеренны, т. е. знают, как обуздать страсти. Они храбры, т. е. знают, как преодолевать опасности, и справедливы, ибо знают, как соблюдать законы.

Дальнейшее развитие европейской философии демонстрирует избирательное отношение к противоречивым аспектам платоновского понимания эмоций. Когда христианская доктрина победила античную философию, то приоритет рационализма был сильно поколеблен. Наступление на античный рационализм средневековые философы повели с позиций предпочтения побуждений сердца: «вера выше разума». «Христианский мир, — замечает Л. Н. Столович, — открыл такие человеческие чувства, которые играют важнейшую роль в ценностном мироотношении и сами выступают как важнейшие духовные ценности, — Веру, Надежду, Любовь»¹².

Признание эмоций исходной клеточкой ценностного сознания, его чувственным уровнем приоткрывает тайну ценностного отношения, его отличия от гносеологического противопоставления познающего субъекта познаваемому объекту. Объектно-субъектное отношение как отношение ценностное не похоже на гносеологическое. Ценностное отношение моделирует связь любящего с любимым, т. е. в нем заложено стремление к превращению объектно-субъектного отношения в субъектно-субъектное. Мир, поляризованный рациональной сферой на противоположные моменты познавательной деятельности, в эмоционально-оценочном постижении становится единым и нерасторжимым целым: «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше»¹³.

Уже было сказано, что именно новоевропейской философии и науке удалось сделать шаг вперед на пути рождения аксиологии как особой философской дисциплины. Этому обстоятельству способствовало формирование механицистского мировоззрения, которое обязывало очищать научное познание природы от аксиологических наслоений.

Основа механицистского мировоззрения — методология редукционизма, т. е. установка на сведение сложных объектов к простым материальным элементам. Таковую познавательную проце-

дуру без видимых потерь можно было применить к природным объектам. Это было тем более обоснованным, что классическая наука ограничивала себя пределами естествознания — опытной наукой о природе.

Так, важнейшим условием деятельности возникшего в 1660 г. в Англии Лондонского королевского общества было не допускать, за редким исключением, в собраниях дебатов и докладов по вопросам, по которым еще не сделано достаточно опытов и наблюдений. Более того, научная программа общества содержала ясное указание на отделение гуманитарных вопросов от естественнонаучных. Найденный среди рукописей Р. Гука документ гласил: «Развивать посредством опытов естествознание и полезные искусства, мануфактуры, практическую механику, машины, изобретения, не вмешиваясь в богословие, метафизику, мораль, политику, грамматику, риторику и логику»¹⁴.

Кто лишил природу ценностных качеств? Кто превратил оценочную деятельность в чисто субъективный акт? Это сделал не один человек, а целая плеяда мыслителей Нового времени. Видную роль в этом сыграл Р. Декарт с его жестким обособлением человека от остального мира, построенного по законам механики¹⁵. К. Фишер связывает рождение механицизма и материализма с философией Ф. Бэкона¹⁶.

М. Пляк определял механистическое мировоззрение как «такое воззрение, согласно которому все физические явления могут быть полностью сведены к движениям материальных точек и материальных элементов»¹⁷. Внутренние ценностные свойства природы были поставлены под сомнение, живописные образы природы, наполненные нравственным назидательным смыслом, сменяются геометрическими фигурами и математическими формулами.

Б. Спиноза уверенно утверждает, что понятия добра и зла, порядка и беспорядка, красоты и безобразия появляются вследствие человеческого произвола, склонности людей рассматривать окружающий мир через призму его полезности. Изумление перед совершенным устройством человеческого организма Спиноза объясняет людским невежеством: «При уничтожении невежества уничтожается также и изумление»¹⁸. Он берется «рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о липиях, поверхностях и телах»¹⁹. К этому следует добавить, что в античности математика несла в себе онтологический смысл, в Новое время она его теряет и постепенно превращается в технику вычисления значений физических величин.

Некоторым усложняющим фактором на пути механицистского

упрощения научной картины мира выступало деистическое мировоззрение, разделявшееся многими представителями классического естествознания. Деизм предполагал наличие Творца, стоящего у начала возникновения Вселенной. Именно на него И. Ньютон — корифей классической физики — не только возлагал роль посредника в мгновенной передаче силы тяготения на большие расстояния (постулат дальнодействия), но другие задачи в организации величественного и прекрасного мира неживой и живой природы. «Почему природа не делает ничего понапрасну, — спрашивает И. Ньютон, — и откуда проистекают весь порядок и красота, которые мы видим в мире?»²⁰. Отвечая на этот вопрос, он формулирует задачу натурфилософа, обязанного от частных причин восходить к самой общей (т. е. к Богу) и из нее выводить все качества природы, все ее многочисленные проявления. Для классического естествознания и философии Просвещения характерны такие разрывы сознания и противопоставления мира живой и косной материи, природной и социальной сфер, жизни тела и духа, разума и чувств.

Генеральная же линия этой эпохи заключалась в том, что разум не должен быть помутнен, искажен страстью или интересом. Идеал организации человеческого сознания с позиций рационализма Нового времени: сознание тождественно разуму. Этот идеал Дж. Свифт в романе «Путешествия Гулливера» выражает, описывая устройство общества гуигнгимов (разумных лошадей). «Основным правилом их жизни, — пишет Свифт, имея в виду организацию этого фантастического социума, — является совершенствование разума и полное подчинение его руководству. Для них разум не является, как для нас, инстанцией проблематической, снабжающей одинаково правдоподобными доводами за и против, наоборот, он действует на мысль с непосредственной убедительностью, как это и должно быть, когда он не осложнен, не затемнен и не обесцвечен страстью и интересом»²¹.

Для Б. Спинозы эмоциональная сфера сознания, т. е. «страсти души», «аффекты», способна дать лишь смутные идеи, а бессилие в укрощении и ограничении аффектов порождает рабство. Человек, подверженный чувствам удовольствия, неудовольствия и желания, «уже не владеет сам собой, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он, хотя и видит перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему»²².

Таким образом, аксиология с ее понятиями ценностных качеств природы и способами их эмоционального постижения получила ряд отрицательных определений в новоевропейской философии и науке. Они обозначили водораздел между предметными и ценностны-

ми феноменами действительности, между тем, что познается, и тем, что оценивается, между интеллектуальным и эмоциональным восприятием мира. Вся аксиологическая проблематика была воспринята классическим естествознанием и философией Нового времени негативно. Фактически она была отброшена как рухлядь платоновско-аристотелевской метафизики, как догмы христианских доктрин. Понадобился гений И. Канта, восстановивший в философских правах сумму негативных положений, касающихся ценностей, ценностного сознания, чувств удовольствия и неудовольствия.

Для Канта ценности — не результат произвольного оценивания со стороны индивида, а регулятивный принцип его деятельности, имеющий необходимый и всеобщий характер. Для того чтобы понять, как приходит Кант к такому выводу, нужно учесть, что он противопоставляет сферу нравственности как сферу свободы человека природному миру, т. е. миру необходимости. Кант впервые исследовал область нравственности, ее основания, не обращаясь к природе (как, например, материалисты эпохи Просвещения), не апеллируя к Богу (как это делали религиозные мыслители), не ставя в зависимость внутренний мир человека от общества, от экономических отношений или борьбы классов (как это позднее стал делать К. Маркс).

В рамках такой установки на имманентный характер детерминации духовной жизни личности возникает учение Канта о ценностях, т. е. принципах, началах, определяющих направленность человеческой деятельности, мотивацию человеческих поступков. Над случайным течением индивидуальной жизнедеятельности как ее мера и цель должно возвышаться нормативное сознание, дающее указание нормам мышления, правилам волеия и чувствования. Эти абсолютные нормы и должна открыть философия²³.

Кант вновь связал в единый узел онтологические аспекты аксиологии (в частности, проблему онтологического статуса ценностных свойств предметов внешнего мира) с гносеологическими (проблема постижения ценностных качеств предметов, роли эмоциональной сферы и ее зависимости от игры познавательных способностей, т. е. игры воображения и рассудка). Кант высказал мысль, что в суждениях вкуса люди переносят чувство красоты предмета, которое они испытывают, на предмет, существующий сам по себе. Однако без нашего чувства сам по себе предмет не может обладать свойством красоты. «Удовольствие, которое мы испытываем, мы ожидаем в суждении вкуса от всех других как нечто необхо-

димое, как если бы его можно было считать свойством предмета, определяемым в нем согласно понятиям, коль скоро мы называем что-то прекрасным, ведь красота безотносительно к чувству субъекта сама по себе ничто»²⁴. Вот она красноречивая реабилитация эмоциональной сферы человека. Чувства удовольствия и неудовольствия Кант не считает чем-то затемняющим или искажающим познавательный процесс, напротив, Кант постоянно подчеркивает, что без них полноценный гносеологический акт невозможен. Хотя непосредственного познавательного смысла чувства удовольствия и неудовольствия не имеют. Функцию познания Кант возлагает на рассудок.

Чувства удовольствия и неудовольствия выступают основанием способности суждения, расположенной между рассудком и разумом²⁵. «Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему»²⁶. Кант различает два вида способности суждения: эстетический и теологический. И если взять, к примеру, эстетические суждения, то, «хотя сами по себе они ничем не содействуют познанию вещей, они все же принадлежат только к познавательной способности и указывают на непосредственное отношение этой способности к чувству удовольствия или неудовольствия по какому-то априорному принципу...»²⁷.

Мир Канта иерархичен: в основании мира лежит чувственно данная природа, над ней возвышается человек — эмпирический индивид, еще выше расположена сверхчувственная природа и ноуменальный человек как вещь в себе. Над всеми указанными элементами мира возвышается царство свободы, а замыкает иерархию Бог. В постижении этой картины бытия способности суждения Кантом отводится немаловажная роль: «способность суждения делает возможным переход от области понятия природы к области понятия свободы»²⁸.

Кант утверждает, что эстетические качества предметов не могут быть постигнуты с помощью понятия, т. е. рационально. Единственное средство их осознания — эмоциональная сфера. Эстетические суждения, опирающиеся на чувства удовольствия и неудовольствия, претендуют на всеобщность и необходимость в силу того, что красота адресована человеку не из эмпирически данной природы и не как конкретному индивиду, а как представителю человеческого рода из ноуменального мира. Именно поэтому к красоте (а также к истине и к добру) человек способен проявить незаинтересованный интерес.

Учение Канта не вернуло представлению о мире былой цельности и простоты, но опять указало на связь и единство способнос-

тей человека познавать, оценивать и целеполагать. Кант заставил вновь задуматься о соотношении объективной реальности и идеалов. Являются ли последние субъективным феноменом, фантомом возможного будущего, или, напротив, действительной сущностью мира, с которой должны согласовываться законы своего существования природные и социальные явления.

¹ Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд. М., 1999. С. 299.

² Словарь античности / Пер. с нем. М.: Эллис Лак; Прогресс, 1993. С. 288.

³ Каменский Я. А. Предвестник всеобщей мудрости (1639) // Избр. пед. соч. М.: Учпедгиз, 1955. С. 427.

⁴ Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 233.

⁵ Хармс Д. Собр. соч.: В 3 т. СПб.: Азбука, 2000. Т. 1. С. 237.

⁶ Мильтон Д. Потерянный рай. М.: Худож. лит., 1976. С. 155.

⁷ Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1971. Т. 1. С. 216.

⁸ Гегель Г. Философия природы // Соч. Т. 2. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. С. 28.

⁹ См., например: Николис Дж. Динамика иерархических систем: эволюционное представление. М.: Мир, 1989.

¹⁰ Платон. Государство // Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3, ч. 1. С. 293.

¹¹ Платон. Законы // Там же. М.: Мысль, 1972. Т. 3, ч. 2. С. 108–109.

¹² Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. С. 42.

¹³ Мф 6: 21.

¹⁴ Копелевич Ю. Х. Возникновение научных академий. Л., 1974. С. 51.

¹⁵ Фонтенель Б. Рассуждения о множественности миров // Рассуждения о религии, природе и разуме. М.: Мысль, 1979. С. 78.

¹⁶ Фишер К. История новой философии: Введение в историю новой философии. Фрэнсис Бэкон Веруламский. М.: АСТ, 2003. С. 434.

¹⁷ Планк М. Отношение новейшей физики к механистическому мировоззрению // Единство физической картины мира. М.: Наука, 1966. С. 52.

¹⁸ Спиноза Б. Этика // Избр. произведения: В 2 т. М.: Политиздат, 1957. Т. 1. С. 398.

¹⁹ Там же. С. 455.

²⁰ Ньютон И. Оптика. 2-е изд. М., 1954. С. 280.

²¹ Свифт Дж. Сказка бочки. Путешествия Гулливера. М.: Худож. лит., 1976. С. 361.

²² Спиноза Б. Этика. С. 521.

²³ Виндельбанд В. Иммануил Кант // Избранное. Дух истории. М.: Юрист, 1995. С. 116–117.

²⁴ Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 5. С. 220.

²⁵ Там же. С. 177.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 166.

²⁸ Там же. С. 197.