

87.8

С 813

Л.Н.Столович

КРАСОТА



ДОБРО

Очерк
истории
эстетической
аксиологии

ИСТИНА

*Федеральная целевая программа
книгоиздания России*

С81 Столович Леонид Наумович
Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстет. аксиологии.— М.: Республика, 1994.— 464 с.
 ISBN 5—250—02291—X

Автор книги — профессор Тартуского университета, философ, известный читателям по своим многочисленным трудам в области эстетики, впервые воссоздает историю эстетической аксиологии от ее зарождения до середины нашего столетия. Ученый анализирует более ста аксиологических концепций и показывает закономерное развитие понятия эстетической ценности во взаимосвязи с другими ценностными понятиями — Добром, Истиной, Пользой и т. д. Значительная часть работы посвящена учениям о высших духовных ценностях в истории русской философии (Вл. Соловьев, С. Франк, А. Белый, Н. Бердяев, П. Флоренский, Н. Лосский, Г. Шпет, М. Бахтин, А. Лосев и др.).

По своей структуре эта книга — своеобразное учебное пособие по эстетике, рассчитанное не только на преподавателей и студентов, но и на всех интересующихся философией.

С $\frac{030108000 - 042}{079(02) - 94}$ 13—94

ББК 87.8

Заведующий редакцией *В. Г. Голоборков.*

Редакторы *П. П. Апрышко, Л. В. Блишников.* Младший редактор *Ж. П. Крючкова.*
 Художник *В. И. Примаков.* Художественный редактор *О. Н. Зайцева.*
 Технический редактор *Ю. А. Мухин.*

ИБ № 7982

ЛР № 010273 от 10.12.92.

Сдано в набор 26.01.94. Подписано в печать 07.04.94. Формат 84x108¹/₃₂.

Бумага типографская № 2. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 24,36. Уч.-изд. л. 27,99. Тираж 10 000 экз. Заказ № 4348. С 042.

Российский государственный информационно-издательский Центр «Республика»
 Комитета Российской Федерации по печати.

Издательство «Республика». 125811, ГСП, Москва, А-47, Мнусская пл., 7.

Полиграфическая фирма «Красный пролетарий».
 103473, Москва, Краснопролетарская, 16.

ISBN 5—250—02291—X

© Издательство «Республика», 1994

ПРЕДИСЛОВИЕ

В одном из своих стихотворений, обращаясь к Кюхельбекеру, Пушкин писал:

Служенье муз не терпит суеты;
Прекрасное должно быть величаво:
Но юность нам советует лукаво,
И шумные нас радуют мечты...

В своей обычной форме, сочетающей поэтическую глубину и сжатую концентрированность мысли, Пушкин изложил содержание своей полемики с Кюхельбекером. Как показал в свое время Ю. Тынянов, образу Ленского были приданы определенные черты характера Кюхельбекера. А о Ленском Пушкин высказался в двух вариантах, которые нам кажутся несовместимыми антонимами, а для самого поэта, видимо, были взаимозаменяемыми. Рукописный вариант:

Красавец в полном цвете лет
Крикун, мятежник и поэт.

Окончательный текст:

Поклонник Канта и поэт.

Нам это сближение может показаться неожиданным и даже натянутым, но вспомним слова другого любителя парадоксов (Пушкин писал: «Гений, парадоксов друг»), Генриха Гейне: Кант «далеко превзошел своим терроризмом Максимилиана Робеспьера», ибо его книга «Критика чистого разума» — «меч, отрубивший в Германии голову деизму». Правда, Гейне далее отмечает, что Кант поступил так же, как его приятель, который разбил все фонари на одной улице в Геттингене и, стоя в темноте, держал «речь о практической необходимости фонарей, какие он разбил лишь с той теоретической целью, чтобы доказать нам, что мы без них ничего видеть не можем».

Эпоха Канта не только хронологически — эпоха Робеспьера, и критика могла осуществляться не одним только пером, но и гильотиной. Однако существенна и глубокая разница:

гильотина не допускала возражений, и это была такая критика, которая сама в свой собственный адрес критики не выносила. Путь философской критики в этом пункте был принципиально иной. Как зеркало, отражаясь в зеркале, дает провал в бесконечность, критика философии порождала философию критики. Поэтому если критика аргументами гильотины сразу превращалась в подавление критики, то критический пафос в сфере искусства и ценностного сознания был сильнейшим импульсом к дальнейшему развитию теоретического сознания в области аксиологии. В отличие от Минервы, которая родилась в законченном виде со шлемом на голове, мысль рождается медленно, мучительно, и история ее возникновения и развития не бывает простой и легкой. Но эта трудная и мучительная история имеет для того, кто стремится понять смысл развития культуры, в том числе культуры оценочной деятельности, глубокое значение.

Трудный путь развития идеи интересен не только своим результатом. Непроходимые пути (всегда возможно предположение: еще непроходимые пути) составляют такую же ценность культуры, как завершенные труды и мысли. Тот напряженный интерес, с которым мы рассматриваем черновики великих поэм, варианты, которые перебирает мастер до того, как рождается великое произведение,— это не только лишь материалы для комментариев, второстепенные по ценности источники. Это некое пространство творчества, в котором живет произведение искусства, живет только до тех пор, пока включено в это пространство. Не случайно, когда мы выкапываем из земли статую или находим неизвестное произведение, нам нужно отыскать, открыть или хотя бы выдумать контекст, который обусловил его рождение. Произведение искусства не живет в вакууме, в изолированном пространстве. Только когда мы найдем, откроем, сконструируем или даже выдумаем для него такое пространство жизни, произведение наливается живой кровью: восприятие — диалог, а диалог можно вести только с живым и сочувствующим существом.

На одной из картин художника конца прошлого века ученый изображен в аллегорическом образе анатома, вскрывающего труп. Эта аллегория глубоко ложная. Его надо было бы изобразить в образе волшебника, совершающего чудо воскрешения. Мы как бы обращаемся к фольклорному сюжету из русской сказки: оживление требует двойного опрыскивания: сначала водой мертвой, потом — живой.

Эти мысли возникли у меня при знакомстве с новой книгой Л. Н. Столовича — плодом многолетнего труда ученого, счастливо соединяющего в себе холодный анализ с тонким, живым

чувством красоты. В книге на огромном материале истории философской, эстетической и этической мысли прослеживается возникновение и поступальное движение идеи ценности, прежде всего ценности эстетической. Автор впервые воссоздает историю, по его терминологии, эстетической аксиологии от ее зарождения до середины нашего столетия. В этом аспекте рассмотрения многие, даже знакомые, философско-эстетические явления предстают с новой, неожиданной стороны, как, например, сопоставление трактата А. Н. Радищева «О человеке, о его смертности и бессмертии» с антиномиями Канта. Л. Н. Столович, известный читателям по своим многочисленным трудам в области эстетики и истории эстетической мысли, предстает перед нами как автор творческого исследования, которое открывает читателям новое окно в безграничный мир прекрасного.

Ю. М. Лотман

В глубокой древности был задан вопрос, не потерявший своей актуальности и поныне: «*Что есть истина?*» Ни один крупный мыслитель не мог обойти и такие вопросы, как «*Что есть добро?*» и «*Что есть красота?*». И оказалось, что эти три вопроса тесно связаны между собой и решение каждого из них влияет на решение остальных. Истина тесно связана с добром, а красота — с добром и истиной, хотя связи между ними необычайно многообразны. Исследуя тончайшие диалектические взаимоотношения между истиной, добром и красотой, философия нашла для них как бы единый общий знаменатель — понятие «ценность». Ведь добро — это нравственная ценность, красота — эстетическая, истина — ценность познавательная.

Понятие «ценность» — одно из наиболее употребляемых не только в современной социальной философии, в сфере гуманитарного знания, но и в политической публицистике. Сейчас кажется невероятным, что проблема ценности долгие годы вплоть до начала 60-х годов игнорировалась нашей философией.

За последние десятилетия появилось много книг и статей, посвященных общей теории ценностей, ценностным отношениям в духовной жизни, в науке, социальной практике. И хотя вопрос о природе ценностей, о соотношении классового и общечеловеческого ставился в нашей литературе, утверждение приоритета общечеловеческих ценностей ныне имеет исключительно большое значение, причем не только в политике, социальной сфере, но и для переосмысления проблем аксиологии, теории ценности. Вместе с тем не нужно забывать, что признание приоритета общечеловеческих ценностей еще не проясняет того, что же такое «общечеловеческие ценности» и какое место они занимают в жизни человека и общества.

Разработка теории ценностей не может не опираться на все, что было сделано в истории мировой общественной мысли. К сожалению, существующий огромный материал по теории

ценностей у нас даже не собран и не систематизирован. В аксиологической литературе делаются порой экскурсы в историю этой области знания. У нас очень мало современных трудов, в которых история и теория ценностей излагалась бы достаточно полно и систематически, а имеющиеся обобщающего плана труды отделяет от нас неумолимое время¹.

Автор предлагаемой читателю книги не ставит перед собой задачу полностью восполнить этот пробел. В настоящей работе предпринята попытка показать историческое развитие аксиологической эстетики и эстетической аксиологии в контексте анализа соотношения эстетических ценностей с ценностями другого рода. Поэтому аксиологическую триаду мы начинаем с красоты.

На наш взгляд, такой аспект рассмотрения историко-аксиологической проблематики важен и для общей теории ценностей, и для эстетики. Эстетическая ценность не может быть понята вне определенной системы ценностного отношения в целом. И с другой стороны, мир ценностей был бы разорван, если бы из него была исключена эстетическая ценность. Вопросы эти отнюдь не чисто теоретические. Красота спасет мир, если мир спасет красоту. Исторический опыт исканий в этой области весьма поучителен для современности.

Исследуя различные концепции ценности, автор стремится исходить из признания принципа приоритета общечеловеческих ценностей. История теоретико-ценностных концепций — это не история сплошных заблуждений, а процесс поиска истины, которая раскрывается разными гранями, различными учениями, в том числе идеалистическими. Не все, разумеется, равноценно в учениях о ценности, но все гуманистическое, творческое, оригинальное в них достойно самого бережного внимания, даже если оно не свободно от предрассудков. «Предрассудок! он обломок давней правды», — писал Е. Баратынский, один из самых философских поэтов.

Автор поставил перед собой конкретную задачу: в контексте анализа достижений мировой философско-эстетической мысли рассмотреть, как происходило постижение общечеловеческой природы ценностей, предвосхитившее главный императив наших дней — приоритет общечеловеческих ценностей, самоценность человеческой личности. Насколько он справился с этой задачей, пусть судит читатель.

¹ *Eisler R.* Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin, Bd. III, «Wert», 1930; *Rintelen F.-J. von.* Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. Teil I: Altertum und Mittelalter. Halle (Saale), 1932; *Kraus O.* Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Brüm; Wien; Leipzig, 1937; *Váross M.* Úvod do axiologie. Bratislava, 1970.

Глава I

ФИЛОСОФИЯ О ЦЕННОСТИ И КРАСОТЕ ОТ ДРЕВНЕГО МИРА ДО СРЕДНИХ ВЕКОВ

1. Предыстория «ценности»

Принято считать, что теория ценности как особая отрасль философского знания возникла во второй половине прошлого века. И действительно, в это время появилась так называемая «философия ценности», названная впоследствии «аксиологией» (от греческих слов *ἀξία* — ценность и *λόγος* — слово, учение). Однако ценностное отношение и стремление его теоретически постигнуть возникли задолго до этого, точно так же, как эстетическое отношение человека и его осмысление существовали тысячелетия до того, как А.-Г. Баумгартен выдвинул идею эстетики как философской области знания. В этом историческом очерке мы хотели бы показать, как возникло и развивалось понятие «ценность» и такая его разновидность, как ценность эстетическая.

В языках всех народов имеются слова, обозначающие объект ценностного отношения и субъективное его переживание и понимание, — «ценность», «достоинство», «оценка» и т. п. Происхождение этих слов, раскрываемое их этимологией, позволяет постигнуть первую стихийно сложившуюся общечеловеческую концепцию ценности.

В русском языке слова «ценность», «оценка» очевидно связаны со словом «цена». Последнее в современном словоупотреблении чаще всего выражает товарно-денежные отношения, стоимость в деньгах, хотя употребляется и в более широком ценностном смысле («мы за ценой не постоим», «бесценное»). По мнению лингвиста, «первоначально цена значит *возмездие, воздаяние*; затем *вира, штраф*, которым искупался ущерб, например, кража, убийство; отсюда вообще *цена, стоимость чего-либо*, «наше ценить в значении *высоко ставить, придавать достоинство*»¹.

Слово «достоинство» происходит из старославянского языка, имеющее эквиваленты в украинском, чешском, словацком,

¹ Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. М., 1910—1914. Т. 2. С. 46.

болгарском языке. Общеславянское «достойный» образовано от *достой* — «приличие, соответствие, соразмерность»¹. Оно связано со словом «стоять», которое по-русски, как и по-польски и по-чешски, одновременно значит и «стоять неподвижно, стоять»². Устойчивость качества вещи включена и в слово «стоимость», которое является синонимом «ценности», но используется в современном языке главным образом в экономическом смысле (при этом вспомним, что в первых переводах «Капитала» на русский язык «стоимость» заменялась «ценностью», поскольку и в немецком языке и то и другое обозначается одним словом *Wert*).

Немецкое *Wert* обладает и значением «цены товара», «стоимости товара», и обозначает «великолепие», «величие», «важность» (*Herrlichkeit*). Оно этимологически связано с готским *waírps*, старопрусским *werts*, старославянским *vrědu* (на сербско-хорватском языке ценность — *vrednost*). Индогерманский корень *wog* означает «рассматривать», из которого выводится *wert* в смысле «уважаемый», «почтенный». *Wert* связано этимологически с *Würde* — «достоинство»³. Готское *waírps* означает «ценность», «достойный»⁴. Санскритское *Wer* означает «покрывать, защищать», отсюда — «уважать, почитать» и «любить, ценить». Производное от этого слова прилагательное *Wertas* означает «превосходный, почтенный». Это этимологическое изыскание из книги О. Ж. Шаве «Опыт философской этимологии» (Брюссель, 1844) приводит К. Маркс в «Теориях прибавочной стоимости».

Проанализировав значение слов «стоимость», «ценность» на санскритском, латинском, готском, древневерхненемецком, англосаксонском, английском, французском, голландском, литовском языках, К. Маркс делает вывод, что «слова «value, valeur» (ценность, стоимость.— *Ред.*) выражают свойство, принадлежащее вещам. И действительно, они первоначально выражают не что иное, как потребительную стоимость вещей для человека, такие их свойства, которые делают их полезными или приятными для человека и т. д. По самому существу дела слова «value, valeur, Wert» этимологически не могут иметь другого происхождения. Потребительная стоимость выражает природное отношение между вещами и людьми, фактически — бытие вещей для человека. *Меновая стоимость* представляет собой значение, привитое к слову *Wert* (= потребительная стоимость) позднее, в результате общественного

¹ Этимологический словарь русского языка. Т. 1. Вып. 5. М., 1973. С. 174, 175.

² *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1987. С. 769.

³ *Kluge F.* Etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin und Leipzig, 1921. S. 490.

⁴ *Feist S.* Etymologisches Wörterbuch der Gotischen Sprache. Halle, 1909. S. 306.

развития, создавшего меновую стоимость. Это есть *общественное бытие вещи*»¹. В другом труде, привлекая обширный лингвистический материал на латинском, греческом, готском, древнем северо-немецком, средненемецком, англосаксонском, английском и немецком языках, К. Маркс отмечает, что «если из первоначальной идентичности *Würde* и *Wert* вытекало само собой, как из природы вещей, что это слово относилось к вещам, продуктам труда в их натуральной форме, то впоследствии оно в неизменном виде было прямо перенесено на *цены*, т. е. на стоимость в ее развитой форме, т. е. на меновую стоимость, что столь же мало имеет общего с существом дела, как то обстоятельство, что то же слово продолжало употребляться для обозначения достоинства вообще, по отношению к почетной должности и т. д. Стало быть, здесь в языковом отношении нет никакого различия между потребительной стоимостью и стоимостью»².

Понятия в их современном значении не следует выводить из этимологии слов, их обозначающих. Однако эта этимология позволяет исследовать *происхождение* понятий.

Генезис понятия «ценность», реконструируемый на основе этимологии обозначающих его слов, показывает, что в нем соединились три значения: характеристика внешних свойств вещей и предметов, выступающих как объект ценностного отношения; психологические качества человека, являющегося субъектом этого отношения; отношения между людьми, их общение, благодаря которому ценности обретают общезначимость. Понятия «потребительная стоимость» и «стоимость» (а в русском языке «ценность» и «стоимость») являются следствием поляризации этих значений в результате развития товарно-денежных отношений. Эти отношения образуют особый класс ценностей — экономический, наряду с другими — утилитарно-практическими, познавательными, нравственными, общественно-политическими, религиозными, эстетическими. В каждом из этих классов ценностей своеобразно сочетаются основные значения ценности — вещественно-предметное, психологическое и социальное. Что касается ценностей эстетических, то, как нам удалось установить на основе исследования этимологии слов, обозначающих категорию прекрасного на разных языках, «прекрасное» возникает в потоке ценностного мироотношения человека, представляя собою особый сплав значений, определяющих вещественно-предметные свойства явлений и в то же время выражающих практическое и эмоциональное отношение к ним человека³.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. III. С. 307.

² Там же. Соч. Т. 19. С. 388.

³ См.: Столович Л. Н. Ценностная природа категории прекрасного и этимология слов, обозначающих эту категорию // Проблема ценности в философии. М.; Л., 1966; «Revue d'esthétique». Paris, 1966. № 3—4.

Итак, ценностное отношение образуется как общечеловеческое общественное отношение, постепенно дифференцирующееся на различные виды и обретающее классовый характер в классовом обществе. Тем не менее разные общественные силы формулируют свое разное, подчас диаметрально противоположное ценностное мировосприятие одними и теми же словами-терминами, имеющими общечеловеческое происхождение.

2. «Древо познания добра и зла». Древняя Индия. Что такое «дхарма»?

Теоретико-ценностная проблематика появляется вместе с возникновением философии, ибо по природе своей эта форма сознания не только стремится постигнуть «всю мира внутреннюю связь» (Гёте), но и определить ориентиры ценностного отношения человека в мире. Эта ценностно-ориентационная сторона философии, которую древние греки называли любовью к мудрости, а не просто к знанию, прежде всего проявлялась в учении о нравственности и морали, в учении, еще в античности осознавшем себя как этика. Но не только в ней. «Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорой всех установлений», — читаем мы в древнеиндийском трактате «Артхашастра»¹. Философское мышление поэтому фиксировало и интерпретировало не только нравственные ценности, но и ценности общественно-политические, религиозные, эстетические. Правда, само понятие «эстетическое» еще не существовало, однако древние мыслители, подобно мольеровскому персонажу, «говорили прозой» задолго до того, как стало известно, что такое «проза». В значительной мере это относится и к понятию «ценность». Хотя слова, обозначающие ценность и ценностное отношение, уже существовали, терминами, обозначающими философские категории, они стали значительно позже.

Имеем ли мы право при обращении к древнейшему периоду истории философской мысли оперировать понятием «ценность» и его модификациями? Думается, что таким правом мы обладаем, как и правом экстраполировать термины «эстетика», «эстетическое». Как известно, «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны»². Исследователи истории ценностного отношения, как и историки философии, с полным основанием описывают миропонимание мыслителей древности при помощи категории «ценность»³.

¹ Артхашастра, или Наука политики. М.; Л., 1959. С. 17.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 42.

³ Rintelen F.-J. Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. Teil 1: Altertum und Mittelalter. Halle (Saale), 1932; Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I. М., 1956; Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1975.

Уже в древнейших философских воззрениях употребляются понятия, которые впоследствии были отнесены к различным проявлениям ценности и оценки природных и общественных явлений, человеческих деяний и поступков: красота, прекрасное, благо, добро и т. п. Реальный мир и мир представлений прославляется или же порицается, т. е. определенным образом оценивается.

В библейском раю «произрастил Господь Бог из земли» наряду с деревьями, приятными на вид и хорошими для пищи, «дерево жизни» и «дерево познания добра и зла». Однако Бог предупредил человека не вкушать плодов от «дерева познания добра и зла», поскольку это грозит ему смертью. Но первые люди ослушались Божественной заповеди, соблазненные хитрым змеем-искусителем, внушившим Еве, что после вкушения плодов с этого дерева «откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло». Но и сам Бог, наказывая за первородный грех, сказал: «вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (Быт. 2:9; 3:5, 22). У людей же, после вкушения плодов с запретного дерева, появился стыд, т. е. чувство нравственного самоосуждения, а затем и ответственность за все свои деяния.

Д. Д. Фрззер высказал предположение, что «в первоначальной версии рассказа речь шла о двух деревьях — о древе жизни и о древе смерти»¹. Но и при этой правдоподобной версии сохраняется ценностная противоположность бытия, притом в самом глубинном противопоставлении — *жизни* и *смерти*. В рассказе же, повествуемом Библией, речь идет о более конкретной и специфической ценностной дифференциации — *добре* и *зле*, притом сопряженных с познавательной деятельностью. В мудром ветхозаветном предании отмечается и необычайное значение познания добра и зла, уравнивающее человека и Бога, и опасность такого знания для смертного человека, поскольку это возлагает на его плечи бремя непомерной ответственности, а также необходимость платить страданиями за все блага жизни.

В древнем сказании универсальное познание рассматривается в ценностном ключе познания добра и зла. В нем также проводится различие между обольстительной привлекательностью явлений и их невидимой нравственной сущностью. Ведь прародительница увидела, «что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание» (Быт. 3:6). Такое различие утилитарной, чувственно-созерцательной, познавательной и нравственной ценностей, само различие познания добра и зла и практического пользования

¹ Фрззер Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985. С. 31.

благами жизни — свидетельство развитого ценностного сознания и самосознания.

Вместе с тем благодаря тому, что человеческое мироотношение было первоначально синкретическим, в древнейших текстах с большим трудом можно отделить одну разновидность ценностного мировосприятия от другой, строго дифференцировать эстетическое от утилитарного, нравственного и религиозного. Мы ведь до сих пор употребляем слово «прекрасное» не только в чисто эстетическом смысле, но и как синоним хорошего, полезно-целесообразного, а с другой стороны, называем прекрасное «божественным», «чудесным».

Этот «пережиток» — одно из свидетельств первобытного ценностного синкретизма, запечатленного и в первоначальных попытках философско-теоретического осмысления мира. Так, библейский Бог свои творения называл словом *tob*, подразумевавшим одновременно и прекрасное, и хорошее. Употребляемый в Библии термин *tif'ereh* значит и великолепие, и красу, и блеск, и венец славы. А в древнеиндийских Упанишадах «светом символизируются истина, благо и высшая красота (они и реально переживаются как свет), что получило впоследствии столь широкое распространение в культуре»¹.

Философское миропонимание в древности несло на себе отпечаток такого синкретизма, еще не расчлененного, недостаточно дифференцированного ценностного мировосприятия. Поэтому в те далекие от нас времена появляются зачатки того, что лишь в XIX веке получило наименование «философии ценности», которая стала своеобразным отрицанием отрицания: первоначальное синкретическое представление ценностного отношения; его дробление на отдельные категории этики, эстетики, теологии, политики, политической экономики и т. п.; возникновение понятия «ценность» как синтетической философской категории.

Однако первоначальное синкретическое представление ценностного отношения еще не выработало общего понятия этого отношения, хотя искало его, эмпирически перебирая все то, что дорого людям, благодаря чему они чувствуют себя счастливыми, чему они воздают хвалу. В Чхандогья упанишаде (предположительно VIII—VI вв. до н. э.) предметом стремления называются постижение истины, познания, веры, стойкости, действия (трактуемое как контроль над своими чувствами и сосредоточенность мысли), счастья, бесконечности, тождественной Брахману. «На чем, почтенный, основано [бесконечное]?» — «На своем величии или даже не на величии», — говорится в диалоге, воспроизводимом в Упанишаде. «Коров и лошадей

¹ История эстетической мысли. М., 1985. Т. 1. С. 123; см. там же. С. 108, 111.

называют здесь «величием», слонов и золото, рабов и жен, поля и дома. Я же этого не говорю...»¹ Значит, в обыденном представлении коровы, лошади, слоны, золото, рабы, жены, поля, дома объединяются понятием «величие». Но Учитель (слово «упанишада» на санскрите означает «сидеть около», т. е. сидеть около учителя, слушая его наставления) не разделяет это мнение. С его точки зрения, это «величие» конечного, возбуждающее жажду и, следовательно, страдание. Бесконечное обладает собственным величием. Атман-Брахман (всеобщая душа, основополагающая реальность) «зывается стечением благ, ибо все блага стекаются к нему. Все блага стекаются к тому, кто знает это. И поистине, он — несущий блага, ибо он несет все блага. Все блага несет тот, кто знает это. И поистине, он — несущий сияние, ибо он сияет во всех мирах. Во всех мирах сияет тот, кто знает это»².

Перед нами одна из первых дискуссий о сущности ценности, о ее истоке, конечны они или бесконечны, земные или небесные. В древнейшем памятнике индийской культуры — в Ригведе — «Гимн Небу и Земле» кончается такими словами:

Пусть Небо и Земля сделают набухшим наше питание,
Отец и мать, всезнающие, свершающие благие деяния!
Два мира, готовые одарить, благие для всех,
Пусть принесут нам успех, добычу, богатство³.

В Брихадараньяка упанишаде говорится о ценностях как о «блаженстве»: «Когда кто-либо из людей здоров, богат, господствует над другими, в избытке вкушает все людские наслаждения, то это — высшее блаженство людей»⁴. И здесь ставится по-своему проблема иерархии ценностей: «блаженство людей» стократно превосходится «блаженством предков», последнее превосходится по возрастающей стократной прогрессии различными божествами вплоть до блаженства «мира Брахмана, а также — просвещенного, свободного от лжи, не побежденного желанием». «Это и есть высшее блаженство — просвещенного, свободного от лжи, не побежденного желанием»⁵. Так теологически санкционируется и освещается превосходство духовных ценностей над материальными.

В этой Упанишаде записана и такая мысль: «Делающий доброе бывает добрым, делающий дурное бывает дурным. Благодаря чистому деянию он бывает чистым, благодаря дурному — дурным»⁶. Следовательно, ценностные качества определяются деянием, они не пребывают «в себе».

¹ Чхандогья упанишада. М., 1965. С. 129.

² Там же. С. 92.

³ Ригведа. Избранные гимны. М., 1972. С. 178.

⁴ Брихадараньяка упанишада. М., 1964. С. 123.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 125.

В древнем буддийском сборнике изречений «Дхаммападе» говорится: «У того, кто почитателен и всегда уважает старых, возрастают четыре дхаммы: жизнь, красота, счастье, сила»¹. Таким образом, слово «дхамма» на языке пали (на санскрите — «дхарма») выступает как термин, объединяющий такие ценности, как жизнь, красота, счастье, сила. Слово «дхамма» («дхарма») многозначно. Оно переводится и как «добродетель», и как «закон», и как «установление», и как «нравственный долг», и как «справедливость», и как «благочестие», и как «истина», и как «качество», и как «элемент». Однако, по-видимому, оно также имело значение того, что мы называем «ценностью». Дхамма может быть «добродетельной» и «порочной»².

Но существует «благо» и «зло». «Благо» может быть «своим собственным», благом «другого», а также «высшим благом»³, «величайшее благо». Существует иерархия благ: «Здоровье — величайшая победа; удовлетворение — величайшее богатство; доверие — лучший из родственников; нирвана — величайшее благо»⁴.

Ценностный по существу подход к миру позволил древним мыслителям осознать единство этического и эстетического: «Хорошо сказанное слово человека, следующего ему, плодоносно, как прекрасный цветок с приятной окраской и благоухающий»⁵; «Приятно смотреть на благородных; быть в их обществе — благо. Да будет всегда счастлив тот, кто не видит глупцов»⁶; «Не видеть приятное и видеть неприятное — зло»⁷; «Завистливый, жадный, изворотливый человек не становится привлекательным только из-за красноречия или красивого лица»⁸, а с другой стороны, «благие сияют издали, как Гималайские горы»⁹. В великом древнеиндийском эпосе «Махабхарата» утверждается не только духовность красоты («Исчезла душа — красота отлетела, Уродливым стало бездушное тело»), но и единство ее с добром:

Но знаешь ли ты, в чем добро вековое?
Должны мы любить всех живых, все живое,
Ни в мыслях, ни в действиях зла не питая,—
Вот истина вечная, правда святая.
Все люди ко многим занятиям способны,
Но те лишь прекрасны, что сердцем беззлобны.

¹ Дхаммапада. М., 1960. С. 77.

² См. там же. С. 88.

³ См. там же. С. 87.

⁴ Там же. С. 94.

⁵ Там же. С. 67.

⁶ Там же. С. 94.

⁷ Там же. С. 95.

⁸ Там же. С. 103.

⁹ Там же. С. 110.

И дальше:

Прекрасные качества есть человечьи,
Но самое ценное — добросердечье.

Прекрасны не только добрые люди, но и само добро:

Добро никогда не бывает напрасно,
Всевластно добро, потому и прекрасно! ¹

В трактате «Артхашастра» (написан не ранее первых веков н. э., а по некоторым предположениям, даже в IV веке до н. э.) уже речь идет о «науке о ценностях»: «Богатство, ценности обеспечивают человеческое существование. [В рассматриваемом случае] ценностью является населенная людьми земля. Средством для приобретения такой земли и для ее сохранения служит настоящая наука, которую мы называем наукой о ценностях» ². На санскрите *artha* — блага, ценности, артхашастра — *artha-śāstra* — наука о ценностях, о пользе. Здесь ценности рассматриваются преимущественно в экономическом и политическом аспектах, однако отмечается, что ценности (артха) являются основой не только религии, но и чувственных удовольствий.

В Тирукурале, написанном на тамильском языке в Южной Индии (время написания этой «книги о добродетели, о политике и о любви» исследователи определяют в интервале от II века до н.э. до VIII—X веков н.э.), иногда называемом тамильским вариантом Артхашастры, ценностная проблематика занимает центральное положение, в особенности этико-политическая. Автор книги призывает следовать дхарме, ибо «нет блага выше дхармы, и нет большего зла, чем забыть о ней» и «лишь дхарма дарует радость» ³. Но в Тирукурале отмечаются и противоречия в том, что мы называем ценностями. Так, «тому, кто в обилии обретает лучезарное богатство, без труда достаются оба других сокровища: дхарма и любовь». Но, с другой стороны, «нет в мире ничего другого, кроме богатства, что заставляет считать значительными людей, лишенных значительности» ⁴.

3. Древний Китай. «Что любить, что ненавидеть?»

В древнекитайской философской мысли обнаруживаются тенденции возникновения и развития ценностных представлений и понятий, в определенной мере сходные с теми, которые мы видели в философии Древней Индии. Мифологическое миропредставление и здесь — начало философского мышления.

¹ Махабхарата. Четыре сказания / Пер. С. Липкина. М., 1969. С. 76, 78, 79, 81.

² Артхашастра, или Наука политики. С. 492.

³ Тирукурал. Книга о добродетели, о политике и о любви. М., 1963. С. 37, 38.

⁴ Там же. С. 93.

Но это не только свидетельство его неразвитости и «исторической ограниченности», но и изначально ценностного характера мироотношения. «Неба верховный владыка послал благодать»¹, — пелось в «Шицзин» — древнейшей в Китае книге песен и гимнов. Небо, и по философским учениям, ведает справедливостью, рождает добродетель в Поднебесной. Пронизанность ценностным мировосприятием в философии Древнего Китая всего мировоззрения выразилась и в том, что в различных натурфилософских построениях проявляется «моральная интерпретация» первоэлементов — неба, земли, воды, огня и т. п., — «их неотделимость от этических проблем», что обусловило «этизацию» самой философии².

Но нравственные ценности в древнекитайской философии взаимосвязаны, подчас противоречиво, с другого рода ценностями — утилитарными, познавательными, политическими, эстетическими. А точнее говоря, мир ценностей только еще начинал кристаллизоваться, и четкие границы между добром и красотой, мудростью и добродетелью подчас невозможно установить. Поэтому столь многозначны слова-понятия, обозначаемые одними и теми же иероглифами, в различных философских системах и их интерпретациях.

Вместе с тем философы искали важнейшие понятия, определяющие качества человека, типы отношений между людьми и миром, взаимоотношения людей, их поведение. Классификации этих качеств и отношений и были, по сути дела, первыми аксиологическими классификациями. В древней «Шу цзин» («Книга истории», или «Книга документов»), по преданию, составленной и обработанной *Конфуцием* (*Кун-цзы* — 551—479 гг. до н.э.), отмечаются пять способностей человека: внешний облик, речь, зрение, слух, мышление. Свойство «внешнего облика — это достоинство», которое «создает строгость [поведения]»; свойство речи — «следование [истине]», создающее аккуратность; свойство зрения — «острота», создающая «прозорливость»; свойство слуха — «тонкость», создающая «осмотрительность»; свойство мышления — «проницательность», порождающая «мудрость»³.

Здесь же отмечаются пять проявлений счастья (долголетие, богатство, здоровье тела, спокойствие духа, «любовь к целомудрию», «спокойная кончина») и шесть несчастий («сокращенная бедствиями жизнь», болезнь, горе, нищета, уродство тела, слабость ума)⁴. В книге «Лунь юй» («Беседы и высказывания»),

¹ Шицзин. Книга песен и гимнов. М., 1987. С. 300.

² См.: Иванов В. Г. История этики Древнего мира. Л., 1980. С. 74, 76.

³ Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. С. 105.

⁴ Там же. С. 111.

непосредственно передающей взгляды Конфуция, речь идет о том, что приносит пользу и что приносит вред. Так, «три вида радости приносят пользу»: когда радуешься от того, что «поступаешь в соответствии с ритуалом и музыкой»; «говоришь о добрых делах людей»; «вступаешь в дружбу с мудрыми людьми». Но радость может приносить и вред: когда испытываешь радость от того, что «предаешься расточительству», «праздности», «пирам»¹. Пользу или вред могут приносить разные виды дружбы². Конфуций называет пять «прекрасных качеств»: «Благородный муж в доброте не расточителен; принуждая к труду, не вызывает гнева; в желаниях не алчен; в величии не горд; вызывая почтение, не жесток»³.

В учении Конфуция большую роль играет понятие «жэнь», которое интерпретируется в переводе как «гуманность», «человеколюбие», «человечность», «милосердие», «благодетельность», «сострадание»⁴. Как бы там ни было, но очевидно, что имеется в виду ценностное качество, не утратившее свое значение за прошедшие два с половиной тысячелетия. На вопрос ученика о «жэнь» учитель сказал: «Не делай людям того, чего не желаешь себе, и тогда и в государстве и в семье к тебе не будут чувствовать вражды»⁵. Это «золотое правило» нравственности воистину носит общечеловеческий характер. Не случайно оно спонтанно определяется и Конфуцием, и в «Махабхарате»⁶, и в Новом Завете⁷, найдя чеканную философскую формулировку в категорическом императиве Канта. «Жэнь» связано и с эстетическими ценностями. По словам Конфуция, «там, где царит человеколюбие, прекрасно»⁸. Благородный муж, руководствующийся принципом «жэнь», «помогает людям свершать красивые дела...»⁹. «Если человек не обладает человеколюбием, то о какой музыке может идти речь?»¹⁰ Процветание «ритуала и музыки», связанных с «жэнь», по Конфуцию, — основа правовых норм и поведения народа¹¹. Но эстетическое связано с этическим не автоматически. «Низкий человек», хотя он и прочитал триста стихотворений «Ши цзин», не может ни управлять государством, ни быть самостоятель-

¹ Древнекитайская философия. Т. 1. С. 170.

² См. там же.

³ Там же. С. 174.

⁴ См.: Семенов И. И. Афоризмы Конфуция. М., 1987. С. 176—177.

⁵ Древнекитайская философия. Т. 1. С. 160; см. там же. С. 167.

⁶ «Не делай другим того, что неприятно тебе самому» (*Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. С. 430).

⁷ «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Евангелие от Матфея, 7:12).

⁸ Древнекитайская философия. Т. 1. С. 147.

⁹ Там же. С. 160.

¹⁰ Там же. С. 145.

¹¹ См. там же. С. 162.

ным, представляя его. «Какая польза от того, что он столько прочитал?»¹

Слова «ценность», «ценить» и т. п. употреблялись в этих древних текстах в обыденном смысле, а не как философские категории. Однако сама постановка вопроса о том, какой вид радости или дружбы приносит пользу или вред, несомненно, является аксиологической, как и проблема, поставленная Конфуцием: «Когда люди ненавидят кого-либо, надо непременно узнать почему. Когда люди любят кого-либо, надо непременно узнать почему»². Один из ближайших и уважаемых учеников Конфуция Ю-цзы сказал в беседе с Учителем: «Использование ритуала ценно потому, что оно приводит людей к согласию»³. В этом высказывании также проявляется аксиологический подход, но не потому, что употреблено слово, эквивалентное «ценности», а потому что выражено стремление постичь *детерминацию ценностного отношения* ритуалом вне зависимости от того, разделяете ли вы его конфуцианское понимание или нет («Путь древних правителей был прекрасен. Свои большие и малые дела они совершали в соответствии с ритуалом»).

В таком понимании аксиологический подход содержится в другом влиятельнейшем учении древнекитайской философии — даосизме, классически выраженном в удивительном по лаконичной и афористической мудрости произведении «Дао дэ цзин» («Книга Пути и Благодати»), приписываемой современнику Конфуция *Лао-цзы*. В начале § 51 мы читаем: «*Дао* рождает [вещи], *дэ* вскармливает [их]. Вещи оформляются, формы завершаются. Поэтому нет вещи, которая не почитала бы *дао* и не ценила бы *дэ*. *Дао* почитаемо, *дэ* ценимо, потому что они не отдают приказаний, а следуют естественности»⁴. *Дао* — невидимое первоначало и основа вещей и явлений. *Дэ* — обычно понимается как «мораль», «нравственность», «благо», но у Лао-цзы это *дэ*, по мнению исследователей, означает атрибуты вещей, их постоянные свойства. «Глубочайшее *дэ*» — та сила, благодаря которой вещи оформляются, совершенствуются, развиваются и сохраняются. Вместе с тем *дэ* в социологическом учении Лао-цзы означает «этическую норму». Притом это его ценностно этическое значение «логически вытекает из первого», т. е. общепhilosophического, значения⁵. В «Дао дэ дзин» речь идет и о таких ценностных понятиях, как польза и вред (§ 11, § 73), об оценке различных явлений и предметов (§ 3, § 27, § 39, § 64, § 75).

¹ Древнекитайская философия. Т. 1. С. 162.

² Там же. С. 168.

³ Там же. С. 142.

⁴ Там же. С. 129—130.

⁵ См.: *Ян-Хин-шун*. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.; Л., 1950. С. 63.

Лао-цзы называет «три сокровища», которыми он дорожит: «...первое — это человеколюбие, второе — бережливость, а третье состоит в том, что я не смею быть впереди других», ибо «кто храбр без человеколюбия, щедр без бережливости, находясь впереди, отталкивает тех, кто находится позади,— тот погибает»¹. В трактате рассматриваются такие ценностные явления и качества, как добродетель, правда, искренность, слава, богатство, красота, счастье, жизнь и их противоположности. «Музыка и пища» (§ 35) — символизируют ценности духовные и материальные.

Уникальным вкладом «Дао дэ дзин» в общечеловеческую философию ценности является необычайно диалектическое осмысление ценностных явлений и понятий. Древний мудрец отлично понимает подвижность противоположностей и в этой сфере, их относительность и соотносительность: «Когда все в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добром, возникает и зло»²; «О несчастье! Оно является опорой счастья. О счастье! В нем заключено несчастье. Кто знает их границы? Они не имеют постоянства. Справедливость снова превращается в хитрость, добро — в зло». Но Лао-цзы не останавливается на констатации релятивности ценностных полюсов. По его мнению, «человек уже давно находится в заблуждении. Поэтому совершенно мудрый справедлив и не отнимает ничего у другого. Он бескорыстен и не вредит другим. Он правдив и не делает ничего плохого. Он светел, но не желает блеснуть»³.

Автор «Дао дэ дзин» призывает к определенной ценностной ориентации, основанной на следовании *дао* — глубинной основе всех вещей. Он полагает, что в древности *дао* «в Поднебесной ценилось дорого» и «люди не стремились к приобретению богатств», а «преступления прощались»⁴. Он убежден в том, что «драгоценные вещи заставляют человека совершать преступления. Поэтому совершенно мудрый стремится к тому, чтобы сделать жизнь сытой, а не к тому, чтобы иметь красивые вещи»⁵. А на другом конце Земли чуть позже другой мудрец — великий Сократ часто говорил, глядя на множество товаров на рынке: «Сколько же есть вещей, без которых можно жить!»⁶

Читая «Дао дэ дзин», вспоминается и диалектика современ-

¹ Древнекитайская философия. Т. 1. С. 135.

² Там же. С. 115.

³ Там же. С. 132.

⁴ Там же. С. 133.

⁵ Там же. С. 118.

⁶ Диоген Лазертский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 111.

ника Лао-цзы — Гераклита, понимавшего относительность ценностных характеристик («Прекраснейшая обезьяна отвратительна по сравнению с человеческим родом», а с другой стороны, «мудрейший из людей по сравнению с богом покажется обезьяной в отношении мудрости, красоты и всего прочего»¹). Эту относительность подчеркивали древнекитайские философы. В «Чжуан-цзы», автор которой Чжуан Чжоу (приблизительно 369—286 гг. до н.э.) был последователем Лао-цзы и одним из ведущих представителей даосизма, отмечалась относительность всех ценностей, в том числе эстетических, в Поднебесной: «Чьи знания о красоте в Поднебесной истинны? Обезьяны-самца, который ищет себе обезьяну-самку; оленя, спаривающегося с оленихой; рыбы, плавающей с рыбой? [Ведь] Мао Цзян и Цзи из Ли (имена легендарных красавиц.— Л. С.) красавицами считает [лишь] человек, а рыба, завидя их, уходит в глубину, птица — улетает ввысь, олень — убегает без оглядки»²; «[Если] исполнять «Восход солнца» и девять [тактов мелодии «Великое] Цветение» на берегах [озера] Дунтин, то птицы от них разлетятся, звери разбегутся, рыба уйдет в глубину. Только люди, заслышав их, окружают [певцов] и станут на них смотреть»³.

Понимание относительности ценностей, следовательно, давало возможность обнаружить их человеческую природу, соотносить их с человеком, ценность для человека. Но философы видели, что в самом человеческом мире прекрасное и безобразное, доброе и злое, справедливое и несправедливое, счастье и несчастье имеют зыбкие границы в разные времена и в представлении разных людей. «Если не ценить редких предметов, то не будет воров среди народа»⁴, — утверждает в «Дао дэ дзин». А вот совершенномудрый «не ценит труднодобываемые предметы»⁵. Лао-цзы и его сторонники выступали против конфуцианского понимания таких ценностей, как жэнь (человеколюбия), ли (ритуала), «справедливости»⁶. В «Чжуан-цзы» ставятся основные аксиологические вопросы: «Существует ли в Поднебесной высшее счастье? Существует ли возможность сохранить жизнь? Как же ныне действовать, на что опираться? Чего избегать, где задерживаться? Чего домогаться, от чего отказываться? Что любить, что ненавидеть?» — и показывается, какие ответы на них даются: «Ведь в Поднебесной почитают богатство, знатность, долголетие, доблесть; любят покой,

¹ Материалисты древней Греции. М., 1955. С. 49.

² Атенсты, материалисты, диалектики Древнего Китая. Ян Чжу, Ленцзы, Чжуанцзы. М., 1967. С. 144.

³ Там же. С. 224.

⁴ Древнекитайская философия. Т. 1. С. 115—116.

⁵ Там же. С. 134.

⁶ См. там же. С. 116 (§ 5), с. 120 (§ 18, 20).

тонкие яства, изящные одежды, прекрасные лица, мелодичные звуки, а ненавидят бедность, низкое положение, преждевременную смерть, ничтожество; страдают, когда не могут беззаботно предаваться покою, вкушать тонкие яства, облачаться в изящные одежды, любоваться красавицами, наслаждаться музыкой». Но даосский мудрец считает глупым печалиться, когда всего этого лишаешься: «Ведь все это делается лишь для тела!»¹ И для «толпы». Для совершенномудрого настоящее счастье — «недеяние», понимаемое как следование *дао*, как деятельность разума в познании природы, ибо «высшее наслаждение в сохранении жизни, но только недеяние приближает [это] к осуществлению»².

Следовательно, говоря об относительности ценностных представлений, древнекитайские мыслители не считали их равноценными, не утверждали безграничный релятивизм, видели, как Лао-цзы, «как велика разница между добром и злом!»³. Их заслуга в том, что они не только констатировали очевидную относительность субъективных оценок, но и обнаружили *объективную относительность* самих ценностей, их объективную диалектику, так как «превращение в противоположность есть действие *дао*»⁴. В мире ценностей сущность может противоречить явлению, бытие — кажимости: «Человек высшей добродетели похож на простого; великий просвещенный похож на презираемого; безграничная добродетельность похожа на ее недостаток; распространение добродетельности похоже на ее расхищение; истинная правда похожа на ее отсутствие»⁵; «Правдивые слова похожи на свою противоположность»⁶; «Великое совершенство похоже на несовершенное... Великая прямота похожа на кривизну; великое остроумие похоже на глупость»⁷; «Верные слова не изящны. Красивые слова не заслуживают доверия. Добрый не красноречив. Красноречивый не может быть добрым»⁸. Отсюда — парадоксальность ценностных отношений: «Народ презирает смерть оттого, что у него слишком сильно стремление к жизни... Тот, кто пренебрегает своей жизнью, тем самым ценит свою жизнь»⁹; «...вещи возвышаются, когда их принижают, и принижаются, когда их возвышают»¹⁰.

Исполнены диалектики и нравственные принципы, противоречащие «здравому смыслу» и обыденной практике, но на

¹ Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. С. 221—222.

² Там же. С. 222.

³ Древнекитайская философия. Т. 1. С. 120.

⁴ Там же. С. 127.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 137.

⁷ Там же. С. 128.

⁸ Там же. С. 138.

⁹ Там же. С. 137.

¹⁰ Там же. С. 128.

самом деле приостанавливающие эскалацию зла и ненависти и увеличивающие ценностно-нравственный потенциал мира: «На ненависть нужно отвечать добром»¹; «Добрый я делаю добро и недобрым также делаю добро. Таким образом и воспитывается добродетель»².

Диалектический подход позволил древним мудрецам подойти к постижению специфики эстетических ценностей, их противоречивой природы и действительности. В «Дао дэ дзин» немало филиппик против «красивых вещей». Но автор его не отрицает красоту и даже красоту вещей. Он желает, чтобы у народа было «одеяние красивым» (§ 80). Однако он понимает, что красивые вещи, будучи драгоценными, могут побудить к преступлению, что красивые слова могут прикрывать недоброе. В древнекитайской философии было осознано противоречие, существующее между красотой как духовным явлением и практически-утилитарным действием того предмета, который обладает красотой. В книге «Мо-цзы» (III—II вв. до н.э., хотя излагаемые в ней взгляды моистов сложились еще в V в. до н.э.) отмечается, что «Си Ши была утоплена из-за своей красоты»³, имея в виду казнь красавицы, которую один правитель подарил другому, чтобы он забросил дела государства, ставшее благодаря этому разгромленным «дарителем» (китайская версия «тройного коня»). А в книге «Хань Фэй-цзы» (Хань Фэй-цзы, принадлежащий к так называемым легистам, «законникам», умер в 233 г. до н.э.) написано, что «восхищение красотой Мао Цзян и Си Ши не даст ничего моему лицу»⁴.

О взаимоотношении внешнего эстетического облика и внутренней нравственной сущности человека высказывались различные суждения. Если конфуцианцы полагали, что «красота подобна сущности, сущность подобна красоте» и благородный должен непременно быть и внешне красивым⁵, то даосцы подчеркивали возможность противоречия между внешним и внутренним, красотой и нравственностью. Так, в книге «Чжуан-цзы» Жалкий Горбун То пользовался общей любовью, так как был «человеком целостных способностей, добродетель которого не [проявлялась] во [внешней] форме». И другие уроды, проявившие мудрость, дают основания сделать вывод: «Так что преимущества в свойствах заставляют забыть о телесном»⁶. Вместе с тем красота выступает не только как внешнетелесная форма: «Небо и земля обладают великой красотой, но молчат...

¹ Древнекитайская философия. Т. 1. С. 133.

² Там же. С. 129.

³ Там же. С. 177.

⁴ Там же. Т. 2. М., 1973. С. 281.

⁵ См.: Атенсты, материалисты, диалектики Древнего Китая. С. 333.

⁶ См. там же. С. 159, 160.

Постигнув красоту неба и земли, мудрый постигает единственные законы тьмы и вещей»¹.

В китайском искусствознании сформировалась категория, выражающая высшую эстетическую ценность произведения искусства, т. е. художественную ценность — «и-пинь». «Пинь» по-китайски — «род», «сорт», «разряд», «степень», «категория»². «И-пинь» появилось в 725 году в трактате о живописи Ли Сы Чжэня как высшая ступень эстетического совершенства искусства. Эта аксиологическая категория в последующем развитии китайской эстетики и искусствознания наполнялась все большим философским содержанием, связанным с даосским и буддийским миропониманием, а также углубленным и тонким пониманием самого искусства³.

4. Античность. «Человек есть мера всех вещей». Красота и Благо

В философской мысли Древней Греции обнаруживается та же закономерность, которую мы видели в философии других древних цивилизаций: синкретизм сознания, изначальная его ценностная природа. В этом ценностном потоке еще было слито первоначально то, что позже определилось, как «Истина», «Добро», «Красота», «Полезьа». Процесс развития философии в этом отношении и заключался во все большей дифференциации различных видов ценностной ориентации, которая в итоге приводила к новому синтезу — образованию понятий и категорий, охватывающих ценностное мироотношение в целом, но уже с учетом ранее выявленной дифференциации.

По словам А. Ф. Лосева, *«эстетическое, этическое и умственно развитое в целом не различаются у пифагорейцев»*⁴, прекрасное еще объединяется с полезным. То же относится в значительной мере ко всем досократикам. У Сократа, Платона, Аристотеля «кристаллизация» ценностного сознания уже осуществилась. Они активно ведут поиски специфических особенностей гносеологических, этических и эстетических понятий, но для них несомненна их изначальная ценностная связь. Сократ, характеризуя прекрасное, показывает его связь с полезным, правда, понимая последнее не утилитаристски, а как разумную целесообразность. Платон, впервые в философии поставивший проблему сущности красоты в отличие от ее проявлений (раз-

¹ Атенсты, материалисты, диалектики Древнего Китая. С. 247.

² См.: Слово о живописи из сада с горчичное зерно. М., 1969. С. 488.

³ См.: Завадская Е. В. Категория высшей эстетической ценности (и-пинь) в традиционной китайской аксиологии // Эстетические ценности в системе культуры. М., 1986. С. 36—41.

⁴ Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 300.

личение вопросов: «Что такое прекрасное?» и «Что прекрасно?»), не отделяет прекрасное от доброго, благого, истинного. Аристотель следует этой традиции, хотя в большей мере, чем его предшественники, исследует их специфические особенности. Ценностный характер античного мироощущения и миропонимания проявился в такой категории, которая органично соединяла прекрасное и доброе, — *калокагатия* (от *καλός* — прекрасный и *ἀγαθός* — хороший, добрый, благой) ¹.

Древнегреческая философия необычайно аксиологична. Не говоря уже о питавшей ее мифологии, которая выражала ценностное представление о мире, ценностным началом была проникнута «космологическая» философия Пифагора и Гераклита. Вспомним, что даже само слово «космос» означало по-древнегречески не только мир, порядок, но и украшение. Последующая философия была «антропологична» и, как таковая, не могла не ставить вопрос о принципах и критериях оценочного отношения к мирозданию, о различных видах ценностных понятий, их координации и субординации. При этом основной проблемой являлось отношение человека к миру и мира к человеку.

Классической формулой античной аксиологии является положение: «Человек есть мера всех вещей» — ярчайшее выражение античного гуманизма. Этот афоризм обычно связывается с именем *Протагора* из Абдер. Однако у философа — основателя школы софистов этот афоризм дается в особой интерпретации. По свидетельству Секста Эмпирика, «в начале своих «Ниспровергающих речей» он провозгласил: «Человек — мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют» ². В переводе М. Л. Гаспарова основополагающая формула Протагора предстает в следующем виде: «Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих» ³.

Античные авторы и современные исследователи подчеркивают субъективизм и релятивизм утверждения Протагора, по которому человек выступает в качестве меры самого существования или же несуществования вещей. Притом и Платон и Аристотель отмечают, что речь идет о субъективизме и релятивизме как в гносеологическом, так и в этическом и эстетическом смысле. В «Метафизике» мы читаем: «...он утверждал, что человек есть мера всех вещей, имея в виду лишь следующее: что

¹ См.: Лосев А. Классическая калокагатия и ее типы // Вопросы эстетики. Вып. 3. М., 1960, а также в трудах А. Ф. Лосева «История античной эстетики» (Софисты, Сократ, Платон. М., 1969. С. 288—294; Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 166—175).

² Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М., 1976. Т. 1. С. 72.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 375.

каждому кажется, то и достоверно. Но если это так, то выходит, что одно и то же и существует и не существует, что оно и плохо и хорошо, что другие противлежащие друг другу высказывания также верны, ибо часто одним кажется прекрасным одно, а другим — противоположное, и что то, что кажется каждому, есть мера»¹.

В полной мере трудно судить о воззрениях Протагора, ибо отнюдь не исключено, что критики его были не беспристрастны. Но даже если один из ведущих деятелей «греческого Просвещения» (по словам А. Ф. Лосева), близкий Периклу и Еврипиду, и «перегибал палку» в толковании формулы «человек есть мера всех вещей», истолковывая ее субъективистски и релятивистски, то само по себе выдвижение этой формулы имело немаловажное значение для утверждения античного гуманизма, для гуманистически-ценностного понимания мира. Об этом свидетельствует и огромный резонанс формулы Протагора. Однако, по видимому, истоки первой части ее более древние. С другой же стороны, с легкой руки Протагора положение о человеке как мере всех вещей вошло в философский обиход и получило ряд иных содержательных интерпретаций.

В дошедших до нас фрагментах *Гераклита* можно найти предвосхищение формулы о человеке как мере всех вещей в ценностном отношении. Платон в «Гиппии Большем» приводит такое высказывание Гераклита, которое мы уже цитировали в другой связи: «Из обезьян прекраснейшая безобразна, если сравнить ее с человеческим родом». Здесь человек рассматривается как мера прекрасного. Правда, Платон ниже цитирует и такие слова эфесского мудреца: «Из людей мудрейший по сравнению с богом покажется обезьяной, и по мудрости, и по красоте, и по всему остальному»². Этим словам созвучен и следующий фрагмент: «У бога прекрасно всё, и хорошо, и справедливо, люди же одно считают несправедливым, другое — справедливым»³. Таким образом, в иерархической лестнице ценностных качеств, в том числе красоты, «человеческий род» находится на предпоследней ступеньке. Выше его — только Бог. Но это Бог особый, гераклитовский, не создающий космос, а порожденный законом всеобщей борьбы и являющийся его всеобщим законом. Этот гераклитовский Бог, представляющий собой, как «пластические боги греческого искусства» (К. Маркс)⁴, идеал человека и его красоты, противопоставит отнесенности людских мнений, сдерживая тот релятивизм

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 281.

² Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 162.

³ Материалисты древней Греции. С. 50.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 40. С. 174.

и субъективизм, который затем выявился у Протагора. Сами же ценностные воззрения Гераклита, как выше отмечалось, исполнены диалектического смысла, учитывая единство противоположностей относительного и абсолютного в ценностях и в оценках.

Достоин внимания, что формула о человеке как ценностной мере мира имела не только софистическую интерпретацию. Знаменитый земляк Протагора и младший его современник *Демокрит* провозгласил: «...мудрый человек есть мера всего, что существует»¹. Положение великого атомиста о человеке как мере всего свободно от субъективизма, ибо, по его воззрениям, «мудрый человек» выступает как объективный критерий всякой оценки, в том числе эстетической, будучи самым наиболее прекрасным явлением, к тому же, как и сам мир, состоящим из атомов. Показателен и такой афоризм Демокрита: «Телесная красота человека есть нечто скотоподобное, если под ней не скрывается ум»². Понимание критерия ценности, включая прекрасное, у Демокрита можно, на наш взгляд, считать антропологическим. Этот антропологизм и противостоял субъективизму. Не любой человек является у него мерой всего, что существует: «Только хорошие от природы познают прекрасное и стремятся к нему»³. Хороший от природы — это и есть «мудрый человек».

Протагоровской интерпретации человека как меры всех вещей противостоял не только Демокрит, но и *Сократ*. В отличие от демокритовского антропологизма для Сократа разумность и человека и всего мира имеет божественное происхождение и является свидетельством божественного мироустройства, стороной которого выступает и красота. Поэтому Сократ в понимании сущности прекрасного совершает переход от человеческого к божественному.

Когда же этот переход совершен, то уже формула «человек есть мера всех вещей» не нужна в любой ее интерпретации. И ученик Сократа — *Платон* провозглашает в своих «Законах»: «Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых»⁴. Таким образом, произошло своеобразное отрицание отрицания: Платон возвращается к Богу, но это уже не гераклитовский Бог, а платоновский. Притом человек — «это какая-то выдуманная игрушка бога», а «люди в большей своей части куклы и лишь немного причастны истине»⁵.

¹ Материалисты древней Греции. С. 85.

² Там же. С. 156.

³ Там же. С. 172.

⁴ *Платон*. Соч.: В 3 т. М., 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 190.

⁵ Там же. С. 283.

Однако и этот «синтез» — итог «отрицания отрицания» — был, в свою очередь, подвергнут отрицанию *Аристотелем*. Критикуя Протагора за релятивизм, автор «*Метафизики*» не отвергает формулы «человек есть мера всех вещей», давая ей свою интерпретацию. Если одному человеку что-либо кажется сладким, а другому — противоположным, то это свидетельствует о том, что у одного из них разрушен или поврежден «орган чувства». «А если это так,— рассуждает Аристотель,— то одних надо считать мерилом, других — нет. И то же самое говорю я и о хорошем и о дурном, прекрасном и безобразном и обо всем остальном в этом роде»¹. Значит, по Аристотелю, не всякий человек, а только *нормальный* есть мера. При этом имеется в виду не только физиологическая нормальность, но и нормальность нравственная: «Добропорядочный человек правильно судит в каждом отдельном случае, и в каждом отдельном случае [благом] ему представляется истинное [благо]. Дело в том, что каждому складу присущи свои [представления] о красоте и удовольствии и ничто, вероятно, не отличает добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истину (*talēthes*) так, будто он для них правило и мерка (*kanōn kai metron*)»². Нормальный человек, по Аристотелю,— и субъективная и объективная мера ценности познавательной, нравственной и эстетической. Поэтому и сами эти ценности объективны, хотя они в этой своей объективности относительны.

В античной философии, следовательно, складываются различные теоретико-ценностные концепции. Древнегреческие мыслители шли и пришли к пониманию того, что существует единое ценностное начало, которое дифференцируется так или иначе на доброе, прекрасное, истинное, но в итоге объединяет все эти понятия. В качестве такого начала у Платона выступает «благо». В «Филебе» платоновский Сократ говорит: «...если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благодати самая смесь становится благом»³.

В этом диалоге Платон дает одну из первых аксиологических классификаций — иерархию элементов, составляющих благо, стремясь определить «высшее благо» — «что драгоценнее у людей и у богов»⁴. «Прекрасное, совершенное, самодовлеющее» занимает второе место после всего, относящегося «к

¹ *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 282.

² Там же. М., 1983. Т. 4. С. 104.

³ *Платон*. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 83.

⁴ Там же. С. 84.

мере, умеренности и своевременности», и всего того, что «подобно этому принадлежит вечности». На третьем месте — «ум и разумение». Четвертое место занимают свойства «самой души»: знания, искусства, «правильные мнения». На пятом — «беспечальные» и «чистые» удовольствия самой души, сопровождающие знания и ощущения. На шестом — «песенный строй»¹. В «Пире» Платон излагает свою иерархию в сфере прекрасного, которое для него неразрывно с добром: прекрасное тело — «все прекрасные тела» — красота души — красота нравов и обычаев — красота наук — «прекрасное по природе», т. е. вечная, неизменная, безотносительная идея красоты, «само прекрасное»².

В «Государстве» Платон определяет идею блага, которое ценится больше всего: «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой»³. Это, несомненно, объективно-идеалистическое понимание ценностного отношения. Платон выявляет существенные моменты ценностного мироотношения, его многообразие и единство, диалектику единичного и общего, сущности и явлений, материального и идеального, движение к идеалу. Идея красоты и блага — это эстетический и нравственный идеал.

Аристотель выражает свое несогласие с Платоном относительно сущности и бытия блага: «...то, чему не присуще бытие благом, не есть благо. Поэтому необходимо, чтобы были тождественны благо и бытие благом, прекрасное и бытие прекрасным...»⁴ Автор «Метафизики» в этом вопросе занимает более реалистическую и диалектическую (в современном смысле) позицию, чем его учитель, полагая, что сущность блага и красоты не может быть вне их явлений, как Сократ не может быть без бытия Сократа. В то же время Стагирит решительно выступает против субъективистского отождествления того, что «кажется прекрасным», и того, что «на деле прекрасно», против софистского представления, «что то, что кажется каждому, есть мера», ибо при таком понимании выходит, «что одно и то же и существует и не существует, что оно и плохо и хорошо»⁵.

Считая сущность явлений их формой и целью, Аристотель, как и Сократ, связывает прекрасное с целесообразностью. Целевая причина — «ради чего» — проявляется и в произведениях искусства, и в произведениях природы, «а ради какой цели они существуют или возникли — относится к области

¹ Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. С. 85.

² См. там же. М., 1970. Т. 2. С. 141—142.

³ Там же. Т. 3. Ч. 1. С. 317.

⁴ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 196.

⁵ Там же. С. 309, 281.

прекрасного»¹. «По отношению к прекрасному и непрекрасному действия отличаются не столько сами по себе, сколько тем, какова их конечная цель и ради чего они совершаются»², — писал он в «Политике». Во всем этом можно видеть идеалистический телеологизм, но ведь и он небеспочвенен. Ценностное отношение телеологично по своей природе, ибо любая ценность есть ценность для чего-то или для кого-то. Телеологизм Аристотеля является идеалистическим потому, что он ценностное отношение выводит за его пределы, в саму природу, где эстетическое представляет собою, по словам Канта, «целесообразность без цели». Но античный философ совершил и подлинное открытие целесообразности в ценностном отношении человека к миру. Воспитательная деятельность общества должна иметь в виду такие цели, как наслаждение миром, пользование досугом, чтобы граждане имели возможность «совершать все необходимое и полезное, а еще более того — прекрасное»³.

Аристотель, как и Платон, разрабатывает понятие «благо», включающее в себя различные блага, в том числе эстетические и нравственные. «Высшее благо есть совершенная цель, совершенная же цель сама по себе есть, по-видимому, не что иное, как счастье. Но счастье слагается из многих видов блага»⁴, — читаем мы в «Большой этике». Через благо он определяет и прекрасное в своей «Риторике»: «Прекрасное — то, что, будучи желательно само ради себя, заслуживает еще похвалы, или что, будучи благом, приятно потому, что оно благо»⁵.

Однако Аристотель не растворяет прекрасное в благе, не отождествляет его с нравственно добрым, а стремится выявить его специфические особенности. В «Метафизике» он отмечает, что «благое и прекрасное не одно и то же (первое всегда в действии, прекрасное же — и в неподвижном)», ибо «важнейшие виды прекрасного — это слаженность, соразмерность и определенность»⁶. В «Риторике» противопоставляется прекрасное полезному, так как «полезное есть благо для самого [человека], а прекрасное есть безотносительное благо»⁷. По словам А. Ф. Лосева, Аристотель осуществил полное и окончательное размежевание прекрасного и доброго, «причем такое размежевание, постепенно и медленно нараставшее до Аристотеля, впервые именно у Аристотеля получает свою окончательную форму»⁸.

¹ Аристотель. О частях животных. М., 1937. С. 34—35, 50.

² Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 616.

³ Там же. С. 617.

⁴ Там же. С. 301.

⁵ Античные риторики. М., 1978. С. 43.

⁶ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 326, 327.

⁷ Античные риторики. С. 98.

⁸ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 156.

Основоположник формальной логики дает подробную классификацию блага и благ и при этом сознательно оперирует понятием «ценность» и связанными с ним «ценимое», «ценное» (timion, timios, timiotēs). В «Большой этике» дается следующее «подразделение»: «Из благ одни относятся к ценимым (timia), другие — к хвалимым (epaineta) вещам, третьи — к возможностям (dynameis). Ценимым я называю благо божественное, самое лучшее, например душу, ум, то, что изначально, первопринцип и тому подобное. Причем ценимое — это почитаемое, и именно такого рода вещи у всех в чести. Добродетель тоже ценность, раз благодаря ей человек становится достойным (spondaios); он достигает тогда присущей добродетели красоты»; «хвалимое благо» — это те же добродетели, действия которых «вызывают похвалу»; «блага-возможности — это власть, богатство, сила, красота»¹. Последние, как бы мы сейчас сказали, аксиологически нейтральны, ибо «добродетельный человек сумеет воспользоваться ими для добра, дурной — для зла, почему такие блага и называют возможностями»². Существует еще и четвертый вид блага: «нечто сохраняющее или создающее другое благо»³, как, например, гимнастика, сохраняющая здоровье. Красота, как мы видим, бывает двойкой. Она относится к «ценимому благу», будучи связана с ценностью добродетели. Но она же — «благо-возможность», этически индифферентная. Речь идет в данном случае, по-видимому, о внешней красоте.

Аристотель отмечает и другие «подразделения блага», основанные на иных логических принципах деления. Так, «благо может быть целью и может не быть целью». Античный мыслитель предвосхищает деление ценностей на финальные и инструментальные. Предвосхищает он и деление их на материальные и духовные: «Благо может находиться в душе — таковы добродетели, или в теле — таковы здоровье, красота, или вне того и другого — таковы богатство, власть, почет и им подобное». Благо, находящееся в душе, — «самое высшее». Оно включает в себя три проявления: «разумность, добродетель и наслаждение»⁴. При этой классификации красота выступает как телесное благо.

В «Физике» Аристотель развивает несколько иную, по сути дела, также аксиологическую классификацию, подразделяя «свойства тела или души» на «достоинства» и «недостатки». При этом «достоинство есть некоторое совершенство» и «все

¹ Там же. С. 300.

² Там же. С. 300—301.

³ Там же. С. 301.

⁴ Там же. С. 301, 302.

достоинства состоят в известном отношении к чему-нибудь». К достоинствам и недостаткам мыслитель причисляет здоровье, силу, красоту, которые и предрасполагают «обладающий ими [предмет] к тому хорошему или плохому, что ему свойственно»¹. Достоинства-недостатки, в том числе красота,— это то, что в «Большой этике» было названо «блага-возможности».

Понятия «ценное», «ценимое» Аристотель использует и в ином контексте как в «Большой этике», так и в «Никомаховой этике», но большей частью в соответствии с делением благ на «ценимые» и «хвалимые»². Имеется различие между «ценным» «для собственности» и «для дела, на которое тратишь». Первое выступает как ценное в денежно-экономическом значении: «...для собственности самое ценное — стоять как можно дороже, например как золото», а [самое ценное] для дела, на которое потратилась (в данном случае имеется в виду праздничные процессии, театральные представления, торжественные пиршества.— Л. С.),— величие и красота»³. Аристотель ставит одну из важнейших для аксиологии проблем: о соотношении различных субъективных оценок и объективной ценности. Он констатирует различие ценностных отношений в зависимости от возраста и этических качеств людей: «...вполне разумно, чтобы разные вещи казались ценными детям и мужам, дурным и добрым». Однако «ценным является и доставляет удовольствие [в собственном смысле слова] то, что таково для добропорядочного», действующего в соответствии с добродетелью. То есть «добропорядочный», «добродетель и добродетельный человек как таковой»⁴, является мерой истинной ценности.

Проблема критерия оценочных суждений занимала умы античных философов и решалась в зависимости от той системы миропонимания, которой они придерживались. Помимо утверждения объективности ценностей, объективности, обосновываемой различными методологическими принципами (пифагорейцы, Гераклит, Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель), в античности были концепции, настаивавшие на полной субъективности и относительности оценочных суждений, в том числе эстетических. Помимо софистов, подобные воззрения развивали скептики от Пиррона до Секста Эмпирика.

Своеобразна была позиция киников. В отличие от современных циников, глумящихся над общечеловеческими ценностями, античные философы-кинники отрицали не ценности вообще, а их общепринятое почитание, основанное на ложных принципах.

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 3. С. 212—213.

² См. там же. Т. 4. С. 71, 73, 74.

³ Там же. С. 128.

⁴ Там же. С. 280, 278.

Антисфен Афинский (ок. 435—370 гг. до н. э.) — основатель школы киников — считал, что «в общественной жизни мудрец руководится не общепринятыми законами, а законами добродетели». «Общепринятые законы» приводят к тому, что происходит подмена ценностей, например невежественный человек назначается полководцем. Поэтому Антисфен и советовал афинянам принять постановление: «Считать ослов конями». Как свидетельствует Диоген Лаэртский, «по его словам, государства погибают тогда, когда не могут более отличать хороших людей от дурных». В подлинных ценностях Антисфен не сомневается и поэтому советует: «Справедливого человека цени больше, чем родного». Для него «добро прекрасно, зло безобразно», хотя внешняя красота может быть свойственна бездушному истукану и значение ее противоречиво: на вопрос, какую женщину лучше брать в жены, он ответил: «Красивая будет общим достоянием, некрасивая — твоим наказанием»¹.

На закате античности, в эпоху эллинизма усилился интерес к человеческой индивидуальности и субъективности, но этот интерес вызывал не только субъективистское и релятивистское истолкование ценностей, как у скептиков, но и активное противостояние этому субъективизму и релятивизму. В этом плане показательны аксиологические воззрения *стоиков*. Притом аксиологические в буквальном смысле, так как слово «ценность» здесь уже прямо называется древнегреческим словом *ахиа*. Диоген Лаэртский следующим образом излагает их учение о ценности: «...среди предметов безразличных одни бывают предпочтительны, другие — избегаемы. Предпочтительные — это те, которые имеют ценность, избегаемые — те, которые не имеют ценности. А ценность, по их словам, есть, во-первых, свойственное всякому благу содействие согласованной жизни; во-вторых, некоторое посредничество или польза, содействующая жизни, согласной с природой, — такую пользу, содействующую жизни, согласной с природой, приносят и богатство и здоровье; в-третьих, меновая цена товара, назначаемая опытным оценщиком». И далее: «...предпочтительное — это то, что имеет ценность: например, такие душевные свойства, как дарование, искусство, совершенствование и тому подобное, или такие телесные свойства, как жизнь, здоровье, сила, благосостояние, безущербность, красота и многое другое, или такие внешние обстоятельства, как богатство, слава, знатность и прочее»². А ценностям противостоит «избегаемое», включающее в себя и некоторые душевные свойства (неблагодарность, неискусность и пр.), и такие телес-

¹ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 235—237.

² Там же. С. 300—301.

ные свойства, как смерть, болезнь, увечье, уродство, и определенные внешние обстоятельства (бедность, бесславие и др.).

Как мы видим, у стойков имелись достаточно развернутые определения понятия «ценность», отчасти возрожденные, отчасти заново открытые аксиологией XIX—XX веков, классификация ценностей, делящая их на «душевные свойства», «телесные свойства» и «внешние обстоятельства», понимание полярности ценности и ее противоположности («избегаемое»).

Красота включалась ими в «телесные свойства», *искусство* — в «душевные». Однако прекрасное — и аспект блага («Всякое благо — благоприятно, связующе, прибыльно, удобно, похвально, прекрасно, полезно, предпочтительно, справедливо») и само «совершенное благо» («Совершенное благо они называют прекрасным, потому что оно имеет от природы все необходимые величины, или же совершенную соразмерность»). «Прекрасное имеет четыре вида: оно справедливо, мужественно, упорядоченно и разумно, — ибо именно эти свойства присущи прекрасным поступкам». Прекрасно — «то, что хорошо создано для своего дела», «то, что дает человеку особенную красоту». Прекрасное противоположно безобразному, которое «несправедливо, трусливо, беспорядочно и неразумно». Итак, *прекрасное*, по учению стойков, относится к благу, противоположность которого — зло. Красота же, как и жизнь, здоровье, наслаждение, сила, богатство, слава, знатность — «ни то ни другое», т. е. ни благо, ни зло, «не приносит ни пользы, ни вреда», «безразличное»¹. Это «безразличное», поскольку оно предпочтительно, и есть *ценность*. Следовательно, *благо*, в том числе и прекрасное, обладает объективностью («Благо вообще есть нечто приносящее пользу»²). *Ценность* же, к которой принадлежат *красота* и *искусство*, — то, что предпочитается людьми, хотя и по объективным основаниям.

У стойков проводится различие между субъективным и объективным, но принимаемая ими сфера субъективного предпочтения — ценность не является субъективистской, как у софистов и скептиков. Если раннеэллинистическая эстетика противопоставляла субъекта объективной действительности, то более поздние античные философы от Панетция до Цицерона, по мнению А. Ф. Лосева, «пытаются перенести на природу и мир уже *целую совокупность* внутренних способностей человеческого субъекта»³. Так, для *Цицерона* (106—43 гг. до н. э.) как «истого римлянина» весь космос — «это не что иное, как универсальное

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 299.

² Там же. С. 297.

³ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 738.

государство» и «такие категории, как закон, государственное устройство, правители, гражданин, подданство, исполнение государственных обязанностей, суд или судья,— все это является для Цицерона категориями *одинаково и юридическими, и космологическими, и эстетическими*»¹. «Красота для него — это прежде всего то, что достойно почета или высокой чести (*honestum*), что поражает и удивляет человека своим возвышенным и всегда благонамеренным характером»². Поэтому для Цицерона особо значимо античное понятие «калокагатия», объединяющее прекрасное и нравственное³. Цицерон выразил в философско-теоретической форме те реально-ценностные отношения, которые сложились в истории Римского государства⁴.

Античная философия в период позднего эллинизма пришла к глобально-ценностному миропониманию через осознание всеобщего тождества субъекта и объекта. Большую роль в этом отношении сыграл *Филон Александрийский* (21 или 27 г. до н. э.— 41 или 49 г. н. э.), соединивший греческую философию с библейским монотеизмом. Но античные философы, научившиеся «весьма высоко ценить субъектно-объектное тождество, ставя его выше всяких противоположностей и выше всего раздельного», по словам А. Ф. Лосева, «не стали ни иудеями, ни христианами». Оставаясь язычниками, они в неоплатоническом учении об Едином «в конце концов и достигли преодоления субъектно-объектной противоположности»⁵. По *Плотину* (203/4 или 204/5 — 269/70), Единое есть Благо и в то же время «принцип красоты и предел красоты», хотя «Благо само не нуждается в красоте, красота же нуждается в Благе»⁶.

Мы уделили особое внимание древнему периоду философии ценности, потому что здесь хорошо прослеживаются закономерности ее возникновения и первоначального развития. Философская мысль, в каком бы регионе она ни зародилась, непременно выступает как ценностное мироотношение и как самосознание этого отношения. Так спонтанно теоретико-ценностные представления появляются в философской мысли древнейших цивилизаций — Индии, Китая, Греции. На противоположной стороне Земли, на Американском континенте, задолго до того,

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 736.

² Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I—II вв. н. э. М., 1979. С. 98.

³ См.: Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1975. С. 60—62, 78.

⁴ В статье С. Л. Утченко «Две шкалы римской системы ценностей» (Вестник древней истории. 1972. № 4(122)) обстоятельно показано, как складывались и проявлялись системы ценностей римского общества, выражая в аксиологическом виде «модель мира».

⁵ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 756.

⁶ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 694.

как он был назван Американским, возникла философия, в которой одной из центральных проблем была проблема «ценности всего существующего»¹. Древняя философия ценности обнаруживает общечеловеческие основы ценностного отношения и показывает закономерное движение философской мысли в процессе постижения этого отношения. Философия древности предстает как своего рода модель всего последующего развития аксиологии, в том числе эстетической: от синкретического, нерасчлененного ценностного миропредставления к осознанию аспектов — этических, эстетических, познавательных, утилитарно-практических — ценностной ориентации людей и от дифференцированно осмысляемого ценностного отношения в виде добра, красоты, пользы, истины к синтетическим общим понятиям «благо» и «ценность». Философия Древнего мира «проиграла» различные варианты интерпретации ценностных категорий, необходимость которых была вызвана начавшейся социальной дифференциацией общества. На материале первоначального этапа философии ценности отчетливо проступает диалектика общечеловеческого и социального (исторического, социально-классового, этно-национального).

5. Средние века. Бог — Благо — Красота

Эпоха, формировавшаяся в поздней античности и сменившая ее, представляла собой коренное изменение всех материальных и духовных общественных отношений — экономических, социальных, политических, нравственных, религиозных, эстетическо-художественных. Не случайно она означала переоценку всех предшествующих ценностей. Непосредственно это выражалось через радикальную смену религиозных воззрений. В Европе и связанных с ней регионах возникает и распространяется христианство, устрояя античный политеизм, дополняя Ветхий Завет Новым, в нравственно-ценностном смысле ему противостоящим. На Ближнем Востоке через несколько столетий появляется ислам. Буддизм, идя из Индии, охватывает государства Центральной Азии и Дальнего Востока.

Господство религиозного сознания над всеми другими его сферами выражается в том, что Бог выступает как «регулятивный принцип средневекового мира»², как «конечные цели и ценности ищущего мышления»³. В Боге воплощается высшее совершенство и благо, он олицетворяет триединство Истины,

¹ См.: Леон-Порталья М. Философия нагуа. Исследование источников. М., 1961. С. 75, 196.

² Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 296.

³ Rintelen F.-J. Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. Teil 1: Altertum und Mittelalter. S. 137.

Добра, Красоты. В этом продолжается аксиологическая традиция древней философии, в которой выразился первоначальный синкретизм ценностного мироотношения. Однако философия древнейших цивилизаций в определенной мере обратила внимание на специфику понятий, составляющих эту триаду, и в определенной мере «развела» их друг от друга. В средние века было найдено новое священное основание их единства.

Сакрализация ценностных принципов, начавшаяся еще в античности, не должна рассматриваться только сквозь призму воинствующего безбожия. То, что и поныне в качестве синонимов прекрасного употребляются слова «божественное», «чудесное», не означает живучесть пережитков феодализма. Религиозная терминология, въевшаяся в ценностное сознание даже атеистов, свидетельствует о гносеологических, психологических и собственно аксиологических корнях самой религии. Легче всего отбросить сложнейшие системы философско-теологического обоснования ценностного мироощущения и миропонимания, исходя из безапелляционности Остапа Бендера, заявившего ксендзам: «Бога нет!.. Нету, нету... и никогда не было. Это медицинский факт». Само религиозное мироотношение есть разновидность ценностного мировосприятия, тесно связанного со всеми другими его видами. Уже поэтому наблюдения и изыскания в этой сфере проливают свет на важные особенности ценностного отношения вообще и такие его проявления, как ценности нравственные и эстетические. Игнорирование этого, огульное отрицание ценностей, определившихся в системе религии, но отнюдь не сводящихся к ней, приводило к таким формулировкам, которые можно найти в научно-атеистических словарях, где, например, милосердие характеризуется как добродетель, проповедью которой «христианство поучает трудящиеся массы прощать и любить своих классовых врагов»¹.

Однако в этой связи возникает другая проблема. Имеем ли мы право категориальный аппарат теории ценности, аксиологии, и прежде всего само понятие ценности употреблять для описания и характеристики средневековой философии и вообще мировоззрения? «На деле,— пишет С. С. Аверинцев,— само слово «аксиология», составленное из греческих корней, но выразившее мысль нового времени, уже грозит исказить суть древнего мировоззрения. В определенном смысле у греков (как у их средневековых учеников) не было аксиологии. Ее не было совершенно так же, как не было «эстетики», и притом по тем же существенным причинам. «Благо» — это не «ценность», «совершенство» — это не «ценность»: здесь то же различие, как между равной себе «вещью» и пред-стоящим нашему созерцанию

¹ Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964. С. 355.

«предметом». Лишь техника, наука, философия и общественная практика эпохи капитализма заменили «вещь» — «предметом». «Совершенство» — это полнота бытия, которую вещь несет внутри себя самой. «Ценность» стоит под *оценивающим* взглядом субъекта. «Совершенство» онтологично, «ценность» — скорее гносеологична, ибо соотнесена с субъектом»¹.

Это методологическое предостережение выдающегося знатока античной и средневековой культуры не может быть не принято во внимание. Споры нет, принцип историзма является незыблемым, и нельзя понятия, сложившиеся в позднейших временах, безоговорочно опрокидывать в прошлое. Но ведь современные понятия имеют свою предысторию. Ведь и сам С. С. Аверинцев отмечает, что у греков и их средневековых учеников не было аксиологии «в определенном смысле». Значит, в *определённом смысле* она, как и эстетика, была. Это и позволило ряду крупнейших специалистов в области аксиологии, истории философии, эстетики, культуры пользоваться понятием «ценность», исследуя воззрения средневековых мыслителей. Мы уже ссылались на капитальный труд Фрица-Йоахима фон Ринтелена, выявляющий теоретико-ценностные идеи в духовном развитии античности и европейского средневековья. Владислав Татаркевич в ценностном аспекте рассматривал учение Августина о чувственной красоте². А. Я. Гуревич показал, что иерархия средневековых символов «была вместе с тем и иерархией ценностей»³. А. В. Михайлов, рассматривая средневековое мышление как «вертикальное», т. е. такое мышление, в котором всему задают меру «верх» и «низ», отмечает, что в нем «вещи воспринимаются и постигаются не столько в своем контексте, сколько в той вертикали, которая выступает как смыслопорождающая и аксиологическая»⁴. Характеризуя различие мира античного язычества и христианского мира, С. С. Аверинцев пользуется понятием «верховная ценность», «абсолютная ценность», «ценностный круг». Правда, он оговаривается: «Конечно, словосочетание «абсолютная ценность» — это наше, новоевропейское выражение; раннее христианство говорит на ином языке». Однако он полагает, что смысл евангельских притч, уподобляющих «царство небесное» сокровищу, «тождественен именно понятию абсолютной ценности»⁵. По мнению С. С. Аверинцева, «надежда» внутри текстов Библии «есть глав-

¹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 40.

² Tatarkevicz W. Historia estetyki, II. Estetyka średniowieczna. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962. S. 66.

³ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 303.

⁴ Михайлов А. В. И. Хейзинга в историографии культуры // Хейзинга. Осень Средневековья. М., 1988. С. 455.

⁵ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 73.

ный модус отношения к абсолютной ценности»¹. В энциклопедической статье «Фома Аквинский» С. С. Аверинцев справедливо отмечает, что онтология Фомы Аквинского, «как это вообще характерно для ср.-век. философии, ценностно окрашена: «сущее и благое есть понятия взаимозаменяемые» (*Summa theologiae* II q. 18, a. 3)»².

Количество ссылок на авторитетные мнения относительно применимости аксиологических понятий для описания средневекового сознания, в том числе теоретического, можно было бы значительно умножить. И это не случайно. Несомненно, ценностное отношение предполагает поляризацию мира на предметно-объективный и субъективный. Но в средние века эта поляризация уже осуществилась. *Псевдо-Дионисий Ареопагит* — один из тонких и глубоких мыслителей средневековья, живший в конце V — начале VI века (существует версия, по которой за этим именем скрывается уроженец Грузии Петр Ивер), — называет прекрасное «предметом любви» («Это благо воспевается святыми богословами как прекрасное и красота, как любовь и предмет любви»; прекрасное «есть предел всего и предмет любви»³). Разумеется, речь идет не о гносеологическом предмете-объекте. Но объектно-субъектное отношение как отношение *ценностное* и не должно быть гносеологическим. Это отношение действительно подобно отношению любящего к любимому⁴. И средневековая философия это отлично понимала. Для ее мыслителей не была секретом субъективность эстетического восприятия. Так, *Василий Великий*, утверждая, что «мы по природе своей стремимся к прекрасному», видел, что «по большей части одному то, а другому иное кажется прекрасным»⁵.

Осознание того, что человеческие представления о прекрасном субъективны, и вело средневековых мыслителей к поискам объективного и абсолютного критерия прекрасного, к онтологизации красоты и блага. Мы не полагаем, что онтологизация ценности находится за пределами аксиологии. Это один из ее вариантов. Поэтому вполне закономерно, что определенные течения философской теории ценности XX века ищут и находят свои истоки в философии средних веков⁶.

¹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 75.

² Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 742.

³ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962. Т. 1. С. 334, 335.

⁴ Мыслитель совершенно иного направления и более близкого нам времени писал: «Мы бескорыстно любим прекрасное, мы любим, радуемся на него, как радуемся на милого нам человека» (*Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. М., 1949. Т. 2. С. 9).

⁵ См.: Бычков В. В. Византийская эстетика. М., 1977. С. 87.

⁶ См.: Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1980.

В нашу задачу не входит историческое описание средневековых ценностных представлений и теоретико-ценностных концепций. Опираясь на доступные нам источники и исследования в области средневековой философии, этики, эстетики, художественной культуры, мы попытаемся определить вклад, сделанный этой эпохой в развитие философии ценности, в том числе эстетической.

Средневековое ценностное сознание и его теоретическое осмысление при всей присущей ему общности не было единым. Оно различалось не только в пространстве — в Европе и на Востоке, но и во времени, насчитывая тысячелетнюю историю. Помимо этого, оно было социально неоднородно. Наряду с его официальным, ортодоксальным слоем существовал иной слой, слой народной культуры¹. Этот слой с его ценностным мироотношением нашел свое выражение в фольклоре, в различных видах народного творчества и искусства вообще. Но это народное ценностное миропредставление преломилось в философии и богословии, хотя бы как то эстетическое и нравственное воззрение, которое порицалось за его приверженность к земным благам и чувственной красоте².

Общеизвестно, что эстетическая и этическая мысль средневековья пронизана теологией, ибо Бог провозглашается в ней источником и сутью всех эстетических и нравственных ценностей³. Но этот объективный идеализм позволил дать свое решение таких важнейших аксиологических проблем, как, во-первых, соотношение объективного и субъективного в ценностном отношении и, во-вторых, единство и многообразие ценностей.

Выше уже отмечалось, что средневековые мыслители вполне осознавали субъективность человеческого восприятия. *Августину* принадлежит чрезвычайно интересная психологическая теория восприятия, включающая в себя концепцию способности суждения на основе чувства удовольствия — неудовольствия⁴. Факт различия и даже противоположности эстетических и моральных оценок может интерпретироваться по-разному. Он может питать ценностный скептицизм и релятивизм, как это было уже в античности. И на средневековой латыни был сформулирован знаменитый принцип: *De gustibus pop est disputandum* («О вкусах не спорят»). Однако ценностный субъек-

¹ См.: *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965; *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

² См.: *Адамян А.* Эстетические воззрения средневековой Армении. Период раннего феодализма. Ереван, 1955. С. 189.

³ *Assunto R.* Die Theorie des Schönen im Mittelalter. Köln, 1982.

⁴ См.: *Бычков В. В.* Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. С. 220—228.

тивизм и релятивизм не присущ ни философии, ни этике, ни эстетике средних веков. Именно потому, что человеческие воззрения субъективны и относительны, должен существовать объективный и абсолютный критерий и Истины, и Добра, и Красоты. В качестве такого критерия и выступал Бог. Обобщая средневековые учения о прекрасном, *Ульрих Страсбургский* писал в XIII веке: «Он, то есть бог, не только совершенно прекрасен в себе самом как предел красоты, но, кроме того, он есть причина действующая, причина-образец и причина конечная всей созданной красоты»¹.

Бог же был тем началом, которое объединяет все то, что мы сейчас называем различными ценностями,— Благо, Истину, Добро, Красоту. «...Прекрасное и благое — одно и то же, ибо все по одной и той же причине стремится и к прекрасному, и к благому»²,— утверждал Псевдо-Дионисий Ареопагит. При этом, усматривая в Боге единство всех ценностей, средневековые мыслители стремились определить их специфические особенности. Вслед за Псевдо-Дионисием *Фома Аквинский* полагает, что «красота тождественна с благом», но видит их различие в понятии: «красота прибавляет к благу некую соотношенность с познавательной способностью, и потому благом следует называть то, что просто удовлетворяет желание, а о красоте говорить там, где и самое восприятие предмета доставляет удовольствие»³.

Скрупулезно исследует *Августин* различные проявления красоты («низшую красоту», красоту телесную, и «высшую» — красоту божественно-духовную), соотношение красоты и безобразности, добра и зла. Он ставит и по-своему решает проблему соотношения красоты и пользы, видя как связь целесообразности с красотой, так и несводимость прекрасного к утилитарной полезности⁴. При всем различии, существующем у средневековых философов в понимании своеобразия тех или иных ценностей, всем им присуще утверждение примата духовного над материальным.

Если к этому подходить исторически, с точки зрения развития ценностного сознания человечества и его теоретического осмысления, то нельзя не признать такое утверждение духовных ценностей несомненным прогрессом, хотя в чем-то и односторонним по сравнению с античной гармонией материального и духовного. Вместе с тем новые нравственные ценности, освященные христианством, и эстетика страждущего духа вызвали такие виды ценностного бытия и сознания, которые были

¹ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. С. 293—294.

² Там же. С. 335.

³ Там же. С. 289.

⁴ См.: *Столович Л. Н.* Категория прекрасного и общественный идеал. М., 1969. С. 81—82.

незнакомы античности. Христианский мир открыл такие человеческие чувства, которые играют важнейшую роль в ценностном мироотношении и сами выступают как важнейшие духовные ценности,— Веру, Надежду, Любовь¹. Осознание ценности Священного — важный и необходимый шаг для постижения священности и святости ценности, притом священности и святости не только в религиозном смысле.

В средние века и философия, и искусство выявили громадную роль эмоционально-интуитивного в ценностном отношении, в котором важное значение имеет то, что *Михаил Пселл* (XI в.) называл «неосознанным опытом»². Правда, абсолютизация эмоционально-интуитивного приводит к мистицизму, так же, как абсолютизация эмоционально-волевого начала приводит к фанатизму. Но распространенные в средние века мистицизм и фанатизм тоже имеют свои психологические и аксиологические корни.

Исследователи единодушно отмечают характерное для средних веков символическое сознание. Этот символизм в различных его видах — от символики философов-теологов и религиозно-литургического символизма до социального символизма и символов бытового ритуала — был несомненно связан с ценностным отношением. Поэтому его теоретическое осмысление представляет собой определенный вклад в понимание структуры ценности и ценностного мироотношения. В этой связи достойно внимания то, что уже на заре средневековой философии появилась своеобразная семиотика — учение о знаках и символах, которая заключала в себе важные аксиологические идеи, поскольку ценности и ценностные отношения выражались в знако-символических формах. Достаточно развернутая теория знака принадлежит *Августину*, который «как бы подводил итог исканиям античной и раннехристианской мысли в этой области»³. Большое значение учение о символе, понимаемом и как знак, и как образ, и как прекрасное, имело в философско-религиозных воззрениях *Псевдо-Дионисия Ареопагита*, оказавшего большое воздействие на последующую средневековую философию и эстетику, включая *Фому Аквинского*.

Наконец, средневековая философия предложила различные варианты классификаций ценностей и антиценностей в виде иерархии символов, представлявших все «земные» и «небесные» явления. Иерархию ценностей разрабатывает *Августин* в начале средневековья, а в конце его *Данте* в «*Божественной комедии*» создает философско-художественную систему человеческих грехов и добродетелей.

¹ См.: 1 Кор. 13:13. Вера, Надежда, Любовь определялись в средние века как три богословские добродетели.

² См.: *Бычков В. В.* Византийская эстетика. С. 91.

³ *Бычков В. В.* Эстетика Аврелия Августина. С. 197.

Глава II

ИДЕЯ ЦЕННОСТИ И ПОНЯТИЕ КРАСОТЫ ОТ ВОЗРОЖДЕНИЯ ДО ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. Ценность человека и гуманизация ценности (Возрождение)

В восьмом рву ада, где казнятся лукавые советчики, Данте встречается с Улиссом (Одиссеем). Герой гомеровского эпоса привел своих спутников к гибели, но воодушевил он их словами:

Тот малый срок, пока еще не спят
Земные чувства, их остаток скудный
Отдайте постиженью новизны,
Чтоб, солнцу вслед, увидеть мир безлюдный!

Подумайте о том, чьи вы сыны:
Вы созданы не для животной доли,
Но к доблести и к знанью рождены ¹.

Эпоха Возрождения не напрасно называется эпохой гуманизма. Именно в это время Человек был осознан как высшая ценность, пусть санкционированная самим Богом. «...Человека по праву называют и считают великим чудом, живым существом, действительно достойным восхищения»,— говорил в «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандола (1463—1494) ². Для гуманистов этой удивительной эпохи человек — «великое чудо» и по своей красоте, и по способности постижения истины, и по своим нравственным потенциям.

На новой основе мыслители Возрождения утверждали единство Истины, Добра и Красоты. По словам Джордано Бруно, «истина — самое искреннее, самое божественное из всего, даже — сама божественность и чистота, добро и красота вещей» ³. Проблема истины, добра, красоты в связи с проблемой человека была со всей прямотой и остротой поставлена в эпоху Возрождения. И это знаменовало новый этап в разработке того понятия, которое объединяет и истину, и добро, и красоту,— понятия блага, понятия ценности.

¹ Данте Алигьери. Божественная комедия. Ад / Пер. М. Лозинского. Л., 1939. С. 153—154.

² Эстетика Ренессанса: В 2 т. М., 1981. Т. 1. С. 248.

³ Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914. С. 75.

Диалог итальянского гуманиста *Лоренцо Валлы* (1407—1457) «Об истинном и ложном благе», в сущности, является аксиологическим произведением. В нем автор сопоставляет воззрения на высшее благо стоицизма, эпикурейства и христианства, стремясь сочетать в понимании высшего блага христианство с эпикурейством, утверждая благо, «вызывающее наслаждение (то есть заключающее в себе пользу)»¹. Аксиологический подход у Валлы проявляется в том, что он четко различает «вещь» и ее «благо». «...Внешние вещи сами по себе не имеют никакого значения», но «блага внешних вещей потому называются благами, что готовят наслаждение душе и телу, двум частям, из которых мы состоим»². При этом красота относится к «благам тела» наряду со здоровьем и силой. Сама красота определяется через благо, так как «красота помещена среди благ, ибо услаждает глаза»³.

У Валлы обнаруживается и характерный для аксиологического подхода телеологизм, поскольку любая ценность есть ценность для чего-то и для кого-то. «В самом деле, для чего,— риторически спрашивает Валла,— если не для нашего украшения, создала природа золото, серебро, драгоценные камни, дорогую шерсть, мрамор?» «Стоит ли упоминать,— продолжает мыслитель в этой связи,— о созданном руками людей, например, о статуях, картинах, великолепных искусствах, публичных зрелищах, и разве меньше нужно ценить дары полей и виноградников?..»⁴

«Блага внешних вещей», или «внешние блага», подразделяются на «блага тела» и «блага души», хотя и они могут приносить радость телу. К ним относятся «благородство, родственные связи, власть, должности и тому подобное», а также «ремесло, знание, наука»⁵. Важным фактором блага является редкость и разнообразие («Ведь ничто не наслаждает больше, нежели редкость и разнообразие»⁶). Но важнейший критерий благ — полезность: «...бóльшие блага, заключающие в себе бóльшие выгоды, предпочитают меньшим благам, как и меньший ущерб бóльшему»⁷.

Уже на заре Возрождения встает вопрос, неизбежный для ценностного подхода: как сочетать ценность для одного человека с ценностью для другого, ценность для человека и ценность для сообщества людей? Для Лоренцо Валлы это сочетание

¹ Эстетика Ренессанса: В 2 т. Т. 1. С. 82.

² Там же. С. 83.

³ Там же. С. 92.

⁴ Там же. С. 87.

⁵ Там же. С. 93.

⁶ Там же. С. 94.

⁷ Там же. С. 98.

должно носить естественный характер: «Не может быть такого, чтобы люди, за исключением глубоко несчастных и привыкших к злодеяниям, не радовались благу другого человека и, более того, сами не были причиной его радости». Отсюда проистекает и важный принцип воспитания: «На основании ежедневной практики надо научиться радоваться благам других людей и всеми силами стараться, чтобы они нас полюбили»¹.

Аксиологический подход к пониманию блага и красоты обнаруживается в трудах *Томмазо Кампанеллы* (1568—1639). Автор знаменитой утопии «Город Солнца» стремился постигнуть сущность блага и красоты. В своей «Поэтике» Кампанелла различает три вида блага: «благо абсолютное», как Бог и «первое сущее»; «благо данной вещи, как ее бытие и сохранение»; «благо по отношению к нам». Последний вид блага обусловлен не нашим субъективным восприятием, а объективным отношением к нашему существованию: «...для нас благо — то, что нас сохраняет, и оно именуется благом полезным и почетным в зависимости от способа, каким оно содействует нашему сохранению»². В «Метафизике» Кампанелла проводит различие добра, истины и красоты «по природе» и «по отношению к нам»³.

Красота определяется им через благо. «Мы называем красоту проявлением блага»⁴, — пишет он в «Поэтике». А в «Метафизике» мы читаем такую формулировку: «По отношению к воображению и разуму вещи называются прекрасными, так как эти способности познают их издали. Красота, стало быть, есть признак блага, полезного, благородного или приятного. Безобразие же есть признак зла, бесполезного, бесчестного или неприятного, так как приятность всегда заключается в пользе и благородстве, а неприятность — в вещах им противоположных». И далее: «...одни и те же предметы прекрасны не для всех, но лишь для тех, кому они являются благом»⁵.

Аксиологический, как бы мы сейчас сказали, подход Кампанеллы к пониманию прекрасного не приводил к субъективизму. И дело не только в том, что красота выступает как «признак блага», притом вполне объективного — «блага данной вещи» («свет прекрасен потому, что он есть признак высшей силы солнца»⁶). Безусловно, существует различие между прекрасным как признаком «блага данной вещи» и прекрасным как признаком «блага по отношению к нам». Вот пример этого: «Шипение, вид, сила и прыжок змеи прекрасны для других змей, но нам

¹ Эстетика Ренессанса: В 2 т. Т. 1. С. 98.

² Там же. Т. 2. С. 182.

³ Там же. Т. 1. С. 419.

⁴ Там же. Т. 2. С. 188.

⁵ Там же. Т. 1. С. 415, 416.

⁶ Там же. С. 415.

они кажутся уродством и безобразием». Но в человеческой сфере дело обстоит иначе. Здесь существуют как бы *два уровня блага* и, следовательно, *два уровня прекрасного* как его признака. Один уровень, связанный с *локальной общностью людей* (например, христиане и турки). Поэтому сила «турков христианам кажется безобразной, потому что несет им не сохранение, а гибель». Но есть и другой, более общий и высокий уровень — уровень *общечеловеческий*. На этом уровне, как в образах Ахилла, Александра или Роланда, «блистает человеческая мощь, служащая самосохранению нашей природы». На этом уровне и сила турков («в качестве человеческой силы») «представляется прекрасной, ибо свидетельствует о способности нашей природы к самосохранению на долгие времена». «Поэтому доблесть прекрасна даже во врагах»¹.

Теоретико-ценностный подход позволяет понять *объективную относительность* прекрасного: «Мелодия, прекрасная на пире, безобразна на похоронах. Желтизна прекрасна в золоте, ибо свидетельствует о его природном достоинстве и совершенстве, но безобразна в нашем глазу, ибо говорит о порче глаза и о болезни». «Соразмерность и пропорции» прекрасны не сами по себе, а как «признаки блага»².

Средневековая философия и теология, вслед за неоплатонизмом, тоже связывала красоту с благом, но «благом абсолютным», Богом. Ренессансная философия и эстетика рассматривают красоту как «цвет блага» (Марсилио Фичино³), имея в виду не только «божественное благо», но и «благо данной вещи» и «благо по отношению к нам». При этом делались попытки постигнуть специфику прекрасного. Кампанелла, определяя прекрасное через благо, вместе с тем их не отождествляет. Прекрасное не есть просто благо. Прекрасное, говоря современной терминологией, есть его функциональное свойство и потому — признак и цвет. По словам Кампанеллы, «прекрасное есть предмет любви, а благо — предмет пользы». Любить можно и отсутствующий объект. Вспомним любовь Данте к Беатриче, Петрарки — к Лауре (Кампанелла вообще считает, что «любовь отделена от наслаждения и относится лишь к отсутствующему объекту»⁴). В поисках специфики прекрасного ренессансный мыслитель, как мы видим, предвосхищает характеристику эстетического суждения Кантом как способности судить о предмете на основе незаинтересованного удовольствия, где «интересом называется удовольствие, которое мы связываем

¹ Эстетика Ренессанса: В 2 т. Т. 1. 416.

² Там же. С. 417.

³ См. там же. С. 174.

⁴ Там же. С. 418.

с представлением о существовании предмета»¹. Отсюда и возможная иллюзорность красоты, отмечаемая Кампанеллой: «Красота иногда является истинным признаком блага, иногда — лжесвидетелем»². Последнее относится к красоте только внешнего облика.

В эпоху Возрождения, в эпоху осознания ценности человеческой личности, аксиологический подход разрабатывался и осуществлялся с учетом человеческой субъективности. Главу XIV своих знаменитых «Опытов» *Мишель Монтень* (1533—1592) называет следующим тезисом: «О том, что наше восприятие блага и зла в значительной мере зависит от представления, которое мы имеем о них». И здесь же мы находим следующее определение ценности: «Что ценность вещей зависит от мнения, которое мы имеем о них, видно хотя бы уже из того, что между ними существует много таких, которые мы рассматриваем не только затем, чтобы оценивать их, но и с тем, чтобы оценить их для себя». Но было бы неправильно полагать, что Монтень сводит ценность вещей к мнениям, которые мы имеем о них. От чего зависит само это мнение о вещах? «Мы не принимаем в расчет ни их качества, ни степени их полезности; для нас важно лишь то, чего нам стоило добыть их, словно это есть самое основное в их сущности; и ценностью их мы называем не то, что они в состоянии нам доставить, но то, какой ценой мы себе их достали». Перед нами концепция ценности, которая не только учитывает субъективный фактор ценностного отношения, но стремится выявить детерминированность этого фактора человеческим трудом: «Если вещь добыта нами с трудом, она стоит в наших глазах столько, сколько стоит затраченный нами труд»³.

Общепризнанный основатель теории трудовой стоимости Уильям Петти родился через 31 год после смерти Монтеня. Но, как мы видим, Монтень его в чем-то предвосхищал. Хотя, конечно, у родоначальника классической политической экономии речь шла о ценности в экономическом смысле — стоимости — и о труде как производительной деятельности. У Монтеня же ценность выступает в более широком значении, в том числе и нравственном. «Ценность и достоинство человека заключены в его сердце и в его воле; именно здесь — основа его подлинной чести»⁴, — читаем мы дальше в «Опытах». И труд понимается французским мыслителем более широко, чем в политической экономии. Это труд, определяющий ценность вещи,

¹ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 204.

² Эстетика Ренессанса: В 2 т. Т. 1. С. 418.

³ Монтень М. Опыты. Кв. I. М.; Л., 1954. С. 78—79.

⁴ Там же. С. 268.

и спрос, придающий достоинство алмазу, и «трудность блюсти» добродетель, придающая ей достоинство, и «претерпеваемые лишения», придающие достоинство благочестию, и т. д. ¹ Ценность «знаков отличия», орденов «покоится на том, что они присваиваются лишь небольшому числу людей», тогда как «широкая раздача их, равносильная сведению их на нет» ², означает подрыв их ценности. Монтень, следовательно, подходит к пониманию обусловленности ценности явлений их различными общественными отношениями.

Для автора «Опытов» при оценке достоинств человека очень важна индивидуальность личности: «Надо судить о человеке по качествам его, а не по нарядам», «надо судить о существующих между нами громадных различиях» ³. Эти различия, по его мнению, являются индивидуально-нравственными, а не социально-сословными, ибо «именно среди простых людей нередко можно встретить проявления необыкновенного благородства» ⁴.

Монтень отдает себе отчет в «ненадежности наших суждений», которые, как и мнения, зависят от судьбы, придающей им «смутность и неуверенность» ⁵. «Мы ко всему подходим с собственной меркой» ⁶, — констатирует философ субъективность человеческих суждений и оценок. Но для философа Возрождения «собственная мерка» — не единственно существующая и возможная. Наряду с ней есть еще и «общечеловеческая мерка». «Самой, на мой взгляд, прекрасной жизнью живут те люди, которые равняются по общечеловеческой мерке, в духе разума, но безо всяких чудес и необычностей» ⁷, — пишет Монтень в конце своих «Опытов».

Но перед Монтенем возникла проблема, которая была поставлена поздним Возрождением и знаменовала его кризис, несбыточность гуманистического идеала человека и общества. Монтень отдает себе отчет в том, что «наше устройство — и общественное и личное — полно несовершенств», в отличие от природы, в которой ничто «не бесполезно, даже сама бесполезность». Как и Никколо Макиавелли, французский мыслитель понимал, что «общее благо требует, чтобы во имя его шли на предательство, ложь и беспощадное истребление...». Однако если хитроумный итальянец противопоставил политику нравственности, приносил нравственность в жертву, то Монтень ду-

¹ Монтень М. Опыты. Кн. I. С. 79.

² Там же. Кн. II. С. 63—64.

³ Там же. Кн. I. С. 323.

⁴ Там же. Кн. II. С. 494.

⁵ Там же. Кн. I. С. 353.

⁶ Там же. Кн. II. С. 323.

⁷ Там же. Кн. III. С. 419.

мал иначе. Приведенное выше высказывание он заканчивает словами: «предоставим же эту долю людям более послушным и более гибким»¹. В «Опытах» проводится четкое различие «между полезным и честным», ибо «иные естественные поступки, не только полезные, но и насущно необходимые» могут быть «грязными и бесчестными»². Монтень убежден, что «непосредственность и правдивость своевременны и уместны в любой век, каким бы он ни был»³, в том, что «даже ради бесценного блага — возвращения свободы отчизне» непозволительно нарушение «форм правосудия» и норм нравственности⁴. В противоположность распространенным в эпоху Возрождения воззрениям, возвеличивающим полезность (даже Альбрехт Дюрер считал, что «польза — часть прекрасного»⁵), Монтень мыслил по-другому: «Мерилом честности и красоты того или иного поступка мы ошибочно считаем его полезность...»⁶

Так, в эпоху, осознавшую ценность человеческой личности, разрабатывалось само понятие ценности в его глубинном человеческом значении, с точки зрения «общечеловеческой мерки».

2. Благо — Красота — Субъект (Франция, Голландия, Германия, Англия, XVII век)

Развитие общественных отношений, связанных со становлением нового общества, стимулировало самосознание личности как индивидуальности, как субъекта, противостоящего объективному миру, в том числе себе подобным людям. Расширение и углубление сферы трудовой активности, товарно-денежных отношений, борьба различных политических сил, успехи в познании природы, столкновения на религиозной почве, нравственные коллизии, дифференциация течений в художественной культуре — все это, несомненно, проявлялось в ценностном мироотношении человека, которое становилось более сложным, противоречивым, субъективным, чем в предшествующую эпоху. Неудивительно, что ценностное миропонимание и мироощущение стало все больше включаться в орбиту философского осмысления объективного и субъективного мира.

В XVII веке философия в понимании человека подчеркивает его разумную природу, его способность мыслить. Поэтому и ценностное мироотношение получает *рационалистическую*

¹ Монтень М. Опыты. Кн. III. С. 8.

² Там же. С. 15.

³ Там же. С. 9.

⁴ Там же. С. 23.

⁵ Эстетика Ренессанса. Т. 2. С. 545.

⁶ Монтень М. Опыты. Кн. III. С. 25.

интерпретацию. *Рене Декарт* (1596—1650) в «Началах философии» утверждает, что основное совершенство человека состоит в том, что он обладает свободой воли. Будучи волен в своих действиях и поведении, человек совершает поступки, благодаря которым «он бывает достоин похвалы или порицания». По словам французского философа, «мы настолько вольны в своих действиях, что заслуживаем похвалу, когда совершаем их хорошо»¹. Но что значит «хорошо»? Это прежде всего — разумно. Источником ошибок и заблуждений является воля, которая обширнее разума и может выходить за его пределы.

Рациональное суждение, поскольку оно правильно, определяет «хорошее» и «дурное» в человеческих поступках и тем самым открывает возможность обретения всех «добродетелей» и «благ». В «Рассуждении о методе» мы читаем: «Поскольку наша воля склонна чему-либо следовать или чего-либо избегать только в силу того, что наше разумение представляет ей это хорошим или дурным, то достаточно правильно судить, чтобы хорошо поступать, и судить возможно правильнее, чтобы и поступать также наилучшим образом, то есть чтобы обрести все добродетели, а вместе с тем и все другие доступные нам блага»². Декарт не сомневается в реальности добра, ибо «нет ничего реального в мире, в чем не было бы хотя немного добра», в то время как «зло — только недостаток и не может рассматриваться без какого-нибудь реального субъекта, в котором оно находится»³. В трактате «Страсти души» предмет, вызывающий страсти, характеризуется в качестве «хорошего» или «дурного». Притом этой ценностной характеристике соответствуют определенные «страсти»: если предмет «представляется нам хорошим и для нас ценным, то это вызывает в нас любовь к нему, если же он представляется нам дурным или вредным, то у нас появляется ненависть». И далее: «Этой же оценкой с точки зрения добра и зла определяются все другие страсти»⁴.

Следовательно, картезианская философия не игнорирует эмоционально-чувственный компонент ценностного мироотношения. Декарт даже стремится дать физиологическое объяснение проявлениям «страстей», но «ценность предмета» определяет разум, а не «страсти», сами подлежащие оценке с точки зрения добра и зла. Декартовский рационализм проявлялся и в области эстетики, рассматривая прекрасное как законосообраз-

¹ Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 441.

² Там же. С. 279.

³ Там же. С. 663.

⁴ Там же. С. 625.

разный порядок, выражающийся в исключительно совершенной форме¹, характеризуя удовольствие от возбужденного в нас произведениями искусства чувства как «интеллектуальную радость»². И если у самого Декарта экскурсы в эстетику весьма редки, то его философия оказала значительное воздействие на эстетическую теорию и художественную практику классицизма³.

В философско-этических суждениях младшего современника Декарта гениального математика и удивительного мыслителя *Блеза Паскаля* (1623—1662) рационалистическое истолкование ценностного мироотношения существенно видоизменяется. Как и Декарт, Паскаль высочайшим образом оценивает мыслительную способность человека, называемого им «мыслящим тростником»: «Величие человека — в его способности мыслить». Человек даже возвышеннее Вселенной, ибо уничтожаемый дуновением ветра или каплей воды «мыслящий тростник» «сознает, что расстается с жизнью». «...Все наше достоинство — в способности мыслить». «Постараемся же мыслить достойно: в этом — основа нравственности»⁴.

Итак, мышление — основа нравственности, но не всякое, а только правильное. «Тростник» же может мыслить, увы, не только правильно. Помимо этого, человек не исчерпывается разумом. У него есть сердце, законы которого разум не знает. Поэтому натура человека двойственна. В нем сосуществуют «величие и низость». Его нельзя только восхвалять, как и нельзя только унижать⁵.

Так Паскаль оценивает человека. Что же касается оценочной деятельности самого человека, то французский мыслитель достаточно хорошо видит ее субъективность и относительность. С его уст срываются такие слова: «Человек суетен, ибо ценит несущественное, и все его суждения ничего не стоят»⁶. Однако по ним не следует заключать о субъективистском и релятивистском понимании Паскалем ценностного отношения, ибо не всякий человек суетен и, следовательно, ценит несущественное. Известно, что в борьбе с иезуитами «он противопоставил беспринципному моральному релятивизму иезуитов нравственный максимализм, защищая принципы человеколюбия, порядочности, благородства, нравственной

¹ См.: *Декарт Р.* Избр. произв. С. 195.

² См. там же. С. 669.

³ См.: *Кранц.* Опыт философии литературы. Декарт и французский классицизм. СПб., 1902; *Гачев Д. И.* Картезианство и «Поэтика» Буало // *Буало.* Поэтическое искусство. М., 1937. С. 5—34.

⁴ Размышления и афоризмы французских моралистов XVI—XVIII веков. М., 1987. С. 266.

⁵ См. там же. С. 278, 279.

⁶ Там же. С. 263.

чистоты»¹. Паскаль, как и его современник — автор блестящих моральных афоризмов *Франсуа де Ларошфуко*, тонко проникает в психологию оценочных суждений, видит реальную диалектику добра и зла, конкретность истины.

В психологическом механизме оценочных суждений, как считает Паскаль, исключительную роль играет воображение: «Воображение распоряжается всем — красотой, справедливостью, счастьем, всем, что ценится в этом мире»². Воображение способно преувеличить «любой пустяк» и придать ему «невероятную цену»³. Но и в самой жизни относительны границы между добром и злом, добродетелью и пороком: «Когда человек пытается довести свои добродетели до крайних пределов, его начинают обступать пороки»⁴. (Ларошфуко отмечал, что «пороки входят в состав добродетелей, как яды в состав лекарств»⁵.) «Понятие справедливости так же подвержено моде, как женские украшения»⁶. «Человеческая слабость — источник многих прекрасных вещей»⁷, в том числе искусства.

Где же опора в этом зыбком мире? В чем же спасение от произвола человеческих суждений, извращающего их эгоизма, относительности критериев добра и зла, справедливости и истинности? И Паскаль проторяет путь, по которому пойдет немало мыслителей, вплоть до нашего века⁸. Он усматривает опору и спасение в вере в Бога. По его словам, «человек неверующий никогда не познает ни истинного блага, ни справедливости», ибо счастье «в Боге, вне нас и внутри», и «всеобщее благо», как и «царство Божие», «в нас самих», «оно — и мы сами, и не мы»⁹. Правда, вера в Бога сама по себе не гарантирует нравственной жизни: «Мы по опыту знаем, как велика разница между благочестием и добротой». Паскаль называет ужасным «ослепление того, кто верит в бога и все-таки живет во зле»¹⁰.

XVII век предложил еще один рационалистический вариант понимания ценностного мироотношения, исходящего из активности субъекта. *Бenedикт Спиноза* (1632—1677) еще в самом раннем своем произведении «Краткий трактат о боге, человеке

¹ Стрельцова Г. Я. Блез Паскаль. М., 1979. С. 101. *

² Размышления и афоризмы французских моралистов XVI—XVIII веков. С. 222.

³ См. там же. С. 223.

⁴ Там же. С. 268.

⁵ Там же. С. 139.

⁶ Там же. С. 259.

⁷ Там же. С. 264.

⁸ О значении «парадоксов человека» в философии Б. Паскаля для последующего развития аксиологической мысли см. в кн. Л. А. Чухиной «Человек и его ценностный мир в религиозной философии» (Рига, 1980).

⁹ Размышления и афоризмы французских моралистов XVI—XVIII веков. С. 279, 283, 284.

¹⁰ Там же. С. 284.

и его счастье» написал главу под названием «Что хорошо и что дурно». Здесь великий философ и ставит вопрос: «...принадлежит ли хорошее и дурное к *мысленным* или к *реальным* существам?» Ответ на него обусловлен трактовкой «хорошего» и «дурного» как отношения «к чему-нибудь другому, что не так хорошо и не так полезно нам, как это другое». Поэтому «ни вещи, ни действия не бывают хороши или дурны. Следовательно, хорошее и дурное не находится в природе». Означает ли отрицание существования в природе хорошего и дурного, отнесение их к «мысленным сущностям» обоснование субъективного произвола в человеческих оценках? Ни в коем случае! Как утверждал Спиноза, «когда называют нечто хорошим, то это значит не что иное, как то, что оно согласуется с всеобщей идеей, которую мы имеем о таких вещах»¹. «Всеобщая идея» не существует, по Спинозе, в природе, но она порождается человеческим разумом именно как *всеобщая*.

Эти мысли Спиноза разрабатывает в своем основном труде «Этика». По его учению, люди образуют понятия, которые по своим названиям как будто характеризуют природу вещей, а на самом деле «показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения». Это такие понятия, как «добро, зло, порядок, беспорядок, тепло, холод, красота, безобразия и т. д.», т. е. речь идет об оценочных понятиях. Более общими оценочными понятиями являются «понятия о похвальном и постыдном, грехе и заслуге», возникающие потому, что «люди считают себя свободными»².

Философ специально поясняет, что он понимает под красивым и безобразным: «...если движение, воспринимаемое нервами от предметов, представляемых посредством глаз, способствует здоровью, то предметы, служащие причиной этого движения, называются *красивыми*. В противном случае они называются *безобразными*»³. Такое ценностное понимание красоты Спиноза разъясняет в письме к Гуго Бокселю: красота «есть не столько качество того объекта, который нами рассматривается, сколько эффект, имеющий место в том, кто рассматривает». Следовательно, «вещи, рассматриваемые сами по себе или будучи отнесены к богу, не являются ни красивыми, ни безобразными»⁴. «Совершенство и несовершенство» Спиноза здесь же считает понятиями, однопорядковыми с красотой и безобразием. *Совершенство и несовершенство* в «Этике» определяются как «модусы мышления», точно так же, как и *добро*

¹ Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 108, 109.

² Там же. С. 400, 399.

³ Там же. С. 400.

⁴ Там же. Т. 2. С. 576—577.

и зло, или в качестве понятий, образуемых путем сравнения вещей друг с другом. Вещи же сами по себе не заключают в себе ничего положительного или отрицательного, «ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей и дурной, равно как и безразличной. Музыка, например, хороша для меланхолика, дурна для носящего траур, а для глухого она ни хороша, ни дурна»¹.

Однако было бы неверно обвинить голландского философа в ценностном субъективизме, в том числе эстетическом. Еще в XVII веке он пришел к пониманию того, что считается достижением аксиологии XIX—XX веков, а именно к нетождественности ценности и факта, ценности и вещи, которая ею обладает, избегнув того, что Дж. Мур — родоначальник метаэтики — в начале XX века назвал «натуралистической ошибкой» в определении добра и красоты². Вместе с тем Спиноза, не считая хорошее и дурное, доброе и злое, прекрасное и безобразное «реальными существами», видит в них особую реальность, реальность отношения, притом объективного отношения. Это и отношение между «вещами», которые мы сравниваем по их полезности («Под добром я понимаю то, что, как мы наверное знаем, для нас полезно»³; красота — наименование предметов, способствующих здоровью). Но это и отношение оцениваемых предметов к «всеобщей идее», являющейся для нас «образцом человеческой природы». «Поэтому, — пишет автор «Этики», — под добром я буду разуметь в последующем то, что составляет для нас, как мы наверное знаем, средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы»⁴.

Следовательно, для Спинозы человек-субъект, по отношению к которому образуются ценностные качества доброго и красивого, не эмпирически-индивидуальный субъект, а воплощение «образца человеческой природы», носитель «природы разума», вытекающей «из самой сущности человека». А поскольку люди, «живущие по руководству разума», сходны по своей природе, то и «высшее благо человека является общим для всех не случайно». Отсюда и вытекает формулировка 37-й теоремы «Этики», ведущая к категорическому императиву Канта: «*Всякий, следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится...*»⁵

Примем во внимание также то, что Спиноза различает, с одной стороны, добро и зло, а с другой — *познание* добра

¹ Спиноза Б. Избр. прозв.: В 2 т. Т. 1. С. 523.

² См.: Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 294—295.

³ Спиноза Б. Избр. прозв.: В 2 т. Т. 1. С. 524.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 550.

и зла, иначе говоря, он различает ценностное бытие и ценностное сознание: «Познание добра и зла есть не что иное, как аффект удовольствия или неудовольствия, поскольку мы сознаем его»¹. И в «Этике» немало написано о различных психических состояниях человека, связанных с «познанием добра и зла» (желание, удовольствие, любовь, ненависть, осмеяние, наслаждение и т. п.). При этом чувства, или аффекты, связанные с оценочной деятельностью, сами могут быть предметом оценки как «хорошие» или «дурные» в зависимости от их отношения к добру и злу, к разуму, к мере или чрезмерности.

На Европейском континенте в XVII столетии возникла концепция блага и ценности, противопоставившая себя и учению Декарта, и философии Спинозы. Это концепция *Готфрида Вильгельма Лейбница* (1646—1716). «...Добро и красота, — писал он в 1687 году, — не являются чем-то произвольным, как полагает Декарт, чем-то имеющим значение лишь для нас, но чуждым Богу, как думает Спиноза». Неудовлетворенность Лейбница своими предшественниками связана с тем, что, по его мнению, «вовсе не следует отвергать конечных причин и мысли о мудрейшем Уме, действующем для блага»².

Апелляция Лейбница к «мудрейшему Уму», т. е. философски понимаемому Богу, представляет собой реакцию на субъективизацию ценностных представлений в современную ему эпоху. Как мы стремились показать, этой субъективизации посвоему противостояли и Декарт, и Спиноза, не обращаясь к Богу, но полагая, что человеческий разум является достаточной гарантией всеобщности и истинности как нравственных, так и эстетических оценок. Лейбницу, как и Паскалю, который в вере в Бога искал оплот истинного блага и справедливости, казалось этого недостаточно. Он решительно не принимает широко распространенных представлений о добродетели, как о том, «что считается похвальным, согласно различным взглядам, господствующим в разных странах». И хотя философы и не думают, что добродетель — это «нечто зависящее от взглядов»³, следует найти объективную основу для блага, добра, красоты, добродетели. И такой основой для Лейбница является Бог⁴.

Для Лейбница телесный мир — это не машина или часовой механизм, работающий без вмешательства Бога, но он и не требует каких-либо исправлений, ибо «Бог все предвидел, обо

¹ Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. С. 531.

² Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 210.

³ Там же. Т. 2. С. 99.

⁴ О понимании Лейбницем Бога см. в кн. И. С. Нарского «Готфрид Лейбниц» (М., 1972) и в статье В. В. Соколова «Философский синтез Готфрида Лейбница», опубликованной в 1-м томе сочинений Лейбница.

всем заранее позаботился. В его делах господствует предустановленная гармония и красота»¹. «Высшая премудрость» является источником всех вещей и «соблюдает гармонию, красота которой несравненна»². «В удивительной красоте вещей» выражается «слава Творца», но это выявляет «исследование природы»³. Лейбницевский Бог является «достаточным основанием» для утверждения объективности совершенства и блага, которые не являются, по учению немецкого философа, «неким особым результатом наших мыслей», а «находятся во всеобщей природе»⁴.

Поэтому и наша душа, «если она хорошо направлена», может «прийти к пониманию и восприятию этой красоты природы»⁵. По учению Лейбница, «мир — это упорядоченное [целое] (хубцов), исполненное благолепия, т. е. так устроенное, что приносит величайшее удовлетворение тому, кто его понимает. ...*Наслаждение*, доставляемое этим пониманием, — это не что иное, как восприятие красоты, порядка, совершенства»⁶.

Эстетика Лейбница, как и его «метафизика», рационалистична, поскольку восприятие красоты — наслаждение, доставляемое пониманием упорядоченности и совершенства, разумного устройства вещей, сотворенного «мудрейшим Умом». Однако Лейбниц сравнивает действия провидения при управлении ходом вещей не только с геометром, но и с архитектором, «который наивыгоднейшим образом использует место и средства, предназначенные для постройки, не допуская ничего режущего глаз и не позволяя ничему быть лишенным той красоты, которую оно могло бы иметь»⁷. Философ убежден в способности искусства воздействовать на людей «во имя общественного блага». «Чудеса красноречия» и «сила поэтического искусства» проявляются в том, что «они рисуют нам все уродство пороков, они воспевают красоту добродетелей, дабы эта красота завладела людскими душами»⁸.

Обратим внимание на то, что красота у Лейбница выступает в ценностном комплексе с добром и благом, а также с истинным, так как «вообще ничего нет в универсуме истиннее счастья, ничего блаженнее и приятнее истины». Красота и «общее совершенство» находят свое довершение и осуществление в том, что во всей вселенной «совершается известный непрерывный и свободный прогресс, который все больше продвигает культуру»⁹.

¹ Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 436.

² Там же. С. 203.

³ Там же. С. 173.

⁴ Там же. М., 1984. Т. 3. С. 128.

⁵ Там же. Т. 1. С. 242.

⁶ Там же. С. 235—236.

⁷ Там же. С. 128.

⁸ Там же. С. 188.

⁹ Там же. С. 289.

Лейбницу принадлежит одна из первых попыток определить само понятие «ценное». В наброске, посвященном «абсолютно первым истинам», мы читаем: «*Ценное* есть значительное с точки зрения блага»¹. При этом «*благо* есть то, что содействует совершенству», а «*совершенство* же есть то, что содержит больше сущности»². *Значительное* же — «то, из чего следует что-либо замечательное, т. е. вносящее какой-либо великий вклад». Через определенное отношение к благу определяется полезное («*Полезное* есть содействующее большому совершенству, хотя и не заключающее его в себе, в чем оно и отличается от блага самого по себе»), *нравственное* («*Нравственно* значит с уважением к общему благу, насколько мы можем о нем судить»). *Приятное* определяется через совершенство и полезное: «*Приятное* есть то, что влечет большее совершенство ощущающего, т. е. полезно ему...» Противоположность *ценного* — *ничтожное* — «пустое с точки зрения блага»³.

Таким образом, на основе объективного идеализма Лейбниц создает систему понятий, «узлом» которой являются благо и совершенство, а «ценное» выступает как значительность блага. В этой системе находит свое место и *красота*, связанная с совершенством, доставляющим *наслаждение*.

В ином направлении осуществлялось философское исследование интересующей нас проблемы на Британских островах. *Фрэнсис Бэкон* (1561—1626) идет индуктивно-эмпирическим путем в осмыслении блага, добра и красоты, хотя, следуя философской традиции, он не чужд и дедукции.

Бэкон определяет *благо* в самом общем значении как «цель устремления». Это благо, свойственное и неживой природе, не истолковывается теологично, хотя носит телеологический характер. Но это уже свойство самого понятия: благо, как и ценность, всегда предполагает конкретного адресата, оно существует для *кого-то*. Благо, существующее, по Бэкону, в природе, может быть «частным» и «общим благом». Притом здесь «стремления к частному благу обыкновенно не могут возобладать над стремлением к более общему благу». Формируя этот «закон», философ с горечью восклицает: «Если бы это имело силу в гражданских делах!»⁴

Благо может быть как «индивидуальным, или личным», так и «общественным благом» и в природе и в обществе. Эти два проявления «природы блага» зависят от того, относятся ли они к некоему целому или же к тому, что составляет часть целого.

¹ Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 3. С. 126.

² Там же. С. 124.

³ Там же. С. 126.

⁴ Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1972. Т. 2. С. 205—206.

Универсализация блага у Бэкона — результат не только телеологического мышления, идущего еще от Аристотеля, но и стремления для отношения людей, общественных отношений найти естественно-природное обоснование. Обращаясь к естественному взаимоотношению природных предметов, в мире которых, как он утверждает, «общественное благо» подчиняет «индивидуальное» (железо притягивается к магниту, но только до тех пор, пока не возобладает тяготение к Земле, «где находятся все его сородичи»), английский философ настаивает на том, что «преобладающая роль общественного блага особенно заметна в человеческих отношениях, если только люди остаются людьми»¹. Моральный идеал Аристотеля — «созерцательная жизнь» оправдывается Бэконом только с точки зрения «личного блага»², которое может быть как пассивным, так и активным. Последнее, с точки зрения Бэкона, имеет преимущественное значение. «Общественное благо» людей, или «долг», предполагает и общие обязанности человека, и обязанности специальные. Добротой философ называет «заботу о благе людей» и считает, что «изо всех добродетелей и достоинств доброта есть величайшее, ибо природа ее божественна», поскольку «доброта соответствует евангельскому милосердию»³.

Благо подразделяется Бэконом также на «телесное» и «душевное». «Телесное благо складывается из здоровья, красоты, силы и наслаждения». «Душевное благо» «хочет сделать душу здоровой и недоступной волнениям, прекрасной и украшенной истинной нравственностью, мужественной и способной встретить и вынести все испытания жизни, наконец, не тупой и глупой, а способной испытывать живое чувство наслаждения и благородной радости»⁴. Следовательно, эстетическая сфера захватывает и телесное и душевное благо. К первому относится *красота*. Ко второму — *прекрасная душа*, украшенная истинной нравственностью.

В «Опытах или наставлениях нравственных и политических» содержатся эссе «О красоте» и «Об уродстве». Красота и уродство рассматриваются здесь в отношении к добродетели, но метод рассмотрения преимущественно эмпирический. Действительность предоставляет примеры тому, что «очень красивые люди» в других отношениях не обладают большими достоинствами, «не обладают возвышенностью духа и заботятся, скорее, о манерах, чем о добродетели». И в то же время исторические примеры делают такое обобщение не всегда справедливым.

¹ Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 407.

² См. там же. С. 408.

³ Там же. Т. 2. С. 377.

⁴ Там же. Т. 1. С. 435—436.

Апеллируя к опыту, Бэкон полагает, что «не существует такой совершенной красоты, у которой не было бы какой-либо необычности в пропорции». Он порицает Дюрера за стремление создавать образы «с помощью геометрических пропорций» и вообще полагает, что создание красивого образа — результат удачи, а не установленного правила. Но хотя красота «делает молодость беспутной», «так же верно и то, что если красота такова, какой ей должно быть, то она заставляет добродетель сиять, а пороки краснеть»¹.

Как мы видим, бэконовский эмпиризм не приводит к субъективизму и релятивизму в трактовке красоты и блага вообще. Более того, Бэкон проводит различие между «кажущимся благом» и «подлинным благом». Если первое является «источником всякой страсти, даже самой опасной», то второе называется «матерью добродетели»². А сама добродетель имеет свое основание во всеобщих законах блага, свойственных как природе, так и обществу.

В философском учении *Томаса Гоббса* (1588—1679) понятие «блага» чуждо какой-либо спиритуализации. *Добро*, или *благо*, с его точки зрения, — «все вещи, являющиеся предметом влечения». *Добро*, как и *зло*, относительны. «...Нельзя говорить о *благ*е безотносительно к кому-либо, ибо оно всегда есть благо для каких-нибудь людей или для какого-нибудь человека». «*Благо вообще*» — это «*благо для многих*, или *благо для государства*».

Правда, Гоббс отмечает, что «благом было вначале все, что создал бог»³. Однако и это божественно-природное благо небезотносительно: «...все сотворенное им нравилось ему самому», и «бог добр ко всем тем, кто взывает к нему». При всей наивности этого объяснения Гоббс настаивает на универсальной относительности блага: «Следовательно, о добре, или благе, говорят применительно к лицу, месту и времени»⁴. Притом эта относительность блага не субъективная. Как и Бэкон, Гоббс различает «истинное и мнимое добро и зло». Мнимое благо существует, поскольку существуют «неопытные люди», не способные «ясно представить себе последствия вещей». Обоснование истинного блага не требует обращения к сверхъестественному, так как «величайшим из всех благ является самосохранение»⁵.

Опираясь на понятие блага, Гоббс определяет прекрасное, или красоту: «...та самая вещь, которая является благой, будучи предметом наших желаний, получает имя *прекрасной*, становясь

¹ Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 450—451.

² Там же. Т. 1. С. 205.

³ Гоббс Т. Избр. произв.: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 239—240.

⁴ Там же. С. 240.

⁵ Там же. С. 241.

предметом нашего созерцания. Красота есть совокупность тех свойств какого-нибудь предмета, которые дают нам основание ожидать от него блага»¹. И далее: «Прекрасно то, что содержит в себе указание на нечто благое». Поэтому прекрасно «проявление необычайной силы». «Прекрасно также выполнение благого и трудного дела, ибо это признаки необычайного искусства». Прекрасна «совершенная форма» и «форма, напоминающая форму вещи, которую мы познали как лучшую в своем роде»².

Такое определение красоты через благо в «Основах философии» Гоббс развивает и в «Левиафане». Здесь красота названа «природным могуществом», т. е. превосходством способностей тела или ума, в ряду таких качеств, как физическая сила, благоразумие, ловкость, красноречие, щедрость, благородство³. Дефиниция самой красоты формулируется следующим образом: «Красота есть могущество, ибо, являясь обещанием блага, она привлекает к мужчинам любовь женщин и малознакомых людей»⁴. Гоббс, таким образом, подчеркивает то, что мы сейчас называем коммуникативной функцией красоты, основанной на ее ценностном содержании. Правда, эта функция выступает прежде всего в биологическом значении (в трактате «Человеческая природа» Гоббс отмечает, что «красота человека», наряду с другими признаками «природной страстности», указывает «на большую способность к размножению», предвещая «многочисленное потомство»⁵), но не только.

В высшей степени интересно с точки зрения избранной нами проблемы, что Гоббс рассматривает красоту в той главе «Левиафана», которая называется «О могуществе, ценности, достоинстве, уважении и достойности». Притом «ценность» выступает как особое понятие, связанное с развитием товарно-денежных отношений, что, конечно, не случайно для философа, живущего в стране с наиболее развитыми буржуазными отношениями. Гоббс писал: «Стоимость, или ценность, человека подобно всем другим вещам есть его цена, т. е. она составляет столько, сколько можно дать за пользование его силой...»⁶

Однако у Гоббса понятие ценности не сводится к экономической стоимости. В продолжении цитированного определения он пишет, что ценность человека является «не абсолютной, а зависящей от нужды в нем и оценки другого». И хотя ценность, как цена, рассматривается в отношении «продавец — покупатель», но это лишь экономическая аналогия для более

¹ Гоббс Т. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. С. 240.

² Там же. С. 245.

³ См. там же. Т. 2. С. 116.

⁴ Там же. С. 117.

⁵ Там же. Т. 1. С. 476.

⁶ Там же. Т. 2. С. 118.

широкого, чем экономическое, понимания ценности: «Пусть люди (как это большинство и делает) ценят самих себя как угодно высоко, их истинная цена не выше той, в которую их оценивают другие». *Достоинство* — это «общественная ценность человека», по Гоббсу, «та цена, которая дается ему государством». Ценить человека — значит его уважать, любить. Притом ценить можно и высоко и низко. «...Ничто не ценится, кроме доброты, силы и счастья». В трактате «Человеческая природа» Гоббс идет к понятию *ценности* от характеристики признаков человека, «*достойных уважения*». К ним относятся и *красота*, наряду с телесной и духовной силой, обучение, богатство, щедрость, счастье и т. д. «...Соответственно признакам, вызывающим наше уважение или презрение, мы определяем и соразмеряем ценность, или *стоимость*, человека». Но такое понимание ценности, или стоимости, имеет и «экономическое» обоснование: «Ибо всякая вещь стоит столько, сколько человек согласен дать за то употребление, которое из нее можно сделать»¹.

Следовательно, неразвитость понятия экономической ценности, или стоимости, у Гоббса и затем у других мыслителей оборачивается важным достижением в развитии аксиологических идей: образуется *общее понятие ценности*, включающее в себя различные общественно-человеческие отношения — и экономические, и политико-социальные, и нравственные, и эстетические. Одно из важных различий философии ценности XVII и XVIII веков от аксиологии XIX и XX столетий заключается в том, что в первой общность понятия ценности — результат неразвитости экономической категории стоимости, в то время как во второй общность ценностей вполне учитывает достижения политической экономии в разработке теории стоимости, даже если от нее сознательно отталкивались.

Вместе с тем наряду с «центростремительной» тенденцией в развитии понятия «ценность», тенденцией к обобщенности этого понятия, которую мы видели у Гоббса, наблюдается и тенденция «центробежная», связанная со становлением политической экономии и разработкой понятия стоимости как экономической ценности. Эту вторую тенденцию выразил *Джон Локк* (1632—1704), философия которого, по словам К. Маркса, «служила всей позднейшей английской политической экономии основой для всех ее представлений»².

По Локку, «внутренняя ценность вещей» «зависит только от их полезности для жизни человека». Ценность — это также мера эквивалентности товаров, например мяса и золота,

¹ Гоббс Т. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. С. 477.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. 1. С. 371.

которому люди согласились придавать «ценность»¹. «Труд придает земле большую часть стоимости»², и труд лежит в основе ценности его продуктов. Итак, ценность у Локка обладает только экономическим смыслом. Что же касается красоты, добра и зла, то интерес к этим понятиям у Локка преимущественно гносеологический. «Красота» стоит у него в ряду таких понятий, как «благодарность», «человек», «войско», «вселенная», в качестве примера «сложных идей». Так, сложная идея «красота» составлена из «простых идей»: красота «состоит в известном сочетании окраски и формы, вызывающем восхищение у зрителя»³. Этот эмпиризм рассмотрения лишен аксиологического подхода. В этом отношении показательно, что в качестве примера сложной идеи, состоящей из простых, вслед за красотой идет... *воровство*.

Гносеология Локка оказала громадное воздействие на всю последующую философскую мысль утверждением сенсуализма, а это не могло не сказаться на становлении эстетики, проблематика которой в XVII веке почти полностью была во власти рационализма, отчасти смягчаемом ценностным подходом.

3. Красота нравственности и нравственность красоты (Англия, XVIII век)

XVIII век принято называть веком Просвещения, но, как и сам век, просветительское движение было неоднородно. Оно по-разному проявлялось в начале века и в конце его, до Великой французской революции, которую оно объективно подготавливало, и после, в различных странах — в Англии и Франции, в Германии и России, в различных направлениях философской мысли. Но тем не менее в широте и неопределенности понятия Просвещения есть своя определенность. Один из выразителей раннего периода Просвещения, Шефтсбери, так охарактеризовал свое время: «Мы живем в век, когда свобода вновь поднимает голову»⁴. Это был век, когда была осознана ценность гражданской свободы, как и человеческого братства, когда еще не развеялась иллюзия, что сила человеческого Разума и находящегося с ним в гармонии чувств, Наука и Искусство, Нравственность и Красота способны просветить, наполнить светом жизнь каждого человека и всего общества.

В этот век, обнаживший экономические пружины общественного прогресса, развивалось понятие ценности и как экономическая категория, и как категория этическая. Осознавалась

¹ См.: Локк Дж. Соч.: В 3 т. М., 1988. Т. 3. С. 282.

² Там же. С. 286.

³ Там же. М., 1985. Т. 1. С. 213, 214.

⁴ Шефтсбери. Эстетические опыты. М., 1975. С. 374.

и ценность красоты в возможности ее воздействия на человеческую душу и человеческую жизнь. В этом веке — истоки формулы, ставшей крылатой благодаря Достоевскому: «Красота спасет мир». Посмотрим, как осознавалась ценность красоты в связи со становлением самого понятия «ценность».

Начнем с *Шефтсбери* (1671—1713), слова которого были только что приведены выше. Энтони Эшли Купер, лорд Шефтсбери воспитывался по методу и под непосредственным наблюдением Джона Локка. «Наследовав» у своего философского предшественника деистическое свободомыслие и убеждение в важности чувственного знания, Шефтсбери не принял ни его пренебрежительного отношения к искусству, ни его «позитивистского» толкования красоты. Как и для Гоббса, для Шефтсбери «красота и благо — всегда одно и то же» ¹.

Но что такое благо? Существует распространенное мнение: «Наше реальное благо — Удовольствие». Принять его? Но «разве есть на земле такое гнусное создание, которое не ценило бы своих наслаждений?» «И разве подлость и жестокость не доставляют величайшего удовольствия некоторым людям?» «Некоторым даже болезни представлялись ценными и достойными попечения, просто из-за тех удовольствий, которые они находили в успокоении и усмирении раздраженного чувства». Нельзя ставить благо в зависимость от вкуса. И потому, что благо должно было бы улетучиваться вместе с изменением вкуса. И потому, что муха, сидящая на какой-то куче, может быть аллегорическим изображением для поговорки: «Вкусы различны, о вкусах не спорят» ².

Из всего этого — один вывод, опровергающий «догматиков удовольствия»: «Никто не может верно судить о ценности непосредственного ощущения, не оценив прежде, в каком состоянии пребывает его собственный ум» ³. Только «недумающий мир» считает само собой разумеющимся, что прекрасно — «то, что мне нравится», а благо — то, «что доставляет мне удовольствие» ⁴. Да, люди ценят разное. Они могут полагать, что «все — мнение» и «мнение награждает красотой и отнимает красоту». Но существует «достоинство и ценность», то, что «само по себе было бы приятно и почетно, ненавистно или постыдно» ⁵. Существует благо «всегда и во всякую пору!» Это «все то, что основано только на добродетели» — то, что мы должны «ценить как счастье»: «самонаслаждение, которое возникает из сообразности и согласованности жизни и нравов, из гармонии

¹ *Шефтсбери*. Эстетические опыты. М., 1975. С. 220.

² Там же. С. 106—107.

³ Там же. С. 108.

⁴ Там же. С. 211.

⁵ Там же. С. 221.

чувств, свободы от упреков стыда и вины, и сознания достоинства и заслуг вместе со всем человечеством, с нашей страной, краем и друзьями»¹. И «нет действительного наслаждения красотой помимо блага»². «Прекрасное в действии» — это наслаждение, которое «вызывает дружба, честь, благодарность, прямота, доброта и всякая внутренняя красота», «все удовольствия в обществе и само общество и, наконец, все, что составляет достоинство и счастье человечества». И такое «прекрасное составляет величайшее наше благо»³.

Как мы видим, для Шефтсбери эстетическое неразрывно связано, слито с этическим. Нравственные качества — содержание «внутренней красоты», а прекрасное включает «все, что составляет достоинство и счастье человечества». Да, существуют различные представления о благе. Но одни из них истинны, в то время как другие ложны. В чем же заключается критерий различения истинного представления о благе от ложного? Вот ответ философа: «Благо — то, чем удовлетворена бывает человеческая природа, что единственно и может быть благом человека»⁴.

В полемике со скептическим, релятивистским и субъективистским пониманием человеческих ценностей — нравственно-прекрасного блага — Шефтсбери ищет их реальную основу в человеческой природе. Конечно, «человеческую природу» Шефтсбери осмысляет, опираясь на различные философские истоки — от платонизма до локковского деизма⁵, но она для него несомненна, как и красота, которую прославляют поэты, воспевают музыканты, «срисовывают или создают художники и архитекторы». Реальна не только красота природы, но и красота духовного мира человека — «красота чувств, изящество движений, сложение характера, пропорции и черты человеческого ума». Красота искусства и его воздействие — в его «моральной магии», в воссоздании нравов и моральной части нашего существа, в выражении через свою форму красоты человеческой души. Шефтсбери исходит из непреложного закона: «Ничто не волнует сердце так, как то, что идет от самого сердца, от его собственной природы»⁶.

В изложении своей этико-эстетической концепции, изложении, порой принимающем художественную форму, Шефтсбери

¹ Шефтсбери. Эстетические опыты. М., 1975. С. 231.

² Там же. С. 224.

³ Там же. С. 226.

⁴ Там же. С. 232.

⁵ О философско-эстетических воззрениях Шефтсбери см. в статьях А. Адамяна «Шефтсбери» (в кн.: Адамян А. Статьи по эстетике. Ереван, 1967) и Ал. В. Михайлова «Эстетический мир Шефтсбери» (в кн.: Шефтсбери. Эстетические опыты. М., 1975. С. 7—76).

⁶ Шефтсбери. Эстетические опыты. С. 321.

пользуется словами «ценность», «достоинство», «ценить». Они еще не обретают ранг самостоятельных понятий, но порой получают особый статус благодаря «прививке» к ним новых значений, возникающих в бурно развивающихся товарно-денежных отношениях. В них ценность обнаруживает свою родственность со словом «цена».

В диалоге «Моралисты», опубликованном в 1709 году, говорится, что «всякая вещь в мире движется вперед благодаря обмену. Ничто можно иметь и ни за что». Все имеет свою цену, связанную с усилием для достижения цели. «Благой ум — благоразумие — тоже нуждается в том, чтобы его оплатили, как и все другое». Но нельзя и переплачивать, платить «слишком дорогую цену. Нужно удостовериться, что мы заключаем выгодную сделку. Так давайте подсчитаем. Что стоит ум? Насколько можно расщедриться, платя за него, а сколько по справедливости потребовать за него?» Но такой подход необходим не только к уму: «Какую-то цену я должен назначить за свою независимость, какую-то за свой внутренний характер,— иначе нельзя. Есть какая-то ценность и в том, что мы называем достоинством, и то же в искренности и в мужественности»¹. Но необходимо поразмыслить, «что будет их эквивалентом», какова всему этому настоящая «цена». А можно ли всему этому противостоять? «Когда же кончить мне эти обмены?» Философствование, по словам английского мыслителя, должно дать нам «меру и правило»².

В трактате «Sensus communis, или Опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа» Шефтсбери использует аналогию с торговлей, ведя речь об «истинной мере» остроумия, заключающейся в «независимости и общении»³. Но одно дело аналогия с экономическими отношениями при характеристике цены, или ценности нравственных явлений, а другое — реальное включение этих явлений в торгово-денежные отношения, которые нарушают подлинную ценность: «И настолько превратили добродетель в предмет купли и продажи, и настолько много наговорили всякого о ее вознаграждении, что теперь просто трудно сказать даже, что же в ней в такой мере достойно вознаграждения. Если честное поведение — результат подкупа или страха, то тут еще мало реальной чести и достоинства». «Но нет ничего превосходного и мудрого, если по произволу вознаграждается то, что и не ценно и не заслуживает награды». Добродетели нельзя следовать «ради выгодной сделки». Она не должна быть «сама по себе не ценна и не почтенна»⁴.

¹ Шефтсбери. Эстетические опыты. С. 234.

² Там же. С. 235.

³ Там же. С. 277.

⁴ Там же. С. 298.

В эссе «Солиловия, или Совет автору» Шефтсбери пишет о распространении торговых отношений на мир искусства. Он вспоминает среди своих знакомых «купцов — искателей приключений от литературной торговли», которые через книгопродавцов «приступили к замечательным коммерческим операциям со светом». Про себя автор эссе говорит, что «к такому торговому обороту» он не причастен, хотя время от времени поставляет «товар»¹. Подлинная ценность художественного произведения определяется обязанностью автора «понимать поэтическую и моральную Истину, красоту чувств, возвышенность характеров», необходимостью «постоянно лицезреть образец и первоисточник той естественной грации, которая всякому действию придает присущую ему прелесть и привлекательность»². В «*Sensus communis*» утверждается, что «в конце концов, честность и моральная истина — вот что такое самая естественная красота в этом мире. Ибо всякая красота есть Правда». Поэтому произведение «само по себе будет целым, законченным, независимым, а стало быть, столь великим и всеобъемлющим, как это только возможно для художника», «если его создание будет прекрасным и будет нести в себе правду»³.

Учение Шефтсбери о нравственности красоты и красоты нравственности получило дальнейшее развитие и систематизацию в этико-эстетическом учении *Фрэнсиса Хатчесона* (1694—1747). В этом учении единство нравственного и прекрасного усматривается в самом человеческом чувстве, которое присуще человеку и определяется Хатчесоном как «*моральное чувство прекрасного в действиях и эмоциях*»⁴. Выявление единства морального и эстетического мироотношений — важнейший вклад Хатчесона, как и его предшественника Шефтсбери, в становящуюся теорию ценности и ценностного отношения. И дело не просто в том, что в трактате «О моральном чувстве, при помощи которого мы воспринимаем добродетель и порок и одобряем или порицаем их в других» есть параграф «*Оценка наших собственных действий*»⁵ и речь идет о различных оценках. Хатчесон характеризует такие, по своему существу ценностные, отношения, как нравственно-моральное и эстетическое, стремится выявить их специфические особенности в отличие от других отношений — утилитарного, с одной стороны, и религиозного — с другой.

Хатчесон отмечает, что «наше чувство морального добра и зла дает оценку какого-либо действия как доброго или зло-

¹ Шефтсбери. Эстетические опыты. С. 421, 422.

² Там же. С. 440—441.

³ Там же. С. 325.

⁴ Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973. С. 47.

⁵ Там же. С. 138.

го»¹. Как и у Локка, красота, по Хатчесону, — «сложная идея». Различение *красоты* и *чувства прекрасного*, или *вкуса*, проводится следующим образом: «под словом «красота» понимается *идея, возбужденная в нас*, а под чувством прекрасного — *наша способность воспринимать эту идею*»². Красота имеет внешнюю причину — качество, реально существующее в предметах, возбуждающее «приятные идеи» красоты и гармонии, но она не существует вне духа. Даже «под *абсолютной*, или *первозданной*, красотой понимается не какое-то качество, наличие которого предполагается у предмета, который сам по себе должен быть прекрасным, безотносительно от какого-либо духа, его воспринимающего. Ибо красота, как и другие названия чувственных идей, обозначает собственно только *восприятие* какого-либо духа»; «если бы не существовало духа, обладающего *чувством прекрасного* для созерцания предметов, я не вижу, как их можно было бы называть прекрасными»³.

Как мы видим, у Хатчесона добро и зло, как и красота, — не обычное качество предметов, а *ценностное* качество, возникающее в духе. Некоторые историки эстетики полагают, что эти взгляды Хатчесона на красоту «носят явно субъективистский характер»⁴. Можно ли с этим согласиться? Несомненно, у Хатчесона усиливается, по сравнению с Шефтсбери, роль *субъективно-духовного* начала в понимании прекрасного, начала, получившего крайнее выражение у Д. Юма. Но мы бы остереглись это назвать *субъективизмом*. Не только потому, что Хатчесон много уделяет внимания объективным качествам и закономерностям, восприятие которых стимулирует чувство прекрасного (особенно единообразие в разнообразии), но прежде всего потому, что само чувство прекрасного, как и моральное чувство, для него не субъективно-произвольно. Эти чувства составляют человеческую природу, присущи человеку как «некий инстинкт», как «некая предопределенность нашей природы»⁵. Можно не соглашаться с Хатчесоном в этом, но, на наш взгляд, нельзя не признать, что он в самом человеке-субъекте усматривает своего рода объективный, произвольно и бессознательно образующийся критерий эстетической и нравственной ценности. Отсюда и всеобщность чувства прекрасного, и выражение в моральном чувстве потребности заботиться «о благе других».

Такой путь философского изучения эстетического и морального отношений вел к Канту. Если критерий нравственной и эстетической оценки находится в человеческом духе, то

¹ Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. С. 140.

² Там же. С. 57.

³ Там же. С. 62.

⁴ См.: История эстетической мысли. М., 1985. Т. 2. С. 276.

⁵ См.: Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. С. 158.

главное внимание направлено на поиски специфики духовных особенностей правильной моральной оценки и подлинного эстетического переживания. Поэтому не случайно Хатчесон превосходит некоторые положения «Критики способности суждения», автор которой внимательнейшим образом читал «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели». Это прежде всего касается рассуждений Хатчесона о бескорыстности чувства прекрасного, противоположности его перспективе «получения *выгоды*», своекорыстному интересу. Эта особенность чувства прекрасного, по Хатчесону, родственна моральному чувству, которое тоже является «бескорыстной эмоцией», неподкупно, не зависит от «собственной личной выгоды или потери», соображений утилитарного интереса. Однако эта «незаинтересованность» есть выражение общечеловеческого интереса, «*полезность для общества*, а не для самого деятеля», стремление «к общему благу», притом, «когда мы имеем в виду только *благо* других, мы ненамеренно содействуем своему собственному величайшему благу»¹.

Перенос центра внимания на человечески-духовную сторону эстетического и нравственного отношений привел Хатчесона к проблеме психологии оценочной деятельности. Например, интересны в этом плане мысли об «ассоциации идей», объясняющей психологический механизм образования «необоснованного отвращения» и вообще «очевидного разнообразия пристрастий, наблюдаемого в отношении *чувства прекрасного*»². Очень глубоки суждения Хатчесона об обосновании красоты теорем, или доказательств правильности всеобщих истин, суждения, необычайно актуальные для понимания красоты научного творчества и его достижений, соотношения познавательной и эстетической ценностей. Почему теоремам свойственна красота, а в аксиомах ее мало? Почему в легких теоремах ее меньше, чем в трудных? Помимо объективного фактора — разнообразия при единообразии и единообразия в разнообразии — здесь важен сам *процесс открытия*, удовольствие от этого процесса³, т. е. «восхищение истиной» сопряжено с творческим процессом ее постижения.

Считая чувство прекрасного бескорыстным и свободным от утилитаризма, Хатчесон вместе с тем рассматривает, каким образом воздействует на эстетическое отношение человека пользование предметами в качестве собственности. При обращении к этому вопросу особо сказывается социальная детер-

¹ Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. С. 144; см. также с. 59, 158, 140, 141, 187, 189.

² Там же. С. 110; см. также с. 104.

³ См. там же. С. 73, 74.

минация этико-эстетических воззрений самого Хатчесона. Он отмечает, что «наслаждение самыми благородными удовольствиями, доставляемыми *внутренними чувствами* и заключающимися в созерцании творений *природы*, открыто для каждого, и притом бесплатно; тем самым *бедные и незнатные* могут так же свободно пользоваться этими предметами, как и *богатые и власть имущие*». Но и предметы, находящиеся в чьей-либо собственности, могут стать объектом «наслаждения их красотой». Однако существуют, по мнению шотландского мыслителя, такие предметы, для частого пользования которыми «требуется *богатство или власть*». «Это относится к *архитектуре, музыке, садоводству, живописи, платью, выезду, мебели*, которыми мы не можем полностью наслаждаться, если ими не *владеем*».

Речь здесь идет не о том, что не владеющие всеми этими предметами искусства не способны ими эстетически наслаждаться, но о том, что они доступны только тем, кто ими владеет. Хатчесон даже порицает «неправильные *представления*, которые часто заставляют нас стремиться к *собственности* на те предметы, которыми вовсе не обязательно владеть для истинного наслаждения ими». Он подымается даже до идеи о враждебности собственности красоте, которую через два столетия воплотил его соотечественник Голсуорси в «Саге о Форсайтах»: «Может быть, можно обнаружить некоторые примеры человеческих натур, извращенных до такой степени, что они превратились в законченных *скряг*, которые любят лишь деньги и воображение которых не подымается выше холодной тупой мысли о собственности». Но для Хатчесона это редчайшее исключение, «пример, встречающийся раз в столетие». Люди, живущие в роскоши, пользуются своими средствами на содержание «*прекрасных слуг*», на приобретение «*прекрасных апартаментов, столового серебра и тому подобного*»¹. То, что богатая аристократия стимулировала создание прекрасной роскоши, это несомненно, как и то, что Хатчесон испытывает симпатии к этому социальному слою.

И все же он отдает себе отчет в том, что «по крайней мере девять десятых вещей, полезных людям, существует благодаря их *труду и прилежанию*», и в том, что «лишение какого-либо человека плодов его собственного невинного труда устраняет все побуждения к *прилежанию*...»². Классик английской политической экономии Адам Смит изучал нравственную философию под руководством Хатчесона. А специалисты полагают, что и самого Хатчесона можно считать одним из предшественников

¹ Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. С. 120—121.

² Там же. С. 247, 248.

этой политической экономии¹. Заключительный раздел трактата «О моральном добре и зле» представляет собой попытку применить свою этическую концепцию для интерпретации экономических и политико-правовых явлений. Выше мы видели, как Хатчесон стремился осмыслить эстетическое отношение в его экономическо-правовом контексте. Все это было движением на пути синтетического понимания ценностного отношения.

Путь движения к синтетическому пониманию ценностного отношения не был прямым. Источником и этого движения были противоречия и самой действительности и между различными концепциями ее ценностного осмысления. В полемике со скептицизмом, релятивизмом с субъективизмом как Шефтсбери, так вслед за ним и Хатчесон утверждали общезначимый общечеловеческий критерий эстетических и нравственных оценок, образующих между собой внутреннее единство. Но и эти воззрения подверглись критике. Она исходила от *Бернарда Мандевиля* (1670—1733).

Француз по происхождению, родившийся в Голландии, натурализовавшийся в Англии, Мандевиль пришел к убеждению об относительности ценностных представлений. Возражая Шефтсбери, апеллируя к «повседневному опыту», автор «Басни о пчелах» ставит вопрос: «Заключаются ли в вещах какая-либо истинная ценность и достоинство?»² Ответ на него дается следующий: «К чему я стремился до сих пор, это доказать, что pulchrum et honestum (прекрасное и честное.— Л. С.), превосходство и истинная ценность вещей, чаще всего непостоянны и переменчивы, меняются в зависимости от изменений моды и обычаев»³. «Ценность и достоинства творений природы в равной мере неопределенны; и даже у человеческих существ то, что считается прекрасным в одной стране, не является таковым в другой»⁴. Относительна ценность картин: «Ценность картин зависит не только от имени мастера и возраста, когда он их написал, но также в значительной мере от редкости его работ и — что еще более неразумно — от знатности и богатства тех лиц, в чьем владении они находятся, а также от продолжительности того периода времени, в течение которого они являются собственностью знатных семейств». От этого зависит и их денежная цена.

Мандевиль, таким образом, приходит к заключению о том, что ценность, в данном случае ценность искусства («ценность картин»), включает в себя определенные общественные отноше-

¹ См.: *Мееровский Б. В.* Эстетика Френсиса Хатчесона // *Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А.* Эстетика. С. 31; см. также с. 269.

² *Мандевиль Б.* Басня о пчелах. М., 1974. С. 291.

³ Там же. С. 306.

⁴ Там же. С. 293.

ния, которые, правда, не органичны для произведения искусства. Но существует ли у художественного произведения «внутренняя ценность», «истинная ценность»? Ведь «среди знатоков живописи имеются свои партии, и очень немногие из них, живущие в разные времена и в разных странах, дают одинаковую оценку одной и той же вещи, и не всегда самые лучшие картины получают самую высокую цену». Значит, все-таки и, по Мандевилю, существуют «самые лучшие картины», не соответствующие даваемой за них «цене»! И он затем прямо пишет о том, что «суждения относительно картин могут приобрести всеми признаваемую определенность или по крайней мере быть менее подверженными изменениям или случайными, чем почти все остальное». Дело в том, что «существует определенный критерий». Он заключается в следующем: «Живопись есть подражание природе, копирование вещей, которые люди всюду видят перед собой»¹. Но и здесь речь идет об удовольствии от «удачного обмана», так как получаемая копия иллюзорна, как зеркальное отражение.

В отношении нравственности «тоже существует не больше определенности». Разные религии санкционируют разные, порой несовместимые обычаи и нравы. А «какая религия самая лучшая? Этот вопрос причинил больше бедствий, чем все остальные вопросы, вместе взятые». Но сама постановка вопроса является ответом: «Задайте его в Пекине, в Константинополе и в Риме, и вы получите три четких ответа, абсолютно отличающихся друг от друга, и тем не менее все они будут в равной мере определенными и не допускающими возражений»². (Это ли не знал выходец их семьи французских протестантов, покинувших родину из-за религиозных преследований!) Более того, как полагает Мандевиль, «благородные понятия относительно природной доброты человека вредны, поскольку они вводят в заблуждение и являются просто химерическими»³, и «погоня за этим *pluchum et honestum* не намного лучше охоты за химерами, на что нельзя возлагать никакой надежды»⁴.

Следуя за Гоббсом, Мандевиль полагает, что «вещи добры или злы только относительно чего-либо еще»⁵. Из этой относительности представлений о добре и зле философ сделал вывод, который показался многим его современникам чудовищно аморальным: «...то, что мы называем в этом мире злом, как моральным, так и физическим, является тем великим принципом, который делает нас социальными существами... Здесь

¹ Мандевиль Б. Басня о пчелах. С. 292.

² Там же. С. 296.

³ Там же. С. 306—307.

⁴ Там же. С. 296.

⁵ Там же. С. 328.

должны мы искать истинный источник всех искусств и наук; и в тот самый момент, когда зло перестало бы существовать, общество должно было бы прийти в упадок, если не разрушиться совсем»¹. К. Маркс, процитировав это высказывание, заметил, что «Мандевиль был, разумеется, бесконечно смелее и честнее проникнутых филистерским духом апологетов буржуазного общества»².

Однако было бы неверно считать вместе с ожесточенными критиками «Басни о пчелах», что ее автор стирал границу между добром и злом и не признавал никаких ценностных критериев. Скептицизм Мандевила обусловлен реально существующим ценностным сознанием, при котором «самый ничтожный человек считает себя величайшей драгоценностью, которой нет цены, а самое большое желание честолюбивого человека состоит в том, чтобы весь мир разделял его мнение относительно его собственной ценности»³. Господствующая система морали возникла, как полагает мыслитель, благодаря тому, что «начатки морали», были введены «искусными политиками для того, чтобы сделать людей полезными друг другу, а также послушными», «чтобы честолюбцы могли извлекать для себя большие выгоды и управлять огромным количеством людей с большей легкостью и безопасностью».

Но забота «об общественном благе» оказывалась «в интересах даже самых худших», поскольку «они ежечасно убеждались, что никто так не стоял на их пути, как те, кто больше всего на них походил»⁴. Действительно общее благо, с точки зрения Мандевила, и является подлинным основанием для различения *порока* и *добродетели*, ибо последней называется всякое совершение, «при помощи которого человек вопреки природной склонности стремится к благу других или к обузданию своих собственных аффектов, исходя из разумного желания быть добрым»⁵. Поэтому, защищаясь от клеветы, Мандевиль писал, что «Басня о пчелах» — «книга строгой и возвышенной нравственности, в ней излагается способ суровой проверки добродетели, приводится надежное средство проведения различия между подлинным и поддельным, показывается, что многие действия, которые подсовываются людям как хорошие, на самом деле являются неправильными»⁶.

Воззрения Мандевила и Шефтсбери подверглись резкой критике со стороны *Джорджа Беркли* (1685—1753). Но ведь этико-

¹ Мандевиль Б. Басня о пчелах. С. 329.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. 1. С. 395.

³ Мандевиль Б. Басня о пчелах. С. 73.

⁴ Там же. С. 69.

⁵ Там же. С. 70.

⁶ Там же. С. 348—349.

эстетические взгляды Шефтсбери во многом противоположны ценностному миропониманию Мандевиля! К какому же «общему знаменателю» приводит их философ, ставший епископом Клойнским?

В сочинении «Алсифрон, или Мелкий философ. В семи диалогах, содержащих апологию христианской религии против тех, кого называют свободомыслящими», Беркли выступает против субъективизма, полагая, что в архитектуре и других областях жизни будут порождаться «безрассудные результаты», «если люди вместо того чтобы повиноваться правилам, образцам и моделям, будут следовать своему собственному вкусу и пониманию прекрасного»¹. Но как мы видели, Шефтсбери также не приемлет скептическое, релятивистское и субъективистское понимание человеческих ценностей. Однако основу нравственно-прекрасного блага он ищет в человеческой природе, как, впрочем, и Мандевиль, хотя человеческая природа осмысливается ими по-разному. Вот это-то и не устраивает борца против свободомыслия. «...Я желал бы знать,— задает он риторический вопрос устами близкого ему по взглядам участника диалога,— какую красоту можно найти в моральной системе, сформированной, объединенной и управляемой немыслящим принципом?»² И Беркли отмечает мысль о том, что этот принцип может не подразумевать «наличие провидения». Полное счастье и процветание целого, по мнению Беркли, может быть только в такой моральной системе, созерцая красоту которой «мы сможем вместе с псалмопевцем воскликнуть: «Самые прекрасные вещи вещают о тебе, о град божий»³.

В философских заметках, написанных Беркли еще в студенческие годы, есть такая запись: «Если допустить, что мир состоит из материи, то красоту и пропорциональность ему придает ум (mind)»⁴. Но философия Беркли не допускает, что мир состоит из материи. Он — комплекс ощущений, но и продукт божественного ума. Этот ум и придает миру красоту. Так классический образец субъективно-идеалистической философии причудливо сочетается с объективно-идеалистическим пониманием красоты, как и добра, притом объективно-идеалистическим пониманием в его религиозном варианте.

С иных методологических позиций подходят к пониманию прекрасного английский художник *Уильям Хогарт* (1697—1764) и политический мыслитель *Эдмунд Бёрк* (1729—1797), в молодости написавший трактат «Философское исследование

¹ Беркли Дж. Соч. М., 1978. С. 459.

² Там же. С. 460.

³ Там же. С. 460, 461.

⁴ Там же. С. 41.

о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного». Хогарт в трактате «Анализ красоты» (1753) и Бёрк в своем исследовании, опубликованном через четыре года, исходят из локковского сенсуализма, стремясь в самой материальной действительности выявить такие качества, которые вызывают в человеке чувство красоты. По Хогарту, в создании красоты принимают участие «целесообразность, многообразие, единообразие, простота, сложность и величина»¹. У Бёрка чувственные качества красоты — это «небольшой размер», «гладкость», «разнообразие в направлении частей», «эти части не должны переходить под углом друг к другу, а как бы незаметно переходить одна в другую», «нежное сложение», «краски должны быть чистыми и яркими, но не очень сильными и ослепительными», яркий цвет «должен быть как бы разбавлен другими красками»².

Итак, Хогарт и Бёрк ищут объективные основания эстетических переживаний, «свойства, от которых зависит красота, свойства, которые действуют с помощью природы»³. Однако эти мыслители поставили перед собой задачу показать, почему именно указанные ими качества или свойства реальных явлений оказывают на человека соответствующее психологическое воздействие. Теоретико-ценностный подход к центральным эстетическим понятиям проявляется в том, что они ищут корреляцию между свойствами объекта эстетического отношения и психическим состоянием субъекта этого отношения.

Другое дело, в чем именно они усматривают эту корреляцию. Так, Хогарт, определяя перечисленные выше «правила», принимающие участие в создании красоты, и считая воплощающую их волнообразную линию «линией красоты», апеллирует к особенностям зрительного восприятия. Эти особенности, связанные с чувством наслаждения или отвращения, художник-эстетик стремится выявить эмпирически, иллюстрируя свои теоретические построения собственными гравюрами, приложенными к трактату (Хогарта, мы полагаем, можно считать одним из предшественников «экспериментальной эстетики»). Бёрк же пытается объяснить воздействие «качеств красоты», опираясь на современные ему данные физиологии органов чувств и психологии, что дало основание Канту причислить Бёрка к эмпирической антропологии и психологии, которая, как считает автор «Критики способности суждения», «вряд ли сможет когда-либо притязать на звание философской науки»⁴.

¹ Хогарт У. Анализ красоты. Л., 1987. С. 123.

² Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М., 1979. С. 144.

³ Там же.

⁴ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 144.

Н. Г. Чернышевский критиковал Бёрка за то, что он «понимает прекрасное и возвышенное прямо за качества самых тел, производящих на нас такие впечатления», и за то, что он «впадает в чисто физиологическое объяснение»¹. Правда, Бёрк называл красоту «социальным качеством», поскольку «живые существа» «одним своим видом доставляют нам радость и удовольствие», «внушают нам чувства нежности и любви к себе»². Бёрк, таким образом, отмечает коммуникативную ценность красоты, ее роль в общении.

Хогарт в предисловии «Анализу красоты» не принимает протоптанную «стегию рассуждений о нравственной красоте»³, имея в виду этико-эстетическое учение Шефтсбери и его последователей. Бёрк ставит вопрос: «В какой мере идея Прекрасного может быть применена к Добродетели?» Отвечая на него, он полагает, что общее применение качества красоты к добродетели «имеет сильную склонность запутывать наши идеи явлений и дало начало возникновению бесконечного потока причудливых теорий». Автор философского исследования о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного стремится к установлению специфики красоты, чтобы избежать заблуждений «как в теории вкуса, так и в нравственности»⁴. Красота «поражает нас, никак не затрагивая вопроса о пользе (и даже тогда, когда вообще о пользе и речи быть не может)». И эту специфику красоты — отличие ее от нравственности и пользы — Бёрк усматривает в том, что красота «не является творением нашего разума», что «красота большей частью является определенным качеством тел, механически действующим на человеческую душу через посредство внешних чувств»⁵. Принадлежа к миру природы, красота «сильно отличается от наших мерок и пропорций»⁶ и не подвержена изменению «из-за каприза» и путаницы «из-за разнообразия вкусов»⁷.

Представленная Бёрком концепция с аксиологической точки зрения двойственна. Она, по существу, признает ценностную природу красоты, поскольку она выступает как «социальное качество» и коррелирует с определенными психофизиологическими способностями человека. Однако эта концепция антиаксиологична, поскольку красота определяется как «качество тел, механически действующего на человеческую душу». Вместе с тем укоренение красоты в природе необходимо философу для

¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 2. С. 136.

² Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. С. 75.

³ Хогарт У. Анализ красоты. С. 107.

⁴ Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. С. 138.

⁵ Там же. С. 138—139.

⁶ Там же. С. 138.

⁷ Там же. С. 144.

того, чтобы противостоять субъективным ценностным представлениям в виде «наших мерок», капризов и вкусов.

Из аналогичных методологических оснований исходил и *Генри Хоум* (1696—1782), когда он в своих «Основаниях критики», опубликованных в 1762 г., отмечал, что «в природе существует некое мерило, исходя из которого надлежит оценивать мнения отдельных людей как в нравственности, так и в искусствах»¹.

Наиболее последовательно теоретико-ценностный подход вообще и применительно к этической и эстетической проблематике проводился в философском учении *Дэвида Юма* (1711—1776). Исследователи отмечают, что «в своем анализе Юм далеко не отчетливо различает психологические, этические и правовые категории, моральные и эстетические чувства»². Но этот «недостаток» шотландского философа оборачивается «достоинством» (в полную противоположность французской поговорке: «Наши недостатки — это продолжение наших достоинств»), коль скоро речь идет о понимании ценностного отношения, которое объединяет и психологическое, и правовое, и моральное, и эстетическое.

Юм со всей остротой ставит важнейшую аксиологическую проблему — характер бытия ценности и соотношение ценностного мироощущения и познавательного. Он полагает (и у него, как мы помним, были предшественники), что «сами по себе объекты абсолютно лишены всякой ценности и всякого достоинства. Свою ценность они извлекают только из аффекта»³. Это в полной мере относится и к красоте: «...красота и ценности полностью относительны и состоят в том приятном чувствовании, которое порождается объектом в том или ином духе в соответствии со структурой и устройством последнего»⁴. Юм неустанно подчеркивает в разных своих трудах, что «прекрасное не есть качество, существующее в самих вещах; оно существует исключительно в духе, созерцающем их, и дух каждого человека усматривает иную красоту»⁵. Аналогично дело обстоит и в сфере этики, где «различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познается разумом» и где «моральные различия проистекают из нравственного чувства»⁶. Отсюда вполне логично следует, что к таким «качествам», как *прекрасное и безобразное, желанное и отвратительное*, «неприложим критерий истины и лжи»⁷.

¹ Хоум Г. Основания критики. М., 1977. С. 549.

² Нарский И. С. Дэвид Юм и его философия // Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 52.

³ Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 678.

⁴ Там же. С. 675.

⁵ Там же. С. 724.

⁶ Там же. Т. 1. С. 618, 619.

⁷ Там же. Т. 2. С. 676.

Можно, конечно, квалифицировать эти этико-эстетические воззрения, как это у нас нередко делается, в качестве субъективно-идеалистических и агностических. Однако с методологической точки зрения нельзя не принять во внимание, что отношение *ценностного бытия и ценностного сознания* не тождественно с отношением *материи и сознания*, и ставить знак равенства между материей, с одной стороны, и ценностью, красотой, добром, с другой стороны, по крайней мере, некорректно. Вспомним слова из «Материализма и эмпириокритицизма»: «Конечно, и противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что́ признать первичным и что́ вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна»¹. В том-то и дело, что ценностное отношение хотя и связано с гносеологическим, но не сводится к нему. Поэтому в ценностном отношении противоположение материи и сознания относительно, и критерии материализма и идеализма, познаваемости и агностицизма иные, чем «в пределах основного гносеологического вопроса». Это следует подчеркнуть потому, что, ставя клеймо «идеализм» или «агностицизм» на той или иной теоретико-ценностной, этической или эстетической концепции, часто растворяют ценностное отношение в познавательном, аксиологическое — в гносеологическом, тем самым не только выплескивают с грязной водой и ребенка, но принимают ребенка за грязную воду.

Заслугой Юма, а вслед за ним и Канта следует считать саму постановку вопроса о специфике ценностного отношения, о нетождественности ценности и предмета. Но Юм различает не только ценность и предмет с присущими ему качествами, а также ценность и ценностное сознание — «суждение о красоте и ценности», вкус. Казалось бы, в чем тут может состоять различие: ведь и то и другое существует в духе! Да, но существует по-разному. Суждения о красоте и ценности, человеческий вкус могут быть зависимыми «только от рефлексии субъекта о своем собственном состоянии (удовольствия или неудовольствия)»², по словам Канта, излагающего воззрения Юма, т. е. чисто субъективными и, следовательно, многообразно относительными. Вместе с тем Юм пишет и об «истинной цене и значении» объектов, о том, что существует «ценное само по себе», «собственная ценность» объектов³.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 151.

² Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. С. 298.

³ Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 509, 512.

В чем же заключается это «ценное само по себе»? Пересказывая притчу о дегустации вина в «Дон Кихоте», Юм на основе «удивительного сходства духовного и физического вкуса» приходит к следующему заключению: «Хотя можно с уверенностью сказать, что прекрасное и безобразное еще больше, чем сладкое и горькое, не составляют качеств объектов, а всецело принадлежат внутреннему или внешнему чувству, однако следует допустить, что в объектах существуют определенные качества, которые по своей природе приспособлены к тому, чтобы порождать эти особые чувства»¹.

Но дело не только в качествах объектов. В самих субъектах «при всем разнообразии и причудах вкусов существуют определенные общие принципы одобрения и порицания». «Истинную норму вкуса и чувства»² философ связывает со здоровым состоянием человеческого существа, соответствием его «человеческой природе», ибо «главные принципы вкуса единообразно присущи человеческой природе»³. И эта «истинная норма вкуса и чувства» позволяет «вынести представление об абсолютной красоте»⁴. Аналогично дело обстоит и в сфере нравственности. Здесь «ценность, приписываемая социальным добродетелям, оказывается постоянной и проистекает главным образом из того уважения, которое естественное чувство благожелательности обязывает нас оказывать интересам человечества и общества»⁵, а «человеколюбие придает ценность самим поступкам»⁶.

Итак, теоретико-ценностные, в том числе этические и эстетические, взгляды Юма ни в коем случае нельзя заклеить как субъективистские, ибо в самом субъекте он стремится обнаружить «общие принципы одобрения или порицания», которые впоследствии Кант определит как «способность суждения». Можно не соглашаться с Юмом в понимании этих принципов, в трактовке человеческой природы, которой они свойственны. У Юма человек не выступает в своей социальной сущности, и сам объект не обладает общественными свойствами, и ценность поэтому детерминируется только вещественными качествами объекта и антропологической структурой субъекта. При этом красота связывается Юмом с полезностью и целесообразностью: «...большая часть той красоты, которой мы восхищаемся в животных или других объектах, сводится к идее целесообразности и пользы»⁷. Красота также сопрягается с нравствен-

¹ Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 730.

² Там же. С. 728.

³ Там же. С. 739.

⁴ Там же. С. 728.

⁵ Там же. С. 272.

⁶ Там же. Т. 1. С. 628.

⁷ Там же. Т. 1. С. 429; см. также с. 501.

но-ценным, ибо «в человеческой природе» существуют определенные принципы, «нравственная красота которых способна придать поступку ценность»¹.

Юм не только убежденный сторонник единства эстетического и этического в искусстве, но считает, что сама ценность искусства обусловлена его нравственным содержанием. Понимая всю историческую относительность культуры, постоянные изменения, происходящие в нравах и обычаях, шотландский мыслитель утверждает: «Но если представления о морали и приличиях при переходе от одного века к другому изменились и порочные нравы описываются без надлежащего порицания, то это следует признать искажающим данное поэтическое произведение и делающим его подлинно безобразным». Философ не щадит и древних поэтов, включая Гомера и греческих трагиков, считая, что «недостаток человеколюбия и благопристойности» «значительно снижает достоинства их знаменитых творений», ибо «нам не нравится отсутствие границ между пороком и добродетелью в запутанном клубке того и другого»². Притом «умозрительные ошибки» «в области изящной словесности любого века или любой страны» «лишь в незначительной мере снижают ценность таких произведений»³. Но вот «религиозные принципы являются также недостатком во всяком произведении изящного искусства, когда они доходят до суеверия, религиозных предрассудков и вторгаются во всякое чувство, каким бы далеким от религии оно ни было». Поэтому даже «Петрарка дал повод для смеха во все последующие времена, сравнив свою возлюбленную Лауру с Иисусом Христом»⁴.

Юм наиболее последовательно осуществил теоретико-ценностный подход к исследованию этической и эстетической проблематики, показал их единую ценностную сущность. Тем самым само понятие «ценность» получило свое развитие в большей степени, чем у его предшественников. Завершая очерк о разработке категории красоты в ценностном аспекте и самого понятия ценности в английской философии, этике и эстетике, мы в заключение обратимся к взглядам мыслителя, который прежде всего вошел в историю политической экономии, будучи ее классическим представителем, но вместе с тем внес свой вклад в развитие этики и эстетики. Речь идет об *Адаме Смите* (1723—1790). Нас в данном случае интересуют воззрения Смита именно потому, что понятие «ценность» складывалось, как выше уже отмечалось, и в морально-эстетической философии,

¹ Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 629.

² Там же. Т. 2. С. 742.

³ Там же. С. 742—743.

⁴ Там же. С. 744.

и в экономической науке. Да и сами проблемы политической экономии еще в середине XVIII века вместе с политикой, правом, этикой, теологией составляли единый комплекс в виде так называемой «нравственной философии». Занимаясь нравственной философией у Хатчесона, Смит затем сам стал профессором этой дисциплины, читая до этого лекции по риторике и литературе. Еще в студенческие годы Смит познакомился и подружился с Юмом, восприняв целый ряд его философских идей, особенно в области этики и эстетики. Все это определило интерес Смита к оценочно-ценностной проблематике. Первый его капитальный труд, изданный в 1759 году, носил прямо-таки аксиологическое название: «Теория нравственных чувств, или Опыт исследования о законах, управляющих суждениями, естественно составляемыми нами, сначала о поступках прочих людей, а затем о наших собственных». Здесь рассматриваются такие оценочные проблемы, как влияние обычая и моды на чувства морального одобрения и порицания и, в этой связи, на наши понятия о прекрасном и безобразном.

А. Смит выражает несогласие с мнением, по которому «наше чувство даже внешней красоты основано только на обычае», что означает полную относительность и релятивистскую равноправность различных эстетических взглядов («Там, где существуют разные обычаи и образы жизни, господствуют различные взгляды на красоту»). Как он полагает, красота формы обусловлена ее утилитарно-ценностным значением: «Утилитарность любой формы, ее пригодность к полезной цели, для которой она предназначалась, явно вызывают наше одобрение и, независимо от обычая, делают ее приятной»¹. «Но во всякого рода явлениях (things) нам особенно приятна средняя форма, которая в каждой своей части и особенности наиболее точно соответствует общему стандарту, установленному природой для такого рода явлений»².

В эссе «О природе того подражания, которое имеет место в так называемых подражательных искусствах» А. Смит сопоставляет эстетическую *ценность* и экономическую *стоимость* произведения искусства. Труд ткача оплачивается значительно хуже, чем труд живописца. Однако самый лучший ткач должен работать над гобеленом много лет, в то время как хороший живописец этот же сюжет может исполнить за несколько дней. Отсюда — «огромная стоимость хорошего гобелена», которая «придает ему в глазах большинства людей облик вещи роскошной и великолепной». Поэтому «представление о высокой стоимости нередко украшает», а «представление о дешевизне, види-

¹ Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. С. 403, 404.

² Там же. С. 407.

мо, часто порочит достоинство даже весьма приятных объектов». Но здесь-то и существует противоречие между искусствами, одни из которых обращены «к благоразумным и мудрым людям», а другие — «к богатым и знатым, гордым и тщеславным», так как «высокая стоимость — одно из самых несомненных доказательств огромного состояния — призвана нередко подменять изысканную красоту и способствовать производству подобных изделий»¹.

В этом же эссе А. Смит ставит вопрос о сравнительной ценности разных видов искусств с точки зрения способности подражания. Уже выше говорилось о том, что стоимость гобелена значительно выше, чем произведения живописца, хотя последнее обладает большим совершенством подражания. Несравнимы «ценность подражания хорошего танцора-имитатора с ценностью подражания хорошего живописца или скульптора». Однако каждое искусство обладает своей ценностью — в данном случае «ценностью подражания»: «этот танцор может обладать весьма значительной ценностью подражания, и иногда его подражание, может быть, способно доставлять нам столько же наслаждения, сколько доставляет [искусство] любого из этих двух художников»².

В своем основном обширном труде «Исследование о природе и причинах богатства народов» А. Смит определяет экономическую ценность — стоимость: «...труд представляет собою действительное мерило меновой стоимости всех товаров»³. Однако, занимаясь вопросом: «как государство богатеет, и чем живет»⁴, А. Смит уже в очень небольшой степени занимался другими видами ценности. Правда, рассматривая расходы на учреждения для образования людей, он касается искусства. Классик политической экономии отмечает функциональное значение искусства как одно из средств, наряду с наукой и философией, при помощи которого государство, «не прибегая к насилию», может «смягчить то, что представлялось антиобщественным или неприятно суровым в нравственности» небольших религиозных сект: «Государство, поощряя, т. е. предоставляя полную свободу всем тем, кто в собственных интересах старается без скандала или бесстыдства развлекать и забавлять народ живописью, поэзией, музыкой, танцами, всякого рода драматическими представлениями и: зрелищами, легко рассеет в большинстве народа то мрачное настроение и меланхолию, которые

¹ Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. С. 430.

² Там же. С. 464.

³ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1962. С. 38. Характеристику осмысления А. Смитом стоимости см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. I. С. 43—46.

⁴ Пушкин А. С. Евгений Онегин // Собр. соч.: В 10 т. М., 1981. Т. 4. С. 9.

почти всегда питают общественное суеверие и фанатизм». По сути дела, это ценностный подход к искусству, устанавливающий значение искусства как «общественного развлечения» в жизни общества. Учитывая особенность искусства («веселое и радостное настроение, внушаемое такими развлечениями»), мыслитель видит его нравственные возможности воздействия на людей, его роль в просвещении, в борьбе с суеверием и фанатизмом, которые оно в виде драматических представлений способно разоблачать и подвергать «общественному осмеянию»¹.

Второй классик английской политической экономии, *Давид Рикардо* (1772—1823), еще в большей степени, чем его предшественник, сосредоточивает внимание на экономической характеристике понятия «стоимость». Лишь в начале своего труда «Начала политической экономии налогового обложения», где речь идет о стоимости, Д. Рикардо обращается к товарам, стоимость которых «совершенно не зависит от количества труда, первоначально необходимого для их производства». «К такого рода товарам принадлежат некоторые редкие статуи и картины, редкие книги и монеты, вина особого вкуса...» Подразделяя «стоимость», вслед за Адамом Смитом, на потребительную и меновую, Д. Рикардо считает, что «товары, обладающие полезностью, черпают свою меновую стоимость из двух источников: своей редкости и количества труда, требующегося для их производства». «Редкие статуи и картины, редкие книги и монеты, вина особого вкуса» — все это товары, «стоимость которых определяется исключительно их редкостью» и если изменяется, то не от изменения количества затраченного на них труда, а «в зависимости от изменения богатства и склонностей лиц, которые желают приобрести их»². Экономиста, следовательно, интересует не эстетическая ценность и другие «потребительные стоимости» товаров, а своеобразие их «менной стоимости». Эта проблема — проблема соотношения эстетической и художественной ценностей, с одной стороны, и ценности экономической, т. е. стоимости, — с другой, действительно существует и, как показывает практика аукционов и в нашем веке, не теряет своей актуальности.

Таково было движение английской философской, этической, эстетической и экономической мысли к пониманию ценностной природы красоты и искусства и вместе с тем самого понятия ценности.

¹ *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. С. 567.

² *Рикардо Д.* Соч. М., 1955. Т. I. С. 33, 34.

Глава III

ПРОСВЕЩЕНИЕ. НА ПУТИ К ТЕОРИИ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ (ИСПАНИЯ, ФРАНЦИЯ, ГЕРМАНИЯ)

1. Вкус как оценочное отношение

Помимо того пути движения общефилософской и этико-эстетической мысли, выявлявшей ценностный характер эстетического отношения, ценностную природу красоты, уже с XVII века наметился и другой путь. Он связан был с возникновением категории «вкус», ее теоретической разработкой и практической реализацией в художественной критике, ставшей неотъемлемым элементом регуляции художественного процесса¹. Он был связан также со стремлением создать теоретическую метасистему, охватывающую как всю эстетическую художественную сферу, так и ее критическое осмысление, в виде философской «эстетики», которую Кант «вписал» в более широкую систему философского знания в качестве «Критики способности суждения» — по сути дела, теории ценностного суждения.

Почему слово «вкус», первоначально обозначавшее одно из чувств, вышло за пределы этого значения и стало одним из важнейших понятий общественной психологии и эстетики? Изменение человеческих мнений и умонастроений характерно как для развития индивида, так и для движения любой общественной целостности. В художественном развитии смена одних направлений другими, одних стилистических пристрастий иными — бросающаяся в глаза закономерность. Однако до XVII—XVIII веков изменение направлений и стилей не осуществлялось столь быстро, притом различные стилистические течения не только сосуществовали в неравномерно развивающихся странах, но и в каждой стране, и при этом, не только благодаря влиянию одной страны на другую, будучи детерминированы социальной разнородностью каждой².

В этих условиях терпимость к вкусовым пристрастиям, зафиксированная поговоркой «О вкусах не спорят», сменилась

¹ См.: Художественная культура в капиталистическом обществе. Структурно-типологическое исследование. Л., 1986. С. 72.

² Falke J. von. Geschichte des modernen Geschmacks. Leipzig, 1880; Шюккинг Л. Социология литературного вкуса. Л., 1928.

вкусовой нетерпимостью и спорами не только о вкусовых оценках, но и о природе самого вкуса. С конца XVII столетия литература о сущности и проявлениях вкуса растет лавинообразно, особенно во Франции, в Англии, в Германии. Вместе с тем, по мнению исследователей истории эстетической мысли, основоположником теоретической разработки «вкуса» (*gusto*) как особой категории является испанский философ и писатель *Бальтасар Грасиан-и-Моралес* (1601—1658) ¹.

Уже в моральном трактате «Герой» (изданном в 1637 г.) среди главных качеств «героя» упоминается и «возвышенный вкус». В трактате «Остроумие, или Искусство изощренного ума» (1642 г.) разум определяется как «главная среди духовных сил», способная завладеть «лучшим видом мастерства, высшей красотой, во всевозможных предметах». «Изощренный ум» противопоставляется «рассудку», ибо этот ум «не довольствуется одной лишь истиной, но стремится к красоте». Остроумие и называется искусством «изощренного ума». Грасиан упоминает «низменное чувство вкуса», видя его достоинство в том, что оно «находит приятным сочетание острого и пресного, сладкого и горького» ². Однако сам трактат-антология показывает вкус не как «низменное чувство», а как особую духовную способность его автора — теоретика искусства барокко. Развернутую характеристику этой духовной способности Грасиан дает в знаменитом сборнике афоризмов «Карманный оракул, или Наука благоразумия» (1647 г.).

Вкус, по Грасиану, выступает как духовное качество и способность личности, которую создает культура. Вкус находится в ряду трех качеств, которые «делают из человека чудо»: «плодовитый талант, глубокий ум, тонкий и счастливый вкус». Благодаря им человек способен «хорошо придумать, еще большее — хорошо продумать. И оценить — хорошее». Притом, если «в двадцать лет царит чувство, в тридцать — талант, в сорок — разум», то «хороший вкус украшает человеку всю жизнь» (298) ³. Вкус, по Грасиану, — это и оппозиция уму, и его дополнение. Автор «Карманного оракула» понятие «вкус» употребляет «в паре» с понятием «ум», а также «суждение», «взгляды» (см. 137). Так, зрелость человеческой личности «сказывается в изысканности вкуса, в утонченности ума, в основательности суждений, в безупречности желаний» (6), хотя «ум царит над

¹ Роль Грасиана-и-Моралеса в теоретической разработке категории вкуса отмечается в трудах, посвященных его творчеству, в историях эстетической мысли, но была впервые охарактеризована в кн.: *Borinski K. Baltasar Gracian und Hoffliteratur in Deutschland. Halle, 1894.*

² *Испанская эстетика. Ренессанс. Барокко. Просвещение. М., 1977. С. 174.*

³ *Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М., 1981. Цифры в скобках означают номер рассуждения.*

всеми дарами» (7). Вместе с тем вкус — способность синтетическая, схватывающая целое, в то время как суждение судит о частях (см. 231).

Но вкусы могут быть разные: «вкусов — что лиц, и они столь же разнообразны» (101). Это не означает, что они равноценны: «Добираться во всем до лучшего — счастливый удел хорошего вкуса. Пчела сразу добирается до сладости — для меда, а гадюка до горечи — для яда. Таковы же и вкусы людей — одни тянутся к лучшему, другие к худшему» (140). Поэтому и сами вкусы характеризуются и как «хорошие» (33, 39, 51, 65 и др.), «изопренные» (65), «утонченные» (128), «счастливые» (140), и как «дурные» (270), «ограниченные» (41).

От чего же зависит то или другое качество вкуса? Грасиан порой называет вкус «прирожденным» (77). Однако передача вкусов «по наследству» — не единственный способ их передачи: они также «передаются общением» (65). «Велико воздействие общения — передаются вкусы и привычки, незаметно меняется характер, даже ум» (108). В самом начале собрания афоризмов Грасиан провозглашает: «Натура и культура — два стержня, на коих красуются все достоинства» (2), и потому «для вкуса, как и для ума, необходима культура» (65). «Природа бросает нас на произвол судьбы — прибегнем же к искусству! Без него и превосходная натура останется несовершенной. У кого нет культуры, у того и достоинств вполонину» (12). Грасиан прямо говорит о *воспитании* вкуса, как и ума: «И если Натура, дабы возвысить человека, сделала его неким сводом всего лучшего в природе, пусть искусство путем воспитания вкуса и ума сделает его малой вселенной» (93). Общепринятый вкус надлежит по возможности «облагораживать» (120).

Обладея умом и вкусом, человек «познает и оценивает» (49). Вкус — способность к оцениванию (см. 101, 188, 298). Следовательно, Грасиан, разрабатывая впервые категорию «вкус», вносит значительный вклад в теорию ценностного отношения. Оценочная деятельность рассматривается им и с точки зрения объекта оценки — ценности, ценного, и с точки зрения субъективно-психологической: «Слава покупается ценой труда; что легко дается, невысоко ценится» (18); «Превосходное всегда единично и редко; чего много, тому цена невелика» (27); «Посредственное и найти легко и оценить нетрудно, величие — редко во всем, ибо оно верх совершенства...» (203); «Все ценное достается дорогой ценой — ценнейший из металлов самый тугоплавкий и самый тяжелый» (57).

В высказываниях Грасиана обнаруживается закономерность, которую мы видели в ценностных представлениях других мыслителей XVII—XVIII веков: в них вплетаются товарно-денежные отношения: «Лучше обмануться в цене, чем в товаре» (157); «Слова имеют цену как залог дел» (166); «Показывать

товар лицом», «цену придать», «набить цену» (150); «назначают цену твоей чести и платят ветром лъстивых слов» (191). «Вес материальный указывает цену золоту, вес моральный — личности» (293). Но «ценное» не всегда выступает аналогией «ценны». Иногда и наоборот: так, например, учтивость — «главная черта культуры», «стоит она немного, а ценится высоко» (118).

Как вкус — способность личности в известной мере противоположная уму, так и оценка — пониманию: «То, что понятно, большинство не ценит: то почитает, что не понимает. Ценится то, что дорого стоит: такое будут восхвалять, хотя бы и не понимали» (253). Грасиан призывает учитывать психологию оценочной деятельности, когда утверждает: «Все ценится не за суть, а за вид» (130); «пока ты — новинка, тебя ценят», «новенькую посредственность больше ценят, чем привычную знаменитость» (269); «чем дольше желают, тем больше ценят» (132); «Желание — мера ценности» (299); «чем чаще видят, тем меньше ценят» (177).

Может даже показаться, что для Грасиана область оценочных отношений — сугубо субъективная и субъективно-относительная: «Лучшее и ценнейшее из того, чем мы богаты, зависит от мнения других» (226); «Человек стоит столько, во сколько другие его оценивают» (111). «Сама красота не всегда в чести» (139), — констатирует философ. Красота не всегда в чести, но ведь она существует! «Высшую красоту» (168) можно уродовать, но она все же есть! Да, «ни благо не бывает совершенным, ни зло — вполне совершенным» (254), однако реальна противоположность между благом и злом: «Пороки можно скрасить, но никого они не красят» (186); «Ничего нет любезней добродетели, ничего отвратительней порока. Лишь добродетель — подлинное, все прочее — поддельное» (300). Ведь и то, что, по мнению Грасиана, вкусы бывают как хорошие, так и дурные, а сами люди мудрые и неразумные, говорит о том, что существует объект вкусовой оценки в своем реальном ценностном значении: «Мудрый ценит всех, ибо замечает в каждом хорошее и знает, как трудно сделать хорошо. Неразумный же никого не ценит, ибо не видит хорошего и замечает только дурное» (196).

Понятие «вкус» у Грасиана, как мы видим, — это понятие аксиологическое, хотя оно имеет и эстетический аспект, поскольку оно выражает оценочное отношение к красоте и художественному творчеству. В романе «Критикон» даже «узор звезд» представляется «по вкусу» «Божественного Зодчего». Здесь «хороший вкус» соотнесен с отношением к красоте в ее единстве с пользой, с чтением поэтов ¹.

¹ См.: Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. С. 78, 81, 202.

Проблема вкуса рассматривается в «Максимах и моральных размышлениях» (1665 г.) *Франсуа де Ларошфуко* (1613—1680). Есть основания предполагать, что Ларошфуко был знаком с афоризмами Грасиана ¹. Трудно судить, в какой мере учение о вкусе испанского философа повлияло на французского моралиста, но понимание ими вкуса во многом однотипно. Собственно о вкусе речь идет лишь в немногих максимах Ларошфуко: «Наше самолюбие больше страдает, когда порицают наши вкусы, чем когда осуждают наши взгляды» (13); «Вкусы меняются столь же часто, сколь редко меняются склонности» (252); «Хороший вкус говорит не столько об уме, сколько о ясности суждений» (258) ². Из них следует, что вкус понимается как особая способность человека к суждению, способность более глубинная, чем рассудочные взгляды, отличающаяся от ума и подверженная изменениям.

Но среди моральных размышлений Ларошфуко имеется специальное размышление «О вкусах», более подробно раскрывающее предмет, который его, несомненно, интересовал. Ларошфуко отмечает разные значения слова «вкус». Он предлагает различать «вкус, влекущий нас к какому-либо предмету, и вкус, помогающий понять этот предмет и определить согласно всем правилам его достоинства и недостатки». Вместе с тем сам он это различение четко провести не в состоянии. Для Ларошфуко, как и для Грасиана, основная проблема — отношение вкуса и ума. Для французского мыслителя ясно, что «у иных людей больше ума, чем вкуса, у других больше вкуса, чем ума. Людские умы не столь разнообразны и прихотливы, как вкусы». С одной стороны, Ларошфуко верен рационализму своего века и пытается подчинить вкус, «помогающий понять этот предмет и определить согласно всем правилам его достоинства и недостатки», разуму. Он с похвалой отзываясь о людях, «которым приятно все, что хорошо, и невыносимо все, что дурно: взгляды их отличаются ясностью и определенностью, и подтверждений своему вкусу они ищут в доводах разума и здравомыслия». Но, с другой стороны, автор «Максим и моральных размышлений» отлично осознает, что даже такой разумный и здравомыслящий вкус есть не ум, а иная человеческая способность.

Эта способность связана с оценочной деятельностью, определяющей «достоинства» и «недостатки» предмета, притягивающая к «хорошему» и отталкивающая от «дурного». В качестве идеала он провозглашает «хороший вкус, который знал бы

¹ Об отношении Ларошфуко к Грасиану см.: *Пинский Л. Е.* Бальтазар Грасиан и его произведения // *Грасиан Б.* Карманный оракул. Критикон. М., 1981. С. 524—533.

² *Ларошфуко Ф. де.* Мемуары и максимы. М., 1971. С. 151, 170 (число в скобках — номер максимы).

истинную цену всему, умел бы всегда распознавать подлинные достоинства и был бы всеобъемлющ». Однако такая оценочная деятельность неподконтрольна разуму: «Некоторые, следуя побуждению, непонятному им самим, сразу выносят приговор тому, что представлено на их суд, и при этом никогда не делают промахов. У этих людей вкуса больше, чем ума, ибо ни самолюбие, ни склонности не властны над их природенной пронизательностью».

Проницательный наблюдатель царящих нравов и знаток тайных помыслов людей Ларошфуко при всем рационализме отлично понимает, что «ум всегда в дураках у сердца» (102). Он вполне осознает, что «познания наши слишком ограничены, а беспристрастие, столь необходимое для правильности суждений, большей частью присуще нам лишь в тех случаях, когда мы судим о предметах, которые нас не касаются». Вкус же колеблется «пристрастием к предмету», «повинуется указке себялюбия и склонности». И поэтому при всей своей очевидной субъективности как присущая нам способность оценочного суждения «наш вкус уже не принадлежит нам, мы им не располагаем. Он меняется помимо нашей воли...». Однако вкусы неравноценны. Они могут заблуждаться, могут быть причудливыми, неустойчивыми, рабски подчиняющимися своего носителя, покорно подчиняющиеся общепринятым вкусам. Но вкус также может быть «тонким и изящным», достаточным «для верного суждения», точным и непогрешимым, устойчивым и независимым от общепринятых вкусов, хорошим и всеобъемлющим¹.

В трактовке вкуса Ларошфуко проявляет диалектическое чутье, понимая его противоречивую природу: связь с разумом и независимость от него, единство оценки и понимания, объективное в субъективном и субъективное в объективном, взаимосвязь сознательного и бессознательного, природенного и приобретаемого.

Но обратим внимание на то, что, как и у Грасиана, у Ларошфуко вкус выступает как аксиологическая, а не чисто эстетическая категория. В дальнейшем развитие понятие «вкус» все более и более эстетизируется под воздействием острых литературно-художественных споров, как, например, знаменитый «спор о древних и новых», разгоревшийся во Франции на рубеже XVII и XVIII веков. *Жан де Лабрюйер* (1645—1696) в отношении к совершенному искусству усматривает критерий деления вкусов на хорошие, превосходные и на испорченные, дурные: «У того, кто чувствует и любит такое искусство,— превосходный вкус; у того, кто не чувствует его и любит все стоящее выше или ниже,— вкус испорченный; следовательно, вкусы бывают хоро-

¹ *Ларошфуко Ф. де.* Мемуары и максимы. М., 1971. С. 214—215.

шие и дурные, и люди правы, когда спорят о них» (1, 10) ¹. Лабрюйер, подобно Ларошфуко, стремится отличать «вкус» от «пристрастия», но «верным вкусом и способностью к справедливым суждениям» могут обладать люди, наделенные «не только умом, но сверх того» (1, 11). На вкусах лежит печать времени. Автор «Характеров» пишет о вкусах «античных авторов» и способности современного человека проникаться «вкусами древних». Современность вкуса — не гарантия его хорошего качества (см. 1, 15). Критика не всегда свидетельствует о превосходном вкусе: «Мы так любим критиковать, что теряем способность глубоко чувствовать поистине прекрасные творения» (1, 20).

Если в XVII столетии была поставлена проблема вкуса, то в последующем «веке Просвещения» она заняла центральное место в эстетической теории, образовавшейся в качестве самостоятельной области философского знания. О вкусе писал соотечественник Грасиана *Бенито Херонимо Фейхо-и-Монтенегро* (1676—1764). Его труд «Универсальный критический театр» содержал статью «Основание вкуса» ². Особенно много работ, посвященных вкусу, было во Франции и в Англии. В 1714 году вышло в свет критическое эссе *Анны Дасье* (1654—1720) «О причинах испорченности вкуса» ³. В 1719 году начали выходить «Критические размышления о поэзии и живописи» *Жана-Батиста Дюбо* (1670—1742), в которых большое внимание уделено суждениям об искусстве как публики, так и профессионалов. Притом эти суждения рассматриваются в сенсуалистическом духе как суждения «путем чувства» («Ведь пытаться судить о поэме или картине посредством рассуждений — все равно что стараться измерить круг линейкой» ⁴). В трактате *Шарля Баттё* (1713—1780) «Изящные искусства, сведенные к единому принципу» речь шла о «законах вкуса», который определялся «как способность воспринимать хорошее, плохое, посредственное и безошибочно отличать их друг от друга» ⁵. В знаменитой «Энциклопедии» Дидро — Д'Аламбера была напечатана статья *Шарля-Луи Монтескье* (1689—1755) «Опыт о вкусе в произведениях природы и искусства» и статья *Вольтера* (1694—1778) «Вкус» (1757 г.). *Д'Аламберу* (1717—1783) принадлежат «Размышления о философских излишествах в области вкуса», где вкус определялся «как способность устанавливать, что именно

¹ Лабрюйер Ж. де. Характеры, или Нравы нынешнего века. М.; Л., 1964 (первая цифра — номер главы, вторая — номер рассуждения).

² Испанская эстетика. Ренессанс. Барокко. Просвещение. С. 465—478.

³ См.: Спор о древних и новых. М., 1985. С. 379—405.

⁴ Дюбо Ж.-Б. Критические размышления о поэзии и живописи. М., 1976. С. 453.

⁵ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1964. Т. 2. С. 384.

в художественном произведении должно нравиться чувствительным душам или оскорблять их»¹.

Монтескье рассматривает вкус как разновидность ума. Формально это, может быть, уступка рационализму. Но только формально. Дело в том, что сам ум трактуется расширительно. В него включаются такие разновидности, как гениальность, здравый смысл, рассудительность, справедливость, талант и вкус. Последний — «некое утонченное наслаждение светских людей». А несколько выше прямо заявляется: «...вкус — это то, что привлекает нас к предмету посредством чувства»; «он есть не что иное, как способность чутко и быстро определять меру удовольствия, доставляемого людям тем или иным предметом». Поэтому, по его мнению, «источник прекрасного, хорошего, приятного и т. п. кроется в нас самих». Но было бы неверно в таком понимании ценностных качеств видеть чистый субъективизм. Монтескье не сомневается в том, что удовольствие, меру которого определяет вкус, доставляется все-таки предметом. Но, помимо этого, он отмечает важнейший объект ценностного отношения, прежде всего вкусового: «соотношение между предметами и нами», соотношение, от которого и зависит впечатление, производимое на нас предметами. Конечно, в «соотношение между предметами и нами» французский просветитель не включает общественные отношения. Удивительно не это, а то, что он догадывается о их существовании, например, когда пишет о комплексе причин, вызывающих в душе «максимум ощущений», который выступает у него как критерий «лучшего» и «наиболее любимого». Одна из причин чувства удовольствия от хорошо разбитого сада — «мы ценим затраченный на это труд». Правда, «иногда нам нравится труд, вложенный в произведение, а иногда — легкость его выполнения»². Но ведь и труд, и легкость его выполнения есть характер человеческой деятельности, которая, таким образом, включается в объект ценностного отношения.

С точки зрения Вольтера, «тонкий и безошибочный вкус состоит в мгновенном различении прекрасного среди недостатков и недостатка среди красот». Отличие хорошего вкуса от дурного в отношении к искусству состоит в том, что первый различает «истинные красоты», а второй «их не воспринимает». Источник же испорченного вкуса — «недостатки ума», которые, впрочем, поддаются исправлению. Ссылка на ум в делах вкуса — только формальная уступка чистому рационализму, ибо «вкусу мало видеть и понимать красоту произведения, ему необходимо эту красоту почувствовать, растрогаться». Притом

¹ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 2. С. 301.

² Монтескье III. Избр. произв. М., 1955. С. 740, 737, 739, 747.

Вольтер близок к уяснению диалектики чувственного и рационального в художественном вкусе: «И ему мало смутного ощущения, смутной растроганности, ему нужно разобраться во всех оттенках». И в то же время вкус — не рассудочное суждение, он — способность «мгновенного распознавания». Вольтер пишет не только об индивидуальном вкусе, но и о «вкусе нации». Он прозорливо отмечал воздействие на художественный вкус определенных общественных отношений: «Не до вкуса буржуазным семьям, которые поглощены заботами о состоянии, домашними хлопотами и тупым бездельем, знающим лишь одно развлечение — карты. Изящным искусствам наглухо закрыт доступ во все места, имеющие отношение к юриспруденции, финансам и торговле». Существующая ситуация такова, что «истинный вкус» — «достояние немногих избранных». Однако то, что «вкус, как правило, — достояние людей богатых и праздных», по словам великого просветителя, — «позор для духа человеческого»¹.

Разработке проблемы эстетического вкуса, несомненно, содействовала сенсуалистическая теория познания, обоснование которой связано с Локком. Во Франции утверждению философской и эстетической мысли на сенсуалистической позиции в значительной степени содействовал *Этьен Бонно де Кондильяк* (1715—1780). В его «Трактате об ощущениях» (1754 г.) уже само наименование главы III носит аксиологический характер: «О суждениях, которые человек, предоставленный самому себе, может составить о хорошем и красивом в вещах». В ней отмечается, что «слова *хорошее* и *красивое* выражают качества, благодаря которым вещи содействуют нашим удовольствиям». Отсюда следует вывод, что «идеи хорошего и красивого у каждого чувствующего существа относительно (имеют силу только по отношению к данному существу)», «они относительно, так как соответствуют характеру того, кто судит о них, и его организации». Понимая, какие субъективистские заключения возможны из этих дефиниций, Кондильяк тут же оговаривается. Он подчеркивает, что ставит перед собой экспериментальную задачу исследовать «человека, живущего в одиночестве», притом исследовать только его суждения о хорошем и красивом, а не само хорошее и красивое «в вещах». Философ вполне отдает себе отчет в том, что и в этой ценностной сфере субъективное и объективное могут не совпадать: «Не все то, что он (человек.— Л. С.) будет считать хорошим, окажется морально хорошим, и точно так же не все то, что он будет считать красивым, окажется действительно красивым»². Тем не менее изучение самой способности суждения

¹ Вольтер. Эстетика. М., 1974. С. 275, 269, 268, 279.

² Кондильяк Э. Б. де. Соч.: В 3 т. М., 1982. Т. 2. С. 346.

человека, предоставленного самому себе, позволяет Кондильяку отметить ряд закономерностей: «Хорошее и красивое поддерживают друг друга»; «полезность усиливает и то и другое»; «чтобы вещь была лучше и красивее, необходимо, чтобы смешение хорошего и красивого в ней происходило в известной пропорции»; «существует реально хорошее и реально красивое»¹, которым соответствуют определенные идеи, потребности, знания и страсти.

С позиций сенсуализма подходит к пониманию прекрасного *Дени Дидро* (1713—1784). Но если его друг Кондильяк сосредоточивает свое внимание на субъективной стороне ценностного отношения, Дидро в своей статье «Прекрасное», напечатанной в 1752 году в «Энциклопедии» (в 1798 году она получила название «Философские исследования о происхождении и природе прекрасного»), стремится учесть и прекрасное «вне меня», и прекрасное «по отношению ко мне», «реально прекрасное и прекрасное в нашем восприятии». При этом «реально прекрасное» французский философ пытается осмыслить не как натуральную данность, сведенную к заданным признакам, а как «все, что содержит в себе нечто способное пробудить в моем уме идею отношений»². Что же понимает Дидро под «отношениями»? «Когда я говорю,— продолжает он,— что вещь прекрасна благодаря отношениям, которые мы в ней замечаем, то я говорю не об интеллектуальных или вымышленных отношениях, которые наше воображение может вложить в нее, но о присущих ей реальных отношениях, которые обнаруживает в ней наш ум с помощью наших чувств»³.

Учение Дидро о прекрасном изучалось в историко-эстетической литературе в аспекте соотношения объективного и субъективного, природного и человеческого. Все это, разумеется, существенно. Однако попробуем взглянуть на него с аксиологической точки зрения. Дидро не писал прямо ни о ценности красоты, ни о красоте как ценности, но он ищет такое определение прекрасного, которое учитывало бы его значимость и в объективном, и в субъективном смысле. «Отношения» и выражают эту значимость. Дидро стремится показать *объективность отношений*, хотя раскрываются они при помощи нашего ума. «Например, когда я говорю, что Пьер — *хороший отец*, я рассматриваю его с точки зрения такого качества, которое предполагает существование другого, а именно качества сына»⁴. Этот пример очень показателен. Дидро осознает, что

¹ Кондильяк Э. Б. де. Соч.: В 3 т. Т. 2. С. 347—348.

² Дидро Д. Эстетика и литературная критика. М., 1980. С. 117.

³ Там же. С. 123.

⁴ Там же. С. 122.

ценностное качество (ведь «хороший отец» — это безусловно ценностное качество) существует только в отношении отца и сына, в отношении их к обществу, в котором и существует «хорошее» и «плохое». Общественное отношение Дидро не рассматривает. Уровень общественности его времени не позволяет постигнуть его объективность. Вместе с тем, по нашему убеждению, великий просветитель идет в этом направлении, предощущает, что «прекрасное», как и «хорошее», — это не просто чисто субъективные оценки, но такие оценки, которые имеют объективное основание в *отношениях* между явлениями.

Различая «реально прекрасное» и «прекрасное в нашем восприятии», Дидро пишет также о «реально прекрасном» и «относительно прекрасном». Последнее характеризуется тем, что речь идет не о красоте отдельного, изолированного предмета, а о красоте предмета «в соотношении с другими предметами». «Относительно прекрасное» — это и «морально-прекрасное», поскольку оно есть «отношения в нравах», и «литературно-прекрасное», и «музыкально-прекрасное», и «естественно-прекрасное», и «искусственно-прекрасное», поскольку все эти виды прекрасного возникают в различных отношениях. Степень красоты, безобразности, возвышенности, комичности и т. п. зависит не от качества предмета самого по себе, а от отношения с другими предметами и явлениями. Поэтому одна и та же фраза (например, слова из трагедии Корнеля: «Он должен был умереть») без учета контекста не является ни прекрасной, ни безобразной, но слова в ней могут быть и прекрасными, а могут быть и бурлескно-комическими, и забавными в определенном отношении. «Можно считать, таким образом, установленным, — подводит Дидро итог своему рассуждению, — что красота появляется, возрастает, изменяется, падает и совсем исчезает вместе с отношениями»¹.

Причину различия человеческих мнений о прекрасном, разнообразии оценок и вкусов Дидро усматривает в многообразии тех отношений, которые мы замечаем или «вкладываем» в создания природы или произведения искусства. Один из источников наших различных суждений о прекрасном — «интересы, страсти, невежество, предрассудки, привычки, нравы, различия климата, обычаи, формы правления, религиозные культы, всякого рода события». По мнению Дидро, все эти факторы «мешают окружающим нас явлениям природы быть тем, что они есть», «уничтожают в них соотношения вполне естественные и устанавливают на их место другие, прихотливые и случайные»². «Этот театр не перестал быть красивым после того, как

¹ Дидро Д. Эстетика и литературная критика. С. 122.

² Там же. С. 130.

меня в нем свистали, но стоит мне на него взглянуть, и я снова уже слышу эти свистки»¹. Убедительный пример того, как личный опыт может деформировать «естественные» соотношения. Но в чем критерий этой «естественности»? Где ее границы? Разве нравы, обычаи, формы правления, крупные события общественной жизни не образуют также такие отношения, которые с полным правом включаются в содержание прекрасного? Дидро, как и никто в его время, не смог провести различие между объективными и субъективными отношениями в общественной жизни, а потому и четко различить «относительное прекрасное», которое может быть вполне объективным, от «прекрасного в нашем восприятии», т. е. от его *субъективного* восприятия.

Вместе с тем великий мыслитель ясно понимал, что «как бы ни обстояло дело со всеми указанными причинами различия наших суждений, это не дает нам права думать, что реально прекрасное, которое состоит в восприятии отношений, является химерой»². В дальнейших своих размышлениях Дидро все более осознавал гуманистическую природу прекрасного, даже самой природы. «Природа благостна и прекрасна,— читаем мы в «Салоне 1767 года»,— когда она покровительствует нам, и уродлива и зла, когда причиняет нам огорчение. И своим очарованием она часто бывает обязана усилиям самого человека»³.

Итак, теория прекрасного Дени Дидро аксиологична по существу, хотя в ней, в отличие от концепции красоты Юма, аксиологическая терминология не употреблялась. Понятие «ценность» встречается во французской литературе. В 16-м томе «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел», изданном в 1765 году, содержатся статьи, посвященные тому, что называлось словом «ценность» — *valeur*. «Ценность» в «Энциклопедии», во-первых, рассматривается как основание «цены» (*prix*): «достоинство вещей самих по себе составляет их ценность, а то, что можно сосчитать, составляет их цену. Ценность регулирует цену, но определяет довольно неопределенно и не всегда достоверно». В отличие от *цены*, которая проявляется в купле-продаже, *ценность* существует сама по себе. Помимо этого экономического значения, ценность — *valeur* имеет и другие значения: вексель, деньги, монеты. Отмечается и гидравлическое значение — количество воды в определенное время. Слово *valeur* использовалось как музыкальный термин, обозначающий длительность тона, время исполнения ноты. Наконец, и это для настоящего исследования наиболее важно, ценность — *valeur* описывается как понятие морали.

¹ Дидро Д. Эстетика и литературная критика. С. 132.

² Там же. С. 133.

³ Дидро Д. Собр. соч.: В 10 т. М., 1946. Т. 6. С. 343.

Статью о ценности в моральном смысле написал М. de Rezaу, указавший, что он «капитан» и «драгун». Поэтому, наверно, храбрость и мужество — предмет его особого интереса. Ценность первоначально определяется как «чувство, порождаемое стремлением к славе и признанию, которое не довольствуется столкновением с опасностью, но само ее ищет». Но ценность — не слепая и внезапно возникшая от отчаяния храбрость. Последняя может быть и у загнанного животного. Подчеркивая человечески осознанный характер поведения, достойного именоваться ценностью, автор статьи отмечает в какой-то мере общественное значение явления ценности: «Без зрителей, которые будут аплодировать вам, или, по крайней мере, без надежды, что вам однажды поаплодируют, нет никакой ценности». Ценность в этом смысле — «самая благородная и блестящая из всех искусственных достоинств, порожденных честолюбием». Но хотя это искусственное достоинство, оно, подобно «счастливому зерну», закладываемому в нас природой, не прорастет, «если воспитание и нравы страны не будут этому благоприятствовать»¹.

2. Эстетика как философская дисциплина

В развитии теории способности суждения вообще и эстетического суждения в частности и в особенности большую роль сыграло возникновение в 30—50-х годах XVIII столетия эстетики как самостоятельной области философского знания. Известно, что в 1735 году немецкий философ, исходивший из учения Христиана Вольфа и его учителя Лейбница, *Александр Готтлиб Баумгартен* (1714—1762) впервые произнес слово «эстетика». В диссертации «Философские размышления о некоторых вопросах, касающихся поэтического произведения» Баумгартен образовал слово «эстетика» из греческого слова αἰσθητικά — «чувственно воспринимаемое»². Этим словом он впервые обозначил философскую науку о чувственном познании, которая дает возможность «философам не без громадной пользы проникать также в те искусства, которыми могут быть усовершенствованы низшие познавательные способности, заостряться и применяться более благоприятным образом на благо мира»³. Итак, эстетика как наука о чувственном познании изначально связана с искусством, совершенствующим это познание. Правда, чувственное познание еще именуется «низшей» познавательной

¹ Encyclopedie ou dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des meries. Tome seizieme [16], a Neufchastel, M. DCC. LXV [1765]. P. 818—820.

² *Baumgarten A. G. Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus.* Halae Magdeburgicae, 1735. § CXVI, CXVII.

³ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 2. С. 452.

способностью по сравнению с «высшей», разумной. Это — еще дань лейбницианско-вольфианскому рационализму. Но и «низшая» познавательная способность достойна философского изучения. В последующих трудах — в «Метафизике» (1739 г.) и «Эстетике» (1750, 1758 гг.)¹ — Баумгартен чувственное познание называет «аналогом разума» и включает в него, помимо ощущений, «чувственной пронизательности» и «остроты чувств», также «чувственную память», «способность воображения», «чувственное суждение», способность сравнения. Обратим особое внимание на то, что в чувственное познание, по Баумгартену, включается *способность чувственного суждения*, в соответствии с еще средневековой традицией, по которой *способность суждения*, или *оценки*, рассматривалась как один из видов чувственных способностей.

Значение Баумгартена заключается не только в том, что он стал «крестным отцом» эстетики, назвав задолго до него возникшую область знаний «эстетикой», но и в том, что он выделил ее из общей философии и искусствознания как самостоятельную философскую дисциплину, определяя ряд ее важнейших проблем, в том числе, как мы постараемся показать, и аксиологических. Такое самоопределение эстетики не было «волевым решением» Баумгартена. Идея о необходимости специальной науки об общих законах искусства, о вкусе, о прекрасном и возвышенном «носилась в воздухе».

Все больше и больше разрабатывалось новое понимание чувственного познания. Возник сенсуализм Локка и его перенесение в этико-эстетическую сферу *Шефтсбери*. Стала интенсивно и экстенсивно разрабатываться теория вкуса. В итальянской философии и эстетике конца XVII — начала XVIII века (*Гравина*, *Муратори*) по-новому был поставлен вопрос о значении воображения и фантастических образов, а *Джамбаттиста Вико* показал, что «фантазия не является ни составной, ни вспомогательной частью какой бы то ни было способности человека, а существует сама по себе и обладает самостоятельной ценностью»². В Испании *Бальтазар Грасиан* не только ввел категорию «вкус», но и написал трактат по теории остроумия. За десять лет до появления в печати слова «эстетика» философ-

¹ *Baumgarten A. G. Aesthetica. Traiecticis Viadrum* [Frankfurt a. O.], 1750, 1758. «Эстетика» Баумгартена была переиздана репринтным способом только в 1961 году. Западногерманское издательство «Felix Meiner Verlag» выпустило параллельно на латинском и немецком языках основные труды по эстетике А.-Г. Баумгартена, в том числе значительную часть его «Эстетики»: *Baumgarten A. G. Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der «Aesthetica» (1750/1758)*. Hamburg, 1983. На русском языке часть параграфов из «Эстетики» в переводе В. Зубова опубликована в антологии «История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли». М., 1964. Т. 2. С. 452—465.

² *Гилберт К., Кун Г.* История эстетики. М., 1960. С. 289.

вольфианец *Г. Б. Бильфингер* выдвинул идею «низшей логики», восполняя пробел «лейбнице-вольфовской философии», а швейцарские критики *И. Я. Бодмер* и *И. Я. Брейтингер* одновременно с Баумгартеном развивали идею «логики фантазии» («*Logik der Phantasie*») ¹. (На Бильфингера и Брейтингера Баумгартен ссылается в § 11 своей «Эстетики».) До выхода «Эстетики» ученик и последователь Баумгартена *Г. Ф. Мейер* (1718—1777) издал на немецком языке трехтомный труд «Основоположения всех наук о прекрасном» ², уже опираясь на идеи и лекции по эстетике своего учителя, которые он начал читать с 1742 года.

В Англии и во Франции широко распространялась художественная критика как оценивание произведений искусства и делались попытки создания теории критики («Критические размышления о поэзии и живописи») Дюбо, стихотворные трактаты «Поэтическое искусство» Буало ³ и «Опыт о критике» Александра Поупа ⁴, теоретические трактаты о красоте и вкусе Хатчесона, «Трактат о прекрасном» (1715 г.) швейцарца Ж.-П. Круза, «Опыт о прекрасном» (1741 г.) француза Андре и др.). В § 5 своей «Эстетики» Баумгартен писал, что существует и «критика логическая», а определенный вид критики есть «часть эстетики». У Баумгартена сама «эстетика» выступает как в теоретическом, так и в практическом смысле: она и «теория свободных искусств, низшая гносеология», и в то же время «искусство прекрасно мыслить» (§ 1). С другой стороны, параллельно Баумгартену стало распространяться и обосновываться мнение о «критике» как науке, основанной «на суждениях разума», изучающей «принципы искусств» ⁵. Не случайно та область знания, которую Баумгартен назвал «эстетикой», в Англии вначале именовалась «критикой» (*criticism*). «Критикой способности суждения» назвал Кант свою эстетическую теорию. В связи критики с эстетикой и эстетики с критикой, несомненно, проявляется ценностно-оценочная природа самой эстетики, а ее возникновение — важный этап развития теории ценностного отношения.

Теория ценностного отношения развивалась, объединяя различные виды оценочных суждений, усматривая в них, прежде всего в этических суждениях и суждениях о прекрасном, единое основание. Но эта теория предполагает также выявление

¹ *Breitinger Joh. Jac. Kritische Abhandlung. Von der Natur den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse. Zürich, 1740. Der erste Abschnitt.*

² *Meier G. F. Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften. Bd. 1—3. Halle, 1748—1750. Г. Ф. Мейер сам называет свой труд «Эстетикой», рассматривает чувственное познание, прекрасное, эстетические понятия, эстетические суждения, эстетический метод и т. д.*

³ См.: Буало. Поэтическое искусство. М., 1957.

⁴ См.: Поуп А. Поэмы. М., 1988. С. 67—92.

⁵ Хоум Г. Основания критики. М., 1977. С. 48.

специфических особенностей различных оценочных суждений, известное противопоставление их друг другу. Возникновение эстетики как особой области философского знания, подчеркивавшей своеобразие эстетической сферы при всей ее связи со сферой нравственной и познавательной, знаменовало новый этап теории ценности и оценочного суждения, создавая возможность последующего синтеза, т. е. разработки «философии ценности» на основе объединения достижений всех наук, изучающих различные виды ценностных отношений — этики, эстетики, теории познания, политической экономии.

В этот период времени и даже несколько раньше публикуется много трудов по эстетике параллельно с Баумгартеном и с его «легкой руки». Вот некоторые из них: в Англии — трактаты *У. Хогарта* «Анализ красоты» (1753 г.) и *Э. Бёрка* «Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» (1757 г.; во второе издание в 1759 г. было включено введение «О вкусе»), эссе *Д. Юма* «О норме вкуса» (1757 г.), «Опыт о вкусе» (1759 г.) *А. Джерарда*, «Основания критики» (1762 г.) *Г. Хоума*; во Франции — «Опыт о прекрасном» (1741 г.) *Андре*, «Изящные искусства, сведенные к единому принципу» (1746 г.) *Баттё*, упоминавшиеся выше энциклопедические статьи о вкусе и о прекрасном *Монтескье*, *Вольтера*, *Дидро*; в Германии — «Основоположения всех наук о прекрасном» (1748—1750 гг.) *Мейера*, «Исследования о причинах приятных и неприятных ощущений» (1751—1752 гг.) и «Разговоры о красоте естества» (1756 г.) *Зульцера*, «Письма об ощущениях» (1755 г.) и «Об основных принципах изящных искусств» (1761 г.) *Мендельсона*, «Мысли о прекрасном и вкусе в живописи» (1762 г.) *Менгса*. 1764 годом датируется первая эстетическая работа *Канта* «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного».

Заслуга Баумгартена заключалась в том, что он нашел ключ к единству эстетической сферы, введя не только понятие и термин «эстетика», но и производное от него «эстетическое». Последнее еще у него не выступало, как впоследствии, в качестве самостоятельной категории, однако эпитет «эстетический» им впервые стал прилагаться ко всему тому, что стало предметом эстетики в теоретическом и практическом ее проявлении. Помимо «свободных искусств», в орбиту эстетики включается *красота*, рассматриваемая им в качестве «совершенства чувственного познания как такового» («Эстетика», § 14). Притом красота выступает, по его воззрениям, в своем многообразии и как «красота вещей и мыслей», как «красота предметов и материи», как красота самого познания. Учитывается и понятие «безобразное», являющееся противоположностью прекрасного, хотя

«безобразные предметы как таковые могут мыслиться прекрасно, а прекрасные — безобразно» (§ 18). Предмет внимания автора «Эстетики» и понятие «величие» (*magnitudo*) — то, что, по сути дела, вошло в эстетику как категория возвышенного. Правда, «величие» интересует Баумгартена в качестве элемента универсальной красоты как совершенства познания (§ 22).

Что касается собственно искусства, то именно Баумгартен положил начало особому подходу к нему как *эстетическому* явлению, по его словам, «эстетическому искусству», обнаруживающему «эстетические законы», несводимые к правилам отдельных видов искусства (§ 68, 71, 72). Эстетичность искусства обусловлена спецификой художественного творчества и его результатов, и Баумгартен стремился ее постигнуть. В силу законов эстетического учения об искусстве оно в отличие от «научного познания» осуществляет познавательный процесс в аспекте прекрасного или безобразного (§ 71). Автор «Эстетики» проводит различие логической истины от эстетической, полагая вместе с тем истинность необходимой чертой содержания в искусстве (§ 439, 440, 441, 22). Он подчеркивал чувственный характер образов искусства и важность индивидуального для художественного познания, высоко ценя роль воображения в поэтическом вымысле. Произведение искусства, помимо художественной отделки, должно, по его мнению, обладать богатством содержания, величием, истинностью, ясностью, достоверностью и живостью познания (§ 22). Красота художественного произведения как его эстетическое совершенство заключается в согласовании всех его элементов, во «взаимном согласии мыслей», «в красоте порядка и расположения», благодаря которым мы «созерцаем прекрасно мыслимые вещи», в «красоте значения (выражения)» (*pulchritudo significationis*), заключающемся в согласовании «знаков», средств выражения между собой, с внутренним порядком, и с вещами-феноменами (§ 18—20).

Эстетика Баумгартена, несомненно, выражает эстетико-ценностное мироотношение, притом содержит плодотворную попытку теоретически постигнуть это отношение, не сводя эстетику «к простому спору о вкусах при суждениях о прекрасных мыслях, речах, сочинениях» (§ 5). Очертив круг эстетического, имеющего гносеологически-ценностную природу (красота чувственного познания), философ в поисках специфики этого круга сопоставляет эстетическое отношение с другого рода человеческими отношениями, в которых также содержится ценностно-оценочное начало. Речь идет в первую очередь о соотношении искусства и нравственности, эстетического и этического. Баумгартен проявляет диалектическую прозорливость, хотя

и не вполне последовательно, показывая как связь эстетической сферы с «добродетелями и добрыми нравами» (§ 211), так и специфическое отличие эстетического от этического, невозможность сведения искусства к морали¹.

Единство этического и эстетического выражено Баумгартеном в понятии «эстетическое достоинство» (*dignitas aesthetica*) (§ 440) — понятию, носящем безусловно аксиологический характер. «Эстетическое достоинство», по Баумгартену, — разновидность «величия», которое может быть как «природным», так и «моральным», свойственным предметам, наделенным свободой. Последнее и есть «эстетическое достоинство». В «Метафизике» он слово «достоинство» (*dignitas*) объясняет такими словами, как «благородство» (*pobilitas*), «возвышенность» (*magnitudo*), «важность» (*gravitas*), «величественность» (*majestas*) (§ 515). В § 166 «Метафизики» «достоинство» — один из синонимов «значения» наряду с «важностью» и «благородством»². «Достоинство», как и «величие», может быть объективным или же субъективным. Субъективное величие называется им «эстетической значительностью (важностью)» (*gravitas aesthetica*) («Эстетика», § 178—189, 356). Баумгартен ищет термин для понятия, охватывающего ценностную значимость объективного и субъективного мира, значимость нравственно-эстетическую. В. Ф. Асмус имел все основания утверждать, что для Баумгартена «сознание эстетической ценности необходимо для того, чтобы художник мог приступить к художественному исполнению темы определенной степени величия»³.

Понятия «эстетическая ценность» у Баумгартена еще нет, но «на подступах» к нему находятся и понятие «эстетическое достоинство», и понятие «эстетическая значимость», и понятие «эстетическое богатство» (*ubertas aesthetica*). В § 118 «Эстетики» он писал, что «эстетическое богатство» «бывает или объективным (вещи, материальное), поскольку в объектах и в мышлении о них заключается главный интерес, благодаря чему они могут быть ярко изображаемы силами человеческого гения, или же субъективными (гений и личность), — физическая возможность и способность определенного человека также сообразно этому и предположительно представлять полно тот или иной предмет. Есть предметы, которые как бы сами предлагают свои богатства...» (§ 118).

¹ Проблема соотношения эстетического и этического в философско-эстетическом учении Баумгартена всесторонне исследована В. Ф. Асмусом (см.: Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962. С. 35—42). См. также: Peters H. G. Die Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen. Berlin, 1934.

² Baumgarten A. G. Texte zur Grundlegung der Ästhetik. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983. S. 6, 89.

³ Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века. С. 38.

Из-за малой доступности до самого последнего времени сочинений Баумгартена, как справедливо отмечал В. Ф. Асмус, его заслуги в развитии эстетики еще по достоинству не оценены. Тем более это же следует отметить и в отношении развития теории ценности. Вместе с тем обстоятельное знакомство с трудами «крестного отца» эстетики, которого Кант называл «превосходным аналитиком»¹, показывает, что Баумгартен в ряде случаев предвосхитил актуальные проблемы и современной эстетической мысли. Вот два примера. Нам сейчас представляется, что семиотика и ее подход к исследованию художественных явлений — порождение XX века, нечто сверхсовременное. Но в «Эстетике» мы читаем, что *семиотика* (*semiotica*) должна стать частью теоретической эстетики, что она призвана изучать знаки «прекрасно мыслимых и прекрасно располагаемых предметов» (§ 13). Герменевтика владеет умами современных философов и литературоведов. Но уже Баумгартен писал о применении эстетики не только к филологии, поэтике, риторике, теории музыки, но и к *герменевтике* (*hermeneuticus*) (§ 4), понимаемой как наука об истолковании текста. Правда, 3-я часть «Эстетики» Баумгартена осталась ненаписанной, и он не успел обосновать и детализировать свои методологические идеи. Но история эстетики, переходящая в ее современное развитие, показала плодотворность самих этих идей. Они важны не только для эстетики, но и для аксиологии, которая использует семиотические и герменевтические подходы и сама имеет существенное значение и для семиотики, и для герменевтики.

С Баумгартена ведет свое начало понятие «эстетическое», вначале в качестве эпитета от слова «эстетика», а затем и как самостоятельная категория, охватывающая весь предмет эстетики — эстетическое отношение человека к миру. С «эстетическим» эстетика уже с этих пор не расставалась. Но это понятие стало присоединяться и к слову «ценность», образуя новый термин «*эстетическая ценность*». До этого «ценность» употреблялась лишь в морально-нравственном смысле.

Во «Всеобщей теории изящных искусств», написанной в 70-х годах XVIII века в виде художественной энциклопедии *Иоганном Георгом Зольцером* (1720—1779), есть специальная статья «Эстетическое» («*Aesthetisch*»). Она имеет подзаголовок: «Изящные искусства вообще, но определяется «эстетическое» следующим образом: «Свойство вещи, благодаря которой она становится предметом чувства и таким образом подходит для использования в произведении изящных искусств». Словосочетания «эстетическая мысль», «эстетическая картина» и т. п. означают такие мысли, картины и т. д., которые находят свое

¹ См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 128.

место в качестве «продукта вкуса». Основными родами эстетического Зульцер считает «поэтическое», «живописное», «риторическое» и т. п. Употребляется им понятие «эстетический материал» (der ästhetische Stoff). «К эстетическому материалу принадлежит все, что обладает возможностью привлечь внимание души, вызвать чувство». Притом «эстетический материал» содержится не только в «телесной», но и в «нравственной природе». И в сочетании с понятием «эстетический материал» Зульцер употребляет и слово «ценность»: «ценность эстетического материала» (der Werth des ästhetischen Stoffs). Размышление о «ценности эстетического материала» необходимо художнику: «Художник, притязающий на подлинную славу, должен направить свое внимание на ценность эстетического материала». При этом автор энциклопедии считает, что прекрасное не есть единственный вид «эстетического материала», ибо искусство связано не только с красотой, но и с безобразием, страшным, отвратительным и т. д.¹

Так во второй половине XVIII столетия впервые возникает понятие, представляющее собой синтез «эстетического» и «ценности».

3. И. Кант о ценности и эстетическом

Понятие «ценности» используется Кантом прежде всего в его этическом учении. Но он предпринимает попытку дать общее обоснование этого понятия. В «Основах метафизики нравственности» (1785 г.) Кант писал, что «все предметы склонности имеют лишь обусловленную ценность, так как если бы не было склонностей и основанных на них потребностей, то и предмет их не имел бы никакой ценности»². Однако сами ценности могут быть как *относительными*, так и *абсолютными*. «Предметы (die Wesen), существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность как средства и называются поэтому *вещами...*» (4(1), 269).

Деление ценностей на относительные и абсолютные связано, по Канту, с характером целей. Цели же могут быть *субъективными* и *объективными*. Так, вещи, существующие независимо от нашей воли и не являющиеся наделенными разумом, не имеют объективных целей. Они соотносятся только с нашими, субъективными целями. И поэтому они и характеризуются как цен-

¹ Sulzer J. G. Allgemeine Theorie der Schönen Künste. Erster Theil. Leipzig, 1771. S. 22—23.

² Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 269. В дальнейшем ссылки на сочинения Канта будут даваться в тексте: первая цифра означает том (цифра в скобках — часть), а цифра после запятой — страница.

ности относительные, как «ценность для нас» (там же). «Объективными целями» Кант называет *лица* — разумные существа, — которые, в отличие от *вещей*, выступают «как цели сами по себе», «существование которых само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они должны были бы служить *только* средством». Таким образом понимаемая «объективная цель» и придает *абсолютную ценность*» (там же).

В «Критике способности суждения» (1790 г.) философ ставит проблему бытия ценности: «...если бы мир состоял из одних только безжизненных или отчасти из живых, но лишенных разума существ, то существование такого мира не имело бы никакой ценности, так как в нем не было бы существа, которое имело бы хотя бы малейшее понятие об этой ценности» (5, 485). Это высказывание не следует интерпретировать как субъективизацию ценности. Дело не просто в том, что ценность существует, поскольку о ней есть понятие. По Канту, ценность существует изначально как свойство разумного человека и человеческого отношения к миру, как мера человечности и свободы. Вслед за только что приведенными словами он пишет, что человеческий разум не только усматривает «ценность существования вещей только в отношении природы к ним (разумным существам. — Л. С.) (в их благополучии)», но и «в состоянии придать эту ценность себе первоначально (в свободе)» (там же). «...*Высшее благо в мире*, возможное через свободу, и есть эта конечная цель» (там же), т. е. конечная цель человеческого существования и мира, определяемая моральным законом. Поэтому «добрую волю» — как выражение *свободы* способности желания — Кант определяет как условие абсолютной ценности человеческого существования (см. 5, 477). И о человеке «должно судить по тому, что помимо всяких внешних отношений единственно составляет абсолютную ценность человека» (4(1), 282).

Кант не считает, что все человеческие представления о ценностях являются истинными. Ценности могут быть и мнимыми, иллюзорными. К последним мыслитель относит, например, суждения людей, порождаемые «иллюзией честолюбия», — «жажду титулов и орденов»¹. Вообще он отвергает критерии ценности, основанные на чисто субъективных склонностях и потребностях людей, в том числе в наслаждении. «Нетрудно догадаться, — читаем мы в «Критике способности суждения», — какую ценность имела бы для нас жизнь, если бы она ценилась только по тому, *чем наслаждаются...* Эта ценность опускается ниже нуля». «Ценность имеет жизнь сообразно тому, что она содержит в себе, если ведется в соответствии с той целью,

¹ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 240.

которую природа преследует через нас, - и что заключается в том, что делают (а не только наслаждаются)». Подлинная ценность сопряжена с целесообразностью человеческой деятельности: «...ценность, которую мы сами придаем нашей жизни посредством того, что мы не только делаем, но делаем целесообразно» (5, 467). Как мы видели выше, от характера целей зависит и характер ценности. Следовательно, по учению немецкого философа, ценности обладают особой объективностью. Это не объективность природных вещей, но объективность высших целей человеческого существования. Он считает существующим «прекрасный идеал всеобщего царства *целей самих по себе* (разумных существ)», к которому принадлежит человек, тогда, когда точно руководствуется «в своем поведении максимами свободы» (4(1), 309) ¹. «Царство целей» и есть обитель ценностей: «В царстве целей все имеет или *цену*, или *достоинство*» (4(1), 276).

Ценность для Канта есть прежде всего моральная, или нравственная, ценность. В «Основах метафизики нравственности» он отмечает, что моральная ценность зависит «не от действительности объекта поступка, а только от *принципа волеи*, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания» (4(1), 235), что «эта ценность может заключаться *только в принципе воли* безотносительно к тем целям, какие могут быть достигнуты посредством такого поступка» (4(1), 236). В трактате «Религия в пределах только разума» (1793 г.) указывается, что «действия, вынужденные страхом и надеждой», не имеют никакой «моральной ценности», ибо их «может совершать и злой человек», в то время как моральная ценность «предполагает здесь как нечто необходимое морально добрый образ мыслей» ². В «Критике практического разума» (1788 г.) подчеркивается, что «только моральный закон определяет и делает возможным понятие доброго, если только доброе безусловно заслуживает этого названия» (4(1), 387), а «суть всякой нравственной ценности поступков состоит в том, что *моральный закон непосредственно определяет волю*» (4(1), 396). Почему же моральный закон выступает в качестве основания нравственной, или моральной, ценности? «Во всем сотворенном,— читаем мы во второй «Кри-

¹ И. С. Нарский полагает, что в философии Канта «вещь в себе» одним из своих значений, помимо указателя на внешнего непознаваемого возбудителя наших ощущений и представлений, имеет значение указателя «на трансцендентные духовные объекты», в том числе «она выступает в роли наименования для сферы идеалов, то есть совокупности недостижимых во всей полноте целей ценностных стремлений» (Нарский И. С. О роли «вещи в себе» и «нóумена» в кантовской гносеологии // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 4. Калининград, 1979. С. 16).

² Кант И. Трактаты и письма. С. 186.

тике», — все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*. Именно он субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы» (4(1), 414; см. также 4(1), 465).

Поэтому ценностью обладает «добрая воля», притом, «конечно, не просто как желание, а как применение всех средств, поскольку они в нашей власти». Если бы даже «добрая воля» при всех стараниях была не в состоянии достигнуть своей цели, «то все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность» (4(1), 229). Обратим внимание, что сравнение «доброй воли» со сверкающим драгоценным камнем означает, что ее ценность имеет не только нравственное, но и эстетическое значение. Из этого ценностного источника получает свою ценность и долг — «необходимость моих поступков из *чистого* уважения к практическому закону», «условие *самой по себе* доброй воли, ценность которой выше всего остального» (4(1), 240). Долг удостаивается возвеличивания, определяясь этико-эстетической категорией возвышенного: «*Долг! Ты возвышенное, великое слово...*» (4(1), 413). Он «возвышает человека над самим собой» (там же).

Долг, по учению Канта, выступает и как *критерий ценности* человеческих поступков, ибо он «при оценке всей ценности наших поступков всегда стоит на первом месте и составляет условие всего прочего» (4(1), 232). «Поступок приобретает свою настоящую моральную ценность», если он совершается «исключительно из чувства долга» (4(1), 234). «Именно с благотворения не по склонности, а из чувства долга и начинается моральная и вне сравнения высшая ценность характера» (там же). «Моральную ценность... должно усматривать только в том, что поступок совершают из чувства долга, т. е. только ради закона» (4(1), 407). В этических своих трудах Кант пишет о «моральной ценности поступков» (см. 4(1), 463), о «моральной ценности хорошего или дурного поступка» (4(1), 490), о том, что «*чистая нравственность*» — пробный камень моральной ценности «каждого поступка» (4(1), 492). «...Вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости» сводится к моральной ценности поступков (4(1), 483).

Однако Кант использовал слово «ценность» не только в морально-нравственном значении. В «Критике чистого разума» (1781 г.) он писал, что трансцендентальная логика «рассматривает суждения и с точки зрения ценности» (3, 169). В «Логике», изданной как «пособие к лекциям» учеником Канта Г. Б. Йеше на основе лекций, заметок и конспектов своего учителя в

1800 году, понятие ценности употребляется в *познавательном* смысле: «*Внутренняя* ценность, которую знания имеют благодаря логическому совершенству, несравнима с его *внешней* прикладною ценностью»¹. Помимо деления ценности в этом смысле на *внутреннюю* и *внешнюю*, Кант, судя по «Логике», подразделяет ценности на *относительные* и *абсолютные*, правда, в ином плане, нежели он это делал в отношении нравственно-моральной ценности. Он сетует на то, что мы превращаем древних в хранителей знаний и наук, а «*относительную* ценность их сочинений возводим в *абсолютную*, слепо веряясь их руководству». Такое возведение ценности из относительной в абсолютную значит «оценивать... чрезмерно»².

В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784 г.) Кант сопрягает понятие «культура» с понятием «ценность», отмечая, что культура «собственно состоит в общественной ценности человека». Это означает, что «здесь постепенно развиваются все таланты, формируется вкус и благодаря успехам просвещения кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различения в определенные практические принципы...» (6, 11—12).

Рассматривая нравственно-моральную ценность как своего рода эталон ценности вообще, поскольку она выражает сущность человека как разумного, свободного и нравственного существа, как цели самой по себе, создатель критической философии видел и другие значения термина «ценность» и ему подобных. В «*Основах метафизики нравственности*» содержится показательная в этом плане, как бы мы сейчас сказали, классификация ценностей, или, по Канту, *цен*, т. е. относительных ценностей. «В царстве целей» (4(1), 276) существуют следующие «цены»: «*рыночная цена*» — «то, что имеет отношение к общим человеческим склонностям и потребностям», и «*определяемая аффектом цена*» (Affectionspreis) — «то, что и без наличия потребности соответствует определенному вкусу, т. е. удовольствию от одной лишь бесцельной игры наших душевных сил». Кроме этих относительных ценностей, или *цен*, существует «*достоинство*» — «*внутренняя ценность*».

«*Рыночная цена*» — по современной терминологии — относится к *материально-практической ценности* («Умение (Geschicklichkeit) и прилежание в труде имеют рыночную цену»). «*Определяемой аффектом ценой*» Кант называет то, что теперь именуется *эстетической ценностью*, ибо она есть объект эстетического вкуса. К ней Кант, далее, относит «остроумие,

¹ Кант И. Трактаты и письма. С. 350.

² Там же. С. 387.

живое воображение и веселость». «Достоинство» — нравственно-моральная ценность, являющаяся «законодательствующим членом в царстве целей», так как «только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладают достоинством» (4(1), 277). Поэтому, по убеждению Канта, правильная «оценка показывает нам ценность такого образа мыслей, как достоинство, и ставит достоинство бесконечно выше всякой цены, которую совершенно нельзя сравнивать с ней, не посягая как бы на его святость» (4(1), 277—278).

Несколько выше, сравнивая понятия «цена» и «достоинство», Кант обращается к товарно-денежным отношениям: «То, что имеет цену, может быть заменено также и чем-то другим как эквивалентом; что выше всякой цены, стало быть, не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством» (4(1), 276—277). Следовательно, достоинство, говоря по-русски, — это нечто бесценное. В «Метафизике нравов», вышедшей в свет в 1797 году, Кант определяет «цену» в соответствии с трудовой теорией стоимости английской политической экономии: «цена (pretium) — это публичная оценка стоимости¹ (valor) вещи в отношении к соразмерному количеству того, что служит всеобщим замещающим средством взаимного обмена труда (обращения)» (4(2), 204—205). В этом же труде философ называет цену товара «внешней ценностью его пригодности» (pretium usus) в отличие от достоинства — «абсолютной внутренней ценности». Человек «обладает некоторым достоинством (некоей абсолютной внутренней ценностью)», поскольку он рассматривается как «лицо, т. е. как субъект морально-практического разума, выше всякой цены», «Как такого (homo personae) его должно ценить не просто как средство для целей других, да и своих собственных целей, но как цель самое по себе». Обладая «абсолютной внутренней ценностью» — «достоинством», человек-личность не только «заставляет все другие разумные существа на свете уважать его», но и сам «может сравнивать себя с каждым другим представителем этого рода и давать оценку на основе равенства» (4(2), 373).

Как мы видели, Кант не считает равноценным нравственное отношение и отношение эстетическое. Это связано и с тем, что в первоначальных своих этических трудах он еще недооценивает собственно эстетическое и только подходит к пониманию его основы, и с тем, что оба отношения имеют свою специфику.

Термин «эстетика» Кант употребляет в «Критике чистого разума» (1781 г.), но не собственно в эстетическом смысле, как

¹ В оригинале «стоимость» — «Wert», т. е. и стоимость, и ценность (Kant I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. S. 90).

в «Критике способности суждения» (1790 г.). В первой «Критике» он определяет эстетику как «науку о правилах чувственности вообще» (3, 155), а термин «эстетика» считает возможным употреблять «отчасти в трансцендентальном смысле, отчасти в психологическом значении» (3, 129). Свой отказ именовать «критику вкуса» эстетикой, как это делал Баумгартен, Кант аргументировал тем, что правила вкуса «имеют своим главным источником только эмпирический характер и, следовательно, никогда не могут служить для установления определенных априорных законов, с которыми должны были бы согласоваться наши суждения, касающиеся вкуса...» (3, 128). Правда, во втором издании «Критики чистого разума» формулировки относительно «эстетики» несколько смягчены, что свидетельствует о переменах во взглядах Канта по этому вопросу¹. Об этих переменах свидетельствует и «Критика практического разума», вышедшая в 1787 году. Более того, Кант начал работать над своей эстетикой в собственном смысле слова еще до выхода «Критики практического разума»².

В «Критике практического разума» эстетическое противопоставляется логическому (см. 4(1), 443). Эстетическое здесь еще — эмпирически чувственное, чувственная потребность и, как таковая, противостоит моральному отношению даже в его эмоциональном проявлении. Моральное основание поступка как «определение воли одним лишь разумом» «есть основание чувства удовольствия и остается чистым практическим, а не эстетическим определением способности желания» (4(1), 448). Для Канта чувства удовольствия и неудовольствия — психологические явления, вызываемые действительными предметами, но он еще считает, что «а priori нельзя усмотреть, какое представление будет сопровождаться *удовольствием*, а какое — *неудовольствием*» (4(1), 380). Поэтому-то тогда Кант полагал, что критическая оценка прекрасного не может быть подведена под принципы разума и правила этой оценки не могут быть научным знанием.

Однако именно практическая, нравственная философия приводит Канта к сознанию ценности эстетической сферы, не совпадающей с эмпирической чувственностью. В «Критике практического разума» как «нечто в высшей степени возвышенное в человеческой природе» называется иллюзия, «будто субъекти-

¹ См.: Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века. С. 166—168.

² В письме Карлу Леонарду Рейнгольду от 28—31 декабря 1787 года Кант пишет о посылке ему «Критики практического разума» и в то же время сообщает о своей работе над «Критикой вкуса», для которой он открыл новый род принципа а priori — принцип, лежащий в основе чувства удовольствия и неудовольствия, хотя прежде «считал невозможным найти подобные принципы» (Кант И. Трататы и письма. С. 561).

вное в этой интеллектуальной определяемости воли есть нечто эстетическое и действие особенного чувственно воспринимаемого чувства (ведь интеллектуальное чувство было бы противоречием)» (4(1), 449). Но Кант как раз здесь и обнаруживает это противоречивое «интеллектуальное чувство» — моральное чувство.

Чувство это «вторично». Оно вызывается не эмпирической действительностью, а разумом, сопряженным с нравственным законом, с доброй свободной волей. Речь идет о чувстве уважения к моральному закону (см. 4(1), 400), о чувстве долга (см. 4(1), 408). Чувство в сфере нравственности — положительное чувство «не эмпирического происхождения и познается a priori. Следовательно, уважение к моральному закону есть чувство, которое возникает на интеллектуальной основе; это чувство есть единственное, которое мы познаем совершенно a priori и необходимость которого мы можем усмотреть» (4(1), 398). При этом Кант называет «эстетикой чистого практического разума» (хотя и оговаривается относительно неточности термина «эстетика») раздел о моральном чувстве, т. е. «об отношении чистого практического разума к чувственности и его необходимом, a priori познаваемом влиянии на чувственность» (4(1), 417). И эта «эстетика чистого практического разума», как мы полагаем, и является ключом к собственно эстетике Канта, разработанной в «Критике способности суждения».

Этические труды великого философа показывают, что важным связующим звеном между этикой и эстетикой Канта является категория *возвышенного*. Эта категория, впервые рассмотренная им еще в сочинении «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» и обстоятельно проанализированная затем в «Критике способности суждения», очень часто используется для характеристики прежде всего различных выражений и проявлений нравственности. В «Основах метафизики нравственности» Кант подчеркивает «возвышенный характер и внутреннее достоинство веления долга» (4(1), 266). Он пишет, что «независимость максимы от всех подобных мотивов придает ей возвышенный характер» (4(1), 282). По его словам, «в личности нет, правда, ничего возвышенного, поскольку она *подчинена* моральному закону, но в ней есть нечто возвышенное, поскольку она *устанавливает* этот закон и только потому ему подчиняется» (4(1), 283). Подлинная нравственность носит «возвышенный характер» (4(1), 285).

В «Критике практического разума» утверждается, что «понятие свободы» — «ключ к самым возвышенным практическим основоположениям для *критических* моралистов» (4(1), 318). Здесь же мы читаем о чистоте и возвышенном характере мо-

рального закона (см. 4(1), 395), о его «торжественном величии» (4(1), 403), о том, что «нельзя не налюбоваться великолением этого закона, и сама душа, кажется, возвышается в той мере, в какой она считает святой закон возвышающимся над ней и ее несовершенной природой» (там же). Кант пишет о возвышенности поступков и деяний, поскольку источником их является долг (см. 4(1), 411—412). И сам долг «возвышает человека» (4(1), 413). Величие выражает могущество, и поэтому Кант говорит о величии мира и мироправителя (см. 4(1), 474, 484). Но Бог и вечность обладают *грозным величием* (см. 4(1), 483).

Сама «идея личности» показывает нам «возвышенный характер нашей природы» (4(1), 414). Вспомним, что по формуле великого гуманиста «только человек... есть *цель сама по себе*» (там же). Такое понимание возвышенности человеческой личности было теоретически плодотворным и исторически перспективным.

Понятие возвышенного применяется в этических трудах Канта главным образом для характеристики нравственности, ее истоков и проявлений. Здесь характеристика в качестве возвышенного во многом совпадает с тем, что Кант определяет как нравственно-моральную ценность. Однако само понятие «возвышенное» выступает как эстетическое (в смысле третьей «Критики»). Эстетическое восхищение выражено в знаменитом афоризме: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*» (4(1), 499). Здесь внешний мир и мир внутренний выступают в своей бесконечности и возвышенности, хотя и по-разному (см. 4(1), 500).

Есть два чуда, мой друг.

Это нравственный стержень и звездное небо, по Канту.

Средь смертей и разлук

Мы проносим в стихи неприметно их, как контрабанду,

Под шумок, подавляя испуг ¹.

Так современный поэт выразил нравственно-эстетическое значение формулы Канта, определившей и этико-эстетическую основу подлинного искусства.

В возвышенном Кант выявляет единство этического и эстетического, которое подчеркивается и разрабатывается в его собственно эстетическом учении. В своей этике Кант приближается к эстетике. Уже в «Основах метафизики нравственности» он пишет, что моральное чувство непосредственно выражает уважение к добродетели «и не говорит ей как бы прямо в лицо, что нас к ней привязывает не красота ее, а только выгода» (4(1),

¹ Кушнер А. Живая изгородь. Л., 1988. С. 86.

286). Понятие «красота» появляется не случайно. В конце «Критики практического разума» ее автор приходит к пониманию эстетической способности суждения, от которой он затем непосредственно перейдет к «Критике способности суждения» (см. 4(1), 497—498). Эти особенности эстетической способности суждения, придающей «добродетели или образу мыслей по моральным законам ту форму красоты, которой восхищаются», делают ее, по Канту, действенным фактором нравственного воспитания, ибо то, что является «игрой способности суждения», оставляет «длительный след глубокого уважения к одним поступкам и отвращения к другим» (4(1), 491).

Но если в этике Канта начала складываться его эстетика, то в своей эстетике он не забывает об этике. Нравственно-этическую сферу автор «Критики способности суждения» отделяет от эстетической в поисках специфики последней. Уже в так называемом «Первом введении в критику способности суждения», которую философ начал писать в 1789 году, способность суждения и искусство, с одной стороны, и нравственность — с другой, были разведены по разным этажам сложившейся системы критической философии (см. 5, 153). В самой же «Критике способности суждения» проводится четкое различие между эстетическими суждениями и нравственностью по самой их структуре (см. 5, 376). Вместе с тем противопоставление этих сфер не абсолютно. Ведь и нравственность, и прекрасное причастны, хотя и по-разному, к целесообразности и свободе. В возвышенном, как уже отмечалось, связь эстетического с этическим очевидна. В третьей «Критике» утверждается, что «вкус делает возможным как бы переход от чувственного возбуждения к ставшему привычным моральному интересу, без какого-либо насильственного скачка...» (5, 377), а также что «прекрасное есть символ нравственно доброго» (5, 375). В «Метафизике нравов», изданной спустя семь лет после последней «Критики», Кант специально рассматривает «эстетические понятия восприимчивости души к понятиям долга вообще», усматривая «эстетические свойства» в моральном чувстве, совести, любви к ближнему и самоуважению. «Эстетическое состояние», писал он, может предшествовать представлению о моральном законе или же следовать за ним. Во втором случае оно и есть *моральное* чувство (см. 4(2), 333—334).

Тем не менее Кант ищет специфику эстетического, и его сердцевину — *прекрасного* в отличие от других соотношений предметов и представлений с чувством удовольствия и неудовольствия: *приятного* и *доброго*. «*Приятным* каждый называет то, что доставляет ему наслаждение; *прекрасным* — то, что ему только нравится; *хорошим* — то, что он ценит, одобряет, т. е.

в чем он усматривает объективную ценность», — читаем мы в третьей «Критике» (5, 211). Казалось бы, «хорошее» противостоит прекрасному именно как *ценность*. Однако, как мы старались показать, нравственно-моральная ценность в его понимании имеет подчас и эстетическое значение. Вспомним уподобление ценности «доброй воли» сверкающему драгоценному камню (см. 4(1), 229), характеристику того, что обладает нравственно-моральной ценностью, эстетической категорией возвышенного. Сам «идеал всеобщего царства *целей самих по себе* (разумных существ)», которые есть обитель ценностей («цен» и «достоинств»), Кант называет «прекрасным» (4(1), 309). Не именуя прекрасное и возвышенное «ценностью», Кант вместе с тем при аналитическом исследовании этих эстетических понятий, по существу, применяет теоретико-ценностный, аксиологический подход. Обратим внимание на то, что сама кантовская эстетика включена в теорию *способности суждения* как «*критика эстетической способности суждения*». Это означает, что именно Кант, учитывая опыт своих предшественников, впервые создает теорию оценочного отношения, разрабатывая ее и применяя к нравственно-этической, эстетической, познавательной и утилитарной областям¹.

Об *оценочном* характере эстетического отношения Кант пишет многократно. «Оценка предмета» включена «в суждение вкуса», соотносясь с чувством удовольствия (см. 5, 218—221). Красота — предмет «эстетической оценки», которая есть «оценка без понятия», показывающая «только *субъективную* целесообразность в свободной игре наших познавательных способностей», в отличие от «интеллектуальной оценки», которая «согласно понятиям... дает нам возможность ясно познать объективную целесообразность, т. е. пригодность для всевозможных (бесконечно разнообразных) целей» (5, 390).

Учет теоретико-ценностного, аксиологического подхода Канта к анализу прекрасного как центральной эстетической категории, на наш взгляд, позволяет не только адекватно и корректно понять эстетическое учение великого мыслителя, но и вы-

¹ Как справедливо отмечает А. В. Гулыга, «у Канта в его третьей «Критике» в первую очередь речь идет о способности (или даже, точнее, о силе) оценки, приговора, который прямо или косвенно человек выносит окружающей действительности и самому себе» (Философия Канта и современность. М., 1974. С. 268—269).

О плодотворности для теории ценности «Критики способности суждения» и об эстетическом учении о ценности Канта писал Оскар Краус (*Kraus O. Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*. Brün; Wien; Leipzig, 1937. S. 115—119). См. также работу В. А. Жучкова «Структура ценностного сознания и его место в системе философии Канта» (в кн.: Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 77—96) и В. С. Библера «Век Просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант» (в кн.: Западноевропейская художественная культура XVIII века. М., 1980, с. 151—248).

явить то позитивное, что оно содержит. Игнорирование же этого подхода является основой вульгаризаторской трактовки кантовской эстетики, на которую наклеивали различные ярлыки: «субъективный идеализм», «агностицизм», субъективизм + объективный идеализм, формализм и т. п.

Обратимся к такому вопросу, как понимание Кантом объективности прекрасного. Он прямо заявляет, что «красота не есть понятие об объекте, а суждение вкуса не есть познавательное суждение» (5, 303), что «красота не есть свойство объекта, рассматриваемого самого по себе» (5, 368). Прекрасное есть предмет удовольствия, «свободного от всякого интереса» (5, 212), а «интересом называется удовольствие, которое мы связываем с представлением о существовании предмета» (5, 204). Казалось бы, перед нами прямые свидетельства субъективизма: отрицание объективности красоты, отрицание эстетичности объективной реальности, отрицание познавательного значения эстетического суждения! Но, с другой стороны, разве Кант не пишет: «Природа прекрасна» (5, 322), «красота природы» (5, 406), «красота в природе», «красота в искусстве» (см. 5, 337)? Как это все совместить? Ведь неудобно даже допустить, что создатель критической философии запутался в противоречиях, логически непоследователен.

«Ларчик» открывается просто, если мы учтем ценностно-оценочный характер эстетического отношения, понимание Кантом красоты в качестве объекта вкусовой оценки. Да, «суждение вкуса не есть познавательное суждение», потому что оно суждение другого рода — *оценочное*. Можно, конечно, критиковать Канта за противопоставление оценочного суждения познавательному, хотя нельзя не учитывать и то, что само эстетическое переживание, с его точки зрения, — игра *познавательных* способностей человека, и то, что суждение вкуса может быть не только «чистым», но и интеллектуализированным (см. 5, 236—237). Но ведь и на самом деле суждение эстетического вкуса есть суждение оценочное, и его предмет-объект обладает ценностным характером. Суждение вкуса как «не логическое, а эстетическое суждение» — «это способность судить о прекрасном». Анализ суждений вкуса и должен обнаружить, «что именно требуется для того, чтобы назвать предмет прекрасным» (5, 203). Следовательно, нет сомнения в том, что предмет прекрасен. Вопрос заключается в том, чтобы выяснить, что же его делает таковым.

Американский исследователь С. Дж. Питок в статье «Кант, красота и объект вкуса» полагает, что противоречивое отношение красоты к объекту в учении Канта объясняется несовпадением понятий: «объект вкуса» и «объект, который судится (оценивается) вкусом», т. е. тем, что объект вкуса — это не физический

объект, а только «синтаксический»¹. Кант действительно избегает того, что было впоследствии названо «натуралистической ошибкой», — смешения ценности предмета с самим предметом. Существует, конечно, проблема соотношения ценности не только с субъектом оценки, но и с ее объектом. Кант ставит и ее, когда рассматривает отношение красоты к целесообразности, к свободе, к форме, соотношение «свободной красоты» и «привходящей» (если «первая не предполагает никакого понятия о том, чем должен быть предмет», то «вторая предполагает такое понятие и совершенство предмета соответственно этому понятию» (5, 232). Разумеется, конец XVIII столетия давал свои ограничения при осмыслении того, чем должен быть предмет, наделенный красотой. Этот предмет не мог пониматься как социальный, хотя гениальный Кант догадывался и об этом — и когда нравственные ценности считал предметом эстетической оценки, и когда усматривал коммуникативную функцию эстетической способности людей, считая ее «общим для всех чувством» (5, 309).

Необычайные достижения кантовской эстетики, которые все более и более осознаются сквозь призму последующего развития эстетической мысли, обусловлены именно тем, что Кант включил эстетическое мироотношение в систему ценностного миропонимания и сделал это более теоретически осознанно, чем кто-либо из его предшественников. Начал образовываться и понятийный аппарат теоретико-ценностного подхода к эстетическим и художественным явлениям. Помимо понятия «эстетическая оценка» (*ästhetische Beurtheilung*) (§ 62 «Критики способности суждения»), Кант употребил и понятие «эстетическая ценность» (*der ästhetische Werth*). Параграф 53 третьей «Критики» называется: «Сравнение изящных искусств по их эстетической ценности». Что же Кант понимает под «эстетической ценностью» в данном случае? Он сравнивает между собой поэзию, красноречие, музыку, изобразительные искусства, выделяя из последних живопись. Сравнивает не по красоте, которой обладают все виды «изящного искусства»: по-немецки «изящные искусства» — это и есть «прекрасные искусства» (*die schöne Künste*). Критерий сравнения искусств по их «эстетической ценности» у Канта — характер воздействия различных видов искусства на духовный мир человека. Один из этих критериев — «оценивать изящные искусства по той культуре, которую они дают душе, а мерилom брать обогащение способностей, которые должны в способности суждения объединиться для познания» (5, 348). Отдавая предпочтение живописи средиобрази-

¹ *Petock S. J. Kant, Beauty and the Object of Taste // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. Baltimore, 1973. Vol. 32. N 2. P. 183—186.*

тельных искусств, Кант отмечает, что «она способна проникнуть гораздо дальше в область идей и в соответствии с ними расширить сферу созерцания больше, чем это доступно другим искусствам» (5, 349), хотя у других искусств есть свои преимущества.

Аксиологическими понятиями в эстетике Канта выступают и «эстетический вкус», «суждение вкуса», и «идеал красоты». «Идеалом красоты», по Канту, может быть, «только человек», поскольку он «имеет цель своего существования в себе самом» и в состоянии «эстетически судить» о согласии «с существенными и всеобщими целями», а также потому, что только человек и человечество в его лице среди всех предметов в мире «может быть идеалом совершенства» (5, 237). С «идеалом красоты» связано еще одно эстетико-аксиологическое понятие — «эстетическая идея нормы (Normalidee)». Эта «эстетическая идея нормы» — «мерило суждения о человеке как предмете, принадлежащем к особому виду животных». В качестве «всеобщего мерил эстетической оценки» каждой особи вида, которой адекватен вид в целом, по кантовскому учению, является «величайшая целесообразность в конструировании фигуры» (там же).

Таким образом, у Канта «идеал красоты» и нравственно-моральная ценность — «достоинство» относятся к одному и тому же объекту — человеку как цели своего существования в себе самом, но отличаются аксиологически тем, что «идеал красоты», кроме «идеи разума», общей для этики и эстетики, предполагает «эстетическую идею нормы».

В 1793 году Фридрих Шиллер (1759—1805) написал статью «О грации и достоинстве». В ней он, следуя за философией Канта в понимании сущности красоты, эстетического вкуса и нравственности, вместе с тем подвергает критике «великого мудреца» за чрезмерное противопоставление «действия по склонности» «действию по долгу»: «В нравственной философии Канта идея долга выражена с жесткостью, отпугивающей от него всех Граций и способной легко соблазнить слабый ум искать морального совершенства на путях мрачного и монашеского аскетизма»¹. Шиллер возражает против жесткого противопоставления «грации» и «достоинства», эстетического и этического. Если у Канта «достоинство» равнозначно нравственно-моральной ценности, то у Шиллера сама красота находится «между достоинством, как выражением господствующего духа, и похотью, как выражением господствующего инстинкта», подобно тому, как «свобода находится между давлением закона и анархией»². Проявляя большую диалектическую чуткость,

¹ Шиллер Ф. Статья по эстетике. М.; Л., 1935. С. 115.

² Там же. С. 113.

великий немецкий поэт видит в грации и достоинстве единство противоположностей. Критикуя Г. Хоума за нечеткое различие грации и достоинства («он приписывает грации черты достоинства, хотя прямо различает грацию и достоинство»¹), Шиллер сам отмечает, что «только от грации получает достоинство свое подтверждение, и только от достоинства получает грация свою ценность»².

В том же году Кант ответил Шиллеру в трактате «Религия в пределах только разума». Философ подчеркивает, что его задачей было выявить *понятие* долга и поэтому, как он пишет, «я охотно признаю, что к *понятию* долга именно ради его достоинства я не могу присовокупить какую-либо *грацию*: понятие долга содержит в себе безусловное принуждение, с чем грация стоит в прямом противоречии». По словам Канта, «великолепный образ человечества», следующего добродетели, «хотя и позволяет *грациям* сопровождать себя, но они должны держаться на почтительном расстоянии, если речь идет еще только о долге». Вместе с тем Кант не отрицает «эстетический характер» добродетели — «мужественный, стало быть *радостный*». Без «радостного настроения духа» «никогда нет уверенности, что добро *полюбилось*, т. е. принято в максимум». «Величие закона» возбуждает «чувство *возвышенности*», которое философ противопоставляет *прекрасному*³.

Шиллер также считал, что «высшая степень достоинства — *величие*», но он полагал, что «у достоинства есть свои различные оттенки»: «там, где оно приближается к грации и красоте, оно превращается в *благородство*, а там, где граничит с устрашающим, — в *величавость*»⁴.

Полемика между великим философом и великим поэтом по вопросу о соотношении эстетического и этического, «грации» и «достоинства» — свидетельство становления аксиологических понятий «эстетическая ценность» и «нравственная ценность», шлифующих друг друга.

¹ Шиллер Ф. Статьи по эстетике. С. 131; см.: Хоум Г. Основания критики. М., 1977. С. 232—240 (глава «Достоинство и изящество»).

² Шиллер Ф. Статьи по эстетике. С. 129.

³ Кант И. Трактаты и письма. С. 93, 94.

⁴ Шиллер Ф. Статьи по эстетике. С. 134.

Глава IV

ВОЗНИКНОВЕНИЕ «ФИЛОСОФИИ ЦЕННОСТИ»

XVIII век, как мы видели, внес существенный вклад в теорию ценностного отношения, в том числе эстетического. В английской философии сформировался, по существу, теоретико-ценностный подход к нравственным и эстетическим проблемам. На континенте были получены значительные результаты в исследовании вкуса как оценочного явления и субъективного критерия оценки, в создании теории способности суждения. Появились сами понятия «нравственная ценность», «эстетическая ценность». Однако, как принято считать, «философия ценности» — продукт XIX столетия. Это справедливо в том смысле, что в предшествующем веке теория ценности, получив значительное развитие, вместе с тем не достигла уровня самосознания в качестве специальной отрасли философского знания, подойдя к этому только в кантовской «Критике способности суждения». Но и у создателя критической философии понятие ценности не обрело универсального характера, ограничиваясь в основном нравственно-моральной сферой и только-только начиная переходить через этику в область эстетическую.

XIX век синтезировал основные тенденции разработки теории ценностного отношения в прошлом столетии в философии, этике, эстетике и политической экономии и развил их дальше. Это было обусловлено не только внутренними закономерностями теоретического движения мысли, но развитием самих ценностных отношений в том веке, который Александр Блок определил как «век девятнадцатый, железный». Социальные потрясения и становление новых экономических отношений, усилившаяся социальная дифференциация общества, набравшее темпы к середине века интенсивное развитие промышленного производства, техники и науки, обновление во всех видах искусства — все это не могло не быть сопряжено в качестве причины или следствия с новым характером ценностных отношений, неизбежной переоценкой предшествующих

ценностей. На этой ценностно-практической основе понятие «ценность» обретает статус философской категории и образуется «философия ценности».

1. Ценность как философская категория и эстетика

Послекантовская философия в первой половине нового века использовала понятие ценности. В самом начале столетия, в 1800 году, *Иоганн Готтлиб Фихте* (1762—1814) писал в «Ясном, как солнце, сообщении широкой публике о подлинной сущности новейшей философии»: «Ничто, кроме жизни, не имеет безусловной ценности и значения; всякое другое мышление, творчество и знание имеют ценность лишь постольку, поскольку оно каким-нибудь образом относится к живому, исходит из него и стремится вновь влиться в него»¹. По убеждению Фихте, «деятельность и только деятельность определяет твою ценность»².

Приступая к чтению лекций в Берлинском университете, *Гегель* (1770—1831) в своей вступительной речи 22 октября 1818 года говорил: «Все, что связывает человеческую жизнь воедино, что имеет ценность и значимость, — духовно по своей природе; и это царство духа может существовать только посредством осознания истины и права, посредством постижения идей»³. В «Философии права», увидевшей свет в 1821 году, Гегель анализирует понятие ценности. Он исходит из политэкономического значения этого понятия, связывая ценность и потребность. Потребляемая вещь находится в связи со специфической потребностью. Но ее специфическая годность и потребность «есть вместе с тем *потребность вообще*» и как таковая может быть сравнена с другими потребностями. «Эта ее *всеобщность*, простая определенность которой проистекает из частного характера вещи, но так, что вместе с тем абстрагируются от ее специфического качества, есть *ценность* вещи, в которой ее истинная субстанциальность *определена* и есть предмет сознания». И далее: «Когда мы обращаем внимание на понятие *ценности*, тогда сама вещь рассматривается лишь как знак, и она имеет значение не сама по себе, а как то, чего она стоит». Так, вексель — не просто бумажка, «а есть лишь знак другого, всеобщего — ценности»⁴. Философ проводит различие между специфической ценностью, соотносенной с потребностью (то,

¹ *Фихте И. Г.* Яснос, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 11—12.

² *Fichte J. G. Werke. Auswahl in sechs Bänden.* hrsg. von F. Medicus. Leipzig, 1908—1911. Bd. III. S. 345.

³ *Гегель Г. В. Ф.* Политические произведения. М., 1978. С. 372.

⁴ *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М.; Л., 1934. Т. 7. С. 87.

что политическая экономия назвала «потребительной стоимостью») и абстрактной стороной ценности («меновая стоимость»): «Ценность вещей может быть очень различной в отношении потребности. Но если мы желаем выразить не специфическую, а абстрактную сторону ленности, то это будут *деньги*»¹. Ценность, таким образом, не тождественна вещи. Ценность делает равными вещи, отличающиеся друг от друга качественным различием. «...Она есть *всеобщее* этих вещей»². Возможно отделение вещи от ее ценности в праве собственности. «В качестве полного собственника вещи я — собственник как ее ценности, так и ее потребления», но собственник ленного владения «является собственником лишь *потребления* вещи, а не *ценности* ее»³.

В «Философии права» ценность связывается с характером труда человека, посредством которого удовлетворяются и порождаются потребности и который специфицирует для многообразных целей непосредственно доставляемый природой материал. «Это формирование сообщает теперь средству ценность и его целесообразность, так что человек в своем потреблении имеет отношение преимущественно к произведениям *людей* и он потребляет именно такие человеческие усилия». «Человеческий пот и человеческий труд добывают для человека средства удовлетворения его потребностей»⁴. Эти средства и становятся благодаря труду *ценностью*.

Однако понятие ценности Гегель употребляет не только в политэкономическом смысле. В «Философии права» немецкий мыслитель писал об «абсолютной ценности культуры», которая, с его точки зрения, состоит в «развитии всеобщности мышления»⁵. Ценность культуры определяется и тем, что она есть «*освобождение и работа* высшего освобождения», обретение нравственности и свободной субъективности. Поэтому, по Гегелю, «*культура* представляет собою имманентный момент абсолютного и обладает своей бесконечной ценностью»⁶.

В эстетических воззрениях Гегеля теоретико-ценностный подход не имел существенного значения. Прекрасное он определяет «как чувственное явление, чувственную видимость идеи»⁷. Красота не рассматривается им как ценностно значимая для человека. В «Лекциях по философии религии» он подчеркивает, что «*красота есть цель в себе самой, дружелюбная по отношению к непосредственному наличному бытию, таким образом*

¹ Гегель Г. В. Ф. Соч. М.; Л., 1934. Т. 7. С. 87—88.

² Там же. С. 99.

³ Там же. С. 87.

⁴ Там же. С. 222.

⁵ Там же. С. 47.

⁶ Там же. С. 216.

⁷ Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4 т. М., 1968. Т. 1. С. 119.

делающая себя значимой»¹. Правда, хотя бы и такая *значимость* красоты делает ее по своей структуре подобной ценности. Вспомним, что в «Философии права» ценность характеризуется в ее знаковой природе, как выражение значения вещи, являющейся знаком другого. В «Философии духа» Гегель прямо отмечает знаковую природу красоты: «форма *красоты*» — это конкретная форма, «в которой природная непосредственность есть только *знак* идеи»².

Подлинное искусство, по Гегелю, «является только одним из способов осознания и выражения *божественного*, глубочайших человеческих интересов, всеобъемлющих истин духа»³. Однако «лишь определенный круг и определенная ступень истины могут найти свое воплощение в форме художественного произведения»⁴. Гегель рассматривает искусство в одном ряду с религией и философией прежде всего как средство познания и самопознания абсолютной идеи, и поэтому у него гносеологический подход к постижению искусства превалирует над аксиологическим. Вместе с тем «определенная ступень истины», воплощающаяся в искусстве,— это человеческое. «Поэтому *человеческое* составляет средоточие и содержание истинной красоты и искусства»⁵. В своем воздействии на людей художественное произведение способно изменять их ценностные ориентации: искусство при изображении «живой действительности совершенно меняет нашу точку зрения на нее»⁶.

В философии *Иоганна Фридриха Гербарта* (1776—1841), продолжавшей кантовскую традицию, сделан был следующий шаг на пути к философии ценностного отношения. В своем труде «Всеобщая практическая философия» (1808 г.) он ставит такие аксиологические вопросы: «Что есть добро? Кто добр, хорош? Лучший? Худший?»; «Допустимы ли вообще такие суждения и, если допустимы, какие суждения правильны?» Существуют «суждения о ценности духа и характера»⁷. Герbart различает теоретические суждения и *оценки*, в которых познаваемый объект одобряется или не одобряется. Оценка более сложных отношений складывается из соединения простых — первоначального чувства приятности или неприятности. *Эстетикой* Герbart называет науку о простых отношениях, вызывающих одобрение или неодобрение. Так понимаемая эстетика («всеобщая эстетика») как часть философии противопоставляется им

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 84.

² Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1956. Т. 3. С. 344.

³ Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. Т. 1. С. 13.

⁴ Там же. С. 16.

⁵ Там же. Т. 2. С. 144.

⁶ Там же. Т. 3. С. 226.

⁷ Herbart J. F. Allgemeine praktische Philosophie. Göttingen, 1808. S. 3, 10—11,

логике и метафизике, включая в себя и этику, рассматривающую нравственные оценки ¹. Наряду со «всеобщей эстетикой» Герbart разрабатывает «формальную эстетику», исследующую формальную структуру эстетического объекта и психологические условия ее восприятия. Таким образом, «всеобщая эстетика» выступала у Гербарта как философское учение об оценочном отношении.

В первой половине XIX столетия можно встретить ряд глубоких и прозорливых высказываний о природе ценности. Так, великий Гёте писал в романе «Годы странствования Вильгельма Мейстера» (опубликован в 1821—1829 гг.): «Если то, чем обладает человек, имеет огромную ценность, то тому, что он делает и творит, надлежит придавать ценность еще большую» ².

Но осознанная теория ценности, самостоятельная ее философия начала определяться в середине — второй половине века. Для этого были свои основания в духовно-теоретической ситуации, отразившей и выразившей новый этап развития социально-экономических отношений в этот исторический период. Мы отметим два важных, на наш взгляд, фактора в духовной сфере, обусловивших возникновение самостоятельной «философии ценности». Это, во-первых, интенсивное и экстенсивное развитие научного знания, прежде всего естествознания, связанное, несомненно, с потребностями экономико-технического развития. И, во-вторых, дальнейшее возрастание значения субъективного начала в историческом процессе, как в плане социально-субъективном (дифференциация социальных сил, социальная активность различных классов, бурная деятельность политических партий), так и в плане личностно-субъективном, психологически-субъективном, что и нашло свое выражение в многообразном искусстве XIX столетия (от романтизма и психологического реализма до декадентства в конце века).

Возведение понятия ценности в ранг философской категории принято связывать с философией *Германа Лотце* (1817—1881) ³. Лотце получил естественно-научное и медицинское образование. Он был доктором не только философии, но и медицины, а в звании приват-доцента преподавал в Лейпцигском университете и медицинские и философские науки. В 40 — начале 50-х гг. он пишет работы как по медицине, так и по философии, логике, эстетике.

¹ См.: Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2.: От Канта до Ницше. Спб., 1913. С. 332—333.

² Гёте И. В. Собр. соч.: В 13 т. М., 1935. Т. 8. С. 395.

³ Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin, 1930. Bd. III. S. 516; Philosophisches Wörterbuch begründet von Heinrich Schmidt. Stuttgart, 1957 (рус. пер. Философский словарь. М., 1961. С. 644).

Это было время возникновения позитивизма, который, опираясь на очевидные достижения «позитивных» наук, утверждал всеислие естественно-научного знания, устарелость философии. В качестве умозрения, предшествовавшего так называемому сциентизму, позитивизм рассматривал конкретно-научное знание как средство решения всех проблем человеческой жизни, в том числе нравственных и эстетических. Притом последние, в особенности эстетические, вызвали пренебрежительное отношение, поскольку они «не делились без остатка» при механическом или биологическом подходе.

Будучи не только философом, но и медиком-естествоиспытателем, Лотце, так сказать, «изнутри» чувствовал ограниченность позитивистского миропонимания. В своем трехтомном труде «Микрокосм. Мысли о естественной и общественной истории человечества. Опыт антропологии» (1856—1864)¹ он отмечал, что наука не может идти дальше, чем позволяют ей «средства познания», что знание не должно осуществляться ради знания, что, признавая практические достижения науки, нельзя жить только наукой. Лотце видит опасность того, что наука «в своем возрастающем самодовольстве» угрожает нарушить «наиболее правильное соотношение между сердцем и знанием» (I, XXVII). Мир человеческой нравственности зависит от образования, но не сводится к нему, не ограничивается сферой знания. Добро, по его мнению, нельзя включать в «круг природно-естественных явлений» (I, 447). К этому месту русский переводчик «Микрокосма» Е. Корш делает характерное примечание: «Как делают так называемые позитивисты»². Научное знание, считает Лотце, не исчерпывает человеческой потребности и в религии, и в поэзии. И новое искусство возникает из таких «страстных потребностей души», которые не находят удовлетворения в науке (III, 322).

Понятие «ценность» у Лотце оказывается необходимым как обозначение достоинства духовного бытия человека, не охватываемого областью естественно-научного знания, ибо «вся ценность нашей личности и наших поступков от этого освобождения нашего существа из-под гнета механической последовательности» (I, 161). Поэтому, с точки зрения автора «Микрокосма», «для человеческого разума пропасть разделяет мир ценностей от мира явлений (Welt der Gestalten)». При этом «неколебимое

¹ Lotze H. Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Русский перевод этого произведения Лотце вышел в свет в 1866—1867 годах. Из-за стилистической устарелости этого перевода мы будем цитировать «Микрокосм» по немецкому изданию (Leipzig, 1923, sechste Auflage). В скобках римская цифра обозначает том, следующая после запятой — страницу.

² Лотце Г. Микрокосм... Ч. I. М., 1866. С. 502.

убеждение в существование неразрывного единства между обоими мирами сочетается у нас с осознанной верой в невозможность его познания» (I, 447). Деление на «мир явлений» и «мир внутренних ценностей» соответствует делению на «царство средств» и «царство целей» (I, 451). Таким образом, в понимании «мира ценностей» Лотце исходит из Канта, у которого, как мы видели, «царство целей» и есть обитель ценностей. Лотце следует также за Гербартом, разделяя «философию на философию о мире сущего и философию о мире ценностей»¹.

Как полагает Лотце, всякое мировоззрение исходит из трех различных начал: во-первых, это «знание всеобщих законов» — неизбежных и достоверных пределов всякой действительности; во-вторых, это вера, указывающая нам «в идеях блага, прекрасного и святого единственную непреложную цель, которая дает ценность всякой действительности»; в-третьих, речь идет об области, находящейся между предыдущими началами, — об «области опыта с неизмеримой полнотой образов и событий неизвестного происхождения». В этой области мы можем обнаружить «всеобщие законы, которым подчинено все совершающееся в целом мире», и «проявление идей, которые дают ценность всему существующему и происходящему» (II, 15—16). Он называет «величайшей загадкой» взаимоотношение трех начал нашего познания, которые мы не можем ни соединить, ни вывести одно из другого. Эти начала: *истины*, которые постигает интеллектуальная способность человека; *факты*, данные нашему наблюдению; *ценностные определения* (*Wertbestimmung*), критерием которых выступает совесть. «Ценностные определения» относятся к тому, «что́ быть должно», т. е. к миру должного, к миру «идей полноценного, святого, доброго или прекрасного» (III, 457).

Итак, утверждение необходимости самостоятельного *мира ценностей*, существующего наряду с явлениями действительности, данными в опыте, и всеобщими законами, в виде истин, постигаемых научным знанием, у Лотце и его последователей было вызвано реальными проблемами духовного развития в середине XIX столетия. Это была реакция на позитивистское истолкование роли и значения научного познания, попытка оградить нравственные, эстетические и религиозные ценности от примитивного, механического, биолого-физиологического истолкования или же нигилистического отрицания, поскольку они не поддавались естественно-научному объяснению. Но так

¹ Миртов Д. П. Учение Лотце о духе человеческом и Духе абсолютном (Из истории борьбы с материализмом и опытов примирения веры и знания в философии XIX в.). Спб., 1914. С. XXIII. Сам Лотце отмечал у Гербарта деление философии на теоретическую и практическую в зависимости от отношения к ценности (*Lotze H. Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Leipzig, 1894. S. 92*).

как для Лотце, как и для позитивистов, подлинная наука сводилась к естественно-научному знанию, то и мир ценностей мыслился ими как мир в принципе противоположный миру фактов действительности и научных истин и недоступный научному познанию. Тем самым реально существующее различие между познавательной деятельностью человека и ценностными видами его мироотношения (морально-нравственная сфера, область красоты и искусства, сфера священно-религиозного) служило основанием для провозглашения непостижимости ценностей, имеющих сверхреальную природу.

«Философия ценностей» поэтому возникает в системе идеалистической философии. Идеализм Лотце своеобразный. Он стремится его сочетать со своими естественно-научными воззрениями, раскрывающими природно-физиологические предпосылки для духовной деятельности человека, но не более, чем предпосылки¹. «Механическое воззрение» правомерно в мире фактов, однако ему недоступно объяснение человеческого стремления «осуществлять не воплотившийся еще идеал». И совершенно для Лотце неприемлем «странный материализм, ставящий себе задачей выводить духовную жизненность из бездушного вещества» (II, 44). Лотце отвергает, по сути дела, вульгарный материализм, как это делал и Л. Фейербах. Неприемлем для него и чистый идеализм гегелевского типа, ищущий истину «в фокусах диалектического движения идей» (III, 614). Свою философскую позицию он определяет как «телеологический идеализм»², убежденный в том, что «мудрое провидение вложило в живые души чувство нравственной обязанности и первообразы (или нормы) нравственных идеалов» (II, 44), что добро «есть начало и цель вселенной» (III, 612), что «закономерная строгость в явлениях соответствует неизменному и правосудному Богу, их красота — беспредельной полноте блаженной его сущности, порядок событий нравственного мира — его святости» (III, 240).

Из этого, на наш взгляд, было бы ошибочным делать вывод (а его делали!), что идеализм имманентно присущ любой теории ценности, что как будто и засвидетельствовано самим происхождением философии ценности. Будучи по природе своей понятием «телеологическим», ценность (ценность всегда есть ценность для кого-то) легко поддавалась телеологической интерпретации и провоцировало ее. Но, с другой стороны, телеологическая концепция ценности имеет свои «гносеологические

¹ «Цвет духовной жизни связан тысячу корней с почвой телесного существования; но, кроме доставляемой ею обычной пищи, почва эта не порождает из себя никакого особого органа, которым растению приходилось бы пользоваться, для того чтобы цвести» (I, 362).

² Lotze H. Metaphysik. Leipzig, 1841. S. 329.

корни», содержит «рациональное зерно», не считаться с которым нельзя при построении философско-научной теории ценности, основанной на всех исторических достижениях теоретического осмысления ценностного отношения человека к миру. В этом плане не утратила интерес разработка теории ценности философом, который сделал ценность философской категорией, философом, высоко ценившимся еще в начале нашего столетия, но редко вспоминаемом впоследствии, может быть потому, что ряд его важнейших идей, в том числе понимание ценности, «растворились» в последующей философской мысли, прежде всего в неокантианстве и гуссерлианской феноменологии.

Лотце четко проводит различие между «миром достождных ценностей» и «миром обликов и фактов» (*die Welt der Gestalten und der Tatsachen*). Это различие не в том, что действителен только второй мир. Мир ценностей обладает не просто действительным существованием как нечто достождное, но является «самым действительным из всего на свете». Однако отношение между этими мирами является проблемой, как и возможность человеческого познания ее постигнуть (III, 229). Но как дана нам ценность? Все ценности представляемых предметов «мы схватываем только чувством удовольствия или неудовольствия» (I, 281). Он даже упрекает Канта за ригоризм, выразившийся в разрыве связи между ценностью и наслаждением. Мысль о чем-либо безусловно ценном должна подтверждаться способностью этой ценности вызывать удовольствие. В ином случае, по его мнению, это будет мысль несостоятельная. При этом, конечно, сама ценность в ее воздействии на духовный мир человека может быть различной: «Несомненно, менее ценно то, что отвечает только минутному и случайному состоянию или какой-нибудь индивидуальной особенности души, на которую оно производит впечатление; более ценно то, что гармонирует с общими и нормальными чертами организации, через которую дух делается способным к выполнению своего предназначения; наивысшая же ценность может принадлежать только тому, что приятно постоянному настроению такой идеальной души, во внутренних состояниях которой нет и следа какого-либо отклонения от цели ее развития; выше этого нет решительно ничего» (II, 314).

Таким образом, в теории ценности Лотце наблюдается бóльшая, чем у его предшественников, тенденция к субъективизации ценности, тенденция, проявившаяся в его время и в художественной практике, и в ее теоретическом обосновании (возникновение теории «вчувствования»). Однако у Лотце эта тенденция не снимает проблему соотношения объективного и субъективного в ценностном мироотношении. Даже в чувстве,

сопровождающем чувственные впечатления, он различает «ценность их для нас, но также их ценность в себе (Wert an sich)» (II, 184). Лотце не только признает реальность существования вещей, их для-себя-бытие (Fürsichsein) (III, 544), но и «собственную ценность вещей», наслаждение которой «зависит от нашей собственной природы», от нашей способности чувствовать (II, 320). Нельзя сказать, что он решил проблему объективности ценности, склоняясь то к кантовской общезначимой субъективности, то признавая объективную ценность вещей, однако эта проблема была им поставлена ¹.

Для дальнейшей разработки теории ценности было важно понятие «значимость» (Gelten), введенное Лотце вслед за своим учителем *Х.-Г. Вейссе*. *Значимость* — это особый вид бытия истин в отличие от существования вещей (III, 208—209) ². Учение Лотце о значимости оказало влияние на феноменологическую философию *Эдмунда Гуссерля* и через него, следовательно, на феноменологическую аксиологию. Нормативно-логическое истолкование знания повлияло на философские воззрения *Генриха Риккерта* — одного из ведущих представителей неокантианства и его «философии ценности». У самого Лотце концепция «значимости» непосредственно не связана с его теорией ценности. По этой теории «царство истин», которые характеризует «значимость», отлично от «царства ценностей». Последние подразделяются на ценности нравственные, эстетические и религиозные. Вместе с тем, как отметил *Т. Райнов*, «мышлению принадлежит значимость, поскольку она *должна* принадлежать ему, согласно нравственному императиву» ³. С этой точки зрения значимость истины выступает как четвертый вид ценности — познавательная ценность. Понятие значимости введено Лотце как особое объективно-идеальное бытие. Конечно, у самого Лотце и его феноменологических последователей значимость получила объективно-идеалистическую интерпретацию. Но такая интерпретация не единственно возможная. Теория ценности, разрабатываемая и в русле последовательного материализма, не может не считаться со значимостью любых ценностей, с их особым бытием.

Эстетика Лотце непосредственно связана с его теорией ценности. Вместе с тем красота в отличие от других ценностей занимает особое место в его миропонимании. С одной стороны,

¹ См. о теоретико-ценностном учении Лотце диссертацию: *Chelius F. Lotzes Wertlehre*. Erlangen, 1904; монографию: *Bamberger F. Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Halle, 1924.

² См. также: *Lotze H. System der Philosophie*. I. Theil. Logik. Leipzig, 1880. S. 513; *Озе Я. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев, 1896. С. 300.

³ *Райнов Т. Гносеология Лотце // Новые идеи в философии*, сб. 7. Теория познания III. Спб., 1913. С. 104.

она, как и другие ценности, принадлежит к «царству ценностей». С другой стороны, «эстетическая ценность», хотя и в различной степени, присуща впечатлениям, воздействующим на чувственность (Sinnlichkeit), душу (Seele) и дух (Geist). В наименьшей степени эстетическая ценность присуща «чувственной приятности» (das Angenehme der Sinnlichkeit). Существует также «удовольствие представления» (das Wohlgefällige der Vorstellung), порожаемое интеллектуальной деятельностью. «Рефлексивная красота» (das Schöne der Reflexion) основывается на деятельности духа и связана с познанием истины и правильной оценкой добра ¹.

Высшая степень эстетической ценности, таким образом, неразрывна с нравственно-этическим. Эстетическая ценность единства и многообразия, последовательности и контраста, напряжения и расслабления, ожидания и неожиданности, тождества и противоположности не заключается сама в себе. И «если сложность, напряженность и расслабление, если неожиданность и контраст обладают эстетической ценностью, то эта ценность основывается на том, что все эти формы отношений и явлений являются необходимыми элементами в порядке мира, которые в своей взаимосвязи должны создавать неизбежные формальные условия для всестороннего осуществления добра» ².

Красота, по Лотце, не только составляет один из элементов тройного деления всего на всеобщие и необходимые законы, полноту реальных явлений и высших ценностей доброго, прекрасного, святого, но подтверждает веру в высшее единство этой триады, воплощенное в живой любви личного Бога, являющейся абсолютной ценностью. Красота соединяет сферу истинного со сферой доброго ³.

Идеалистически-телеологическое понимание мироздания и его абсолютной ценности, выступающей и как высшая цель мира, является для Лотце единственным противовесом против субъективизма в трактовке эстетического мировосприятия. Лотце отлично осознает противоречие, порожаемое ценностным подходом к эстетическому отношению. Этот подход, по его мнению, предполагает, что «только в чувстве чувствующего ценность и неценность, добро и зло, радость и горечь действительно становятся живой действительностью», и поэтому «все эстетические предикаты не имеют никакого другого места в своем бытии, как только в нашей душе, и не существует никакой другой вид их бытия, кроме движений нашей души». Как же в таком случае совместить такой ценностный подход

¹ Lotze H. Geschichte der Aesthetik in Deutschland. München, 1868. S. 262—263.

² Ibid. S. 323—324.

³ Lotze H. Grundzüge der Aesthetik. Leipzig, 1884. S. 9—13.

к прекрасному с убежденностью в его объективном существовании? Для Лотце имеется только один выход: «если кто-либо захочет признать за ценностью или неценностью вещей самостоятельное существование», тот должен предположить наличие «целесолагающего плана», в соответствии с которым «положена цель в отношении вещей производить в мире радости и горести». Только тогда, полагает философ, «все такие наименования ценностей и все эстетические предикаты будут обозначениями того, что вещи и события хотят и должны быть сами по себе». И только при таком предназначении вещей можно полагать «ту объективность, которую мы приписываем прекрасному и возвышенному, трогательному и страшному»¹.

Как мы видим, Лотце понимает противоречие, существующее в эстетическом отношении между субъективным и объективным. Анализируя эстетические воззрения Канта, он стремится преодолеть односторонность как чисто субъективного взгляда на прекрасное, при котором оно находится только в нас, так и взгляда чисто объективного, усматривающего основание красоты лишь в самом предмете. «Не имеется никакой красоты как таковой, помимо чувства в духе, который ею наслаждается и восхищается. Но взаимосвязь вещей организована таким образом, что она может возбудить в духе такие формы движения, в которых возникает наслаждение и предстает предмет восхищения»². И хотя Лотце единство объективного и субъективного полагает на основе своего телеологического идеализма, он достаточно четко ставит саму проблему и тем самым открывает перспективу ее последующего обсуждения в философии ценности и эстетике.

Сам по себе ценностный подход к осмыслению эстетического отношения и прекрасного как его центральной категории позволил Лотце выдвинуть ряд плодотворных эстетических идей. Это и понимание аналогичности эстетической и творческо-преобразовательной деятельности человека (см. II, 201). Это и символический характер «выразительной красоты обликов» (II, 97), которые становятся «многозначными символами» не благодаря символике, данной природой, но потому, что внутренний опыт и наблюдение наделяют человека «способностью разгадывать под оболочкой поверхности работающую внутреннюю силу» (II, 98).

Лотце не чужд исторического понимания прекрасного и искусства, которое есть и свидетельство «эстетической жизни», и средство «придавать жизни эстетически-выразительные отпечатки» (III, 283, 284). В определенной мере он в этом историз-

¹ Lotze H. Geschichte der Aesthetik in Deutschland. S. 258.

² Ibid. S. 66.

ме идет за Гегелем, усматривая модификации прекрасного в искусстве Древнего Востока, в античности и у европейских народов в новое время (см. III, 284—288). Однако у Лотце нет гегелевского эстетического пессимизма, убеждения в необходимом закате искусства. «Несмотря на слабую связь высших стремлений искусства с современной жизнью, у нее нет недостатка в своеобразном эстетическом элементе, который со временем проявил свое значение во многих разнообразных формах», — отмечал автор «Микрокосма» (III, 324). Конечно, красота великого искусства прошлого доставляет и ныне громадную эстетическую радость, но новое время требует нового искусства. Притом основатель «философии ценности» видит прозорливо новые возможности художественного творчества в слиянии его с математической наукой и с совершенством технического производства. Называя математику «засушенной музыкой», Лотце считает «математический элемент точности, чистоплотности, лаконичного изящества и простоты, устранения всякого ненужного излишества и гибкой подвижности» «добрым гением нашего времени» и видит «пристрастие к эlegantности кратчайших решений всех затруднений», «строгую, шегольскую простоту в построении машин», в которой громадный эффект достигается «остроумной комбинацией немногих средств» (III, 328).

На этом примере мы видим, что, будучи реакцией на позитивизм, абсолютизовавший роль естественно-научного знания в познании мира, «философия ценности» по-своему выражала новые тенденции развития науки и техники в эстетико-ценностном отношении.

2. «Переоценка всех ценностей»

Возведенное в ранг философской категории понятие «ценность» все чаще и чаще начинает употребляться в философии, этике и эстетике во второй половине XIX столетия, став центральным в возникающей «философии ценности». Но и само понятие ценности, и его философия интерпретировались по-разному в различных философских системах. Особое значение в этом плане имели философия Ф. Ницше, неокантианство и марксизм. Вместе с тем, несмотря на весьма существенные различия между этими философскими учениями, они выявляли важные грани категории «ценность».

В предыдущем развитии эта категория отождествлялась с ее модификациями, особенно в нравственной сфере. *Артур Шопенгауэр* (1788—1860) в «Основах морали» (1840 г.) § 15 озаглавил следующим образом: «Критерий деяний нравственной ценно-

сти». В нем утверждается, что «отсутствие всякой эгоистической мотивации есть критерий (мерило) поступка нравственной ценности», что «сострадание есть единственный источник таких поступков, если они имеют нравственную ценность, т. е. чисты от всяких эгоистических мотивов»¹. Моральная свобода, по словам исследователя этики Шопенгауэра, превращается им «в универсальное онтологически-ценностное основание нравственности и всего феноменального мира»². Хотя автор «Мира как воли и представления» рассматривает не только этические проблемы, но и эстетические, к последним понятие ценности не применяется. «Вещь прекрасна», поскольку она благодаря объективации воли становится «выражением известной идеи»³. При этом «прекрасное редко уживается рядом с полезным»⁴.

Фридрих Ницше (1844—1900) в своем философском развитии исходил из Шопенгауэра. Но когда он предпринял попытку «переоценки всех ценностей» (1882—1888), он подверг критике не только содержание этики своего философского учителя, понимание им нравственной ценности, но и само понятие ценности, отождествлявшееся Шопенгауэром с нравственностью. В «Генеалогии морали» (1887 г.) прямо ставится вопрос о ценности самих моральных ценностей: «при каких условиях изобрел человек эти определения ценности — добро и зло? и какую они сами имеют ценность?»; «нам необходима критика моральных ценностей, надо, наконец, усомниться в самой ценности этих ценностей»⁵.

Отрицая господствующие моральные ценности, Ницше переходит «по ту сторону добра и зла» — добра и зла в христианском понимании. Но он подчеркивает, что «по ту сторону добра и зла» — не то же самое, что «по ту сторону хорошего и дурного»⁶. Ницше отвергает существующие моральные ценности, осознавая относительность этих «ценностей»: «Все хорошие вещи были некогда вещами дурными; из всякого наследственного греха произошла наследственная добродетель»⁷; «У каждого народа свое собственное лицемерие, которое он называет своими добродетелями»⁸. Но мы сейчас хотели бы обратить внимание не на имморализм Ницше, а на то, что он помог ему «развести» понятия «моральная (нравственная) цен-

¹ Шопенгауэр А. Свобода воли и основа морали. Две основные проблемы этики. Спб., 1887. С. 252, 289.

² Чанышев А. А. Этика Шопенгауэра: теоретический и мировоззренческий аспекты // Вопросы философии. 1988. № 2. С. 149.

³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1892. С. 253.

⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Дальнейшие доказательства основных положений пессимистической доктрины. Спб., 1893. С. 474.

⁵ Ницше Ф. Генеалогия морали. Спб., 1908. С. 4, 6.

⁶ Там же. С. 25.

⁷ Там же. С. 60.

⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Спб., 1907. С. 84.

ность» и «ценность», понятия, отождествлявшиеся Шопенгауэром и его философскими предшественниками, включая самого Канта.

Но что же такое «ценность», по Ницше? В «Антихристианине» (1888 г.) он ставит вопрос: «Что хорошо?» — и отвечает на него следующим образом: «Все, от чего возрастает в человеке чувство силы, воля к власти, могущество. Что дурно? — Все, что идет от слабости»¹. Вот фрагмент, включенный в посмертно изданную книгу «Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей»²: «Ценность — это наивысшее количество власти, которое человек в состоянии себе усвоить, — человек, а не человечество!»³ «В чем объективная мера ценности? Только в количестве *повышенной и организованной власти*»⁴.

Как мы видели, ценность как философская категория формировалась в противовес позитивизму. Вместе с тем позитивизм разрабатывает свою теорию ценности. Герберт Спенсер (1820—1903) задается вопросом, «в каких случаях называем мы хорошими нож, ружье или дом». По его мнению, «признаки, приписываемые здесь этим вещам сказуемыми хорошим и дурной, не относятся к их внутренней сущности; потому что, независимо от человеческих нужд, такие вещи не могут иметь ни достоинств, ни пороков. Мы называем эти вещи хорошими или дурнымисообразно лишь с тем, хорошо или худо приспособлены они к достижению предписанных им целей». То же относится и к «живым тварям и их поступкам». Их оценка определяется степенью пригодности их «для наших целей»⁵. Позитивизм оказал свое влияние на Ницше и его понимание ценности. «В оценках находят свое выражение условия сохранения и роста», — отмечал он⁶. Он оперирует понятием «естественная ценность»⁷, противопоставляя ему «ложные ценности», «мнимые ценности», к которым он относит «моральные ценности» как «иллюзию рода», сравнивая их с ценностями «физиологическими»⁸. И все же аксиология Ницше не сводится к позитивистскому утилитаризму. «Главный вопрос: зачем создавалась и изменялась скрижаль ценностей? — читаем мы в его набросках

¹ Сумерки богов. М., 1989. С. 19.

² Ницше задумал книгу под этим наименованием, но написал только ее первую часть — «Антихристианин». То, что было издано как «Воля к власти» сестрой философа-поэта Э. Фёрстер-Ницше, считается фальсификацией. Однако тенденциозной фальсификацией считается компановка записей Ницше. Мы ссылаемся на сами записи, смысл которых соответствует тексту произведений Ницше, в авторстве которых нет никаких сомнений.

³ Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 9. С. 352.

⁴ Там же. С. 324.

⁵ Спенсер Г. Основания науки о нравственности. СПб., 1880. С. 29, 30.

⁶ Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 233.

⁷ Сумерки богов. С. 39.

⁸ См.: Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 92, 171, 162.

1881—1882 годов.— Так что одно приобретение казалось желаннее другого? Что легко приобрести (как, например, питание), то соответственно ценилось низко. Скрижаль ценностей совершенно не соглашается со степенью пользы (вопреки Спенсеру)»¹.

Ценности, по Ницше, обусловлены не хотением, а *долженствованием*. Заратустра называл формулу «Ты должен» «великим драконом», лежащим на дороге «Я хочу». Этот дракон покрыт чешуей, «и на каждой чешуе его блестит золотое: «Ты должен!» «Тысячелетние ценности блестят на этих чешуях, и так говорит сильнейший из всех драконов: «Вот вся ценность всех вещей, что блестят на мне». «Все ценности уже созданы, и каждая созданная ценность — это я»².

Но какое *долженствование* выражено в ценностях и оценках? Ведь «оценки противоречат одна другой», и «достаточно чрезвычайно малого изменения в оценке, чтобы получить бесконечно различные образы ценностей (определение доброты!)»³. Ницше со всей остротой ставит важнейшие аксиологические проблемы: «Какой ценностью обладают сами наши оценки и таблицы моральных благ? *Каковы последствия их господства? Для кого? В отношении чего?.. Какое значение имеет самый процесс оценки? Является ли он указанием на существование иного метафизического мира, находящегося позади или по ту сторону нашего (как это казалось еще Канту, который жил до великого исторического движения)? Короче говоря, где этот процесс оценки впервые возник? Или он вообще не возникал?» Ницше полагал, что ценности и оценки имеют важнейшее значение для жизни. «Но что такое жизнь?.. Моя формула этого понятия гласит: жизнь — это воля к власти»⁴. Поэтому-то Ницше и считал объективной мерой ценности количество «повышенной и организованной власти».*

«Воля к власти» как «субстанция» ницшеанского понимания ценности воспринимается порой через национал-социалистскую интерпретацию творчества поэта-мыслителя. Но фашизированный Ницше не вмещает в себе Ницше действительного. Конечно, «воля к власти» может пониматься и антигуманистически: «Пусть гибнут слабые и уродливые — первая заповедь *нашего* человеколюбия. Надо еще помогать им гибнуть»⁵. Но «воля к власти» понимается также и как необходимость очеловечивания мира: «Очеловечить мир, т. е. чувствовать себя в нем все

¹ Ницше Ф. Происхождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм. М., 1902. С. 263.

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1899. С. 25.

³ Ницше Ф. Происхождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм. С. 251.

⁴ Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 89.

⁵ Сумерки богов. С. 19.

более и более властелином...»¹ «Я горд человечеством»²,— восклицал Ницше. Как говорил Заратустра, «когда власть становится милостивой и снисходит до видимого, это снисхождение красотой называю я. И ни от кого не хочу я так красоты, как именно от тебя, сильный: да будет доброта твоя последней твоей победой над самим собою».

Создатель образа Заратустры хорошо понимал, что в современном ему мире идет процесс «переоценки всех ценностей», и стремился способствовать этому процессу, понимая, что «добрые и праведные» ненавидят того, кто «разбивает их доски ценностей». Но «созидающий» ищет «тех, что пишут новые ценности на новых досках»³. Ницше отвергает ценности современной ему христианской цивилизации, называя их «ценностями декаданса», «ценностями нигилистическими», являющимися, по его мнению, ценностями «гибельной деградации», осуществляющими заговор «против здоровья, красоты и стройности, смелости, ума и духа, против душевной доброты, против самой жизни...»⁴.

Можно соглашаться или не соглашаться с Ницше в понимании тех ценностей, которые он отвергает, и тех, которые он утверждает. Но нельзя не признать его вклад в изучение важности оценочной деятельности людей. «Социальные ценности», по его словам,— «высшие ценности, в служении которым должна была бы состоять жизнь человека»⁵. Он отмечает «ценность всякого процесса оценки»⁶, связь этого процесса с деятельностью человека. Он стремится постичь объективность ценностных отношений и объективную меру ценности: «Сознательный мир» не может считаться исходным пунктом ценности: необходимость «объективного» установления ценностей»⁷. Однако, усматривая «объективную меру ценности» в наивысшем количестве власти, а сущность ее — в «воле к власти», философ неизбежно субъективизирует ценность: «...ценность мира лежит в нашей интерпретации»⁸; «Наши ценности вложены в вещи путем толкования»⁹; «Ценности и их изменения стоят в связи с возрастанием силы лица, устанавливающего ценности»¹⁰.

Вильгельм Виндельбанд (1848—1915) не без основания усматривал в противоречивом учении Ницше о ценностях черты релятивизма. Ницше — «философствующий поэт», по харак-

¹ Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 294.

² Ницше Ф. Происхождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм. С. 384.

³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 120, 21.

⁴ Сумерки богов. С. 21, 92.

⁵ Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 10.

⁶ Там же. С. 324.

⁷ Там же. С. 347.

⁸ Там же. С. 294.

⁹ Там же. С. 288.

¹⁰ Там же. С. 15.

теристике главы баденской школы неокантианства, «не довольствуясь уже более безличными и сверхличными ценностями интеллектуальной, эстетической и моральной культуры, снова жаждет беспредельного развития деятельности индивидуума и, в борьбе между своим унаследованным разумом и своей жаждущей будущего страстью, уничтожает и самого себя, и все, что в нем есть ценного»¹, хотя все это и очаровывает, находя художественное выражение. По убеждению самого Виндельбанда, «релятивизм — это отставка философии и ее смерть»².

Учение Ницше о ценностях подвергает критике и другой крупнейший представитель баденской школы неокантианства, *Генрих Риккерт* (1863—1936). Ницше критикуется за то, что «ценности, которые нельзя измерить ценностью живейшей жизни, отвергает он во всех культурных областях»³. Риккерт не принимает биологизм Ницше, хотя этот биологизм был свободен от утилитаризма.

3. «Учение об общезначащих ценностях» неокантианства

«Философия ценности» в наиболее последовательном и систематизированном виде сформировалась в кантианстве XIX столетия. И это неудивительно, если иметь в виду разработку теории «способности суждения» и ценности в трудах основоположника критической философии. Лозунг «Назад к Канту» впервые был выдвинут учителем Лотце *Христианом-Германом Вейссе* (1801—1866) еще в 1847 году. В 1865 году этот лозунг был повторен *Отто Либманом* (1840—1912), стоявшим у истоков неокантианства и развивавшим свое учение об априорных субъективных ценностях, находящихся в некоей трансцендентальной сфере, не будучи свойством или качеством оцениваемых объектов⁴. Однако целостное учение о ценности сложилось не только как «философия ценности», но и как понимание «общезначащих ценностей» в качестве основного предмета самой философии, в баденской (фрейбургской, юго-западнемецкой) школе неокантианства. По мнению ее основателя *В. Виндельбанда*, философия может существовать «лишь как учение об общезначащих ценностях». Виндельбанд подчеркивает свою преемственность в таком осмыслении философии от Лотце,

¹ *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2: От Канта до Ницше. Спб., 1913. С. 384.

² Там же. С. 387.

³ *Риккерт Г.* Ценности жизни и культурные ценности // Логос. М., 1912—1913. Кн. I и II. С. 7.

⁴ О теоретико-ценностных воззрениях О. Либмана см.: *Kraus O.* Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. S. 299—300.

который «энергично выдвинул вперед *понятие ценности* и поставил его во главе как логики, так и метафизики». На этом основании, по его словам, и возникает «теория ценности» «как новый вид философской основной науки»¹.

Сам Виндельбанд хорошо понимает ту социально-духовную историческую ситуацию, которая вызвала к жизни новое философское учение о ценностях. «Мы с полным сознанием переживаем величайшую проблему исторического движения: отношение между личностью и массой. И в этом смысле вопрос об общезначимости ценностей имеет свое культурно-философское значение». Ф. Ницше, по словам Виндельбанда, воплотил борьбу «индивида против давления со стороны массовой жизни». «Слова Ницше «переоценка всех ценностей» не случайно стали общим достоянием наших дней. В колоссальном перевороте всех условий жизни действительно пришла в движение унаследованная субстанция наших оценок, и тягость сомнений, в которые повергает нас спор между старыми и новыми формами жизни, дает себя везде чувствовать как глубокое чувство беспокойства и как тоска по новому укреплению убеждений». Из этой «тоски по новому укреплению убеждений» и вырастает, как полагает Виндельбанд, «новая потребность в философском мировоззрении», в результате которой мы в настоящее время ожидаем от философии размышления «о вечных ценностях, которые обоснованы над меняющимися интересами времен в высшей духовной действительности». Эта потребность, по убеждению основоположника баденской школы неокантианства, выражает стремление личности «вернуть и спасти свой внутренний духовный мир» «в противодействии господству масс». Но в то же время, в противовес индивидуализму ницшеанского типа и вытекающему из него релятивистскому пониманию ценностей, Виндельбанд считает важным для философии вопрос, «как можем мы примирить ценности внутренней жизни личности и массовые ценности внешней жизни в свободное от противоречий единство»².

Теория ценности баденской школы неокантианства вытекает из сущности философских воззрений ее представителей, а с другой стороны, поскольку, по их взглядам, «ценность» является центральным философским понятием, понимание сущности ценности обуславливает и решение центральных проблем их философии³.

¹ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2: От Канта до Ницше. С. 387.

² Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1910. С. 144, 147—148, 149.

³ Проблема ценности в философии неокантианства затрагивается во всех работах, посвященных этой философии. Специально интересующая нас проблема рассматривается в статье Е. А. Рудельсон «Неокантианское учение о ценности (фрейбургская школа)» (см.: Проблема ценности в философии. М.; Л., 1966).

Как баденцы трактуют сущность ценности и отношение ее к бытию? По мнению Виндельбанда, Кант доказал, что «философия не должна быть копией мира, ее задача — доводить до сознания людей те нормы, от которых зависит ценность и значение всякого мышления»¹. Исходя из этого, Виндельбанд противопоставляет эмпирически данные *факты* идеальным нормам, определяющим *ценность* и служащим правилами оценки: «...законы, заложенные в нашей логической, этической и эстетической совести, не стоят ни в какой связи с фактами, к которым они относятся. Они говорят лишь о том, каковы должны быть эти факты, чтобы заслужить всеобщее одобрение в качестве истинных, добрых, прекрасных. Таким образом, они — не законы, согласно которым развитие явлений должно объективно совершаться или субъективно пониматься, а идеальные нормы, на основании которых определяется ценность того, что совершается с естественной необходимостью. Эти нормы суть, следовательно, правила оценки»². «Нормальное сознание» — «не эмпирическая действительность, а идеал, которым должна измеряться ценность всякой эмпирической действительности»³.

Что же определяет ценность? «Толпа или даже большинство не есть трибунал, перед которым решается вопрос об абсолютной ценности»⁴, — пишет Виндельбанд. Он решительный противник ценностного релятивизма. Мир идеальных норм, определяющих ценности, не обусловлен «естественной необходимостью», а выражает «необходимость долженствования»⁵. Поэтому ценность предполагает «общеобязательность», состоит «во всеобщем обязательном признании»⁶. Это нормативное долженствование ценности имеет свое сверхъестественное основание: «...высшие ценности эмпирической жизни — знание, нравственность и искусство, становятся живыми деяниями Божества в человеке и приобретают в трансцендентальном сознании более высокое и глубокое значение»⁷. Задача философии, по Виндельбанду, — постигать «общезначащие ценности», «которые образуют общий план всех функций культуры и основу всякого отдельного осуществления ценности. Но и эти ценности она будет описывать и объяснять лишь с тою целью, чтобы отдать отчет в их значении; она рассматривает их не как факты, но как нормы»⁸.

¹ Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. Спб., 1904. С. 113.

² Там же. С. 201.

³ Там же. С. 36.

⁴ Там же. С. 35.

⁵ См. там же. С. 34.

⁶ Там же. С. 206.

⁷ Там же. С. 298.

⁸ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2: От Канта до Ницше. С. 387.

Последователь Вильденбанда и преемник его в качестве главы баденской школы *Г. Риккерт* дальше разрабатывает неокантианское учение о ценности. Он в отличие от своего предшественника не сводит предмет философии к «чистой теории ценности», ибо философия, как он считает, призвана «найти третье царство», которое бы объединяло мир действительности с миром трансцендентальных ценностей¹. Но сама «чистая теория ценностей» имеет для него первостепенное значение. Понятие ценности выводится им из теории познания и логики. Задача философии — «истолковать *смысл* человеческой жизни на основе учения о значащих *ценностях*»².

Г. Риккерт не вполне разделяет мысль Виндельбанда о сведении ценности к норме и к долженствованию, полагая, что «необходимо резкое разделение нормы и ценности» и что «ценность *становится* долженствованием, как только мы относим ее к познающему субъекту. Тогда она противостоит ему, как правило, как норма, с которой субъект должен сообразоваться». Такое разведение ценности и долженствования важно для Риккерта, чтобы противостоять субъективизму в трактовке ценностей, подчеркивая ее самодовлеющую трансцендентность: «Трансцендентность ценностей состоит именно в этом самодовлении, и поэтому, включая в понятие ценности момент долженствования для признающих его субъектов, тем самым только затушевывают его»³.

По Риккерту, ценность противостоит бытию, действительности, жизни. «Ценности,— отмечает он,— не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности»⁴. «Жизнь может быть только средством, и ценность ее поэтому зависит лишь от ценности целей, которым она служит»⁵. Поэтому Риккерт отвергает утверждения о том, что «ценность истины, нравственности и красоты, и, соответственно этому, значение культурных благ, с которыми эти ценности связаны, т. е. науки, искусства и социальной жизни, должны быть сведены к жизненным ценностям или что все ценности культуры являются лишь повышением и утончением жизненных ценностей». Однако существует «возможность придать жизни ценность на основе самодовлеющих ценностей, которые не суть жизненные ценности»⁶. «О ценностях,— подчеркивает Рик-

¹ Риккерт Г. О понятии философии // Логос. М., 1910. Кн. 1. С. 43.

² Риккерт Г. О системе ценностей // Логос. М., 1914. Т. 1. Вып. 1. С. 46.

³ Риккерт Г. Два пути познания // Новые идеи в философии. Сб. 7: Теория познания III. Спб., 1913. С. 58, 56, 55.

⁴ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. Спб., 1911. С. 128—129.

⁵ Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности // Логос. М., 1912—1913. Кн. I и II. С. 35.

⁶ Риккерт Г. Философия жизни. Петербург, 1922. С. 120.

керт,— нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только, что они значат (gelten) или не имеют значимости»¹. Вспоминая, что понятие «значимость» (Gelten) введено Лотце, Риккерт ставит риторический вопрос: «Что же называется словом «значимость», если оно не имеет значения ценности?» И с другой стороны, «нет также свободной от ценности теоретической значимости»².

Что представляет собой мир значимых ценностей или ценностных значимостей? Этот мир Риккерт также называет «трансцендентным смыслом» — смыслом, лежащим «над» и «до» всякого бытия. По концепции Риккерта, «смысл, лежащий над всяким бытием, относится таким образом к сфере ценности и может быть понят только как ценность». «Трансцендентный смысл» в терминологии предшествующей философии может рассматриваться как некая «метафизическая реальность», наподобие платоновских идей. Обратим внимание на то, что основоположник категории «значимость» Лотце пользуется этой категорией для понимания объективно-идеального бытия идей Платона. Однако неокантианец Риккерт отдает себе отчет в том, что «возможность познания метафизической духовной реальности содержала бы в себе гораздо более трудную проблему, чем познание эмпирической действительности»³. Вместе с тем не приходится сомневаться в идеалистическом характере риккертовского учения о ценности⁴. Но это особый вид идеализма, называемый самим Риккертом трансцендентальным, или гносеологическим, исходящий из признания трансцендентального субъекта, безличного сознания, в котором абсолютизируется общечеловеческая сущность духовной культуры.

Определить философию ценности Риккерта в качестве идеалистической, а тем более заклеить ее в качестве таковой, недостаточно для ее теоретического осмысления. Противопоставление ценности изменчивому бытию и переменчивому субъекту, утверждение «самодовлеющей ценности» было необходимо Риккерту для критики релятивистско-субъективистского толкования ценности. Вспоминая Ницше в связи с тем, что философские течения выдвинули на первый план «понятие ценности», Риккерт в то же время пишет следующее: «Переоценка всех ценностей», к какой стремился Ницше, не может быть

¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 54.

² Риккерт Г. Философия жизни. С. 161.

³ Риккерт Г. Два пути познания // Новые идеи в философии. Сб. 7: Теория познания III. С. 46, 45.

⁴ А. Мессер в книге «Немецкая философия ценности современности» характеризует учение о ценности Г. Риккерта как «Idealistische Wertlehre» (Messer A. Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. Leipzig, 1926. S. 28—67).

задачей науки. Более того: могут ли вообще быть переоценены ценности, как ценности? На человеческие оценки и отношения к ценностям, которых не нужно смешивать с самими ценностями, можно влиять. Можно, стало быть, добиться того, что одна ценность заменяет собой другую и ценится вместо нее. Сами ценности при этом не «переоцениваются». Они остаются тем, что они есть. Ценности, как ценности, не могут меняться, только наше отношение к ним подвержено изменению»¹.

Риккерт, как мы видим, стремится обосновать, по сути дела, объективность ценностей, хотя заявляет, что сами ценности «не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта»². Под объектом здесь имеется в виду бытие как «эмпирическая действительность». В другой работе он отмечает, что «самодовлеющая ценность» совершенно независима «от какой бы то ни было отнесенности к бытию и тем более к субъекту, к которому она обращается»³. Следовательно, Риккерт, как и Виндельбанд, четко различает объективный и субъективный планы ценностного отношения⁴, не смешивая «психический акт оценивания, совершаемый индивидом», с «ценностями, значащими независимо от акта оценивающего субъекта»⁵.

Утверждая, что «в себе покоящаяся ценность есть трансцендентный предмет» и «сущность трансцендентного вполне исчерпывается его безусловной значимостью»⁶, Риккерт не отрицает связей ценности и с действительностью, объектом, и с субъектом: «Ценность может, во-первых, таким образом присоединяться к объекту, что последний делается — тем самым — благом, и она может также быть таким образом связанной с актом субъекта, что акт этот становится тем самым оценкой»⁷. Следовательно, Риккерт проводит важное в теории ценности различие между *сущностью ценности* и ее проявлением. Притом последнее может быть как *объективным (благо)*, так и *субъективным (оценка)*.

Риккертское понимание структуры ценностного отношения, различие его объективной и субъективной сторон, сущности и явления самой ценности в принципе иное, чем трактовка

¹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 159—160.

² Риккерт Г. О понятии философии. С. 33.

³ Риккерт Г. Два пути познания // Новые идеи в философии. Сб. 7: Теория познания III. С. 55.

⁴ Виндельбанд, правда, отмечал, что намеренно избегает терминов «объективный» и «субъективный» из-за «исторической множественности их значений», но различает «предметное значение» категорий и их «значение лишь представляемое» (Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. С. 340).

⁵ Rickert H. Grundprobleme der Philosophie. Tübingen, 1934. S. 87.

⁶ Риккерт Г. Два пути познания. С. 55.

⁷ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 129.

ценности в других философских течениях, второй половины прошлого — начала нынешнего века, в таких, как эмпириокритицизм и прагматизм, с которыми неокантианцы полемизировали. Так, *Рихард Авенариус* (1843—1896) вводит понятие «Е-ценность», называя ее также «характером». По его определению, «Е-ценность» есть доступная описанию ценность, «раз она считается *содержанием* заявления другого человеческого индивида»¹. «Красивое» и «безобразное» один из основателей эмпириокритицизма относит к «характеру», или «Е-ценностям» со всеми вытекающими из его интерпретации субъективистскими последствиями. Авенариус видит ценностную природу «этической и эстетической апперцепции»: «Каждая из них имеет целью определение ценности предмета, и результат этой оценки в виде предиката присоединяют к предмету, называя его хорошим или дурным, красивым или безобразным». Однако сама ценность, по Авенариусу, сводится к позитивистски понимаемой целесообразности — «принципу наименьшей траты сил». «Мы не покажемся, пожалуй, слишком смелыми,— пишет он в «Философии как мышлении о мире согласно принципу наименьшей меры силы»,— если мы попытаемся свести и эстетическую ценность определенных форм к тому же принципу целесообразной затраты силы»².

Следуя за Авенариусом, немецкий эмпириокритик *Йозеф Петцольдт* (1862—1929) на основе «принципа меры сил», «экономии мышления» выдвигает «принцип устойчивости», на котором он строит гносеологию и психологию, эстетику и этику. Эстетические и нравственные оценки Петцольдт объясняет многократными упражнениями, вырабатывающими устойчивую привычку. Такой психологический субъективизм объясняет индивидуальное или историческое различие и даже противоположность между этическими и эстетическими оценками, но не в состоянии предложить какой-либо объективный критерий для различения доброго и злого, прекрасного и безобразного, приводя к этическому и эстетическому релятивизму. По мнению философа-эмпириокритика, при соответствующем «упражне-

¹ *Авенариус Р.* Критика чистого опыта. Спб., 1907. Т. 1. С. 7. «Е-ценность», по Авенариусу,— ценность ощущения, чувства (Е — первая буква слова *Empfindung* — чувство, ощущение). «...Если при определении смысла допущения Е-ценностей я хочу или должен точно и строго придерживаться *опыта*, то я не имею права допускать в Е-ценностях ничего, что не содержалось бы принципиально также в *моем опыте*»,— писал Авенариус в работе «Человеческое понятие о мире» (М., 1909. С. 71). Субъективистский смысл понятия «Е-ценность» проясняется заявлением Авенариуса о том, что «допускать Е-ценности по отношению к ближайшему» означает для меня прежде всего лишь допущение, «что ближайший вообще испытывает и что в принципе он испытывает то же, что испытываю *я сам*» (там же).

² *Авенариус Р.* Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы. Пролегомены к критике чистого опыта. Спб., 1913. С. 39, 92.

нии» наше эстетическое отношение «может развиваться до восхищения перед преступником». «Какая мощь упражнения! — восклицает Петцольдт. — Она в состоянии преодолеть отвращение к «уродливому» и «дурному». «Под действием одного только упражнения происходит переоценка всех ценностей». «Отсюда видно, — дает эмпириокритик практически-воспитательную рекомендацию, — в какой мере необходимо поддерживать и устанавливать на непоколебимой основе все, что мы считаем надолго ценным»¹. Но ведь «все, что мы считаем надолго ценным», по эмпириокритической концепции есть не более чем результат «упражнения», которое философ выводит из позитивистского псевдобиологического основания.

Риккерт называет такое направление философии культуры, работающее с «помощью «энергетически» оживленных физических понятий», «филистерским» направлением. Трактровку Авенариусом философии как «мышления мира соответственно принципу наименьшей затраты сил» он квалифицирует как «биологизм экономической окраски»² и справедливо полагает, что «из понятий биологии нельзя вывести ничего, что могло бы служить масштабом ценности или противоценности вещей»³.

На подобном же основании базируется понимание ценности в прагматизме, который Риккерт называл «как бы гносеологией философии жизни», устанавливая его генезис от Ницше, Маха и Авенариуса⁴, рассматривая его как форму биологизма. Прагматизм, по словам Риккерта, обладающий логикой «коммерсантов, спрашивающих о прибыли даже в научном исследовании»⁵, сводит истину к благу, понимаемому как полезность для жизни⁶.

С точки же зрения Риккерта, «именно потому, что жизнь — условие *всякого* осуществления благ и связанных с ними ценностей, она не может иметь самодовлеющей ценности. Она получает ценность всегда только благодаря тому, что мы, имея в виду покоящиеся в себе, самодовлеющие ценности, делаем ее благом»⁷. Благо, по Риккерт, — это действительность, «которая осуществляет собою ценность, придающую ей характер чего-то долженствующего быть», ибо «жизнь может быть только средством, и ценность ее поэтому зависит лишь от ценности

¹ Петцольдт И. Введение в философию чистого опыта. Т. 1: Определенность души. Спб., 1910. С. 202.

² Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности // Логос. М., 1912—1913. Кн. I и II. С. 8, 9.

³ Риккерт Г. Философия жизни. С. 115.

⁴ См. там же. С. 28.

⁵ Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности // Логос. М., 1912—1913. Кн. I и II. С. 9.

⁶ См.: Джемс В. Прагматизм. Спб., 1910. С. 52, 134, 136.

⁷ Риккерт Г. Философия жизни. С. 120.

целей, которым она служит»¹. Под культурой он понимает «совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями и лелеемых ради этих ценностей». Ценности заложены «в объектах культуры», которые философ называет «благами (Güter), для того чтобы таким образом отличить их как ценные части действительности от самих ценностей, как таковых, не представляющих собой действительности». Именно наличием ценностей культура отличается от «простой природы»².

Культура подразделяется Риккертом на различные виды в зависимости от реализации тех или других ценностей. Это «эстетическая культура» — мир эстетической ценности; «нравственная культура», в которой этические ценности связаны с «этической волей». Существует «ценность технической культуры», но техника не самоценна, так как может быть и злом. «Религиозные ценности» — жизнь как символ «сверхживого бытия» — для религиозного человека имеют значение абсолютных ценностей³. Наука называется «культурным благом». Научная, художественная, нравственная и религиозная жизнь — таковы основные сферы культуры, соответствующие четырем видам ценностей, рассматриваемым еще Кантом: «логические, эстетические, этические и религиозные ценности»⁴.

Неокантианская «философия ценностей» предложила свое понимание системы ценностей. Один из вариантов такой системы выдвинул Риккерт в статье «О системе ценностей» и в труде «Система философии»⁵. Им выделяется шесть областей ценности: 1. Наука, в которой реализуются логические ценности; 2. Искусство, воплощающее эстетические ценности; 3. «Мистические ценности», выраженные в религиозных культах без личного бога (типа буддизма и пантеизма); 4. «Этические блага» и соответствующие им «нравственные ценности» и «социально-этические ценности»; 5. «Личные ценности», или «ценностные области личной жизни», — ценностные начала «благ личной жизни» — любви, доброты, дружбы, общительности и т. п. «Начало любви представляет собою высшую ценность совершенной личной жизни в настоящем»; 6. «Религиозные ценности», утверждающие «идеал абсолютно совершенного субъекта» — «вера в личного Бога»⁶.

¹ Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности // Логос. М., 1912—1913. Кв. I и II. С. 4, 35.

² Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 62, 53.

³ См.: Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности // Логос. М., 1912—1913. Кв. I и II. С. 28—34.

⁴ Риккерт Г. О системе ценностей // Логос. М., 1914. Т. 1. Вып. 1. С. 46, 62, 47—48.

⁵ Rickert H. System der Philosophie. Tübingen, 1921.

⁶ Риккерт Г. О системе ценностей // Логос. М., 1914. Т. 1. Вып. 1. С. 58—62, 64, 69, 71, 72.

Риккерт строит систему ценностей, учитывая в каждой области ценности деление на *ценности*, *блага* (соединение ценности с действительностью), *оценочное отношение субъекта* и *тип ценностного мировоззрения*. Так, в первой, логической, области ценность — истина, благо — наука, оценочное отношение субъекта — суждение, тип мировоззрения — интеллектуализм. В эстетической сфере ценность — красота, благо — искусство, субъективное отношение — интуитивное созерцание, тип мировоззрения — эстетизм¹. Четко различая ценности, благо и оценки, Риккерт иерархию ценностей понимает как существующую и обладающую «значимостью для субъекта» и устанавливает ее принцип, исходя «из оценивающего отношения субъекта»².

В стремлении создать «открытую систему» ценностей философ учитывает и такие принципы деления и классификации, как виды осуществления ценностей в благах, временные параметры благ («блага будущего», «блага настоящего», «блага вечности»), деление благ на вещи и лица, членение исторической жизни на личности, социальные связи, действительность (активность). Первые три области ценностей — логические, эстетические и мистические — трактуются им как охватывающие «собою всю фактически имеющуюся налицо созерцательную, безличную и асоциальную жизнь», в противоположность трем другим областям ценности — этическим, жизненно-личным и религиозным. Философия, призванная создать систему ценностей и сама представляя особую ценность, «кладет последний камень в здание системы ценностей»³.

Оригинальную систему ценностей предложил психолог и философ *Гуго Мюнстерберг* (1863—1916), примыкавший к баденской школе неокантианства, хотя в его философско-аксиологических построениях ощущается влияние не только Канта, но и Фихте и Шопенгауэра. Мюнстерберг — решительный противник ценностного релятивизма и таких философских направлений, как эмпириокритицизм и прагматизм. Ценности, по его мнению, могут быть условными, относительными, как, например, чувство удовольствия, получаемое от еды. Но подлинные ценности безусловны, абсолютны. Они не сопряжены с отдельными личностными переживаниями. Они сверхличностны. «Все стремления и к правде, и к красоте, и к нравственности, и к прогрессу, и к праву, и к религии,— писал Мюнстерберг в книге «Философия ценностей», первое издание которой вышло

¹ См.: *Бакрадзе К. С.* Избранные философские труды, III. Тбилиси, 1973. С. 265.

² *Риккерт Г.* О системе ценностей // *Логос*. М., 1914. Т. 1. Вып. 1. С. 61.

³ Там же. С. 79.

в 1908 году, — действительно связываются с миром, ценности которого мыслятся независимо от склонностей любого из множества индивидов»¹.

Абсолютные ценности понимаются Мюнстербергом как чистое, абсолютное, сверхличное хотение, абсолютное удовлетворение воли, не зависимое от индивидуальной воли. Ценности даны в личном переживании, но мы их переживаем, отрешаясь от своего преходящего «я». Они не относятся к личностному удовольствию или неудовольствию, будучи сверхличностным хотением — стремлением к правде, красоте, нравственности и священному².

Мюнстерберг еще резче, чем Риккерт, противопоставляет *ценность и долженствование*³. Автор «Философии ценностей» полагает, что абсолютных ценностей нет ни в системе причинностей природы («природа вообще в основе своей свободна от ценностей»), ни в системе целей индивидуума (отношение индивидуальных личностей ведет только к «условным ценностям»). «Безусловные всеобщезначимые ценности мира не являются ни физически-психологическими по содержанию, ни исторически возникшими положениями; они могут принадлежать к сверхпричинной и сверхиндивидуальной сущности мира»⁴. И потому, утверждает Мюнстерберг, «в глубинной основе ценности не дано никакого долженствования»⁵. По словам русского рецензента книги Мюнстерберга, «долженствование предполагает уже возможность дехотения, а ценности знаменуют собою одно абсолютное и обязательное хотение. Долженствование понятно в сфере приятного, в сфере социальных регулятив, устанавливаемых изучением структуры и развития общества. Но ценности не имеют с этим ничего общего...»⁶.

И тем не менее система ценностей, построенная Мюнстербергом, включает в себя в ценностном аспекте различные сферы действительности, как объективной, так и субъективной⁷. Мир ценностей как самоутверждение чистой воли подразделяется Мюнстербергом на «жизненные ценности» («непосредственно

¹ Münsterberg H. Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung. Zweite Auflage. Leipzig, 1921. S. 37.

² Ibid. S. 59.

³ «Различие между ценностью и долженствованием было доведено до резкого противоположения Мюнстербергом, который на место философии долженствования хочет поставить «философию ценностей», — замечает Г. Риккерт, считая, что «нельзя отрицать (что особенно следует заметить против Мюнстерберга), что ценность становится долженствованием, как только мы относим ее к познающему субъекту» (Риккерт Г. Два пути теории познания // Новые идеи в философии. Сб. 7: Теория познания III. С. 55—56).

⁴ Münsterberg H. Philosophie der Werte. S. 39.

⁵ Ibid. S. 52.

⁶ Яковенко Б. Hugo Münsterberg. Philosophie der Werte // Вопросы философии и психологии. М., 1909. Кн. II (97). С. 313.

⁷ А. Мессер учение о ценностях Мюнстерберга называет «идеалистически реалистическим» (Messer A. Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. S. 68—158).

данные ценности») и «культурные ценности» («целенаправленно созданные ценности»). Каждая из этих групп ценностей относится к внешнему миру, к интраобщественному миру (Mitwelt) ¹ и к внутреннему миру. Как жизненные, так и культурные ценности классифицируются на *ценности логические, эстетические, этические и метафизические*. Чтобы наглядно представить систему «чистых ценностей», по Мюнстербергу, воспроизведем даваемую им схему ² (см. с. 146).

Как мы видим, в неокантианской «философии ценностей» эстетические ценности вписываются в общую систему ценностей, но, характеризуясь общими принципами ценности в той или другой философской трактовке, обладают своими специфическими особенностями. Для Виндельбанда «эстетическая норма» — одно из проявлений мира идеальных норм, определяющих ценности. «...Эстетическое правило требует того возбуждения чувств, которое может, с притязанием на общеобязательность, характеризовать свой предмет как прекрасный». Основатель баденской школы неокантианства, отмечая нормативность красоты, подчеркивает, вслед за Кантом, ее общезначимость: «...если красота должна быть чем-либо большим, чем просто индивидуально приятным ощущением, мы должны принять для нее общеобязательную норму»; «...эстетика есть нелепость для того, кто отказывается допустить способность известных чувств передаваться всем людям, способность, на которой покоится сущность эстетического впечатления» ³. Поэтому эстетическая функция, подобно функции логической и этической, имеет «социальную природу» ⁴. Однако норма в эстетической области, выступая как принцип оценки, действует несознательно, в противоположность нормам в логической и этической сферах ⁵.

Общее понимание ценности Риккертом переносится им и на эстетическую ценность. Особо важным ему представляется противопоставление эстетических ценностей так называемым «жизненным ценностям». По мнению Риккерта, «об искусстве нельзя сказать, что оно вбирает в себя самое живую жизнь. Все, что мы переживаем как только живое, само по себе лишено не только логической, но также эстетической ценности». Отсюда: «Эстетичный человек должен отвернуться от самой живой жизни, чтобы понять смысл произведения искусства, который не витально жизнен» ⁶.

¹ Перевод термина Б. Яковенко.

² *Münsterberg H. Philosophie der Werte. S. 80—81.*

³ *Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. С. 206—207, 235, 245.*

⁴ См. там же. С. 261.

⁵ См. там же. С. 215.

⁶ *Риккерт Г. Философия жизни. С. 139.*

ЧИСТЫЕ ЦЕННОСТИ
 Самоутверждение мира
 (Предмет чистого удовлетворения)

	Логические ценности (Самосохранение мира)	Эстетические ценности (Самосогласованность мира)	Этические ценности (Самодетельность мира)	Метафизические ценности (Самосовершенство мира)
ЖИЗНЕННЫЕ ЦЕННОСТИ (непосредственно данные ценности)	Ценности бытия (предмет признания)	Ценности единства (предмет радости)	Ценности развития (предмет возвышения)	Ценности Божества (предмет веры)
Внешний мир	Вещи	Гармония	Рост	Творение
Интраобщественный мир	Существа	Любовь	Прогресс	Откровение
Внутренний мир	Оценки	Счастье	Саморазвитие	Спасение
КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ (целенаправленно созданные ценности)	Ценности связи (предмет познания)	Ценности прекрасного (предмет преданности)	Ценности достижения (предмет удостаивания)	Ценности основания (предмет убеждения)
Внешний мир	Природа	Изобразительное искусство	Хозяйство	Вселенная
Интраобщественный мир	История	Поэзия	Право	Человечество
Внутренний мир	Разум	Музыка	Нравственность	Сверх-Я

Эти высказывания, как и те, что содержатся в статье «Ценности жизни и культурные ценности», можно истолковать как направленные против реалистического искусства, против связи искусства с жизнью, как признание откровенного формализма¹. Но это было бы упрощением эстетических воззрений Риккерта. Он выступает не против реализма, а против *натурализма* в искусстве и его теории. Противопоставляя эстетические ценности жизни, автор «Философии жизни» выступает против «натуралистических теорий», утверждающих, что «искусство должно как можно более приблизиться к жизни». Это, как он полагает, «не только ложные эстетические теории, но и вообще не содержат в себе эстетики. Они вовсе не говорят об эстетической ценности и не могут этого сделать»². Вряд ли стоит видеть в этом замаскированную критику реалистической эстетики. Философ, к примеру, критикует изваяние Родена, в котором человеческое тело вырастает из куска мрамора. Но за что? Не за то, что человеческое тело подобно реальному, а за то, что кусок мрамора переносится из жизни в художественное произведение, не обретая «эстетического смысла». Риккерт считает неприемлемым, когда в музыкальном произведении «встречаются тоны, действующие только как действительность, напр., как живой крик»³. Он сам указывает, что не становится «на сторону эстетического «формализма»⁴. Почему в таком заявлении нужно усматривать обманный маневр? Опираясь на свою теорию ценности, Риккерт отмечал действительно существующую закономерность эстетического отношения, которую другие теоретики определяли как *дистанцию* (Э. Баллоу) или как «*остраннение*» (В. Шкловский), *очуждение* (Б. Брехт): «Только там, где есть расстояние, возможна эстетическая ценность»⁵. Эту закономерность имел в виду еще Л. Фейербах, когда писал: «...искусство не выдает свои создания за нечто другое, чем они есть на самом деле, то есть другое, чем создания искусства... Искусство не заставляет меня считать данный пейзаж за действительную местность, данное изображение человека — за действительного человека...»⁶

По концепции Мюнстерберга, эстетические ценности выражают самосогласованность мира. Они существуют на двух уровнях: на уровне *жизненных ценностей* и на уровне *ценностей культурных*. На первом уровне — это предмет радости:

¹ См.: Рудельсон Е. А. Неокантианское учение о ценностях (фрейбургская школа). С. 143.

² Риккерт Г. Философия жизни. С. 139.

³ Там же. С. 140.

⁴ Там же. С. 139.

⁵ Там же; см. также: Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности // Логос. М., 1912—1913. Кн. I и II. С. 28.

⁶ Фейербах Л. Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 693.

гармония внешнего мира, любовь между людьми, чувство счастья в человеческой душе. На уровне культурной ценности — это ценности прекрасного, воплощенные в искусстве, воспроизводящем внешний мир (изобразительное искусство), раскрывающем связи между людьми (поэзия), выражающем внутренний мир человека (музыка). Красота как ценность воплощает эстетическое единство человека и мира. Она сверхиндивидуальна, но предполагает индивидуальное отношение — стихийное на первом уровне и осознанное на втором.

Специфике прекрасного, в особенности в художественном воплощении, Мюнстерберг уделяет специальное внимание в труде «Принципы художественного воспитания» (1905 г.). Сопоставляя научное и художественное мировосприятие, автор его отмечает, что «там, где ученый ищет элементы, художник стремится к значению; там, где ученый раскрывает законы, художник раскрывает ценности, ученый объясняет — художник же оценивает», хотя оба «стремятся дать нам понимание объективного мира, оба дают нам истины»¹. Специфические особенности красоты, проявляющейся в природе и жизни, как и в художественном творчестве, Мюнстерберг видит в следующем состоянии объекта и субъекта: «...для объекта — это полная изоляция, для субъекта — это полный покой в объекте...» «И этот полный покой, в котором объективное впечатление становится само по себе конечной целью, есть единственно возможное содержание истинного переживания красоты»².

Понятие «изоляция» аналогично «расстоянию» в эстетических воззрениях Риккерта. И то и другое ведут свое происхождение от кантовской «незаинтересованности». По Мюнстербергу, «любитель красоты» стремится найти «вечную всеобщность» «в созерцании единичного объекта, он изолирует последний от мира, и благодаря этой изоляции объект уже не рассматривается как средство для какого-то действия, как орудие для достижения цели, как продукт причины, как ступенька к чему-то еще, а рассматривается просто в своем собственном существовании...»³. В этом, по его мнению, своеобразие эстетического отношения в отличие от научно-познавательного и утилитарно-практического. В результате подобной «изоляции» «теперь уже дерево — не древесина, животное — не пища, водопад — не двигательная сила, теперь воспринимается только их красота»⁴. Вместе с тем сама по себе изоляция не создает эстетическую ценность, как рама не гарантирует художественное качест-

¹ Мюнстерберг Г. Связь в науке и обособление в искусстве // Современная книга по эстетике. Антология. М., 1957. С. 416.

² Там же. С. 412.

³ Там же. С. 417.

⁴ Там же.

во картины («искусство есть обособление, но не каждое обособление есть искусство»¹). Мюнстерберг дает в этом отношении единственную гарантию, опять-таки идущую от эстетики Канта: «...чем долговечней объект, тем шире круг людей, вместе с нами участвующих в его восприятии, тем шире эстетические возможности»².

Проблема эстетической ценности подробно исследуется таким неокантианцем баденской (фрейбургской) школы, как *Ионас Кон* (1869—1947). В 1901 году вышла его «Общая эстетика» («Allgemeine Ästhetik»), в 1932 году «Наука о ценности» («Wertwissenschaft»), дополненная в 1940 году в труде «Действительность как проблема» («Wirklichkeit als Aufgabe») ³.

Кон ставит задачу определить место эстетической области ценностей среди других видов ценностей — «ценности приятного», логической, моральной сфер ценности, религиозного. Будучи последователем Лотце и Виндельбанда, Кон большое внимание уделяет субъективной стороне ценностного отношения и стремится вывести особенности эстетической ценности из своеобразия эстетической оценки: «Если бы, поэтому, нам удалось установить существенные признаки эстетической оценки, то мы с уверенностью могли бы сказать, что нашли своеобразную особенность именно эстетической области ценностей»⁴.

Ионас Кон делит ценности на два класса: 1. *Консекутивная ценность* — то, что мы ценим как средство к цели; 2. *Интенсивная ценность* — то, что «мы ценим что-либо ради него самого, поэтому степень и мера ценности лежит исключительно в самой этой вещи»⁵. Эстетическая ценность, по Кону, является интенсивной ценностью, и это отличает ее от полезного. Но интенсивной ценностью в таком ее понимании является также истина как «логическая ценность» и добро как ценность моральная. Для определения последующих различий в мире ценностей и выявления специфики эстетической ценности Кон сами «интенсивные ценности» подразделяет на: 1. *Ценность имманентная*, т. е. такая ценность, которая замкнута на своем внутреннем значении; 2. *Трансгрессиентная ценность* — ценность, указывающая в своем значении за пределы собственной области. Последней является ценность истины и нравственности. Эстетическая же ценность имманентна, «имманентно-интенсивная ценность», или ценность «чисто интенсивная», «так как имманентность

¹ Мюнстерберг Г. Связь в науке и обособление в искусстве // Современная книга по эстетике. Антология. С. 414.

² Там же. С. 415.

³ *Cohn J. Wirklichkeit als Aufgabe.* Stuttgart, 1955.

⁴ *Кон И.* Общая эстетика. М., 1921. С. 22.

⁵ Там же. С. 29.

представляет собою, в известной мере, добавление и восполнение интенсивности...»¹.

Из чисто «интенсивного» характера эстетической ценности делается заключение в духе Канта о ее противоположности «привходящим практическим интересам» и об «изоляции эстетического объекта», которая усиливается в искусстве пространственным и временным ограничением художественного произведения, его «рамой»². Как мы видим, понятие «изоляция» в трактовке эстетической ценности Каном столь же важно, как и в эстетических взглядах Мюнстерберга.

Но Ионас Кан не был бы кантианцем, если бы он не отметил «императивный характер эстетической ценности», хотя он и возражает против выведения своим великим учителем эстетической области из логической. Он полагает, что «в этической и эстетической областях развертываются принципиально отличные от мышления стороны человечества, и борьба здесь ведется по существу совершенно нелогическим оружием. После сражения эстетических ценностей, это — история искусства и эстетического суждения»³. Вместе с тем эстетическая ценность относится к той группе ценностей, в которой «оценка выступает в форме долженствования», благодаря чему «индивидуум чувствует, что к признанию этой ценности его побуждает требование, стоящее выше его произвола». Этим эстетическая ценность принципиально отличается от ценности приятного. Последняя заключает в себе лишь «фактическую оценку», отличную от оценки в форме долженствования. Эстетические ценности благодаря своей императивности, общезначимости своего долженствования «имеют в совершенно исключительной мере» «культурно-объединяющее значение»⁴.

Итак, «эстетическая ценность есть императивная, чисто интенсивная ценность созерцания»⁵. «Эстетическое состояние... служит руководителем, вскрывающим внутреннюю ценность и там, где она таится сокрыто. Оно совершенно противоположно строгости судящего сознания». Главные формы эстетического предмета, главные виды эстетической ценности — прекрасное и возвышенное. Прекрасное создает максимальные условия «для интенсивного погружения в предмет»⁶. Но и «свойства чисто прекрасного можно вывести из условий самого эстетического созерцания»⁷. В возвышенном проявляется «величие силы

¹ Кан И. Общая эстетика. С. 32.

² См. там же. С. 39.

³ Там же. С. 48.

⁴ Там же. С. 42, 43.

⁵ Там же. С. 51.

⁶ Там же. С. 69.

⁷ Там же. С. 161.

или немощность внутренней жизни», сопряженные с «мощью впечатления»¹. «Трагическое есть возвышенное в страдании и гибели или, определяя ближе, страдание ценной личности, сохраняющей свое величие и в страдании»². «...Комическое,— по мнению Кона,— не целиком входит в области эстетического». «...Во всем комическом кроется противоречие...» Но комическое может быть эстетически ценным, как, например, в «наивно-правдивом» — в детской наивности и непосредственности. В юморе же «ценность заключается в самом комическом», однако «комический предмет эстетически значителен вопреки своему комизму»³. Эта парадоксальная конструкция возникает благодаря пониманию Коном эстетического. Для него только «чистая красота есть модификация, совершенно адекватная эстетическому, как бы ядро эстетической области ценностей»⁴.

Эстетическое — полное единство и даже тождество выражения и формы — «выражение и форма здесь внутренне одно и то же»⁵. «Единство оформления и выражения» существует и в природно-прекрасном и в художественно-прекрасном — прекрасном в искусстве. Но в последнем оформлении — результат сознательных усилий художника. Эти усилия создают, по концепции Кона, наибольшие условия для эстетического созерцания, осуществляя максимально возможную изоляцию эстетического объекта. И поэтому искусство «уже тем самым, что оно не природа, предоставляет эстетическому переживанию более благоприятные условия»⁶. Этим определяется и то, что «наше эстетическое созерцание природы столь же мало возможно помимо искусства, как наше обычное мышление помимо науки»⁷.

Ионас Кон в своей эстетике последовательно осуществляет теоретико-ценностный подход, понимая саму эстетику как «критическую науку о ценностях»⁸. Разумеется, он это делает в соответствии со своим пониманием сущности ценности и эстетического в русле кантианской традиции, в значительной мере субъективизированной в сравнении в Риккертом и Мюнстербергом. Уделяя большое внимание специфике эстетической ценности, Кон отмечает ее место в системе ценностей, называемой им «органической», т. е. такой, как отношения членов живого

¹ Кон И. Общая эстетика. С. 69.

² Там же. С. 179.

³ Там же. С. 196, 197, 202.

⁴ Там же. С. 162.

⁵ Там же. С. 148.

⁶ Там же. С. 125, 39.

⁷ Там же. С. 111.

⁸ См. там же. С. 3.

организма, «из которых каждый необходим для общей жизни, но ни один в то же время не может рассматриваться как цель всего организма»¹. Такой целью для логической, этической и эстетической ценности является воспитание человечества². Эстетические ценности могут сочетаться с другими ценностями, образуя новые, «промежуточные ценности». Так, в прикладных искусствах и архитектуре «эстетическая ценность действует совместно с полезностью». «Промежуточной ценностью» являются «нравственная красота», «красивое решение математической задачи», «художественная правда»³.

Если Ионас Кон в определенной степени субъективизирует эстетическую ценность, не различая подчас *ценность* и *оценку*, прекрасное и его эстетическое созерцание, то в «Философии искусства» (1908 г.) Б. Христиансена, примыкающего к баденской школе, эта тенденция еще более усиливается. Считая эстетические ценности автономными, он провозглашает, обращаясь к своему читателю: «...ты непременно должен носить в себе самом конечный критерий ценности». По мнению Б. Христиансена, «последней мерой ценностей... служит осуществление жизненного инстинкта в одном из его разветвлений». Он полагает, что автономные ценности коренятся в волевой природе человека». Ценности как «общая норма» не всегда осознаются в своей «значимости» и могут не соответствовать «оценочным актам», «оценочным суждениям». Однако «для эстетических ценностей не может быть интерсубъективного общего критерия». «Поэтому, раз эстетические ценности автономны, то всякое различие между хорошим и дурным вкусом лишается смысла».

Казалось бы, Б. Христиансен перешел «Рубикон» и вступил в область чистого субъективизма. Мыслимо ли для Канта утверждение, что «всякое различие между хорошим и дурным вкусом лишается смысла»? Но автор «Философии искусства», спасаясь от полного субъективизма и скептицизма, не порывает с Кантом, заявляя: «И все же автономное суждение о ценности не может совсем обойтись без интерсубъективной значимости», ибо «эстетическая культура предполагает общность ценностей», «потому что культура есть создание ценностей друг для друга...»⁴.

В марбургской школе неокантианства понятие «ценность» не играло такой роли, как в баденской, хотя марбуржцы уделяли немалое внимание и проблемам этики, и проблемам эстети-

¹ Кон И. Общая эстетика. С. 214.

² См. там же. С. 213.

³ См. там же. С. 211, 212.

⁴ Христиансен Б. Философия искусства. Спб., 1911. С. 13, 23, 25, 26, 33, 34, 36.

ки. Это связано с различной направленностью неокантианских школ. Если баденцы, принадлежа к трансцендентально-психологическому направлению неокантианства, ориентировались на исторические науки, предполагающие «отнесение к ценности», то марбургская школа — трансцендентально-логическая — ориентировалась на науки о природе, на математическое естествознание и математику. И в отношении к этике и эстетике у них доминировал логический подход.

Глава марбургской школы *Герман Коген* (1842—1918) писал, что «ценности — это маски, соблазнительные понятия, посредством которых находит оправдание равнодушие к действительной проблеме ценности, которая служит разменной монетой на рынке труда для человеческих тружеников». «Моральные ценности являются всегда только ценностями *праценности* (Urwert), которая не может быть перечеканена. *Эта праценность есть достоинство* (Würde) человека. *На достоинство человека направлена любовь к человеку*». «Эта человеческая любовь является нравственной предпосылкой искусства». Здесь обнаруживается «внутренняя связь с философской этикой, которая изучает нравственность в аспекте понятия всеобщности. Человек в этом аспекте — человек, принадлежащий человечеству (der Mensch der Menschheit)»¹. «Природа человека есть достоинство человека»². Достоинство человека как представителя всего человечества связано с таким родовым состоянием человеческого сознания, как «чистое чувство». «Чистое чувство», по Г. Когену, и есть эстетическая сфера, объединяющая «чистое познание» — мышление и «чистую волю». Искусство, объективирующее «чистое чувство», приобщает человека к человечеству и воспитывает человечность в человеке³.

Коген, таким образом, возвращается к кантовскому пониманию соотношения понятий «ценность» и «достоинство», сводя первое ко второму.

Видный неокантианец, примыкавший к марбургской школе, *Эрнст Кассирер* (1874—1945) в книге «Познание и действительность» (1910 г.) видел основную тенденцию научного рассмотрения мира «в том, чтобы не просто брать чувственные данные, как они воспринимаются, а различать их по ценности»⁴. «Различия в ценности» имеют сами различные теории⁵. Ценностная дифференциация мира начинается еще

¹ Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Erster Band. Berlin, 1912. S. 225—226.

² Ibid. S. 236.

³ См.: Лекции по истории эстетики/Под ред. проф. М. С. Кагана. Л., 1976. Кн. 3. Ч. 1. С. 42—43 (автор Т. А. Акиндинова).

⁴ Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. Спб., 1912. С. 351.

⁵ Там же. С. 415.

в мифологическом сознании. Но если первоначальное «мифическое чувство» не ограничено «отдельными сферами бытия и отдельными ценностными сферами (Wertsphäre)», то миф вводит определенные дифференциации в нерасчлененную «индифферентную» реальность, разделяя ее на различные «области значений» (Bedeutungskreise), разрывая «однообразие и однородность содержания» введением в «это однообразие определенных различий «ценности» (Wertigkeit)»¹.

История духовного саморазвития и самопознания человека, по Кассиреру, — это «переоценка всех ценностей». Так, в знаменитой максиме-императиве «Познай самого себя», по словам философа, «мы ощущаем как бы измену первоначальному естественному познавательному инстинкту, наблюдаем переоценку всех ценностей. В истории всех мировых религий — в иудаизме, буддизме, конфуцианстве и христианстве — очевидны последовательные шаги в этом направлении». В ценностном плане осмысливаются Кассирером достижения человеческого самопознания в античной философии. По концепции Сократа — Платона, «человек оказывается существом, которое постоянно ищет самого себя, которое в каждый момент своего существования испытывает и перепроверяет условия своего существования. В этой перепроверке, в этой критической установке по отношению к собственной жизни и состоит реальная ценность этой жизни». С точки же зрения стоиков, «сама жизнь неустойчива и переменчива, но истинная ценность жизни пребудет в вечном порядке, не допускающем перемен»².

Само понятие ценности Кассирер не определяет, но его «философия символических форм» вносит определенный вклад в теорию ценности. В соответствии с концепцией марбургской школы, Кассирер устраняет из философского миропонимания кантовскую трансцендентальную вещь в себе и снимает тем самым дуализм между сферами практического и теоретического разума. В результате этого, по словам А. А. Кравченко, «теперь существует только один мир, и, поскольку он оказывается содержащим в себе высшие, «вечные» ценности, конституированный мир опыта становится у Кассирера миром культуры, а не только познания, как это было у Канта»³. Философия культуры Кассирера исходит из того, что ее основные виды — язык, миф, религия, наука, искусство — суть символические формы. «Человек живет отныне не только в физическом, но

¹ Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Berlin, 1925. S. 97, 98.

² Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры//Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 6, 8, 10.

³ Кравченко А. А. Философия культуры Э. Кассирера//Кант и кантианцы. М., 1978. С. 264.

и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта»¹. Ценности культуры носят символический характер. Прекрасное по своему существу является непременно символом, утверждал Кассирер². Тщательное исследование символических форм, в том числе искусства, выявление «значений» этих форм³ — важный шаг на пути изучения *структуры ценностей* вне зависимости от того, разделяем мы или не разделяем интерпретацию символа и его значения самим Кассирером.

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. С. 28—29.

² Cassirer E. Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie // Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. 21. Stuttgart, 1927. S. 296.

³ О понимании Э. Кассирером «значения» в искусстве см.: Басин Е. Я. Семантическая философия искусства. М., 1973. С. 34—54.

Глава V

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ И МАРКСИЗМ

Так называемая «философия ценностей» была своеобразной реакцией на позитивизм — сциентизм XIX века. В противоположность позитивизму, провозгласившему всеислие естественно-научного знания, Лотце и неокантианцы трактовали ценности как особый идеальный мир, не доступный научному познанию. Отчасти этим теоретически объясняется направленность философии, понимаемой как «наука о ценностях», против марксизма, неправомерно рассматриваемого как разновидность позитивизма. Так, Г. Риккерт обвинял марксизм в стремлении «превратить историческую науку в генерализирующее естествознание», а всю историю — в «экономическую историю». По его словам, «это уже не эмпирическая историческая наука, пользующаяся методом отнесения к ценности, но насильственно и некритически конструированная философия истории. Экономическим ценностям придается здесь до того абсолютное значение, что все, что обладает по отношению к ним значением, превращается в истинное бытие, все же, что не относится к экономической культуре, — в «надстройку» над истинным бытием». Ценности здесь не отрицаются. Более того, «ценности гипостазированы здесь в истинно и единственно существующее бытие. Различие только в том, что место идеалов головы и сердца заняли идеалы желудка»¹.

В своем отзыве на книгу Риккерта Г. В. Плеханов решительно отверг его утверждение о том, что, с точки зрения пролетариата, «внимание главным образом обращается на экономические ценности». Признавая неоспоримым, что «каждый историк сортирует свой научный материал — отделяет существенное от несущественного — с точки зрения известной ценности», Г. В. Плеханов отмечает: «Весь вопрос в том, *какова природа* этой ценности». Суть расхождений между марксизмом и неокантианством в понимании природы ценности состоит в том, что в противоположность Риккерту марксист не выводит

¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 159, 160.

ценность за пределы причинных связей процесса развития. «Стало быть, мы имеем здесь дело совсем не с той категорией ценностей, о которых говорится у Риккерта»¹, — заключает теоретик марксизма.

Марксизму нередко бросают обвинения в том, что он либо вообще игнорирует проблему ценности, либо сводит ее лишь к ценности экономической. Что касается последнего, то в истории были известны такого рода экономические и социологические вульгаризации марксизма, знакомясь с которыми К. Маркс говорил: «Ясно одно, что сам я не марксист»². Но благодаря вульгаризации марксизма и деформациям «реального социализма», сводившего человеческую личность к винтику социального механизма, и в среде «марксистов» распространилось предубеждение против теории ценности, аксиологии, якобы чуждой марксизму философии, на которой лежит первоуродный грех неокантианства. Таким образом, взгляды вульгаризаторов марксизма смыкались с воззрениями его принципиальных противников. Как мы только что видели, Г. В. Плеханов думал иначе. Он не отвергал категорию ценности вместе с ее неокантианской интерпретацией, но видел возможность ее иной трактовки.

1. Стоимость и ценность

Какую же трактовку давали основоположники марксизма понятию «ценность»?³ Своеобразие этой трактовки обусловлено как философско-теоретической методологией марксизма — диалектическим методом и материалистическим пониманием исторических процессов, так и сочетанием английской традиции разработки понятия «ценность» в экономическом ключе как «стоимости»⁴ с традициями немецкой классической философии.

В своих политэкономических трудах К. Маркс действительно основное внимание уделял «экономическим ценностям», или стоимости, отнюдь не сводя их, вопреки утверждению Риккер-

¹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1957. Т. 3. С. 510, 515.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 35. С. 324.

³ Добросовестные историки философии, даже не будучи сторонниками марксизма, отмечали существенный вклад К. Маркса в разработку теории ценности (Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Band 3. Berlin, 1930. S. 575; Kraus O. Die Werttheorien. S. 210).

Даже Риккерт писал о том, что «исторический материализм», как и всякая философия истории, основывается на определенных ценностях и что его высмеивание идеализма сводится к замене старых идеалов новыми, а не к устранению «идеалов» вообще» (Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 161).

⁴ О живучести этой традиции экономического подхода даже к явлениям духовно-эстетического плана свидетельствуют лекции Джона Рёскина о «политической экономии искусства» (1857 г.) (Рёскин Д. Радость навеки и ее рыночная цена или политическая экономия искусства. М., 1902).

та, к «идеалам желудка» и не считая их единственно существующими подлинными ценностями. Однако проведенный автором «Капитала» анализ стоимости при ближайшем рассмотрении оказывается одним из типологических вариантов для постижения сущности ценности и ценностного отношения. Дело не просто в том, что понятие «стоимость» и категория «ценность» обозначаются на немецком языке одним и тем же словом *Wert*. Поскольку стоимость есть разновидность ценности — экономическая ценность, то есть все основания согласиться с И. Попеловой в том, что «для марксистской аксиологии необходимо основательно проштудировать понимание Марксом стоимости, извлечь из него все, что относится к общему понятию ценности»¹.

Следует отметить, что К. Маркс, обосновывая экономическое понятие стоимости, не ограничивается областью политической экономии. В рукописях 40—50-х годов, в «К критике политической экономии», в «Капитале» и примыкающих к нему трудах категория стоимости берется в контексте философски осмысливаемых общественных отношений. К. Маркса интересует здесь соотношение объективного и субъективного, практического и теоретического, человеческого и вещественного, качественного и количественного, сущности и видимости, а также взаимоотношение экономики и других сфер жизни человека и общества. Поэтому не случайно в работах, казалось бы далеких от эстетики, затронута так много эстетических проблем. В 1857—1858 годах К. Маркс изучает «Эстетику» Ф.-Т. Фишера. Характеризуя конспект К. Маркса этого труда, М. А. Лифшиц отмечал следующее: «Значительная часть выписок из Фишера посвящена вопросу о взаимоотношении между естественной природой предметов и их эстетическим значением... Как и экцепты боннского периода, выписки из книги Фишера обнаруживают определенную тенденцию к критике грубого натурализма, принимающего человеческое за вещественное и обратно. Связь этого отношения Маркса к вопросу об эстетической ценности с его раскрытием товарного фетишизма и разрешения вопроса о субъективном и объективном в экономике — слишком очевидна»².

Наряду с этим высказывалось мнение, что «Капитал» и вообще экономическая теория марксизма проясняют многое в отношении взглядов Маркса и Энгельса на проблему ценностей, но окончательную роль в прояснении этой проблемы играет все же не теория стоимости, а учение об эксплуатации, отчуждении

¹ Попелова И. Этика. О исторической и современной проблематике нравственной теории. М., 1965. С. 521.

² Лифшиц Мих. Вопросы искусства и философии. М., 1935. С. 255.

и угнетении трудящихся в условиях капиталистического способа производства и далее — об идеалах социалистической революции. По мнению И. С. Нарского, *ценность* противостоит *полезности*, ибо он считает, что «ценности — это главным образом идеалы общественной, а на этой основе — и личной деятельности». Ссылка же на «Капитал» Маркса и его теорию стоимости (*die Werttheorie*), как полагает И. С. Нарский, представляет собой недоразумение: «Der Wert» означает по-немецки как «стоимость», так и «ценность», а от этого слова этимологически в прошлом отчленилось слово «Würde» (достоинство), но это отнюдь не говорит в пользу отождествления стоимостных и собственно ценностных подходов и оценок. Маркс и Энгельс решительно отвергли стремления М. Штирнера и А. Вагнера аксиологизировать экономические категории и отношения посредством ссылок на генезис слов»¹.

Действительно, основоположники марксизма резко возражали против выведения понятий из этимологии слов, их означающих, хотя придавали этой этимологии немаловажное значение при исследовании происхождения понятий. К. Маркс называет «схоластическими упражнениями» стремление К. Г. Рау и А. Вагнера вывести «потребительную стоимость», а затем и «меновую стоимость» из «понятия стоимости» «в соответствии с немецким словоупотреблением»². Дело не в том, что при этом аксиологизируются экономические категории, а в том, что эта схоластическая операция, поскольку слово Wert обозначает разные отношения, дает возможность «эксплуатировать эту двусмысленность», смешивая, как это делал Штирнер, «как коммерческие отношения, так и свойства и взаимоотношения индивидов как таковых»³, или стирать принципиальное различие между стоимостью и потребительной стоимостью в духе А. Вагнера.

Конечно, этимологический аргумент ни в коем случае не может быть принят во внимание для уяснения сущности экономической категории «стоимость», так же как и для понимания валентности химических элементов (на немецком языке эта валентность обозначается словом «Gleichwertigkeit», включающим Wert). Но это, с другой стороны, не колеблет вывода, делаемого на основе лингвистики, что «общее понятие «стоимость» (Wert.— Л. С.) происходит из отношения людей к предметам внешнего мира, удовлетворяющим их потребности, что, таким образом, это и есть родовое понятие

¹ Нарский И. С. Дialeктическое противоречие и логика познания. М., 1969. С. 210, 214.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 376, 378.

³ Там же. Т. 3. С. 219.

«стоимости» (*Gattungsbegriff von «Wert»*.— Л. С.)¹. Таким образом, К. Марксу важно было подчеркнуть, что существует различие между потребительной стоимостью и стоимостью меновой, которое не снимается происхождением слова *Wert*. Но вместе с тем это различие не отрицает того, что есть *Gattungsbegriff von «Wert»* — родовое понятие «ценности», «стоимости», которое «проистекает из отношения людей к предметам внешнего мира, удовлетворяющим их потребности», характеризует «свойства и взаимоотношения индивидов как таковых». Это и есть самая общая формула ценностного отношения.

Но правомерно ли потребительные стоимости рассматривать как ценности в аксиологическом смысле? В философской литературе высказывается мнение, по которому само понятие «материальная ценность» несостоятельно и *полезность*, а следовательно, и потребительная стоимость в принципе противопоставляются понятию *ценности*. Поддерживая концепцию И. С. Нарского, М. С. Каган считает, что ценность отличается от полезности, ибо первая предполагает значение объекта для субъекта, а вторая есть «межобъектное отношение»².

Различение понятий «ценность» и «полезность» следует признать правильным. Конечно же, польза пользе рознь. Если речь идет о пользе для растения или животного, то это, разумеется, не ценность. Ценностью является не всякая польза, а только *человеческая*. Основоположник марксизма не случайно отмечал, что по мере очеловечивания чувств человека как в субъективном, так и в объективном смысле «потребность и пользование вещь утратили свою *эгоистическую* природу, а природа утратила свою голую *полезность*, так как польза стала *человеческой* пользой»³. «Человеческая польза» — это не «межобъектное отношение», а значение объекта для *общественного человека и человеческого общества*. На наш взгляд, нет достаточных оснований «человеческую пользу» отлучать от мира ценностей, которые и представляют собой значения явлений для человека и общества. Поэтому при всем различии, существующем между понятиями «ценность» и «полезность», мы не считаем полезность принципиально противостоящей ценности, в том числе полезность материально-практическую. Неправомерно все ценности рассматривать как только духовные. Этого не делают даже многие идеалисты.

Разумеется, не следует забывать, что понятие «потребительная стоимость», не говоря уже о стоимости меновой,— это

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 378. См. на языке оригинала: *Marx K., Engels F. Werke*. Bd. 19. Berlin. S. 364.

² См.: Каган М. С. Проблема субъектно-объектных отношений в марксистско-ленинской философии // Философские науки. 1980. № 4. С. 47.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 121.

не аксиологическая, а политэкономическая категория. Для политической экономии потребительная стоимость — это «фактор товара», его качественная сторона, благодаря которой он, как отмечается в «Капитале», «удовлетворяет какие-либо человеческие потребности. Природа этих потребностей,— порождаются ли они, например, желудком или фантазией,— ничего не изменяет в деле»¹. «Полезность вещи делает ее потребительной стоимостью»². Хотя эта полезность выявляется в процессе исторического развития, она аксиологически нейтральна, т. е. эта полезность и соответствующая ей потребность может быть как нормальной, так и извращенной, общественно благотворной или социально разрушительной. Ценностью, следовательно, обладает не всякая «потребительная стоимость». Предмет, обладающий этой стоимостью, сам представляет собой объект ценностного отношения, которое может быть как положительным, так и отрицательным.

И еще в одном плане необходимо различать экономические и аксиологические категории. В замечаниях на книгу А. Вагнера К. Маркс писал, что «было бы чистейшим вздором к анализу товара,— на том основании, что он представляется, с одной стороны, как потребительная стоимость или благо, а с другой стороны, как «стоимость»,— «присовокуплять» всякого рода банальные рассуждения о потребительных стоимостях или благах, не относящихся к области товарного мира, каковы «государственные блага», «общинные блага» и т. д., как это делает Вагнер и вообще немецкие профессора, или насчет блага «здоровья» и т. д.»³. В аспекте же аксиологии, несомненно, представляют интерес потребительские стоимости или блага, «не относящиеся к области товарного мира», в том числе и общественно-политические ценности.

В своем конспекте книги Дж. Милля «Основы политической экономии» К. Маркс в 1844 году отмечал следующее различие между понятиями стоимости и ценности: «Наша взаимная ценность есть для нас *стоимость* имеющихся у каждого из нас предметов. Следовательно, сам человек у нас представляет для другого человека нечто *лишенное ценности*»⁴. Таким образом, основоположник марксизма показывает различие, а в условиях отчуждения человеческого труда и противоположность между *стоимостью* и *ценностью*, ибо последняя

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 43.

² Там же. С. 44.

³ Там же. Т. 19. С. 385.

⁴ Там же. Т. 42. С. 35. Для лучшего понимания различения К. Марксом понятий «стоимость» и «ценность» приведем это высказывание на языке оригинала: «Unser wechselseitiger Wert ist für uns der Wert unsrer wechselseitigen Gegenstände. Also ist der Mensch selbst uns wechselseitig wertlos» (Marx K., Engels F. Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Bd. 3. Berlin, 1932. S. 546).

предполагает опредмечивание своеобразия человеческой индивидуальности, доставляющее наслаждение «индивидуальным проявлениям жизни», опредмечивание «человеческой сущности», в которой «я непосредственно утверждал бы и осуществлял бы мою истинную сущность, мою человеческую, мою общественную сущность»¹.

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» выявляется и такой парадокс, порожденный «отчуждением рабочего в его предмете»: «...чем больше ценностей он создает, тем больше сам он обесценивается и лишается достоинства...»² Здесь мы видим опять противоречие между *стоимостью* и *ценностью*, вызванное отчуждением труда, но также и противоречие между *ценностями* результатов труда (притом не только экономическими ценностями-стоимостями, но ценностями в более широком смысле) и *ценностными качествами* рабочего в определенных социально-исторических условиях, ибо труд в этих условиях «творит красоту, но также и уродует рабочего»³. К. Маркс, следовательно, использует и экономическое, и аксиологическое значения понятия стоимости-ценности (Wert).

Однако при всем отличии экономических категорий «потребительная стоимость» и стоимость вообще от аксиологического понятия «ценность» между ними есть и «поле пересечения», позволяющее рассматривать методологию Маркса анализа стоимости и в области аксиологии. Как отмечалось выше, потребительные стоимости сами по себе ценностно нейтральны, но они *могут быть* ценностями — ценностями утилитарно-практическими и экономическими. Нельзя забывать, что потребительные стоимости адресуются и к духовным потребностям людей. Достаточно вспомнить, что К. Маркс эстетическое значение алмаза прямо называет его потребительной стоимостью⁴.

Потребительная стоимость, которую К. Маркс также называет «благом»⁵, «является предметом общественных потребностей и потому включена в общественную связь...»⁶. То же

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 36.

² Там же. С. 89. На языке оригинала: «Je mehr Werte er schafft, er um so wertloser, um unwürdiger wird» (Marx K., Engels F. Gesamtausgabe. Erste Abteilung. Bd. 3. S. 84).

³ Там же. С. 90. К. Маркс в то же время показывает, что преодоление отчуждения между людьми, например, в процессе человеческого общения, способно в некоторой степени вернуть ценностные свойства, похищенные отчуждением труда. Говоря о собраниях французских социалистических рабочих, он отмечает, что «с их загрубелых от труда лиц на нас снят человеческое благородство» (там же. С. 136).

⁴ См. там же. Т. 13. С. 14.

⁵ См. там же. Т. 23. С. 44.

⁶ Там же. Т. 13. С. 14.

можно сказать и о ценности. Поэтому для марксистской теории ценности большое методологическое значение имеет критика К. Марксом натуралистического и фетишистского понимания бытия стоимости. Сторонники первого «приписывают предмету характер полезности, как будто присущий самому предмету, хотя овце едва ли представлялось бы одним из ее «полезных» свойств то, что она годится в пищу человеку»¹. Фетишист «трактует стоимость если и не как свойство отдельной вещи (рассматриваемой изолированно), то все же как *отношение вещей между собой*, тогда как она есть лишь выражение в вещах, вещное выражение отношения между людьми, общественного отношения,— отношение людей к их взаимной производственной деятельности»². Внеэкономическая ценность ведь также представляет собой «выражение в вещах, вещное выражение отношения между людьми, общественного отношения», хотя, разумеется, иного общественного отношения, чем то, которое воплощено в стоимости.

Раскрытие автором «Капитала» сущности товарного и денежного фетишизма показывает также механизм извращенности ценностных отношений и ценностного сознания в обществе, в котором господствует отчуждение человека и его деятельности. Еще в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» было выявлено извращающее воздействие денег на человека и человеческие отношения: деньги являются «всеобщим извращением *индивидуальностей*, которые они превращают в их противоположность и которым они придают свойства, противоречащие их действительным свойствам»³. При этом речь шла о несомненно ценностных свойствах, таких, как красота и уродство, ум и скудоумие, честность и нечестность, совесть и бессовестность, храбрость и трусость и т. п.

Методологическое значение учения К. Маркса о стоимости для теории ценности несомненно еще и потому, что сам основоположник марксизма шел к пониманию экономических категорий потребительной стоимости и стоимости вообще как бытия вещей для человека и как вещного выражения общественных отношений от общественного понимания предмета ценностного отношения. «Я могу на практике относиться к вещи по-человечески только тогда, когда вещь по-человечески относится к человеку». Это положение является примечанием к следующим словам «Экономическо-философских рукописей 1844 года»: «...сама эта вещь есть *предметное человеческое* отношение к самой себе и к человеку». И далее: «Мы видели, что человек

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 378.

² Там же. Т. 26. Ч. III. С. 150.

³ Там же. Т. 42. С. 150.

не теряет самого себя в своем предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него *человеческим* предметом, или опредмеченным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него *общественным* предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете»¹.

Безусловно, для характеристики теории ценности марксизма важны различные стороны учения его основоположников: и раскрытие сущности эксплуатации и отчуждения человека, и учение о социалистических идеалах, но при этом не приходится недооценивать методологическое значение марксистской теории стоимости для аксиологии. Именно здесь решается вопрос о *сущности* ценности и ценностного отношения, основной вопрос аксиологии — вопрос об объекте ценностного отношения, о соотношении «стоимостно-ценностного бытия» («Wertsein») ² и оценочного сознания. Конкретные же оценочные характеристики общественных явлений и общественного сознания в аксиологическом плане представляют интерес как выражение определенного *критерия* оценочного отношения, опирающегося в той или иной мере на понимание сущности самой ценности.

Каким же образом основоположники марксизма решали вопрос о соотношении ценностного бытия и ценностного сознания, ценности и оценки? В этом плане представляет интерес интерпретация учения К. Маркса о стоимости применительно к теории ценности в книге чехословацкого философа и эстетика В. Брожика «Марксистская теория оценки»³. Автор ее рассматривает меновую стоимость как *экономическую ценность* и справедливо считает, что ее анализ в трудах К. Маркса имеет важнейшее методологическое значение для его теории ценности и оценки. В. Брожик, на наш взгляд, совершенно правильно исходит из того, что оценка как проявление ценностного сознания человека детерминирована ценностным характером самого общественного бытия, что «оценочное суждение сообщает о ценностной предметности, является отражением специфических сторон общественного бытия» (45). Термином «ценностная предметность» В. Брожик называет объективную сторону ценностного отношения, которая возникает в общественной практике, выступает как опредмеченная деятельность человека, как «объективное поле практических взаимосвязей» (52).

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 121.

² См. там же. Т. 23. С. 65; Marx K., Engels F. Werke. Bd. 23. Berlin, 1972. S. 70.

³ Brožík V. Marxistická teória hodnotenia. Bratislava, 1976. Русский перевод: Брожик В. Марксистская теория оценки. М., 1982. Ссылки на это издание даются в тексте.

Однако, по мнению автора книги «Марксистская теория оценки», «ценностная предметность» — Wertgegenständlichkeit — это не то же, что называется «ценностью» — Wert. По концепции В. Брожика, ценностная предметность — это лишь «объективная основа ценности» (45). «Как ценность она реализуется лишь в оценке, исходящей из совершенно определенной общественной потребности субъекта» (67). «Ценностная предметность, или общественное бытие вещи, объективна, ценность же — это субъективный способ, посредством которого ценностная предметность проявляется в оценке» (85).

В. Брожик полагает, что такого рода различие «ценностной предметности» и «ценности» содержится в «Капитале» К. Маркса, где действительно употребляются слова Wertgegenständlichkeit — «ценностная (стоимостная) предметность» и Wert — ценность (стоимость). Вместе с тем обращение к «Капиталу» и другим трудам К. Маркса показывает, как нам представляется, что в них не находится такого понимания ценности, при котором она реализуется лишь в оценке. Для К. Маркса Wert как стоимость, или «экономическая ценность», ни в коем случае не есть продукт оценки. Он критикует А. Вагнера как раз за стремление вывести «стоимость из стоимостной оценки»¹.

По мнению К. Маркса, Wert — стоимость, потребительная и меновая, несомненно объективна, но не в природно-натуральном, а в социально-историческом смысле, и в этом плане не отличается от того, что В. Брожик называет «ценностной предметностью». Хотя в «Капитале» на самом деле используются слова Wertgegenständlichkeit и Wert, но различие между ними не в том, что первое означает нечто объективное, а второе — субъективно-объективное. По Марксу, «стоимостная предметность» — это проявление «стоимости», а не наоборот. Так, К. Маркс противопоставляет Wertgegenständlichkeit вдове Куикли и «грубой предметности товарных тел» («zug sinnlich groben Gegenständlichkeit») в том отношении, что в стоимость («стоимостную предметность») «не входит ни одного атома вещества природы»². Wertgegenständlichkeit, таким образом, противопоставляется Gegenständlichkeit, т. е. «стоимостная предметность» противопоставляется «предметности», а не «стоимости».

Немецкий культуролог и эстетик Эрхард Йон в статье «Экономические формы стоимости у Карла Маркса и проблемы марксистско-ленинской эстетики» совершенно правильно отмечает, что продукты человеческого труда представляют собой объективно существующие стоимости (Werte) в конкретном

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 379.

² Там же. Т. 23. С. 56; Marx K., Engels F. Werke. Bd. 23. S. 62.

проявлении. Автор статьи обращает внимание на то, что в «Капитале» употребляется термин «Wertsein» («стоимостное/ценностное бытие»), характеризующий продукты труда, обладающие и потребительной, и меновой стоимостью. Э. Йон также подчеркивает, что Маркс проводил различие между категориями, обозначающими объективное бытие стоимости-ценности (Wertsein), и категориями типа «оценка», относящимися к сознанию и означающими субъективное переживание¹.

Марксистское учение о диалектике производства и потребления также обосновывает объективность ценности, объективность, имеющую общественно-практический характер. К. Маркс писал, что «продукт, в отличие от простого предмета природы, проявляет себя как продукт, *становится* продуктом только в потреблении»: «например, платье становится действительно платьем лишь тогда, когда его носят; дом, в котором не живут, фактически не является действительным домом»². О каком потреблении здесь идет речь? О процессе восприятия продукта в сознании человека? Отнюдь нет. Последуем за мыслью К. Маркса: «Потребление, уничтожая продукт, этим самым придает ему завершенность, ибо продукт есть [результат] производства не просто как овеществленная деятельность, а лишь как предмет для деятельного субъекта»³. Подчеркнем: не просто для субъекта, а «для *деятельного* субъекта!» То есть потребление рассматривается К. Марксом как *практический* процесс наряду с производством. Для него «акт потребления» отнюдь не тождествен «акту восприятия». Следовательно, продукт становится продуктом, платье платьем, дом домом и т. д. в *объективном* практическом процессе потребления, а не в субъективном восприятии.

К. Маркс прямо отмечает различие, существующее между материальным и идеальным, показывая вместе с тем диалектическую связь между ними. Потребление само по себе материальный процесс, но он порождает процесс идеальный через потребность: «потребление создает потребность в *новом* производстве, стало быть, идеальный, внутренне побуждающий мотив производства, являющийся его предпосылкой», поэтому «потребление *полагает* предмет производства *идеально*, как внутренний образ, как потребность, как влечение и как цель. Оно создает предметы производства в их еще субъективной форме»⁴. Итак, обнаруживается следующая «цепочка» причинных связей: производство→потребление→потребность→созна-

¹ John E. Ökonomische Wertformen bei Karl Marx und Probleme der marxistischen Ästhetik // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1978. Heft 5. S. 606.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 27.

³ Там же. С. 27—28.

⁴ Там же. С. 28.

ние потребности (влечение, цель, предметы производства в их субъективной форме)→производство.

Конечно, эта детерминация не однолинейна. *Развитое* производство само способно порождать потребность, которая опосредует потребление: производство→предмет→восприятие предмета→потребность→потребление¹. Это положение К. Маркс иллюстрирует прямым обращением к искусству: «Предмет искусства — то же самое происходит со всяким другим продуктом — создает публику, понимающую искусство и способную наслаждаться красотой. Производство создает поэтому не только предмет для субъекта, но также и субъект для предмета»². Таким образом, фиксируется следующая связь: художественное производство→художественное произведение→художественное восприятие→художественная потребность. А в более общем виде: производство→предмет для субъекта→субъект для предмета.

В этом анализе диалектики взаимоотношения объекта и субъекта в процессе производства и потребления (притом обратим внимание, что «производство» и «потребление» рассматриваются широко, включая художественное производство, создающее красоту), показывая связи и взаимопереходы между ними, К. Маркс четко различает материальное и идеальное, объективное и субъективное, практическое и теоретическое. В своих замечаниях на «Учебник политической экономии» А. Вагнера он резко критикует смешение практических и теоретических отношений: «Но у профессора-доктринера отношения человека к природе с самого начала — не *практические* отношения, т. е. основанные на действии, а *теоретические*; уже в первом предложении спутаны два отношения такого рода»³. Один из результатов этого — непонимание А. Вагнером взаимоотношения *стоимости* и *стоимостной оценки*, субъективистское выведение стоимости из стоимостной оценки⁴.

2. Классовое и общечеловеческое в ценностном отношении

Итак, мы видим, что параллельно формировались две различные концепции ценности: у Лотце (который был ровесником Маркса) и в неокантианстве, с одной стороны, и в марксизме — с другой. В противоположность пониманию ценностей, противопоставленных действительности и имеющих объективно-иде-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 28.

² Там же.

³ Там же. Т. 19. С. 377.

⁴ См. там же. С. 379.

альное значение, основоположник марксизма на примере «экономической ценности» показал ее генезис в общественно-исторической практике и ее значение как «вещное выражение отношения между людьми, общественного отношения». Однако при этом существенном методологическом различии обе концепции подчеркивали, во-первых, такую структуру ценности, при которой она не может быть сведена к материальному предмету, существующему в «чистой» природе, «в себе», самому по себе. Ценность в своей структуре предполагает не просто предмет, а его *значимость*, хотя сама эта значимость по-разному трактуется марксизмом и кантианством. Во-вторых, и неокантианцы, и марксисты четко различали объективную и субъективную сторону ценностного отношения, ценность и оценку, критиковали субъективистское понимание мира и ценности в эмпириокритицизме и прагматизме, хотя и с различных философских позиций. Выше мы показали, как Г. Риккерт критиковал теоретико-ценностные воззрения эмпириокритиков и прагматистов.

Правда, были различными и даже противоположными конкретные оценочные суждения и, следовательно, общие критерии этих оценок у неокантианцев и марксистов. Вот, например, одно из конкретных «оценочных» рассуждений Виндельбанда: «...мы, нисколько не колеблясь, выражаем безусловное одобрение, когда европейское общество, при помощи своей цивилизации, при помощи своих миссий и завоеваний, при помощи огнестрельного оружия и броненосцев физически и морально разрушает один «дикий» народ за другим и постепенно стирает их с лица земли. Этим нашим одобрением мы освящали бы лишь грубое право силы, если бы мы не были убеждены, что победоносное общество является носителем высшей нравственной ценности»¹. Здесь с предельной откровенностью выражен классовый характер оценочного суждения, хотя, как известно, неокантианцы рассматривали ценности как изначально общечеловеческие.

Более того, неокантианцы обвиняли марксистов в отсутствии этического обоснования учения о социализме, полагая, что следует классово ограниченный марксизм дополнить Кантом, в особенности его этикой. М. И. Туган-Барановский, эволюционировавший от «легального марксизма» к неокантианству, в предисловии к книге К. Форлендера «Кант и Маркс. Очерки этического социализма» (Спб., 1909) утверждал, что «вся система общественной философии марксизма проникнута принципиальным отрицанием этики. Внеклассовую этику марксизм признает предрассудком, а классовая этика есть внутренняя невоз-

¹ Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. С. 264.

можность. И потому марксизм вполне последовательно ставит на место морали классовый интерес. Получается очень стройное социологическое построение, в котором для этики в собственном смысле слова места нет». Поскольку же, по мнению приват-доцента Петербургского университета, «признание внеклассовой морали несовместимо с материалистическим пониманием истории», он не считает, в противоположность Форлендеру, возможным дополнить Маркса Кантом, а полагает необходимым разрушение марксизма во имя этического обоснования социализма.

Марксисты, действительно, подчеркивали классовость оценочных суждений, их неизбежную партийность. «Нельзя «изучать действительное положение вещей», не квалифицируя, не оценивая его по-марксистски, или по-либеральному, или по-реакционному и т. п.»¹, — отмечал В. И. Ленин. Утверждая, что «люди, сознательно или бессознательно, черпают свои нравственные воззрения в последнем счете из практических отношений, на которых основано их классовое положение», Ф. Энгельс делал следующий вывод: «А так как общество до сих пор двигалось в классовых противоположностях, то мораль всегда была классовой моралью...»² И поэтому «представления о добре и зле так сильно менялись от народа к народу, от века к веку, что часто прямо противоречили одно другому»³. Развивая эти положения, В. И. Ленин провозглашал на III Всероссийском съезде комсомола: «Мы в вечную нравственность не верим и обман всяких сказок о нравственности разоблачаем»⁴; «Всякую такую нравственность, взятую из внечеловеческого, внеклассового понятия, мы отрицаем»⁵.

Эти и подобные взгляды давали основание приписывать марксизму этический релятивизм, отрицание общечеловеческих ценностей. На марксизм пыталось опираться и вульгарно-социологическое понимание художественного творчества, при котором отменялось ценностное значение искусства, сущность которого усматривали в выражении психо-идеологии того или иного класса. Соответствуют ли такого рода представления некоторых воинственно-ретивых сторонников марксизма, а также не менее воинственно-ретивых его противников действительным воззрениям основоположников марксизма и их последовательных сторонников?

Если обратиться к тексту «Анти-Дюринга», в котором утверждается классовый характер морали, то обнаруживается,

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 240.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 95.

³ Там же. С. 94.

⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 313.

⁵ Там же. С. 309.

что его автор не был столь односторонним, как это может показаться на первый поверхностный взгляд. Социально-классовая трактовка морали, объясняющая постоянные споры о добре и зле, у него диалектически сопрягается со стремлением выявить общечеловеческое в нравственности, с пониманием диалектики абсолютного и относительного в морали. Для Энгельса пролетарская мораль — не просто одна из равноценных моральных систем. Истинность ее тоже относительна, но она в наибольшей степени удовлетворяет такому критерию абсолютности и общечеловечности: «...конечно, наибольшим количеством элементов, обещающих ей долговечное существование, обладает та мораль, которая в настоящем выступает за его ниспровержение, которая в настоящем представляет интересы будущего...»¹

Более того, даже столь противоположные моральные системы, как христианско-феодалная, современно-буржуазная и пролетарская, «выражают собой три различные ступени одного и того же исторического развития, значит, имеют общую историческую основу, и уже потому в них не может не быть много общего». Так, например, «с того момента, как развилась частная собственность на движимое имущество, для всех обществ, в которых существовала эта частная собственность, должна была стать общей моральной заповедь: Не кради»². Но и эту общую моральную заповедь Ф. Энгельс не считает «вечной», ибо, по его учению, сама частная собственность не вечна. Но ведь существует и такая заповедь, как «Не убий», действие которой, по этой логике, ограничивается только существованием человека и человечества!

Ф. Энгельс не случайно считает не подлежащим сомнению, что «в морали, как и во всех других отраслях человеческого познания, в общем и целом наблюдается прогресс», хотя «действительно человеческая мораль станет возможной лишь на такой ступени развития общества, когда противоположность классов будет не только преодолена, но и забыта в жизненной практике»³. Следовательно, движение к «действительно человеческой морали» и есть критерий нравственного прогресса. И если теоретик «общеобязательных», «высших», «абсолютных ценностей» Виндельбанд, как мы выше видели, оправдывал разрушение и стирание с лица земли «диких» народов во имя господства общества, являющегося, по его мнению, «носителем высшей нравственной ценности», то Энгельс такие события квалифицирует как «позорные деяния цивилизованных государств-грабителей по отношению к отсталым народам», приме-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 95.

² Там же.

³ Там же. С. 96.

ром чего являются зверства царской армии, которая в 1873 году в Туркестане под руководством генерала Кауфмана напала на татарское племя иомудов, сожгла их шатры и изрубила их жен и детей, «согласно доброму кавказскому обычаю»¹.

С точки зрения основателей марксизма, бесклассовое общество будущего, в котором должна действовать «действительно человеческая мораль», — это «подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека» и «такой коммунизм... = гуманизму»². Речь идет именно о гуманистическом коммунизме, а не просто о коммунизме, ибо, по словам К. Маркса, может существовать «грубый» коммунизм, «коммунизм, отрицающий повсюду личность человека»³, «казарменный коммунизм»⁴. Поэтому для Маркса и Энгельса гуманизм и выступает как критерий «действительно человеческой морали».

От Канта к неокантианству идет противопоставление мира ценностей эмпирическому миру действительности, нравственности, базирующейся на «доброй воле», причинно-следственному детерминизму. В русле этой традиции известный русский социолог и критик Н. К. Михайловский писал «о конфликте между детерминизмом и нравственностью, между исторической необходимостью и значением личности»⁵. Возражая ему в 1894 году, В. И. Ленин на основе марксистского миропонимания именно в историческом детерминизме усматривает критерий нравственной оценки: «Идея детерминизма, устанавливая необходимость человеческих поступков, отвергая вздорную побасенку о свободе воли, нимало не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий. Совсем напротив, только при детерминистическом взгляде и возможна строгая и правильная оценка, а не сваливание чего угодно на свободную волю»⁶.

Правда, в написанной в том же 1894 году работе «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (Отражение марксизма в буржуазной литературе)» мы читаем: «Нельзя не признать поэтому справедливости утверждения Зомбарта, что «в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики»: в отношении теоретическом — «этическую точку зрения» он подчиняет «принципу причинности»; в отношении практическом — он сводит ее к классовой борьбе»⁷. Утверждение Вернера Зомбарта (1863—1941), проделавшего

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 103.

² Там же. Т. 42. С. 116.

³ Там же. С. 114.

⁴ См. там же. Т. 18. С. 414.

⁵ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 158.

⁶ Там же. С. 159.

⁷ Там же. С. 440—441.

эволюцию от сочувствия марксизму до его полного неприятия, типичны для определенного понимания марксизма (вспомним аналогичные высказывания К. Форлендера и М. И. Туган-Барановского). Солидарность с ними молодого В. И. Ленина не означала солидарность его с В. Зомбартом, Н. Михайловским в понимании самой этики. Как раз наоборот, по В. И. Ленину, в марксизме «нет ни грана этики», поскольку эта этика отвергает идею детерминизма, поскольку в марксизме нет места для «утопии или пустой морали, игнорирующей борьбу классов, происходящую в обществе»¹.

В 1920 году В. И. Ленин говорил, обращаясь к молодежи: «Для нас нравственность подчинена интересам классовой борьбы пролетариата»; «нравственность это то, что служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся вокруг пролетариата, созидающего новое общество коммунистов»². Такое понимание нравственности истолковывалось подчас прагматически: нравственно то, что полезно для класса, в данном случае — пролетариата. Но ведь можно вместо пролетариата подставить другой класс или вообще класс заменить группой людей и даже отдельной личностью, которая убеждена в том, что именно она безошибочно выражает и представляет классовый интерес. В таком понимании марксизм-ленинизм дает основание для этического и вообще ценностного релятивизма.

Но определение нравственности, учитывающее «идею детерминизма», может претендовать на выдвигание объективного критерия нравственной оценки. И сам Ленин, наряду с утверждением о подчинении нравственности «интересам классовой борьбы пролетариата», заявлял: «Нравственность служит для того, чтобы человеческому обществу подняться выше, избавиться от эксплуатации труда»³. В этом определении, следовательно, конечный критерий нравственности — не классовая польза, а возможность *человеческого общества* «подняться выше», преодоление отчуждения человека, жесткой формой которого и является эксплуатация труда.

Еще в 1899 году при обсуждении проекта программы Российской социал-демократической партии Ленин отмечал, что «с точки зрения основных идей марксизма, интересы общественного развития выше интересов пролетариата»⁴. Вместе с тем и в настоящее время среди тех, кто считает себя марксистом-ленинцем, существует убеждение, по которому марксизм несовместим с утверждением приоритета общечеловеческих ценностей.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 440.

² Там же. Т. 41. С. 310, 311.

³ Там же. С. 313.

⁴ Там же. Т. 4. С. 220.

Они называют это утверждение «фальшивым догматом», а «диалектическое единство классового и общечеловеческого» мыслится ими лишь в том плане, что никогда никто не выражал общечеловеческие интересы лучше, чем рабочий класс. Следует признать, что у основоположников марксизма-ленинизма можно найти высказывания, подкрепляющие такое понимание соотношения классового и общечеловеческого. В этой связи и возникает вопрос: что же соответствует марксизму — утверждение ли приоритета общечеловеческих ценностей или же отрицание этого утверждения?

Существуют разные варианты ответа на поставленный вопрос. 1. Марксизм изначально признавал приоритет общечеловеческих ценностей, и поэтому «новое мышление» ново лишь в том отношении, что оно избавляет подлинный марксизм от антигуманистических искажений. 2. Марксизм всегда признавал только классовые «ценности», и приписывание ему положения о приоритете общечеловеческих ценностей над классовыми — это прямая ревизия марксизма и тем более ленинизма. 3. Марксизм до нынешних времен не признавал приоритет общечеловеческих ценностей, поскольку это было обусловлено определенным уровнем развития человеческого общества. Однако в новых исторических условиях, угрожающих самому существованию человечества, марксизм должен быть переориентирован в духе нового мышления.

На наш взгляд, изучение исторических судеб марксизма показывает, что в нем самом (имеются в виду не только труды его основоположников и «классиков», но и многочисленных сторонников и пропагандистов) существовали *две тенденции*: гуманистическая тенденция, предполагающая признание и отстаивание общечеловеческих ценностей, и тенденция приоритета классового интереса над общечеловеческими интересами и ценностями, которые вообще объявлялись иллюзорными, «буржуазным» или «мелкобуржуазным» обманом.

Каким образом возможно сосуществование в марксизме этих двух противоположных тенденций? Марксизм начинался как стремление преодолеть ситуацию отчуждения человека в современном ему буржуазном обществе. Коммунизм представлялся основоположнику марксизма как исторически необходимое общество, устраняющее *«самоотчуждение человека»*, как снятие противоречий между человеком и природой, человеком и человеком, свободой и необходимостью, индивидом и родом. Этот коммунизм отождествлялся с *«завершенным гуманизмом»*¹. Гуманистический характер такого учения, вне зависимости от степени реальности его осуществления, не вызывает сомнения.

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 116.

Но создатели марксизма стремились к реализации своего общественного идеала и полагали, что освобождение человека и общества должно произойти благодаря революционной деятельности класса, которому нечего терять, кроме своих цепей, т. е. пролетариата. Революционный пролетариат начинает мыслиться ими как своего рода мессия, спаситель и освободитель человечества, олицетворение родовой сущности человека, лучший выразитель общечеловеческих интересов, несмотря на то что процесс отчуждения не мог не исказить и деформировать человеческую сущность и членов этого класса.

Благодаря этой логике стал возможен и такой поворот мысли: если пролетариат выражает общечеловеческие интересы, то общечеловеческие интересы — это и есть интересы пролетариата, а пролетарская мораль и есть основа общечеловеческой морали. По этому пути и пошли многие марксисты, сведя мораль к интересам пролетариата и отрицая тем самым общечеловеческую природу морали и, следовательно, мораль как таковую. Маркс и Энгельс уже в «Немецкой идеологии» прямо заявляли: «Коммунисты вообще не проповедают никакой *морали...*»¹

Таким образом, в самом марксизме обнаруживаются противоположные тенденции, которые уже в конце прошлого века по-разному дают о себе знать в различных течениях социал-демократии, в том числе и российской. С нашей точки зрения, было бы заманчивым упрощением считать, что одна из этих тенденций «без остатка» воплотилась в бернштейнианстве или каутскианстве, в большевизме или меньшевизме, в идеологии шведской социал-демократии или в еврокоммунизме и т. д. Нельзя не учитывать, что все эти деления носят прежде всего *политический* характер, которому далеко не всегда однозначно соответствует определенный философский (в том числе и теоретико-ценностный) принцип. В различных течениях, так или иначе связанных с марксизмом, содержится различное соотношение двух отмеченных тенденций, иногда с преобладанием гуманистической, а иногда — «классовой». Несомненно то, что сталинизм и ему подобные системы тоталитарного «коммунизма» идейно опирались на абсолютизацию «классового» фактора (под видом рабочего класса здесь отстаиваются интересы нового правящего класса, как его ни называть), в своей антигуманистической сущности и практике выходя уже за пределы гуманистического марксизма. Этот урок исторического развития марксистских идей следует иметь в виду при решении проблемы соотношения общечеловеческих ценностей и классовых. История уже наглядно показала, куда ведет убеждение в непогрешимом знании того, что какая-либо одна группа

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 236.

людей, будь то классовая или национальная, монополюно воплощает в себе общечеловеческие интересы и ценности.

В период возникновения марксизма в его эстетических взглядах подчеркивалось общечеловеческое значение эстетических ценностей. Правда, многие мысли Маркса об общечеловеческом характере ценностей, особенно эстетических ценностей, остались в рукописях и стали известны только многие годы спустя. Основатель эстетики марксизма подчеркивал *общечеловеческую* сущность красоты, связывая ее с тем, что отличает человека от остальной природы, — с общественной, универсальной, свободной, творческой деятельностью человека, благодаря которой человек формирует создаваемый им предметный мир «также и по законам красоты». Эстетическое отношение человека к миру и возникает потому, что «именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как *родовое существо*», что предмет труда есть «*опредмечивание родовой жизни человека*»¹. А разве не общечеловеческим значением обладает античное искусство, которое доставляет нам «художественное наслаждение» и признается в известном отношении «нормой и недостижимым образцом», несмотря на то что оно связано «с известными формами общественного развития»²?

Разрабатывая, по существу, теорию ценности на материале политической экономии, этики и эстетики, К. Маркс и Ф. Энгельс не употребляли термин «ценность» в широком философском значении, как это делали Лотце и Ницше, неокантианцы баденской школы. Одной из причин этого является опошление этого термина, употребление которого стало своеобразной модой во второй половине XIX столетия. Мы уже выше писали о презрительном отзыве К. Маркса о «банальных рассуждениях» А. Вагнера и «вообще немецких профессоров» «о потребительных стоимостях или благах, не относящихся к области товарного мира», как-то: «государственные блага», «общинные блага», «здоровье» и т. п.³ Аналогичным образом поступает Ф. Энгельс, демонстрируя «оракулоподобные банальности» Е. Дюринга в его трактовке «ценности жизни». «Для оценки и повышения ценности жизни закон разности приобрел решающее значение как теоретически, так и практически», — утверждал «основатель» «философии действительности». Что это за «закон разности», именуемый Дюрингом «*наш закон разности*»? По характеристике Ф. Энгельса, это «старая-престарая банальность», о которой «уже издавна можно прочесть в любом

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 94.

² Там же. Т. 46. Ч. I. С. 48.

³ См. там же. Т. 19. С. 385.

учебнике физиологии» и которая известна «каждому филистеру по собственному опыту», а именно что «длительное раздражение одного и того же нерва, или продление одного и того же раздражения, утомляет всякий нерв и всякую нервную систему и что, следовательно, в нормальном состоянии должны иметь место перерыв и смена нервных раздражений...»¹. Решение Дюрингом проблемы ценности, сводящим ее к «приятности смены ощущений», — это пародия на позитивистскую трактовку ценности².

Не придавая особого философского смысла понятию «духовной ценности»³, основоположники марксизма со своих методологических позиций разрабатывали коренные проблемы философии ценности. Сторонники так называемой «философии ценностей» противопоставляли ценности научному познанию мира. К. Маркс также понимал, что ценностное отношение — действительно особое отношение, несводимое к научно-теоретическому освоению мира: «Целое, как оно представляется в голове в качестве мыслимого целого, есть продукт мыслящей головы, которая осваивает для себя мир единственно возможным для нее способом, — способом, отличающимся от художественного, религиозного, практически-духовного освоения этого мира»⁴. «Практически-духовное освоение этого мира» в современной марксистской аксиологической литературе нередко рассматривается как «ценностное отношение». М. А. Лифшиц высказал предположение, по которому «под именем практического (после художественного и религиозного) Маркс имел в виду нравственное сознание, то, что у Канта называется практическим разумом»⁵, тем более что в оригинале «духовное» находится в общем ряду с «художественным», «религиозным», «практическим»: «*künstlerisch, — religiös, — praktisch — geistigen*»⁶. Если согласиться с этим, то в таком случае «художественно-религиозно-практически-духовное освоение» есть не что иное, как вненаучное духовное *ценностное отношение*,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 119.

² Е. Дюринг охотно рассуждает о ценностях. Одно из его сочинений появилось в русском переводе под наименованием «Ценность жизни. Исследование в смысле героического жизнепонимания» (Спб., 1894). В книге «Социальное спасение — в действительном праве» (рус. пер. Спб., 1909) он вносит свой «вклад» и в теорию «экономической ценности», решительно протестуя против того, что ее фактором является только труд, ибо теория трудовой стоимости, называемая им «трудовой» софистикой и крючкотворством, «загрязнена еще евреями» (185). Вообще воинствующий расизм и оголтелый антисемитизм — основной мотив ценностной ориентации самого Дюринга, призывавшего «спасти мир от иудейской расы» и восторженно приветствовавшего погромы в России (61, 62).

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 119.

⁴ Там же. Т. 46. Ч. I. С. 38.

⁵ Лифшиц Мих. В мире эстетики. М., 1985. С. 159.

⁶ Marx K., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). Zweite Abteilung. Bd. 1. Berlin, 1976. S. 37.

имеющее три основных вида: эстетико-художественное, религиозное и морально-нравственное.

Отличие марксизма от неокантианства заключается, как мы видим, не в том, что последнее признавало ценностное отношение человека к миру, а марксизм его отрицал. Различие состояло в том, что неокантианцы сплошь и рядом не видели разницы между *ценностным* и *теоретико-ценностным*, т. е. *аксиологическим*, отношениями. Поэтому они, совершенно правильно видя принципиальное отличие ценностного мироотношения от научно-теоретического, считали ценностное отношение научно непознаваемым. При этом Риккерт аксиологизировал и саму гносеологию. Хотя Маркс, как мы видели, осознавал отличие научно-теоретического освоения мира от его духовно-ценностного освоения, многие марксисты, рассматривая ценностное отношение «в свете ленинской теории отражения» как разновидность познавательного процесса, тем самым его неправомерно гносеологизировали. Нам представляется, более плодотворна такая методология научно-философского исследования ценности и ценностного отношения, при проведении которой не аксиологизируется гносеология и не гносеологизируется аксиология.

Современное марксистское осмысление проблем аксиологии, в том числе эстетической, предполагает специальное рассмотрение. Отметим только, что в течение многих десятилетий незыблемой догмой марксизма считалось как раз непризнание каких бы то ни было общечеловеческих ценностей. Более того, само понятие «ценность» до начала 60-х годов считалось «не нашим», а теория ценности — аксиология даже в лучших справочных изданиях определялась как «совокупность идеалистических учений, направленных против исторического материализма, научной социологии», как апология «идеологических ценностей» капиталистического мира. Такое отношение к «ценностям» было закономерным для общества, в котором личность низводилась до положения винтика социального механизма. Не случайно поэтому, что сама проблема ценности была поставлена в советской философии в период «оттепели» второй половины 50—60-х годов, в период начавшейся демократизации и гуманизации общества. И даже во время «заморозков» конца 60 — середины 80-х годов, когда реанимированный «культ личности» вновь показал свою природу как «культ безличности», удалось сохранить зерно теоретического понимания проблемы ценности — идеи приоритета общечеловеческих ценностей.

Глава VI

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ В АКСИОЛОГИИ И ЭСТЕТИКЕ XX ВЕКА. ЗАПАДНАЯ ЕВРОПА И АМЕРИКА

Если «философия ценности» возникла в XIX столетии, то термин «аксиология» появился в начале XX века. В 1902 году он был применен французским философом П. Лапи и в 1908 году — Э. Гартманом. Рубеж века не знаменовал сам по себе качественно нового этапа в развитии теории ценности. Как мы видели, многие основатели этой теории работали еще в 20-е годы нашего века. Ряд важных концепций ценности вообще, и эстетической в частности, широко распространенных поныне, разрабатывались на границе веков и вглубь от нее. Но в нашу эпоху аксиология стала популярнейшей философской дисциплиной самых различных философских направлений, в том числе и марксистского. Количество трудов, специально посвященных философской теории ценности, ее этической, правовой, эстетической конкретизации, стало необозримым. Что касается специально эстетической ценности, то ее проблемы разрабатывались и в общей аксиологии, и в эстетике, которая все более и более стала осваивать *аксиологический подход* в исследовании своего предмета.

Многообразие концепций сущности ценности и ценностного отношения ставит проблему их типологии при изучении истории аксиологии. Существует целый ряд типологических описаний аксиологических концепций, в которых классификационными основаниями выступают различные признаки этих концепций. Так, в капитальном труде «Теории ценности. История и критика» Оскар Краус¹ (1872—1942) тщательно прослеживает теоретические связи, существующие между различными теориями ценности («Направления, исходящие от Brentano», «Теории ценности, примыкающие к Lotze» и т.п.), отношения их к мистике, экспериментальной психологии, этнографии, биологии, социологии, проявление в них неоплатонизма, прагматизма, позитивистского релятивизма, «психологического» релятивизма. О. Краус не проводит различия между национальными

¹ Kraus O. Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Brün; Wien; Leipzig, 1937.

школами, хотя в его книге речь идет и о немецких, и об английских, и об испанских, и о польских мыслителях. Август Мессер в книге «Немецкая философия ценности современности» ограничивается теоретико-ценностными течениями, возникшими в Германии, но подразделяет их по их философской направленности: феноменологическое учение о ценности (Макс Шелер), идеалистическое учение о ценности (Генрих Риккерт), идеалистическо-реалистическое учение о ценности (Гуго Мюнстерберг), реалистическое учение о ценности (Вильям Штерн) ¹. Словацкий философ и эстетик Мариан Варош в труде «Введение в аксиологию» ² излагает историю аксиологических учений нашего столетия по государственно-национальному основанию: аксиология в Германии, в США, во Франции, в Англии и в России (Н. Лосский) ³. При изложении различных теоретико-ценностных концепций дается характеристика их философских оснований. Сам Н. Лосский в книге «Ценность и Бытие» рассматривает психологические теории ценности, субъективизирующие ценность; теории, исходящие из сочетания объекта и субъекта; теории, утверждающие ценности как объективные идеальные качества.

М. А. Киссель в 3-м издании Большой Советской Энциклопедии и в «Философском энциклопедическом словаре» предлагает следующую типологию теорий ценности: 1. *Натуралистический психологизм* (А. Мейнонг, Р. Б. Перри, Дж. Дьюи, К. И. Льюис); 2. *Аксиологический трансцендентализм* (Виндельбанд, Риккерт); 3. *Персоналистический онтологизм* (М. Шелер, Н. Гартман); 4. *Культурно-исторический релятивизм и социологизм* (Дильтей, Шпенглер, Тойнби, П. Сорокин, М. Вебер, Знанецкий, Парсонс); 5. *Историко-материалистическое* рассмотрение ценности ⁴. Т. Любимова выявляет «три типа буржуазных трактовок проблемы ценности»: 1. Теоретический социологический; 2. Метафизический или же методологический; 3. Негативно-критический ⁵. Для работ определенного типа характерно подведение всей зарубежной аксиологии под один знаменатель ⁶.

Особый интерес с точки зрения целей настоящего исследования представляют типологии эстетико-ценностных концепций. Английский аксиолог и эстетик Г. Осборн обосновывал такие типы теорий красоты как ценности: 1. Метафизическая; 2. Смешанно-метафизическая; 3. Объективно-безотносительная;

¹ Messer A. Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. Leipzig, 1926.

² Váross M. Úvod do axiologie. Bratislava, 1970. S. 52—99.

³ Лосский Н. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Paris, 1931. С. 6—40.

⁴ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 764.

⁵ См.: Эстетические ценности в системе культуры. М., 1986. С. 24.

⁶ См.: Антонович И. Американская буржуазная аксиология на службе империализма. Минск, 1967.

Субъективно-относительная; 4. Комбинированные субъективно-объективные; 5. Объективно-относительные¹. Различные теории художественной ценности (и в связи с ней — ценности эстетической) нашего столетия рассматривает польский эстетик Стефан Моравский в статье «О художественной ценности». Его типологическая классификация концепций эстетико-художественной ценности представляется наиболее полной. Эти концепции он подразделяет на: 1. Психологический субъективизм (психологизм); 2. Онтологический объективизм; 3. Реляционизм (ценность как субъектно-объектное отношение); 4. Социологический релятивизм; 5. Социологический объективизм (культурологический подход). В рамках каждого из этих типов определяются основные разновидности. Автор этой типологии стремится учесть взаимоотношения между разными концепциями. Типология С. Моравского, таким образом, строится на учете в той или иной аксиологической концепции осмысления субъектно-объектного отношения с точки зрения психологии, социологии и социально-культурного подхода².

В каждой стране, имеющей развитую философскую и эстетическую мысль, возникают различные концепции ценности, в том числе эстетической, типологически соответствующие теоретическим течениям, существующим в других странах. Это обусловлено не только прямыми воздействиями и влияниями, но и гносеологическими возможностями, обусловленными сущностью и структурой ценностного отношения, однотипными явлениями социальной жизни и культуры. Так, по исследованию Б. Дземидока, в Польше в 20—30-х годах сформировались основные направления в трактовке эстетической ценности, параллельно разрабатывающиеся в странах Западной Европы: 1. Субъективизм (В. Витвицкий); 2. Объективизм (Г. Эльзенберг, Т. Чежовский, Р. Ингарден); 3. Эстетический реляционизм (В. Татаркевич, М. Валлис, С. Оссовский)³. Аналогично развивалась аксиологическая эстетика и в других восточноевропейских странах, включая Россию — СССР, хотя, конечно, в каждой стране это происходило своеобразно в различные периоды ее истории: различные течения имели разную степень разработанности, различный «вес» и влияние, были представлены разными по образованности и таланту мыслителями и т. д.

¹ Osborne H. *Theory of Beauty. An Introduction to Aesthetics*. London, 1952.

² См.: Моравский С. О художественной ценности // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 187. Труды по философии, Х. Тарту, 1966.

³ *Dziemidok B. Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*. Warszawa, 1980.

Безусловно, существовала тесная связь между аксиологическо-эстетической мыслью на Западе и Востоке. Притом нет основания считать в философско-эстетическом плане последний провинцией первого. В Центральной и Восточной Европе жили и работали первоклассные мыслители, представлявшие значительные течения мировой эстетической аксиологии. Помимо философско-теоретической связи с зарубежными коллегами, они развивали свои национальные традиции и в истории философско-эстетической мысли, и в художественно-эстетической культуре. Своеобразием этого региона в рассматриваемом отношении, на наш взгляд, является большое влияние марксизма и его взаимодействие с другими методологическими направлениями аксиологии и эстетики, взаимодействие как в плане взаимодействия, так и в плане взаимоотталкивания.

Наше изложение эстетической аксиологии XX столетия основывается на типологии, учитывающей трактовку в основных концепциях ценности, в том числе эстетической, субъектно-объектного отношения, естественного и сверхъестественного, природного и социального, реального и идеального, а также использование таких подходов, как психологический, социологический, культурологический, феноменологический, структурно-семиотический. Развитие современной аксиологии происходит в различных странах, но основные концепции не знают национальных границ, хотя в той или другой стране при всей философской универсальности проявляются определенные исторически выработанные традиции.

Поскольку ценностное отношение субъективно-объективно, то его теоретическое осмысление возможно в различном соотношении субъекта и объекта. Притом понимание сущности самой ценности — предмета ценностного отношения — является также различным, «передвигаясь» по линии между полюсами субъектно-объектного отношения:

Субъект _____ Объект

Эта логическая возможность теоретической интерпретации ценности и ценностного отношения реализуется в аксиологии нашего века в трех типах концепций, каждый из которых имеет свои разновидности в зависимости от того, как конкретно-научно или философски обосновывается то или иное истолкование ценности: 1. Субъективные концепции; 2. Субъективно-объективные (реляционистские) концепции; 3. Объективно-онтологические концепции. Правда, границы между этими типами не всегда бывают жесткими.

Исторический обзор развития теории ценности показывает, как увеличивается «удельный вес» субъективного начала в трак-

товке ценностного отношения в философии Нового времени. Однако для предотвращения субъективизма и релятивизма в понимании этого отношения и его предмета — ценности — в самый субъект вводился определенный интерсубъективный противовес в виде общечеловеческой природы, априорных принципов, «трансцендентального субъекта». Вместе с тем в конце XIX столетия субъект все в большей степени очищался от этих противовесов. От них была вполне свободна теория ценности эмпириокритицизма и прагматизма. И даже в неокантианстве, как мы видели, у Ионаса Кона и Христиансена все больше давала о себе знать тенденция к субъективизации ценности, в том числе и особенно эстетической. В XX столетии появляется множество аксиологических концепций, в которых ценность трактуется как чисто субъективно-идеальный феномен. Обосновываются эти концепции при помощи апелляции к таким областям знаний, как психология, логика и лингвистика, социология, истолковываемые с позитивистских или неопозитивистских позиций.

1. Психологический подход в аксиологии

Психологический подход при рассмотрении ценностей получил большое распространение во второй половине XIX столетия, что, несомненно, связано с развитием самой психологии, которая стала большое внимание уделять эксперименту. Сводя ценности к тем или другим психическим явлениям, возникающим в процессе ценностного отношения, сторонники психологических теорий ценности, по характеристике Н. Лосского, субъективировали ценность и отвергали существование абсолютных ценностей¹. В качестве примера такого рода теорий Н. Лосский приводит появившиеся на рубеже прошлого и нынешнего веков работы Эренфельса, Крейбига и Мейнонга². Для первого ценность объекта есть *желаемость* его субъектом. Для второго ценность есть значение, которое имеет для субъекта содержание ощущения или мысли благодаря связанным с этим содержанием чувствам. Для третьего ценность предмета определяется *чувством ценности*, которое, по его мнению, является единственным доступным опыту в ценности. Правда, в своем последнем, посмертно изданном труде «К основоположению всеобщей теории ценности» *Алексиус Мейнонг* (1853—1920) признает наряду с «личными ценностями» (*der persönliche Wert*) «неличные ценности» (*der unpersönliche Wert*) — «ценности Истины, Красоты, Добра». Однако и неличные ценности, как и ценности личные,

¹ См.: Лосский Н. Ценность и Бытие. С. 6—11.

² *Ehrenfels Chr. System der Werttheorie. Leipzig, 1897—1898; Kreibitz J. C. Psychologische Grundlegung eines System der Wert-Theorie. Wien, 1902; Meinong A. Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wert-Theorie. Graz, 1894.*

характеризуются через «чувство ценности». Они также относительны — имеют значение для субъекта, но «абсолютные» неличные ценности соотносительны с «каждым ценностным субъектом (Wertssubjekt)»¹.

Субъективизация эстетической ценности осуществляла и эстетика, причислявшая себя к психологическим наукам. В этом отношении показательна так называемая теория «вчувствования» (Einfühlung) (Ф.-Т. Фишер, Т. Липпс, Й. Фолькельт, В. Воррингер, В. Ли и др.), по которой ценностно-эстетические свойства явлений представляют собой бессознательную проекцию субъективно-человеческих чувствований, притом, что эти чувствования полагаются за нечто объективно находящееся в самом явлении. По формулировке *Теодора Липпса* (1851—1914), «красота есть вызванное восприятием объекта чувство свободного жизнеутверждения. Эстетическая оценка по своей природе есть сопереживание оцениваемого»². Правда, собственно аксиологические воззрения некоторых сторонников теории «вчувствования» не сводятся к субъективизму. Так, *Йоханнес Фолькельт* (1848—1930) выступал против неокантианского противопоставления бытия и ценности, утверждая существование абсолютной ценности. Считая, что эстетика «есть наука нормативная, наука о ценностях и идеалах», Фолькельт все же настаивал на том, что «в основание эстетики должна быть положена психология»³.

Близким к теории «вчувствования» является понимание красоты как ценности американским философом *Джорджем Сантаяной* (1863—1952) в его труде «Чувство красоты» (1896 г.). По его мнению, «ценности возникают из непосредственной и неизбежной реакции жизненного импульса и из иррациональной стороны нашей природы». При этом для существования ценности необходимо «эмоциональное сознание». «Нет никакой ценности без какой-либо ее оценки» — непреложная аксиома всякой этической философии, с точки зрения Сантаяны. «Красота — это вид ценности», однако «все ценности в некотором смысле являются эстетическими». Красота как ценность — «это эмоциональный элемент, наше наслаждение, которое тем не менее мы рассматриваем как качество вещей». «Красота, по определению философа, является ценностью, то есть она не есть восприятие содержания факта или отношения; она есть эмоция, аффект нашей волеизъявляющей и оценивающей природы»⁴.

¹ *Meinong A.* Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie. Graz, 1923. S. 145, 162—165.

² *Lipps T.* Ästhetik. Bd. II. Leipzig, 1906. S. 361.

³ *Фолькельт Й.* Современные вопросы эстетики. Спб., 1900. С. 193, 192.

⁴ *Santayana G.* The Sense of Beauty. Being the Outline of Aesthetic Theory. N. Y., 1955. P. 19, 18, 20, 28, 49.

2. «Натуралистическая» аксиология

По характеристике В. Прозерского, теория ценности Сантаяны «как бы перебрасывала мостик от позитивистского сциентизма (т. е. позиции природного объяснения «феномена человека» из законов биологической эволюции или функционирования психофизиологического аппарата) к насквозь иррационалистической «философии жизни», где «жизнь» больше уже не отождествлялась с материей, природой»¹. Поэтому Сантаяна — в определенной мере зачинатель так называемой «натуралистической» аксиологии, которая нашла разработку в трудах Р. Б. Перри, К. Льюиса, Д. Дьюи, А. Ричардса и некоторых других.

Американский философ-неореалист *Ральф Бартон Перри* (1876—1957) определяет «ценность как объект соответствующего интереса», «относящееся к интересу»². Сам же интерес — «объединяющее понятие», означающее инстинкт, побуждение, чувство, эмоции и «другие отделы моторно-аффективной жизни»³. Перри в исследовании ценностей осуществляет, по его словам, «биоцентрический» или «психоцентрический» подход⁴. Ценность для него своего рода «третичное» качество, еще более отдаленное от объективности «первичных качеств» (фигура, очертание предмета), чем «вторичные качества» (например, цвет). Он ссылается на Сантаяну, считающего, что ценность, хотя и неопределима в своей сущности, существует как качество реального объекта, но зависящее от интереса. «Объект хорош только относительно субъекта, который его чувствует». Перри приводит слова Сантаяны, по которым красота — «превращение элемента чувствования в качестве вещи»⁵.

Эстетическая ценность не является предметом специального рассмотрения у Перри, но он подчеркивает «параллелизм Истины, Красоты и Добра», а также взаимозависимость между ними⁶. Деление ценностей на Истину, Красоту и Добро Перри считает традиционной аксиологической классификацией, имеющей свое как религиозно-метафизическое, так и психологическое обоснование (деление духовной жизни на мышление, чувство и волю). Ценности могут классифицироваться и как «функ-

¹ Прозерский В. В. Критический очерк эстетики эмотивизма. М., 1983. С. 49.

² Perry R. B. General Theory of Value. Its Meaning and Basic Principles Construed in Terms of Interest. N. Y.; L., 1926. P. 81.

³ Perry R. B. Realms of Value. Cambridge: Harvard University Press, 1954. P. 32.

⁴ Гносеологические воззрения Р. Б. Перри охарактеризованы в книге Т. И. Хилла «Современные теории познания» (М., 1965. С. 99—107), а аксиологические — в статье Э. В. Соколова. «Основные идеи общей теории ценностей Р. Б. Перри» (Проблема ценности в философии. М.; Л., 1966. С. 154—170).

⁵ Perry R. B. General Theory of Value. P. 29, 32—33.

⁶ Ibid. P. 93—97.

ции интереса», а также на основе социальной науки в качестве «институциональных форм», таких, как познавательные, моральные, экономические, политические, эстетические и религиозные ценности¹. По гуманистическому социальному идеалу Перри, достойная человека цивилизация предполагает гармонию интересов всех личностей и народов, осуществление справедливого распределения благ, стремление к правде и наслаждение красотой.

Другой вариант «натуралистической» концепции ценности был предложен американским философом *Джоном Дьюи* (1859—1952) — одним из ведущих продолжателей философии прагматизма в виде «инструментализма». В книге «Психология и педагогика мышления» (1909 г.) Д. Дьюи ставит вопрос о «ценности мысли». «Сеять семена, обрабатывать землю, собирать зерно — это преднамеренная деятельность, возможная только для существа, научившегося подчинять непосредственно ощущаемые элементы опыта тем ценностям, на которые последние намекают и которые предсказывают». Естественные знаки (шекспировский «язык деревьев, книга журчащего ручья») и знаки искусственные, сознательно создаваемые человеком для его практической деятельности и общественной памяти («самая сущность цивилизации состоит в том, что мы нарочно воздвигаем монументы и памятники, чтобы не забыть»), — это и есть ценности, обращенные к «мыслящему существу». «Мысль сообщает физическим явлениям и объектам» определенный «образ и цену». И объекты природы и продукты человеческой деятельности в своей индивидуальности обладают *значением*, имеющим смысл для знающего и мыслящего человека. Поэтому «камень является одним для того, кто знает нечто о его прежней истории и будущем употреблении, и другим для того, кто просто непосредственно ощущает его своими чувствами». Человеческая жизнь и есть реализация этих ценностей, предполагающая сознательное руководство и воспитание².

«...Ценность, согласно Дьюи, — как совершенно справедливо отмечает В. Прозерский, — рождается в ситуации и не может существовать как свойство предметов или явлений независимо от той деятельности людей, в которую вовлечены эти предметы»³. То же относится и к ценности эстетической. Хотя «по всеобщему убеждению, Парфенон является великим произведением искусства», «он, однако, приобретает эстетическое состояние лишь по мере того, как это произведение включается в опыт

¹ Perry R. B. General Theory of Value. P. 693—694.

² Дьюи Д. Психология и педагогика мышления. Берлин, 1922. С. 20, 21, 22, 23.

³ Прозерский В. В. Проблема ценности и оценки в философии Д. Дьюи // Проблема ценности в философии. С. 173.

человека»¹. Сам опыт может обретать «эстетическое качество» и становиться «эстетическим опытом» при определенных условиях, когда «непосредственный опыт появляется из взаимодействия природы и человека»².

По нашему мнению, Дьюи делает значительный шаг вперед в понимании ценности по сравнению с другими «натуралистами», в частности Перри. Для него ценность — не просто объект интереса, но результат деятельности человека, его опыта. Эстетическая же ценность — образуется в гармонии природы и человека. В отличие от Перри Дьюи подчеркивает социальный характер интересов человека, включенных в опыт, образующий ценность, а акт оценки, с его точки зрения, предполагает деятельность интеллекта и не является чисто иррациональным, как полагает Сантаяна.

Однако прагматическая интерпретация самого опыта не позволяет Дьюи преодолеть субъективное понимание ценности, в том числе и особенно ценности эстетической. «Объект в основе своей является эстетическим, доставляя наслаждение, характерное для эстетического восприятия, — пишет он в книге «Искусство как опыт», — если факторы, определяющие нечто такое, что может быть названо опытом, поднимаются выше порога восприятия и проявляются ради самих себя»³. Эстетическая ценность сводится им к «реакции, преследующей цель создания внутренней гармонии и симметрии чувств»⁴, а прекрасное сводится к «обозначению характерной эмоции»⁵. Крупнейший сторонник натуралистической эстетики *Томас Манро*, справедливо отмечавший, что «быть натуралистом совсем не значит быть материалистом», утверждал, что «с натуралистической точки зрения все ценности относительны и зависимы от человеческого опыта»⁶. Если опыт понимается в конечном счете как субъективное явление, то и зависящая от него ценность не может не трактоваться субъективистски, в том числе и ценность эстетическая и ее основное проявление — красота⁷.

3. Аксиологический подход в социологии и социологический в аксиологии и эстетике

Уже у Дьюи и его последователей, таких, как Д. В. Готшалк⁸, субъективное понимание ценности, включая ценности

¹ Dewey J. Art as experience. N. Y., 1934. P. 4.

² Ibid. P. 11, 16.

³ Ibid. P. 57.

⁴ Dewey J. Problems of men. N. Y., 1946. P. 228.

⁵ Dewey J. Art as experience. P. 129.

⁶ Munro T. Naturalism and Supernaturalism in Aesthetics // Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. 1973. Bd. 18. S. 23.

⁷ Munro T. The Concept of Beauty in the Philosophy of Naturalism // Revue internationale de Philosophie. T. IX. 1955. № 31.

⁸ Gotshalk D. W. Art and the Social Order. N. Y., 1962.

эстетическую и художественную, обосновывается не только психологически, но и социологически. Применение в аксиологии и эстетике социологического подхода приводит к определенному результату в зависимости от характера самой социологической концепции и тех философских ориентаций, которые определяют понимание сущности ценности и ценностного отношения. В конце XIX — начале XX века возникшая на основе позитивизма социология все в большей степени использует понятие «ценность», в интерпретации которого нередко сочетаются позитивизм и неокантианство.

Так, **Макс Вебер** (1864—1920), один из первых включивший аппарат аксиологии в социологическое исследование, «заземлил» воспринятое от Риккерта понятие ценности, связывая его с «интересом эпохи». В «понимающей социологии» Вебера, по характеристике П. П. Гайденко, «ценности — лишь выражения общих установок своего времени», и поэтому «у каждого времени есть и свои «абсолюты». Абсолют, таким образом, оказывается историческим, а стало быть, относительным»¹. Вместе с тем Вебер, как и Риккерт, проводил различие между субъективными *оценками* и научным, по его мнению, методом «отнесения реальностей к ценностям», а также аксиологической интерпретацией ценности. Поэтому, настаивая на «свободе от оценки» в социологической и экономической науках, в науках о культуре, в том числе в искусствоведении, Вебер не отрицает *ценности*, отнесение к которым позволяет, как он считает, перейти от субъективного «вчувствования» к объективному и общезначимому суждению. Вебер констатирует «полное несовпадение сферы ценностей и эмпирической сферы» и не сомневается в существовании «эстетической ценности художественного произведения», которую не способна установить эмпирическая история и социология искусства и должна брать априорно². Однако, как отмечают исследователи, «в отличие от Риккерта, рассматривающего ценности и их иерархию как нечто надысторическое, Вебер склонен трактовать ценность как установку той или иной исторической эпохи, как свойственное эпохе *направление интереса*. Тем самым ценности из области надысторического переносятся в историю, а неокантианское учение о ценностях сближается с позитивизмом»³.

«Различные ценностные порядки мира находятся в непримиримой борьбе», — говорил Вебер в своем докладе в Мюнхенском университете в 1918 году. Как «самые элементарные случаи

¹ История буржуазной социологии XIX — начала XX века. М., 1979. С. 258.

² Вебер М. Избр. произв. М., 1990. С. 570, 580, 582.

³ Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991. С. 42.

борьбы богов, несовместимости ценностей» Вебер приводил такие разноречия между ценностями — Священным, Прекрасным, Добром и Истиной,— которые прежде, казалось, были в полной гармонии: «Сегодня мы хорошо знаем, что священное может не быть прекрасным, более того — оно священно именно потому и постольку, поскольку не прекрасно»; «Мы знаем также, что прекрасное может не быть добрым и даже что оно прекрасно именно потому, что не добро,— это нам известно со времени Ницше, а еще ранее вы найдете это в «Цветах зла» — так Бодлер назвал томик своих стихов»; «истинное может не быть прекрасным и... нечто истинно лишь постольку, поскольку оно не прекрасно, не священно и не добро». При этом каждая национальная культура несравнима по своей ценности: «Как представляют себе возможность «научного» выбора между ценностью французской и немецкой культур — этого я не знаю»¹.

Социально-исторический релятивизм «понимающей социологии» оказался подобным культурно-историческому релятивизму «понимающей психологии» *Вильгельма Дильтея* (1833—1911), с точки зрения которой утверждается множество равноценных ценностных систем.

Социологизм, как психологизм, может быть способом субъективизации ценности с вытекающим отсюда релятивизмом. Это происходит в том случае, когда индивидуальный интерес как ценностно-порождающий фактор заменяется интересом социальных групп людей или даже «интересом эпохи», когда индивидуальное сознание как обитель ценностей заменяется «коллективным сознанием». Французский социолог *Эмиль Дюркгейм* (1858—1917) в докладе, сделанном на Международном конгрессе в Болонье в 1911 году («Суждения о ценности и суждения о реальности»), в отличие от неокантианцев не рассматривал сферу идеала в качестве трансцендентной, полагая ее в духе позитивизма исходящей из природы. Ценности он считал порождением социальной сознательности и их «объективность» усматривал в их социальном характере. «Социальные факты» Дюркгейм не сводил к биопсихологической реальности. Но ценности связывал с «коллективным сознанием», рассматривая его как одно из проявлений «социальных фактов». Он придавал большое значение ценностно-нормативной интеграции общества, считая для социологии важным изучение ценностно-нормативных систем общества. Аксиологизм социологии Дюркгейма оказал большое воздействие на социологию ценностей во Франции и ценностную социологию в других странах².

¹ Вебер М. Избр. произв. С. 725—726.

² См.: Стетцель Ж. Социология во Франции: мнение эмпирика // Беккер Г. и Босков А. Современная социологическая теория. М., 1961. С. 717.

На Э. Дюркгейма, как и на М. Вебера, опирался *Толкотт Парсонс* (1902—1979) — ведущий представитель структурно-функционального направления в социологии, с точки зрения которого «ценности» — представления о желаемом — один из важных регуляторов человеческого действия и факторов целостности, стабильности, интеграции, нормального функционирования систем общества различных уровней — от малых групп до общества в целом. «Для социальной системы эти ценности выполняют ту же функцию, что и ценности, способствующие интеграции личности, для отдельной личности»¹. Понятие ценности, используемое в различных течениях социологии, характеризуется *социальной субъективностью*, отличающейся от субъективности индивидуальной, но не выходящей за пределы субъективности. Американские социологи *У. Томас* и *Ф. Знанецкий* отличали «индивидуальные ценности» от «общественных ценностей», но и последние, по их взглядам, есть «любой предмет, обладающий поддающимся определению содержанием и значением для членов какой-либо социальной группы»². Опираясь на *Р. Б. Перри*, *А. Мейнонга*, *Ф. Знанецкого*, *Говард Беккер* определяет ценность как объект — объект каких-либо потребностей. К миру ценностей в этом смысле относятся «швейцарский сыр, «царствие небесное», благосостояние, нищета, тайная гордость, дорогая машина, придающая престиж, вражеский солдат, сатана, слава и долг в десять долларов...»³. По мнению *Р. Пэнто* и *М. Гравитц*, социальные ценности — это порождаемые и обусловленные социальной средой системы идеологических представлений (ценности религиозные, технические и экономические, моральные и политические, эстетические), которые входят в сложный комплекс социальной действительности, воздействуя на поведение человека и помогая переосмыслить и преобразовать социальную среду⁴.

Такого рода «субъективизм в социологической одежде» (*С. Моравский*) находил свое проявление и в эстетической аксиологии. Французский эстетик *Шарль Лало* (1877—1953) в своих эстетико-социологических исследованиях обосновывал концепцию психологическо-социологического релятивизма, основанного на субъективизации понятия ценности. В своем методологическом труде «Введение в эстетику» (1912 г.) Лало проблему ценности называет «истинной проблемой метода эстетики»,

¹ Колб У. Изменение значения понятия ценностей в современной социологической теории // Беккер Г. и Босков А. Современная социологическая теория. С. 138.

² Там же. С. 114.

³ Беккер Г. Современная теория священного и светского и ее развитие // Беккер Г. и Босков А. Современная социологическая теория. С. 159.

⁴ См.: Пэнто Р., Гравитц М. Методы социальных наук. М., 1972. С. 34—36.

ставя такие вопросы в связи с эстетическими и художественными ценностями: «индивидуальны они и субъективны или же безличны и объективны?» По мнению Лало, идея ценности сама по себе не обладает магическим свойством разрешать все проблемы, хотя такое суеверие и возникло «с тех пор, как Ницше имел успех, позаимствовав идею ценности у экономистов и перенеся ее в современный прагматизм» и поставив проблему «новой алхимии, пытающейся превратить один элемент в другой»: «переоценка всех ценностей».

Сам же Лало полагает, что важность «идеи ценности заключается всецело в утверждении этой основной относительности вещей, в окончательном устранении «вещей в себе», которые превратились бы в совершенную нелепость под маловразумительной формой «ценностей в себе». «Но что такое ценность вне сознания, которое ее оценивает?» — риторически спрашивает автор «Введения в эстетику» и утверждает: «Вещей в себе» не существует, тем более не существует «ценностей в себе». Красота — это и есть ценность в такой ее интерпретации. И «эстетические ценности, как всякие ценности, относительны». «С точки зрения правильно понятой относительной эстетики», существование «идеального судьи» «отнюдь не является необходимым или даже желательным». «В конце концов, необходимо, чтобы каждый из нас имел свою эстетику»¹.

В начале 1800 года *Жермена де Сталь* завершила свой труд «О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями», где она попыталась дать социологическое объяснение тому, «почему французская нация превосходила изяществом, веселостью и безупречностью вкуса все остальные европейские нации»². В конце века соотечественник де Сталь М. Гюйо пишет книгу «Искусство с социологической точки зрения», в которой сама социология понимается позитивистски, а эстетическая эмоция заключается в придании предметам человеческого характера, «превращая эти предметы в одушевленные существа»³, аналогично теории «вчувствования». Появляются исследования, прослеживающие историческое развитие эстетического чувства природы⁴, «современного вкуса»⁵. В XX столетии наблюдается традиция изучения истории и социологии вкуса (Фрэнк П. Чемберс, Биверли Спрейг Аллен, Джорж Боуэс, Л. Шюккинг и др.). В этих исследованиях утверждался порой исторический релятивизм, но были и поиски общечеловеческих ценностей.

¹ Лало Ш. Введение в эстетику. М., 1915. С. 35, 148, 149, 25, 36, 28.

² Сталь Ж. де. О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями. М., 1989. С. 242.

³ Гюйо М. Искусство с социологической точки зрения. СПб., 1900. С. 45.

⁴ Бузе А. Историческое развитие чувства природы. СПб., 1891.

⁵ Falke J. von. Geschichte des modernen Geschmacks. Leipzig, 1880.

Так, Л. Шюккинг приходит к выводу, что «искусство не имеет ценности абсолютной, и его успех зависит от индивидуальных свойств публики, а утверждение определенных вкусов не может быть независимым от социальных сил, не всегда духовных по своей природе». Вместе с тем автор «Социологии литературного вкуса» ищет «критерий ценности искусства, получившего признание» и усматривает его «в длительности его влияния». По его суждению, «искусство, сохранившее свою ценность на протяжении многих поколений, должно перейти от носителей вкуса одного типа к носителям вкуса других типов». Такое искусство тем самым показывает, что оно «владеет ценностями, возвышающимися над определенной эпохой и общечеловеческими по своему значению»¹.

Таким образом, социологический подход к изучению ценностей, в том числе эстетических и художественных, не ведет фатально к субъективизму и релятивизму, хотя понимание природы общечеловеческого значения ценностей может быть, разумеется, различным.

4. Логико-семантический и семиотический анализ ценности

В философии, этике, эстетике XX столетия большую роль играл логико-семантический и семиотический анализ ценности вообще и ее модификаций в этической и эстетической сферах. В центре внимания здесь оказывается смысл и значение слов и понятий, обозначающих ценностные категории, но результаты этого анализа были неоднозначными.

Так, английский философ и этик *Джордж Эдуард Мур* (1873—1958), тщательно анализируя понятие «добро», как и «прекрасное», пришел к так называемому «аксиологическому интуитивизму». Общеизвестной заслугой Мура является выявление «натуралистической ошибки» в трактовке нравственных и эстетических ценностей, т. е. критики подмены *сущности* добра и красоты их *проявлением* в объективном и субъективном мире. Ценность, по Муру, не должна сводиться ни к предмету, имеющему ценностное значение, ни к удовольствию, которое он доставляет, ни к пользе, которую он имеет. Но что же такое ценность? Мур проводит различие между «внутренней ценностью» и «ценностью как средством», между «ценностью целого» и «ценностью части». В этом плане «внутреннюю ценность» имеет «созерцание красивого предмета», не сводимое ни к «ценности самого красивого предмета», ни к «ценности созерцания»².

¹ Шюккинг Л. Социология литературного вкуса. Л., 1928. С. 124.

² См.: Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 88—89.

Прекрасное он определяет «как то, созерцание чего является ценным само по себе». Между «добром» и «прекрасным» существует как «очевидная связь», так и «очевидное различие»¹. Ценность, по Муру, не сводится к субъективному отношению, к человеческому сознанию. Он критически цитирует Г. Сиджвика, заявляющего, что «предметы располагают ценностью лишь в соотношении с человеческим существованием или, по крайней мере, с каким-то сознанием», что «в действительности, говоря об объективной красоте, мы обычно не думаем, что она существует независимо от какого-то воспринимающего ее сознания»². Сам Мур полагает, что мы вправе говорить о «красоте самой по себе», признавая в то же время, что «наш прекрасный мир был бы еще прекраснее, если бы люди могли воспринимать его красоту и радоваться ей». Однако, «независимо от того, сколько людей может наслаждаться им, и несмотря на то, насколько большую ценность имеет их наслаждение, чем этот мир сам по себе, само его существование уже является ценностью, *увеличивающей* ценность всего целого...»³. Но «добро», обладающее «внутренней ценностью», по концепции Мура, неопределимо, «не поддается никакой дефиниции»⁴, и нет другого способа его постижения, кроме интуиции.

У *Бертрана Рассела* (1872—1970), на философское движение которого к «неореализму» Мур оказал значительное влияние, «логический анализ» понятия блага и ценности привел к иным результатам, чем у Мура. В работе «Религия и наука» (1935 г.) Рассел выводит проблему ценности за пределы научного знания, соглашаясь в этом отношении с защитниками религии: «Защитники религии решительно заявляют, что вопрос о ценностях — то есть о том, что является благом как таковым, не зависящим от последствий,— выходит за пределы науки. Думаю, что они правы; но я добавил бы, что вопрос о ценностях вообще находится за пределами знания... Наука не решает вопроса о ценностях, но происходит это потому, что такого рода вопрос вообще не решается с помощью интеллекта. Ценность не имеет отношения к истине или лжи»⁵. Дело в том, что, по Расселу, «когда мы утверждаем, что та или иная вещь имеет ценность, то даем выход нашим эмоциям, но ничего не говорим о фактах, природа которых не зависит от наших к ним чувств»⁶. По его мнению, «главным доводом в пользу субъективного подхода является полная невозможность найти какие-то ар-

¹ Мур Дж. Принципы этики. С. 295.

² Там же. С. 152.

³ Там же. С. 155.

⁴ Там же. С. 66.

⁵ Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С. 200, 206.

⁶ Там же. С. 200.

гументы, подтверждающие внутреннюю ценность объектов». «По нашей теории,— утверждает он,— вкусами обуславливаются все различия в ценностях, хотя мы и привыкли к мнению, что с предметами, которые кажутся нам более возвышенными, чем устрицы, дело обстоит иначе»¹. В отличие от Мура Рассел не считает возможным определение ценности при помощи интуиции, так как на этот счет не существует всеобщего согласия. Он подчеркивает, что его теория «трактует ценности с «субъективной» точки зрения: если у людей разные ценности, то их несогласие есть вопрос не истины, но вкуса»².

Рассел иронизирует над философом, ценящим истину, добро и красоту и считающим, что «он не просто выражает свои мнения, но указывает путь всему человечеству. В отличие от взломщика, философ верит, что его желания направлены на что-то, имеющее надындивидуальную ценность»³. В этом вопросе он расходится с «защитниками религии», считая сомнительной трактовку ценностей, принятую «среди тех, кто верит в космическое провидение»⁴, и отрицая веру в «объективность» ценностей. Ценности, по его наблюдениям, относительны: «Наши ценности эволюционировали вместе со всем прочим, что нас составляет; и из того факта, что эти ценности именно такие, какие они есть, нельзя ничего заключить относительно назначения человека»⁵. Ценностно-этические разногласия между людьми, считает Рассел, зависят от существа их воззрений, а не от веры в субъективные или в объективные ценности. Убедить же кого-либо в том, что «нечто является добром (или злом) как таковым, а не просто из-за своих последствий, можно лишь с помощью искусства управления чувствами — здесь не нужны аргументы и факты». Это искусство проповедника или собственно искусство («Хижина дяди Тома» способствовала осуждению рабства, заставляя людей вообразить самих себя рабами»⁶).

Не принимая «веру в объективные ценности», Рассел отводит от себя обвинение в аморализме. Он полагает, что «моральное обязательство, если оно влияет на поведение, опирается не только на веру, но и на желание», а «жизнь, которой большинство из нас восхищается, связана с великими безличными желаниями», и «как бы мы ни определяли понятие «ценности», мы все равно будем зависеть от существования безличных желаний»⁷. Целью же «мудрых общественных

¹ Рассел Б. Почему я не христианин. С. 204.

² Там же. С. 203.

³ Там же. С. 201.

⁴ Там же. С. 204.

⁵ Там же. С. 204—205.

⁶ Там же. С. 202.

⁷ Там же. С. 205.

установлений» является создание гармонии личного интереса и интересов общества.

У Людвиг Витгенштейна (1889—1951) дается свой вариант трактовки проблемы ценности с точки зрения «аналитической философии». В «Логико-философском трактате» (1921 г.) афоризм 6.41 формулируется следующим образом: «Смысл мира должен лежать вне его. В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы никакой ценности. Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (So—Sein)»¹. Поскольку, по Витгенштейну, все в мире случайно, а «неслучайное» «должно находиться вне мира», то «не может быть никаких предложений этики». «Ясно, что этика не может быть высказана. Этика трансцендентальна», и «этика и эстетика едины» (6.421)². Таким образом, в посюстороннем мире может быть только неценная ценность. Но тем самым аксиология, как и этика и эстетика, утверждается в качестве трансцендентальной, ибо ее предмет — «ценность, имеющая ценность» — находится вне мира, смыслом которого она является. Рассел, написавший «Введение» к трактату Витгенштейна, имел основание отметить, что его автор «весь предмет этики... помещает в мистическую невыразимую область»³. Перед нами своеобразное сочетание позитивистского отрицания реальности ценности с мистическим отнесением сферы ценности за пределы мира, каков он есть.

«Поздний» Витгенштейн в своих заметках, собранных в книгу «Культура и ценности», отмечал свое отношение к эстетическим и аксиологическим проблемам: «Научные вопросы меня могут интересовать, но никогда по-настоящему не захватывают. Меня захватывают только *концептуальные* и *эстетические* вопросы. В глубине души я равнодушен к решению научных проблем, но не к вопросам этого, второго рода»; «В моих мыслях об искусстве и ценностях намного больше разочарованности, чем *могло быть* у людей, живших сто лет тому назад. Но это не значит, что мои мысли правильнее. А значит лишь, что перед моим умственным взором маячат катастрофы, которые не заслоняли сознания человека в прошлом»⁴.

«Аналитическая философия» Витгенштейна стала основанием для «аналитической эстетики», которая использовала такие его понятия, как «языковые игры», «семейное сходство», «форма жизни», характеризующие, по Витгенштейну, функци-

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 94—95.

² Там же. С. 95.

³ Там же. С. 25.

⁴ Wittgenstein L. Culture and Value — Vermischte Bemerkungen. Oxford, 1980. P. 79.

онирование языка для понимания природы искусства в его ценностном значении. Показательна в этом отношении концепция институционального анализа искусства *Джорджа Дики*. По концепции Дики, произведение искусства — это артефакт, получающий «статус кандидата на оценку» от имени определенной социальной институции (institution) — «мира искусства» (Artworld)¹. Понятие «мира искусства» Дики взял у *Артура Дэнтоу*, который определял «мир искусства» как «атмосферу художественной теории, знания истории искусства»², т. е., по мнению Дики, «мир искусства» — «широкая социальная институция», в котором произведение искусства находит свое место.

Институциональное понимание искусства стремилось обосновать статус искусства для предметов утилитарного назначения — унитазам, вешалкам, лопатам и т. п., которые художники-дадаисты, а затем и сторонники поп-арта и хэппенинга включали в свои «произведения», экспонирующиеся на художественных выставках и в музеях. «Мир искусства», таким образом, выступал как институция, «установившаяся практика». Дики присоединяется к воззрениям, по которым «эстетические объекты — объекты для оценки и критики», а институциональный анализ понятия эстетического объекта, с его точки зрения, заключается в том, чтобы показать, что «аспекты произведения искусства, принадлежащие эстетическому объекту этого произведения, определяются условностями экспонирования этого произведения»³.

Концепция институциональности искусства, вызвавшая широкую дискуссию в англо-американской эстетике⁴, исходит из определенного понимания ценностного отношения и эстетической оценки искусства. Ценность последнего конвенциональна, результат «общественного договора», обусловлена «институцией» — социальной практикой и общественными организациями. Но художнику принадлежит решающая роль в выдвижении артефакта в качестве «кандидата на оценку». В аксиологическом плане эта концепция, по наблюдению В. А. Гузиной, аналогична «аналитической этике». Подобно тому как в этой этике «ценностное суждение изменяет стандарт или норму как основание индивидуального выбора», а «характеристики оцениваемого предмета, выражающие его объективные свойства, оказываются ненужными, ибо ценност-

¹ Dickie G. Art and the Aesthetic. An institutional Analysis. Ithaca; London, 1974. P. 34.

² Danto A. The Artworld // The Journal of Philosophy. Lancaster, 1964. Vol. 61. N 19. P. 571—585.

³ Dickie G. Art and the Aesthetic. P. 145, 147.

⁴ См.: *Галинская И. Л.* Современная англо-американская буржуазная эстетика о проблеме эстетической ценности (Научно-аналитический обзор) // Проблема эстетической ценности в современных зарубежных исследованиях. Реферативный сборник. М., 1983. С. 105—123.

ное суждение автономно и логически не связано с фактуальным сообщением о предмете», так и в институциональном варианте «аналитической эстетики» художник имеет право сказать: «Я окрестил этот предмет произведением искусства»¹. Художник вводит свое произведение, какое бы оно ни было, в «мир искусства», но существование этого мира зависит не от него, а от «социальной институции». Однако и она ведь не гарантирует от создания «платья голого короля».

В неопозитивистском ключе на основе семантических изысканий возникла концепция «эмотивной ценности» *Айвара Ричардса* (1893—1979). Ричардс придавал большое значение общей теории ценности для понимания искусства и художественной критики. Он — один из соавторов книги «Значение значения» (1923 г.), написанной совместно с лингвистом *Чарльзом Огденом*. Не забудем, что проблема значения обнаружила тесную связь с проблемой ценности при самом возникновении «философии ценности», особенно у Лотце и неокантианцев. Но, как отмечает Ричардс, существует много различных значений значения. Он насчитывает 16 основных ответов на вопрос, что такое «значение». 16 ответов он выявляет и на вопрос, каково «значение красоты»². Сам Ричардс придерживается «контекстной» концепции значения, поскольку, по его мнению, значение знака образуется в контексте знаковой ситуации. Высказывания могут быть двух типов: *символические*, которым соответствует определенная реальность и которые поэтому могут быть истинными или ложными; *эмотивными*, выражающими эмоции, создающие установки, настроения, намерения (интенции) у говорящего для того, чтобы передать их слушателю и вызвать в нем подобное эмоциональное состояние³.

Оценочные суждения, в том числе моральные и эстетические, относятся Ричардсом к эмотивным высказываниям. А это значит, что понятия «добро» или «красота» не означают какое бы то ни было свойство явлений, хотя язык и создает такую иллюзию, но являются лишь эмотивными знаками, обладают «эмотивной ценностью» (*emotive value*)⁴. «Мы привыкли говорить, что картина прекрасна, вместо того чтобы сказать: она является причиной, вызывающей у нас опыт, содержащий в себе ценность», — утверждает Ричардс в труде «Принципы литературной критики» (1924 г.)⁵. А в работе «Наука и поэзия»

¹ *Гущина В. А.* Критический анализ аналитической эстетики. М., 1986. С. 105, 106.

² *Ogden C. K., Richards I. A.* The Meaning of Meaning. London, 1936. P. 186—187, 142—143.

³ *Ibid.* P. 149.

⁴ *Ogden C. K., Richards I. A.* The Meaning of Meaning. P. 147.

⁵ *Richards I.* The Principles of Literary Criticism. London, 1947. P. 54.

(1926 г.) мы читаем: «Оправдание или опровержение любого отношения [attitude.— Л. С.] лежит не в объекте, но в самом себе, в его полезности для всей личности целиком. Вся его ценность [worth] зависит от того места, которое оно занимает в системе отношений [attitudes], в целом составляющих личность»¹. Итак, по Ричардсу, ценность содержится в опыте, в эмотивистском его понимании. Смысл ценности и красоты различен для субъектов, имеющих разные психические контексты и разную эмоциональную информацию. Сама красота определялась им как «то, что создает синестезию»², т. е. взаимодействие ощущений, чувств. И все же Ричардс, отвергая концепцию «абсолютной ценности», стремится избежать субъективизма, найти общезначимое, общечеловеческое в оценочном отношении: «...все отношения к другим человеческим существам и к миру во всех его аспектах, отношения, которые полезны для человечества, остаются такими же, как прежде, столь же ценными [valuable], как и всегда», хотя «многие из этих отношений, по-прежнему ценных [valuable], еще труднее поддерживать теперь, когда они освобождены...»³ Искусство же, по Ричардсу, представляет собой «конденсатор ценностей»⁴. Поэзия, по его убеждению, создавая «сверхнаучные мифы», способна спасти человечество от морального хаоса, «избавить нас от смятения и от крушения наших надежд»⁵.

Изучение проблемы ценности проводилось не только путем анализа логико-семантического содержания и лингвистической формы ценностных суждений, но и через выявление знаковой (семиотической) структуры самой ценности, в особенности ценности эстетической. Вспомним, что еще «крестный отец» эстетики Баумгартен полагал, что *семиотика* призвана изучать знаки «прекрасно мыслимых и прекрасно располагаемых предметов», а «красота значения (выражения)», заключающаяся в согласовании «знаков», — один из важнейших признаков красоты художественного произведения как его эстетического совершенства. Вспомним, что еще Гегель характеризовал ценность в ее знаковой природе.

¹ Ричардс А. А. Наука и поэзия // Современная книга по эстетике. Антология. М., 1957. С. 333 (The Problems of Aesthetics. A Book of Readings. N. Y.; Chicago; San Francisco; Toronto, 1965. P. 588).

² Ogden C. K., Richards I. A. The Meaning of Meaning. P. 143.

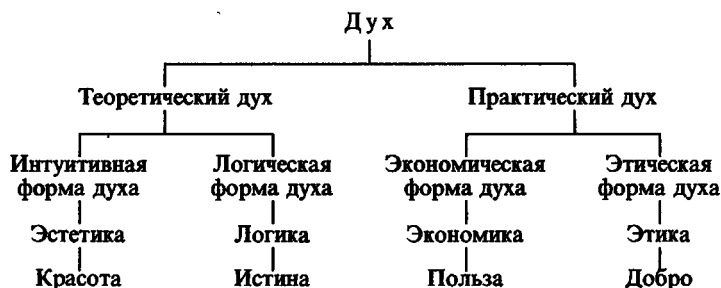
³ Ричардс А. А. Наука и поэзия // Современная книга по эстетике. Антология. С. 333.

⁴ Richards I. The Principles of Literary Criticism. P. 32.

⁵ Ричардс А. А. Наука и поэзия // Современная книга по эстетике. Антология. С. 336. Аксиологические воззрения Ричардса см.: Bilsky M. I. A. Richards Theory of Value // Philosophy and Phenomenological Research. 1954. Vol. 14. N 4; Басин Е. Я. Семантическая философия искусства. М., 1973. С. 94—108; Дуденков В. Н. Эстетическая эволюция А. Ричардса // Вопросы философии. 1972. № 5; Прозерский В. В. Критический очерк эмотивизма. М., 1983.

Своеобразным предшественником современного семиотического подхода к пониманию ценностей, в особенности ценности эстетической, стал итальянский философ-неогегельянец *Бенедетто Кроче* (1866—1952). Характерно в этом отношении даже само название одного из важнейших его эстетических трудов, вышедшего в 1902 году: «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика». В то же время аксиологическая проблематика пронизывает его многочисленные сочинения, и не случайно, так как Кроче был непримиримым противником позитивизма. Им была написана статья «О так называемых суждениях ценности».

В четырехтомном капитальном труде «Философия как наука о духе» (1902—1916 гг.) Кроче выстраивает систему категорий бытия, которое мыслится им как «дух», познаваемый при помощи духовных способностей человека. «Дух» проявляется в двух основных видах — как *теоретический* (дух как познание) и *практический* (дух как действие). *Теоретический дух* обладает двумя формами: *интуитивной* формой и формой *логической*. Первой соответствуют человеческая способность *воображения* и наука *эстетика*. Второй — *разум* и наука *логика*. *Практический дух* имеет *экономическую* и *этическую* форму. Экономической форме духа соответствуют способность *желания* и наука *экономика*, этической форме — *воля* и наука *этика*. Каждому членению «духа» соответствует категория, выражающая традиционную ценность: *Красота, Истина, Польза, Добро*. Схематически это можно представить в следующем виде.



Итак, существуют эстетические, интеллектуальные, экономические и этические ценности и противобценности (*Unwerte*) — то, что мы называем прекрасным, истинным, полезным, подходящим, справедливым или, напротив, безобразным, ложным, плохим, неподходящим, несправедливым и т. п. Правда, границы между ценностями не замкнуты, и сама красота может быть *интеллектуальной, красотой деятельности, моральной красотой*¹.

¹ Croce B. Gesammelte philosophische Schriften in deutscher Übertragung. Philosophie des Geistes. Erster Band. Tübingen, 1930. S. 83—84.

Большое ценностное значение Кроче придавал понятию *свободы*: «Свобода есть единственный закон жизни человека на земле, и без нее жизнь не имела бы никакой жизненной ценности»¹. Исходя из этого ценностного понимания свободы, Кроче подвергает критике с точки зрения идеологии либерализма теорию и практику любой авторитарной системы, будь то коммунизм или фашизм (во время второй мировой войны он не случайно был интернирован фашистами).

Кроче выступает против трактовки ценностей в качестве «вещных ценностей» (Wertdinge). По его мнению, такая трактовка ценностей «как идолов любви или страха, благоговения, почитания, надежды, как предметов, короче говоря, суждений ценности» характерна для религии и мифологии. Философия же устраняет идолов и вместе с ними заменяет «вещные ценности» «ценностями действия» (Werthandlungen) и «поэтому устраняет также ценность отдельных детерминированных действий»². Ценность Кроче ни в коем случае не отождествляет с фактом. Ценность, по его учению, относится к факту, как «разумное» к действительности³. Дуализм «мира ценностей» и «мира фактов» соответствует, по Кроче, дуализму духа и природы, бытия и долженствования, ибо ценность — идеальное образование, соответствующее долженствованию. Это «вторая реальность», являющаяся «категорией» или «формой» духа⁴. Следуя за Лотце, рассматривавшим ценностные суждения в качестве выражения чувств, Кроче полагает, что «выражение ценности не следует смешивать с созданием ценности», различая тем самым объективную и субъективную стороны ценностного отношения. Выражение же ценности (Wertausdruck) и суждение ценности (Werturteil) для него одно и то же. «Выражение ценности», как он считает, «нисколько не способствует познанию объектов», «содержание их относится не к логической, а к эмоциональной и практической деятельности»⁵.

Суждение ценности, по Кроче, соответствует эстетической интуиции, а «выражение ценности представляет собою как бы зародышевую клетку эстетического мира»⁶. Красота определяется им как «удавшееся выражение»⁷, «адекватность выражения»⁸. И красота, и безобразное находятся в мире ценностей,

¹ Croce B. Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert. Zürich, 1935. S. 341.

² Croce B. Fragmente zur Ethik. Zürich; Leipzig; Wien, 1923. S. 180—181.

³ См.: Кроче Б. О так называемых суждениях ценности // Логос. Кн. II. М., 1910. С. 33.

⁴ См. там же. С. 28.

⁵ Там же. С. 24, 25.

⁶ Там же. С. 25.

⁷ Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. Часть I. Теория. М., 1920. С. 90.

⁸ Там же. С. 106.

но по-разному: если красота — ценность, то безобразное — противоположность. Словосочетания «красивая вещь» или «физически прекрасное», по аксиологическим воззрениям Кроче, представляют собой «словесный парадокс, так как прекрасное не является физическим фактом и относится не к сфере вещей, а к деятельности человека, к сфере его духовной энергии». Сфера эстетической ценности, по учению итальянского философа,— духовно-идеальная: «То, что не является порождением эстетического духа и не сводится к этому последнему, не представляется ни красивым, ни безобразным. Эстетический процесс возникает из тех идеальных связей, в которые помещаются естественные предметы»¹. Нет сомнения, что эти «идеальные» связи философ-неогегельянец рассматривает как объективные. В высшей степени примечательное рассуждение находим мы в этой связи. Кроче отмечал, что вопрос «каким физическим фактам соответствует прекрасное?» аналогичен тому, как если бы в политической экономии стали искать законы обмена в физической природе объектов². Эта аргументация свидетельствует о знакомстве Кроче со взглядами автора «Капитала» о природе стоимости как экономической ценности, выражающей не естественные, а общественные свойства и отношения. Но, не приемля «материалистический мистицизм», как он называет философию марксизма, Кроче общественные, в том числе и экономические, отношения сводит к духовно-идеальным.

Точно так же как «прекрасное не является физическим фактом», для Кроче и искусство не есть «*физический факт*, например определенные цвета или соотношения цветов, определенные формы тел, определенные звуки или соотношения звуков, определенные явления теплоты или электричества,— короче говоря, все то, что определяется как «физическое»³. Правда, с точки зрения крочеанского «абсолютного идеализма», «физические факты не обладают реальностью». Искусство же — «*наивысшая реальность*»⁴, и идеальность «есть внутреннее достоинство искусства»⁵.

Однако идеальность искусства, по воззрениям Кроче,— это не только то, что связывает его с «духом Божиим», но и то, что отличает его от философии, истории, религии, естественных наук, математики. Кроче продолжает в этом плане традицию Канта, ищущего специфику искусства в том, что отличает его от утилитарной деятельности, познания, морали. Для него таким

¹ Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. Часть I. Теория. С. 119—120.

² Там же. С. 123.

³ Современная книга по эстетике. Антология. С. 159.

⁴ Там же. С. 160.

⁵ Там же. С. 166.

ключом к специфике искусства является «определение искусства как интуиции». Это определение позволяет ему утверждать, что «искусство не есть физический факт», что оно «не может быть утилитарным актом», «не имеет ничего общего с полезным и с наслаждением и болью как таковыми»¹, отрицать, что «искусство представляет моральный акт»², что «оно носит характер концептуального знания»³. В трактовке искусства как интуиции, по Кроче, и состоит его ценность: «...интуиция означает именно нечеткое разделение границ реального и нереального, образа и его ценности просто как образа, как чистой идеальности образа»⁴.

Правда, сам Кроче не вполне категоричен в своих утверждениях и отрицаниях относительно противопоставления ценности художественного образа другому рода ценностям, задавая почти риторический вопрос: «Какую функцию (спрашивается) может выполнять мир чистых образов в душе человека без философских, исторических, религиозных или научных ценностей и даже без моральной и гедонистической ценности?»⁵ И хотя чистая художественная интуиция, «лирическая интуиция»⁶, составляющая сущность поэзии, противостоит логическому познанию и нравственной практике, «проза», «литература» выражают культурные ценности, в том числе интеллектуальные и моральные. Но и сама поэзия в своем развитии и обновлении детерминирована развитием самого человека. А. Грамши в «Тюремных тетрадах» приводит следующее высказывание Кроче: «После того как человек будет переделан, дух его обновлен и чувства будут переживать новую жизнь, возникнет новая поэзия» — и комментирует его таким образом: «Это наблюдение может быть использовано историческим материализмом»⁷. Сочувственно цитирует А. Грамши и афоризм Кроче, показывающий понимание им диалектики «автономности» искусства, которое способно оказывать ценностное воздействие лишь потому, что оно само является самобытной ценностью: «Искусство воспитывает, поскольку оно является искусством, но не «воспитательным искусством»; в последнем случае оно — ничто, а ничто не может воспитывать»⁸.

¹ Современная книга по эстетике. Антология. С. 161.

² Там же. С. 163. С наивностью человека начала XX века Кроче, отрицающий правомерность «морального суждения» о художественном образе, писал, что «нет уголовного кодекса, который мог бы осудить какой-либо образ на тюремное заключение или на смертную казнь» (там же).

³ Там же. С. 165.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 167.

⁶ См. там же. С. 172.

⁷ Грамши А. Избр. прозв.: В 3 т. М., 1959. Т. 3. С. 507.

⁸ Там же.

Методологически продуктивной для семиотического подхода к изучению эстетической ценности и искусства оказалась идея Кроче о близости языка и искусства, эстетики и лингвистики, хотя семиотики и эстетики, работавшие в этом направлении, далеко не все разделяли сведение как языка, так и искусства к интуитивному выражению и категорический вывод, следовавший отсюда о «тождестве лингвистики и эстетики»¹.

Родоначалник семиотики как общей теории знаков Чарльз Сандерс Пирс (1837—1914) отмечал в труде «Элементы логики»: «Когда ребенок показывает на цветок и говорит: «Красиво»,— это символическое предложение, ибо слово «красиво», будучи употребленным, репрезентирует свой объект только благодаря такой связи с ним, которую оно не могло бы иметь, если бы не предполагалось и не понималось как знак»². Эстетическая характеристика включается, таким образом, в систему знаковой ситуации.

Само понятие ценности тесно связано с понятиями «значение», «значимость», которые разрабатывались логиками, лингвистами, семиотиками. Один из основателей структурной лингвистики и семиотики как металингвистики, называемой им семиологией, Фердинанд де Соссюр (1857—1913), рассматривал понятие ценности-значимости (*valeur*) как важнейшее для науки о знаковых системах. Ф. де Соссюр отличает понятие *ценности-значимости* слова как лингвистического знака от его *значения*. Значение — «абсолютное» свойство слова, характеризующее его связь с обозначаемым им понятием, в то время как значимость-ценность «любого слова определяется всем тем, что с ним связано»³. То есть ценность-значимость — это реляционное свойство, возникающее в отношении с другими словами, подобно тому как «ценность шахматных фигур основана исключительно на *возможностях их использования* или на их вероятной последующей судьбе»⁴. Показательно, что понятие «значимость-ценность» Ф. де Соссюр определяет, учитывая политэкономический смысл «ценности»: «Для того чтобы было возможно говорить о ценности, необходимо:

- 1) наличие какой-либо *непохожей* вещи, которую можно *обменивать* на то, ценность чего подлежит определению;
- 2) наличие каких-то *сходных* вещей, которые можно *сравнивать* с тем, о ценности чего идет речь.

¹ Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. С. 158. Следует отметить, что у Кроче были прямые последователи в этом отношении, как, например, немецкий лингвист и литературовед К. Фосслер, который создал школу «эстетического языкознания».

² Пирс Ч. С. Из работы «Элементы логики...» // Семиотика. М., 1983. С. 179—180.

³ Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 148.

⁴ Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. М., 1990. С. 90.

Оба эти фактора необходимы для существования ценности»¹.

Органическое сочетание семиотики и аксиологии полагал необходимым систематизатор основных понятий и принципов семиотики Чарлз Уильям Моррис (1901—1978). Моррис в связи с применением знаков писал в книге «Значение и означивание», что «все чаще внимание ученых обращается к ритуалам, мифам, морали, искусству, законам, политике, религии, философии. Поскольку каждая из этих сфер предполагает понятие ценности, то пора обратиться к теории ценности (аксиологии), к исследованию отношений между знаками и ценностями, к изучению того, какое место занимают ценности в деятельности людей»².

Моррис выявляет четыре основных случая применения знаков: информативное, оценочное, побудительное и системное. Что же понимается им под *оценочным* применением знака? Если информативное применение информирует о свойствах объекта или ситуации, если побудительное — вызывает определенную линию поведения, реакцию по отношению к объектам или другим знакам («съешь!», «сделай!»), если системное применение призвано организовать предрасположенность к поведению, уже вызванную другими знаками (это слова «и», «или», «если..., то» и т. п.), то оценочное применение знаков должно «побудить кого-либо к предпочтительному поведению по отношению к определенным объектам или ситуациям»³. Оценочное значение знаков предполагает «выбор объектов для предпочтительного поведения» и «усиление» свойств объекта в результате обозначения, сигнификации. Знак является *«оценочным»* (appraisive), если он означает завершающие (consummatory) свойства того или иного объекта или ситуации»⁴. Хотя одно и то же слово может быть и информативным, и предписывающим, и оценочным, но все же в каком-то измерении оно выступает преимущественно, например, «трусливый» в большей мере выражает оценочное отношение. Для выполнения *оценочной* функции подбираются «оценивающие знаки», т. е. знаки, имеющие оценочный тип сигнификации. «Знак приобретает индивидуальную и социальную диагностическую ценность» на высоком уровне знакового процесса, семиозиса, когда выражается определенное «отношение знака к интерпретатору»⁵.

Оценочное отношение проявляется, по Моррису, в различных сферах сознания и деятельности человека: и в политике

¹ Соссюр Ф. де. Труды по языковедению. С. 148; см. также: Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. С. 190, 191, 193.

² Семиотика. М., 1983. С. 131.

³ Там же. С. 130; см.: Morris Ch. W. The Language of Value. N. Y., 1957.

⁴ Там же. С. 124, 121.

⁵ Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика. С. 70.

(предписывающе-оценочные рассуждения), и в религии (побуждающе-оценочные), но особенно в поэзии и вообще в искусстве (оценивающе-оценочный тип речи). В лирической поэзии не только слова, но и сам синтаксис «действуют таким образом, что для читателя на первый план выступают ценности и оценки»¹. А «эстетический знак», как полагает Моррис, — это не что иное, как «иконический знак, десигнат которого является ценностью» («Эстетика и теория знаков», 1939²). Иконический знак — это знак, похожий на то, что он обозначает, обнаруживающий в себе свойства, которыми должен обладать его объект, а десигнат — «это класс объектов, к которым применим знак»². Эстетический знак — знак, обладающий эстетической ценностью благодаря тому, что он обозначает ценность.

Но что такое «ценность», по Моррису? В работе «Наука, искусство и технология» (1939 г.) он писал, что, «как бы ни подходить к теории ценности, надо признать, что объекты имеют ценностные качества среди своих других качеств (объект может быть скучным, возвышенным, грозным, гнетущим или веселым в определенном контексте, так же как он может иметь определенную массу, длину или скорость в другом контексте)»³. В своей интерпретации ценности Моррис исходит из аксиологических воззрений Перри, Дьюи и Мида — американского философа-прагматиста, трактовавшего человеческое поведение в духе бихевиоризма. По Моррису, «ценность — свойство предмета или вещного отношения в связи с данным интересом, — именно свойство завершать действие удовлетворяющим способом, которого требует совершенство предмета, удовлетворяющего соответствующий интерес», «ценность указывает на отношение внутри определенной системы и характеризует свойства предметов в отношении к интересам». «Предмет имеет питательную ценность только в отношении к голоду»⁴. Аксиологию Моррис рассматривал как исследование ценностей в аспекте «предпочтительного поведения» (preferential behavior)⁵. Аксиология, по его мнению, связана с семиотикой, поскольку значение знаков заключается в их функционировании как организаторов поведения человека. Ценности выражаются через знаки, которые сами становятся оценива-

¹ Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика. С. 88.

² Morris Ch. W. Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik und Zeichentheorie. Frankfurt/M.; Berlin; Wien, 1979. S. 99.

³ Morris Ch. W. Science, Art and Technology // Vivas E. and Krieger M. The Problems of Aesthetics. P. 109—110.

⁴ Morris Ch. W. Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik und Zeichentheorie. S. 95.

⁵ Morris Ch. W. Signification and Significance. A Study of the Relations of Signs and Values. Cambridge Massachusetts, 1964; Morris Ch. W. Varieties of Human Value. Chicago; London, 1968.

ющими и благодаря этому воздействуют на человеческое поведение. Особенно значительна в этом плане роль искусства, поскольку оно — «язык для коммуникации ценностей», притом «это не язык о ценностях, а язык ценностей»¹.

Таким образом, Моррис в своей теории ценности сочетает на основе семиотики прагматизм и логический позитивизм, «натурализм» и бихевиоризм. За этими «этикетками» нельзя не видеть стремление Морриса раскрыть структуру ценности и рассмотреть ее в деятельном аспекте, выявить ценностную природу искусства, ее связь «с ценностями научной и технологической деятельностью и их результатами», моралью, которая представляет собой «стремление максимально увеличить позитивные ценности». Моррис убежден в том, что «свободное развитие искусства способствовало развитию сильной и прогрессивной морали»².

Моррис сторонник «объективно-относительной (objektiv — relationale) теории ценности». Ценности, по этой теории, «находятся не в предметах, которые изолированы от интересов, не в интересах (и потому также не в «эмоциональных» аспектах интересов, которые находятся в процессе удовлетворения), изолированных от предметов, содействующих удовлетворению интересов»³.

Иную концепцию ценности на основе анализа эстетической ценности, исходя из структурно-семиотического подхода, предложил чешский эстетик, литературовед и искусствовед *Ян Мукаржовский* (1891—1975). Эта концепция в наибольшей степени изложена им в труде «Эстетическая функция, норма и ценность как социальные факты» (1936 г.). По справедливой характеристике Ю. М. Лотмана, в этом труде «чешский ученый, синтезировав импульсы, идущие от русской формальной школы, немецкой классической эстетики и национальной традиции филолого-стилистических исследований, пришел к созданию оригинальной концепции искусства, методологически связанной с принципами Пражского лингвистического кружка»⁴. Собственно концепция эстетической ценности Мукаржовского возникла, опираясь на философские традиции, идущие от Канта и Гербарта («гербартовский формализм» через *О. Гостинского* (1847—1910), опубликовавшего в 1891 году монографию «Эстетика Гербарта», и *О. Зиха* (1887—1934) —

¹ *Morris Ch. W. Science, Art and Technology. P. 110, 111.*

² *Ibid. P. 113.*

³ *Morris Ch. W. Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik und Zeichentheorie. S. 95.*

⁴ *Лотман Ю. О семиотико-эстетическом трактате Мукаржовского // Ученые записки Тартуского гос. университета. Вып. 365. Труды по знаковым системам, VII. Тарту, 1975. С. 242.*

создателя современной чешской аксиологии искусства — получил распространение в Чехословакии и оказал сильное влияние на пражскую школу эстетики), на гуссерлианскую феноменологию, социологию Э. Дюркгейма, политэкономия К. Маркса, лингвистический структурализм и русскую формальную школу в литературоведении. Но это не привело к эклектическому винегрету различных методологических принципов, а способствовало созданию новой эстетико-аксиологической концепции.

В докладе на Международном философском конгрессе (Прага, 1934 г.) «Искусство как семиологический факт» Мукаржовский утверждал, что «проблема знака наряду с проблемами структуры и ценности относится к числу самых существенных проблем гуманитарных наук, имеющих дело с материалами, носящими более или менее четко выраженный знаковый характер». В этом же докладе он говорил, что проблемы «структуры и ценности» «тесно связаны с проблемами знака». Художественное произведение рассматривается как знак, «оно существует как «эстетический объект», местонахождением которого является общественное сознание в целом». «Эстетический объект», включенный в каждое художественное произведение, являющееся «автономным знаком», пребывает «в коллективном сознании» и функционирует «как значение»¹.

Спустя два года Мукаржовский развивает эти положения в произведении «Эстетическая функция, норма и ценность как социальные факты»². Автор его исходит из того, что «понятия эстетической функции, нормы и ценности так тесно связаны, что, по сути дела, представляют собой лишь три разных аспекта эстетического» (243). Для него «эстетическая функция, норма и ценность имеют силу лишь применительно к человеку, и притом к человеку как существу общественному» (292). Как же взаимосвязаны эти три основополагающих для концепции Мукаржовского понятия?

Эстетическая функция вместе с другими функциями «определяет поведение человека в реальном мире» (292). «Это нечто несравнимо большее, чем просто пена на бурной поверхности вещей в мире». «Она оказывает существенное воздействие на жизнь общества и личности, в известной мере формирует отношение — не только пассивное, но и активное — личности и общества к реальности, в центр которой они поставлены» (256).носителем эстетической функции может быть «любой

¹ Мукаржовский Ян. Искусство как семиологический факт // Чешская и словацкая эстетика XIX—XX вв. М., 1985. Т. 2. С. 87—88, 88.

² Этот труд напечатан полностью в русском переводе В. А. Каменской в «Трудах по знаковым системам», VII (Ученые записки Тартуского гос. университета. Вып. 365. Тарту, 1975). При цитировании в скобках указываются страницы этого издания.

предмет и любой процесс» (245), она не ограничивается только областью искусства, но художественные произведения «являются привилегированными носителями эстетической функции», хотя могут ее лишиться, переставая функционировать как искусство (246).

Эстетическая норма — «регулятор эстетической функции» (292) и «мерило» эстетической ценности (256). Всякие нормы исторически изменчивы, «эстетические нормы преобразуются в процессе применения» (261). «Между эстетической нормой и остальными нормами нет непроходимой стены» (270). Расслоение норм на старые и новые, высокие и низкие и изменение этого расслоения, по мнению Мукаржовского, обусловлено включением норм «в процесс общественного развития, то знаменуя принадлежность отдельной личности к определенной общественной среде, то свидетельствуя о ее переходе из одного слоя в другой, то сопровождая сдвиги в общей структуре общества и сигнализируя о них» (292).

Эстетическая ценность характеризуется Мукаржовским через «телеологическое определение ценности как способности какой-либо вещи служить средством для достижения известной цели» (257). Поскольку «установление цели и стремление достичь ее связано с определенным субъектом» (257), встает вопрос о возможности «объективной (т. е. независимой от воспринимающего) значимости эстетического суждения» (275), а следовательно, и о возможности «объективной эстетической ценности» (292).

Цели могут быть чисто индивидуальными, и исходящая из них «оценка не может руководствоваться никакими правилами и полностью зависит от свободного решения индивида». По концепции Мукаржовского, «о настоящей норме можно говорить лишь тогда, когда речь идет об общепризнанных целях, по отношению к которым ценность ощущается как нечто, существующее независимо от воли индивида и его субъективных решений, иными словами — как факт так называемого коллективного сознания; сюда относится, помимо иных, и эстетическая ценность, определяющая меру эстетического наслаждения». Таким образом, «ценность есть стабилизированная норма» (257).

Такое понимание ценности как «социального факта», как факта «коллективного сознания» соответствует аксиологической социологии Э. Дюркгейма, на которого, правда, Мукаржовский непосредственно не ссылается, но упоминает по сравнительно частному вопросу (см. 271). Однако, как нам представляется, Мукаржовский идет дальше Дюркгейма, стремясь соединить в исследовании эстетической ценности социологический подход с семиотическим. Чешский исследователь полагает,

что «художественное произведение как целое (ибо лишь целое представляет собой эстетическую ценность) есть по сути своей *знак*, обращенный к человеку как к члену организованного коллектива, а не только как к антропологической константе» (279). Подчеркивая «*знаковую* природу художественного произведения» (286), «общее свойство искусства как знака» (283), Мукаржовский прямо связывает социальное бытие ценностей со знаковой ситуацией: художественное произведение «как знак вступает в не прямое (образное) отношение с реальными фактами, жизненно важными для воспринимающего, и посредством их со всем его универсумом как комплексом ценностей», оно указывает «на системы ценностей иные, чем та, которая его породила и на которой оно построено» (282).

Семиотический подход дает возможность Мукаржовскому осмыслить бытие ценностей не только в плане «коллективного сознания», но и *общественного бытия*. Ставя принципиальный вопрос: «является ли объективная эстетическая ценность реальностью или обманчивой кажимостью?» (280), ученый обращается к функциям знаков и знаковых систем. Помимо коммуникативной функции, он отмечает и функцию, связанную с существованием общественно-экономических отношений: «так, напр., деньги суть знаки, заменяющие иные факты действительности в функции экономических ценностей» (280). В комментариях к этому положению О. Малевич справедливо отмечает, что «знаковая функция денег как эквивалентов стоимости исследована в «Капитале» К. Маркса» (295). Мукаржовский видит прямую связь функционирования эстетических ценностей с объективными экономическими отношениями, когда пишет об «обесценивании поэтических произведений на книжном рынке», о «быстром возникновении и падении ценностей на рынке изобразительного искусства», о воздействии на эстетическую ценность наряду с другими факторами «рынка художественных произведений», выявляющего «наиболее ценные произведения» (277). Разумеется, Мукаржовский не сводит эстетическую ценность к экономической, но он стремится подчеркнуть, что «процесс формирования эстетической ценности всегда проходил в живом контакте с динамикой общественных отношений, поскольку он был предопределен ею и вместе с тем воздействовал на нее» (277).

Вопрос об объективности эстетической ценности он ставит в противовес психологическому субъективизму и решает иначе, чем неосхоластическая метафизика Ж. Маритена (см. 279), считая, что эстетическая ценность «предстает перед нами как процесс, определяемый, с одной стороны, имманентным развитием самой художественной структуры», «с другой, движением

и сдвигами в структуре общественного бытия» (278). Проблему эстетической ценности и ее объективности Мукаржовский исследует, таким образом, не только с позиций *социологического* и *семиотического* подходов, но и *структурного*. В 1940 году он пишет статью «Структурализм в эстетике и в литературоведении», в которой он воедино связывает структуральный подход с семиотическим и социологическим¹. В работе «Эстетическая функция, норма и ценность как социальные факты» он на основе структурного анализа стремится показать и доказать «объективное значение эстетической ценности» (290).

Структура произведения искусства, целостность которого выступает как эстетическая ценность, предполагает два уровня: «материальный артефакт» и «эстетический объект». Последний и есть «непосредственный предмет актуальной эстетической оценки», понимаемый феноменологически: «эстетический объект» является «отражением и коррелятом в сознании воспринимающего» «материального артефакта». Поэтому, по взгляду Мукаржовского, «объективную (то есть независимую и постоянную) эстетическую ценность, если она существует, нужно искать в материальном артефакте, который только один остается без изменений, тогда как эстетический объект изменчив, поскольку он определяется не только организацией и свойствами материального артефакта, но одновременно и соответствующей стадией развития нематериальной художественной структуры», и, «следовательно, вопрос о существовании объективной эстетической ценности может быть высказан лишь в такой форме: возможна ли подобная организация материального артефакта?» (290).

Свойства же и значение «материального артефакта» «входят в эстетический объект как носители внеэстетических ценностей». И отсюда следует, по Мукаржовскому, что «независимая ценность художественного артефакта будет тем выше, чем больший пучок внеэстетических ценностей сумеет привлечь к себе артефакт и чем сильнее сумеет он динамизировать их взаимоотношения» (290). Автор также напоминает, что «наряду с внутренним построением художественного произведения и в тесной связи с ним есть еще отношение между произведением как комплексом ценностей и ценностями, практически действующими в коллективе, который воспринимает произведение», и «только напряжение между внеэстетическими ценностями произведения и жизненными ценностями коллектива дает произведению возможность влиять на отношение человека к действительности». И вслед за В. Шкловским Мукаржовский формулирует такую закономерность: «Автономная

¹ *Mukařovský J. Kapitoly z české poetiky. I. Praha, 1941. S. 13—32.*

эстетическая ценность художественного артефакта всесторонне зависит от напряжения, преодоление которого «становится задачей воспринимающего» (291).

С позиции структурального исследования, точнее сказать, структурно-системного Мукаржовский подходит к решению такой проблемы, как взаимоотношение в художественном произведении эстетических и внеэстетических ценностей. Эту проблему он ставил еще в 1932 году в статье «Поэтическое произведение как целостность ценностей». В ней отмечается, что произведение поэзии может включать в себя различные ценности. Это *ценности существования* (hodnoty existence) (действительность или недействительность фактов), *интеллектуальные ценности* (правильность или неправильность, оригинальность или неоригинальность мыслей), *ценности этические, социальные, религиозные*. Но каждая из этих ценностей может быть, но может и не быть в поэтическом произведении, в то время как без *эстетической ценности* оно существовать не может, и поэтому эта ценность в произведении является доминирующей¹. В труде об эстетической функции, норме и ценности он отмечает, что «художественное произведение и в том случае, когда оно не содержит открытых или скрытых оценочных суждений, насыщено ценностями» (286). В качестве их носителей выступают и сам строительный материал (например, камень или бронза в скульптуре), и сложнейшие тематические образования. Но искусство — «привилегированное эстетическое явление» (262), и эстетическая ценность его — основная.

Как же соотносится эстетическая ценность с внеэстетическими? «Влияние эстетической ценности,— рассуждает Мукаржовский,— заключается вовсе не в том, что она поглощает и подавляет остальные ценности, а в том, что хотя каждая из них в отдельности вследствие этого утрачивает непосредственный контакт с соответствующей жизненной ценностью, зато весь комплекс ценностей, содержащийся в художественном произведении и образующий динамическое целое, включается в контакт с общей системой ценностей, представляющих собой движущие силы жизненной практики воспринимающего коллектива». Эстетическая ценность «растворилась в отдельных внеэстетических ценностях», и она, «собственно, есть не что иное, как суммарное наименование динамической целостности их взаимоотношений» (289). В заключении своей работы чешский эстетик прямо отмечает, что «отношение эстетической ценности ко внеэстетическим характеризуется тем, что эстетическая ценность преобладает над остальными, но не нарушает их, а только объединяет в целое» (293).

¹ *Mukařovský J. Studie z estetiky. Praha, 1966. S. 140.*

Использование того или иного подхода в аксиологии, в том числе эстетической, — психологического, социологического, логико-семантического, семиотического — не предопределяет концепции ценности. В рамках каждого из этих подходов она может трактоваться и как чисто субъективное образование, и как отношение субъекта к объекту, т. е. в духе реляционизма, и даже как особого рода объективная реальность, как мы только что видели у эстетика-семиотика Я. Мукаржовского. На позиции реляционизма стоял семиотик-аксиолог Моррис. Мейнонг эволюционировал от психологического субъективизма к психологическому реляционизму. В духе психологического реляционизма трактовал ценность Гейде: «Ценность есть особое отношение, именно приуроченность, существующая между объектом ценности и чувством ценности (особым состоянием субъекта ценности)»¹. В сущности реляционистской являлась «психоцентрическая» концепция ценности Перри и «инструменталистская» Дьюи. Реляционистским может быть понимание ценности и при социологическом подходе². В трудах американского логика и аксиолога Кларенса Ирвинга Льюиса (1883—1964) оценочные суждения анализируются в реляционистском ключе: «Чье-либо высказывание о том, что определенный объект является ценным, интерпретируется как предсказание, что при определенных условиях будут иметь место некоторые переживания удовлетворения». Притом Льюис полагал, что оценочные суждения в принципе столь же достоверны, как и «объектные эмпирические суждения»³. «Ценность может существовать только в отношении к субъекту, который оценивает ее», — четко формулирует сущность реляционизма Ризьеры Фрондизи⁴.

Однако реляционизм не представляет собой какую-то единую концепцию ценности. И дело не только в том, что сам реляционизм может быть психологическим или психофизиологическим, социологическим или логико-семиотическим. Ценностное отношение безусловно субъектно-объектно, и отношение между субъектом и объектом так или иначе вплетается и в саму ценность, и в субъективную ее оценку. Аксиологические теории XX столетия в своей совокупности достаточно хорошо это показывают. Различия же между ними обнаруживаются в зависимости от того, как понимаются субъект и объект,

¹ Heyde J. E. Wert. Eine philosophische Grundlegung. Erfurt, 1926. S. 153.

² Child A. The Social-Historical Relativity of Esthetic Value // Vivas E. and Krieger M. The Problems of Aesthetics. P. 445—462.

³ Хилл Т. И. Современные теории познания. М., 1965. С. 353; Lewis C. I. Analysis of Knowledge and Valuation. La Salle, 1946; Stolnitz J. On Objective Relativism in Aesthetics // The Journal of Philosophy. 1960. Vol. LVII. N 8. April 14. P. 261—276.

⁴ Frondizi R. What is Value? An Introduction to Axiology. LaSalle. Illinois, 1963. P. 127.

а также взаимоотношение между ними, которое само может трактоваться и в качестве субъективного, и в качестве объективного. Отсюда и различные выводы, которые следуют из различных аксиологических концепций, в том числе эстетико-аксиологических.

Мелвин Рейдер в предисловии к составленной им антологии по эстетике присоединяется к положению Морриса о том, что «искусство есть выражение ценностей». Но что такое ценности? В них, по мнению Рейдера, неразрывно связаны «*интересы и объекты*», «*определения и свойства определяемого*». Из такого реляционистского понимания ценностей вытекает следующий вывод: «Ценности в противовес истинам (под «истиной» или «фактом» Рейдер имеет в виду точное описание явлений.— Л. С.) являются просто воображаемыми». И далее: «Даже когда ценности не являются возможностями, предусмотренными воображением, они представляют собой наши оценочные отношения, которые *могут* быть совершенно частными и специфичными. Тогда как факты имеют единый характер для группы наблюдателей, ценность обладает различным характером в зависимости от субъективного предпочтения отдельного ценителя»¹. Правда, Рейдер не делает прямых субъективистских выводов применительно к искусству из своей субъективной трактовки ценности, полагая, что «так же как имеется общность ученых, занятых совместным исследованием фактов и использующих в качестве своего орудия язык описаний, так имеется и общность художников, занятых совместным исследованием ценностей и использующих в качестве *своего* инструмента язык оценок». «Искусство есть выражение ценностей, как индивидуальных, так и общественных»²,— резюмирует Рейдер. Но ведь и «общественные» ценности могут выражать интересы разных общностей людей и быть, следовательно, общественно-субъективными! Поэтому Рейдер, формулируя критерий «ценности эстетического объекта», вынужден ограничиться формально-ценностным его определением: «...основной критерий искусства — это просто богатство и красота ценностных оценок, которые оно дает»³.

Из субъективного и реляционистского понимания эстетических ценностей могут следовать и заключения, носящие открыто субъективистский и релятивистский характер. Так, *Курт Джон Дюкасс*, реляционистски определяя красоту как «способность эстетически рассматриваемого объекта порождать чувства, которые приятны», приходит к тому, что сам называет «либерали-

¹ Современная книга по эстетике. Антология. С. 57.

² Там же. С. 60.

³ Там же. С. 64.

змом в эстетике»: «*Не существует такой вещи, как авторитетное мнение в отношении красоты данного объекта*». «Безусловно,— пишет далее Дюкасс,— существуют такие вещи, как хороший и плохой вкус. Но хороший вкус, смею утверждать, означает или мой вкус, или вкус людей, подобный моему, или вкус тех людей, чьим вкусом мне хотелось обладать», ибо «не существует объективной проверки хорошего или плохого вкуса»¹.

5. Объективно-онтологические концепции и феноменологическая интерпретация ценностей

Поскольку ценностное мироотношение является субъективно-объективным, что не приходится доказывать, то может показаться, что только субъективные или субъективно-объективные (реляционистские) концепции ценности соответствуют повседневному опыту. Однако этот опыт подсказывает и иные трактовки ценности и ценностного отношения, в которых акцент делается не на субъекте, а на объекте данного отношения. Еще Кант обратил внимание на то, что в суждении вкуса каждого человека содержится притязание на согласие с ним других людей. Можно, конечно, объяснить «необходимость всеобщего согласия, которая мыслится в суждении вкуса», как это делал сам Кант, «субъективной необходимостью», «которая при предположении общего чувства представляется объективной»². Но можно и иначе. Жажда справедливости — всем знакомое ценностное переживание — породила такие лермонтовские строки:

Но есть и божий суд, наперсники разврата!
Есть грозный суд: он ждет;
Он не доступен звону злата,
И мысли и дела он знает наперед³.

Существование и воздействие на человека красоты кажется столь поразительным и удивительным, что люди, даже и те, кто придерживается атеистических воззрений, выражая свое отношение к прекрасным явлениям, говорят о них как о чем-то сверхъестественном, чудесном, божественном («ангельское лицо», «божественный голос», «чудесный день» и т. п.).

Задумаемся и над таким фактом. Сколь ни различны практические и теоретические понимания красоты, добра, справедливости, достоинства, чести и т. д., тем не менее слова-то мы употребляем даже при диаметрально разном их истолковании одни и те же: «красота», «добро», «справедливость», «достоинство», «честь»... Это также наводит на мысль о том, что есть

¹ Ducassee C. J. The Philosophy of Art. N. Y., 1966. P. 284, 285.

² Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. С. 244.

³ Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 1. С. 23.

какая-то независимая от субъективного понимания объективная основа ценности, которая и выступает как искомый нами объективный критерий субъективных оценок.

Объективно-онтологические концепции красоты, добра, ценности вообще возникли на самой заре философской, этической, эстетической и аксиологической мысли и существовали на всем ее протяжении до нашего века. В XX столетии они получают новые стимулы для своего развития, порой причудливо сочетаясь с реляционистскими концепциями ценности. В качестве примера такого сочетания обратимся к феноменологическим интерпретациям ценности.

У основателя феноменологической философии *Эдмунда Гуссерля* (1859—1938) понятие ценности органически вписывается в разрабатываемую им систему мироосмысления. *Феномен*, по Гуссерлю, не есть предмет, вещь, существующая сама по себе, вне сознания, но «самообнаружение и самополагание вещи в потоке сознательных переживаний»¹. Сознанию, согласно феноменологической философии, присуща *интенциональность* — единство переживаний, «быть сознанием о чем-то»². Через *ноэзис* — процесс сознания, конституирующий предметы, создается *ноэма* — предмет, выступающий как феномен, обладающий смысловой значимостью.

Проблема значения и смысла — одна из центральных в феноменологии. Как мы знаем, эта проблема — наиважнейшая в теории ценности, в аксиологии. Разработка Гуссерлем проблемы значения оказала влияние на понимание ценности как значения Риккертом³. Но и у самого основоположника феноменологической философии миропонимание выражено в значительной мере в ценностном ключе. Ведь, по сути дела, интенциональность сознания — это его способность порождать предметный мир в его ценностном значении. И можно согласиться с В. И. Молчановым в том, что уже «в «Логических исследованиях» Гуссерль создает модель сознания, которое ориентировано на культурные ценности»⁴.

Правда, на первый взгляд может показаться, что Гуссерль в своем феноменологическом методе не оставляет места для ценностей. Для того чтобы сосредоточиться на сознании как таковом, «чистом» сознании, по Гуссерлю, необходима *редукция*, — по меткому определению Н. В. Мотрошиловой, своего рода интеллектуальная «хирургическая процедура», в резуль-

¹ *Свасьян К. А.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. Ереван, 1987. С. 86.

² *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Halle, 1922. S. 168.

³ См.: *Бакрадзе К. С.* Избранные философские труды. III. Тбилиси, 1973. С. 376, 243—255.

⁴ Феноменология и ее роль в современной философии (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 63.

тате которой «от сознания, разумеется, только в теоретическом воображении, «отсекаются» все действительные связи, соединяющие его с окружающим познающего человека реальным природным и социальным миром, с контекстом конкретного действия, поведения, со всей жизнедеятельностью индивида»¹. И вот оказывается, что под эту «феноменологическую редукцию» попадают наряду со всем прочим и «индивидуальные предметности, конституирующиеся ценностными и практическими функциями сознания», «эстетические и практические ценности» произведений «технических и изящных искусств» и наук, как и «реальности такого рода, как государство, нравы, право, религия»².

Однако, по мнению Гуссерля, феноменологическая редукция является лишь предпосылкой для раскрытия творческих возможностей сознания, которое благодаря интенциональности создает мир феноменов, обладающих ценностными характеристиками, ибо «восприятие есть восприятие чего-то, некоей вещи; суждение есть суждение о положении дела; оценивание — о состоянии ценности»³. Ценность выступает в качестве «интенционального объекта». «Ценная вещь или ценность» представляет собой «полный интенциональный коррелят оценивающего акта»⁴. «Оценивающее сознание конституирует наряду с оголенным вещным миром новую «аксиологическую» предметность, «сущее» новой сферы, поскольку как раз знаменуется сущность оценивающего сознания вообще»⁵. Таким образом, сознание, по Гуссерлю, провозглашается как источник не только всего разумного и неразумного, всего правого и неправого, всей реальности и фиктивности, но и «всей ценности и противоположности (alles Wertes und Unwertes)»⁶.

Может показаться, что перед нами обычная субъективистская аксиологическая концепция, выводящая ценности из оценивающего сознания. Но дело обстоит не так просто. Если бы феноменологическое понимание ценности было бы чисто субъективно-идеалистическим, то было бы совершенно непонятно, каким образом на основе его создавались не только субъективистские воззрения на ценность у некоторых экзистенциалистов, но и откровенно объективно-идеалистические аксиологические концепции, например Шелера и Гартмана (О. Краус называл их «современными неоплатониками»⁷).

¹ Мотрошилова Н. В. Специфика феноменологического метода // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. Рига, 1981. С. 34.

² Husserl E. Ideen... S. 108.

³ Ibid. S. 168.

⁴ Ibid. S. 66.

⁵ Ibid. S. 244.

⁶ Ibid. S. 176.

⁷ Kraus O. Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. S. 387.

Следует иметь в виду, что само сознание в учении Гуссерля — это не просто сознание эмпирического субъекта. В этом учении, по словам З. М. Какабадзе, «субъективное бытие содержит в себе некоторый «сверх-индивидуальный» аспект»¹. Проблема интерсубъективности важна была Гуссерлю для противостояния солипсизму, хотя, по мнению исследователей, она недостаточно прояснена². Субъект в феноменологической философии выступает в качестве трансцендентального субъекта, посредством чего основатель этой философии намеревался преодолеть субъективизм. Поэтому хотя ценности, «аксиологическая» предметность порождаются ценностным сознанием, они характеризуются своеобразной объективностью — Wertobjektivitäten³. Гуссерль пишет о ценностных объектах (Wertobjekte)⁴, о ценностном мире (Wertwelt), ценностном характере (Wertcharakter)⁵, отмечая в то же время, что «ценностные предикаты» (Wertprädikate) суть не просто предикаты ценности, но ценностной нозмы (Wertnoema)⁶, т. е. ценности, конструирующиеся в сознании благодаря нозмическим актам.

Гуссерль утверждает, что «ценность осознается в оценивании»⁷, но он проводит различие между ценностью и оценкой, между ценностным сознанием и ценностной объективностью. Для него несомненно существование «ценностей вещей, ценностностей (Wertheiten), иначе говоря, конкретных ценностных объективностей: прекрасное и безобразное, доброта и подлость; полезный объект, произведение искусства, машина, книга, поступок, действие и т. д.»⁸. Правда, при этом проводится различие между *ценностью* и просто *вещью*. И вещь, и ценность — «интенциональные объекты», но ценность — «интенциональный объект в двойном смысле»⁹. На интенциональность вещи как бы наслаивается интенциональность ценности. «Ценностная объективность включает свою вещь, привносит *ценностность* как новый объективный слой»¹⁰. Гуссерль признает «*формальную онтологию ценностей*», которая делает возможной «*формальную аксиологию*» — дисциплину, аналогичную формальной логике¹¹. С точки зрения феноменологии «формальная онтология ценностей» охватывает «*всю онтическую сферу, которая*

¹ Какабадзе З. М. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966. С. 130.

² См.: Свасьян К. А. Феноменологическое познание. С. 70.

³ Husserl E. Ideen... S. 240, 270.

⁴ Ibid. S. 318.

⁵ Ibid. S. 50.

⁶ Ibid. S. 270.

⁷ Ibid. S. 243.

⁸ Ibid. S. 240.

⁹ Ibid. S. 66.

¹⁰ Ibid. S. 198.

¹¹ Ibid. S. 242.

является коррелятом душевного и волевого сознания»¹. Поэтому и аксиология рассматривается как формальная и материальная, нозитическо-нозматическая дисциплина ценностной сферы. Однако своеобразная объективность ценностной сферы, существование «ценностных объективностей», «самой ценностной предметности», «самого состояния ценностей» (*die Wertverhalte selbst*) позволяет Гуссерлю различать ценности и противощности (*Unwerte*), писать об «истинных» ценностях («*wahre*» *Werte*), «аксиологической правде», соответствующей «очевидности» (*Evidenz*)², под которой понимается «самоданность вещи».

Таким образом, феноменологическая интерпретация ценности, даваемая самим Гуссерлем, при которой ценности имеют интенциональную природу, являются коррелятом ценностного сознания, ценностной «ноэмой», позволяла и субъективизировать ценности, если субъективизируется само сознание, но также и рассматривать ценности как нечто объективно-духовное при подчеркивании интерсубъективной трансцендентальности сознания. Последняя возможность нашла свою реализацию в аксиологическом учении *Макса Шелера* (1874—1928).

Мировоззрение Шелера формировалось на основе различных философских направлений. Он слушал лекции таких ведущих представителей «философии жизни», как Вильгельм Дильтей и Георг Зиммель. Его учителем — руководителем докторской диссертации был Рудольф Эйкен (1846—1926), лауреат Нобелевской премии по литературе, последователь Фихте, усматривавший абсолютный смысл и ценность в автономном, вечном и едином духовном мире³. В поле внимания Шелера были постоянно Кант и неокантианцы. Решающее воздействие на него оказала феноменология Гуссерля, хотя его учеником он себя не считал. Тем не менее Шелер создал свое аксиологическое учение на феноменологическом основании. «Мы исходили из высшего основоположения феноменологии, — писал Шелер в капитальном своем труде «Формализм в этике и материальная ценностная этика», — существует связь между сущностью предмета и сущностью интенционального переживания»⁴.

Однако в отличие от Гуссерля Шелер делает акцент не на интенциональности сознания, а на интенциональном предмете. Из основного феноменологического принципа Шелер приходит к выводу об «абсолютном онтологизме, т. е. об учении, по которому могут быть даны предметы, по своей сущности не

¹ *Husserl E. Ideen...* S. 308.

² *Ibid.* S. 177, 290.

³ *Eucken R. Der Sinn und Wert des Lebens.* Leipzig, 1910.

⁴ *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* Halle, 1921. S. 272.

постигаемые через сознание»¹. Да, ценности являемы чувственному созерцанию, они постигаются субъектом через чувствование (Fühlen), но он отвергает утверждение, что «бытие ценностей предполагает «субъекта» или «я», будь то эмпирическое или так называемое «трансцендентальное я», или «сознание вообще» и т.д.». По мнению философа, «бытие ценностей столь же мало предполагает Я, как предполагает существование предметов (например, чисел) или существование всей природы»². Ценности объективны настолько, что они «не могут быть созданы или уничтожены. Они существуют независимо от всех организаций определенных духовных сущностей»³. Шелер считает заблуждением «бытие ценностей сводить к долженствованию, к нормам, императивам, к видам суждений». Ценность, по Шелеру, ни в коем случае нельзя рассматривать как «отношение», хотя ценности могут быть основанием отношения. Следует строго различать, «имеет ли вещь ценность *в себе* или только *для нас*»⁴. Ценности «должно определить как качества, а не как отношения»⁵.

В сочинении «Положение человека в Космосе», написанном незадолго до смерти, Шелер усматривал «полноту идей и ценностей» в Deitas — божестве, божественности, заложенной «в основание вещей». Но эта «вечная Deitas осуществляется *в человеке и через человека в порыве мировой истории*»⁶. Соглашаясь с К. Марксом в том, что идеи, не имеющие за собой интересов и страстей, неизбежно «посрамляли» себя в мировой истории⁷, Шелер отмечает, что «история в целом показывает возрастание *полномочий разума*, но лишь посредством и на основе возрастающего *усвоения* идей и ценностей, проникающего в устремления и интересы больших групп»⁸. У животного нет предпочтения «в выборе между самими ценностями — например, полезного в ущерб приятному — независимо от отдельных конкретных *вещественных благ*»⁹. Человеческий же интеллект определяется Шелером «как внезапно возникающее *усмотрение* предметного и ценностного *обстояния дел* в окружающем мире...»¹⁰.

Итак, по воззрению Шелера, полнота идей и ценностей находится в божественном, заложенном в основании вещей,

¹ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. S. 272.

² Ibid. S. 273.

³ Ibid. S. 268.

⁴ Ibid. S. 248.

⁵ Ibid. S. 249.

⁶ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. С. 76.

⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 89.

⁸ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. С. 74.

⁹ Там же. С. 51.

¹⁰ Там же. С. 48.

но сам человек в его человеческой самости — «это *единственное место становления бога*»¹. Поэтому человек соучаствует в актах непрерывного творения мира и участвует в *сопорождении* идей и «сопровожающих вечную любовь ценностей из *первоисточка самих вещей*»². Человек опирается «на *совокупный труд по осуществлению ценностей предшествующей истории*», но «насколько он уже содействовал становлению «божества» «богом»³.

Бог и сфера святого для Шелера — абсолютная сфера действительного и ценного. Это высшие ценности — *ценности религиозные*. Сфера нижестоящая — область «социального» и человеческой истории. Ей соответствуют *духовные ценности культуры*: эстетические, этические, ценности истинного познания. Еще ниже находятся сферы тела человека и окружающего его мира. Затем сфера «живого». И наконец, сфера «мертвого» телесного мира⁴. Этим сферам соответствуют *ценности витальные*, или жизненные, *ценности полезного* и *ценности наслаждения*. При этом следует иметь в виду, что каждый вид ценности подразделяется Шелером на ценности положительные и отрицательные. Так, ценности наслаждения делятся на ценности приятного и неприятного, ценности витальные — на ценности благородного и неблагородного, эстетические ценности — на ценности красоты и безобразности, этические ценности — на ценности правого и неправого, религиозные ценности — на ценности священного и несвященного.

Иерархия ценностей, утверждаемая Шелером, соотносится и с иерархией *носителей ценностей*. Низшие ценности имеют своими носителями вещи, витальные — живые существа, духовные — предметы, связанные с творчеством человека, и духовные образования, а также людей как личностей, религиозные — личность человека и Бога.

Каждый вид ценности обладает своим способом осуществления, раскрытия и постижения. Для ценностей наслаждения это чувственная интуиция (Fühlen) и ощущение удовольствия и боли. Аналогичны эти способы для ценностей полезного. Витальные ценности осуществляются и раскрываются через жизненное чувствование и постигаются через чувство здоровья или болезни, силы или усталости. Духовные ценности осуществляются и раскрываются через духовные чувствования и постигаются через радость или печаль. Через личностную любовь

¹ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. С. 94.

² Там же. С. 61.

³ Там же. С. 95.

⁴ Scheler M. Die Wissenformen und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens. Leipzig, 1926. S. 52—54.

осуществляются и раскрываются религиозные ценности, постигаемые через блаженство или отчаяние.

Иерархии ценностей соответствует, по Шелеру, и иерархия «типов ценностных личностей» (*Wertpersontypen*). «Художник наслаждения» (или «художник жизни») осуществляет ценности наслаждения. «Ведущий дух цивилизации» (ученые, техники, предприниматели) — ценности полезного. Герой (полководец, государственный деятель) — витальные ценности. Гений — духовные ценности, или ценности культуры. Притом художник осуществляет эстетические ценности, законодатель — этические, философ — ценности истинного познания. Святой в каждой религии осуществляет религиозные ценности.

Каждому виду ценности соответствует и свой экзистенциальный принцип: предпочтение приятного неприятному — ценностям наслаждения, цивилизация — ценностям полезного, реальный мир — витальным ценностям, культура — духовным ценностям и абсолютное бытие — ценностям религиозным.

Шелер, будучи одним из основоположников «социологии познания», большое внимание уделял общественным условиям человеческого индивидуума, «социальности субъекта», хотя и рассматривал эту социальность феноменологически как «духовную интенцию» на общество и поэтому недостаточно исторично¹. Тем не менее знаменательно, что Шелер связывает каждый вид ценностей с определенной формой общности людей, которые так же, как и ценности, выстраиваются в иерархический ряд: «масса», соответствующая «стаду» у животных, — общество как искусственное единство — совместная жизнь как естественное единство — нация — религиозная община (церковь).

Для наглядности попытаемся свести иерархическое соотношение ценностей в аксиологии Шелера и их соотношение с носителями ценностей, способами их осуществления и раскрытия, способами их постижения, с типами ценностных личностей, с определенными экзистенциальными принципами и формами общности людей в таблицу (с. 221), памятуя, что, по словам А. Хюбшера, Макс Шелер был «противником систематического мышления», но «он всегда умел объединить многообразие в глубокие синтезы»².

¹ См.: Мотрошилова Н. В. Феноменологическая философия и объективный идеализм // Современный объективный идеализм. М., 1963. С. 157—160.

² Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 125. При составлении таблицы были учтены как труды самого Шелера, так и исследования его теории ценности: Messer A. *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*. Leipzig, 1926. S. 7—27; Чухина Л. А. Проблема личности в аксиологии Макса Шелера // Ученые записки Тартуского гос. университета. Вып. 212. Труды по философии, XI. Тарту, 1968; Чухина Л. А. Феноменологическая аксиология Макса Шелера // Проблема ценности в философии. М.; Л., 1966; Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1980. С. 101—131; Mader W. *Max Scheler*. Hamburg, 1980.

Ценностный ряд в иерархии ценностей	Носители ценностей (Блага)	Способы осуществления и раскрытия ценностей	Способы постижения ценностей	Типы ценностных личностей (Wertpersontypen)	Экзистенциальный принцип	Форма общности (Gemeinschaftsform)
I. Ценности наслаждения (ценности приятного — неприятного)	вещи	чувственная интуиция (Fühlen)	ощущение удовольствия и боли	«художник наслаждения», или «художник жизни»	предпочтение приятного неприятному	«масса» (соответствующая «стаду» у животных)
II. Ценности полезного (ценности цивилизации)	вещи	— « —	— « —	«ведущий дух цивилизации» (ученые, техники, предприниматели)	цивилизация	общество как искусственное единство
III. Витальные (жизненные) ценности (ценности благо- родного — неблагородного)	живые существа (растения, животные, люди)	жизненное чув- ствование	чувство здоро- вья — болезни, силы — уста- лости	герой (полководец, государственный деятель)	реальный мир	совместная жизнь (Lebensgemeinschaft) как естественное единство
IV. Духовные ценности (ценности культуры):		духовные чувствования	радость — печаль	гений:	культура	нация
1. Эстетические ценности красоты и безобразности	предметы видимость образность		нравится — не нравится	художник		
2. Этические ценности пра- вого и неправого	люди как лично- сти и их дей- ствия		уважение — не- уважение	законодатель		
3. Ценности истинного по- знания	процесс познания			философ		
V. Религиозные ценности (ценности священного — несвященного)	личность как Бог	личностная любовь	блаженство — отчаяние	святой (homo religiosus в каждой религии)	абсолютное бытие	религиозная община (церковь)

Приведенная схема-таблица показывает место эстетических ценностей в общей системе ценностей в аксиологической концепции Шелера. Эти ценности в ценностной иерархии занимают промежуточное положение между «низшими» ценностями наслаждения, полезного, витально-жизненного и «высшими» — религиозными ценностями. Эстетические ценности находятся в ряду с другими духовными ценностями, или ценностями культуры, — этическими ценностями и ценностями истинного познания. Им всем соответствует такая форма общности, как нация, и они раскрываются через духовные чувствования людей. Хотя эстетические ценности выявляются через понятия красоты и безобразности, постигаемые через чувство «нравится — не нравится», но выражаются они преимущественно через искусство гением художника, который и есть тип ценностных личностей, соответствующий эстетическим ценностям.

Если носителями «этических ценностей» могут быть только *лица* (Person) и *действия* (Akt) — познание, любовь, желание, а также лицо человека, в котором «опредмечиваются» духовные процессы, то в качестве носителей эстетических ценностей выступают иные носители. Это, во-первых, *предметный* мир. Даже лица постигаются в эстетической оценке как предметы. Во-вторых, предметы, выступающие как видимость, например в исторической драме. В-третьих, предметы, обладающие наглядной образностью (*anschauliche Bildhaftigkeit*)¹.

Правда, тип ценностных личностей, соответствующий ценностям наслаждения, Шелер именует «художником наслаждения», или «художником жизни», но очевидно, что здесь идет речь не об эстетических или художественных ценностях. Шелер, как многие эстетики, не отождествляет прекрасное и приятное. Но сама шелеровская терминология показывает известную «родственность» ценностей приятного и неприятного ценностям красоты и безобразности, хотя эти ценности стоят на разных ступенях лестницы ценностной иерархии.

Для характеристики эстетической сферы в аксиологии Шелера большой интерес представляет его понимание трагического. Феномену трагического Шелер посвятил специальный очерк, вошедший в его книгу «О разрушении ценностей»². Трагическое — традиционное эстетическое понятие, воплощаемое в различных видах в произведениях искусства. Однако Шелер выражает сомнение, «является ли трагическое существенным «эсте-

¹ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. S. 83.

² Scheler M. Zur Phänomen des Tragischen // Scheler M. Vom Umsturz der Werte. Halle, 1919. В последующем изложении мы ссылаемся на перевод очерка, осуществленный Л. А. Чухиной: Шелер М. О феномене трагического // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988.

тическим» феноменом», ибо «весьма часто мы говорим о трагических событиях и трагических судьбах в жизни и истории, вовсе не находясь под воздействием какой-либо эстетической установки». Конечно, это утверждение исходит из определенного понимания самого эстетического. Ведь Шелер сами эстетические ценности ограничивает ценностями красоты и безобразности. Кроме того, отстраняясь от эстетического подхода к трагическому, философ-феноменолог отмечает, что «здесь речь должна пойти не о каких-либо художественных формах, в которых изображается трагическое», а о «феномене трагического», поскольку он «являет собой существенный элемент в самом универсуме»¹.

Вне зависимости от степени согласия или несогласия с шелеровской точкой зрения на трагическое она показывает его трактовку самого эстетического. Следует также отметить, что Шелер, не относя трагическое целиком к эстетическим феноменам, в то же время и не выводит феномен трагического без остатка за границы эстетического. Он отмечает, что «мрачный осадок» трагического как «существенного элемента в самом универсуме» содержится в самом материале, использованном «в художественных отображениях, в особенности трагиками». Подтверждение правоты своей концепции трагического он усматривает в «высоком искусстве трагических поэтов». По его мнению, для трагедии мало остается места, как «в драме былого натурализма», в которой люди полностью детерминированы «обстоятельствами», так и в противоположном ей искусстве, в котором катастрофа — результат сознательных и свободных актов выбора².

Для Шелера феномен трагического предполагает не чисто эстетическое, но философское исследование, поскольку «в трагическом событии нам является определенное свойство мира, данное в самом событии», поскольку «трагическое событие постоянно выступает в качестве явления, корнящегося в конституции мира»³. В интересующем нас аспекте представляется важным, что «вопрос о природе трагического Шелер решает здесь в онтолого-аксиологическом проблемном ключе»⁴.

По убеждению философа, «все, что можно назвать трагическим, вращается в сфере ценностей и ценностных отношений». Правда, «трагическое» не есть само по себе ценность подобно

¹ Шелер М. О феномене трагического // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. С. 298.

² Там же. С. 289, 303, 310.

³ Там же. С. 304, 305.

⁴ Чухина Л. А. Макс Шелер: онтология трагического // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. С. 102.

прекрасному, безобразному, доброму, плохому»¹. Вместе с тем трагическое, по Шелеру, существует только через конфликт ценностного и неценностного мира, в котором господствуют каузальные связи и отношения, через конфликт ценностей и их носителей, через конфликт находящихся в движении и взаимодействии носителей ценностей, через конфликт самих ценностей. «Место трагического — сцена его проявления — не в отношениях между самими ценностями и не в соотношениях каузальных событий и сил самих по себе, — писал Шелер; — оно, это место — в своеобразной соотнесенности ценностных связей с каузальными», поскольку «каузальный ход вещей не знает пощады для появляющихся в нем ценностей»². «Трагическим в первую очередь является противоборство, возникающее между носителями высоких положительных ценностей», «трагичен «конфликт», властно действующий в сфере положительных ценностей и их носителей»³.

Шелеровская теория трагического опирается на определенную аксиологическую концепцию: трактовку ценностей как идеальных качеств, имеющих своих *носителей* в каузальном мире, в мире необходимости «естественного хода вещей, *располагающейся под свободой*»⁴. «Трагическое дано нам только тогда, когда наша установка обращена в нерасчлененном акте духовного взора как на каузальность вещей, так и на имманентные требования ценностей»⁵. Но «трагическое дано нам», потому что оно существует объективно и заключается в необходимости и неизбежности уничтожения ценностей.

Продолжая традицию гегелевской эстетики, Шелер связывает трагическое с «трагической виной» — такой виной, «перед лицом которой никого нельзя «обвинить» и для которой «немыслим никакой судья»: «Трагическая вина» возникает потому, что «индивидам присущи совершенно различные микрокосмы ценностей в зависимости от полноты и возможностей их нравственного познания», и они с различной степенью глубины «проникают в макрокосм нравственных ценностей, содержащий совокупные измерения царства добра и зла»⁶. Поэтому явление трагического «обусловлено тем, что силы, уничтожающие более высокую положительную ценность, сами исходят от носителей положительных ценностей, и эффект трагического в наиболее чистой и напряженной форме выступает там, где носители одинаково высоких ценностей обречены на противоборство и уничтожение друг друга»⁷. Правда, сам Шелер, анализируя

¹ Шелер М. О феномене трагического // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. С. 301.

² Там же. С. 307.

³ Там же. С. 303.

⁴ Там же. С. 310.

⁵ Там же. С. 308.

⁶ Там же. С. 313.

⁷ Там же. С. 302.

на примере Иисуса Христа и шекспировского Отелло различие между моральной виной — «виновной виной» — и трагической виной — «безвиновной виной», приходит к заключению, что «трагическая вина не есть условие феномена трагического, но есть определенный вид самого трагического»¹.

Можно, конечно, оспорить шелеровское понимание трагического и с точки зрения более оптимистического миропонимания, и разделяя иную концепцию самой ценности, и иначе осмысляя «трагическую вину». Однако несомненно, что пессимизм учения о необходимом и неизбежном уничтожении ценностей навеян трагическим состоянием мира 20-х годов, чреватым еще более зловещим трагизмом. Можно не соглашаться с Шелером в конкретной трактовке соотношения в акте трагедии ценности с ее носителем (правомерно, мы полагаем, и такое истолкование этого соотношения, при котором гибель или страдание носителя ценности в трагическом явлении, как это ни парадоксально, обнаруживает, усиливает и утверждает саму ценность²). Но нельзя не признать заслугу аксиолога-феноменолога в самой теоретико-ценностной трактовке феномена трагического, в рассмотрении традиционно эстетической проблемы в аксиологическом ключе, что представляется важным как для эстетики, так и для аксиологии.

Аксиологические воззрения Шелера оказали значительное воздействие на развитие понимания ценностей как объективно-идеального феномена. Одним из последователей Шелера в этом плане был *Фриц-Йоахим фон Ринтелен* (1898—1979). Он был автором капитального историко-аксиологического исследования, на которое мы ссылались: «Идея ценности в европейском духовном развитии» (часть I: Древность и Средние века, 1932). Во введении к этому труду Ринтелен определяет исходные аксиологические понятия, которых он с небольшими видоизменениями придерживался и впоследствии, выступив на XIII Международном философском конгрессе в Мексике в 1963 году³.

Ринтелен ставит один из центральных аксиологических вопросов: можем ли мы говорить о реальных ценностях в бытии и его проявлениях, или же ценности относятся только к сфере мыслимого и иллюзорного? Сам он настаивает на онтологическом, бытийном статусе ценностей и признает существование

¹ Шелер М. О феномене трагического // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. С. 317.

² См.: Столович Л. Н. Природа эстетической ценности. М., 1972. С. 184—190.

³ О докладе Ринтелена на XIII Международном конгрессе см.: Тугаринов В. П. Марксистская философия и проблема ценности // Проблема ценности в философии. С. 14, 17—18.

абсолютной ценности, продолжая традицию неокантианства, Шелера, солидаризуясь с Николаем Гартманом. Ринтелен проводит различие между *самоценностью* (Eigenwert) и *относительной ценностью* (Relationswert). Если первая «покоится сама в себе», то вторая есть ценность «для чего-то, для другого». Это деление является также иерархическим: самоценность, к которой относятся этические ценности,— высшая ценностная сфера; относительные ценности — сфера низшая, например утилитарные ценности.

Наряду с делением ценностей на самоценные и относительные философ-аксиолог различает *вещные ценности* (*природные ценности*) (Sachwert, Naturwert) и *личностные ценности* (Personwert). Ринтелен полагает, что «феномен ценности» является также природной данностью. Он подчеркивает объективное ценностное содержание сущностных качеств бытия и выступает против субъективистской трактовки ценности как «эвдемонического удовлетворения наслаждающегося субъекта». Если в естествознании методически можно говорить о принципиальной ценностной индифферентности природы, то, по мнению Ринтелена, «мы не смеем говорить о космосе как таковом в его бесконечной глубине и богатстве форм как о лишенном ценности, т. е. как о бессмысленном и представляющем без внутренней цели, обезбоженном в религиозном смысле»¹. Он солидаризуется с Платоном в том, что в бытии заложена внутренняя Доброта. Идя вслед за Шелером, Ринтелен полагает, что «в чисто природных формах совершенства мы можем видеть выражение внесенной сюда высшей абсолютной формы ценности, Божественного творческого духа»².

Ринтелен, как и Шелер, полагает, что над безличной ценностной сферой простирается личностная ценностная сфера (personale Wertesphäre). Личностные ценности — это ценности нравственного воления и духовной жизни, культурные ценности: этические, эстетические, религиозные, национальные, ценности общностей и т. п. Все эти ценности находятся в области идеального. При этом Ринтелен различает область идеального «духовной предметности», к которой относятся также ценностные нормы (Wertnorme), и «теоретико-познавательные понятия идеального как значащего»³. Иначе говоря, Ринтелен проводит четкое различие между *ценностью* как объектом, хотя идеальнo-духовным, и *ценностным познанием* (Werterkenntnis), субъективно-оценочным отношением к ценности.

¹ Rintelen F.-J. von. Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. S. 33.

² Ibid. S. 35.

³ Ibid. S. 36.

Своеобразным вариантом феноменологической трактовки ценностей явились аксиологические воззрения *Николая Гартмана* (1882—1950). Уроженец Риги, изучавший медицину в Тарту, античную филологию в Петербурге и философию в Марбурге, Гартман от марбургской школы неокантианства через феноменологию Гуссерля и особенно Шелера пришел к своей «критической онтологии». «Упорное отклонение понятия ценности неокантианством»¹ было одним из оснований неудовлетворенности Гартмана неокантианством в его марбургской версии. Взаимоотношения его с Гуссерлем были тоже достаточно сложны². Исследователи справедливо отмечают методологическую близость аксиологических позиций Шелера и Гартмана. Но последний разработал с теоретико-ценностных позиций не только этику, но и эстетику, которой он посвятил объемистый трактат, написанный в 1945 году.

Для Гартмана феноменология — путь к постижению ценностей. В своей капитальной «Этике» (1925 г.) он идет от «структуры этического феномена (феноменологии нравов)» к «царству этических ценностей (аксиологии нравов)». Здесь он утверждает, что «ценности могут быть чувствуемыми и на основе чувствования конкретно усмотренными» и что «не имеется никакого другого способа удостовериться в их идеальном в-себе-бытии (Ansichsein)»³. Эта мысль через 20 лет проводится и в «Эстетике»: «...у нас нет никакого другого аргумента для обоснования самоценности жизни, у нас нет также других показателей этой ценности, кроме нашего чувства ценности...»⁴. Но, как и Шелер, Гартман из феноменологического подхода не делает вывода о субъективности ценности. Напротив, он из интенциональности сознания, в частности ценностного, приходит к заключению о существовании мира идеальных сущностей — сущностей логических, математических и ценностей. Таким образом, из феноменологии выводится объективно-идеалистически понимаемая онтология — учение об идеальном-сущем, в том числе и аксиологическая онтология. Гартман проводит четкое различие между «ценностью интенции» и «интенциональной ценностью»⁵. Ценность, по его учению, объективно-идеальна. При этом «бытие ценностей в качестве идеального безразлично по отношению к реальному бытию и небытию. Их идеальное бытие-долженствование (Seinsollen)

¹ См.: Гартман Н. Эстетика. М., 1958. С. 499.

² См.: Рубенис А. А. Проблема нравственных ценностей в аксиологии Н. Гартмана // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. Рига, 1981.

³ Hartmann N. Ethik. Berlin und Leipzig, 1926. S. 528.

⁴ Гартман Н. Эстетика. С. 495.

⁵ См. там же. С. 491.

состоит в независимости от реальности или ирреальности их материи», однако «идеальное бытие долженствования включает в себя тенденцию, направленную на реальность»¹. Гартман, как и Шелер, отличает ценность от ее носителя. Сама же ценность, как таковая, независима как от своего «материального» предмета, так от более или менее адекватно сознающего ее субъекта. В этом Гартман видит опору против субъективистского и релятивистского истолкования ценностного отношения².

Каково же место в гартмановской аксиологии эстетической ценности в «царстве ценностей»? Эта проблема специально рассматривается в его «Эстетике». Гартман выделяет следующие классы ценностей: I. «Ценности блага (Güterwerte), охватывающие все ценности полезного для нас...»; II. «Ценности удовольствия (Lustwerte), называемые обычно «приятными»; III. «Жизненные ценности» (Vitalwerte): «ценности, присущие всему живому» и «все, что полезно для жизни»; IV. «Нравственные ценности, охватываемые понятием «добро»; V. «Эстетические ценности, охватываемые понятием «прекрасное»; VI. «Познавательные ценности» — «истина». Гартман сам отмечает, что его классификация ценностей очень близка шелеровской и отличается от нее лишь тем, что исключает класс «религиозных ценностей», хотя, по его же словам, «в истории человечества им соответствует целая область культуры». Вместе с тем автор «Эстетики» полагает, что существование религиозных ценностей «связано с определенными метафизическими предпосылками, которые не могут быть доказаны», ибо «без существования божества эти ценности были бы иллюзорны»³. Провозглашая автономность и независимость эстетических ценностей, Гартман имеет в виду не только их удаленность от реального мира, но и абсолютную свободу от какого бы то ни было воздействия, поскольку они «не имеют возле себя никаких богов»⁴.

Развивая традиции аксиологической эстетики, Гартман, с одной стороны, стремится учесть связь эстетических ценностей с ценностями другого рода, ибо «они не висят в воздухе, а удивительно тесно и своеобразно связаны с другими классами ценностей»⁵. С другой стороны, исследовательский пафос аксиолога заключается в намерении раскрыть специфику эстетической ценности, ее принципиальное отличие от иных ценностей.

¹ Hartmann N. Ethik. S. 155.

² О гартмановской трактовке сущности ценностей, их отношения к реальному миру, характера их познания см.: Горништейн Т. Н. Проблема объективности ценностей в философии Николая Гартмана // Проблема ценности в философии. М.; Л., 1966.

³ Гартман Н. Эстетика. С. 477, 478.

⁴ Там же. С. 524.

⁵ Там же. С. 492.

Следует отметить, что это намерение осуществляется небезуспешно, и в гартмановской эстетике содержится много тонких наблюдений, характеризующих своеобразие эстетической ценности.

Как соотносится эстетическая ценность с «низшими классами ценностей» — с ценностями блага и удовольствия? Вопрос этот не надуман, так как эти ценности нередко образуют условия существования ценности эстетической («Как можно оценить достоинства голландской картины с изображением пира, если не имеешь понятия о достоинствах кулинарного искусства?»), да и «сама эстетическая ценность также проявляет себя в форме удовольствия»¹. Однако философ-аксиолог видит существенное различие между ценностями блага и удовольствия, с одной стороны, и эстетическими ценностями — с другой. Во-первых, «ситуации эстетических ценностей являются не реальными, а только видимыми, для ценностей же блага и удовольствия или неудовольствия реальность является их сущностью»². Иначе говоря, эстетические ценности относятся к *духовным* ценностям и характеризуют то, что еще Шиллер называл «эстетической видимостью», не говоря уже о том, что носителями эстетических ценностей могут быть продукты воображения, фантазии. Во-вторых, в определенной мере обуславливая эстетические ценности, ценности блага и удовольствия в принципе иные по своему качеству и «уровню». Ценность натюрморта не определяется вкусовыми свойствами изображенных на нем фруктов. В-третьих, различна реализация сравниваемых ценностей. «Низшие» ценности реализуются через потребление и ликвидируются в этом потреблении, в то время как эстетические ценности таким способом вообще не реализуются.

Аналогично отношение эстетических ценностей к так называемым «ценностям жизни», или витальным ценностям, которые во многих случаях выступают как ценности блага и удовольствия. Известное подобие и различие между ценностями жизни и ценностями эстетическими Гартман показывает на примере взаимоотношения сексуального и эстетического. Жизненные ценности, по мнению Гартмана, лежат в основе эстетических ценностей, и поэтому «в бесчисленном количестве случаев самое сильное и оригинальное видение художника связано по своему происхождению именно с сексуальным чувством и только в дальнейшем, как вторичное, у него возникает и становится ясным эстетическое чувство прекрасного». В свою очередь, «эстетическая ценность решающим образом влияет на жизненные и сексуальные чувства». И если зрителю «недостает

¹ Гартман Н. Эстетика. С. 515.

² Там же.

здорового сексуального чувства, то ему останется недоступным и ощущение красоты молодого тела, ибо и здесь предпосылкой является ощущение прелести жизни». И вместе с тем «не может быть и речи о художественном наслаждении там, где сексуальное чувство выставляется на первый план как господствующее»¹. «Сексуальная ценность» отключена в восприятии художественной ценности, она «полностью отодвинута и отчетливо воспринимается как другая ценность, которая в данном случае недостаточна»².

Особое внимание Гартман уделяет взаимоотношениям эстетической и нравственной ценностей. Между ними существует порой неуловимая грань. Ведь «искусство делает своим материалом человека вместе со всей его моральной жизнью»³. Более того, по мнению автора «Этики» и «Эстетики», эстетическая ценность обусловлена ценностью нравственной: «подобно тому, как в этике человека нравственная ценность может «подняться» только «над» лежащей в ее основе ценностью блага, так и здесь эстетические ценности могут «возвышаться» только «над» определенными нравственными ценностями»⁴. В таком смысле «нравственная ценность является условием эстетической ценности»⁵. И это, по Гартману, относится к эстетической ценности во всех видах искусства и в самой жизни.

И тем не менее настойчиво проводится мысль о недопустимости подмены эстетических ценностей нравственными. Различны сами носители этих видов ценностей. Если нравственные, или этические, ценности присущи только человеку, то «эстетические ценности могут быть присущи всему, что только существует». «Неужели,— риторически спрашивает философ,— мы должны рассматривать прекрасный дуб, старого лося, берег лесного ручья, картину звездного неба сквозь призму «скрытой человечности», чтобы увидеть красоту всех этих явлений природы?» Далее, если нравственная ценность по самой своей сущности есть «ценность действия, ценность поступка», то «эстетическая ценность не является ценностью действия, она является ценностью предмета».

Гартман полагает, что нравственно-ценностное отношение к «добру» представляет собой «предварительное условие самого появления эстетической ценности поэтического произведения». Однако для того чтобы быть *произведением искусства*, недостаточно вызывать симпатии только к заключенной в нем «морально правой стороне». «Для этого требуются еще и другие,

¹ Гартман Н. Эстетика. С. 511.

² Там же. С. 512.

³ Там же. С. 506.

⁴ Там же. С. 507.

⁵ Там же. С. 508.

совершенно иные качества поэтического оформления»¹. Например, сцены Макбета или Мефистофеля со своим учеником показывают, что «драматическая ценность имеет место и там, где персонажи совсем лишены нравственной ценности». Далее, «уровень эстетической ценности не зависит от уровня лежащей в ее основе нравственной ценности». Наконец, эстетическая ценность, в том числе «ценность драматического, сценического, трагического и комического», «зависит не от «победы добродетели», не от победы положительного начала», выраженной в сюжетном действии произведения, «а от совершенно других условий: от художественно пластического формирования характеров и сцен, от построения целого и от конкретности изображения от слоя к слою»². Не во всех видах художественного творчества эстетические ценности одинаково обоснованы нравственными. В наибольшей мере это осуществляется в поэзии, живописи, пластике. В музыке — лишь косвенно. В архитектуре такое обоснование обнаруживается с трудом. В орнаментике — полностью отсутствует.

Эстетическая ценность рассматривается Гартманом и в связи с «ценностью истины». Речь идет о характере правдивости художественного произведения, которая в разных его «слоях» может выражаться по-разному, как «правда фактов», как «жизненная правда», как «истина сущности»³. Отличаясь от эстетической ценности, «ценность истины» «составляет одно из условий эстетической ценности»⁴.

Подводя итоги своим размышлениям «о месте эстетической ценности в царстве ценностей вообще», Гартман делает следующий вывод: «...эстетическая ценность не является просто ценностью чего-то реального или ценностью в себе, каковы ценности блага, жизненные и нравственные ценности; она представляет собой ценность чего-то такого, что существует только в явлении, следовательно, есть лишь ценность чего-то для нас сущего. Можно сказать и так, что эстетическая ценность есть ценность предметно-сущего как такового». Подчеркивая, что эстетическая ценность «есть и остается ценностью явления», аксиолог-эстетик отмечает уникальность этой ценности, то, что она «есть нечто единственное в своем роде в мире ценностей». Дело в том, что другие ценности, по Гартману, реализуются через своих реальных носителей. Предметы же, которые выступают носителями эстетической ценности, обладают такой структурой, в которой реальным является только передний план.

¹ Гартман Н. Эстетика. С. 498, 499.

² Там же. С. 508, 509.

³ См. там же. С. 408—462.

⁴ Там же. С. 516.

Задний же план «остаётся ирреальным». Поэтому, если «для всех других классов ценностей имеет значение, что ценна реализация какой-то ценности сама по себе», то «эстетические ценности вообще не реализуются»¹.

Трактовка Гартманом эстетической ценности пронизана своеобразной диалектикой. С одной стороны, он утверждает в духе феноменологии, что «понять эстетическую ценность как таковую мы можем только непосредственно нашим чувством ценности, то есть в процессе эстетического созерцания, наслаждения, отдаваясь искусству»². Подчеркивается, что при эстетических ценностях, как и вообще при ценностях блага, «должно быть учтено соотношение с субъектом и обусловленность ценности его наличием или отсутствием», «должно быть «для», без которого не может существовать и ценность»³. С другой стороны, Гартман, отдавая себе отчет, что этот факт «может быть одинаково успешно истолкован как субъективно, так и объективно»⁴, решительно утверждает, что эстетическая ценность «присуща только самому явлению». Но при этом «существует крайняя противоположность в самой сущности ценности»⁵. Истолкование Гартманом объективности эстетической ценности не является «природническим»: эстетическая ценность ни в коем случае не сводится к переднему реальному плану. Она необходимо предполагает также ирреальный задний план, постижимый в единстве с передним планом «только «для» живущего духа, которому может что-либо являться,— независимо от того, понимать ли его как личный, персонифицированный или как «объективный» дух»⁶.

Ирреальный задний план, или слой, эстетической ценности непостижим ни для эстетического восприятия, которое вообще для Гартмана не является родом познания, ни для философско-эстетического анализа. Этот объективно-идеальный план есть «нечто от большой тайны органической природы», «целесообразность живого», «чудо природы самого органического бытия», «великий ритм всего живого в природе»⁷, «всеобщее», соответствующее «божественному откровению» («Не случайно, что большое искусство в большинстве случаев исторически выросло из религиозного убеждения и черпало из него свои темы»⁸.) Можно не соглашаться с очевидным идеализмом эсте-

¹ Гартман Н. Эстетика. С. 504.

² Там же. С. 518.

³ Там же. С. 485.

⁴ Там же. С. 495.

⁵ Там же. С. 504.

⁶ Там же. С. 484.

⁷ Там же. С. 87, 208, 57.

⁸ Там же. С. 100.

тической аксиологии «критической онтологии», но нельзя не видеть плодотворное стремление раскрыть структуру эстетического предмета — эстетической ценности, которая действительно двупланова, или двуслойна. Если первый план представляет собой чувственную реальность как материально-вещественный предмет или образ, то второй — все то, что стоит за этой реальностью, то, что в ней проявляется. Различие между разными концепциями эстетической ценности в основном и заключается в том, как осмысливается этот «второй план»: Бог это или идея, чувства человека или природная закономерность, антропологически понимаемая сущность человека или же общественно-человеческие отношения, образующиеся в процессе общественно-исторической практики. Аксиологическая эстетика Гартмана тонко фиксирует «слои» эстетической ценности, характеризуя второй «слой» как ирреальный, идеально-объективный.

Таким образом, Гартман, как Шелер и Ринтелен, из феноменологической интерпретации ценностей выводит их объективно-идеальную сущность, к которой подключается и реально-материальный мир как носитель ценностей и как первый план эстетической ценности. Эта линия феноменологической аксиологии была разработана также польским философом и эстетиком *Романом Ингарденом* (1893—1970).

Ингарден был учеником Казимежа Твардовского (1866—1938) — польского философа, учившегося у предшественника феноменологии Ф. Brentano, и самого Гуссерля. Следуя важнейшим принципам феноменологической методологии, таким, как интенциональность и интенциональная трактовка феномена, стремясь эти принципы применить в разработке теории ценности и эстетики, Ингарден вместе с тем не был ортодоксальным гуссерлианцем. В отличие от основателя философской феноменологии, польский мыслитель стоял на позициях «онтологического плюрализма», т. е. помимо интенционального бытия он признавал бытие реальное и идеальное.

Ингарден исходит из феноменологического положения, по которому «основным типам предметов познания соответствует столько же основных родов и способов познания» и «имеется строгая корреляция между структурой и качеством познаваемого предмета, с одной стороны, и родом познания — с другой»¹. Как при такой методологической установке решается проблема ценности? Следует отметить, что польскому философу и эстетике, занимавшемуся в течение всей творческой жизни этой проблемой, была не свойственна догматическая категоричность. В 1964 году, как бы итожа свои познания и собственные исследования в области аксиологии, Ингарден на заседании

¹ *Ingarden R. Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks. Tübingen, 1968. S. 6, 7.*

Польского философского общества в Кракове выступил с примечательным уже по своему наименованию докладом: «Что мы не знаем о ценностях»¹. К вопросам в этой сфере он относил следующие: «На чем основывается различие основных родов ценностей и при этом также различных областей ценностей?»; «Какого рода форма ценности и ее отношение к предмету, который «обладает» ценностью (к ее «носителю»)»; «Каким способом существуют ценности, поскольку они вообще существуют?»; «На чем основано высшее различие между ценностями и возможно ли вообще установить всеобщую иерархию ценностей?»; «Существуют ли «автономные» ценности?»; «Как обстоит дело с так называемой «объективностью» ценностей?»²

На каждый из поставленных вопросов Ингарден стремится дать свой ответ и не скрывает трудностей в этом отношении. В ряде случаев они связаны со сложностью согласовать «классические» феноменологические установки с непосредственным ценностным опытом человека. Вместе с тем Ингарден наряду с Шелером и Гартманом основательно выявил возможности феноменологической философии для прояснения проблемы ценностей, особенно в эстетической сфере. Ведь как показала история аксиологии, как бы ни трактовать ценность, она не тождественна предмету, являющемуся ее носителем (противоположное означало бы «натуралистическую ошибку»), и ценностное отношение обладает интенциональной природой. Поэтому не случайно аксиологическая проблематика занимает такое значительное место в феноменологической философии и, с другой стороны, столь значителен вклад феноменологии в теорию ценности.

Продолжая традицию Шелера и Гартмана, Ингарден решительно выступает против субъективистского понимания ценностей. «Распространенная точка зрения, отрицающая существование объективных ценностей по причине относительности ценностей определенного рода, порочна в своей основе и на самом деле направлена против относительности ценностей вообще», — читаем мы в работе «О структуре картины»³. А в докладе «Что мы не знаем о ценностях» Ингарден говорил, что ему «чужды встречающиеся тенденции «сводить» ценности к какому-нибудь субъективному способу поведения человека или также целых человеческих общностей, как будто сами ценности не даны и заключаются лишь в неких заблуждениях или ил-

¹ *Ingarden R. Przeżycie-dzielo-wartość. Kraków, 1966. S. 83—127; Ingarden R. Erlebnis, Kunstwerk und Wert. Vorträge zur Ästhetik 1937—1967. Tübingen. S. 97—141.*

² *Ingarden R. Erlebnis, Kunstwerk und Wert. S. 98.*

³ *Ингарден Р. Исследования по эстетике. М., 1962. С. 311—312.*

люзиях, выводятся из определенных индивидуальных представлений и потребностей или представлений и потребностей, получающих права гражданства в неких общностях»¹. Против субъективизма и релятивизма в теориях ценности Ингарден выдвигает и этически-нравственный аргумент: «скептические теории» — «теория так называемой «субъективности» ценностей», «теория их социального происхождения, в том числе теория их обусловленности», — это «теории ценностей, которые уничтожают ответственность»². С полным одобрением Ингарден называет *Владислава Татаркевича* (1886—1980) одним из защитников «абсолютной ценности» на фоне господства теорий «так называемой относительности всех ценностей, и особенно эстетических ценностей»³.

При этом Ингарден не отрицает «относительности ценностей определенного рода», но он различает *субъективную относительность* («относительность к зрителю» «эстетически ценных качеств», «которые ценностны сами по себе и, следовательно, ценностность которых абсолютна, а не относительна»⁴) и *относительность объективную*. В качестве примера последней он приводит отношение лошади и собаки к сену и мясу; если сено для лошади питательно и поэтому необходимо, то для собаки оно безразлично (продолжая сравнение, вспомним выражение «Собака на сене»); и наоборот, мясо, питательное и необходимое для собаки, незначимо для лошади. Ценности относительны в аналогичном смысле, ибо «быть для чего-либо питательным» — это отнюдь не фикция или иллюзия животного. Относительность самих ценностей рассматривается Ингарденом в том смысле, что они обретают ценностную значимость в системе отношений, по крайней мере, двух предметов⁵.

Польский философ, разумеется, знает об историческом изменении ценностей, например ценности свободы совести в «определенной человеческой культуре», в воззрениях «того или другого общественного класса». Но он отказывается признавать эти ценности в качестве «исторического продукта», отождествлять «*признание* или *познание* ценности, видимость ценности с ее *существованием* и с достаточным *обоснованием ценности* в предмете или в системе предметов»⁶. Отвергая

¹ *Ingarden R. Erlebnis, Kunstwerk und Wert. S. 97.*

² *Ingarden R. Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente. Stuttgart, 1970. S. 39—40.*

³ *Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 395.* Ингарден имеет в виду работу Вл. Татаркевича «O bezwzględności dobra» (Warszawa, 1919). По заключению Б. Дземидока, Вл. Татаркевич в понимании эстетических ценностей прошел путь от объективизма до эстетического реляционизма (*Dziemidok B. Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce... S. 235—240.*)

⁴ *Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 311.*

⁵ *Ingarden R. Über die Verantwortung. S. 46, 47.*

⁶ *Ibid. S. 48, 49.*

субъективистскую и релятивистскую трактовку ценностей, Ингарден, как мы видим, относит к такой трактовке также теории социального происхождения и обусловленности ценности, рассматривающие ценности как исторический продукт. Он прав в той мере, в какой такая трактовка ценностей действительно является социальным субъективизмом и релятивизмом, в том числе и в чисто «классовом» варианте. Однако и в социальной области существует не только субъективная, но и объективная относительность, которая не отрицает объективность социальных ценностей.

Следует обратить внимание на то, что Ингарден по-своему признает и объясняет социальную реальность в ее ценностном значении. В труде «О произведении архитектуры» он ставит вопрос, чем отличается целое, возникающее в результате упорядочения некоторого количества камней и других строительных материалов, от «храма», «театра», «парламента», «клуба» и т. п., чем отличается «кусочек полотна» от «знамени». Ответ на этот вопрос философ-феноменолог дает следующий: «И подобно тому как в случае с «храмом» существует некая особая процедура «посвящения», существуют также некоторые особенные, в различных странах разные процедуры, делающие из кусочка полотна «знамя», — процедуры, являющиеся выражением определенной духовной позиции и определенных актов сознания, в действительности совершенно отличных от тех, которые совершаются при посвящении определенной постройки в храм, но родственные им в том, что они вновь создают некоторый совершенно новый предмет, действительно существующий на основе определенного реального физического предмета, но выходящий существенным образом за пределы его свойств... Этот новый предмет (храм, знамя, театр и т. п.) не является уже автономным, реальным с точки зрения своего существования. Он не только возникает благодаря осуществлению характерных актов сознания, но и *существует* только для определенного общественного круга или множества взаимно понимающих сознательных субъектов...» И хотя существуют субъекты, находящиеся за пределами того «определенного общественного круга», для которых не существует храма или знамени, вызывающих определенные эмоциональные состояния, хотя «такие акты сознания, как акт «посвящения», основание знамени, «учреждение», например, ордена и т. п., *ничего не изменяют в реальном мире*, в особенности в физическом мире... в то же время, — продолжает свою мысль Ингарден, — у такого физического предмета возникает некое *интенциональное свойство*: быть бытийной основой некоего *нового* предмета — храма, знамени, ордена и т. п.»

Итак, реальная вещь может служить «интенциональному предмету в качестве объективной бытийной основы». «Нечто подобное, по мнению Ингардена, происходит также с производением архитектуры, как с неким произведением искусства»¹.

Каков по Ингардену способ бытия ценностей? Являются ли они «интенциональным предметом», или же тождественны «реальной вещи», которая обладает ими, или же выступают как некие идеальные образования? Напомним, что Ингарден в отличие от Гуссерля помимо интенционального бытия утверждает бытие реальное и идеальное. В соответствии с этим «онтологическим плюрализмом» находится и «аксиологический плюрализм» польского мыслителя. Разные виды ценности имеют, по его мнению, разные способы бытия. Он убежден в том, что «эстетические ценности существуют всегда только в сфере чисто интенционального бытия»². Однако с нравственными ценностями дело обстоит, как он полагает, иначе, как и с ценностями полезности (Nützlichkeitswerte), и с ценностями истины (Wahrheitswerte).

Существование ценностей (соответственно антиценностей — Unwerte) имеет две стороны. «Во-первых, дело идет о том, что вообще то, что выступает как «справедливость», «свобода», «покаяние», «милосердие», «жертвенность», «честность» и т. д., а с другой стороны, например, «своенравие», «жестокость», «ненависть», «глупость», «грубость», «зверство» и т. д. «существует» в *идее* как ценности или полноценности (соответственно антиценности), т. е. что «имеются такого рода идеальные ценностные качества (ideale Wertqualitäten), которые допускают конкретизацию в индивидуальных случаях и тем самым делают возможным полноценные индивидуальные предметы». Во-вторых, эта «конкретизация и индивидуализация действительно существует в каждом индивидуальном случае и имеет достаточное условие своего существования в индивидуальном предмете (вещь, отношение, событие)»³.

Правда, в докладе «Что мы не знаем о ценностях» Ингарден выражает свое несогласие с М. Шелером, который вслед за Платоном сводит ценности к «идеям» и не поясняет достаточно ясно, «каким образом те или иные идеальные предметности могут выступать как определенности особого рода различных индивидуальных, реальных предметов». Ингарден настаивает на различии «*идеи* ценности» и «самой ценности»⁴. Он различает «ценностность» (Werthaftigkeit) и «ценность» (Wert).

¹ Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 209—210, 210, 211.

² Ingarden R. Erlebnis, Kunstwerk und Wert. S. 127.

³ Ingarden R. Über die Verantwortung. S. 50—51.

⁴ Ingarden R. Erlebnis, Kunstwerk und Wert. S. 118.

Структура ценности, по его аксиологической теории, заключается в том, что ценность, как все, что существует, есть единство «формы» и «материи» (в аристотелевском смысле). «Ценность с ее высотой и положительностью (соответственно — отрицательностью) образует, так сказать, *квинтэссенцию* материи соответствующей ценности»¹. Иначе говоря, ценность, по Ингардену, есть сущность ценности, и эта сущность для него безусловно идеальна. Но сами ценности — это ценности реальных явлений, составляющих их «материю», ценности в их конкретности и индивидуальности. Ценности поэтому, с одной стороны, детерминированы «природой и определенными свойствами своего носителя», а с другой стороны, благодаря ценности «предмет получает совершенно новый аспект своего существования, которого он не смог бы достичь без этой ценности». Ценность — это «предмет в своей полноценности (*der Gegenstand in seinem Wertvollsein*)»².

Следовательно, по аксиологической концепции Ингардена, ценности безусловно объективны и по своей идеальной «ценности» и по «материальной» предметности. В статье «К проблеме «относительности» ценностей» Ингарден прямо заявляет: «Поскольку бытие ценностей не есть «бытие для» кого-либо, постольку их непостижимость для каких-либо человеческих субъектов не касается ни их бытия, ни их объективности, ни, наконец, их безотносительности»³. «Назад к самим ценностям — вот пафос его исследования», — справедливо отмечает эстонский исследователь философско-эстетического учения Ингардена Ю. Матьюс⁴.

Но объективны ли, по концепции Ингардена, эстетические ценности? Ведь они представляют собой «интенциональный предмет», т. е., по определению самого Ингардена, «предмет, конструируемый из сознания и средствами сознания, но как бы объективирующийся по отношению к последнему»⁵. Эстетические ценности, по его словам, «привходящие к эстетическим предметам, суть совсем не реальное, но только чисто интенциональное образование, определяемое соответствующими актами сознания»⁶.

«Эстетическая ценность, — отмечает польский эстетик-фено-

¹ *Ingarden R. Erlebnis, Kunstwerk und Wert. S. 114.*

² *Ibid. S. 116.*

³ *Ibid. C. 87.*

⁴ *Матьюс Ю. И. К проблеме бытия ценностей в эстетике Р. Ингардена // Ученые записки Тартуского гос. университета. Вып. 324. Труды по философии, XVII, Тарту, 1974. Кроме этой обстоятельной статьи, проблема ценности в трудах Ингардена рассматривается в статьях: Golaszewska M. Ingardenowski świat wartości; Wegrecki A. O absolutności wartości etycznych i estetycznych; Cichoń W. W sprawie relatywności wartości // Fenomenologia Romana Ingardena. Warszawa, 1972.*

⁵ *Ingarden R. Исследования по эстетике. С. 146.*

⁶ *Ingarden R. Erlebnis, Kunstwerk und Wert. S. 119.*

менолог,— является особенным эстетическим качественным моментом или комплексом ценностных качеств, осевших на эстетическом предмете»¹. Эстетический предмет, по Ингардену,— предмет чисто интенциональный. Для него аксиома, что *эстетический предмет* ни в коем случае не тождествен *реальному предмету*². «Венера Милосская» как реальный предмет — не более чем кусок мрамора. Но почему же кусок мрамора выступает перед нами как «Венера»? Потому что в этом куске «мы видим данное женское тело. И не только само тело; мы видим в эстетическом восприятии *Венеру*, то есть определенную женщину в определенном положении и психическом состоянии, которое запечатлено в выражении лица, движении и т. п.». Но очевидно, что «это не какое-то *реальное* женское тело, какая-то *реальная* женщина... Если бы мы встретили,— продолжает свое рассуждение Ингарден,— живую женщину, у которой вот так же отбиты руки (предположим, уже «залеченные»), то мы, возможно, испытали бы сильное отвращение, может быть, возникло бы чувство сострадания, сочувствия и т. п. Между тем в эстетическом восприятии «Венеры Милосской» нет и следа подобных переживаний». Дело не в том, что мы не видим «культяпок», однако «в данном случае мы не чувствуем какого-либо неудобства из-за того, что этих рук нет». Более того, высказывается обоснованное соображение относительно того, что отсутствие рук у «Венеры» «лучше» «для целостности определенного, *возникающего* в процессе эстетического переживания эстетически ценного предмета, точнее, «лучше» для эстетической *ценности* этого лишь формирующегося в переживании данного нам предмета и после того, как он сформировался»: «благодаря этому проявляются определенные эстетические ценности (например, большая стройность фигуры, гармоничность груди и т. д.), которые в этом образе не обнаружили бы, если бы руки сохранились»³.

Ингарден отмечает, что при эстетическом восприятии знаменитой скульптуры можно при помощи воображения восполнять недостающие руки. Но ведь это необязательно для эстетического переживания. Как известно, все попытки реставрировать руки этого образа богини любви и красоты окончились безуспешно. Правда, на это можно возразить указанием на то, что скульптор Агесандр изваял не безрукую Венеру. Но тем не менее и в сохранившемся виде образ богини, найденный на острове Мелосе, эстетически живет в веках, как и торс Афродиты из Неаполитанского музея или Эрмитажа, хотя, разумеется, по-иному, чем та же скульптура, если бы она не была

¹ Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 397.

² См. там же. С. 114, 152.

³ Там же. С. 121.

повреждена. Вместе с тем и сами повреждения воспринимаются не как признаки инвалидности, а как органическая часть эстетически вполне полноценного произведения, изваянного Временем¹. Поэтому, мы полагаем, Ингарден избрал удачный пример, показывающий различие между эстетически ценным предметом и просто реальным явлением, будь то камень или женщина. Другое дело, насколько убедительна феноменологически-ингарденовская трактовка этого различия.

По Ингардену, «лишь некоторые, особым образом сформированные реальные предметы служат в качестве исходного пункта и в качестве основы построения определенных эстетических предметов при соответствующей направленности воспринимающего субъекта» и, следовательно, эстетической ценности, ибо она, по его концепции, может быть только ценностью «эстетического предмета». Но если «эстетический предмет» возникает в процессе эстетического переживания при соответствующей направленности воспринимающего субъекта, как может быть объективной эстетическая ценность?

Однако тем не менее Ингарден неустанно в различных своих трудах подчеркивает объективность эстетической ценности, даже ее безотносительность, противопоставляет эстетическую ценность «субъективной оценке» этой ценности, которая может быть «удачной» или «неудачной». По его словам, «эстетическая ценность, конституированная в некотором подборе качеств ценностей, опирающихся на соответствующие эстетически ценные качества, безотносительна, поскольку она не является уже средством для цели (например, она не служит цели наслаждения для людей, хотя непосредственно общение с ней доставляет зрителю наслаждение). Эстетическая ценность безотносительна еще и в другом значении, а именно как нечто, что заключено в самом эстетическом предмете и неразрывно связано с эстетически ценными качествами; она является их ближайшим определением, разновидностью или способом их существования как ценностей»². «С момента, когда предмет возник,— утверждает философ-эстетик,— эстетическая ценность в нем присутствует независимо от различного отношения этого предмета к зрителю. Ее присутствие в данном эстетическом предмете не зависит от субъективной оценки ценности этого предмета»³. И хотя

¹ Этот реально существующий эстетический образ, оригинал которого находится в Лувре, оказывает громадное эстетически-ценностное воздействие (см. рассказ Г. Успенского «Выпрямила»), служит основанием новых интерпретаций, как, например, в скульптуре С. Дали «Венера Милосская с выдвигающимися ящиками» или в шутке профессора консерватории, сказавшего своей очень красивой, но бездарной ученице-пианистке: «Вы очень красивы, ну прямо Венера Милосская! Только руки мешают».

² Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 393—394.

³ Там же. С. 394.

«качества ценности представляют вместе с тем аналог оценки (оценочного суждения)»¹, субъективная оценка «лишь находит это объективное в предмете, если данная оценка удачная, или бесосновательно приписывает ему, когда она ошибочна, но она не может чего-либо придать эстетическому предмету или в нем что-то вызвать, так как эта ценность зависит не от оценки, а от воплощения в эстетическом предмете определенных конкретных качеств». Оценка изменчива, констатирует Ингарден, и зависит не только от правильности восприятия эстетического предмета, но и от внеэстетических условий и обстоятельств его восприятия. Но при этом «эстетическая ценность не является, однако, как многие думают, продуктом оценки, и не оценка представляет собой ее бытийную основу. Ее «высокость», о которой часто говорят, также не зависит от оценки. Она относится к открываемой в оценке ценности»².

Как же совместить это совершенно категоричное утверждение объективности эстетической ценности с не менее категоричным утверждением о присущности этой ценности «эстетическому предмету», конструируемому из сознания и средствами сознания?

Роман Ингарден был слишком крупным мыслителем, чтобы мы смели видеть в этой обнаруживаемой на первый взгляд «неувязке» результат недомыслия или формально-логической противоречивости. Да, «эстетический предмет», по его мнению, интенционалец. Но, как мы видели в аксиологических воззрениях самого Гуссерля, интенциональное понимание ценностного отношения не ведет фатально к субъективистскому пониманию ценности при определенном осмыслении самого интенционального акта.

Ингарден исходит из феноменологического положения о полной корреляции в акте интенциональности познаваемого и переживаемого предмета с самим познанием и переживанием, о соответствии имманентного слоя переживания с трансцендентным слоем предмета. Поэтому интенциональное образование «эстетического предмета»³ — это не чисто сознательно-субъективный процесс. В ходе него образуются эстетически ценные качества, независимые от субъекта. Создание художественного произведения, несомненно, интенциональный процесс. В этом процессе возникают условия эстетических ценностей. «В каждом слое литературного произведения,—

¹ Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 307.

² Там же. С. 394, 395.

³ Процесс интенционального образования «эстетического предмета» Ингарден описывает в ряде своих трудов. См.: О различном познании литературного произведения. Эстетическое переживание и эстетический предмет // Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 114—154.

отмечает Ингарден, — и как следствие этого во всем ансамбле слоев проявляются различные *эстетически активные качества*, причем такие качества, от которых зависит *воплощение эстетических ценностей*, появляющихся в конкретизации произведения... Большую роль среди эстетически активных качеств играют метафизические качества, появляющиеся в кульминационных фазах литературного произведения»...¹ «Эстетически ценные» «метафизические качества» «возникают из предметных ситуаций, в особенности из всякого рода человеческих дел... Это такие качества, как высокий либо низкий характер предмета или предметной ситуации, трагедийность, вызывающие ужас, непонятность, демонический характер какого-то поступка, святость либо, наоборот, «греховность», экстаз восторга либо мертвая тишина вечного покоя и т. д.». То, что Ингарден назвал «метафизическими качествами», — это не просто особые свойства *предметов* (вещей) и «не черты тех или иных психических состояний. Это своего рода специфическая атмосфера, обволакивающая те или иные человеческие либо надчеловеческие события или ситуации»². «Метафизические качества» существуют и в реальной действительности. Эти качества раскрываются перед нами через произведения искусства, приводя нас «в состояние своего рода экстаза» и удовлетворяя «жажду метафизического (причем независимо от того, будем ли мы в теории метафизиками или антиметафизиками, спиритуалистами или материалистами)»³.

Однако собственно *эстетическая ценность* создается в процессе конкретизации художественного произведения, т. е. в процессе его конкретного воссоздания в сознании читателя, зрителя, слушателя: «в конкретизации эффективно создается эстетическая ценность, которая в самом произведении лишь обозначена его компонентами». Следовательно, эстетическая ценность и здесь интенциональная, хотя эта интенция уже не художника, а реципиента. Не субъективизирует ли такое понимание эстетическую ценность? С точки зрения Ингардена, нет. Хотя возможно множество различных конкретизаций, которые «различаются между собой (в том числе и с точки зрения проявляющихся в них ценностей)»⁴, не все они равноценны. Они могут быть эстетическими или внеэстетическими. Только первые «следует принимать в расчет, когда речь идет об установлении *эстетической и художественной ценности* какого-либо произведения искусства»⁵. Однако существует некая объектив-

¹ Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 80.

² Там же. С. 339.

³ Там же. С. 340.

⁴ Там же. С. 81.

⁵ Там же. С. 85.

ная закономерность интенционального акта, в ходе которого возникает «эстетический предмет», обладающий эстетической ценностью. Ведь не каждый интенциональный процесс заканчивается созданием подлинного произведения искусства или полноценной его конкретизацией! Должны возникнуть «*интенциональные ощущения*» (Р. Ингарден обращается к термину М. Шелера «*intentionale Fühlen*»), «в которых, непосредственно относясь к одновременно воспринимаемому эстетическому предмету, мы отвечаем ему, если так можно выразиться, «поклон», признаем ценность его в самом восприятии. Именно это признание ценности эстетического предмета, идущее от восприятия, составляет «достойный», соответствующий ответ на ценность (Д. Хильдебранд говорит о «*Wert-antwort*»)»¹.

Как мы видим, Ингарден стремится тонким феноменологическим анализом различить объективно-ценностное и субъективно-оценочное в интенциональном, по его убеждению, «эстетическом предмете». Ингарден, показывая различные аспекты и значения понятия «объективность», отмечает, что это понятие при характеристике «эстетических предметов» употребляется в специфическом смысле, поскольку речь идет о предметах, «бытие и сущность которых имеет свое основание в созерцании *некоего* субъекта, т. е. бытие и сущность которых лежит в становлении созерцания (*Geschautwerden*)»². Вместе с тем Ингарден неустанно подчеркивает, что «эстетическая ценность представляет собой нечто наглядно (феноменально) данное именно потому, что она опирается на эстетически ценные качества и сама является моментом или набором качественных моментов. Однако это не означает, что эстетическая ценность — выдумка или мираж зрителя или читателя, творимые произвольно по их вкусу»³.

Можно, конечно, соглашаться или не соглашаться с польским мыслителем, но несомненно, что он обращает наше внимание на действительно существующее различие между объективностью и субъективностью такого духовного феномена, как чувство, переживание, который есть и способ постижения ценности, и сам — ценность (в таком же плане и вкус, и идеал может быть и способом освоения ценности, и самой ценностью: вкус, идеал ценности и ценность вкуса и идеала).

Феноменологический подход дал возможность Ингардену выявлять многообразные проявления, модификации ценностных качеств и ценностей в эстетической сфере. Он отмечает, что «существуют различные эстетические качества ценности, вероятно, также и различные категории их». Эти «эстетические

¹ Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 146.

² Ingarden R. Erlebnis, Kunstwerk und Wert. S. 251—252.

³ Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 397.

качества ценности» по-разному выступают в различных видах искусства и в различных художественных стилях. «Прекрасной будет как скульптура Микеланджело, например Pietá в Флорентийской академии, так и Пятая симфония Бетховена, хотя качественные различия их красоты очень глубоки», так же как «красота готического собора качественно отлична от красоты ренессансного дворца и тем не менее и в том и в другом случае остается красотой, которую нельзя отождествить с очарованием дворца стиля рококо...»¹

Исследователь выделяет также «эстетически ценные качества» (ästhetisch wertvolle Qualitäten), которые он подразделяет на следующие виды: «эмоциональные качества» (печальное, страшное, радостное, возвышенное, эстетическое, трагическое и т. п.); «интеллектуальные качества» (остроумное, интересное, глубокое, поверхностное, пронизательное, банальное и т. п.); «формальные качества» (единое, неединое, гармоническое, несогласующееся и т. п.)². Эстетические ценности объединяют в определенном синтезе «эстетически ценные качества», и «эстетические ценности отличаются друг от друга благодаря этому синтетическому ценностному качеству, как нечто прекрасное, очаровательное (grâce) и т. п., и могут противостоять в своей основной родовой определенности другим основным родам ценности, как, например, нравственным ценностям, познавательным ценностям, жизненным ценностям и т. д.»³.

Различает Ингарден «эстетические ценности» и «художественные ценности», хотя они и находятся в тесной связи друг с другом. Эстетические ценности появляются, по его мнению, «лишь в эстетическом предмете». Художественные же ценности выступают «в самом произведении искусства». «Художественная ценность произведения искусства,— поясняет он далее,— заключена в тех моментах, проявление которых в нем (при наличии соответствующего зрителя, обладающего художественной культурой и тренированным глазом) является средством актуализации в эстетическом предмете некоторой относящейся к этим моментам эстетической ценности». Отличие художественной ценности от эстетической в том, что «она является ценностью средства для определенной цели», «она принадлежит произведению лишь с точки зрения эстетической ценности, реализованной в эстетическом предмете»⁴. Поэтому, с точки зрения Ингардена, художественная ценность относительна, в то

¹ Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 308.

² Ingarden R. Erlebnis, Kunstwerk und Wert, S. 175.

³ Ibid. S. 177. «В области эстетических ценностей имеются такие модификации, как «красота», «прелестное», «безобразное» и др.» (ibid. S. 163).

⁴ Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 393.

время как эстетическая — «безотносительна, поскольку она не является уже средством для цели»¹. В статье «Художественные и эстетические ценности» (1963 г.) Ингарден заявляет, что эстетические ценности не являются никакими *орудиями* к какому-либо *практическому* целям, но их *специфическая* сущность заключается в том, чтобы быть *феноменом-бытием, явлением-бытием*»².

Художественные же ценности выполняют служебную роль как в самом произведении искусства, так и вне его. Произведение искусства, как он полагает, не целиком ценностно. Оно состоит из «*аксиологически нейтральных*» и из «*аксиологически валентных*» моментов. Первые, составляющие «*аксиологически нейтральный скелет* произведения искусства», — это моменты, определяющие тот или иной вид искусства, его многослойность. На основе этого ценностно-нейтрального «скелета» возникают «*аксиологически валентные*» моменты, которые являются «прежде всего *художественно-ценностными* моментами». Эти моменты «в тех или других взаимосвязях выступают в соответствующем произведении искусства и конструируют его художественные ценности»³. Художественная ценность, таким образом, объединяет «*аксиологически нейтральные*» и «*аксиологически валентные*» элементы, представляет собой процесс перехода первых во второе. Поэтому художественная ценность и есть средство для реализации эстетической ценности.

Проявляя свою продуктивность при описании и эмпирической классификации отдельных ценностей, феноменологический подход обнаруживает свою недостаточность при выявлении *системы* ценностей, которая может быть построена, лишь исходя из понимания единой сущности всех ценностей. Обобщая феноменологическое рассмотрение различных ценностей в трудах прежде всего М. Шелера, а также М. Гайгера, Д. фон Хильдебранда, Н. Гартмана, Р. Ингарден различает следующие области ценностей: а) жизненные, или витальные, ценности (*vitale Werte*), родственные ценностям полезности (*Nützlichkeitswerte*) и удовольствия (*Annehmlichkeitswerte*), б) культурные ценности, подразделяющиеся на: 1) познавательные ценности, 2) эстетические ценности, 3) «ценности социальных нравов» (*Werte der sozialen Sitten*), 4) собственно «нравственные ценности» в этическом смысле. Внутри каждой из этих областей ценностей имеются многие виды и подвиды и, наконец, существуют отдельные ценности, выступающие в каждом индивидуальном случае⁴.

¹ Ингарден Р. Исследования по эстетике. С. 394.

² Ingarden R. Erlebnis, Kunstwerk und Wert. S. 178.

³ Ibid. S. 167.

⁴ Ibid. S. 98—99.

Однако один из ведущих мыслителей феноменологического направления вынужден признать, что «остается при этом все еще открытым вопрос, что именно может служить в качестве принципа деления *всех* ценностей и основных родов ценностей»¹.

В заключение очерка о феноменологической интерпретации ценности остановимся на теоретико-ценностных воззрениях французского философа-феноменолога *Микеля Дюффрена* (р. 1910). В своем итоговом труде, посвященном «*смотрю*» а priori, Дюффрен утверждает, что а priori, т. е. доопытное, открывается лишь в опыте исторического субъекта. Но опыт обладает объективной стороной, устанавливая объект. Ценности коренятся в а priori, но это их, по Дюффрену, отнюдь не субъективизирует, ибо а priori не ограничивается отношением только к субъекту. Да и сам человек приходит в мир не как чужой, открываясь миру и открывая его. 3-я глава книги специально рассматривает классификацию ценностей, их «инвентаризацию» (*L' inventaire des valeurs*). Ценности, или «аксиологические качества», могут обнаруживаться в «благах», и поэтому их можно распределить в соответствии с природой этих благ (*biens*) и тех «откликов», которые они вызывают, хотя историчность ценностей не позволяет дать их окончательную классификацию. Первая категория охватывает *блага пользования и наслаждения*: приятное, полезное, прекрасное. Вторая категория благ — *это блага знания, истина*. Третья категория благ — *те блага, которые вызывают уважение*. К ним относятся ценности священного, гуманности и справедливости².

Следовательно, прекрасное включается Дюффреном в категорию пользования и наслаждения, но это пользование не есть утилитарное потребление. Прекрасное предполагает «внимательное и бескорыстное созерцание». «Само же созерцание наполнено объектом». Однако это созерцание не должно быть пассивным и незаинтересованным. Прекрасное, определяющее произведение искусства, связано с творческой активностью. Даже того, кто его только созерцает, оно зовет к соучастию в творчестве³. «Если мы говорим, что вещь прекрасна,— писал Дюффрен в статье «*Прекрасное*»,— мы обнаруживаем свидетельство присутствия знака, значение которого несводимо к понятию и который нас побуждает и втягивает (*engage*), говоря нам о Природе, которая сама говорит с нами»⁴.

Феноменологи не выдумали интенциональность человечес-

¹ *Ingarden R. Erlebnis, Kunstwerk und Wert. S. 107.*

² *Dufrenne M. L'inventaire des a priori. Recherche de l'originare. Paris, 1981. P. 19, 51, 85—99.* Автор выражает благодарность Э. П. Юровской за консультацию относительно философско-эстетических воззрений М. Дюффрена.

³ *Ibid. P. 89—90.*

⁴ *Dufrenne M. Esthétique et philosophie. Paris, 1967. P. 27.*

кого сознания. Она действительно существует, хотя это, на наш взгляд, не предполагает правильность «обратной теоремы» — того, что сам мир является весь интенциональным образованием. Ингарден, кстати сказать, этого не считал. Но создание художественного произведения и освоение ценностного богатства мира на самом деле во многом интенциональный процесс. Заслуга феноменологов и состоит в том, что они осознали это и немало сделали для характеристики феномена и структуры ценности, особенно эстетической и художественной.

6. Трансформация феноменологической аксиологии в экзистенциализме

Известно, что феноменологическая философия была отправным пунктом для философии экзистенциализма. Не касаясь вопроса о взаимоотношении феноменологии и экзистенциализма в целом¹, мы лишь обратим наше внимание на трансформацию в экзистенциализме феноменологической аксиологии. Как мы стремились показать, теоретико-ценностные воззрения самого Гуссерля могли быть основанием как для субъективизации ценности, так и для трактовки ее как объективно-идеальной сущности. И если вторая возможность была реализована в феноменологической аксиологии Шелера, Ринтелена, Гартмана, Ингардена, Дюффена, то мыслители атеистическо-экзистенциалистской ориентации, отталкиваясь от феноменологии Гуссерля, отказывали ценности в объективности. По заключению М. А. Кисселя, «Хайдеггер, Сартр, М. Мерло-Понти (1908—1961) и А. Камю (1913—1960) сходятся между собой в признании чистейшей субъективности ценностей»². Правда, в отношении А. Камю и Сартра дело обстоит не вполне таким образом, но тенденция к субъективизации ценности типична для так называемого атеистического экзистенциализма.

В «Письме о гуманизме» *Мартин Хайдеггер* (1889—1976) протестует против обыденной «логики», по которой «мыслитель, отрицающий ценности, должен с необходимостью объявить все никчемным»³. Такая «логика», по его мнению, такое же «недоразумение», как утверждение о бесчеловечности на основе отрицания «гуманизма». По мнению Хайдеггера,

¹ Этот вопрос рассматривается во всех работах, посвященных философии экзистенциализма. Из отечественных трудов отметим: *Гайденко П. П.* Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963; *Соловьев Э. Ю.* Экзистенциализм и научное познание. М., 1966; *Филиппов Л. И.* Философская антропология Жана-Поля Сартра. М., 1977.

² *Киссель М. А.* Экзистенциализм и проблема «переоценки ценностей» // Проблема ценности в философии. С. 228.

³ *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. С. 341—342.

«мысль, идущая наперекор «ценностям», не утверждает, что все объявляемое «ценностями» — «культура», «искусство», «наука», «человеческое достоинство», «мир» и «Бог» — никчемно. Наоборот: пора понять наконец, что именно характеристика чего-то как «ценности» лишает так оцененное его достоинства»¹. Подобное утверждение основывается на определенном толковании самой ценности: «...из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки». Иначе говоря, *ценность сводится Хайдеггером к оценке*, а последняя справедливо рассматривается как изначально субъективная: «Всякое оценивание, даже когда оценка позитивна, есть субъективация». Философ-экзистенциалист решительно возражает против, по его мнению, «странных усилий» «доказать во что бы то ни стало объективность ценностей», ибо «мышление в ценностях здесь и во всем остальном — высшее святотатство, какое только возможно по отношению к бытию». Хайдеггер считает, что даже «когда «бога» в конце концов объявляют «высшей ценностью», то это — принижение божественного существа». Он видит смысл отрицания «ценностей» не в утверждении никчемности и ничтожества сущего, но, напротив, в открытии для мысли просвета «бытийной истины», «сопротивляясь субъективации сущего до голого объекта»².

Поэтому Хайдеггер не считает прекрасное ценностью. Вопреки устойчивой традиции, по которой «красота оставлена за эстетикой», а «истина, напротив, относится к логике», создатель «фундаментальной онтологии» сводит красоту к истине. Истина эта мыслится им не в гносеологическом смысле, а онтологически как «несокрытость сущего как сущего», как «истина бытия». Красота и есть, по его определению, «такое явление, как бытие истины внутри творения и как творческое бытие истины». Искусство же «есть созидающее охранение истины в творении», «становление и совершение истины»³.

Жан Поль Сартр (1905—1980) в своих философских воззрениях и в теоретико-ценностном миропонимании исходит из феноменологии Гуссерля. В статье «Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность» (1939) Сартр, с одной стороны, отмечает, что «вопреки пищеварительной философии эмпириокритицизма, неокантианства, вопреки всякому «психологизму» Гуссерль не устает повторять, что невозможно растворить вещи в сознании». С другой же стороны, «Гус-

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. С. 343—344.

² Там же. С. 344.

³ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 278, 311, 312, 304.

серль — отнюдь не реалист», по его учению, «сознание и мир даны одновременно: мир, по своей сущности внешний для сознания, по своей сущности также тесно связан с ним». Сартр присоединяется к положению Хайдеггера о том, что бытие — «это бытие-в-мире». Но для французского экзистенциалиста «быть — это прорываться в мир, это исходить из небытия мира и сознания, чтобы внезапно прийти к сознанию-прорывающемуся-в-мир». Для Сартра гуссерлевская «интенциональность» — «необходимость для сознания существовать как сознание о какой-либо отличной от него самой вещи».

В гуссерлеанской феноменологии, с точки зрения Сартра, важно то, что «сознание, которым воспринимаются вещи», «отнюдь не ограничивается познанием этих вещей». Помимо *познания* предмета, скажем дерева, существует и другая форма моего сознания дерева, которая, по сути дела, является ценностным сознанием: «...я мог бы также любить, опасаться, ненавидеть его». Интенциональность и объясняет «это самостоятельное выхождение сознания за свои пределы», превращение «субъективных» реакций (ненависти, любви, страха, сочувствия) в «объективное качество» («быть ненавистным», «быть любимым» и т. п.): «Сами вещи внезапно открываются нам как ненавистные, привлекательные, ужасные и приятные». «Способность вселять ужас» Сартр определяет как «именно *свойство* этой японской маски, свойство неисчерпаемое, неустранимое, определяющее самую ее сущность и отнюдь не сводящееся к совокупности наших субъективных реакций на кусок резного дерева»¹.

Здесь, как мы видим, хотя и не употребляя термин «ценность», Сартр пишет о возникновении в процессе интенциональности ценностных качеств, или свойств, обладающих особой объективностью, отличающейся от субъективных эмоциональных реакций. В трактате «Бытие и Небытие» (1943 г.) он дальше развивает эти идеи, в то же время сделав предметом специального рассмотрения понятие «ценность». Страдание, например, существует двояко: страдание, которое мы переживаем, и «страдание, которое имеет *бытие*», «совершенно плотное и объективное, которое не ожидает вашего присутствия, для того, чтобы быть, и которое выходит за границы сознания». Это страдание «мы читаем на лице других, еще лучше на портретах, на лице статуи, на трагической маске» и называем «прекрасным», «хорошим» или «истинным» страданием. Однако и это «совершенно плотное и объективное» страдание, имеющее свое бытие, «может быть только как сознание себя»².

¹ Сартр Ж. П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы онтологии в современной философии. Рига, 1988. С. 318, 319, 320.

² Сартр Ж. П. Фрагменты из трактата «Бытие и Небытие» // Эстетические ценности в системе культуры. М., 1986. С. 144.

Ценность занимает особое место в «феноменологической онтологии» Сартра, разделенной на три области: «бытие-в-себе», обладающее объективным существованием; «бытие-для-себя» — сознание и самосознание; «бытие-для-другого» — отношение одной личности к другой. Анализ отношения ценности к этим трем областям характеризуется диалектической изошренностью, имеющей своим источником гегелевскую диалектику. Ценность кажется непостижимой и неуловимой. Если брать ее только как бытие и рассматривать как факт среди других фактов, то теряется ее «нормативное существование», ее «ирреальность», и, следовательно, «случайность бытия убивает ценность». С другой стороны, «если только видят идеальность ценностей» (как, например, Шелер), «то их извлекают из бытия, и, за неимением бытия, они обрушиваются».

Ценность, по Сартру, имеет двойной характер. Она обладает свойством быть и не быть. «Ценность имеет бытие» в качестве «ценности». Однако «нормативное существование не имеет, в точности говоря, бытия как реальности». Поэтому возникает парадокс: «бытие ценности» означает «не быть бытием», «бытие ценности как ценности это бытие того, что не имеет бытия». И хотя «ценность по ту сторону бытия», она «некоторым образом владеет бытием». Этот парадокс обусловлен тем, что ценность приходит в мир не просто через реальность, а через *человеческую реальность*, «которая изначально превосходит свое бытие и через которую превосхождение приходит к бытию»¹. Прибегая к гегелевскому движению понятий от тезиса к антитезису, а затем к синтезу, соединяющему тезис и антитезис, Сартр и считает ценность таким синтезом тезиса — «бытие-в-себе» и антитезиса — «бытие-для-себя». Поэтому ценность есть в-себе-для-себя. «Человеческая реальность в широком смысле охватывает бытие-для-себя и ценность». В то же время ценность связана с бытием-для-другого: «в этом возникновении для-другого ценность дана как бы в возникновении для-себя, хотя и отличным способом бытия»². Итак, ценность, по Сартру, соединяет все области «феноменологической онтологии» — «бытие-в-себе», «бытие-для-себя» и «бытие-для-другого».

Как истолковать сартровскую диалектику ценности? Ведь ценность действительно сопряжена и с объективной реальностью, и с реальностью субъективной, и с реальностью intersубъективной («бытие-для-другого»). Ответ зависит от конкретного понимания и первого, и второго, и третьего, а также их

¹ Сартр Ж. П. Фрагменты из трактата «Бытие и Небытие» // Эстетические ценности в системе культуры. С. 146, 147.

² Там же. С. 148, 149.

взаимоотношения. У Сартра содержание ценности раскрывается через отношение ее к свободе: «*ничто* не заставляет существовать ценность, если только это не та свобода, которая одним ударом заставляет существовать и меня самого». По Сартру, человек «приговорен к свободе». Ценность «навязывается *свободе*»¹. «Моя свобода — единственное основание ценностей, и ничто, абсолютно ничто не может оправдать меня в принятии той или другой определенной ценности, той или другой определенной шкалы ценностей». И более того: «Бытие ценностей держится на мне»².

Таким образом, философия, провозглашающая примат существования над сущностью, приходит к утверждению о субъективности ценности через акт сознательного индивидуального выбора, к которому и сводится свобода воли. По характеристике Л. И. Филиппова, «ценности Сартр трактует как совершаемое самим субъектом гипостазирование платонических сущностей, расположенных в области «в-себе-бытия» и представляющих источник отчуждения»³. Но *итог*, к которому приходит философ-экзистенциалист, не должен зачеркивать *процесс* его размышлений. В рассуждениях французского мыслителя раскрываются важные аспекты феномена ценности, его диалектические противоречия бытия и небытия, сущего и должного, возможности и действительности, бытия-в-себе и бытия-для-себя, бытия-для-себя и бытия-для-другого. Само стремление связать ценности со свободой не может вызвать возражений. Беда Сартра в том, что он не учитывает ряд важных сторон бытия и сознания. И даже в стремлении сочетать экзистенциализм с марксизмом Сартр сводит социальное бытие к мифологической силе, сводит социально-историческую практику к индивидуальной практике, абсолютно противопоставляет свободу необходимости. Помимо этого, следует иметь в виду, что Сартр стремится дать *критику* ценностного сознания современного ему общества.

Прекрасное для Сартра является ценностью, но ценностью, отличной от нравственной ценности, ценности добра. «Ценности Добра предполагают бытие-в-мире, они направлены на поступки в реальном», — писал Сартр в 1940 г. в книге «Воображаемое». Но «прекрасное есть ценность, которая всегда распространяется лишь на воображаемое и которая в своей основной структуре содержит уничтожение реального. Поэтому

¹ Сартр Ж. П. Фрагменты из трактата «Бытие и Небытие» // Эстетические ценности в системе культуры. С. 148.

² Sartre J.-P. L'Être et le Néant. Paris, 1943. P. 79.

³ Филиппов Л. И. Философская антропология Жана Поля Сартра. М., 1977. С. 116.

глубоко смешивать мораль и эстетику»¹. В «Бытии и Небытии» через 3 года Сартр отмечал, что красота «представляет идеальное состояние мира, соответствующее идеальной реализации бытия-для-себя, где сущность и существование вещей раскрывались бы как тождество с бытием, которое в самом раскрытии сливалось бы с самим собой в абсолютном единстве бытия-в-себе». Прекрасное «может реализоваться только в и через тотализацию нас самих, именно для этого мы *хотим* прекрасного и мы схватываем универсум как *недостающее* прекрасного, в той мере, в какой мы сами схватываем себя как неполноту». Но прекрасное есть «потенциальность вещей», «оно имплицитно открывается через *несовершенства* мира». «Оно надлежит миру как нереализуемое. И в той мере, в какой человек реализует прекрасное в мире, он его реализует в воображаемой модальности»².

Сфера прекрасного — искусство. «Реальность никогда не прекрасна», — заявлял Сартр в «Воображаемом». В эссе «Что такое литература?» (1947 г.) он менее категоричен. «Красота природы несопоставима никоим образом с красотой искусства»³. «Природная красота *не зовет* нашей свободы»⁴, в то время как «конечная цель искусства: возратить этот мир, показав его таким, каков он есть, но так, как если бы его источником была человеческая свобода»⁵. «Художественное произведение представляет собой ценность, так как оно есть призыв», ибо «ценностью называют эту абсолютную цель, этот трансцендентный и, однако, справедливый императив, который берут на себя во всякой свободе»⁶.

В своей лекции «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946) Сартр, развивая идеи «Бытия и Небытия», в то же время в понимании ценности существенным образом корректирует свою теоретическую позицию, отвечая на обвинение в субъективистской трактовке ценностей: «Христиане упрекают нас еще и в том, что мы отрицаем реальность и значение человеческих поступков, так как, уничтожая божественные заповеди и вечные ценности, не оставляем ничего, кроме произвола...»⁷ Философ-экзистенциалист принимает часть логики этого обвинения: «вместе с богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире», «если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний,

¹ Sartre J.-P. L'imaginaire. Paris, 1940. P. 245.

² Сартр Ж. П. Фрагменты из трактата «Бытие и Небытие» // Эстетические ценности в системе культуры. С. 150—151.

³ Sartre J.-P. Was ist Literatur? Hamburg, 1967. S. 31.

⁴ Ibid. S. 34.

⁵ Ibid. S. 37.

⁶ Ibid. S. 31.

⁷ Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. С. 320.

которые оправдывали бы наши поступки». Отсюда и делается вывод о том, что «ни за собой, ни перед собой — в светлом царстве ценностей — у нас не имеется ни оправданий, ни извинений», что «человек осужден быть свободным»¹. Поэтому, утверждает Сартр, «действительно, наш исходный пункт — это субъективность индивида».

Следует ли отсюда, что Сартр отбрасывает всякие ценности, превращая их в субъективный произвол индивида? Французский философ сам так не считает: «...наша теория — единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная теория, которая не делает из него объект», «мы именно и хотим создать царство человека как совокупность ценностей, отличную от материального царства»².

Обоснованны ли эти декларации? Если человек свободен в выборе, то кто ему гарантирует, что в результате этого выбора образуется действительная ценность? Ведь когда люди выбирают из множества различных возможностей одну, «то понимают, что она имеет ценность именно потому, что она выбрана»³. Сартр полагает, что «выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло. То, что мы выбираем, — всегда благо». Так ли это? Разве жизнь не полна примерами противоположных выборов? Не произвольно ли, таким образом, само добро и зло? Однако Сартр выдвигает критерий, который снимает, по его мнению, обвинение в ценностном произволе: «Но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех»⁴. Точно так же дело обстоит и с «субстанцией» ценности — со свободой: хотя «мы желаем свободы ради свободы в каждом отдельном случае», «но, стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы»⁵.

Отвечая на обвинение: «Ваши ценности, в сущности, несерьезны, поскольку вы их сами выбираете»⁶, Сартр апеллирует к кантовской всеобщности, ссылаясь на мысль немецкого философа о том, что «свобода желает самой себя и свободы других»⁷. Вместе с тем Сартр не принимает априоризма применительно к теории ценности. Он иронизирует над теми профессорами прошлого века, которые, отрицая бога, считали, что

¹ Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. С. 327.

² Там же. С. 335, 335—336.

³ Там же. С. 326.

⁴ Там же. С. 324.

⁵ Там же. С. 340—341.

⁶ Там же. С. 342.

⁷ Там же. С. 341.

должно признавать *априорно* «необходимость быть честным, не лгать, не бить жену, иметь детей и т. д. и т. п.»¹. «...Нет априорных эстетических ценностей, но есть ценности, которые проявятся потом — в связи отдельных элементов картины, в отношениях между волей к творчеству и результатом»². Творческий характер присущ как эстетическим, так и нравственным ценностям, ценностям принципиально человеческим: «...уж если я ликвидировал бога-отца, то должен же кто-нибудь изобретать ценности». «...Сказать, что мы изобретаем ценности,— продолжает Сартр,— значит утверждать лишь то, что жизнь не имеет априорного смысла. Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не что иное, как этот выбираемый вами смысл»³.

Произведенная Сартром коррекция своей аксиологической позиции дает, как нам представляется, основание для снятия обвинения в чистой субъективности ценностей, вне зависимости от того, разделяем мы его теоретико-ценностные воззрения или нет. Сартр не случайно в своей философской эволюции двигался к марксизму. Можно, конечно, упрекать Сартра за неортодоксальность его марксизма, за то, что он отказывался видеть классовый характер террора и предательства, как это делал Р. Гароди⁴, но нельзя не замечать движение философской мысли к обоснованию гуманистических ценностей.

Движение к обоснованию гуманистических ценностей ярко проявилось в развитии аксиологических воззрений французского писателя и философа *Альбера Камю* (1913—1960). В эссе «Миф о Сизифе» (1940 г.) Камю, казалось бы, отрицает ценности мира и саму «шкалу ценностей». Да о каких «ценностях» может идти речь, если «жить — значит пробуждать к жизни абсурд»⁵? «Шкала ценностей» предполагает веру в «смысл жизни» (эту аксиологическую закономерность Камю осознал, изучая Гуссерля и феноменологов, стремящихся в многообразии мира выявить его ценностную значимость, «самоценность каждого образа»⁶). Но «вера в абсурд, по определению, учит нас прямо противоположному». Поэтому «мне безразлично, вульгарна эта жизнь или отвратительна, изящна или достойна сожаления. Такого рода ценностные суждения раз и навсегда устраняются, уступая место суждениям фактическим»⁷. Сами

¹ Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. С. 326—327.

² Там же. С. 339.

³ Там же. С. 342.

⁴ См.: Гароди Р. Ответ Жан-Полу Сартру. М., 1962. С. 69.

⁵ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. С. 260.

⁶ См. там же. С. 239—240, 251—252.

⁷ Там же. С. 264.

ценности становятся относительно зыбкими, ибо «мораль и шкала ценностей имеют смысл только в связи с количеством и разнообразием накопленного опыта», количество которого «зависит только от нас самих». «Иерархия ценностей» меняется «вместе с изменением опыта»¹. Сартр писал, излагая идеи Камю: «Перед этой «этикой количества» рушатся любые ценности; абсурдный человек, выброшенный в мир, человек бунтующий, безответственный, не нуждается «ни в каких оправданиях»². «Если все виды опыта равноценны, то опыт долга не более законен, чем любой другой». «Абсурд показывает лишь равноценность последствий всех действий». «В абсурдном мире ценность понятия или жизни измеряется неплодотворностью»³.

Это ниспровержение ценностей Камю логически выводит из заключения Ивана Карамазова: «если бога нет, то все дозволено». Но не будем забывать, что время написания «Мифа о Сизифе» — это время жуткого начала мировой войны, оккупации Парижа, разочарования Камю в коммунистическом движении. Вместе с тем, читая «Миф о Сизифе», проникаешься ощущением не только всеобщей абсурдности существования, но и все крепнущим сопротивлением этой абсурдности, неизбежностью бунта. И кажется, что автор отбрасывает ценности жизни не потому, что он не понимает значения ценностей, а потому, что они слишком хороши для этого абсурдного мира. Поэтому если «абсурд показывает лишь равноценность последствий всех действий», то бунт — свидетельство «человеческого достоинства» даже тогда, когда «человек обречен на поражение»⁴. И поэтому «бунт придает жизни цену», восстанавливает величие человека, ибо реальность «своей бесчеловечностью подчеркивает величие человека». «Для человека без шор нет зрелища прекраснее, чем борьба интеллекта с превосходящей его реальностью»⁵. Интеллект «тоже может быть величественным», когда «он освещает эту пустыню и владеет над ней», свободный в своем знании, даже в знании своего рабства и неизбежности смерти «вместе с телом». Камю идет за Кантом, утверждая: «Да, человек есть цель в себе. И он является своей единственной целью». Поэтому в «горниле жизни» и «пекле революций» «находят искалеченную тварь, но там же обнаруживают и единственные ценности, заслуживающие их любви и восхищения, — человека и его молчание»⁶. Ведь в сущности «человеческий

¹ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. С. 265, 266.

² Сартр Ж. П. Объяснение «Постороннего» // Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. М., 1986. С. 95.

³ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. С. 269, 270.

⁴ Там же. С. 269, 287.

⁵ Там же. С. 260—261.

⁶ Там же. С. 284.

материал» приводит «к той самой шкале ценностей, которую мы хотели отвергнуть»¹.

В этом абсурдном мире творчество тоже становится абсурдно. Искусство — «само абсурдный феномен». Но, оказывается, в нем возможны «вечные ценности», которые сохраняются «в волнениях века»! Правда, «сегодняшние художники лишены былой безмятежности» и «с каждой недоношенной в траншеях прекрасной формой, с каждой раздробленной железом линией, метафорой, молитвой утрачивается какая-то частица вечного»². Камю в «Мифе о Сизифе» находится во власти противоречия, имеющего аксиологический смысл: «Индивид ничего не может, и тем не менее он способен на все. В свете этой удивительной свободы вам станет понятно, почему я одновременно возвеличиваю и уничтожаю индивида. Мир сминая его, я даю ему свободу»³. «На пути свободы всегда можно сделать еще шаг»⁴. Эссе об абсурде заканчивается знаменательной характеристикой творчества Кафки, который возбудил «процесс по делу обо всей вселенной», и вместе с тем характеристикой ценностного значения мира: вынесенный Кафкой (и с ним солидаризуется Камю) «невероятный приговор оправдывает этот безобразный и в то же время потрясающий мир, в котором даже кроты помешались на надежде»⁵.

В 1943—1944 годах Камю пишет «Письма к немецкому другу», за которыми уже стоит опыт и практика борца Сопротивления, решающие победы над абсурдностью фашизма. И, оказывается, «кроты помешались на надежде» не напрасно. Это повлекло за собой важные аксиологические следствия.

«Иерархии ценностей» субъективны, но не все они порочны. Порочны «иерархии ценностей» адресата Камю: «Вы никогда не верили в осмысленность бытия и в результате пришли к убеждению, будто все равноценно, будто определение добра и зла совершенно произвольно. Вы предположили, что при отсутствии сколько-нибудь обоснованной морали, человеческой или божественной, единственные ценности — это ценности, которые в ходу в животном царстве, то есть насилие и хитрость. Отсюда вы заключили, будто человек ничто и позволительно уничтожить его душу...»⁶ В противоположность этому Камю избирает другую «иерархию ценностей»: «В противовес вам я выбрал справедливость, чтобы остаться верным земле. Я продолжаю думать, что в этом мире нет высшего смысла. Но я знаю,

¹ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. С. 265.

² Там же. С. 282.

³ Там же. С. 283.

⁴ Там же. С. 304.

⁵ Там же. С. 318.

⁶ Камю А. Избранное. Сборник. М., 1988. С. 363.

что кое-что в нем все-таки имеет смысл, и это — человек, поскольку он один взыскует». И дальше: «Человек, и только он один, — вот весь смысл и все оправдания, его-то и надо спасти...»¹

А в 1951 году в книге «Бунтующий человек» Камю заявлял: «Если ни во что не веришь, если ни в чем не видишь смысла и не можешь утверждать какую-либо ценность, все дозволено и ничто не имеет значения. Нет доводов «за», нет доводов «против», и убийцу невозможно ни осудить, ни оправдать. Что сжигать людей в газовых печах, что посвящать свою жизнь уходу за прокаженными — никакой разницы. Добродетель и злой умысел становятся делом случая или каприза»². Здесь выявлена иная логика между принятием или отрицанием «ценности» и миропониманием, чем у Хайдеггера. Для Камю «человеческая природа» — изначальный корень всех ценностей, которые существуют любому действию³. Характеризуя философские воззрения Камю на этом этапе его творчества, С. Великовский отмечает, что здесь «сам бунт вместо анархически-разрушительного становится утверждающе-оборонительным, защитой определенных ценностей» и «ценности эти мыслятся не эгоистически, а традиционно-гуманистически — как присущие самой природе человека, значит, являющиеся общим достоянием»⁴.

В этом же антропологически гуманистическом плане Камю осмысляет и красоту. В 1957 году в докладе, сделанном в университете г. Упсала через несколько дней после вручения ему Нобелевской премии, он говорил, что «красота даже сегодня, особенно сегодня, не должна служить ни одной партии, она обязана помогать, на долгий или на короткий срок, лишь облегчению боли и достижению свободы человека». И если художник честными средствами извлекает урок из красоты, то это будет урок «не эгоизма, но сурового братства. Красота в таком понимании не поработила еще ни одного человека. Напротив, вот уже долгие тысячелетия каждый день и каждый миг она утешает миллионы угнетенных, а иногда, бывает, и освобождает навсегда некоторых из них»⁵.

7. Геологическая аксиология

В противоположность атеистическому экзистенциализму экзистенциализм религиозный утверждает объективно-онтологическое существование ценностей. А. Хюбшер следующим об-

¹ Камю А. Избранное. Сборник. С. 364.

² Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 121—122.

³ См. там же. С. 129.

⁴ Великовский С. Грани «несчастливого сознания». М., 1973. С. 100.

⁵ Камю А. Бунтующий человек. С. 373—374.

разом характеризует мировоззрение *Габриэля Марселя* (1889—1973): «Человек выбирает свой путь посредством свободного выбора, но выбор, вопреки утверждениям Сартра, не случаен, он определен ценностью вещей, которых он касается. По Сартру, объективных ценностей нет, только выбор создает ценности; согласно Марселю, выбор — это ответ на уже имеющуюся ценность предметов»¹. Ценность, по Марселю, — это смысл жизни. Но французский философ и драматург отвергает «наступательный антропоцентризм», выраженный, по его мнению, в мысли Максима Горького о том, что только человек — творец всех вещей и чудес и что его трудом и разумной рукой сотворено «все, что есть прекраснейшего в нашем мире». Марсель противопоставляет Горькому «золотые стихи» Жерара де Нерваля, утверждающие Бога, сокрытого «в смиренном существе», и «чистый дух», живущий в камне. «Истина Жизни» — это и есть для Марселя ее «священная ценность»². «Что бы ни говорили стоики и идеалисты, но если смерть есть последняя данность, все ценности рушатся», — писал Марсель в книге «*Homo Viator*» («Человек-странник»), претендующей на определение сущности человека, разорванного между «бытием» и «обладанием». И далее: «Ценность не может существовать, если она не соотносится с сознанием, которому дарована вера в бессмертие души»³.

В докладе «Экзистенциальный аспект человеческого достоинства», представленном для XIII Международного философского конгресса в 1963 году, Марсель называл «онтологической ценностью» «соединение жизни и священного»⁴. Есть все основания согласиться с Л. А. Чухиной в том, что у Марселя «онтологические измерения действительности сплавлены воедино с измерениями аксиологическими и, таким образом, бытие рассматривается им не только в качестве трансцендентной реальности, но и высшей ценности» и, «следовательно, онтология Марселя — это «новая онтология», нацеленная на устранение различий между бытием и ценностью»⁵. Следует иметь в виду, что в ценностной сфере «существования», «бытия», по философии католического экзистенциалиста, в отличие от «мира объективности», объект и субъект сливаются друг с другом, образуя «таинство». Здесь возникают «экзистенциальные ценности» — типы духовной активности и опыта, определяющие

¹ Хюбшер А. Мыслители нашего времени. С. 219.

² Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии. С. 413, 416.

³ Marcel G. *Homo Viator*. Paris, 1945. P. 211.

⁴ *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia*. Vol. 1. P. 11.

⁵ Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. С. 132.

личность: вера, надежда, любовь, верность, онтологически связанные между собой, ибо их источник божественное «Ты», мистическое общение с которым преодолевает трагизм индивидуального существования.

Теологическая аксиология может иметь различное философское обоснование. Экзистенциализм Г. Марселя — одно из них. Мы видели, как к теологической аксиологии шел М. Шелер, исходя из гуссерлианской феноменологии. Философия неотомизма представляет собой также вариант теории ценности, источником которой является Бог. Рассмотрим аксиологические воззрения ведущего мыслителя неотомистской ориентации *Жака Маритена* (1882—1973).

Маритен уважительно отзывается о «христианском экзистенциализме» и его феноменологических истоках. В книге «Краткий очерк о существовании и существующем» он писал, что «в сфере истинной феноменологии, где психологический и моральный анализ действительно является подходом к онтологическим проблемам», философ имеет возможность «углубить человеческий опыт и извлечь из него значения и реальные ценности». Философ-неотомист полагает, что «центральная интуиция, на которой держался экзистенциализм Кьеркегора, аналогична в конечном счете той, что лежит в сердце томизма, — интуиции абсолютной ценности и примата существования». Признавая за христианским экзистенциализмом «открытия большой ценности», Маритен решительно не принимает его отказ «от интеллектуальной интуиции бытия», его иррационализм, его стремление «разрушить разум» «для возвеличения трансцендентного», ибо «безумство допустимо для пророка. Оно непозволительно философу»¹.

Маритен вполне отдает себе отчет в том, что понятия «благо» и «ценность» могут иметь субъективное значение, истолковываться утилитаристски и даже аморально. Существует «мое благо», «благо для меня», которое может быть «не моральным благом», ведущим даже к убийству. Давая резко критическую характеристику современному миру — миру, основанному на погоне за деньгами и голой утилитарности, беспредельно умножающему нужду и рабство, Маритен отмечает: «Этому миру нужно, чтобы героизм, истина, добродетель, красота стали *полезными* ценностями (*des valeurs utiles*) — самыми лучшими, самыми верными орудиями пропаганды и господства временных сил»². Литературное произведение может обладать как «моральной», так и «аморальной ценностью»³.

¹ *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. С. 247, 248, 249.

² *Maritain J.* Art et Scolastique. Paris, 1920. P. 56.

³ *Ibid.* P. 37.

Однако из этих фактов и обстоятельств католический философ не делает релятивистских и субъективистских выводов. Напротив, эти выводы диаметрально противоположны субъективизму и релятивизму, следуя за классическим томизмом — учением Фомы Аквинского, считавшего Благо и Бытие тождественными в реальности и полагавшего Благом все сущее в качестве сущего. По Маритену, «Благо есть полнота бытия. Но вещь тогда достигает полноты своего бытия, когда она образована в соответствии с формой, требуемой ее природой»¹. Поэтому, по словам Маритена, «работая с понятием ценности, мы пребываем в статичном порядке вещей — в том, который Аристотель именуется формальной причинностью»². Согласно Аристотелю и следующему за ним Фоме Аквинскому, форма — это сущность и цель возникновения явления³. «Аксиологически аристотелианская «форма» (ср. платоновский «эйдос») поднята над «материей», как средоточие ясности и прозрачности, как принцип структурности, обеспечивающий возможность для предмета быть познанным человеческим рассудком», — отмечает С. С. Аверинцев⁴. Поэтому бытие как предмет метафизики — это «ценности интеллигибельности бытия», «величие существования и этот вкус существующего»⁵.

«Ценность онтологической реальности» — свидетельство «руки, которая нас создала»⁶. Бог выводится из существования вещей, обладающих ценностью. И «все наши ценности зависят от природы нашего Бога»⁷. Бытие, обладающее «трансцендентными совершенствами» — «красотой, добром, интеллектом, жизнью», ведет рефлексию философа-неотомиста к Богу, «в непостижимое бытие, из которого возвышенным образом распространяются совершенства всех вещей»⁸. Томизм, по заявлению Маритена, «утверждает в порядке человеческом неколебимо присущую природе и разуму ценность», ибо «хорошо все созданное Богом»⁹. Бог завершает неотомистическую иерархию ценностей в ряду «индивид — общее благо — личность — религиозные ценности»¹⁰.

¹ Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 174.

² Там же. С. 175.

³ См.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 150.

⁴ Аверинцев С. Жак Маритен, неотомизм, католическая теология искусства // Вопросы литературы. 1968. № 10. С. 138.

⁵ Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. С. 260.

⁶ Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir. Paris, 1932. P. 212.

⁷ Maritain J. Art et Scolastique. P. 109.

⁸ Maritain J. Antimoderne. Paris, 1922. P. 190—191.

⁹ Maritain J. De Bergson à Thomas d'Aquin. N. Y., 1944. P. 106.

¹⁰ См.: Субботин Ю. К. Проблема ценности в неотомизме. М., 1980. С. 72.

Вместе с тем, по учению Маритена, отношение Бога к бытию опосредуется субъектами: «Бог не творит сущностей, не придает им окончательного вида бытия, чтобы затем заставить их существовать. Бог творит существующие субъекты или основания, бытийствующие в своей индивидуальной природе, которая их конституирует...» Такое миропонимание спасает «для метафизического интеллекта ценность и реальность субъектов»¹. Для Маритена несомненна поэтому «ценность человеческой личности», составляющая важнейшую проблему религиозной мысли².

Ценностное познание, по сути дела, в философии Маритена есть способ проникнуть в «субъективность как субъективность», которая «являет собою непознаваемую пропасть, недоступную идее, понятию или образу, любому типу науки, интроспекции, психологии или философии». Эта «субъективность как таковая», помимо ощущения ее «бессознательным или предсознательным знанием», постигается «склонностью, симпатией или сопричастностью, противоположными познавательной деятельностью»: «практическим знанием, судящим о явлениях морали и самом субъекте через внутреннюю склонность»; «поэтическим познанием, в котором предметы мира и субъективность познаются совместно в творческой интуиции-эмоции и выявляются и выражаются нераздельно не в слове или понятии, а в созданном произведении; мистическим познанием, ориентированным не на субъекта, а на божественное...»³.

Философ вполне осознает, что «Я» рассматривает себя как «привилегированного субъекта» в отношении всех иных субъектов, ибо все они для меня выступают в качестве объектов. Моя субъективность для меня выдвигается в центр мироздания, и «при всей своей ничтожности я более интересен, чем все святые». Но в то же время «я хорошо знаю, что подобен всем другим, я не лучше других и не более ценен, нежели они...»⁴. Отсюда вытекает понимание объективности ценностей. Моральное благо есть род блага, специально относящийся к действию человеческой воли. Тот род блага, через обладание которым человек может быть хорошим, сущностно и неделимо хорошим. По формуле Маритена, «то, что человеческое действие может быть хорошим или дурным, и составляет его внутреннюю моральную ценность»⁵.

¹ Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. С. 231.

² См.: Maritain J. De Bergson à Thomas d'Aquin. P. 113—114.

³ Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. С. 233, 234.

⁴ Там же. С. 237.

⁵ Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. С. 174.

В понимании прекрасного неотомизм идет за томизмом, основатель которого полагал, что «красота тождественна с благом, различаясь лишь в понятии», что «красота связана с понятием формальной причины», как и благо, что «благо хвалят как нечто прекрасное»¹, потому что и красота и благо основаны на форме. В труде «Искусство и схоластика» Маритен, повторяя слова Фомы Аквинского о том, что красота есть «блеск формы», объясняет их, считая, что *форма* есть «принцип, определяющий своеобразное совершенство всего, что существует, составляющий и завершающий вещи в их сущности и в их качествах, этот, так сказать, онтологический секрет их сокровенного бытия, их духовной сущности, их действительной тайны», «особое начало разумности, особая ясность всякой вещи»². Автор «Искусства и схоластики» подчеркивает объективность таким образом понимаемой красоты как «блеска формы»: «Под *блеском формы* следует понимать онтологический блеск, который открывается нашему разуму, а не концептуальную ясность»³. Вместе с тем «особенно хорошо воспринимают и особенно наслаждаются красотой вещей те, кто, подобно св. Франциску Ассизскому, например, знают, что вещи исходят от духа, и относят их к их Творцу»⁴.

Однако Маритен отличает *трансцендентно прекрасное*, постигаемое метафизикой, и *эстетически прекрасное*, являющееся целью искусства⁵. Но если «добродетель духовно прекрасна», являясь «внутренней красотой, или благородством», относясь «к пользованию человеческой свободой» как «качество действия быть благим из любви к благу», то эстетическая или художественная ценность «относится к произведению, долженствующему быть созданным». Поэтому, с точки зрения Маритена, «понятие моральной ценности не имеет ничего общего с понятием эстетической или артистической ценности». «Художественная ценность относится к произведению, моральная ценность относится к человеку». «Если художника осуждают, картине на это наплевать, лишь бы огонь, на котором его жгут, пошел на обжиг прекрасного витража». Правда, сам «художник не есть вид картины, и он не только художник. Он еще и человек, и притом он человек прежде, чем художник»⁶. Отсюда Маритен выводит соотношение морали и искусства: «...если верно, что

¹ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962. Т. 1. С. 289, 290.

² *Maritain J. Art et Scolastique*. P. 38.

³ *Ibid.* P. 42.

⁴ *Ibid.* P. 38.

⁵ *Maritain J. Creative Intuition in Art and Poetry*. N. Y., 1953. P. 163—164; см.: Долгов К. М. Диалектика и схоластика. М., 1983. С. 13, 114.

⁶ *Maritain J. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века*. С. 174, 175.

Искусство и Мораль образуют два автономных мира, каждый из которых суверенен в пределах своей сферы, они все же не могут взаимно игнорировать друг друга; ибо человек присутствует в обоих этих мирах одновременно как интеллектуальный творец и как моральный действитель, субъект актов, в которых решается его судьба»¹.

Искусство обладает «всеобщей ценностью», поскольку оно вызывает радость «тем совершенством, с которым произведение выражает или выявляет форму в метафизическом смысле слова». Эта радость вызывается «не правдой *подражания* как *воспроизведения определенной формы*», а «она происходит от *правды подражания* как *проявления определенной формы*». Источник ценности искусства, по Маритену, заключается в том, что «подражательные искусства имеют целью не копировать внешнюю видимость природы и не описывать «идеал», а создавать нечто прекрасное показом *формы* посредством *видимых символов*»². В книге «Ответственность художника» Маритен характеризует более подробно понятие «художественная ценность», сопоставляя его с «моральной ценностью», «общественной (социальной) ценностью» и религиозным значением.

Маритен выступает как против формулы «искусство для искусства», так и против девиза «искусство для народа», или «искусство для общества». «Девиз «Искусство для Искусства», по его словам,— просто-напросто игнорирует мир морали, ценности и права человеческой жизни... «Искусство для Искусства» означает некоторую нелепость: мнимую необходимость для художника быть только художником, не человеком, а для искусства — отрезать себя от собственных запасов, от всего питания, горючего, от всей энергии, источником которых для него является человеческая жизнь... Когда Искусство творит, это человек, конкретный человек, творит при посредстве своего Искусства»³,— утверждает французский мыслитель.

С другой стороны, по мнению Маритена, «девиз «искусство для народа» безоговорочно игнорирует мир искусства как такового, ценности творческого интеллекта, факт, что художник есть художник». Признавая, что «в конечном счете искусство служит благу человеческого общества», автор «Ответственности художника» считает неверным, будто «моральная или социальная ценность произведения должна войти в самое сферу творчества как ее высший регулятор»⁴. Резко возражает Маритен против теории «искусства для социальной группировки»,

¹ Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. С. 178.

² Maritain J. Art et Scolastique. P. 84, 88.

³ Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. С. 178—179.

⁴ Там же. С. 184.

которая отказывается учитывать автономию искусства и «делает общественную ценность, или общественное значение, или общественный резонанс вещи эстетической или художественной ценностью, и притом наивысшей». Маритен полагает, что «искусство, как и познание, подчинено ценностям, которые независимы от интересов, даже от самых благородных интересов человеческой жизни, ибо это суть ценности интеллектуального мира». По его словам, роль поэтов не в том, «чтобы разносить хлеб экзистенциалистской тошноты, марксистской диалектики или традиционной морали, бифштекс политического реализма или политического идеализма и торты филантропии. Они заботятся о духовном кормлении человечества, состоящем в интуитивном опыте, откровении и красоте, ибо человек есть животное, которое кормится трансцендентным»¹.

Нельзя отказать Маритену в своеобразной диалектичности трактовки специфики художественной ценности, которая связана с ценностями человеческой жизни, прежде всего с моральной ценностью, но не может быть сведена к ним без того, чтобы не утратить свою специфическую сущность как художественного произведения. Столь же не просто взаимоотношение искусства и религии. «Если художник любит Бога превыше всего, он делает это постольку, поскольку он — человек, а не постольку он — художник», — отмечает Маритен. «Искусство и поэзия стремятся к абсолюту, который есть красота, достижимая в произведении, но не есть сам Бог, или сущая через себя Красота»². По убеждению религиозного мыслителя, это входит в намерения самого Бога: «Бог не требует «религиозного» или «католического» искусства. Искусство, которого Он хотел бы для себя, — это искусство как таковое, искусство со всеми своими зубами»³. «То, что художник в качестве художника любит превыше всего, есть красота, в которой должно быть рождено произведение...»⁴ Таким образом, философ-неотомист проводит четкое различие между художественной ценностью, находящейся в сфере эстетической красоты, и Красотой «с большой буквы» в качестве трансцендентно прекрасного, «сущей через себя Красоты», или Бога.

Мы рассмотрели лишь два варианта теологической аксиологии — экзистенциалистский и неотомистский, — опирающиеся на религиозную доктрину католицизма. Существуют и другие варианты и другие религиозные основания теологической аксиологии. Об этой пойдет речь в последующем изложении.

¹ Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. С. 185, 186.

² Там же. С. 176.

³ Там же. С. 206.

⁴ Там же. С. 176.

Глава VII

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ АКСИОЛОГИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Заключительный очерк нашей работы посвящается эстетической аксиологии в России. В предыдущем изложении речь шла главным образом о развитии понятия «ценность» в эстетическом преломлении в Западной Европе и Северной Америке. Азия и другие регионы (за исключением Древней Индии и Древнего Китая) остались за пределами нашего внимания из-за ограниченности эрудиции автора, хотя и там, очевидно, развивалось эстетически-ценностное мироотношение и стремление его теоретически осмыслить. Это же относится и к восточно-европейским странам. Разумеется, и чешская, и словацкая, и польская, и сербская, и хорватская, и болгарская, и венгерская, и румынская философско-эстетическая мысль разрабатывала теорию эстетической ценности, о чем свидетельствуют рассмотренные в предыдущей главе воззрения Р. Ингардена и Я. Мукаржовского и упоминавшиеся труды М. Вароша, С. Моравского, Б. Дземидока, В. Брожика и др. Хочется надеяться, что будет написана история теории ценности, в том числе эстетической, в каждой стране. Мы же сделаем попытку представить на суд читателя очерк такой истории в русской философии и эстетике. Избрание именно России обусловлено не только тем, что автор связан с ее культурой и языком, но также и тем, что, по его убеждению, рассмотрение истории эстетической аксиологии в России может иметь в известной мере типологическое значение, поскольку само ее местоположение между Западом и Востоком дает в высшей степени своеобразный синтез в эстетико-художественной культуре и философско-эстетическом мышлении.

«Философия, — по утверждению Г. Г. Шпета, — приобретает национальный характер не в ответах — научный ответ действительно для всех народов и языков один, — а в самой постановке вопросов, в подборе их, в частных модификациях». Такое понимание национального характера философии обусловлено тем, что его сторонник — «сторонник философии как знания,

а не как морали, не как проповеди, не как мировоззрения»¹. Для него отношение к национальным вкусам, склонностям и настроениям философии как науки такое же, как математики или кристаллографии. Конечно, философия — на первом плане знание, и это роднит ее с наукой. Однако, не будучи моралью и мировоззрением, философия включает в себя и знание о морали (этика), и знание о мировоззрении, предполагающем ценностные ориентации, и знание об эстетическом сознании (эстетика, или, по Шпету, философия искусства²). Поскольку философия — не просто знание, но и учение о ценностных ориентациях людей, в том числе нравственных и эстетических, ее национальное своеобразие неразрывно связано и с этнонациональными особенностями этого ее предмета.

И вместе с тем предмет философии не тождествен ей самой. В нашем случае ценностные отношения — это не *теория* их, не аксиология. Мы отмечаем это, казалось бы, очевидное положение потому, что всякого исследователя, изучающего историю аксиологии, подстерегает опасность подменить теорию ценностного отношения самими ценностными отношениями, тем более, если они выражены словесно. Например, если какой-либо летописец, проповедник или литератор писал о своем восхищении красотой природы, родной земли, храмами и т. п., то слова его — прежде всего выражение ценностного отношения, а не его теоретическое объяснение. Конечно, можно на основе такого выражения ценностного мироотношения попытаться реконструировать его теоретическое обоснование, которое не было непосредственно высказано, но таилось как в той или иной мере осознанный критерий оценки³. В этом плане граница между оценочным суждением и его теорией не абсолютна, да и сама теория ценности возникает как самосознание ценностного отношения, необходимое для его осознанности, противостояния иным ценностным воззрениям. Но тем не менее и здесь существует, пусть не всегда легко уловимая, грань между практикой и теорией ценностного отношения.

Национально-этническое своеобразие развития аксиологической мысли в той или другой стране поэтому отличается от развития, скажем, логики или гносеологии, ибо теория ценности чутко откликается на запросы различных видов ценностного мироощущения и миропонимания, которые не могут не носить

¹ Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 12.

² Сам Г. Шпет философию искусства, или эстетику, определял как «учение об эстетическом сознании» и считал, что она «качается» «между сенсуализмом и логикой» (там же. С. 410—411, 346).

³ Так, в монографии В. А. Плугина «Мировоззрение Андрея Рублева» (М., 1974) миропонимание великого древнерусского художника воссоздается на основе исследования его икон и фресок.

национально-конкретного характера. И в то же время, поскольку философия является общечеловеческим знанием, в частности ценностного мироотношения (нравственного, эстетического, утилитарно-практического, религиозного и т. д.), то через процесс этно-национального движения теоретико-ценностных воззрений проявляются общие для всех народов закономерности. Эти закономерности дают о себе знать не только благодаря проникновению философско-ценностных (этических, эстетических и т. п.) идей из одной национальной культуры в другую, но и в спонтанном развитии философской мысли каждой национальной культуры.

В развитии теоретико-ценностных воззрений на русской земле проявляются общие закономерности ценностного отношения и его философского осмысления — движение от недифференцированного ценностного миропонимания к осознанию его отдельных сторон (нравственно-этических, эстетических, утилитарно-практических, познавательных, религиозных), а затем к синтетическим философским понятиям, объединяющим сложные взаимоотношения между различными аспектами ценностных ориентаций. Однако эти общие закономерности выявлялись неповторимо своеобразно в соответствии с особенностями истории страны, ее культуры и духовной жизни, взаимодействием с другими национальными культурами, в том числе философскими. Предметом нашего рассмотрения будут три периода истории эстетико-аксиологической мысли в России: XVII и XVIII века, век XIX и век XX. Такая периодизация подсказана общими закономерностями становления философии ценности, которые мы стремились выявить в странах Западной Европы и которые, как показывает изучаемый материал, также обнаруживались в России.

1. Ценность личности и личностное отношение к ценностям (XVII и XVIII века)

История русской философской и эстетической мысли началась задолго до XVII столетия. Ее истоки могут быть обнаружены в мифологии и фольклоре древних славян и Древней Руси¹. Эстетико-ценностное отношение и попытки его осмысления содержатся и в памятниках древнерусской письменности, и в фольклоре, и в обычаях, обрядах, и в архитектуре храмов,

¹ См.: Мильков В. В. Эстетические установки в мировоззрении древних славян // Эстетические ценности в системе культуры. М., 1986. С. 42—53; Белик А. П. Этические и эстетические мотивы в русской народной сказке // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М., 1961. С. 303—342.

и в стиле прикладного искусства, и в том, как создавались иконы. Вот, например, каким образом выражено эстетическое отношение к родной земле в знаменитом «Слове о погибели Рускыя земли», написанном в XIII веке, во время нашествия недругов: «О светло светлая и украсно украшена земля Руская! и многими красотами удивлена еси... реками и кладязьми место четьными, горами крутыми, холми высокими, дубравами чистыми, полями дивными, зверьми разлычными, птицами бещисленными, города великими, селы дивными, винограды обителными, дома церковными, и князми грозными, бояры честными, вельможами многими. Всего еси исполнена земля Руская, о прававерьная вера христианская!»¹ Для автора этих слов красота многообразна. Она и в реках, горах, холмах, дубравах, и в животном мире. Она и в созданных руками человеческими колодцах, полях, виноградниках, городах, селах, церквах. Она и в тех слоях общества, которые в те времена олицетворяли его силу и честь. Она не только в чувственно-зримом, но и в духовном — в правоверной вере. Она в самом многообразии всего. Очевидна также здесь связь красоты с сущностными свойствами вещей и явлений, с их обилием, множеством, многообразием, с полезностью, честностью, духовностью.

В работе В. В. Бычкова «Эстетическое сознание Древней Руси» убедительно показано, что представление о красоте людей средневековой Руси носит синтетический характер, объединяя собственно эстетическое с утилитарно-полезным и нравственно-духовным². Исследователи смеховой культуры Древней Руси отмечают синтетичность такого вида эстетико-ценностного отношения древнерусского человека, как смеховое отношение, выраженное как юмор, ирония, сатира в литературных и фольклорных текстах, в лубках, в юродстве — характерном феномене русской средневековой культуры, в «святочном и масленичном смехе». Смех в смеховом мире Древней Руси не случайно определяется как выражение мировоззрения людей³.

Конечно, было бы антиисторично представлять ценностно-эстетическое сознание допетровской Руси как нечто статичное, неизменное. Имеющиеся источники показывают его изменение

¹ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. С. 431.

² См.: Бычков В. В. Эстетическое сознание Древней Руси. М., 1988; Шохин К. В. Проблема прекрасного в эстетических воззрениях Древней Руси (XI—XIII вв.) // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. С. 282—302; Шохин К. В. Очерк истории развития эстетической мысли в России (Древнерусская эстетика XI—XVII веков). М., 1963; Кусков В. В. Представление о прекрасном в древнерусской литературе // Проблемы теории и истории литературы. М., 1971.

³ См.: Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984; а также Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148—167.

в связи с историческим — материально-практическим и культурно-духовным — развитием самого общества. Так, огромное значение для обогащения ценностного миропредставления имело принятие Русью христианства и органичное освоение христианских ценностей, вплетающихся в архетипические связи древнеславянской языческой культуры. По заключению В. В. Бычкова, «общественное сознание Киевской Руси, открыв бытие духовной сферы, восприняло ее в первую очередь эстетически, усмотрело в ней высшую красоту, т. е. обрело новый эстетический идеал». Дело дошло до того, что «духовная красота обладала в глазах древнерусского мыслителя самодовлеющей ценностью и не нуждалась в красоте физической. Напротив, последняя приобретала особую значимость лишь как знак и указатель на красоту духовную»¹. Д. С. Лихачев отмечает «открытие ценности человеческой личности в демократической литературе XVII в.». Речь идет о «Повести о Горе-Злосчастии», о «Житии протопопа Аввакума, им самим написанном» и других произведениях, в которых в самом «способе изображения человека больше всего выступает сознание ценности человеческой личности самой по себе»². «Ценность чувства, непосредственности, внутренней, душевной жизни человека была провозглашена Аввакумом с исключительной страстностью», — констатирует крупнейший знаток древнерусской литературы³.

В какой мере понятие ценности было осознано мыслителями той далекой поры? Есть все основания согласиться с А. П. Валицкой в том, что специфика средневекового типа сознания «проявляется в нерасчленности, слитности философского, этического, социального, эстетического, художественного аспектов и форм мышления. Поэтому собственно эстетический аспект видения мира не осознается в эпоху средневековья как нечто самостоятельное. Когда же начинают уделять внимание эстетическому как таковому, в этом проявляется один из признаков колебания основ средневекового типа сознания»⁴. Литературные тексты уже XI века включают слово «красота». Летописцы, проповедники, служители церкви, поэты, писатели, художники Древней Руси, философски-эстетически осмыслившие мир, были знакомы с античными и византийскими авторами, эстетико-философские воззрения которых были значительно развиты. Однако, как мы отмечали, античная философия прошла цикл развития ценностных представлений от синкретически не расчлененных на особые виды к дифференцированно осмысленным как нравственные, эстетические.

¹ Бычков В. В. Эстетическое сознание Древней Руси. С. 14, 18.

² Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958. С. 151, 153.

³ Там же. С. 157.

⁴ Валицкая А. П. Русская эстетика XVIII века. Историко-проблемный очерк просветительской мысли. М., 1983. С. 13—14.

утилитарные, познавательные, религиозные и затем к новому синтезу их в виде понятий «благо» и «ценность». Средневековая философская мысль и в Западной Европе, и в Восточной отпирывалась от этого античного синтеза и начинала также со своеобразного ценностного синкретизма.

В «Изборнике Святослава» (XI в.) красота мыслится как сущностное свойство воина, корабля, проповедника, сущностное свойство, определяющее практическое действие предмета или человека. В «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона (XI в.) истина наделена красотой, а единая Русь для киевского митрополита выступала как эстетико-гражданский и религиозный идеал. Для Кирилла Туровского (XII в.) высшая красота — духовная, имеющая и мыслительно-познавательный, и религиозный, и морально-нравственный смысл¹. По мнению художника Иосифа Владимировича (XVII в.), красота и доброта людей неразрывны, как созданные Богом по своему образу и подобию. И только в XVII столетии все более и более начинает осознаваться ценностное различие разных сфер человеческой жизни. «Три виды жития человеческого: услаждение, дел, сведение»², — писал *Николай Спафарий* (1636—1708), живший и работавший в России с 1671 года. Будучи очень образованным человеком (он был профессиональным переводчиком), Спафарий, опираясь на античные источники, проводит различие между такими понятиями, как «краснейшее» («Краснейшее есть мир, за еже есть образ первообразного красота»), «величайшее», «мудрейшее», «нужнейшее» («нужда есть всех нужнейшая, зане без смотра и разсуждения делает»), «сильнейшее» («Сильнейшая есть воля человеку...»)³.

Понятие «красота» и ее проявление в художественном творчестве становится предметом подчас острых дискуссий, притом спорящие апеллируют к различным философским авторитетам. Чешская исследовательница древнерусской поэтики Светла Матхаузерова в своей монографии хорошо показала суть полемики между протопопом *Аввакумом* (1620 или 1621—1682) и *Симеоном Полоцким* (1629—1680). Мятельный протопоп резко отрицательно относился к античной мифологии и основанному на ней искусству, а также к древнегреческой философии. Ближе всего ему было платоновское и платиновское понимание красоты, воспринятое через его любимого философа — Псевдо-Дионисия Ареопагита. Аввакум исходил из понятия абсолютной красоты, исходящей из идеи идей — Бога. Он был против внешней красоты и украшений как в своем творчестве, так и в искусстве

¹ См.: Златоустрий. Древняя Русь X—XIII веков. М., 1990.

² Спафарий Н. Эстетические трактаты. Л., 1978. С. 106.

³ Там же. С. 125.

вообще, особенно в «святых иконах», решительно выступая против натуралистических тенденций в иконописи XVII века («пишите таковых же, яко же вы сами: толстобрюхих, толсторожих...»).

Симеон же опирался на другие античные и христианские источники — на Аристотеля и св. Августина. Поэтому в его воззрениях и творчестве «прекрасное потеряло платоновскую субстанциональность и абсолютный характер, оно зарождалось в процессе сопоставления вещей». Он придавал большое значение *мере, порядку и иерархии явлений, разуму*, который сопоставляет, согласовывает, постигает соразмерность вещей и тем самым выступает как условие и предпосылка восприятия прекрасного, хотя наряду с ренессансно-гуманистическим рационализмом во взглядах и творчестве Симеона Полоцкого проявляется иррационализм барокко¹. Полоцкий выдвигает, по сути дела, ценностное понятие духовного совершенства, которое включает в себя и «красоты красот бесконечные», и «премудрость», и «доброту неизреченную». Однако понятие красоты, включаясь в своем высшем виде в целостность духовного совершенства, не растворяется в нем, ибо Симеон различает «красоту плоти» и «красоту любви в душе», а саму красоту рассматривает как «стройство», «благоепное разнство»².

Наступление XVIII столетия означало для России существенные перемены и преобразования в политической, экономической и духовно-культурной сферах, перемены и преобразования, начатые Петром I и его сподвижниками, в том числе «ученой дружиной». Прорубленное «окно в Европу» позволило приобщиться к достижениям в области искусства и философии других народов Европы. Если в предшествующие времена философско-эстетическая мысль Руси обращалась к философскому наследию античности и европейского средневековья, то с петровской эпохи происходит освоение современной европейской художественной и философской культуры. Крупные русские мыслители нередко учатся за границей (М. В. Ломоносов, А. Н. Радищев), работают там в качестве дипломатов (А. Д. Кантемир, А. М. Белосельский-Белозерский), путешествуют (Н. М. Карамзин), переводят философскую литературу и тщательно ее изучают. Было бы неправильно из этих фактов делать вывод о несамостоятельности, неоригинальности русской философско-эстетической мысли, которая обращалась к зарубежным источникам для самостоятельного разрешения философско-познавательных и художественно-эстетических

¹ См.: Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976. С. 14—20.

² См.: Валицкая А. П. Русская эстетика XVIII века. С. 28—31.

проблем, актуальных для России, вступившей на путь нового исторического развития.

Как и на Западе, в России получило широкое развитие просветительское движение, предполагающее как оценку реального состояния нравственного и эстетического сознания общества, так и определенные ценностные требования, предъявляемые к воспитательной деятельности, осуществляемой в различного рода учебных заведениях, в научном познании, в философском осмыслении мира, в художественном творчестве. Особое значение обретает субъект и объект просветительской деятельности — личность в ее ценностных качествах, наделенная мудростью, нравственными добродетелями и эстетическим вкусом. Интерес русских мыслителей XVIII века к проблеме вкуса был не случайным. Он был, несомненно, связан с изменением всего образа жизни в послепетровскую эпоху, со стилистическими поисками поэтов и художников, с вытеснением барокко классицизмом, с появлением сентиментализма, с развитием художественной критики и теми спорами, которые велись в различных и многообразных журналах, альманахах, сборниках. Этим было обусловлено внимание к теоретической разработке теории вкуса в западноевропейских странах (еще в 1742 г. в Петербурге был издан перевод «Карманного оракула» Бальтасара Грасиана — основоположника теоретической разработки понятия «вкус») и обсуждение этой, по сути дела, аксиологической проблемы в отечественной «философии стихотворческой».

Общей особенностью развития в России этого времени теоретико-ценностных представлений, в том числе и особенно в эстетической сфере, следует, на наш взгляд, считать все более и более развертывающееся обсуждение субъективной стороны ценностного отношения.

Ведущий деятель «ученой дружины» Петра Великого *Феофан Прокопович* (1681—1736) развивает взятое у Аристотеля понятие «благо». По его мнению, «благополучие внутреннее», к которому он относит и красоту, «состоит из благ, вне нас сущих, однако к пользе нашей принадлежащих». Физическая красота — «величайшее тела благо», заключающееся в «превосходном здравии, в прекрасном и пленительном виде внешнем»¹. Красота людская не только многообразна, но и воспринимается субъективно: «Природою черные люди, таковы суть арапы, эфиопы, мавры и прочие, не ставят в лепоту телесной белости, разве по долгом с белыми пребывании»². И в художественном творчестве Ф. Прокопович подчеркивал его субъек-

¹ См.: *Валицкая А. П.* Русская эстетика XVIII века. С. 42, 46.

² Там же. С. 47.

тивную сторону: «Первое, что преимущественно требуется во всяком поэтическом произведении, это — вымысел, или подражание...» Даже если поэт описывает реальное событие, он не может обойтись без вымысла — «вымысла способа», «которым это событие совершено», не говоря уже о возможности «вымысла самого события»¹. «Чувство человеческое, в образе любви, было первым творцом поэзии», — утверждает Ф. Прокопович, но сама любовь как «страстное нетерпение», «некое неистовство» порождается красотой мироздания². Видит Ф. Прокопович и ценностное значение самой поэзии: «Ведь стихотворение, которое услаждает, но не приносит пользы, является пустым и подобно ребячьей погремушке. То же, которое стремится быть полезным без услаждения, едва ли будет полезным»³. Таким образом, мыслитель стремится выявить специфическую полезность поэтического искусства.

Оценочная деятельность человека рассматривается в трудах другого видного соратника «ученой дружины» — *Антиоха Кантемира* (1709—1744). Как Локк в Англии, как Баумгартен в Германии, Кантемир в России отмечал значение чувственного познания, полагая в то же время, что «Мудрость», включающая «все науки и художества, наипаче же нравоучение», «красоту души», есть высшая ценность. Кантемир видит в человеке и способность суждения, называемую им «внутренним резонансом», который, по характеристике А. П. Валицкой, выступает как «некий априорно существующий критерий истинности и совершенства»⁴. Понятие «внутреннего резона» связано со столь актуальной для просветительской эпохи проблемой вкуса. Кантемир различает два вида «резона»: индивидуальный, присущий каждому отдельному человеку, и общий для всех людей⁵. Писатель-сатирик осуществляет «суд». «Судьею» же делает «должность гражданина», выступающего против всего того, что «согражданам моим вредно быть может».

Философ в самих «Сатирах» и примечаниях к ним высказывает глубокие мысли об отрицательных оценочных суждениях. Они должны соответствовать своему предмету:

Не могу никак хвалить, что хулы достойно;
Всякому имя даю, какое пристойно.

Они преследуют нравственную цель, «осмевая злонравие», стараясь «исправлять нравы человеческие» («Смеюсь в стихах, а в сердце о злонравных плачу»). Сатира как художественное

¹ Прокопович Ф. Избр. соч. М.; Л., 1961. С. 347, 402.

² См. там же. С. 340.

³ Там же. С. 347.

⁴ Валицкая А. П. Русская эстетика XVIII века. С. 57.

⁵ См.: Кантемир А. Д. Сочинения, письма и избранные переводы. Спб., 1868. Т. 2. С. 68, 69.

произведение творит свой суд-обличение в виде «посмеяния», которого мы «больше всякого другого наказания боимся», в виде «забавного», «простого и веселого» «слога». При этом соответствии оценки ценностному свойству ее предмета Кантемир рассматривает как важный критерий того, что мы сейчас называем художественной ценностью: «Гадкими стихотворец называет стихи, в которых содержится ложная похвала»¹.

Важные соображения о природе художественного творчества и осуществляющейся в нем оценочной деятельности содержатся в трудах ученика Ф. Прокоповича, разностороннего ученого и философа *Григория Николаевича Теплова* (1717—1779). В свое время отмеченный званием Почетного члена Петербургской академии наук и художеств и члена Мадридской академии, Г. Теплов был недооценен как самобытный мыслитель. О значительности его эстетических идей говорит тот факт, что написанная им и анонимно напечатанная работа «О качествах стихотворца рассуждение» (1755 г.) ошибочно приписывалась М. В. Ломоносову². Г. Теплова, на наш взгляд, можно было бы назвать русским Баумгартеном. Будучи современником и работая параллельно с «крестным отцом» эстетики, Г. Теплов так же, как и он, исходил из теории познания Х. Вольфа. Вслед за последним русский философ в книге «Знания, касающиеся вообще до философии...» (1751 г.) подразделял человеческое познание на «*историческое*», которое «помощью чувств получается», на «*математическое*», изучающее количество, силы и причины, и «*философское*», логически постигающее бесконечное множество вещей и их взаимосвязей. «*Художественный*» же способ познания призван соединить и познание «историческое» (чувственный опыт), и познание «философское» (логическое)³.

Если Баумгартен рассматривал «эстетику» как философское учение о чувственном познании, которое наиболее полно осуществляется в искусстве, то Г. Теплов полагал, что «*философия стиховедческая*» (этим термином он обозначил теорию художественного творчества) имеет своим предметом «поэтические искусства» (помимо литературы, он относил к ним также живопись и скульптуру), соединяющие с чувственным познанием философско-логическое. В «Письме об искусстве» Г. Теплов отмечал, что «живописец не меньшие качества в разуме и науках

¹ *Кантемир А. Д.* Сочинения, письма и избранные переводы. Спб., 1867. Т. 1. С. 87, 96.

² См.: *Штамбок А.* Об авторе рассуждения «О качествах стихотворца» // Русская литература. 1961. № 1; *Модзалевский Л. Б.* Ломоносов и «О качествах стихотворца рассуждение» (Из истории русской журналистики 1755 г.) // Литературное творчество М. В. Ломоносова. М.; Л., 1962.

³ Русская философия второй половины XVIII века. Свердловск, 1990. С. 214—226.

иметь должен, как и оратор или стихотворец, который похвалить вознамеривается своего героя...»¹.

Итак, по Теплову, для художественно-оценочной деятельности необходим разум. Необходим, но недостаточен. Для художественного творчества необходим также «природный талант». Обладающий таким талантом, как он пишет в рассуждении «О качестве стихотворца», «часто сам выше своего разума возвышается, тогда как другой без сего таланта, что ни скажет в стихах, ползает и пресмыкается по земли»². Однако, с другой стороны, для создания полноценного произведения, содержащего в себе внутреннюю и «наружную» красоту, а также для полноценного восприятия такого произведения нужны, по мнению Теплова, «знание и наука». Речь идет в данном случае о знании «правил в сочинениях» поэтических, о знании закономерностей сочетания красок, «соединения теней с светом», пропорций, перспективы в рисовании и живописи, о знании гармонических отношений тонов, композиции в музыке. Г. Теплов не доверяет чисто вкусовой оценке, которая «услаждением» различает «доброе сочинение от дурного». «Вкус наш,— по его словам,— происходит от многого чтения таковых уже сочинителей, а без того прямо и на вкус положиться собственно еще не можем». Поэтому ко «вкусу и охоте» следует присоединять «знание и науку». В ином случае — «по склонности часа и дня труды его переменять цену будут». А те же, кто «вкусу и охоте присоединяют знание и науку», «двойственное увеселение чувствуют»³.

В «Рассуждениях о начале стихотворства» (1755 г.) Г. Теплов следующим образом сопоставляет науки и искусства в ценностном отношении: «Науки и искусства между собою отделяются тем, что первые обращаются к пользе, а последние иногда к пользе, а иногда и к единому увеселению или изощрению нашего разума, который после всегда служит руководством к признанию других вещей». Следуя за Горацием и Ф. Прокоповичем, Г. Теплов усматривает в поэзии единство полезного с приятным («стихотворство довольную причину имело вкорениться, когда оно с приятностью столь полезное в себе заключало»), но сама «приятность» — необходимое условие для того, чтобы «полезное довольную вероятность получило». Притом это «полезное» заключается в нравственной сфере: «Таковая поэма чем больше в себе совершенства имела, тем больше и правилом в исправлении нравов народу служила»⁴.

¹ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 2. С. 762—763.

² Цит. по: Ломоносов М. В. Избр. филос. произв. М., 1950. С. 525.

³ Там же. С. 530, 531.

⁴ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 2. С. 762.

Но «крестный отец» русской «философии стихотворческой» усматривал и иные ценностные значения искусства. Среди них то, что мы называем познавательным значением. Считая, что «совершенный стихотворец» должен «иметь довольное понятие» обо всех науках, он утверждал: «Не довольно того, что стихотворец усладить желает, когда он ничего научить не может»¹. Только что мы видели, что Г. Теплов обнаруживает в художественном творчестве такое значение, которое в современной эстетике называется эвристическим: способность к «изошрению нашего разума, который после всегда служит руководством к признанию других вещей». Русский «философ стихотворческий» придает большое значение оценочной деятельности при восприятии искусства для осуществления его просветительской миссии, задавая риторический вопрос: «Какое бы тогда для рода человеческого было просвещение, ежели бы с самого вступления в чтение книг могли мы понимать доброту всякого автора и оуждать его недостойнство?...»² В трудах Г. Теплова намечается стремление выявить и саму способность в человеке к эстетической оценке: «...когда видим в себе совершенное или в ином чем, то и удовольствие тогда в себе чувствуем»³. Источником удовольствия при восприятии произведений искусства является также «природная к подражанию склонность человеческая». Поскольку «мы по натуре склонны к подражанию, следовательно, и искусство то нам приятно, которое склонности нашей делает удовлетворение». Этим Г. Теплов пытается объяснить, почему мы считаем красотой «подражание» тому, что «в живе нашему взгляду весьма не приятно», «страх, ужас и мерзость наводит»⁴.

В письме к Г. Н. Теплову (1761 г.) *Михаил Васильевич Ломоносов* (1711—1764) следующим образом констатировал важность правильного оценочного отношения: «...а когда злодеи ободряются, а добрые унижаются, то всегда добру вред чинится»⁵. Для русского ученого критерием оценки является «польза и слава отечества», «польза общая отечества»⁶.

«Науки и искусства» «общую пользою согласно служат», взаимодействуя друг с другом: «науки искусствам путь показывают; искусства происхождение наук ускоряют». Однако «науки» и «искусства», под которыми имеются в виду не только изящное искусство, но также ремесло и даже промыш-

¹ Цит. по: *Ломоносов М. В.* Избр. филос. произв. С. 519.

² Там же. С. 518.

³ *Теплов Г. Н.* Знания, касающиеся вообще до философии... Спб., 1751. С. 104.

⁴ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 2. С. 760—761.

⁵ *Ломоносов М. В.* Избр. филос. произв. С. 694.

⁶ Там же. С. 562, 492.

ленное производство, имеют разные задачи и опираются на различные потребности и способности людей. Если «науки подают ясное о вещах понятие и открывают потаенные действий и свойств причины», «довольствуют врожденное и вкорененное в нас любопытство», то «художества к приумножению человеческой пользы оные (т. е. открытия причин действий и свойств.— Л. С.) употребляют», «снисканием прибытка увеселяют»¹. Так крупнейший деятель русской науки XVIII столетия и талантливый мастер различных «художеств» определяет ценностное значение науки и искусства, еще, правда, не отдифференцированного от искусства в широком смысле слова.

Для него красота многообразна. Она и «роскошь преизобилующия натурь», возбуждающее «чудное и чувства и дух восхищающее увеселение». Она и в удовольствии «собирать полные рукояти благословенныя жатвы и зрелые плоды» и «наполнять гумна и житницы»², т. е. в человеческом труде, ибо «труды земледельцев» «воздают нивы мои многократно» и «тучные поля мои размножают стада ваши», а «горы мои драгими сокровищами» награждают «пот лица вашего», «от сих трудов ваших ожидаю приращения купечества и художеств; ожидаю вящего градов украшения...»³. Но выше всего Ломоносов ценит красоту просвещенного человеческого разума, «дело представлять в уме своем непостижимое величество и непонятную премудрость всевышнего зиждителя, показавшего нам сие столь дивное позорище, сложенное из различных тварей на увеселение и пользу нашу...»⁴. В учении, которое, по его словам, «приятное, беспорочное и полезное упражнение», «открывается красота многообразных вещей и удивительная различность действий и свойств, чудным искусством и порядком от всевышнего устроенных и расположенных»⁵.

Ломоносов стоит, таким образом, на позициях деистического понимания красоты, имеющей своим источником «создателю бесконечную премудрость и силу»⁶. Однако сами процессы познания «свойств и причин самих вещей» «толь приятны, вожеленны, полезны и святы», «могут приведены быть в несравненно высшее достоинство». Познающий мир «чувствительных тел» «натуру видит как некоторую художницу»⁷, создающую «хитрое строение и красоту всея твари»⁸. Красота может быть свойственна и продуктам человеческой деятельности. Так,

¹ Ломоносов М. В. Избр. филос. произв. С. 166.

² Там же. С. 133.

³ Там же. С. 175.

⁴ Там же. С. 133—134.

⁵ Там же. С. 164.

⁶ Там же. С. 165.

⁷ Там же. С. 134.

⁸ Там же. С. 165.

говоря о стекле, Ломоносов отмечает: «Не меньше польза в нем, не меньше в нем краса», чем в минералах, «приманчивым лучом блистающих в глаза»¹. Красота может быть присуща языку («Красота, великолепие, сила и богатство российского языка...»²), не говоря уже о красоте произведений различных «художеств», в том числе «свободных искусств» — литературы, живописи, скульптуры, архитектуры. Красота, по его воззрениям, обладает ценностным значением, принося «увеселение и пользу», точнее, пользу через увеселение.

Ломоносов уделяет внимание и субъективной стороне оценочного отношения, когда, например, пишет в «Кратком руководстве к красноречию» о «вкусе нынешнего времени»³. В «Рассуждении об обязанностях журналистов» (1754 г.) мы читаем: «Лишь только было замечено, что литературный поток несет в своих водах одинаково и истину и ложь, и бесспорное и небесспорное», «были учреждены своего рода литературные трибуналы для оценки сочинений и воздания должного каждому автору согласно строжайшим правилам естественного права». Однако сами суждения журналистов имеют свою «ценность». Дело в том, что могут быть как «неточные и безвкусные суждения», так и «искренние и справедливые суждения»⁴.

Ю. М. Лотман отмечал, что в русской культуре XVIII века, несмотря на секуляризацию культуры в результате реформ Петра, осталось представление о высокой природе Слова: «На вершине ценностной иерархии культуры помещалось Слово, авторитетное как носитель идеи государственности для первой половины века или как голос Природы человека. Напряжение между пророческим Словом поэта и словом-игрой — один из основных смыслообразующих конфликтов культуры XVIII века»⁵. И Ломоносов чутко учитывает эту «особую аксиологическую природу Слова» в своем учении о «трех штилях» — *высоком, посредственном и низком*. Это учение ценностно-иерархично, о чем говорят уже сами обозначения стилей: «высокий», «низкий» и промежуточный «средний штиль». Ломоносов деление на «три штиля» связывает со способностью изображать словом «материи», которые «различествуют по мере разной своей важности». Вместе с тем это ценностная иерархичность не абсолютна, так как литература не исчерпывается «высокой поэзией». Каждый «штиль» должен быть на своем месте и здесь он

¹ Ломоносов М. В. Избр. филос. произв. С. 482.

² Там же. С. 481.

³ Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. М.; Л., 1952. Т. 7. С. 205.

⁴ Там же. Т. 3. С. 217, 230, 232.

⁵ Лотман Ю. М. Ломоносов и некоторые вопросы своеобразия русской культуры XVIII века // М. В. Ломоносов и русская культура. Тезисы докладов конференции, посвященной 275-летию со дня рождения М. В. Ломоносова. Тарту, 1986. С. 4.

не заменим никаким другим. Так, «низкий штиль» необходимо употреблять при написании комедий, эпиграмм, песен, прозы дружеских писем, «описания обыкновенных дел»¹. А. П. Валицкая справедливо обращает внимание на то, что «три штиля» оформили три сферы бытия эстетического, три стилистических потока в эстетическом сознании эпохи, оформившихся к середине столетия»: «просветительская барочная стилистика» (архитектура елизаветинского барокко, торжественные оды); «рациональная реалистическая стилистика нового времени» (портретная живопись, «голландская» архитектура Петербурга, стиль деловых бумаг, научно-поэтических и лирико-философских произведений самого Ломоносова); «комедийно-фарсовое сатирическое направление»².

Во второй половине XVIII столетия в русской, как и в западноевропейской, философско-эстетической мысли усилилось внимание к субъективной стороне ценностного отношения и к ценностному значению самого объекта этого отношения — добра и красоты. Рассмотрим в этом плане философские воззрения *Александра Николаевича Радищева* (1749—1802). В знаменитом «Путешествии из Петербурга в Москву» (1790 г.) он сравнивает городских женщин с деревенскими. Обращаясь к первым, автор «Путешествия» писал: «У вас на щеках румяна, на совести румяна, на искренности... сажа. Все равно, румяна или сажа. Я побегу от вас во всю конскую рысь к моим деревенским красавицам». В этой сравнительной оценке нравственно-эстетических качеств женщин разных сословий, оценке, предвосхищающей известное сравнение аристократических и народно-крестьянских понятий о женской красоте Н. Г. Чернышевского, Радищев отдает предпочтение естественной красоте: «Посмотрите, как все члены у моих красавиц круглы, рослы, не искривлены, не испорчены»³. С этой мыслью о естественности красоты перекликаются соображения, высказываемые в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии», написанном в сибирской ссылке (начат в 1792 г.): «Все украшения уродуют тело вместо усугубления его красоты»⁴.

Однако «охоту» к украшению своего тела имеют «все дикие народы» и не только они, но и «ученейшие народы». И вообще «привычка нас заставляет находить украшением то, что сами с некоторою отменою почитаем безобразностию»⁵. В «Житии Федора Васильевича Ушакова с приобщением некоторых его сочинений» (1789 г.) Радищев приводит слова своего друга,

¹ Ломоносов М. В. Избр. произв. Л., 1986, С. 474, 475.

² Валицкая А. П. Русская эстетика XVIII века. С. 96.

³ Радищев А. Н. Избр. филос. соч. М., 1949. С. 113.

⁴ Там же. С. 291.

⁵ Там же.

с которым он вместе учился в Лейпцигском университете: «Человек есть хамелеон, принимающий на себя цвет предметов, его окружающих... Общежитие вселяет в нас род своих мыслей и побуждает нас то называть добрым, что оно добрым почитает»¹. Означает ли это, с точки зрения Радищева, что нравственные ценности («доброе») субъективны, хотя и общественно-субъективны, определяясь лишь «общежитием»? В «Беседе о том, что есть сын отечества» (1789 г.) он отмечает, что нравственные понятия, как, например, честь, могут быть как истинными, так и ложными. «Благо отечества» — важнейший критерий качеств «истинного человека», составляющих «драгоценнейшую» его часть². Принадлежность к «сынам отечества» определяет «глас разума, глас законов, начертанных в природе и сердце человеков». Радищев утверждает, что «нет человека, сколько бы он ни был порочен и ослеплен собою, чтобы сколько-нибудь не чувствовал правоты и красоты вещей и дел»³.

Итак, русский мыслитель, судя по приведенным выше высказываниям, убежден в существовании «правоты и красоты вещей и дел», в естественности человеческой красоты, в том, что «истинная красота не поблекнет никогда», имея в виду произведения Гомера, Вергилия, Мильтона, Расина, Вольтера, Шекспира, Тассо, которые, как и многие другие, «читаны будут, доколе не истребится род человеческий». Правда, «чувства наши, как гибкое и молодое дерево, можно вырастить прямо и красиво, по произволению»⁴.

Но вот в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии» высказывается, казалось бы, иная аксиологическая и эстетическая концепция: «Но не токмо благогласие и соразмерность, но красота, изящность всякая и самая добродетель не иначе, как в сравнении, почерпают вещество свое и живут в мысли»⁵. И далее: «Мы в предыдущем изъяснили, что понятия о красоте, благогласии, соразмерности, даже добродетели рождаются из сравнения: следовательно, не суть понятия сами по себе»⁶.

Изменил ли Радищев свои взгляды на красоту и добродетель после осуждения на смертную казнь, замененную на ссылку в Сибирь? Трактат Радищева построен по принципу антиномии, что выражено уже в самом его наименовании: он и о смертности человека (1-я и 2-я книги), и о его бессмертии (3-я и 4-я книги). Напрашивается аналогия со знаменитыми антиномиями Канта, рассматривавшего также вопрос о «по-

¹ Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 249.

² Там же. С. 265, 268, 269.

³ Там же. С. 265.

⁴ Там же. С. 161, 162, 161.

⁵ Там же. С. 354.

⁶ Там же. С. 390.

стоянстве души» и ее субстанциональности, не говоря уже об антиномии, тезис которой доказывает существование Бога, а антитезис его отрицает. И хотя, по словам А. С. Пушкина, Радищев «охотнее излагает, нежели опровергает доводы чистого афеизма»¹, тем не менее в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии» мы находим и тезисы атеизма, и его антитезисы. Более того, антитезис подкрепляется, как у Канта в его этических трудах, нравственным аргументом: «Из всего вышеописанного если не можно нам заключить с уверением, что душа бессмертна, если в доводах наших нет очевидности, то могло бы, может быть, для любящих добродетель найтись что-либо убедительное, дающее доводам перевес победоносный»².

Небезынтересно отметить, что речь о красоте тела, которую уродуют украшения, идет в «атеистической» части трактата (1-я книга). Здесь же мы читаем: «Изящность зрения человеческого наипаче состоит в созерцании соразмерностей в образах естественных». И эта изящность зрения, «изошренного искусством», создает все великие «памятники живописи и ваения»³. Приведенные же выше высказывания о том, что «красота, изящность всякая и самая добродетель» возникают в результате сравнения и «живут в мысли», содержатся во второй части трактата (3-я и 4-я книги). В этой же части говорится о Боге как источнике эстетических и нравственных чувств человека: «Тот, кто мог дать человеку око на зрение красоты и соразмерности, ухо на слышание благогласия; тот, кто дал ему сердце на чувствование любви, дружбы»⁴.

У нас нет оснований полагать, что Радищев что-либо заимствовал у Канта, хотя ему могли быть доступны, по крайней мере, две первые «Критики», не говоря уже о докритических сочинениях, а также и различные изложения учения кенигсбергского философа. И. И. Лапшин, тщательно проанализировавший философские источники радищевского трактата, писал, что Радищеву «остался, по-видимому, совершенно неизвестен Кант» и что «Радищев был совершенно незнаком с сочинениями Канта, а та эклектическая немецкая литература просвещения, которую читал Радищев, совершенно не понимала философию Канта и самым превратным образом истолковывала ее значение публике»⁵. Тем знаменательнее антиномии Радищева, в частности касающиеся сущности красоты. У русского философа прослеживается тенденция, характерная для Юма и Канта, к субъективно-ценностному пониманию сущности красоты.

¹ Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1981. Т. 6. С. 236.

² Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 352.

³ Там же. С. 289.

⁴ Там же. С. 289.

⁵ Лапшин И. И. Философские взгляды А. Н. Радищева. Пг., 1922. С. 19, 24.

Вместе с тем Радищев не становится на субъективистские позиции в этом вопросе. В самом конце трактата он, правда, замечает: «Ты в себе заключаешь блаженство твое и злополучие»¹, несколько выше: «Пусть я брежу; но бред мой мое блаженство есть»². Однако для Радищева эстетическое переживание — не просто чисто субъективное блаженство. Оно имеет свое объективное основание, которое заключается не в том, что «соразмерность, порядок, красота суть сами по себе, а не произведения сравнения»³. Он подчеркивает еще и еще раз, что «из сравнения его (человека.— Л. С.) рождаются понятия о красоте, порядке, соразмерности, совершенстве»⁴, что, «следовательно, дабы что-либо поистине могло назваться прекрасным, изящным, нужно деяние умственное, да произойдет сравнение». Из этого соображения Радищев делает вывод о бессмертии души: «А как без умственности сравнение быть не может, то не должны ли заключать, что бы и вся красота мира ничтожествовала, не бы были вещества мыслящие, разумные: следовательно, они в *начертании* сложения мира суть необходимы. Как же можно вообразить себе их уничтожение, а особливо тогда, когда деятельною мысленностию они усовершенствовались, следовательно, удобнее еще стали постигать все изящное, все превосходное, всю красоту»⁵.

Но этот вывод не однозначен. Содержание самого рассуждения богаче вывода. Такой «эстетический аргумент» для обоснования бессмертия души означает, по сути дела, обоснование своеобразной объективности красоты при всей видимой ее субъективности. На самом деле Радищев не может допустить, чтобы «вся красота мира ничтожествовала», и именно поэтому утверждает необходимость мыслящих, разумных «веществ» «в *начертании* сложения мира». Утверждение это, несомненно, телеологическое, связанное с деизмом Радищева («Всемогущее существо в самом деле ни награждает, ни наказывает, но оно учредило порядок вещам непременный...»⁶), но может интерпретироваться и антропологически: да, красота, изящность, добродетель, возникая в результате сравнения, «живут в мысли», но сама мысль не эфемерна, она реальна, объективна как «вещества мыслящие, разумные», составляющие неотъемлемую часть мироздания. Разве не таково человечество?! И показательно, что Радищев в своем логическом заключении о реальности «вещества мыслящего, разумного» идет от необходимой реальности

¹ Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 398.

² Там же. С. 373.

³ Там же. С. 355.

⁴ Там же. С. 389.

⁵ Там же. С. 390.

⁶ Там же. С. 394.

красоты. Получается нечто вроде формулы: я мыслю красоту, следовательно, я существую.

В трактовке же нравственных ценностей замечательный мыслитель приходит к пониманию их *общественной объективности*. Если друг Радищева Ф. В. Ушаков считал, что «доброе» *общественно-субъективно* («общезитие вселяет в нас род своих мыслей и побуждает нас то называть добрым, что оно добрым почитает»), то сам Радищев в своем трактате о человеке пишет о том, что «общественное житие» порождает в человеке нравственные «совершенства»: «Правда и обязанности, в общезитии им приобретенные, возводят его на степень нравственности; се уже рождаются в нем понятия о честности, правосудии, чести, славе; уже из побуждений к сожитию рождается любовь к отечеству, к человечеству вообще, а за ними следуют тысячи добродетелей...»¹

Важнейшим вкладом Радищева в становление русской аксиологической мысли является осознание им *ценности свободы*. Ей посвящена ода «Вольность», которая начинается знаменательными словами:

О! дар небес благословенный,
Источник всех великих дел,
О, вольность, вольность, дар бесценный...²

Конечно, радищевскую оду можно рассматривать как выражение прежде всего *ценностного отношения* к свободе, столь характерного для передовых мыслителей и западноевропейского Просвещения³. Однако ценностное отношение Радищева к свободе переходит в *теоретико-ценностное*. И дело не просто в том, что он свободу прямо называет «даром бесценным». А. С. Пушкин не случайно в первоначальной редакции знаменитого стихотворения «Я памятник себе воздвиг нерукотворный» писал:

И долго буду тем любезен я народу,
Что звуки новые для песен я обрел,
Что вслед Радищеву восславил я свободу...⁴

Философ-революционер приходит к уяснению не только *ценности самой свободы*, но и свободы как *источника ценностей*, эстетических и нравственных. В «Беседе о том, что есть сын отечества», напечатанной в год Великой французской революции, мы читаем: «Известно, что человек существо свободное, поелику одарено умом, разумом и свободною волею; что свобода его состоит в избрании лучшего, что сие лучшее познает он

¹ Радищев А. Н. Избр. филос. соч. С. 389.

² Там же. С. 421.

³ Подробнее см.: Столович Л. Н. Категория прекрасного и общественный идеал. М., 1969. С. 154—193.

⁴ Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1981. Т. 2. С. 394.

и избирает посредством разума, постигает пособием ума и стремится всегда к прекрасному, величественному, высокому»¹. Следовательно, свобода как «избрание лучшего» и ведет человека через разумный выбор «к прекрасному, величественному, высокому».

В наиболее философско-систематическом виде теория ценности была изложена в России в XVIII столетии *Яковом Павловичем Козельским* (приблизительно 1728—1793). Собственно понятия «ценность» Козельский не употреблял. Слово же «неоцененный», встречающееся в его сочинениях, не имело у него категориального смысла. Однако он рассматривает основной вопрос всякой аксиологии: что такое «хорошо» и что такое «плохо»? Как он писал в своем трактате «Философические предложения» (1768 г.), «добро называется то, что поспешествует к нашему совершенству; а худо — что препятствует нашему совершенству». Добро может быть в количественном отношении «большим» и «меньшим», но количество может перейти и в качество: «Меньшее добро в рассуждении большего почесть можно за худо, и меньшее худо в рассуждении большего почесть можно за добро». Следовательно, «добро» и «худо» в определенном смысле относительны. В качественном плане «добро и худо разделяется на натуральное и нравственное: натуральное добро или худо есть то, которое полагают люди в действиях природы; а нравственное добро или худо есть то, которое находится в человеческих нравах»².

Что касается самого понятия «совершенство», то по отношению к тому, что философы называют «совершенством света», Козельский вместе с Вольтером относится скептически, ибо «всей внутренности природы никоим образом испытать не можно»³. Вместе с тем «совершенство вещи» вполне реально: «Совершенство вещи полагаю я в том, когда у ней все свойства состоят в превосходной степени, а противное сему называю я несовершенством»⁴. Правда, «совершенство» само по себе, по Козельскому, понятие аксиологически нейтральное: «Совершенство всякой вещи состоит в достижении ее свойств до высшей степени, а свойства в нас могут быть хороши и худы; и таким образом, совершенство может быть как в доброты, так и в худобе»⁵. Он полагает, например, что честный человек является по-своему «совершенным», но не всегда «добродетельным».

¹ *Радищев А. Н.* Избр. филос. соч. С. 262.

² Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. Т. I. С. 454.

³ Там же. С. 453.

⁴ Там же. С. 450.

⁵ Там же. С. 481.

В предисловии к трактату Козельский специально отмечает свое несогласие с пониманием добра как совершенства («добро есть то, что приобретать нам и нашему состоянию совершенство, а совершенство называют согласие разных в одном»). Такое определение добра через совершенство ведет, по его мнению, к стиранию различия между добром и его противоположностью, так как оказывается, и обманщик может быть в этом смысле и совершенен и добродетелен. Настаивая на том, что «совершенство вещи есть то ее состояние, когда все ее свойства будут в высшей степени», русский философ вместе с тем полагает, что «лучше основывать правоучительные правила не на совершенстве, а на праве»¹.

Что в данном случае понимается под «правом»? «Правом или правостию, или справедливостью» он называет «основание всякого доброго или беспристрастного, то есть ни худого, ни доброго в рассуждении всех чувствующих тварей, дела». Прав существует столько, «сколько мы иметь можем добрых и праведных намерений». Под «правом» Козельский понимает, по сути дела, человеческую потребность. Так, существует «право» питаться, которое «нужно для соблюдения жизни человеку». Также «право» автор трактата именует «божественным», «вечным», «необходимым». В зависимости от характера «намерений» «право» подразделяется на «право натуральное» (обусловленное «человеческой натурой»), «право всемирное, или право народов» («поступать так с другими народами, как бы желательно было, чтоб и они с нами поступали», — пишет Козельский задолго до «категорического императива» Канта), «право гражданское», которое необходимо для спокойного «сжития и постоянного благополучия» граждан. Притом права могут быть «истинными» и неистинными, как, например, «военное право»². Следовательно, философ соотносит «добро» с определенными человеческими потребностями.

Значит, с точки зрения Козельского, «добро» и «худо» соответствуют не просто «совершенству» вообще, а «нашему совершенству». Но «наше совершенство» — *объективное* явление, «принадлежность вещи», как «превосходная степень» ее свойств, хотя в качестве вещи выступает в данном случае человек и общество. Наряду с этим «добро» и «худо» связаны и с *субъективным*, психологическим миром человека, его страстями. «Чувствительности к добру и к худу у человека отнять без перемены его существа никак нельзя», — утверждает автор «Философических предложений». Добро должно возбуждать любовь, худо —

¹ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. С. 422.

² Там же. С. 464, 465.

ненависть, ибо «как можно любить то, что худо, и как можно ненавидеть то, что хорошо»¹. Однако, хотя «из опытов известно, что воля наша желает того, что мы почитаем за доброе, и отвращаемся от того, что мы почитаем за худое», «мы часто ошибкою почитаем худое за доброе, а доброе за худое». Порою люди смешивают «добро для нас по натуральному, а не по обществу с людьми житию», т. е. происходит подмена добра для индивида добром для общества. Отсюда Козельский выводит необходимость «нравоучительной философии», которая призвана давать «правила», склоняющие нашу волю к «прямо-му добру» и отвращающие ее от «прямого худа» и определяющие «добро или худо» как таковое².

В этом контексте рассматривает Козельский понятие «красивое», «красота». «Пригожее, или красивое,— читаем мы в его трактате,— называю я то, что приятностию своею привлекает наши чувства, а непригожее, или безобразное, есть то, что скукою своею отвращает наши чувства»³. «Скука» от какой-либо вещи ниже определяется «как представление себе ее несовершенства». Напротив, «приятность» от вещи «есть не что иное, как представление себе ее совершенства». Притом совершенство может быть мнимым. В таком случае и «приятность будет мнимая»⁴. Помимо того «одобрение и оуждение» качеств человека, которые кажутся приятными, хорошими или противными, дурными, зависят от состояния самого судящего человека («особы») и обстоятельств «времени и места»⁵. Козельский, таким образом, видит и объективную («совершенство») и субъективную стороны эстетического отношения. Последняя носит, несомненно, оценочный характер.

Мы уже видели, что для Козельского «совершенство» само по себе этически нейтрально. Отсюда проистекает возможность противоречия между добродетелью, с одной стороны, и умом, силой, красотой — с другой, иначе говоря, между нравственной ценностью и ценностями утилитарными, познавательными и эстетическими: «Из всегдашних опытов известно, что никакие совершенства в человеке не могут быть так полезны для общества, как совершенство его в добродетели, как, например, совершенство ума, силы, красоты не может быть столько полезно для общества, как совершенство в добродетели». Проводя различие между разными ценностями — это одно из достижений аксиологической мысли второй половины

¹ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. С. 455.

² Там же. С. 463.

³ Там же. С. 450.

⁴ Там же. С. 454.

⁵ Там же. С. 470.

XVIII века, — Козельский в иерархии ценностей на первое место ставит ценности нравственные: «добродетельного человека должно почитать больше, нежели умного, сильного и красавца...»¹ Более того, по мнению философа, «красивые люди по большей части бывают не так добродетельны, как некрасивые, потому что красивые по приятности своего тела имеют от всех на первый случай приятную встречу и чрез то много балуются, а некрасивые, лишаясь сей выгоды по неприятности своего тела, научаются больше знать нужду и сей свой недостаток стараются награждать добродетелью»². И он полагает, что «натурально всякому» «любимее добродетельный безобразный злостного красавца». По мнению Козельского, «когда бы какой человек имел высшестественные дарования в разуме, силе, красоте и в прочем, но притом бы был зол, то я в таком человеке не признаю человечества»³.

Приоритет нравственных ценностей для философа-просветителя обусловлен именно тем, что они являются общечеловеческими. Автор трактата считает, что он показывает человечеству «прямую добродетель, состоящую в одном строгом хранении справедливости в рассуждении всего человеческого рода»⁴. С этой точки зрения оказывается, что сама добродетель обладает эстетическим качеством и высшей полезностью! «Я усмотрел в ней (добродетели. — Л. С.), — отмечает Козельский, — беспримерную красоту и неопцененную пользу»⁵. Оказывается, и истина также имеет эстетически ценностное качество: мыслитель характеризует ее как «прекрасную и неопцененную»⁶, а ищущая ее философия не требует украшения, ибо «такие румяны и белила отнимают у нее природную ее красоту и великолепие»⁷.

Следовательно, Козельский различает внешнюю красоту, которая может вступать в противоречие с добродетелью. Однако последняя, как и истина, будучи общечеловеческими ценностями, включает в себя высшую красоту.

Воззрения такого рода были характерны для русского Просвещения второй половины XVIII столетия. *Михаил Никитич Муравьев* (1757—1807) — деятель в сфере образования и просвещения, писатель, оказавший влияние на Н. М. Карамзина и К. Н. Батюшкова, сторонник этико-эстетических взглядов *Шефтсбери* и *Хатчесона* — делил красоту на «физическую»

¹ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. С. 481.

² Там же. С. 511.

³ Там же. С. 488.

⁴ Там же. С. 424.

⁵ Там же. С. 427.

⁶ Там же. С. 418.

⁷ Там же. С. 420.

и «нравственную» и утверждал, что «не можно понять красоты нравственной, отдельной от истины и добродетели»¹. По его словам, «внешняя красота есть только обещание прекрасной души», но все же «добродетель есть верх совершенства»².

Неутомимый просветитель *Николай Иванович Новиков* (1744—1818) также утверждал единство добродетели, истины и красоты, соединенных в человеке, ибо «ничего преизящнее, величественнее и благороднее человека и его от источника благ происходящих свойств не находим». От этого должно отправляться справедливое суждение о человеке, почитаемом «за истинное средоточие сей сотворенной земли и всех вещей»³. Но может быть и противоречие между просвещенностью и нравственностью, так как «можно познать истину, не любивши ее», и «можно любить добродетель, не узнавши ее»⁴. Помимо этого, не каждый человек принадлежит «к человеческой природе» или же он может составлять лишь «малейшую частицу его (человека.— Л. С.) совершенств». Поэтому такой человек «ни истинная своя цена, ни высокого достоинства человеческого отнюдь не знает»⁵.

В 80-х годах в России стал впервые употребляться и термин «эстетика». В типографии Новикова в 1781 году издан был перевод книги И. Г. Сульцера, в котором «эстетикою» названо было «знание красоты» как «теория свободных или изящных наук»⁶. А в 1784 году в издававшихся Н. И. Новиковым «Прибавлениях к Московским ведомостям» была анонимно опубликована статья «Об эстетическом воспитании», автор которой (П. В. Соболев предполагает, что им был сам Н. И. Новиков⁷) полагал, что «эстетика» рождается как наука, идя от собрания «положений вкуса» к основательному учению «всех изящных искусств», в котором «философическим оком» должны быть рассмотрены «правила красоты». А в письме от 16 июля 1789 года *Николай Михайлович Карамзин* (1766—1826), рассказывая в «Письмах русского путешественника» (напечатано первоначально это «письмо» в «Московском журнале» в 1791 г.) о прослушанной «эстетической лекции» Эрнеста Платнера (Карамзин, кстати, вспоминает, что этот профессор был преподавателем той группы русских студентов в Лейпциге, среди которых был Радищев), пишет: «Эстетика есть наука вкуса. Она трактует

¹ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 2. С. 790.

² Там же. С. 789.

³ *Новиков Н. И.* Избр. соч. М.; Л., 1954. С. 383.

⁴ Там же. С. 396, 397.

⁵ Там же. С. 388.

⁶ *Сульцер И.-Г.* Сокращение всех наук и других частей учености. М., 1781. С. 79—80 (см.: *Валицкая А. П.* Русская эстетика XVIII века. С. 142).

⁷ См.: *Соболев П. В.* Очерки русской эстетики первой половины XIX века. Л., 1972. Ч. I. С. 12.

о чувственном познании вообще. Баумгартен первый предложил ее как особливую, отделенную от других науку, которая — оставляя Логике образование вышших способностей души нашей, т. е. разума и рассудка — занимается исправлением чувств и всего чувственного, т. е. воображения с его действиями. Одним словом, эстетика учит наслаждаться изящным»¹.

Баумгартеновское понимание эстетики было, несомненно, близко самому Карамзину — крупнейшему представителю русского сентиментализма — художественного направления, характеризующегося «апелляцией к чувству, возведением его в мерило добра и зла, в основной критерий ценности человека»². Однако для Карамзина ценность человека была отнюдь не чисто субъективной. Независимая от его словесной принадлежности, эта ценность связана не вообще с чувствами и желаниями человека, а со «*страстью добра*» и желанием «*всеобщего блага*». В своей программной статье «Что нужно автору?» (1794 г.) автор «Бедной Лизы», считая, что художник должен «писать портрет души и сердца своего», обязан задать самому себе вопрос: «*каков я?*» И Карамзин призывает автора: «не безобразь художниковой кисти», «если творческая натура произвела тебя в час небрежения или в минуту раздора своего с красою»; но «смело призывай богинь парнасских», «если душа твоя может возвыситься до *страсти к добру*, может питать в себе святое, никакими сферами не ограниченное *желание всеобщего блага*»³. Русский писатель, необычайно популярный среди своих современников, выражал свое твердое убеждение о том, «что дурной человек не может быть хорошим автором». Выражая решительное несогласие с Руссо, отрицательно ответившим на вопрос, способствовало ли развитие наук и искусств очищению нравов, Карамзин в статье «Нечто о науках, искусствах и просвещении» (1794 г.) отмечал, что человеку дан «разум, который должен *искать истины и добра*», что «искусства и науки, показывая нам красоты величественной природы, возвышают душу, делают ее чувствительнее и нежнее, обогащают сердце наслаждениями и возбуждают в нем любовь к порядку, любовь к гармонии, к добру, следственно — ненависть к беспорядку, разногласию и порокам, которые расстраивают прекрасную связь общежития»⁴.

Карамзин, таким образом, отстаивает реальность ценности добра, истины, красоты, видит значение искусства в утверждении этих ценностей. При этом ценность самого искусства, его

¹ Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 63.

² Краткая литературная энциклопедия. М., 1971. Т. 6. С. 763.

³ Карамзин Н. М. Соч.: В 2 т. Л., 1984. Т. 2. С. 61.

⁴ Там же. С. 57—58.

благотворное воздействие прямо зависят от его ценностной ориентации, как бы мы сейчас сказали. Сами же разные ценности взаимосвязаны. «Впечатления изящного» дают возможность чувствовать «в истине красоту и в красоте истину»¹, а «просвещение есть палладиум благонравия», поскольку «все изящное, все доброе любит свет и солнце»².

Итак, русская философско-этическая и эстетическая мысль подходила к XIX столетию с осознанием тех же теоретико-ценностных устремлений и тенденций, что и западноевропейская. И хотя последняя была известна в России, речь не идет о простом заимствовании. Каждая страна должна открывать для себя свои «Америки». В эпоху Просвещения, детерминированную общими для всех стран экономико-социальными и духовными факторами, русские философы, писатели, ученые пришли к осознанию лично-субъективного начала в ценностном мироотношении человека, признавая при этом общечеловеческие основания самих ценностей. Ценности выступают как «благо», «добро», «истина», «красота», взаимосвязанные друг с другом, хотя порой и противостоящие одна другой, как «красивое» и «добродетельное» у Козельского. В самой философии выделяются части, которые призваны «философическим оком» рассматривать нравственные и эстетические ценности. Это «философия правоучительная» и «философия стихотворческая», получившая наименование «эстетика».

2. Красота и «сила судительная» (первая треть XIX века)

В IV и V главах мы стремились показать, как становилась и возникла «философия ценностей», учение о ценности как самостоятельная отрасль философского знания в Западной Европе. Как обстояло дело в этом отношении в России? Известно, что русская философская и эстетическая мысль находилась в тесной связи с философией и эстетикой Германии и Франции. Труды Канта, Шеллинга, Гегеля изучались русскими мыслителями и были предметом горячих споров. «Все о нем, все о Гегеле, моя дума дворянская», — писал иронически поэт об очередном философском увлечении в России. Произведения западноевропейских философов быстро переводились на русский язык, в том числе и те, в которых начала разрабатываться категория ценности. Так, трехтомный «Микрокосм» Германа Лотце появился на русском спустя 2 года после его немецкого издания в 1866—1867 годах. И все же ценностные отношения

¹ Карамзин Н. М. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 52.

² Там же. С. 58.

и их теоретическое осмысление в России XIX столетия имели свою историю.

Во многих исследованиях, посвященных русской философии, эстетике, литературе предыдущего века, нередко понятие «ценность» используется для характеристики совершившихся в то время духовных процессов и воззрений тех или иных мыслителей. «Эпоха ждала не просто просветителя, но *просветителя-деятеля, просветителя-преобразователя*, который дал бы программу перестройки, сформулировал бы *новую систему ценностей*», — читаем мы в содержательной книге о борьбе идей в русской общественной мысли в 40—70-е годы XIX столетия¹. «Декабристам, как показывает их революционная деятельность и художественное творчество, были близки идеи о ценности живущей красоты...»; Галич сопоставлял «виды красоты с точки зрения их ценности»; Белинский предлагает решать вопрос о красоте или безобразности «исходя «из отношений» данного явления к другим явлениям, к человеку и его системе ценностей в том числе». С точки зрения автора «Литературных мечтаний», «все существующее имеет право существовать, имеет свой смысл и свою ценность»². Однако ни декабристы, ни Галич, ни Белинский не употребляли категорию «ценность», хотя с помощью этого понятия вполне адекватно описываются их эстетические взгляды.

Как показывает изучение истории русской философии и эстетики, «ценность» в категориальном смысле появляется лишь в конце столетия. Разумеется, в нефилософском смысле слово «ценность» и связанные с ним «цена», «ценить», «оценить» использовались еще и до XIX века. В. Даль в Толковом словаре живого великорусского языка разъяснял слово «цена» и как «достоинство», и как то, «во что ценится в продаже или покупке». «Ценность», по Далю, — свойство по прилагательному «ценный». «Ценить» — «оценивать или определять стоимость, цену», «определять достоинство, нрав, заслуги человека или поступков его». Показательно, что и в России ценность в качестве философской категории, как и в Западной Европе, прошла через горнило политической экономии, где она первоначально обозначала то, что теперь мы называем «стоимостью».

Тот парадокс, что понятие «ценность» (понятие, а не просто слово) является правомерным и эффективным инструментом нынешнего исследования социально-духовных процессов прошлого века, в то время как само оно не употреблялось в ка-

¹ Кантор В. «Средь бурь гражданских и тревоги...» Борьба идей в русской литературе 40—70-х годов XIX века. М., 1988. С. 14.

² Соболев П. В. Очерки русской эстетики первой половины XIX века. Курс лекций. Л., 1972. Ч. I. С. 76—77, 86, 98.

тегориально-философском смысле, объясняется реальным существованием ценностных отношений, пусть не вполне теоретически осознанных. Ценностные отношения в их субъективном выражении и объективном проявлении существуют всегда в человеческом обществе, но в период ускорившейся динамики общественно-культурного развития и социально-духовных перемен, ведущих к переоценке донныне существовавших ценностей, сами ценностные отношения нуждаются в своем теоретическом осмыслении и самосознании. Этим было вызвано философское внимание к проблеме ценности в период эллинизма, в эпохи Возрождения и Просвещения, в «век девятнадцатый, железный» и в особенности в двадцатый век, которому Александр Блок пророчески предвещал «неслыханные перемены, невиданные мятежи»¹.

В России XIX век — это век острейших противоречий в экономике и социально-политических отношениях, во всех видах духовной сферы и культуры. По словам В. Г. Белинского, «в критике нашего времени более, чем в чем-нибудь другом, выразился дух времени»². Русский критик имел в виду не только литературно-художественную критику, но и критику как «суждение» о предмете наук, истории, нравственности и других общественных явлений, в том числе произведений искусства и литературы. Последняя с 30-х годов набирает особую силу, выдвигая выдающихся своих представителей, достойных великой русской литературы. Да и само искусство прошлого века, по словам Белинского, — это «суждение, анализ общества, следовательно, критика». В критике происходит борьба оценок самых разных. Это и перспективные оценки судеб России в спорах «славянофилов» и «западников». Это и оценки старых и новых направлений в художественном развитии — классицизма и романтизма, романтизма и реализма. Это и оценки разной роли искусства в жизни человека и общества: «искусство для искусства» или искусство для общественной пользы. Некоторые из этих столкновений различных оценок были специфичными для России, другие были общими для нее и других стран. Но и это общее имело специфическое преломление.

Ценностно-оценочное отношение выражалось в философских и этических и эстетических воззрениях всех мыслителей, в том числе художественных мыслителей XIX столетия. Но не у всех оно доходило до своего теоретического самосознания. Не воспроизводя историю русской философии и эстетики прошлого века, которой посвящены многочисленные труды, мы попытаемся реконструировать движение теоретико-ценностной, эстетико-аксиологической мысли в России в этот период.

¹ Блок А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1960. Т. 3. С. 306.

² Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1955. Т. 6. С. 271.

В 10-е годы XIX века наиболее значительным теоретиком в области эстетики и литературно-художественной критики был *Алексей Федорович Мерзляков* (1778—1830) — профессор Московского университета, «разночинец-профессор»¹, известный в свое время поэт и переводчик, автор до сих пор живущей песни «Среди долины ровныя». В своих лекциях и статьях Мерзляков большое внимание уделял проблемам красоты и вкуса в теоретико-оценочном плане, порой подходя к определению таких понятий, которые можно рассматривать как предвосхищение категории «ценность». Одним из таких понятий в его трудах было «силы эстетические». Сам этот термин был взят у Зюльдера. Но если у последнего «эстетические силы», по словам И. Н. Среднего-Камашева, предлагались «без всякого внутреннего различия»², то у Мерзлякова такое различие проводилось достаточно четко. «Вот силы эстетические, которые всегда и несомненно действуют на сердце во всех искусствах изящных: красота, добро или польза, великое и высокое, новость, неожиданное и необыкновенное, чудесное, забавное»³. В другом месте речь идет не об «искусствах изящных», а о «предметах», «которые имеют силу эстетическую или которые удобны возбуждать в нас оные чувствования». «Эстетическая сила заключается или в неизменяемом свойстве предмета, или в случайных его обстоятельствах». «Силы, от неизменяемых свойств предмета зависящие, можно назвать *существенными*, а прочие *случайными*». Эти случайные обстоятельства, «которые обыкновенную вещь делают для нас занимательной, таковыя суть: *новость, неожиданность, необычайность, величие, чудесность* и проч. Напротив того, силы существенные суть троякого рода: они заключаются в *совершенстве, изящности и доброте* или же в свойствах им противоположных». Притом «силы существенные» соответствуют трем человеческим способностям: разуму, вкусу, чувствительности. «Все удовлетворительное для разума может быть названо общим именем совершенства»; «назвать можно изящным все то, что имеет отношение к склонностям сердца». «Совершенству, изяществу и добру приписываются привлекательные, а противным свойствам силы отражательные»⁴.

¹ См.: *Лотман Ю. М.* А. Ф. Мерзляков как поэт // *Мерзляков А. Ф.* Стихотворения. Л., 1958. С. 50. В этой статье дается характеристика личности и литературной деятельности Мерзлякова в контексте современной ему эпохи. Об эстетических взглядах Мерзлякова см. также: *Соболев П. В.* Очерки русской эстетики первой половины XIX века. Л., 1972. Ч. I. С. 71—77; *Каменский З. А.* Русская эстетика первой трети XIX века. Классицизм // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. М., 1974. Т. 1. С. 32—43.

² Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. М., 1974. Т. 2. С. 400.

³ Там же. Т. 1. С. 121.

⁴ Там же. С. 147.

«Эстетические силы» вне искусства благодаря деятельности художника превращаются в эстетические силы изящных искусств: «Итак, разнообразные силы эстетические суть средства, которыми художник действует на душу нашу»¹. Художественная ценность произведений искусства, или то, что сам Мерзляков именуется как «прочную цену изящных творений», обуславливает следование законам самой природы, дающей таинственные, небесные уроки, ибо «она везде слила величие с красотой, силу с легкостью и игривостью, гармонию с разнообразием, пользу или благо с удовольствием. По сей-то причине все эстетические силы изящных творений заключаются в трех главных качествах; они суть: *прекрасное, совершенное, благое*. Вот компас для критика!»²

Итак, понятие «эстетические силы» у Мерзлякова, объединяя собственно эстетические категории, такие, как красота или прекрасное, изящное, величие, включает также определение несомненно ценностных качеств — совершенство, чудесность, благое, доброта и некоторые аксиологически нейтральные свойства явлений: новизна, неожиданность, необычайность, забавность. При этом в «эстетические силы» входят как положительные ценностные качества («силы привлекательные»), так и отрицательные — силы, противоположные совершенству, изяществу, добру.

Поэтому для Мерзлякова безусловно единство эстетического и этического: «С какой бы точки ни смотрели мы на искусства, все видим, что доброе и злое составляют в них самую занимательнейшую материю. Даже совершенство и красота трогают нас не иначе, как будучи в связи с *добротой*»³. Эстетик-поэт вполне отдает себе отчет в том, что эстетическое («изящество») и этическое («добро») не совпадают, обладают автономным существованием и могут противоречить друг другу. «Нет сомнения, что добро, и не украшенное изяществом, может действовать на сердце наше»⁴. Более того, у «сочинителей и живописцев» благодаря относительной самостоятельности красоты и добра есть возможность, «облекая соблазнительные предметы красивою наружностью», представлять «порок в пленительном виде». Но против такой возможности Мерзляков выступает со всей решительностью, ибо, по его мнению, это означало бы уклонение «от главной цели искусств изящных», которая «требует, чтобы разительным изображением добра и зла возбуждаемы были к одному пламенная любовь,

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 1. С. 147.

² Там же. С. 189.

³ Там же. С. 150.

⁴ Там же. С. 149.

к другому сильная ненависть»¹. Утверждая примат красоты среди других элементов «эстетических сил» в художественном произведении («красота превосходнейшая, сильно возбуждающая удовольствие, должна особенно быть в важнейших частях произведения»), Мерзляков настаивал вместе с тем на том, что «более же всего требуется, чтобы совершенство и добро являлись в полном блеске изящества, дабы имели в себе разительнейшую приятность»². Отсюда и правило: «театр есть училище нравственности»³.

Таким образом, труды Мерзлякова показывают, как в русской философии и эстетике первой трети XIX столетия шли поиски термина и понятия, объединяющего различные ценностные качества. Наглядным примером такого объединения выступало произведение изящного искусства, черпающего свои «эстетические силы» в самой природе, под которой понимался мир «физический, нравственный и гражданский». Помимо этого «существующего, или действительного» мира, «природа стихотворцев» включает в себя также «мир исторический», «мир баснотворный, мифологический» и «мир идеальный, или возможный»⁴. То, что именно произведение изящного искусства выступает как носитель разных ценностных качеств, обусловило, по нашему мнению, их известную эстетизацию, выраженную в термине «эстетические силы». Эта эстетизация, как мы видели, не снимает этику эстетикой, как это в конце века было у Ницше, а предполагает единство красоты и добра. Вместе с тем Мерзляков в движении самого слова «добродетель» на латинском языке усмотрел этизацию, а затем и эстетизацию термина «Слово *virtus* означало прежде *силу*, потом *мужество* и, наконец, нравственное величие. У итальянцев слово *virtus* означает только успехи в изящных искусствах» (виртуоз). Правда, в этом движении Мерзляков видит регресс от значения слова, обозначающего «в начале своем» «качество, столь многим возвышающее человека»⁵.

Как же трактует Мерзляков красоту? Как некогда Платон, он проводит различие между прекрасными явлениями («прекрасный дом, прекрасные развалины, прекрасные книги, прекрасные газеты») и сущностью прекрасного: «Что же такое сия красота, или изящность?» Он не принимает определение: «все то прекрасное, что полезно», ибо «можно ли тогда думать

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 1. С. 151.

² Там же. С. 149—150.

³ Там же. С. 127.

⁴ Там же. С. 78. В сообщении журнала «Вестник Европы» (1812, № 7) отмечалось, что профессор Мерзляков, раскрывая «средства или силы эстетические», сначала покажет их, т. е. красоту, полезное, высокое и т. д., в природе (там же, с. 392).

⁵ См.: Мерзляков А. Ф. Стихотворения. С. 24.

о пользе, когда чувство в очаровании?»¹. Рассматривая различные представления о прекрасном, профессор эстетики приходит к заключению, выраженному в риторическом вопросе: «То ли у нас почитается красотою, что в самом деле есть красота? Нет!» Следовательно, русский эстетик проводит различие между объективно прекрасным и субъективными представлениями о нем, поскольку «при всем и самом великом своем образовании человек и гражданин видит и понимает только часть этого огромного храма изящности творчей, только уголок предметов, которые к нему близки или ему знакомы, только один листок великой книги, которую читает предвечный, ее создавший»². В эстетических взглядах Мерзлякова сама красота подразделяется на «красоты *местные*, или *частные*» и на «красоты *всеобщие*». «Первые ограничены мнением, нравами, обычаями одного какого-нибудь народа. Красоты всеобщие соответствуют ходу, намерениям, законам природы и не зависят ни от каких временных постановлений»³.

И хотя профессор эстетики признает объективность красоты, он все более склоняется к ценностному, по сути дела, пониманию прекрасного. Так, с одной стороны, он пишет, следуя за Аристотелем, что «изящество находится во всех тех предметах, в которых есть стройность, порядок расположения»⁴. С другой стороны, он же полагает, что «самый счастливейший к определению изящного» путь заключается в поиске изящного в вещах, относящихся к человеку, возбуждающих его желание или боязнь, во внимании «к вещам, для него драгоценным», ибо «они входят в круг изящного», производя «любовь, ужас или отвращение»⁵. Включение в «круг изящного» вещей, вызывающих не только положительные, но и отрицательные чувства, связано с тем, что речь идет в данном случае не просто об изящном, а об одном из его видов — «изящной поэзии», не ограничивающейся приятными чувствами. Но с интересующей нас точки зрения нельзя не отметить, что, по Мерзлякову, путь «самый счастливейший к определению изящного» — это путь ценностного его понимания: «...все предметы, называемые прекрасными, нравятся нам не столько сами по себе, сколько по отношению к нам; скажем короче: приятность их основана на различных началах собственной нашей природы»⁶. И в другом месте: «Я согласен с теми, которые утверждают, что причина, почему один предмет вещественный или нрав-

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 1. С. 80, 81.

² Там же. С. 84.

³ Там же. С. 91.

⁴ Там же. С. 149.

⁵ Там же. С. 85.

⁶ Там же. С. 124.

ственный пленяет нас более, не заключается в нем самом, но в нас самих»¹.

Не ведет ли избранный Мерзляковым путь ценностного определения прекрасного к субъективизму, к отождествлению объективной и субъективной сторон эстетического отношения? Думается, что нет. Говоря об основных вопросах эстетики, он отмечает, «с одной стороны, свойство эстетических предметов, а с другой стороны, тот способ или тот закон, по которому оные должны представляться разуму, и то расположение души, в котором находясь она бывает способной принимать их действия»², т. е. Мерзляков четко различает 1) объективное «свойство эстетических предметов»; 2) субъективное состояние души; 3) также объективный закон отношения свойства эстетических предметов к разуму. 2-е и 3-е носит, очевидно, ценностный характер. Что касается 1-го, то здесь позиция Мерзлякова двойственна. Он то отмечает, что «красоты всеобщие» соответствуют «ходу, намерениям, законам природы», то полагает, что «изящество предметов» «закключаться может или в иных самих непосредственно, или в собственном отношении нашем к ним»³. Правда, и сама красота природы обладает объективной значимостью, поскольку «прекрасный убор природы есть только покрывало, под которым действуют силы ее для сохранения и совершенствования всех существ в мире»⁴.

Наиболее крупный русский эстетик начала XIX века большое внимание уделяет оценочной стороне эстетического и нравственного мироотношения, ибо, по его словам, «человеку нужна способность чувствовать изящное и дурное, доброе и злое»⁵. В 1817 году он произнес речь «О вкусе и его измерении», опубликованную в 1818 году в «Трудах Общества любителей российской словесности», а в 1822 году в этих же «Трудах» была напечатана статья, носящая совершенно аксиологическое название: «О вернейшем способе разбирать и судить сочинения, особливо стихотворные, по их существенным достоинствам». Но и в других своих лекциях и статьях Мерзляков многократно обращается к проблемам оценочного отношения искусства к действительности и человека к искусству.

По убеждению московского профессора, «чувство красоты» «вообще свойственно, сродно природе человеческой», но «степени вкуса бесчисленны»⁶. Неравенство вкусов обусловлено, по его мнению, природными особенностями людей (разным

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 1. С. 163.

² Там же. С. 143.

³ Там же. С. 162.

⁴ Там же. С. 145.

⁵ Там же. С. 144.

⁶ Там же. С. 99.

сложением, состоянием органов чувств, умственной одаренностью) и, особенно, «зависит оно от образования и воспитания». Поэтому «вкус может быть приводим в совершенство»¹. Вкус зависит от времени, он может быть как «древним», ориентированным на древнее искусство, так и «вкусом своего века». К успехам искусства ведет, полагает Мерзляков, «вкус твердый и верный», сочетающий древний вкус с новым². «Правильность вкуса является особенно в отвержении ложных требований на достоинство». «Нежность вкуса особливо оказывается в различении подлинного достоинства сочинений».

Таким образом, качество вкуса определяется его соответствием «подлинному достоинству», т. е. ценности оцениваемых явлений. Руководствуясь суждениями ума — результата образованности и искусства, правильный вкус «с точностью ценит относительные достоинства различных красот»³. Эстетика определяется как «наука о вкусе»⁴, но эстетический вкус, по Мерзлякову, неразрывно связан с нравственным чувством: «Если ум как господствующая способность души благодетелен тем, что научает нас различать добро от зла, то изящный вкус не менее благодетелен, научая нас наслаждаться первым и гнушаться другим»; «вкус дает самим добродетелям особенный блеск и привлекательность»; «можно любить истину и добро, не имея тонкого вкуса; но кто имеет вкус, тот способен любить их еще сильнее»⁵. Как мы видим, в учении Мерзлякова ценностные свойства взаимосвязаны и объективно, и субъективно, как «силы эстетические», присущие действительным предметам и произведениям искусства, и как «силы вкуса». «Силы эстетические» и выступают в субъективном преломлении как «силы вкуса»⁶.

В духе просветительской эстетики русский мыслитель утверждает, что «область изящного свободна и всякий волен давать свое мнение и голос, какой способен и хочет». Однако не всякое суждение правомерно. Он различает то, «как судят у нас о сочинениях», и то, «как бы судить об них надлежало». Критика сама может обладать ценностным качеством, имея «определенную цену и важность по различным отношениям и обстоятельствам». Она должна быть посредницей «между правилами и вкусом». «Непреложность правил», «оправданных веками и приняты у всех народов», в подлинной критике должна быть соеди-

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 1. С. 100.

² См. там же. Т. 1. С. 92.

³ Там же. С. 104. Критик должен уметь чувствовать и разбирать «творения по истинным и, если смею сказать, вечным их достоинствам» (там же, с. 171).

⁴ Там же. С. 93.

⁵ Там же. С. 96, 150.

⁶ Там же. С. 121.

нена «с постоянством вкуса здорового и образованного». Возможность этого обусловлена тем, что «правила и вкус происходят из одного и того же источника» — «природы человеческой»¹.

Мы уделили большое внимание эстетическим воззрениям Мерзлякова не только потому, что они малоизвестны (его эстетические труды не переиздавались полтора столетия и были впервые собраны в 1974 году в цитируемом сборнике «Русские эстетические трактаты первой трети XIX века»), но в связи с тем, что они, как мы видели, в большой мере аксиологичны и характеризуют эстетико-ценностное самосознание России первых двух десятилетий прошлого века. В Западной Европе развитие теории ценности в значительной степени связано с кантианской традицией. В России Кант был известен еще с конца XVIII столетия. В 1812 году журнал «Улей» изложил содержание «Критики способности суждения»². Но Мерзляков не ссылается на Канта, хотя некоторые его эстетические суждения, притом наиболее аксиологические, подобны кантовским. Правда, он обнаруживает знакомство с Юмом³, эстетические взгляды которого весьма аксиологичны, да и не исключено косвенное воздействие на него некоторых идей кантианской эстетики. Но дело, конечно, не в тех или иных влияниях. Развитие теоретико-ценностной мысли вообще и в эстетической сфере тем более обусловлено прежде всего потребностями развития самого ценностного отношения, в особенности проявляющегося в движении нравственной, эстетической и художественной культуры.

Отметим ряд эстетико-аксиологических положений, развивавшихся русскими эстетиками и философами в первой трети века. В этой связи обратимся к *Петру Егоровичу Георгиевскому* (1791—1852), курс эстетики которого слушал Пушкин-лицеист. Следуя в понимании эстетики за Мерзляковым⁴, Георгиевский знает Канта, полемизирует с ним в ряде случаев, а в понимании идеала солидаризуется с ним. Георгиевский ставит вопрос об отношении «чувствования изящного» к физически-физиологическому, к «нравственному чувствованию», «умственному» — «холодному вкусу разума» и к «набожным чувствованиям» и приходит к следующему выводу: «Вероятнее всего, что сии различные чувствования более или менее сливаются вместе

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 1. С. 176, 177.

² О преломлении кантовской концепции прекрасного в русской эстетике 1800—1810-х годов см.: *Соболев П. В.* Очерки русской эстетики первой половины XIX века. Ч. I. С. 77—82; *Дмитровский А. З.* Кант и русская общественная мысль в первой половине XIX века // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 3. Калининград, 1978. С. 88—95.

³ См.: Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 1. С. 179.

⁴ Ср. там же. С. 203 и 143.

и возбуждают чувствования прекрасного, как-то в Аполлоне Бельведерском». «Цена вкуса» не может измеряться лишь одним видом чувствования, будь то даже «доброта сердца». «В уме великих артистов и поэтов более или менее сливается физическое с нравственным, нравственное с умственным понятием прекрасного»¹. «Вкус состоит из разных начал, более или менее участвующих в его действиях», а «прекрасное находим токмо там, где познание переходит в неопределенные чувствования, где душа чувствует свою свободу и совершенство, возносится над целым миром»².

Характеризуя прекрасное в его ценностном действии на различные чувства, в том числе и на чувство свободы и душевного совершенства, Георгиевский не сомневается в том, что «красота находится в природе, в искусствах», хотя последнее «собственной красоты не имеет, и что в них есть прекрасного, то они переняли у природы», ибо «природа есть единственный ее источник». Но чем определяется «вкус природы»? Критерием оценки он считает «всеобщее мнение или чувствование»: «что по согласию всех признается хорошим, то должно быть в самом деле таковым». Правда, автор курса лекций по эстетике, записанного лицеистом А. М. Горчаковым в период между 1815 и 1817 годами, полагал, что речь должна идти о всеобщем мнении «просвещенных людей»³.

В теоретико-ценностном плане представляют интерес эстетические взгляды *Александра Ивановича Галича (Говорова)* (1783—1848) — также преподавателя Царскосельского лицея, которого слушал Пушкин, ставшего затем профессором Петербургского университета, из которого он был несправедливо уволен в 1821 году, в частности за почитание «безбожного Канта». В 1825 году вышла в свет его работа «Опыт науки изящного». В этом эстетическом трактате Галич ставит и по своему решает ряд теоретико-ценностных проблем. «Истинное», «доброе» и «приятное» названо им «благами духовно-чувственной» природы человека, который находит их «в своих познаниях, деяниях и ощущениях». Галич называет «эстетиче-

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 1. С. 198, 199.

² Там же. С. 206, 207.

³ Там же. С. 210, 211. Такого рода взгляды на критерий оценочных суждений были распространены среди русских мыслителей. Формулировки о «всеобщем мнении и чувствовании» как решении всех споров и сомнений о том, что признавать «хорошим», содержатся еще в студенческом сочинении одного из образованнейших и благороднейших преподавателей лицея, А. П. Куницына (1783—1840), о котором писал великий поэт:

Он создал нас, он воспитал наш пламень,

Поставлен им краугольный камень.

Им чистая лампада возжена...

(см.: *Куницын А. П.* О вкусе // Сочинения студентов Санкт-Петербургского педагогического института по части эстетики. Спб., 1806. С. 233—234, 250—251).

скою» «потребность духовно-чувственного существа раскрываться в таких явлениях, в которых и умственные и нравственные силы его находят одинаковую занимательность». «Изящными» он именуется предметы, удовлетворяющие эту потребность. «Смысл изящного» заключается в том, что «эстетическая потребность» «встречает удовлетворительный для себя предмет, то есть находит приятную сторону истинного и доброго»¹. В § 36 своего трактата Галич «истинное, доброе и приятное» определяет как «составные части изящного». В то же время эти составные части проявляются в виде трех видов красоты: «красоты умозрительной», или «высокой»; «красоты нравственной», или «доблестной»; «красоты чувственной», или «прелестной». Противоположность прекрасного — «дурное»².

«Все изящное познается и оценивается вкусом, производится гением, принимается чувством изящного»³. Таким образом, автор трактата проводит различие между изящным как единством «благ» духовно-чувственной природы человека и субъективно-оценочным отношением к изящному, т. е. проводит различие между «изящным», в том числе изящным, произведенным гением, и его вкусовой оценкой, «изящным» и «чувством изящного». На вопрос: «Есть ли прекрасное в общей природе?» — русский философ-эстетик дает положительный ответ. Красота, по его мнению, существует в неорганическом царстве природы, в органических ее существах, «в истории человечества». Однако «прекрасное, как чувственно-совершенное явление чего-то по себе невидимого, основывается на согласии между идеальным и естественным или свободным и необходимым началами». При таком объективно-идеалистическом понимании объективно-прекрасного Галич трактует его в объективно-ценностном значении: «При всем том красоты природы, часто необозримые для чувств и дополняемые фантазией, существуют, как кажется, не сами для себя, а только в связи с другими целями вселенной и нуждами тварей...»⁴

Употребляет Галич понятие «эстетическое достоинство», когда пишет о «смешном». Смешное, по его словам, «само по себе не имеет эстетического достоинства», а получает его при искусном изображении «игривого гения», которое «при помощи остроумия и фантазии» «дает видеть степень отдаления от идеала»⁵. Употребляется термин «достоинство» применительно к искусству, противопоставляя искусства-

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. С. 212—213, 214, 215.

² Там же. С. 220.

³ Там же. С. 219.

⁴ Там же. С. 227, 226, 228.

⁵ Там же. С. 222—223.

ремесла и «искусства роскоши», основанные на пользе, искусствам, свободно происходящим из внутренней потребности бескорыстного наслаждения произведением, пробуждающим «в нас живое, отрадное чувство прямо человеческого бытия», Галич «в сем достоинстве» называет искусство «изящным». Это «достоинство» изящного искусства предлагает следующие ценностные свойства: 1) «красота есть главная и необходимая принадлежность» произведений этого искусства; 2) деятельность, их создающая, есть «свободная, легкая игра, которая в самых уже движениях своих находит свой интерес»; 3) «они нравятся сами по себе или безусловно». Однако последнее условие дополнено пояснением, расширяющим ценностное значение изящного искусства. Помимо собственно эстетического значения произведений, заключающегося в бескорыстном наслаждении, эти произведения могут иметь и другие значения: употребляться «на забаву в праздные минуты», «на образование ума», «очищение нравов», «на украшение других изделий», «на прославление имени», «на возбуждение благочестивых помыслов»¹.

Один из любимых лицейских преподавателей Пушкина был широко и глубоко философски образованным мыслителем (помимо образования в Петербургском педагогическом институте, он учился в 1808—1812 годах в Германии), хорошо знал философию Канта и Шеллинга и своеобразно преломил их эстетические воззрения в своем учении о прекрасном. Критикуя создателя критической философии за «неотразимый идеализм», ибо в ней «свойство предметов принималось ею за произведение познающих сил»², Галич в своей эстетике учитывает, отнюдь не апологетически, ряд положений «Критики способности суждения». Уже само обсуждение поставленных Кантом проблем эстетического суждения, вне зависимости от того, принимается ли их решение или нет, способствовало осознанию ценностного характера эстетического отношения и ценностной действительности искусства.

Не обошел Канта и *Александр Сергеевич Пушкин* (1799—1837). Ему было от кого слышать о нем в лицейские годы, не говоря уже о Карамзине, описавшем встречу с великим философом в «Письмах русского путешественника». Не случайно герой «Евгения Онегина» Владимир Ленский был «поклонник Канта и поэт»³. В 1830 году в статье «О народной драме и драме «Марфа Посадница» Пушкин писал: «Между тем как эстетика (т. е. эстетика.— Л. С.) со времен Канта и Лессинга развита

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. С. 229, 229—230.

² Галич А. И. История философских систем. Спб., 1818. Ч. 1. С. 217.

³ Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1981. Т. 4. С. 31; см.: Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий. Л., 1983. С. 182—183.

с такой ясностью и обширностью», «мы все еще повторяем, что прекрасное есть подражание изящной природе и что главное достоинство искусства есть польза». «И какая польза в Тициановой Венере и в Аполлоне Бельведерском?» — риторически спрашивал поэт ¹.

Аксиологическая проблема соотношения красоты и пользы, отношение «достоинства искусства» к его полезности — одна из центральных в поэтической философии и эстетике великого русского поэта. В стихотворении «Поэт и толпа» (1828 г.) Пушкин воспроизводит спор толпы-черни и поэта. «Чернь тупая» говорит о песне поэта:

Как ветер песнь его свободна,
Зато как ветер и бесплодна:
Какая польза нам от ней?

В ответ раздаются слова Поэта с иной ценностной ориентацией:

Ты червь земли, не сын небес;
Тебе бы пользы всё — на вес
Кумир ты ценишь Бельведерский,
Ты пользы, пользы в нем не зришь.
Но мрамор сей ведь бог!.. так что же?
Печной горшок тебе дороже:
Ты пищу в нем себе варишь ².

В «Моцарте и Сальери» (1830 г.) Пушкин вновь обращается к этой проблеме — проблеме противоречия между красотой и пользой, «презренной пользой» и «вольным искусством». Пушкинский Моцарт говорил, правда, обращаясь к отравившему его Сальери:

Когда бы все так чувствовали силу
Гармонии! Но нет: тогда б не мог
И мир существовать; никто б не стал
Заботиться о нуждах низкой жизни;
Все предались бы вольному искусству.
Нас мало избранных, счастливых праздных,
Пренебрегающих презренной пользой,
Единого прекрасного жрецов ³.

Пушкин поэтически сформулировал концепцию противостояния красоты и пользы, искусства и «низкой жизни», которая стала предметом бурных обсуждений в течение XIX века, в особенности в 60-е годы. Сметать сор — «полезный труд».

Но, позабыв свое служенье,
Алтарь и жертвоприношение,
Жрецы ль у вас метлу берут? —

¹ Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. С. 145.

² Там же. Т. 2. С. 139.

³ Там же. Т. 4. С. 295—296.

вопрошает Поэт чернь и таким образом определяет свое кредо:

Не для житейского волнения,
Не для корысти, не для битв,
Мы рождены для вдохновения,
Для звуков сладких и молитв ¹.

Мы еще вернемся к рассмотрению важной аксиологической проблемы ценностного значения красоты и искусства в русской философско-эстетической мысли. Сейчас же отметим, что эстетические взгляды великого поэта не могут быть сведены к теории «искусство для искусства». В пушкиноведении достаточно выяснено, что для поэта отнюдь не совпадает понятие «народ» с понятием «толпа» и «чернь», хотя в цитированном стихотворении «Поэт и толпа» Поэт, обращаясь к черни, говорит:

Молчи, бессмысленный народ,
Поденщик, раб нужды, забот! ²

Толпа, чернь — не просто народ. Это «бессмысленный народ». В сонете «Поэту» (1830 г.) Пушкин, правда, писал:

Поэт! не дорожи любовью народной.

Однако и здесь речь идет о толпе («Так пускай толпа его бранит»). Пушкин, противопоставляя Поэта толпе, провозглашает права «взыскательного художника» на *самооценку*:

Ты сам свой высший суд;
Всех строже оценить умешь ты свой труд ³.

В наброске статьи о критике (1830 г.) Пушкин противопоставляет беспристрастие критика, руководствующегося чистой любовью к искусству, тому, кто «нисходит в толпу, рабски управляемую низкими, корыстными побуждениями». По Пушкину, критика — эстетически-ценностная деятельность. Она — «наука открывать красоты и недостатки в произведениях искусств и литературы». Критерии ее следующие: во-первых, «она основана на совершенном знании правил, коими руководствуется художник или писатель в своих произведениях»; во-вторых, «на глубоком изучении образцов»; в-третьих, «на деятельном наблюдении современных замечательных явлений» ⁴.

¹ Пушкин А. С. Собр. соч. Т. 2. С. 140. В стихотворении «Железная дорога» (1864 г.) Н. А. Некрасов в явной полемике с Пушкиным вкладывает в уста отрицательного персонажа — Генерала следующие слова:

Вы извините мне смех этот дерзкий,
Логика ваша немножко дика.
Или для вас Аполлон Бельведерский
Хуже печного горшка?

(Некрасов Н. А. Полное собрание сочинений и писем.: В 15 т. Л., 1981. Т. 2. С. 171.)

² Пушкин А. С. Собр. соч. Т. 2. С. 139.

³ Там же. С. 178.

⁴ Там же. Т. 6. С. 110.

Конечно, высказывания Пушкина и в поэзии и в прозе конца 20— начала 30-х годов обусловлены сложившейся в то время ситуацией взаимоотношения поэта и окружающей его среды, на что справедливо обращал внимание Г. В. Плеханов¹. Но дело не только в этом. Великий русский поэт превосходно чувствовал и осознавал специфику эстетического мироотношения, в частности выраженного в искусстве. Как и Кант, он понимал, что красота в сущности своей противостоит «презренной пользе»², что эстетическая оценка не может не быть бескорыстной, что при критической оценке художественного произведения эстетический критерий должен быть на первом месте, что нельзя прощать недостаток эстетического чувства, даже самому Пушкину³.

Означает ли это, что художник может пренебречь нравственной действенностью искусства? Да, Поэт отвергает требование черни:

Нет, если ты небес избранник,
Свой дар, божественный посланник,
Во благо нам употребляй:
Сердца собратьев исправляй.

И далее:

Ты можешь, ближнего любя,
Давать нам смелые уроки,
И мы послушаем тебя⁴.

Однако Пушкин глубочайшим образом убежден в единстве эстетического и этического. В том же «Моцарте и Сальери», в котором противопоставляются красота и польза, противопоставлены также «гений» и «злодейство» — «две вещи несовместные»⁵. «Поэзия, которая по своему высшему, свободному свойству не должна иметь никакой цели, кроме самой себя, — писал он в 1831 году, — кольми паче не должна унижаться до того, чтоб силою слова потрясать вечные истины, на которых основаны счастье и величие человеческое...»⁶ Сочинение *может быть безнравственным, но не должно*, ибо «безнравственное сочинение есть то, коего целию или действием бывает потрясение правил, на коих основано счастье общественное или человеческое достоинство»⁷. Поэт, таким образом, вполне осознает зна-

¹ См.: Плеханов Г. В. Эстетика и социология искусства. М., 1978. Т. 1. С. 315—319.

² Следует отметить, что, подчеркивая антиутилитарность красоты, Пушкин и в своем творчестве, и в жизни немалое внимание уделял проблемам «низкой жизни» и «презренной пользы». См. об этом в кн.: Аникин А. В. Муза и мамона. Социально-экономические мотивы у Пушкина. М., 1989.

³ См.: Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. С. 117.

⁴ Там же. Т. 2. С. 139, 140.

⁵ Там же. Т. 4. С. 294.

⁶ Там же. Т. 6. С. 164.

⁷ Там же. С. 130.

чение, по сути дела, нравственных ценностей — «вечных истин», «на которых основаны счастье и величие человеческое», «правил, на коих основаны счастье общественное или человеческое достоинство». В 1836 году в «Современнике» публикуется отклик Пушкина на перевод книги Сильвио Пеллико «Об обязанностях человека»¹, свидетельствующий об интересе и внимании русского поэта к нравственной проблематике. Полагая, что критика художественных произведений должна в них «открывать красоты и недостатки», Пушкин в заметке «О журнальной критике» (1830 г.) высказывал несогласие с тем, что «критика должна единственно заниматься произведениями, имеющими видимое достоинство». Он высказывал глубокую мысль о важности для критики учета значения и функционирования произведений, прежде всего в нравственном отношении: «Иное сочинение само по себе ничтожно, но замечательно по своему успеху или влиянию; и в сем отношении нравственные наблюдения важнее наблюдений литературных»².

Отвергая «моральные» требования черни к творчеству Поэта, Пушкин отнюдь не отрицает нравственное значение искусства, а выступает против тех, «которые о нравственности имеют детское или темное понятие, смешивая ее с правоучением, и видят в литературе одно педагогическое занятие»³. Поэтому он противопоставляет требованию черни: «Сердца собратьев исправляй» — «бога глас», обращенный к пророку: «Глаголом жги сердца людей»⁴. И подводя итог своему творчеству, ненавистник «толпы» и «черни» с гордостью предвидит, что к его нерукотворному памятнику «не зарастет народная тропа» и что поэт будет любезен народу высоким нравственным значением своих произведений:

И долго буду тем любезен я народу,
Что чувства добрые я лирой пробуждал,
Что в мой жестокий век восславил я свободу
И милость к падшим призывал⁵.

Теоретико-ценностные представления Пушкина являются самосознанием его ценностного мироотношения, выраженного прежде всего в самом художественном творчестве великого поэта. Поэтому они стали широко известны, повлияли на формирование ценностного мирознания современников и потомков, хотя интерпретация их в различных группах общества далеко не всегда была адекватной. В сущности, творчество каждого крупного художника дает возможность реконструиро-

¹ См.: Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. С. 290—292.

² Там же. С. 69.

³ Там же. С. 130.

⁴ Там же. Т. 2. С. 87.

⁵ Там же. С. 295.

вать его теоретико-ценностные воззрения. Но мы обратимся сейчас к тем мыслителям, которые свои аксиологические взгляды определяли теоретически непосредственно. Среди них в этом отношении несомненно достоин внимания *Николай Иванович Надеждин* (1804—1856) — разносторонний ученый и критик, философ и эстетик, по словам Н. Г. Чернышевского, «ум необыкновенно сильный, светлый и пронизательный»¹, профессор Московского университета, лекции которого с жадным интересом слушало целое поколение русских мыслителей, в том числе К. Аксаков, Н. Станкевич, В. Белинский. Будучи, по мнению серьезных исследователей, предшественником Белинского, Надеждин во многом с ним разошелся в своих критических позициях и оценках, прежде всего в оценке Пушкина. Как полагает Ю. Манн, «философская ориентация Надеждина делала его глухим и невосприимчивым к сокровенному смыслу пушкинской поэзии»². В чем здесь дело — в самом характере этой философской ориентации или в прямолинейной проекции философско-ценностных понятий на трепетную в своей жизненности специфику художественной образности?

Надеждин был чрезвычайно философски образованным мыслителем. Его собственные философско-эстетические воззрения исходили из глубокого критического анализа своих предшественников, в особенности Канта и Шеллинга, воспринятых в контексте полемики, влияний и отталкиваний их последователей и противников. В рецензии на русский перевод «Всеобщего начертания теории изящных искусств» Бахмана (1832 г.) Надеждин дает краткий, но глубокий очерк эстетического учения Канта и, как он пишет, «кантианистов». Подобно Юму, «Кант начал с разрешения чувства изящного». «Кант нашелся принужденным допустить, что сие чувство и сопряженное с ним наслаждение есть следствие соразмерности с нашей *судительной силой*, которая, находясь на середине между *разумом* и *разумом*, без ведома их запечатлевает явление предположением в них *единства цели*, отыскиваемой ею охотно даже и там, где она никак найти его не может. Таким образом, в основание изяществу поставлено было им неслыханное начало соразмерности с целью без цели (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*), сделавшееся эстетическим лозунгом кантианистов». Однако, по мнению Надеждина, «изящное чрез то должно было превратиться в *трансцендентальный призрак*». Несмотря на это, «сие понятие изящного было так мастерски обработано Кантом, что составило средоточие цельной и связной системы,

¹ Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. М., 1950. Т. 1. С. 581.

² Манн Ю. Факультеты Надеждина // *Надеждин Н. И.* Литературная критика. Эстетика. М., 1972. С. 28.

с прагматическим, хотя и скудным, применением к искусствам». Искусство же, по Канту в формулировке Надеждина, «было не что иное, как самовыражение человечества, коего эстетическое совершенство должно определяться мерою обратной приближенности к человеческой природе»¹.

По мнению русского философа-эстетика, «критицизм Кантов в самом себе носил семена разрушения», «тщетно старался он запугать испытующий разум *антиномиями*». Сам Кант «поспешил укрыться под сень веры, произведенной им из практического разума». «Сюда же перенес он изящное, дабы спасти его всеобщенность и непреложность посреди влияний зыбкого чувства». «*Изящное превратилось, таким образом, у него в символ нравственно доброго, представляющего высочайшую степень соразмерности человечества, в своей недоступной разуму (трансцендентальной) чистоте с самим собою*»².

Надеждин стремился иным путем спасти «всеобщенность» красоты (обратим внимание на совершенно аксиологический термин «*всеобщенность*!»). В своих лекциях по теории изящных искусств он утверждал, что «первообраз красоты» заключается «в человеке, в духе», что, по его мнению, доказывается согласием в отношении прекрасного всех народов. И потому «идея изящества есть неотъемлемая принадлежность всего человечества»³. В чем же заключается «идея красоты»? Она «есть совершенная гармония жизни, без преобладания какого-либо из элементов, составляющих оную». В этом он видит «объективность сознания красоты как гармонии жизни». В самом мире усматривается им «предустановленная гармония Лейбница», единая для природы и человеческого духа. «Стройность» явлений — это то, что нас эстетически занимает. Однако суждение «это прекрасно» предполагает два элемента: «предмет, возбудивший чувство», и субъективное «определение этого предмета, истекающее из внутреннего сознания красоты, которое есть причина всех феноменов чувства изящного»⁴.

В статье «Вкус», написанной для «Энциклопедического лексикона», Надеждин отмечает, что при оценке явления как пре-

¹ Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. С. 310.

² Там же. С. 311, 312.

³ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. С. 478.

⁴ Там же. С. 485, 486.

3. А. Каменский справедливо считает, что во взглядах Надеждина «теория вкуса и суждения вкуса включаются в контекст теории познания». Об этом свидетельствуют записи из второго курса лекций Н. И. Надеждина по теории изящных искусств 1832/33 академического года, приводимые в книге З. А. Каменского по архивным материалам: «В познании замечают двух деятелей: субъект познающий и предмет познаваемый. Сознание же отношения между тем и другим составляет собственное познание. И здесь уже видно участие силы судительной, ибо первоначальный акт познания есть суждение» (Каменский З. А. Н. И. Надеждин. М., 1984. С. 158, 159).

красного мы «не приписываем ему никакого особого реального качества». В понятии «красивый», «изящный» выражено «только отношение, в котором мы сознаем это явление поставленным к нашему эстетическому чувству». Но поскольку «это отношение происходит от особенных условий бытности самого явления», автор статьи «Вкус» полагает, что «изящество, следовательно, есть нечто само в себе объективное», а «поэтому и суждения об изяществе имеют свою объективность», ибо «они основываются на действительности» и «в них выражается не случайная прихотливость, не болезненная причудливость субъекта». Он выражает свое несогласие с теми, кто приписывает «суждениям вкуса только субъективное, относительное значение». В ином случае произошло бы «нелепое унижение изящного до степени жалкого, ничтожного призрака». Доказательство объективности прекрасного Надеждин видит, как и в университетских лекциях, в том, что существует «чудное согласие в понятиях об изящном, в суждениях вкуса у людей и у целых поколений, у целых народов, разделенных друг от друга и пространством и временем».

«Из впечатлений, принятых и усвоенных чувством, вкус образует суждение, которое определяет эстетическую ценность явления...» — читаем мы в статье, опубликованной в 1837 году. Здесь употребляется термин, на русском языке обозначающий центральное понятие эстетической аксиологии, — «эстетическая ценность» (!). Далее отмечается, что «суждения вкуса представляют спорную задачу для эстетиков относительно их логической ценности». Речь идет о субъективности или же объективности суждений вкуса. Но для нас представляет особый интерес само понятие «логической ценности», рассматриваемое Надеждиным в качестве *ценности познавательной*.

Итак, «эстетическая ценность явления» определяется в статье «Вкус» суждением вкуса, «судительной силой», как писал Надеждин и в этой статье, и в предыдущих трудах, переводя кантовское понятие *Urteilkraft*. С точки зрения Надеждина, это не означает субъективизации эстетической ценности, так как вслед за Кантом он усматривает «всеобщность» суждения вкуса. Суждение вкуса обладает «всеобщностью», отличаясь от «чувства эстетического», хотя в этом чувстве имеет свои истоки («основание вкуса есть чувство эстетическое»). Объективность суждения вкуса аналогична познавательному суждению: «Качества здорового вкуса те же самые, какие требуются вообще от силы судительной, от разума». Правда, суждение вкуса не то же самое, что суждение разума. Более того, те, кто чрезмерно истощают свой ум сухой мыслительной работой, лишаются вкуса, предполагающего гармонию человеческих способностей.

Суду вкуса, по мнению Надеждина, подлежат прежде всего «изящные произведения искусства», ибо «изящные явления природы выше нашего суда». В художественных произведениях он отмечает две стороны, «равно важные при их эстетической оценке»: это «собственно эстетическая, или внутренняя» сторона и сторона «техническая, или наружная». Поэтому и «суждения вкуса» бывают двойкие: они «определяют род и степень отношения, в каком находится произведение к чувству, оценивают его эффект» или же «рассматривают, как удовлетворяет оно требованиям художественного совершенства в исполнении». Таким образом, Надеждин характеризует то, что позже будет названо «художественной ценностью».

Сам же вкус, по взглядам выдающегося русского эстетика, лишь отчасти дар природы. Суждение вкуса аналогично суждению разума также в том плане, что «вкус без образования невозможен, или, лучше, он есть не что иное, как эстетическая образованность», подобная «образованности логической». Однако при этом сама образованность понимается не как образованность школьная, а как живая, почерпнутая «из познания природы, которая есть первообраз изящества», а также из наблюдений над произведениями искусства, которые «выдержали пробу веков, признаны единогласно изящными». Считая «вкус» отнюдь не совпадающим с такими понятиями, как «комфорт», «щегольство», Надеждин, проявляя свои демократические симпатии, писал, что «бедная хижина и грубый наряд крестьянки могут быть со вкусом», ибо вкус проявляется «везде, где только лежит печать внимания к чувству эстетическому».

Надеждин подчеркивает объективность, всеобщность и обязательность суждений вкуса, их абсолютный характер. Отклонения от такого абсолютного вкуса квалифицируются им как «болезни вкуса» и «предрассудки вкуса». «Болезни вкуса» происходят «от повреждения чувства» или же «неправильного состояния его разумной стихии». Болезненный вкус — это и «развращенный» вкус, проявляющийся в манерности и «либерализме», который «не признает уже никаких законных пределов фантазии», вкус, впадающий в крайности сентиментальности или же «бесстыдного цинизма». «Предрассудки вкуса» обусловлены его той или другой ограниченностью. Это либо ограниченность определенным местом (например, восточный вкус), либо ограниченность одним каким-либо временем (скажем, вкус средних веков), либо это ограниченность воспитания, внушающего правильность лишь одного художественного направления («классицизм исключительный»), либо это ограниченность той или иной конкретной художественной школы (байронизм, шиллеризм). «Главный признак болезненного расстройтва

вкуса,— отмечает Надеждин,— есть односторонность, исключительность, нетерпимость».

В трактовке вкуса в наибольшей степени, как нам представляется, проявилась противоречивость аксиологической эстетики Надеждина. С одной стороны, это стремление выявить объективный исток эстетического суждения, противостояние субъективистскому его пониманию, с другой — внеисторическое осмысление единственно правильных эстетических оценок, объявление всего того, что им противоречит, болезнями и предрассудками вкуса. Вместе с тем в постановке вопроса о нормальности и болезненности вкуса, его извращениях, атрофии или гипертрофии (опасность эстетства, которую Надеждин называет опасностью «сделаться щепетильником искусства, эстетическим крочкодеем» или «эстетическим иллюминатом»), односторонности и нетерпимости было немало того, что не утрачивает своей важности и актуальности для современной эстетики и аксиологии при решении проблемы *ценности самого вкуса*, «качеств здравого вкуса», говоря словами самого Надеждина ¹.

Надеждин в понимании «судительной силы» в определенной мере продолжает кантовскую традицию, но идет к Шеллингу в стремлении избежать превращения прекрасного в «трансцендентальный призрак», спасая «всеобщенность» красоты, однако предостерегает против «метафизического иступления», производимого «*системою тождества*», «иступления, подававшего и подающего донныне повод к беспрестанному возникновению различных теорий изящного» ². Надеждин признает существование непреходящих и вечных законов прекрасного, которым должна подчиняться изящная литература. И «в науке есть красота вечная, беспредельная» ³. Но Надеждин отдавал себе полный отчет в сложности сочетания в «чувстве изящного» и в «судительной силе» объективных и субъективных факторов, ибо ведь, кроме стройности и гармоничности объективных явлений, «внутреннее сознание красоты» «есть причина всех феноменов чувства изящного». Но и сама «красота есть не что иное, как высочайшая гармония жизни», — писал Надеждин в 1831 году ⁴. Красота, следовательно, есть не только гармония в объекте, но и в жизненной гармонии между объектом и субъектом.

Красота рассматривается Надеждиным в ценностном ряду

¹ Энциклопедический лексикон. Спб., 1837. Т. 10. С. 544—548. О принадлежности Надеждину статьи «Вкус», опубликованной в 1837 году в 10 томе «Энциклопедического лексикона» за подписью «Н. Н.», см.: *Соболев П. В.* Очерки русской эстетики первой половины XIX века. Ч. I. С. 95.

² *Надеждин Н. И.* Литературная критика. Эстетика. С. 315.

³ Там же. С. 450.

⁴ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. С. 486.

истины и блага, «ибо могут быть только три состояния духа нашего в отношении к природе и самому себе, равно как существуют только три основные идеи: истины, блага и красоты»¹. В статье «Литературные опасения за будущий год» (1828 г.) он риторически спрашивает: «Что значит *красота*, как не *истина*, растворенная *добротой*?» И далее: «*изящное* неудобомыслимо без отношения к существенным потребностям духа нашего: *истинному* и *доброму*». И поэтому «самый эстетический интерес» — «гармоническое слияние нравственного и умственного интереса»². В лекциях по теории изящного искусства Надеждин следующим образом конкретизирует свое понимание структуры эстетического в отношении к другим видам человеческих чувств: «Ни физическое, ни умственное, ни нравственное, ни религиозное чувство, отдельно взятое, не заключает в себе изящного, хотя каждое необходимо должно входить в состав его». Развивая воззрения, аналогичные мыслям Георгиевского и Галича, Надеждин говорил, что во время наслаждения прекрасными явлениями «вся природа наша действует в нераздельной своей целости, полноте и если какое-либо чувство, физическое или умственное, берет перевес, чувство изящного исчезает. Последнее есть результат действия гармонически настроенных сил». Таким образом, в эстетическом мироотношении, по мнению русского эстетика, гармония в объекте, между объектом и субъектом, предполагает также гармонию духовных сил в самом субъекте. Именно гармония, а не «монотонное единство», ибо «гармония есть разнообразие в единстве»³.

Спрашивается, что же помешало глубокому эстетика, обладавшему большой философской культурой, оценить должным образом такое эстетико-художественное явление, как творчество Пушкина? Справедливости ради отметим, что Надеждин видел его поэтический талант. Но критик полагал, что этот талант расходуется на пустяки — на гротеск и «арабски». «Евгений Онегин» есть *арабск* мира *нравственного*, — заявлял Надеждин в 1830 году⁴. По воззрениям же Надеждина, «для истинно поэтической естественности не довольно одной *возможности* — нужна... нравственная необходимость событий; нужно, чтобы происшествия, составляющие историческую целость романа, были такого рода, что *не могли б* не случиться с действующими лицами в силу данного им характера и обстоятельств, в коих они поставлены; нужно, чтобы сии самые

¹ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. С. 486.

² Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. С. 54.

³ Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. Т. 2. С. 482.

⁴ Вестник Европы. 1830. № 7. С. 203.

обстоятельства не снижались в одно пестрое ожерелье по капризному своеволию автора, а развивались сами из себя по законам всеобщего порядка нравственной вселенной. Роман есть не что иное, как опозитивированная история!..»¹ Вот с позиции таких ценностных критериев Надеждин отказывал «Евгению Онегину» в праве иметь «высшее эстетическое значение», ибо «произведение сие было не что иное, как вольный плод досугов, фантазии, поэтический альбом живых впечатлений таланта, играющего своим богатством»². Ведь эстетик-критик сводил «эстетический интерес» к гармоническому слиянию «нравственного и умственного интереса»!

В чем же дело? Свидетельствует ли этот критически-оценочный просчет Надеждина о несостоятельности его эстетико-ценностных взглядов? Помимо многих иных факторов, обусловивших конкретную оценку пушкинского творчества Надеждиным³, в том числе субъективно-вкусового (вкусу, как сердцу, не прикажешь), мы обращаем внимание на недоучет критиком специфики эстетической ценности, сведение ее, по сути, к нравственной и познавательной ценности, что, как мы видели, было свойственно и другим теоретикам первой трети века и что отражало состояние теоретико-ценностного сознания этого времени, состояния, за границы которого прорвался гений Пушкина, исходивший практически и теоретически из приоритета эстетической ценности в художественном произведении. Абстрактность понимания «законов всеобщего порядка нравственной вселенной» и «красоты вечной, беспредельной», притом красоты как истины, «растворенной добротой», затрудняло конкретную оценку конкретных эстетическо-художественных явлений. Критик, по убеждению Надеждина, должен исходить, совершая «эстетический разбор словесного произведения», из «правил», в которых выражаются непреходящие и вечные законы прекрасного⁴.

Правда, Надеждин формулировал и такой вопрос, от ответа на который зависит, по его словам, «истинная оценка», в том числе «песны Пушкина»: «Имеет ли право талант, не обращая внимания на современное, его окружающее, постоянно усиливаться воскресить прошедшее, идти назад, не стремиться вперед?»⁵ Следует сказать, что Надеждин не только ошибался

¹ Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. С. 88.

² Телескоп. 1832. Ч. IX. № 9. С. 107.

³ Вопрос о критических оценках Надеждиным произведений Пушкина рассматривается Ю. Манном в кн. «Русская философская эстетика» (М., 1969. С. 69—75) и в работе «Факультет Надеждина», опубликованной в качестве вступительной статьи в кн.: Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. М., 1972.

⁴ См.: Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. С. 83; см.: Каменский З. А. Н. И. Надеждин. М., 1984. С. 136.

⁵ Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. С. 384.

в своих критических оценках. Именно им, как писал молодой Белинский, «Борис Годунов» Пушкина «был оценен по достоинству»¹. Когда же Надеждин прекратил свою критическую деятельность после ссылки, вызванной публикацией им в «Телескопе» «Философического письма» Чаадаева, он переоценил свое отношение к Пушкину. Он приветствовал творчество Гоголя, и не вопреки своей философской эстетике.

3. Критика как «движущаяся аксиология». Красота в отношении к добру и правде (середина и вторая половина XIX века)

Виссарион Григорьевич Белинский (1811—1848) принял от Надеждина эстафету критико-теоретической деятельности и пронес ее не только дальше, но и несколько в другом направлении. В отличие от своего «образователя» (как определил Чернышевский значение Надеждина для Белинского²), который был *теоретиком-критиком*, Белинский стал *критиком-теоретиком*, притом критиком великим, будучи наделенным особым даром к критически-оценочной деятельности. Эта деятельность является непосредственно не теорией, а практикой ценностного мироотношения. Но критическая практика, как это понял Белинский в самом начале своего творческого пути, не может быть без теории. «Что такое критика? Простая оценка художественного произведения, приложение теории к практике или усилие создать теорию из данных фактов? — ставил он вопрос о соотношении теории и практики в критике еще в 1836 году и так отвечал на него: «Иногда то и другое, чаще всё вместе». «Теория,— продолжал молодой Белинский,— есть систематическое и гармоническое единство законов изящного; но она имеет ту невыгоду, что заключается в известном моменте времени, а критика беспрестанно движется, идет вперед, собирает для науки новые материалы, новые данные. Это есть движущаяся эстетика...»³

Эта знаменитая формулировка, как полагают исследователи, характеризует эстетическое учение самого замечательного русского критика⁴. Однако впоследствии Белинский расширяет границы критической деятельности, не сводя ее только к «эстетической критике», ибо «изящество и красота еще не всё в искусстве». В 1842 году он сознавался: «Мы сами были некогда

¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 1. С. 18.

² См.: Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. 1. С. 580.

³ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 2. С. 123. В дальнейшем ссылки на это академическое издание (М., 1953—1959) будут даваться в тексте в скобках — римская цифра указывает том, арабская — страницы.

⁴ См.: Соболев П. Эстетика Белинского. М., 1978. С. 10.

жаркими последователями идеи красоты как не только единого и самостоятельного элемента, но и единой цели искусства. С этого всегда начинается процесс постижения искусства, и красота для красоты, самоцельность искусства бывает всегда первым моментом этого процесса» (VI, 275—276). Теперь же он считает, что вообще «критика не ограничивается одним искусством». «Критика происходит от греческого слова, означающего «судить»; следовательно, в обширном значении критика есть то же, что «суждение». Поэтому есть критика не только для произведений искусства и литературы, но и критика предметов наук, истории, нравственности и пр.» (VI, 271). Следовательно, для Белинского «критика» в широком смысле означает оценочное отношение к произведениям искусства, к предметам наук, истории, нравственности. И не только «предметам», но и к самим «явлениям» «истории, науки, искусства, нравственности» (VI, 270).

Такое широкое понимание критики не только опиралось на определенную традицию, начиная с античности (вспомним и знаменитые кантовские «Критики»), но и ориентировало критическую деятельность на широкий спектр различных явлений действительности и отражающего его сознания. Поэтому одной из особенностей революционно-демократической критики России было выражение ценностного отношения не только к художественным произведениям, но через критику этих произведений также и к явлениям самой социальной действительности. В теоретическом же плане это означало выявление, по сути дела, сферы ценностного отношения, включающей ценности эстетические («красота»), познавательные («предмет наук», в том числе науки истории), нравственные (предмет и явление нравственности), социальные (явления истории), сферы ценностного отношения, подлежащей суду ценностного сознания в виде критики. Белинский был критиком глубоко мыслящим, стремившимся к теоретическому самопознанию критической деятельности. Поэтому и его критика — это, если перефразировать его формулу, «движущаяся аксиология».

Оригинальный вклад Белинского в теорию ценности вообще и в эстетическую аксиологию в частности и в особенности, на наш взгляд, заключается прежде всего в познании сущности критической деятельности как деятельности, оценивающей предмет, обладающий определенным ценностным значением. «Критиковать, — писал он в 1842 году, — значит искать и открывать в частном явлении общие законы разума, по которым и через которые оно могло быть, и определять степень живого, органического соотношения частного явления с его идеалом» (VI, 270). И далее: «Критика всегда соответственна

тем явлениям, о которых судит» (VI, 271). Сами эти явления критической оценки рассматриваются здесь с позиции еще гегелевского миропонимания как проявления «в частном явлении» «общих законов разума».

Пережив под влиянием гегелевской философии, точнее сказать, под влиянием определенной интерпретации этой философии период «примирения» с действительностью, Белинский считал в 1840 году, что «разум не создает действительности, а познает ее, предварительно взяв за аксиому, что всё, что есть, всё то и необходимо, и законно, и разумно». Этот разум не квалифицирует какой-либо народ, эпоху как «хорошие» или «дурные», ибо «для него все народы и все эпохи равно велики и важны как выражения абсолютной идеи, диалектически в них развивающейся» (III, 414). Такая теоретическая позиция, казалось бы, не оставляет места ценностной дифференциации явлений действительности, поскольку они действительны и, значит, разумны, необходимы, законны, ценностно равнозначны. Но осознание диалектического развития выводит мыслителя за пределы ценностно нейтральной действительности. В этой же статье «Менцель, критик Гете» он чуть ниже делает прорыв в ценностное миропонимание: «Но разум не остается только в этом объективном беспристрастии: признавая все явления духа равно необходимыми, он видит в них бесконечную лестницу, не лежащую горизонтально, а стоящую перпендикулярно, от земли к небу, и в которой ступени прогрессивно возвышаются одна над другою» (III, 415). Есть все основания согласиться с Б. Ф. Егоровым в том, что «уходящая в глубокую первобытную древность, наша человеческая *вертикальная шкала ценностей* (ведь даже в эстетике главные категории — «возвышенное» и «низменное»!) сыграла свою роль в разрушении фатализма. Если не все явления ценностно одинаковы, если одни из них более *прогрессивны*, чем другие, то, значит, не всякая действительность разумна!!»¹ Правда, Белинский в следующей статье «Горе от ума», написанной в этом же 1840 году, противопоставляет в ценностном плане не одну действительность другой по принципу разумности, но «*действительность*» как «положительное жизни» и «призрачность» как «ее *отрицание*», «как уклонение от нормальности вследствие свободы человеческого духа» (III, 438). В письме В. П. Боткину от 16 января 1841 года Белинский риторическим вопросом утверждает действительность в качестве *ценностного* критерия: «Ведь действительность должна же быть мерою цены явлений духовного мира, как золото — вещей материальных?» Но сама действительность

¹ Егоров Б. Ф. Литературно-критическая деятельность В. Г. Белинского. М., 1982. С. 60.

противостоит кажимости зрелища, которой может быть свойственна призрачная красота: «Прекрасен блеск семицветной радуги, прекрасно зрелище северного сияния, но ведь они не существуют в действительности, ведь они только обманчивые отражения солнца в атмосфере!» (XII, 15). В 1843 году он уже полагал, что «идеалы скрываются в действительности; они — не произвольная игра фантазии, не выдумки, не мечты; и в то же время идеалы — не список с действительности, а угаданная умом и воспроизведенная фантазией возможность того или другого явления» (VIII, 89). А в 1844 году в 5-й статье о Пушкине Белинский не сомневается в действительности красоты природы: «прекрасная природа была у него под рукою здесь, на Руси». Притом, «что для прежних поэтов было низко, то для Пушкина было благородно» (VII, 331). И эта «прекрасная природа» — не призрачная видимость, а действительность, ибо «поэзия Пушкина удивительно верна русской действительности...» (VII, 332).

Истинная оценка — это оценка по *достоинству* явления действительности или произведения искусства (см. VII, 431, 502). Задача «здоровой критики» заключается, по мнению русского критика, в том, что «она должна определить значение поэта и для его настоящего и для будущего, его историческое и его безусловно художественное значение» (VII, 101). То, что Белинский называет «достоинством» явлений жизни и искусства, «значением», в том числе «художественным значением», и есть, в сущности, ценность. Правда, сам термин «ценность» он употребляет очень редко, но употребляет. Так, нравственные силы человека он называет одним из «драгоценнейших даров» природы (X, 301). Еще в 1836 году он писал: «Цивилизация тогда только имеет цену, когда помогает просвещению, а следовательно, и добру — единственной цели бытия человека, жизни народов, существования человечества» (II, 47). В 1842 году Белинский прямо именует *ценностью* искусства сочетание в нем «эстетического достоинства» и «исторического содержания»: «Если, при живых современных интересах, оно (произведение искусства. — Л. С.) не ознаменовано печатью творчества и свободного вдохновения, то ни в каком отношении не может иметь никакой ценности...» (VI, 284).

О *достоинствах* как ценностных качествах бытия, различных видов сознания, искусства говорится Белинским многократно на протяжении всей его сложной, переходящей от одного этапа к другому творческой жизни. Речь идет о «человеческом достоинстве», которое люди должны уважать в других и в себе (см. X, 325). «Достоинство человеческой природы», по убеждению автора статей о Пушкине, состоит в том, что «человек

родится не на зло, а на добро, не на преступление, а на разумно-законное наслаждение благами бытия, что его стремления справедливы, инстинкты благородны», а «зло скрывается не в человеке, но в обществе», так как «общества, понимаемые в смысле формы человеческого развития, еще далеко не достигли своего идеала». Этим Белинский объясняет относительность нравственных оценок. По его пониманию, «человечество еще далеко не дошло до той степени совершенства, на которой все люди, как существа однородные и единым разумом одаренные, согласятся между собою в понятиях об истинном и ложном, справедливом и несправедливом, законном и преступном, так же точно, как они уже согласились, что не солнце вокруг земли, а земля вокруг солнца обращается, и во множестве математических аксиом» (VII, 466). Еще в начале своей деятельности великий критик полагал, что «чувство изящного» «есть условие человеческого достоинства», ибо «эстетическое чувство есть основа добра, основа нравственности» (II, 47).

Большое внимание Белинский уделяет понятию «эстетическое достоинство». Красоту он связывает с «нравственными достоинствами». Во второй статье о Пушкине, написанной в 1843 году, мы читаем: «Красота возвышает нравственные достоинства; но без них красота в наше время существует только для глаз, а не для сердца и души» (VII, 163). Мы не будем воспроизводить многочисленные высказывания замечательного критика-эстетика о красоте¹, но отметим, что, начиная с надеждинского понимания прекрасного как жизненности («Много прекрасного в живой действительности, или, лучше сказать, всё прекрасное заключается только в живой действительности» (IV, 489), Белинский не без помощи гегелевской диалектики идет и приходит к историческому пониманию красоты и ее осмысления. Если «греки понимали красоту только как красоту, строго правильную, с изящными формами, оживленными грациею», то «красота средних веков была красотой не одной формы, но и как чувственное выражение нравственных качеств, красота более духовная, чем телесная» (VII, 156). Особым образом существует красота в Азии: «Для азиатца существует наслаждение; он по-своему обожает красоту, по-своему любит роскошь и удобства жизни». В России в допетровскую эпоху, отмечает Белинский, предваряя рассуждения Чернышев-

¹ Проблема прекрасного в эстетических взглядах Белинского освещалась в таких работах: *Лаврецкий А.* Эстетика Белинского. М., 1959; *Лиманцева С. Н.* Основные эстетические и историко-литературные проблемы в критике В. Г. Белинского. М., 1968. С. 27—42; *Соболев П.* Эстетика Белинского. М., 1978. С. 35—45; *Соловьев Г. А.* Эстетические идеи молодого Белинского. М., 1986; *Поляков М.* Поэзия критической мысли. О мастерстве Белинского и некоторых вопросах литературной теории. М., 1968.

кого о народно-крестьянском идеале прекрасного, «красоту у них (у русских.— Л. С.) составляло дородство, «ражесть» тела, молочная белизна и кровяной багрянец — *кровь с молоком*, как говаривали наши старики и как теперь говорят наши простолюдины» (V, 132).

Следует отметить, что само понятие «достоинства» рассматривается Белинским диалектически как противоречивое единство «достоинств безусловных» и «достоинств временных». Он выступает против «отвлеченной и односторонней критики, которая признаёт в произведениях искусства только безусловные недостатки или безусловные достоинства и которая не понимает, что условное и относительное составляют форму безусловного» (VII, 431). И сам Пушкин «является перед глазами наступающего для него потомства уже в двойственном виде»: как «поэт, в котором есть достоинства безусловные и достоинства временные, который имеет значение артистическое и значение историческое» (VII, 101).

Белинский подходит к диалектическому осмыслению соотношения социально-локальных и общечеловеческих интересов и потребностей, выражаемых и в самих художественных произведениях, и в их критике. В статье «Взгляд на русскую литературу 1847 года», написанной в 1847—1848 годах, он отмечал следующее: «Говорят: дух партий, сектаннизм вредят таланту; портят его произведения. Правда! И потому-то он должен быть органом не той или другой партии или секты, осужденной, может быть, на эфемерное существование, обреченной исчезнуть без следа, но сокровенной думы всего общества, его, может быть, еще не ясного самому себе стремления» (X, 306). «Неистовый Виссарион» против «партийности» искусства как коллективного субъективизма! Даже в личности такого поэта, как Пушкин, усматривает он социально-классовую определенность: «Везде видите вы в нем человека, душою и телом принадлежащего к основному принципу, составляющему сущность изображаемого им класса; короче, везде видите русского помещика...» Однако, хотя «принцип класса для него — вечная истина», «он нападает в этом классе на всё, что противоречит гуманности» (VII, 502).

Белинский, разумеется, не мог не видеть «субъективные побуждения» в творчестве художника, в деятельности критика (различие между искусством и критикой он усматривал в том, что искусство это «непосредственное» «сознание эпохи», в то время как «критика есть сознание философское» (VI, 271). Но он полагал, что оценочное отношение и суждение должны исходить из «общечеловеческого разума», а не субъективно-личностных пристрастий, индивидуальных или коллективных («дух

партий»): «Нельзя ничего ни утверждать, ни отрицать на основании личного произвола, непосредственного чувства или индивидуального убеждения: суд предлежит разуму, а не лицам, и лица должны судить во имя общечеловеческого разума, а не во имя своей особы» (VI, 270). «Отнимать у искусства право служить общественным интересам — значит не возвышать, а унижать его», — читаем мы в одной из последних статей великого критика (X, 311).

Диалектический подход Белинский обнаруживает и в трактовке такой аксиологической проблемы, как соотношение в критической оценке художественного произведения «эстетической критики» и критики «исторической». Выше уже отмечалось, что он не сводил искусство к изяществу и красоте. Возражая профессору А. Никитенко, Белинский настаивал на том, что «идеи «полноты и совершенства жизни» не должны быть смешиваемы с идеею «изящества» и «красоты»...» (VI, 275). Предмет оценочных суждений не сводится им к эстетическому предмету. И искусство не может быть замкнуто само в себе. «Но вполне признавая, что искусство прежде всего должно быть искусством, — заявлял критик во «Взгляде на русскую литературу 1847 года», — мы тем не менее думаем, что мысль о каком-то чистом, отрешенном искусстве, живущем в своей собственной сфере, не имеющей ничего общего с другими сторонами жизни, есть мысль отвлеченная, мечтательная» (X, 304).

К вопросу об отношении искусства и общественной жизни Белинский стремится подойти исторически. В античности он, в соответствии с установившейся традицией, рассматривает красоту не только как составляющую «существенный элемент искусства», но и как преобладающий элемент жизни народа. Искусство же последующих времен все менее и менее осуществляет идеал «так называемого чистого искусства», а в настоящее время «собственно художественный интерес не мог не уступить место другим важнейшим для человечества интересам, и искусство благородно взялось служить им в качестве их органа» (X, 310). «Вот отчего теперь исключительно эстетическая критика, которая хочет иметь дело только с поэтом и его произведением, не обращая внимания на место и время, где и когда писал поэт, на обстоятельства, подготовившие его к поэтическому поприщу и имевшие влияние на его поэтическую деятельность, потеряла теперь всякий кредит, сделалась невозможною» (X, 305—306).

Но речь идет не о всякой «эстетической критике», а лишь об «исключительно эстетической критике». «Эстетическую критику» как таковую гениальный русский критик отнюдь не отбрасывает. В «Ответе «Москвитянину», написанном в 1847 году, Белинский видит задачу «эстетической критики» в том, чтобы

показать, в какой мере произведения искусства соответствуют «основным требованиям искусства». А это отнюдь не маловажно, ибо «когда произведение, претендующее принадлежать к области искусства, не выполняет его требований, тогда оно ложно, мертво, скучно и не спасет его никакое направление. Искусство может быть органом известных идей и направлений, но только тогда, когда оно — прежде всего искусство» (X, 257). Эта же мысль проводится и во «Взгляде на русскую литературу 1847 года»: «Без всякого сомнения, искусство прежде всего должно быть искусством, а потом уже оно может быть выражением духа и направления общества в известную эпоху. Какими бы прекрасными мыслями ни было наполнено стихотворение, как бы ни сильно отзывалось оно современными вопросами, но если в нем нет поэзии, — в нем не может быть ни прекрасных мыслей и никаких вопросов, и всё, что можно заметить в нем, — это разве прекрасное намерение, дурно выполненное» (X, 303). Все это следствие эстетической аксиомы: «Невозможно безнаказанно нарушать законы искусства» (там же). Поэтому Белинский рассматривает соотношение «эстетической» и «исторической» критик как диалектическое единство противоположностей: «Критика историческая без эстетической, и наоборот, эстетическая без исторической, будет односторонняя, а следовательно, и ложна» (VI, 284).

Но что значат «законы искусства», которые безнаказанно нельзя нарушать? В понимании специфики искусства, его совершенства в эстетическом отношении, его художественных достоинств у Белинского обнаруживается противоречие между эстетической теорией и критической практикой, которая в определенной мере корректировала и саму теорию. В его теоретических высказываниях прослеживается тенденция сведения красоты искусства, его эстетического совершенства к форме внеэстетического содержания. Так, рассматривая соотношение искусства и критики как «философского сознания», мыслитель отмечает в 1842 году: «Содержание того и другого — одно и то же; разница только в форме» (VI, 271). Характеризуя через 5 лет античное искусство, он писал, что красота в этом искусстве «была больше существенною формою всякого содержания, нежели самим содержанием. Содержание же ему давали и религия, и гражданская жизнь» (X, 309). И, обращаясь уже к современному искусству, говоря, в частности, о романах Диккенса «в эстетическом отношении», автор статьи «Взгляд на русскую литературу 1847 года» таким образом определяет различие между наукой и философией, с одной стороны, и искусством — с другой: «Видят, что искусство и наука не одно и то же, а не видят, что их различие вовсе не в содержании,

а только в способе обрабатывать данное содержание. Философ говорит силлогизмами, поэт — образами и картинами, а говорят оба они одно и то же» (X, 311).

Однако было бы неправильно только к этим высказываниям свести «эстетический кодекс» Белинского. Движимый критическим талантом и чувством искусства, он в своих критических оценках и сопутствующих им высказываниях преодолевал формальное понимание эстетического. В 1840 году им было написано, что «в природе, так и в искусстве нет прекрасных форм без прекрасного содержания, т. е. мысли, которая есть дух жизни, ставший в них видимою, очевидною действительностью, и что ей-то и одолжены эти прекрасные формы и обаятельною красотою, и своею вечно юною жизнью, и своим неотразимым и сладостным могуществом над душою людей!..» (III, 419). В 1841 году Белинский отмечал, что «достоинство пушкинского стиха» заключается в его художественности, в этой органической, живой ответственности между содержанием и формой, и наоборот. В этом отношении стих Пушкина можно сравнить с красотою человеческих глаз, оживленных чувством и мыслию: отнимите у них оживляющее их чувство и мысль — они останутся только красивыми, но уже не божественно прекрасными глазами» (V, 556).

Правда, в этой же статье — «Русская литература в 1841 году» — утверждается, что «поэту принадлежит форма, а содержание — истории и действительности его народа» и Пушкин «по форме» — «соперник всякому поэту в мире», «но по содержанию, разумеется, не сравнится ни с одним из мировых поэтов, выразивших собою момент всемирно-исторического развития человечества» (V, 558). Здесь еще Белинский в оценке творчества Пушкина находится на уровне Надеждина. Но он подымается над этим уровнем, когда в 1844 году в 8-й статье о Пушкине следующим образом характеризует пушкинский роман: «Онегин» со стороны формы есть произведение в высшей степени художественное, а со стороны содержания самые его недостатки составляют его величайшие достоинства» (VII, 431—432). «Не говоря уже об эстетическом достоинстве «Онегина», эта поэма имеет для нас, русских, огромное историческое и общественное значение» (VII, 431). И хотя автор блестящих статей о Пушкине теоретически еще противопоставляет «эстетическое достоинство» произведения его историческому содержанию, практически-оценочно он великолепно показывает, что «величайшие достоинства» пушкинского романа заключаются, как он сам писал в 1841 году, «в его художественности, в этой органической, живой ответственности между содержанием и формой», что «историческое достоинство»

(VII, 432) «Онегина» не противостоит его «эстетическому достоинству», а включает его.

Различие между критической оценкой Надеждина и Белинского заключается в том, что первый проецировал на художественное произведение свои теоретические построения, и если они не соответствовали предмету оценки, то этому предмету было отказано в достоинствах. Не избежал этого и Белинский в своей статье о «Горе от ума» в 1840 году, полагая, что «художественное произведение есть само себе цель и вне себя не имеет цели, а автор «Горя от ума» ясно имел внешнюю цель — осмеять современное общество в злой сатире», а «сатира же не может быть художественным произведением» (III, 484, 485). Однако в большинстве своих критических оценок великий критик исходил из особенностей самого объекта ценностного отношения. В этом одна из важнейших причин изменения философско-теоретических воззрений Белинского, его творческого поиска теории в процессе движения самой критики — «движущейся эстетики», «движущейся аксиологии».

Середина и вторая половина XIX века были насыщены борьбой различных течений и направлений не только в литературе, но и в критике. На полемику, связанную с художественно-эстетической оценочной деятельностью, накладывались споры по философским и социально-политическим вопросам между охранителями устоев и либералами, между либералами и революционными демократами, позже — народниками и марксистами, по проблемам национальных отношений и судеб России между западниками и славянофилами, притом каждая из этих группировок внутри себя имела определенный спектр различных воззрений, вызванный и особым сочетанием эстетических, философских, общественно-политических и национальных критериев, которые сами были подвержены историческому изменению, и индивидуальностью критика. По справедливому наблюдению Б. Ф. Егорова, «усиление борьбы, как правило, приводит к усилению нормативности», а «под нормативностью в данном случае понимается воздействие на анализ какой-либо эстетической, этической и т. д. нормы, идеала («идеал» и «норма» — почти тождественные понятия; норма — это идеал, приближенный к нуждам современной действительности). Автор сопоставляет объект исследования с этой нормой и оценивает с точки зрения нормы; нормативность тем самым оказывается существенным аспектом идейности и аксиологичности критика, ибо идейность всегда связана с наличием ценностной (аксиологической) шкалы...»¹.

¹ Егоров Б. Ф. Борьба эстетических идей в России середины XIX века. Л., 1982. С. 12, 7.

Нормативность и аксиологичность критической деятельности вызывает потребность в теоретическом осмыслении исходных аксиологических критериев, что, несомненно, стимулирует развитие аксиологических взглядов и концепций. Как раз во второй половине прошлого столетия в Западной Европе и появляется «философия ценностей» как особая отрасль философского знания. В России в пылу острых дискуссий у спорящих сторон не хватало времени на создание философско-эстетических трактатов. Магистерская диссертация Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855 г.) и примыкающие к ней теоретические работы «Критический взгляд на современные эстетические понятия», «Возвышенное и комическое» (предположительно 1854 г.) были исключениями, хотя по-своему и показательными. Они были вызваны потребностью эстетико-теоретически осмыслить тот итог, к которому пришла «движущаяся эстетика» Белинского. Закономерно, что сама диссертация *Николая Гавриловича Чернышевского* (1828—1889) стала своего рода трамплином, от которого отталкивались для движения в разные стороны как сторонники, так и противники его эстетического учения.

В этом эстетическом учении не случайно аксиологический аспект занял значительное место как в концепции прекрасного, так и в понимании сущности искусства. Чернышевский, как отмечалось, очень высоко ценил Надеждина. Думается, в немалой степени это обусловлено тем, что трактовка последним красоты как жизненной гармонии была исходным пунктом теории прекрасного автора «Эстетических отношений искусства к действительности». Первая часть его определения прекрасного, притом заключенная в кавычки, представляет собой, по сути дела, надеждинскую формулу: «прекрасное есть жизнь»¹. По Надеждину, красота — «высочайшая гармония жизни»². «Где жизнь, там — поэзия» — первый тезис надеждинской диссертации³, который молодой Белинский определял как «аксиому» (I, 134).

Однако Чернышевский в понимании прекрасного идет дальше Надеждина, притом именно в аксиологическом направлении. Формула «прекрасное есть жизнь» дополняется им не только ее конкретизацией («прекрасен тот предмет, который выказывает в себе жизнь или напоминает нам о жизни»), но и другой формулировкой: «Прекрасно то существо, в котором

¹ Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. Т. 1. С. 59. В дальнейшем ссылки на Избранные философские сочинения (т. 1—3. М., 1950—1951) будут даваться в тексте (римская цифра обозначает том, арабская — страницу).

² Надеждин Н. И. Необходимость, значение и сила эстетического образования // Телескоп. 1831. № 10. С. 134.

³ Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. С. 252.

видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям» (I, 59). Следовательно, прекрасное — не просто жизнь, а «хорошая жизнь», «жизнь, как она должна быть» (там же), т. е., говоря аксиологическим языком, *жизнь в ее ценностном значении*. Таким языком Чернышевский еще не говорит. Термин «ценность» употребляется им в экономическом смысле. В статье «Капитал и труд» (1859 г.) он рассматривал «ценности» в качестве «предметов потребления или предметов, нужных для материального благосостояния человека» (II, 701). Такая традиция использования термина «ценность» сохранится в русской научной литературе до конца XIX века¹. Вместе с тем не вызывает сомнения, что прекрасное осмысливается крупнейшим русским революционным демократом в аксиологическом ключе, ибо он характеризует основные категории эстетики — прекрасное и возвышенное — как выражение отношения «к человеку вообще и к его понятиям тех предметов и явлений, которые находит человек прекрасными и возвышенными: прекрасное то, в чем мы видим жизнь так, как мы понимаем и желаем ее, как она радует нас; великое то, что гораздо выше предметов, с которыми сравниваем его мы» (I, 74).

В прямой связи с таким *ценностным* пониманием прекрасного находится теоретическое осознание Чернышевским *оценочного* характера и самого отношения к прекрасному не только отдельных индивидов, но и целых социальных групп. В диссертации и примыкающих к ней работах он показал, что в зависимости от понятий, сложившихся под влиянием определенных условий жизни, аристократ, купец, крестьянин, интеллигент-демократ имеют свой идеал прекрасного даже при оценке красоты девушки (см. I, 59—61, 192—193, 231—236). Но здесь русский мыслитель-демократ встает перед проблемой, неизбежной для аксиологического подхода: если прекрасна не всякая жизнь, а «хорошая жизнь», т. е. жизнь, какой она должна быть с точки зрения идеала той или иной общественной группы, то существует ли прекрасное объективно? В этом плане ставил проблему и *Д. И. Писарев* в статье «Разрушение эстетики», написанной в 1865 году в связи со вторым изданием «Эстетических отношений искусства к действительности». «Эстетика, или наука о прекрасном,— утверждал Писарев,— имеет разумное право существовать только в том случае, если прекрасное имеет какое-нибудь самостоятельное значение, независимое от бесконечного разнообразия личных вкусов. Если же прекрасно

¹ См.: Антонович А. Теория ценности. Варшава, 1877; Бух Л. Теория ценности. 1889; Бух Л. Интенсивность труда, стоимость, ценность и цена товаров. СПб., 1896; Франк С. Психологическое направление в теории ценности // Русское богатство. 1898. VIII; Франк С. Теория ценности Маркса и ее значение. СПб., 1900.

только то, что нравится нам, и если вследствие этого все разнообразнейшие понятия о красоте оказываются одинаково законными, тогда эстетика рассыпается в прах. У каждого отдельного человека образуется своя собственная эстетика, и, следовательно, общая эстетика, приводящая личные вкусы к обязательному единству, становится невозможной»¹.

Писарев полагал, что автор «Эстетических отношений искусства к действительности», провозглашая в качестве прекрасного «то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям», и производит разрушение эстетики, о чем сам Писарев отнюдь не сожалеет. Представляется, что автор статьи «Разрушение эстетики» правильно ставит вопрос о возможности существования эстетики в зависимости от признания за прекрасным какого-либо «самостоятельного значения», независимого от бесконечного разнообразия личных вкусов. Но он не прав, считая, что, по Чернышевскому, прекрасное лишено такого «значения».

Во-первых, нельзя игнорировать первую — надеждинскую — часть его определения прекрасного: «прекрасное есть жизнь» и его третью часть: «прекрасен тот предмет, который выказывает в себе жизнь или напоминает нам о жизни», ибо «самое общее из того, что мило человеку, и самое милое ему на свете — *жизнь*». Притом не только «такая жизнь, какую хотелось бы ему вести» (это «мило человеку» «ближайшим образом»), но «и всякая жизнь, потому что все-таки лучше жить, чем не жить: все живое уже по самой природе своей ужасается гибели, небытия и любит жизнь» (I, 59). Это положение далее поясняется следующим образом: «Понимая прекрасное как полноту жизни, мы должны будем признать, что стремление к жизни, проникающее [органическую] природу, есть вместе и стремление к производству прекрасного». Отвергая телеологическое понимание природы и прекрасного (мы «не можем назвать красоту целью природы»), Чернышевский отмечает, что мы «не можем не назвать ее существенным результатом, к производству которого напряжены силы природы» (I, 97). «Это объективное прекрасное, или прекрасное по своей сущности...» (I, 164), «прекрасное в объективной действительности вполне прекрасно» (I, 165), — формулирует автор диссертации выводы из своего исследования.

Во-вторых, прекрасное у Чернышевского не лишено «самостоятельного значения» и во второй части своего определения, в собственно аксиологической части. Писарев был бы прав, если бы Чернышевский утверждал, что различные, а порой и противоположные представления о прекрасном человеке, возникшие

¹ Писарев Д. И. Избр. прозв. Л., 1968. С. 369.

в различной социальной среде в результате различного образа жизни, равнозначны, *равноценны* (что касается «красоты природы»), то, по мнению Чернышевского, различные классы понимают ее «совершенно одинаково» (I, 231). Но этого-то как раз он не считает. Для него очевидно, что различные типы понимания прекрасного неравноценны: эстетические воззрения крестьянина в силу его близости к природе являются более истинными и нормальными, чем эстетические воззрения высших классов, ведущих паразитическую жизнь. Однако русский революционер-демократ лучше, чем кто-либо другой, понимал, что жизнь народа в условиях гнета, нищеты и темноты, изнурительного труда не может не сказываться отрицательно и на эстетических вкусах и представлениях. Поэтому, с точки зрения Чернышевского, наиболее истинные взгляды на прекрасное существуют среди «истинно образованных людей». Их эстетический идеал дополняет здоровый народно-крестьянский идеал богатством духовной жизни: «всякий истинно образованный человек чувствует, что истинная жизнь — жизнь ума и сердца» (I, 61).

Эстетические вкусы и идеалы разных людей и социальных слоев неравноценны, по учению Чернышевского, потому, что они не в одинаковой степени соответствуют *человеческой сущности прекрасного и возвышенного*, которая выражает «отношение к человеку вообще и к его понятиям тех предметов и явлений, которые находит человек прекрасными и возвышенными» (I, 74). Отношение к антропологически понимаемому «человеку вообще» — «к человеку вообще, а не к рыцарю или вассалу, не к фабриканту или работнику» (II, 738) — для Чернышевского критерий здравого смысла, справедливости и красоты, т. е. ценностный критерий истинного, нравственного и эстетического отношения. Чернышевский по существу развивает *ценностное понимание прекрасного*, связывая прекрасное с человеком не только субъективно, но и объективно, утверждая, что «прекрасное во всех остальных областях действительности» «становится в глазах человека прекрасным только потому, что служит намеком на прекрасное в человеке и его жизни», что «вообще на природу смотрит человек глазами владельца, и на земле прекрасным кажется ему также то, с чем связано счастье, довольство человеческой жизни» (I, 63—64).

Подчеркнуто аксиологично понимание Чернышевским сущности искусства: «Существенное значение искусства — воспроизведение того, чем интересуется человек в действительности. Но, интересуясь явлениями жизни, человек не может сознательно или бессознательно не произносить о них своего приговора; поэт или художник, не будучи в состоянии перестать быть человеком вообще, не может, если б и хотел, отказаться от

произнесения своего приговора над изображаемыми явлениями; приговор этот выражается в его произведении,— вот новое значение произведений искусства, по которому искусство становится в число нравственных деятельностей человека» (I, 157—158). В «Эстетических отношениях искусства к действительности», таким образом, существенный, с точки зрения автора, признак искусства — «воспроизведение жизни»,— а также «другое значение — объяснение жизни» дополняется еще одним «значением». Это «значение приговора о явлениях жизни». Правда, в формулировке последнего — 17-го тезиса диссертации «приговор» характеризуется, в отличие от «воспроизведения» и «объяснения», не как совершенно обязательный признак произведений искусства, которые лишь «часто имеют» «значение приговора» (I, 166), а могут, следовательно, его и не иметь. Тем не менее показательно, что Чернышевский вводит этот аксиологический фактор для *большинства* художественных произведений. Мы вполне согласны с заключением Б. Ф. Егорова о том, что «есть глубокий смысл в дополнении двух факторов Белинского («воспроизведение» и «объяснение». — Л. С.) третьим, «приговором». Чернышевский хотел подчеркнуть этим громадную важность для литературы не только объяснения жизни социально-историческими условиями, но и перехода к социально-политическим выводам, к ясной программе действия. «Приговор» — ответ на вопрос «Что делать?». Так Чернышевский уточнил в новых условиях понятие того важного фактора, который Белинский называл «субъективностью» писателя»¹.

«Значимости», которыми обладает искусство, определяют, обуславливают его ценность. Понятие «ценность» Чернышевский еще не употребляет в категориальном смысле, но не будем забывать, что и Лотце, и Риккерт впоследствии саму «ценность» трактуют как «значимость». В авторецензии же на свою диссертацию Чернышевский уже прямо пишет о *ценности искусства* как о том, что человек «ценит по достоинству». Он бросает в этой авторецензии такой упрек самому себе: «Г. Чернышевский сделал, по нашему мнению, очень прискорбную ошибку, не развив подробнее мысли о практическом значении искусства, о его благодетельном влиянии на жизнь и образованность», и в результате этого «могут подумать, что он не ценит по достоинству (подчеркнуто мною. — Л. С.) благодетельного влияния искусства на жизнь...» (I, 197). В самой авторецензии подчеркивается, что «значение искусства» возвеличивается, «когда, вместо неизмеримо высоких трансцендентальных источников и целей, источником и целью искусства поставляются

¹ Егоров Б. Ф. Борьба эстетических идей в России середины XIX века. С. 133.

потребности человека» (I, 196). Таким пониманием «реального значения искусства» «дается ему неоспоримое и почетное место в числе деятельностей, служащих на благо человеку, а быть во благо человеку — значит иметь полное право на высокое уважение со стороны человека». «А оно много, много блага приносит ему, — утверждается дальше в авторецензии, — потому что произведение художника, особенно поэта, достойного этого имени, — «учебник жизни», по справедливому выражению автора, и такой учебник, которым с наслаждением пользуются все люди, даже и те, которые не знают или не любят других учебников. Этим высоким, прекрасным, благодетельным значением своим для человека должно гордиться искусство» (I, 197). Перед нами разворачивается совершенно осознанно аксиологическая концепция ценности искусства, которая стала предметом дискуссионного обсуждения в эстетическо-критической мысли второй половины столетия.

Теоретическая концепция Чернышевского претворилась в критической практике не только ее создателя, но и его сподвижника *Николая Александровича Добролюбова* (1836—1861). Вместе с тем Добролюбов вносит самостоятельный вклад в развитие теории и практики критической деятельности и тем самым в аксиологическую эстетику. Это прежде всего проявляется в его теоретическом обосновании «реальной критики». В статье «Темное царство» (1859 г.) мы читаем: «Реальная критика относится к произведению художника точно так же, как к явлениям действительной жизни: она изучает их, стараясь определить их собственную норму, собрать их существенные характерные черты, но вовсе не суетяся из-за того, зачем это овес — не рожь, и уголь — не алмаз...» (V, 20)¹. Это, однако, не означает, что «реальная критика» отказывается от оценочного отношения и к созданным автором персонажам, и к произведению искусства, и к создавшему его автору. Отмечается, что «реальная критика не допускает и навязывания автору чужих мыслей. Перед ее судом стоят лица, созданные автором, и их действия» (V, 20). В статье «Луч света в темном царстве» (1860 г.) прямо утверждается, что «критик говорит свое мнение, нравится или не нравится ему вещь; и так как предполагается, что он не пустозвон, а человек рассудительный, то он и старается представить резоны, почему он считает одно хорошим, а другое дурным» (VI, 293). Предполагается и «оценка таланта» (V, 28). Но «реальная критика» своеобразно выражает оценочное отношение как по форме, так и по содержанию.

¹ Произведения Добролюбова цитируются по: *Добролюбов Н. А. Собр. соч.*: В 9 т. М.; Л., 1961—1964. Римская цифра соответствует тому, арабская — странице.

Хотя в «Темном царстве» было сказано, что лица, созданные автором, стоят перед «судом» «реальной критики», в «Луче света в темном царстве» сравнение критики с судом получает такую конкретизацию: реальный критик «не считает своего мнения решительным приговором, обязательным для всех; если уж брать сравнение из юридической сферы, то он скорее адвокат, нежели судья» (VI, 293). Мы помним, что Чернышевский «приговор» рассматривал в качестве одного из «значений» произведения искусства. Добролюбов, как нам представляется, смягчает формулировку, правда, не в отношении самого художественного произведения, а критики. Но перевод критика-судьи в критика-адвоката не означает для него отказа от оценочной деятельности. Она должна стать более убедительной и более представительной: «Ставши на известную точку зрения, которая ему (критику-адвокату.— Л. С.) кажется наиболее справедливою, он излагает читателям подробности дела, как он его понимает, и старается им внушить свое убеждение в пользу или против разбираемого автора» (VI, 293).

Каковы же у «реального критика» «резоны, почему он считает одно хорошим, а другое дурным», иначе говоря, каковы его критерии оценок? По мнению Добролюбова, это — «общественная совесть», «общественное мнение», а не «кодексы петиции», не учебники теоретиков «с их неподвижными законами» (VI, 293). Более конкретно критик — революционный демократ следующим образом определяет свои оценочные критерии: «главное достоинство писателя-художника состоит в *правде его изображений*»; *значение художнической деятельности в ряду других отправлений общественной жизни*: образы, созданные художником, собирая в себе, как в фокусе, факты действительной жизни, весьма много способствуют составлению и распространению между людьми правильных понятий о вещах» (V, 23). Правда художественного изображения понимается не просто как фактографическая правда дагерротипного воспроизведения, но предполагает выяснение степени соответствия ценностной характеристики образов-персонажей действительному ценностному значению подобных лиц: «такое ли значение придает автор своим лицам, какое имеют они в действительной жизни?» (V, 71). При этом сам критик судит «по понятиям критики об уме и благородстве» (V, 71).

Возникает вопрос: какое место занимают в «реальной критике» собственно эстетический критерий среди других ценностных критериев — общественных, нравственных, познавательных? В статье «А. В. Кольцов» (1858 г.) Добролюбов проводит мысль о том, что «поэтическое» не сводится к «прекрасному», оно должно включать в себя, помимо красоты, нравственно-

доброе и разумно-правдивое. «Например, прекрасно сшитый фрак, как бы он ни был прекрасен, не включает в себе ничего поэтического, потому что тут нет ничего ни доброго, ни умного». Напротив же, «поэзия основывается на нашем внутреннем чувстве, на влечении нашей души ко всему прекрасному, доброму и разумному» (I, 398). Своеобразие поэта-художника и заключается, по концепции Добролюбова, в том, что только он способен объединить красоту с пониманием истины и стремлением к добру: «*Понять истину может всякий умный человек; стремиться к добру должен и хочет всякий человек, не лишенный благородства души. Но сильно почувствовать и правду и добро, найти в них жизнь и красоту, представить их в прекрасных и определенных образах — это может только поэт и вообще художник*» (I, 399—400).

Но что такое красота? В «Луче света в темном царстве» отмечается, что «красота заключается не в отдельных чертах и линиях, а в общем выражении лица, в том жизненном смысле, который в нем проявляется» (VI, 303). В прекрасном Добролюбов, как и его друг и соратник, усматривал человеческий смысл и значение. Говоря о поэзии Кольцова, критик видит ее достоинство в том, что «у него везде является человек и рассказывается о том, какое действие производит на него то или другое явление природы». «Каждая картина, каждый стих у Кольцова имеет свой смысл, свое значение по отношению к человеку» (I, 445). Как и Чернышевский, Добролюбов в представлениях о красоте усматривал влияние образа жизни человека, отношение его к труду, презрение к которому нарушает понятие «о симметричности развития всех органов человека», ведет к «одностороннему, ложному идеализму», искажающему и нормальные нравственные отношения (см. статью «Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью» (1858 г.) (II, 438).

Понимая красоту как аспект правды и добра, воплощение их «в прекрасных и определенных образах», Добролюбов, не игнорируя эстетическое значение произведений искусства, в то же время рассматривал его в иерархии ценностных качеств как нечто вторичное. Конечно, в таком подходе к эстетической точке зрения на искусство дал о себе знать полемический задор, направленный против своих оппонентов — как откровенных сторонников теории искусства для искусства, «чистого искусства», так и тех, кто, не разделяя в целом эту теорию (Аполлон Григорьев, Ф. М. Достоевский), настаивал на важности эстетического значения искусства. В статье «Что такое обломовщина?» (1859 г.) он провозгласил задачей своей критики «заняться более общими соображениями о содержании и значении романа

Гончарова» и иронически отозвался об «эстетически-аптекарьском» подходе к произведению, «с строгою проверкою того, везде ли точно, по эстетическому рецепту, отпущено действующим лицам надлежащее количество таких-то и таких-то свойств и всегда ли эти лица употребляют их так, как сказано в рецепте» (IV, 308). А в своем последнем критическом труде «Забитые люди» (1861 г.), посвященном художественным произведениям Достоевского и являющемся ответом на его статью «Г-н — бов и вопрос об искусстве», в которой Добролюбов представлен как «предводитель утилитаризма в искусстве»¹, четко изложена позиция «реальной критики» по этому вопросу. Для Добролюбова на первом плане находятся «внутренние достоинства» произведения, определяющиеся его общественно значимым содержанием, отвечающим «идеальным требованиям». И если все это имеется в произведении, «тогда можно и с эстетической точки зрения заняться им, можно и в художественные тонкости пуститься и все пятнышки в нем проследить» (VII, 227).

В полемике с представителями «чистого искусства», «эстетическими критиками» Добролюбов в определенной мере перенял их узкое понимание самого «эстетического» как только красивого. Поэтому в статье о Достоевском он декларирует, что «собирается толковать о забытых людях — предмете даже вовсе не эстетическом» (VII, 226). В статье же «Темное царство» он писал, что сравнительная «оценка таланта» поэтов может обойтись «и без всяких эстетических (обыкновенно очень туманных) рассуждений» (V, 28—29), ибо, «признавая главным достоинством художественного произведения жизненную правду его, мы тем самым указываем и мерку, которою определяется для нас *степень достоинства* и значение каждого литературного явления» (V, 28). Следовательно, по крайней мере терминологически «жизненная правда» произведения противопоставляется его эстетическому качеству. При таком истолковании «эстетического» неудивительно заявление «реального критика» о том, что он не чувствует «в себе призвания — *воспитывать эстетический вкус публики*» и «пространно и глубокомысленно толковать о тончайших оттенках художественности» (V, 21).

Вместе с тем для Добролюбова «художественные красоты» произведения не отвергаются, они предполагаются как само собой разумеющееся при наличии иных основополагающих его достоинств. «Эстетическую точку зрения» он сравнивает с заботой о хорошей освещенности «прекрасной картины» (см. VII, 227). Но сама картина должна быть «прекрасной» не в «эстетическом» (по этой терминологии) отношении. И все-таки «предводителем утилитаризма в искусстве» в 60-е годы был не До-

¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1978. Т. 18. С. 91.

бродяков. Это выявилось несколько позже, чем в 1861 году — в последнем году жизни Добролюбова, когда была написана статья Достоевского. В статье «Реалисты» (1864 г.) *Дмитрий Иванович Писарев* (1840—1868) сделал упрек в адрес крупнейшего практика и теоретика «реальной критики»: «Сам Добролюбов с этой стороны заплатил дань эстетике»¹.

Для Писарева слово «эстетика» — бранное слово. «Эстетика, безотчетность, рутина, привычка — это все совершенно равносильные понятия», — читаем мы в статье «Реалисты»². «Смотреть на революцию с эстетической точки зрения — значит оскорблять величие народа и профанировать ту идею, во имя которой совершается переворот», — пишет Писарев в статье «Генрих Гейне»³. Откуда взялась эта нелюбовь, это неприятие эстетики и как практического эстетического отношения, и как теории, которую нужно разрушить?

И. С. Тургенев в романе «Отцы и дети» (1862 г.), который он посвятил памяти Белинского, в образе Базарова запечатлел новый общественный тип русского человека, названный «нигилистом». Базарова характеризует убеждение во всеисии естественнонаучного знания и пренебрежительное отношение к эстетической стороне жизни. Это он сказал о понравившейся ему женщине: «Этакое богатое тело! Хоть сейчас в анатомический театр». Он прямо заявляет, что в нем нет «художественного смысла» и что этот «смысл» ни на что не нужен. Люди для него «что деревья в лесу»: они похожи друг на друга и телом, и душой, имеют одни и те же «нравственные качества», и различие «между добрым и злым» такое же, как «между больным и здоровым». Базаров говорит своему другу о его отце: «Третьего дня, я смотрю, он Пушкина читает... Растолкуй ему, пожалуйста, что это никуда не годится. Ведь он не мальчик: пора бросить эту ерунду. И охота же быть романтиком в нынешнее время!»⁴

Русский писатель художественным чутьем уловил новое поветрие, охватившее не только Россию, но и Западную Европу, — позитивизм, позитивистское мироотношение, вызванное действительными достижениями естественнонаучного — «позитивного» — знания, которое стало абсолютизироваться, вытесняя своей ценностью все прочие ценности, и прежде всего эстетические. Мы помним, что возникновение «философии ценностей» и возведение понятия «ценность» в ранг философской категории было прямой реакцией на эпидемию позитивизма.

¹ Писарев Д. И. Избр. произв. Л., 1968. С. 263.

² Там же. С. 283.

³ Там же. С. 506.

⁴ Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. М., 1981. Т. 7. С. 75, 78, 79, 45.

Первые симптомы такой ситуации, при которой научное знание и основанное на нем промышленное развитие вытесняют красоту и поэзию, почувствовали поэты — Шиллер в Германии, Баратынский в России, писавший еще в 1835 году:

Исчезнули при свете просвещенья
Поэзии ребяческие сны,
И не о ней хлопочут поколенья,
Промышленным заботам преданы ¹.

Но если Шиллер и Баратынский скорбят по поводу этой ситуации, позитивистски настроенные базаровы ее выражают и приветствуют. Приветствует ее и Писарев, увидев в образе Базарова свое alter ego, хотя, по словам Н. Бердяева, «этот нигилист, разрушитель эстетики, стал очень благовоспитанным молодым человеком, хорошо говорившим по-французски, безукоризненно элегантным, эстетом по своим вкусам. В нем было что-то мягкое, не было моральной суровости Добролюбова. Ничего похожего на Базарова, за исключением увлечения естественными науками» ².

Почему же этот, по характеристике Бердяева, «природный эстет» с презрением отнесся к эстетике и вообще эстетической точке зрения, разнес в щепы величайшую эстетическую ценность России — творчество Пушкина, притом вопреки ценимому им Белинскому? Ответ на этот вопрос дает не только общая позитивистская ориентация «разрушителя эстетики», но и социальная обусловленность русского «нигилизма», имевшего несколько течений, в том числе писаревское. Как глубоко отмечает Бердяев, «нигилистическое оголение, снятие обманчивых покровов есть неприятие мира, лежащего во зле». Поэтому и «бурная реакция Писарева, природного эстета, против Пушкина, против эстетики была борьбой против поколения «идеалистов», против роскоши, которую позволяли себе привилегированные кучки культурных людей» ³.

«Нигилизм» Писарева — это не цинизм, от обвинения в котором он защищает Базарова, даже от самого Тургенева. Цинизм и нигилизм без кавычек означает отрицание всяких ценностей, прежде всего нравственных. Писарев этого не делает. Более того, он ополчается против эстетики и всего эстетического как раз во имя общественно-политических, гражданских ценностей. Вот его слова из статьи «Разрушение эстетики»: «Чтобы двинуться с места, чтобы сказать обществу разумное слово, чтобы пробудить в расслабленной литературе сознание

¹ Баратынский Е. А. Полное собрание стихотворений. Л., 1989. С. 179.

² Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 160.

³ Там же. С. 163, 160.

ее высоких и серьезных гражданских обязанностей, надо было совершенно уничтожить эстетику, надо было отправить ее туда, куда отправлены алхимия и астрология»¹. Отношение Писарева к иерархии ценностей хорошо проясняет его сопоставление «эстетика» и «реалиста». По его мнению, «эстетики всегда останавливаются на аргументе: *«потому что это мне нравится»*. «Реалисты» же считают: *«...чтобы узнать цену моих симпатий, не мешает сначала узнать, что за штука это я, так отважно произносящее свои решительные приговоры»*. И если для «эстетиков» «идея общечеловеческой солидарности» — один из «цветочков» бытия, то «для реалиста идея общечеловеческой солидарности есть просто один из основных законов человеческой природы...». При этом Писарев проводит различие между «эстетиками *нашего* времени», которых он не шадит, и «эстетиками *прежних* времен», к которым он относит людей, подобных Вольтеру и Белинскому, и у которых «идея общечеловеческой солидарности медленно созревала под эстетическою скорлупою»².

Итак, воззрения Писарева, вопреки их позитивистской устремленности, отнюдь не антиаксиологичны. Более того, он прямо ставит вопрос о необходимости изучать индивида и человеческую природу, «чтобы узнать цену (!) моих симпатий» и источник «решительных приговоров (!)». Однако аксиология его оказывается глубоко противоречивой, результатом и свидетельством чего является его отношение к эстетическим ценностям. С одной стороны, Писарев утверждает *самоценность* личности. Он, по заключению Бердяева, «хочет бороться за индивидуальность, за право личности, и тут у него есть что-то свое, оригинальное». Но с другой стороны, «утилитарное обоснование морали, которое соблазнило нигилистов, совсем не благоприятно свободе личности и совсем не оправдывает стремления к полноте жизни, к возрастанию жизни в ширину и глубину». А отбрасывая эстетические ценности или сводя их до положения чего-то второстепенного, детски-неразвитого, необязательно-интимного, субъективно-вкусового, «борец за личность Писарев, — воспользуемся опять формулировкой Бердяева, — отрицал творческую полноту личности, полноту ее духовной и даже душевной жизни, отрицал право на творчество в философии, в искусстве, в высшей духовной культуре»³. Такова логика аксиологического утилитаризма, плата за пренебрежение к эстетическим ценностям.

Но позитивистскому утилитаризму в России, как и в За-

¹ Писарев Д. И. Избр. произв. С. 368.

² Там же. С. 284, 285.

³ Бердяев Н. А. Русская идея... С. 161, 163, 164.

падной Европе в это же время, противостояли философско-эстетические концепции, утверждавшие весь спектр ценностных отношений, в том числе и в особенности подчеркивавшие значимость и важность эстетических отношений. Одну из них развивал талантливый критик и поэт *Аполлон Александрович Григорьев* (1822—1864). В противовес «исторической» и «реальной критике», а также критике «чисто эстетической» Ап. Григорьев теоретически и практически разрабатывает «органическую критику». В программной статье «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства» (1858 г.) он отмечает, что «историческая критика» свой критерий берет в «явлениях жизни», «чисто эстетическая» критика — «в явлениях же искусства». «Но дело-то в том,— полагает Ап. Григорьев,— что как *искусство*, так и *критика искусства* подчиняются одному критериуму. Одно есть отражение идеального, другая — разъяснение отражения». «Между искусством и критикою,— считает автор статьи,— есть органическое родство в сознании идеального, и критика поэтому не может и не должна быть слепо историческою, а должна быть или, по крайней мере, стремиться быть столь же *органическою*, как само искусство, осмысливая анализом те же органические начала жизни, которым синтетически сообщает плоть и кровь искусство»¹.

В статье «Несколько слов о законах и терминах органической критики» (1859 г.) Ап. Григорьев подчеркивал, что значение «органической критики» и ее своеобразие в сравнении с критикой «исторической» и «чисто эстетической» состоит во взгляде на искусство «как на *синтетическое*, цельное, непосредственное, пожалуй, интуитивное разумение жизни в отличие от знания, то есть разумения аналитического, почастного, собирательного, поверяемого данными»². В статье «Искусство и нравственность. Новые Gröbeleien по поводу старого вопроса», опубликованной в 1861 году, утверждается неподсудность искусства именно как «органического» явления: «Искусство как органически сознательный отзыв органической жизни, как творческая сила и как деятельность творческой силы — ничему условному, в том числе и нравственности, не подчиняется и подчиняться не может, ничем условным, стало быть, и нравственностью, судимо и измеряемо быть не должно»³. По мнению Б. Ф. Егорова — глубокого исследователя критического творчества создателя «органической критики», Григорьев был убежден, что «всякие попытки изменить жизнь приведут к искусственному

¹ *Григорьев Ап.* Литературная критика. М., 1967. С. 156.

² *Григорьев Ап.* Эстетика и критика. М., 1980. С. 117—118.

³ *Григорьев Ап.* Литературная критика. С. 407.

втискиванию живых, органических явлений в прокрустово ложе той или иной теории, и поэтому был принципиальным противником приговора критики над жизнью»¹. В этом состояло важное отличие «органической критики» от «реальной критики» Добролюбова, которая, опираясь на социально-исторический анализ произведений искусства, выносила свой приговор самим общественно-жизненным явлениям.

Означает ли все это, что с точки зрения «органической критики» и само искусство есть явление не ценностно-оценочное, а вместе с ним и критика не должна оценивать, ибо критик, по словам Ап. Григорьева, «есть половина художника, может быть, даже в своем роде тоже художник»?² Такое заключение было бы неправильным. Дело в том, что, по Ап. Григорьеву, искусство «всегда остается тем же, чем предназначено быть на земле, то есть идеальным отражением жизни, *положительным*, когда в жизни нет разъединения, *отрицательным*, когда оно есть»³. Следовательно, искусство выступает как *оценочное* явление, так как оно есть положительное или отрицательное идеальное отражение жизни. Но это оценочное отношение искусства к жизни должно быть при непрременном условии — *органичности* самого искусства, которое «вносит в мир новое, органическое, нужное жизни»⁴, которое естественно, органично возникает, рождается, а не делается искусственно. Поэтому Ап. Григорьев употреблял термин «растительная поэзия», под которую имел в виду «народное, безличное, безыскусственное творчество в противоположность искусству, личному творчеству...»⁵. Но и искусство как личное творчество должно быть «органичным», «живорожденным». В деятельности же критика оценочное отношение, «сила судительная», как бы сказал Надеждин, выражена в большей степени, чем у художника, хотя Ап. Григорьев, как мы только что видели, считал настоящего критика в своем роде художником, ибо у критика «судящая, анализирующая сила перевешивает силу творческую»⁶.

Искусство с точки зрения «органической критики» не может не быть оценочным, «поколику самую жизнь поверяет оно идеалом»⁷. Искусство ведь есть не дагерротипно-фотографическое, а «идеальное отражение жизни!» Понятие «идеала» играет очень большую роль в эстетических воззрениях критика-поэта. Он порицает «историческую критику» прежде всего за то,

¹ Егоров Б. Ф. Борьба эстетических идей в России середины XIX века. С. 173.

² Григорьев Ап. Литературная критика. С. 127.

³ Там же. С. 124.

⁴ Там же. С. 126.

⁵ Григорьев Ап. Эстетика и критика. С. 122.

⁶ Григорьев Ап. Литературная критика. С. 127.

⁷ Григорьев Ап. Эстетика и критика. С. 67.

что она, по его мнению, «не имеет критериума и не вносит в созерцаемое света идеала по существу воззрения». Правда, и эта критика не может обойтись без «критериума», «по невозможности, обусловленной человеческою природою, жить без идеала и обходиться без критериума», но она «создает их произвольно и прилагает беспощадно». Идеал и есть, по Ап. Григорьеву, критерий оценочной деятельности и художника, и критика: «Когда идеал лежит в душе человеческой, тогда он не требует никакой ломки фактов: он ко всем равно приложим и все равно судит»¹. Этот идеал «есть вечная правда, неизменный критериум различения добра и зла, права и неправа. Не он, стало быть, не вечная правда судится и измеряется веками, эпохами и народами, а века, эпохи и народы судятся и размеряются по мере хранения вечной правды души человеческой и по мере приближения к ней»².

Философской основой «органической критики», по свидетельству самого Ап. Григорьева, являются труды Шеллинга и английского шеллингианца Томаса Карлейля. В «Парадоксах органической критики», написанных в форме писем к Ф. М. Достоевскому, отмечаются также многие работы русских и зарубежных мыслителей, которые в какой-то мере называются предшественниками «органической критики» как определенного направления мышления. Среди них сочинения славянофилов, особенно Хомякова и С. Шевырева, Надеждина и Белинского до второй половины 40-х годов³. В трактовке идеала как «вечной правды» и критерия, по которому оцениваются нравственно века, эпохи и народы, Ап. Григорьев не оригинален. Но сила григорьевской критики и эстетики заключалась в том, что он ощущал органическую целостность творений художественного гения, обнаруживал в них единство идеального и реального, стремился постичь диалектику вечного и временного, национального и общечеловеческого, объективного и субъективного. Диалектическое чутье предостерегало его от крайностей «исторической» и «чисто эстетической» критики как утилитаристской, так и эстетской эстетики. Для него идеал находил реальное воплощение в творчестве художника. «В каждый период деятельности Григорьев, — отмечает исследователь, — связывал со своим идеалом творчество какого-либо писателя»⁴. Это Гоголь, Островский, Пушкин — «наше все», «представитель всего нашего душевного, особенного, такого, что остается нашим душевным, особенным после всех столкновений с чужим, другими мирами», «пока единственный полный очерк нашей народ-

¹ Григорьев Ап. Литературная критика. С. 131.

² Там же. С. 135.

³ См.: Григорьев Ап. Эстетика и критика. С. 164—165.

⁴ Егоров Б. Ф. Борьба эстетических идей в России середины XIX века. С. 188.

ной личности»¹. Рассматривая идеал как критерий художественной реальности, Ап. Григорьев, в отличие от многих современных ему критиков, даже более, чем он, прогрессивных в социально-политическом отношении, обладал почти безошибочным чувством искусства в его художественной органичности. «Разумеется, были у него свои пристрастия и антипатии, какие-то его надежды оказались преувеличенными и не подтвердились, в чем-то он ошибся, хотя случаи такие достаточно редки», — свидетельствует автор статьи об «органической критике» Ап. Григорьева².

В критическом творчестве создателя «органической критики» проявлялась особая аксиологическая чуткость. Многие исследователи Ап. Григорьева обращают внимание на то, что он вводил новые термины, подчеркивающие органичность художественных явлений («растительная поэзия», «допотопный талант», «живорожденный», да и сама «органическая критика»), оживление неживого («местность» — «не в смысле материальной природы, но в смысле территории, с которой сжилось известное племя, известная раса»³, «почва», «веяние», «застой»), материализация духовного («все идеальное есть не что иное, как аромат и цвет реального»⁴, «цветная истина», «цвет и запах эпохи»). Он сам должен был объясниться по этому поводу в статье «Несколько слов о законах и терминах органической критики». Некоторые из этих терминов прижились, как, например, «допотопный», «почва», «застой», хотя мало кто знает об их григорьевском употреблении. Однако обратим внимание на то, что сама потребность в новых терминах была вызвана именно ценностным мироосмыслением. Мир ценностей был удачно назван О. Г. Дробницким «миром оживших предметов»⁵. Ценностное миропонимание и мироощущение предполагает поиски значений явлений, выражение в них явлений другого рода и проявление в этом процессе активности субъекта. С. Вайман точно определил григорьевские новые термины как «персональные» эстетические категории, которые «словно бы снуют между автором и средой, принадлежат обоим этим инстанциям безраздельно и сразу. Именно потому и носят они ценностный характер и, следовательно, заключают в себе двойную информацию — о «предмете» и субъекте»⁶.

¹ Григорьев Ап. Литературная критика. С. 166.

² См.: Журавлева А. «Органическая критика» Аполлона Григорьева // Григорьев Ап. Эстетика и критика. С. 44.

³ Там же. С. 128.

⁴ Григорьев Ап. Литературная критика. С. 125.

⁵ См.: Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. М., 1967.

⁶ Вайман С. Гармонии таинственная власть. Об органической поэтике. М., 1989. С. 187—188.

Критик-поэт вообще большое внимание уделял субъективно-личностной стороне художественного творчества, лирической поэзии как преимущественного ее выражения.

Итак, несмотря на то что на терминологию «органической критики» повлияли успехи биологического естествознания середины XIX столетия, которые привели к биологизации позитивистской социологии и повлияли на возникновение позитивистской эстетики в России¹, воззрения Ап. Григорьева на природу искусства и критики являются антипозитивистскими и по существу аксиологическими. Каково взаимоотношение между различными ценностями с точки зрения «органической критики» в искусстве и в самой его критической оценке? Подлинное искусство, по убеждению Ап. Григорьева, — воплощение идеалов красоты, добра и правды, притом форма искусства обладает идеальной красотой: «Когда искусство уловит окончательно вечнотекущую струю жизни и отольет известный момент ее в вековечную форму, эта отлитая искусством форма, по идеальной красоте своей, имеет в себе неотразимое обаяние, покоряет себе почти деспотически сочувствие, так что целые эпохи живут, так сказать, под ярмом тех или других произведений искусства, с которыми связываются для них идеалы красоты, добра и правды»². Выступая против «чисто эстетической», «отрешенно-художественной критики», Ап. Григорьев вместе с тем не сомневается в том, что художники — «если только они художники истинные — сами рождаются с чувством красоты и меры»³. Но искусство в то же время «требует правды и всюду вносит свет правды»⁴. Искусство также «не носит в себе разъединения с нравственным созерцанием, а напротив, таковое разъединение вредит в искусстве стройности его, мере, гармонии»⁵.

«Вопрос об отношении искусства к нравственности» Ап. Григорьев называет «поистине тревожным вопросом». В статье «О правде и искренности в искусстве» (1856 г.) отмечают две крайние точки зрения на этот вопрос. Одни мыслители «порешали его совершенным уничтожением художества в пользу нравственности, откуда явилось понятие об искусстве слова как о проводнике *полезного* в моральном и общественном смысле». Другие же «высказали положение, что искусство есть само себе цель и вне себя цели никакой не имеет и иметь не

¹ См., напр.: *Велямович Вл.* Психологические основания эстетики. Спб., 1878.

² *Григорьев Ап.* Литературная критика. С. 154.

³ Там же. С. 123.

⁴ *Григорьев Ап.* Эстетика и критика. С. 103.

⁵ Там же. С. 104.

должно»¹. Притом обе эти точки зрения представлены великими художественными авторитетами: Шиллером и Гоголем — первая, Гёте и Пушкиным — вторая. Как же сам Ап. Григорьев решает эту несомненно аксиологическую проблему? Выше мы уже приводили слова основателя «органической критики» из статьи «Искусство и нравственность» о том, что искусство как органическое явление и деятельность творческой силы не может подчиняться и не должно быть «судимо и измеряемо» нравственностью. Но дальше следует, казалось бы, парадоксальное заключение: «Не искусство должно учиться у нравственности, а нравственность учиться (да и училась и учится) у искусства». Этот парадокс не означал нищенского требования «редукции морали к эстетике». И сам Ап. Григорьев утверждал, что «этот парадокс в сущности своей вовсе не так безнравствен, как он может показаться с первого раза всем высоко *нравственным* теоретикам»². Дело в том, что, по мнению критика, существует нравственность и нравственность. Существует ведь и «нравственное мещанство» и «условная нравственность» (для Григорьева безразлично, будет ли она инквизиционно-католическая или инквизиционно-маратовская), с которой искусство «всегда и везде находилось во вражде явной или скрытой»³.

По Ап. Григорьеву, нравственность потому училась, учится и должна учиться у искусства, что подлинное искусство подлинно нравственно по своей «органической» природе: «Искусство по существу своему нравственно, поколику оно жизненно и поколику самую жизнь поверяет оно идеалом»⁴. А идеал — это ведь «вечная правда, неизменный критерий различения добра и зла, права и не-права»⁵. Поэтому, поверяя жизнь идеалом, «художество как выражение правды жизни не имеет права ни на минуту быть неправдою: *в правде* — его искренность, *в правде* — его нравственность...»⁶. «Истинное искусство было и будет всегда народное, демократическое, в философском смысле этого слова»⁷.

Такое понимание искусства лежит в основе определения задач критики: «Что художество в отношении к жизни, то критика в отношении к художеству: разъяснение и толкование мысли, распространение света и тепла, таящихся в прекрасном создании». Важно подчеркнуть в интересующем нас аспекте, что критика в григорьевской интерпретации выявляет *ценностное*

¹ Григорьев Ап. Эстетика и критика. С. 56, 57.

² Григорьев Ап. Литературная критика. С. 407, 407—408.

³ Там же. С. 409.

⁴ Григорьев Ап. Эстетика и критика. С. 67.

⁵ Григорьев Ап. Литературная критика. С. 135.

⁶ Григорьев Ап. Эстетика и критика. С. 115—116.

⁷ Григорьев Ап. Литературная критика. С. 378.

отношение художника к жизни и через это сама вникает в жизненные вопросы. Вот слова самого Ап. Григорьева: «Естественно поэтому, что, связывая художественное произведение с почвою, на которой оно родилось, рассматривая положительное или отрицательное отношение художника к жизни, критика углубляется в самый жизненный вопрос»¹. «Критика, не умеющая ценить и понимать творческие произведения, не умеет видеть самой яркой действительности». Что касается оценочно-ценностного взаимоотношения созданий искусства и критики, то, по еще одному парадоксу Ап. Григорьева, «не критик их судья, а они судьи критика: достоинство критика определяется тем, насколько он понимает их достоинства»².

Эстетическая позиция Ап. Григорьева в определенной мере оказалась созвучной с эстетическими воззрениями Федора Михайловича Достоевского (1821—1881), высказанными в статье «Г-н — бов и вопрос об искусстве» (1861 г.)³. Великий писатель также выступает против двух крайних «партий» в понимании сущности искусства. По взглядам одной из них, «искусство служит само себе целью и в самой сущности своей должно находить себе оправдание. И потому вопроса о полезности искусства, в настоящем смысле слова, даже и быть не может» (XVIII, 74). По взглядам другой «партии», которую, с точки зрения Достоевского, представляет Добролюбов (Г-н — бов), «искусство должно служить человеку прямой, непосредственной, практической и даже определенной обстоятельствами пользой» (XVIII, 74).

Автор статьи полагает, что каждый из этих полярных тезисов в конечном счете вступает в противоречие сам с собой, показывая тем самым свою несостоятельность. Так, сторонники «чистого искусства» отвергают «весь обличительный род искусства, как будто между обличительными писателями даже и не может появиться истинного художника, гениального писателя, поэта, самая специальность которого именно и будет состоять в обличении» (XVIII, 79). Таким образом, защитники художественности отвергают подлинно художественные творения (как, например, они поступили со Щедриным, который, по мнению

¹ Григорьев Ап. Литературная критика. С. 127—128.

² Григорьев Ап. Явления современной литературы, пропущенные нашей критикой. Г-жа Кохановская и ее повести // Время. 1861. № 5. Отд. «Критич. обозрение». С. 23.

³ В 1861 году Ап. Григорьев становится постоянным сотрудником журнала братьев Достоевских «Время» и в наибольшей степени сближается с ними на основе так называемого нового «почвенничества», хотя затем между ними возникают идейные разногласия. Ф. М. Достоевский высоко ценил критическое и поэтическое творчество и саму личность Ап. Григорьева, называя его одним «из русских Гамлетов нашего времени» (XX, 135—136) (здесь, как и в дальнейшем, ссылки на Достоевского даются по Полному собранию сочинений: В 30 т. Л., 1972—1988; римская цифра обозначает том, арабская — страницу).

Достоевского, «настоящий художник») и «уничтожают свободу в выборе вдохновения» (XVIII, 79). «Утилитаристы» же, не признавая необходимости художественности, «идут прямо против самих себя», «так как произведение нехудожественное никогда и ни под каким видом не достигает своей цели; мало того: более вредит делу, чем приносит пользы» (XVIII, 79).

Что же утверждает сам писатель-мыслитель? Он признает и ценит как художественность, так и «хорошее направление» искусства: «Несмотря на любовь к художественности и к чистому искусству, мы сами алчем, жаждем хорошего направления и высоко его ценим» (XVIII, 92). «Направление» и художественность вполне сочетаемы друг с другом, ибо «художественность в произведении искусства» познается, «если мы видим согласие, по возможности полное, художественной идеи с той формой, в которую она воплощена», т. е. «художественность в писателе есть способность писать хорошо» (XVIII, 80). Кстати, аналогичное понимание художественности разделял и Чернышевский, которого Достоевский относил к «партии» утилитаристов. В 1856 году в «Заметках о журналах» глава революционно-демократической эстетики писал: «Художественность состоит в соответствии формы с идеєю». Однако, в отличие от Достоевского, он подчеркивал необходимость для определения «художественных достоинств произведения» «как можно строже исследовать, истинна ли идея, лежащая в основании произведения», ибо «если идея фальшива, о художественности не может быть и речи, потому что форма будет также фальшива и исполнена несообразностей»¹. Достоевский, как мы только что видели, отмечал, что он *ценит* не всякое «направление», но «хорошее». Вместе с тем он менее категоричен, чем Чернышевский и Добролюбов, в определении истинности идеи. И критерий того, насколько «хорошим» является то или иное направление, для него иной, чем у утилитаристов.

Достоевский ни в коем случае не отрицает важность *пользы*, которую должно приносить искусство, имея в виду прежде всего духовно-нравственную его полезность. Но эта польза не может быть измерена сиюминутной выгодой. Поэтому «трудно измерить всю массу пользы, принесенную и до сих пор приносимую всему человечеству, например, «Илиадой» или Аполлоном Бельведерским, вещами, по-видимому, совершенно в наше время ненужными» (XVIII, 77—78); «нормальные, естественные пути полезного нам не совсем известны, по крайней мере не исчислены до последней точности» (XVIII, 95). Как напишет в 1869 году Тютчев:

¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. М., 1947. Т. 3. С. 663.

Нам не дано предугадать,
Как слово наше отзовется...¹

«Ну кто бы мог подумать, что, например, Корнель и Расин отзовутся своим влиянием в такие странные и решительные минуты исторической жизни целого народа», — отмечает автор статьи, имея в виду Великую французскую революцию (XVIII, 78). Он выступает против сведения полезности искусства к непосредственной и немедленной утилитарной пользе и против неразумного нетерпения в требованиях этой пользы. И хотя стремления к такой пользе движимы горячим сочувствием к «общему благу» и, конечно, похвальны, «но иногда неразумны и похожи на то, как если б дитя, увидя солнце, потребовал, чтобы ему сейчас его сняли с неба и дали» (XVIII, 98). Пророчески звучат сейчас предостерегающие слова великого романиста: «Если давать заранее цели искусству и определять, чем именно оно должно быть полезно, то можно ужасно ошибиться, так что вместо пользы можно принести один вред» (XVIII, 78).

«Красота всегда полезна», — провозглашает Достоевский (XVIII, 95). И утверждая ценностное значение красоты, он раскрывает смысл и углубляет антиутилитаристское понимание прекрасного и феномена его бескорыстности и «незаинтересованности». В сущности, для него искусство и есть красота. В этом отличие концепции Достоевского от концепции «органической критики» Ал. Григорьева. Для последнего искусство выступало в ценностном комплексе красоты, добра и правды, как, в сущности, и для Добролюбова. Для Достоевского красота в этом комплексе является безусловной доминантой. Добро и правда искусства осуществляются через нее. Художественное произведение как образец «совершенства поэзии и языка», возбуждая «эстетический восторг и чувство красоты», ложится «благотворной росой на души молодого поколения» (XVIII, 76). Нравственное ее значение безусловно — по всемирно известной формуле «красота спасет мир». Но как? И что такое красота?

В статье «Г-н — бов и вопросы искусства» мы обнаруживаем еще антропологическое понимание красоты, в чем-то близкое надеждинскому и имеющее явное соприкосновение с тезисом «прекрасное есть жизнь»: «Красота присуща всему здоровому, то есть наиболее живущему, и есть необходимая потребность организма человеческого. Она есть гармония; в ней залог успокоения; она воплощает человеку и человечеству его идеаль» (XVIII, 94). И несколько выше: «Потребность красоты и творчества, воплощающего ее, — неразлучна с человеком, и без нее человек, может быть, не захотел бы жить на свете» (XVIII, 94). В этой же статье ставится вопрос о *ценностном*

¹ Тютчев Ф. И. Соч.: В 2 т. М., 1984. Т. 1. С. 216.

значении красоты, т. е., говоря словами самого Достоевского, вопрос о том, почему красота и ее образ, созданный искусством, становится «кумиром». Почему красота становится «кумиром», притом «без всяких условий»? Что необходимо для того, чтобы человек «ценил того, чем наслаждался» (XVIII, 94)? Достоевский так прямо и пишет: «ценил». И вот ответ: «Потому что потребность красоты развивается наиболее тогда, когда человек в разладе с действительностью, в негармонии, в борьбе, то есть когда *наиболее живет*, потому что человек наиболее живет именно в то время, когда чего-нибудь ищет и добывается; тогда в нем и проявляется наиболее естественное желание всего гармонического, спокойствия, а в красоте есть и гармония и спокойствие» (XVIII, 94). И в заключение статьи ценностное значение красоты суммируется в следующей формулировке: «Красота есть нормальность, здоровье. Красота полезна, потому что она красота, потому что в человечестве — всегдашняя потребность красоты и высшего идеала ее. Если в народе сохраняется идеал красоты и потребность ее, значит, есть и потребность здоровья, нормы, а следственно, тем самым гарантировано и высшее развитие этого народа» (XVIII, 102).

Мысли о красоте и ее ценностном значении не покидали Достоевского и в дальнейшем. Развитие этих мыслей стимулировало и само художественное творчество великого русского писателя, его специфические проблемы и проникновение в жизнь людей, которую преломляет искусство. В романе «Идиот», опубликованном в 1868 году, князь Мышкин произносит слова, близкие автору романа: «Красоту трудно судить»; «красота — загадка» (VIII, 66). А в «Братьях Карамазовых» Дмитрий говорит: «Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь»; «страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя потому, что бог задал одни загадки» (XIV, 100).

Вот портрет героини «Идиота» — Настасьи Филипповны, на котором «была изображена действительно необыкновенной красоты женщина» (VIII, 27), поразивший князя Мышкина: «Это необыкновенное по своей красоте и еще по чему-то лицо сильнее еще поразило его теперь. Как будто необъятная гордость и презрение, почти ненависть, были в этом лице, и в то же самое время что-то доверчивое, что-то удивительно простодушное; эти два контраста возбуждали как будто даже какое-то сострадание при взгляде на эти черты. Эта ослепляющая красота была даже невыносима, красота бледного лица, чуть не впалых щек и горевших глаз; странная красота!» (VIII, 68). И на вопрос: «Так вы такую-то красоту цените?» — «Да... такую...» отвечал князь с некоторым усилием» (VIII, 69). А Дмитрий

Карамазов потом формулирует диалектическую сущность красоты: «Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут»; «тут дьявол с богом борется, а поле битвы — сердца людей» (XIV, 100).

И действительно, может ли красота быть однозначной, если, например, Афанасий Иванович Топкий — развратитель Настасьи Филипповны — был человек «изящного характера, с необыкновенною утонченностью вкуса» (VIII, 33)? Одно дело «клеякие весенние листочки, голубое небо», которые любят Иван Карамазов («Тут не ум, не логика, тут нутром, тут чревом любишь, первые свои молодые силы любишь...») и Алеша Карамазов (XIV, 210), другое — жизнь людей и общества. А Дмитрий Карамазов считает «для себя красотой» лететь в бездну «так-таки прямо, головой вниз и вверх пятками, и даже доволен, что именно в унижительном таком положении» падает, начинает петь гимн «в самом-то этом позоре» (XIV, 99). Он по себе знает: «Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой», но находит в себе силы задаться вопросом: «В содоме ли красота?», хотя «в содоме-то она сидит для огромного большинства людей» (XIV, 100). В озарении самопознания Дмитрий восклицает: «Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил» (XIV, 100).

И для автора гениальных романов сама красота двойственна. Она может быть и от Бога, и от Дьявола, быть сопряженной с Добром или Злом, породить «идеал Мадонны» и «идеал содомский». Поначалу он полагал, что красота есть «гармония» и потому «всегда полезна». Задумывая образ Настасьи Филипповны, он записывает для себя: «беспорядок и красота (жертва судьбы)» (IX, 280), т. е. красота еще мыслится вне беспорядка, «идеала содомского». Но портрет «раскрасавицы», «ослепляющей красоты», «странной красотью» соединяет недоброе и доброе. «Удивительное лицо!» — говорит князь Мышкин. — «Лицо веселое, а она ведь ужасно страдала, а?.. Это гордое лицо, ужасно гордое, и вот не знаю, добра ли она?» (VIII, 31—32). Красота, следовательно, может быть различной, может быть доброй, «положительной» («идеал Мадонны»), но может быть и злой («идеал содомский»), может быть «странной», совмещающей и то, и другое. Так какую же красотой спасется мир?

Увидев портрет Настасьи Филипповны, Аделаида (она была художницей!) «горячо сказала»: «Такая красота — сила... с эта-

кою красотой можно мир перевернуть!» (VIII, 69). Перевернуть можно, а можно ли спасти? И вот ответ на этот вопрос Мышкина-Достоевского: «Ах, кабы добра! Всё было бы спасено!» (VIII, 32). В подготовительных материалах к «Идиоту» вслед за знаменитой формулой: «Мир красотой спасется» стоит фраза: «Два образчика красоты» (IX, 222). Достоевский пришел к убеждению, что мир спасется лишь одним «образчиком» красоты — красотой *доброй*, «положительно прекрасным» (XXVIII, кн. II, 251), «вполне прекрасным» (в письме к А. Н. Майкову в 1867 году Достоевский писал, что хотел бы в «Идиоте» в лице князя Мышкина «изобразить вполне прекрасного человека» (XXVIII, кн. II, 241).

Исследователи справедливо отмечают, что формула «мир спасет красота» (VIII, 436) восходит к любимому Достоевским Шиллеру, но по содержанию отличается от эстетической утопии великого немецкого поэта-философа ¹. И на самом деле, автор «Писем об эстетическом воспитании человека», как никто до него, писал о могучей силе красоты, противопоставленной им социальной действительности Великой французской революции, которая привела к якобинскому террору. Красота, по Шиллеру, «есть единственно возможное выражение свободы в явлении», и поэтому она и ее воплощение в искусстве — форпосте свободы в несвободном мире — способна создать «эстетическое государство», с его основным законом: «Свободою давать свободу», придать человеку «общественные качества», соединить людей в «общении в прекрасном», осуществить «идеал равенства» «в царстве эстетической видимости», возродить гармоническую целостность человеческих способностей и сделать самого человека счастливым ².

Достоевский также придавал большое значение искусству как воплощению свободы: «Если мы и желаем наибольшей свободы искусству, то именно веруя в то, что чем свободнее оно в своем развитии, тем полезнее оно человеческим интересам» (XVIII, 102). Но «мир красотой спасется», именно красотой, а не только прекрасным искусством, у замечательного писателя-мыслителя по несколько иной логике, чем у Шиллера. Во-первых, как отмечалось выше, речь идет не о любой красоте, а только «доброй» и «положительной», идущей от Бога, а не от Дьявола. И вообще Достоевский в понимании нравственных ценностей — добродетелей — исходит из дилеммы, проходящей через его великие романы: «Коли бога бесконечного нет, то и нет никакой

¹ См.: Вильмонт Н. Достоевский и Шиллер. Заметки русского германиста. М., 1984; Фридлендер Г. Эстетика Достоевского // Фридлендер Г. Достоевский и мировая литература. Л., 1985; Кашина Н. В. Эстетика Ф. М. Достоевского. М., 1989.

² Шиллер Ф. Статьи по эстетике. М., 1935. С. 270, 291, 292, 293, 251.

добродетели, да и не надобно ее тогда вовсе» (XV, 67). Вторых, спасительная сила красоты, по Достоевскому, основана на определенном понимании им соотношения идеала и действительности. В «Дневнике писателя за 1876 год», возражая против нравоучения: «Пусть лучше идеалы будут дурны, да действительность хороша», он утверждает: «Без идеалов, то есть без определенных хоть сколько-нибудь желаний лучшего, никогда не может получиться никакой хорошей действительности. Даже можно сказать положительно, что ничего не будет, кроме еще пушей мерзости» (XXII, 75). Но ведь «прекрасное есть идеал» (XXVIII, кн. II, 251) и «*нравственно* только то, что совпадает с вашим чувством красоты и с идеалом, в котором вы ее воплощаете» (XXVII, 57). Следовательно, прекрасное как идеал, нравственное как красота и идеал — условие возникновения «хорошей действительности» и тем самым спасения мира.

В письме к С. А. Ивановой 1868 года, где сказано: «прекрасное есть идеал», отмечается, что «идеал — ни наш, ни цивилизованной Европы еще далеко не выработался», что «все писатели, не только наши, но даже все европейские, кто только ни брался за изображение *положительно* прекрасного, — всегда пасовал» (XXVIII, кн. II, 251). В «Дневнике писателя за 1876 год» мы читаем: «Сохрани меня боже, я всего только хотел бы, чтоб все мы стали немного лучше. Желание самое скромное, но увы, и самое идеальное. Я неисправимый идеалист; я ищу святынь, я люблю их, мое сердце их жаждет, потому что я так создан, что не могу жить без святынь, но всё же я хотел бы святынь хоть капельку посвятее; не то стоит ли им поклоняться?» (XXII, 73). Достоевский называет себя «идеалистом» не в философском смысле, а за стремление к «идеальному», к *воплощению идеала*. «Святыни» для него и есть «идеальное» — воплощенный идеал. Это ведь и есть то, что европейская философия этого времени называла *ценностями*! Достоевский, таким образом, пожалуй, в наибольшей степени выявил тенденцию к аксиологизации русской эстетической и философской мысли.

Мы стремились показать, что одним из важных течений в сфере аксиологии в западноевропейской философии второй половины XIX столетия были воззрения Ницше. В этой связи необычайно важны имеющиеся материалы о восприятии Ницше именно в ценностном аспекте произведений Достоевского, в частности конспект «Бесов» Достоевского, сделанный автором «Так говорил Заратустра»¹. Не рассматривая в настоящем изложении сложного вопроса о соотношении взглядов Досто-

¹ См.: Достоевский глазами Ницше. Фридрих Ницше. Из наследия (осень 1887 года — март 1888 года). Вступительная статья и составление Ю. Н. Давыдова // Иностранная литература. 1990. № 4.

евского и Ницше, которому посвящена обширная литература¹, мы хотели бы обратить внимание на имеющийся в творчестве русского писателя и немецкого философа-поэта обостренный интерес к самой аксиологической проблематике, что, как мы думаем, и обусловило в большой мере освоение Достоевского Ницше, хотя, по справедливому соображению Ю. Н. Давыдова, поздний Ницше, ассимилируя идеи «Бесов», в ряде случаев просто-напросто ограничился заменой стоявшего перед ними ценностного знака на противоположный («плюса» на «минус» и «минуса» на «плюс») ². Ницше были близки рассуждения персонажей романа Достоевского (Кириллова, Шигалева, Ставрогина), производящих, как и он, переоценку всех ценностей, но авторское ценностное отношение к этим персонажам у Достоевского было диаметрально противоположным ницшеанскому, прежде всего по проблемам религии и атеизма и оценке христианского идеала. Достоевский, в отличие от автора «Антихристианина», считал, что «на свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж конечно есть бесконечное чудо» (XXVIII, кн. II, 251).

Но хотя понимание Достоевским ценностей как «святых» связано с его религиозным мироотношением, мы полагаем, что здесь имеет место не только эстетико-ценностное отношение к религиозным святыням, как, например, к Христу, но и сами ценности рассматриваются по аналогии с религиозными ценностями, являясь по существу гуманистическими, но не утилитаристскими: «Мы любим наши святыни, но потому лишь, что они в самом деле святы. Мы не потому только стоим за них, чтоб отстоять ими l'Ordre [порядок]. Святыни наши не из полезности их стоят, а по вере нашей» (XXII, 72). В записной тетради 1880—1881 годов мы встречаем такую запись: «Добро — что полезно, дурно — что не полезно. Нет, то, что любим» (XXVII, 56). Ценности, следовательно, предмет веры и любви. И та и другая могут быть направлены как на религиозный объект (например, в только что цитируемой записи речь идет о «Христовых идеях»), так и на человеческие отношения. Там, где Достоевский писал о святынях, он, в частности, имел в виду такую святыню, как «святыня семьи», называя ее «святой» («Святыня воистину святой семьи») (XXII, 72) не в религиозном смысле. О святынях говорил великий писатель и в своей

¹ Обзор этой литературы и сравнительную характеристику творчества Достоевского и Ницше см. в книге Г. Фридлендера «Достоевский и мировая литература» (Л., 1985, раздел «Достоевский и Ф. Ницше») и в статье Михайло Михайлова «Великий катализатор: Ницше и русский неоиdealизм» // Иностранная литература. 1990. № 4.

² См.: Иностранная литература. 1990. № 4. С. 186.

знаменитой речи о Пушкине 8 июня 1880 года: «соприкосновение с родиной, с родным народом, с его святынею» — «нечто незыблемое и неразрушимое»; «есть глубокие и твердые души, которые не могут сознательно отдать святыню свою на позор»; драгоценные воспоминания и образы пушкинской Татьяны, связанные с ее детством, с родиной, дорогими могилами, «с родным народом, с его святынею» «спасают ее душу от окончательного отчаяния» (XXVI, 143). Правда, сами «святыни», как и ценности, могут быть подлинными («в самом деле святы») и ложными (святыни *quand même* — святыни из ложного призрастия) (XXII, 72).

Олицетворением эстетической святыни для Достоевского является Пушкин. В истории русского ценностного сознания феномен Пушкина занимает особое место. В год кончины великого поэта Тютчев пророчески писал:

Тебя ж, как первую любовь,
России сердце не забудет!..¹

Творчество Пушкина еще при его жизни стало пробным камнем подлинности эстетических вкусов и суждений в соответствии с мыслью Ап. Григорьева о том, что не критик — судья созданий искусства, а они ему судья и «достоинство критика определяется тем, насколько он понимает их достоинства». И в нашем изложении мы видели, как Пушкин «апробировал» эстетически-ценностные концепции Надеждина, Белинского, Добролюбова, Писарева, Григорьева.

И вот теперь Достоевский. Еще в статье «Г-н — бов и вопрос об искусстве» провозглашается: «Ведь и мы к современным вопросам прошли через Пушкина; ведь и для нас он был началом всего, что теперь есть у нас»; «Пушкин — знамя, точка соединения всех жаждущих образования и развития; потому что он наиболее художествен, чем все наши поэты...» (XVIII, 103). Пушкин стал «величайшим национальным поэтом (а в будущем и народным, в буквальном смысле слова)», выразив «современный тип всего русского человека, по крайней мере в историческом и общечеловеческом стремлении его» (XVIII, 99). Поэтому Достоевский был возмущен пренебрежительными высказываниями о Пушкине в статье Добролюбова «Стихотворения Ивана Никитина» (1860 г.), в которой можно прочесть: «Теперь, если бы явился опять поэт с тем же содержанием, как Пушкин, мы бы на него и внимания не обратили» (VI, 168), хотя критик-демократ не отрицал «красоту Пушкина». В статье, специально посвященной Пушкину («Александр Сергеевич Пушкин», 1858 г.), Добролюбов не отказывает Пушкину в историческом значении,

¹ Тютчев Ф. И. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 106.

однако, по его мнению, «он не высказал полного смысла явлений русской природы и жизни, но зато со стороны формы он сделал из них все, что можно было сделать, не касаясь внутреннего содержания их» (I, 301). Вместе с тем «бесцельное направление исключительной художественности для нового поколения — уже прошедшее, имеющее только свою долю исторического значения. В этом прошедшем яркой звездой красуется Пушкин...» (I, 295). Достоевский же в своей пушкинской речи, развивающей мысли о великом поэте, высказанные в 1861 году, указывает «на всемирность и всечеловечность его гения» (XXVI, 148). Пушкин явил «целый ряд положительно прекрасных русских типов, найдя их в народе русском. Главная красота этих типов в их правде, правде бесспорной и осязательной...» (XXVI, 144). Но великий поэт оставил «для будущих грядущих за ним художников», способствуя развитию их талантов, «сокровища искусства и художественные прозрения» (XXVI, 144—145).

Одним из многочисленных откликов на пушкинскую речь Достоевского была статья *Константина Николаевича Леонтьева* (1831—1891) «О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике» (1880 г.). Боец «консервативной партии», как характеризовал К. Леонтьева автор «Братьев Карамазовых» (XXIV, 113), и после этого вел идейный бой с русским романистом, которого ценил как «даровитого писателя», человека «сердечно мыслящего», ориентированного на религию, отвращающего молодых людей «от сухой политической злобы нигилизма» (см. брошюру «Наши новые христиане Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой». М., 1882). В настоящем изложении мы не будем рассматривать взгляды Леонтьева на сущность христианства и его общественно-политический идеал, исходя из которых он спорил и с Достоевским, и с Львом Толстым, и со славянофилами, не говоря уже о революционных демократах¹. Нас в связи с темой исследования интересует теоретическое самосознание ценностных ориентаций публициста, писателя, критика, который вошел в историю духовных исканий России во второй половине XIX столетия, по определению Владимира Соловьева, как «оригинальный и талантливый проповедник крайне консервативных взглядов»². И хотя Леонтьев был один воин в поле, ведя идейную войну против всех и получая соответственно удары с разных сторон, его теоретико-ценностные воззрения характерны для определенного типа

¹ Глубокая характеристика мировоззрения К. Леонтьева, в особенности его эстетических взглядов и критической деятельности, дана в статье П. Гайденко «Наперекор историческому процессу (Константин Леонтьев — литературный критик)» // Вопросы литературы. 1974. № 5.

² Соловьев Вл. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 464.

ценностного сознания конца «железного» века, притом не только в России, но и на ненавистном ему Западе. Еще в 1896 году Вл. Соловьев писал в статье о Леонтьеве для «Энциклопедического словаря»: «В своем презрении к чистой этике и в своем культе самоутверждающейся силы и красоты Леонтьев предвосхитил многие мысли Ницше, вдвойне парадоксальные под пером афонского послушника и оптинского монаха»¹. А в 1911 году Василий Розанов в статье «Неоценимый ум (К. Леонтьев. «О романах гр. Л. Н. Толстого». Москва, 1911 г.)», приведя высказывания Леонтьева о красоте, замечает: «Читатель сам увидит, что тут есть совпадение с Ницше, хотя Леонтьев писал и высказывал свою теорию раньше Ницше, и в ту пору, когда имя германского мыслителя не было даже произнесено в русской литературе»².

Свою литературную деятельность Леонтьев начал во второй половине 50-х годов. В 1861 году в «Отечественных записках» появилась его статья «По поводу рассказов Марка Вовчка», которая представляет интерес уже потому, что произведения этой писательницы (Марко Вовчок — псевдоним украинской и русской писательницы Вилинской-Маркович) был поводом для полемики между Достоевским и Добролюбовым. Леонтьев с явной симпатией относится к Добролюбову и пишет, что «с «Временем» трудно согласиться вполне», т. е. с журналом, в котором была опубликована статья Достоевского с критикой позиции Добролюбова. «Нам кажется, что, хваля Марка Вовчка, он (Добролюбов.— Л. С.) показал свою невольную любовь к прекрасному». Леонтьев отводит от Добролюбова обвинение в том, что он пренебрегает формой художественных произведений. По мнению Леонтьева, рассматривая «Обломова», «Накануне», повести Марка Вовчка, Добролюбов «разбирает *содержание* тех произведений, которые хороши *формой*». Правда, он упрекает Добролюбова за нарочитую демонстрацию пренебрежения к «эстетической критике». «Какая дельная статья! — восклицает Леонтьев в связи со статьей Добролюбова о «Накануне» Тургенева.— Но начало ее портит». Вместо «эстетическая критика стала уделом чувствительных барышень и т. д.», «можно бы просто сказать: «Эстетический разбор мы оставляем в стороне». В статье Леонтьева содержится и соображение, свидетельствующее о том, что ее автор, окончивший медицинский факультет Московского университета и бывший военным врачом в период Крымской войны, был не чужд позитивистских взглядов на изучение красо-

¹ Соловьев Вл. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 467.

² Опыты. Литературно-философский сборник. М., 1990. С. 328.

ты: «Для изучения красоты самое лучшее, мне кажется, собирать как можно больше личных вкусов и из них выводить среднюю величину, как делают в естественных науках»¹.

В 1879 году в статье «Новый драматический писатель», напечатанной в журнале М. Н. Каткова «Русский вестник», Леонтьев противопоставляет людей, обладающих «изящным вкусом» или «чувством изящного», «ценителям» искусства, полагая, что в это время, в 70-е годы, «круг читателей и даже ценителей (то есть претендующих по крайней мере быть ценителями) неизмеримо расширился», в то время как «чувство изящного очень понизилось у наших современников сравнительно с 30, 40 и 50 годами этого века». Выражая свои антидемократические симпатии и настроения, Леонтьев сетовал на то, что «искусство стало более популярным. Но признавая его больше прежнего, так называемая толпа больше прежнего повлиядла и на самое творчество и на критику творчества»².

Эстетическая, и вместе с тем теоретико-ценностная, концепция Леонтьева наиболее ясно и четко изложена им с характерной для него прямоотой и откровенностью в письмах к священнику И. Фуделю, написанных незадолго до кончины. Леонтьев дает схему («чертеж») сравнительной значимости различных областей сознания и соответствующего им круга действительности. *Мистика* (особенно положительная религия) является критерием оценки «только для единоверцев», «ибо нельзя христианина судить и ценить по-мусульмански и наоборот». *Этика* и *политика* — критерий «только для человека». *Биология* (физиология человека, животных и растений, медицина и т. д.) значима «для всего органического мира». *Физика* (включая сюда также химию, механику и т. п.) и *эстетика* — «для всего»³. Эстетический критерий, таким образом, универсален. «Общефизический и эстетический» критерии «приложимы ко всему, начиная от минерала и до самого всесвятнейшего человека», так как «красивы, прекрасны, привлекательны и т. п. могут быть одинаково: какой-нибудь кристалл и Александр Македонский, дерево и сидящий под ним аскет и т. д.» (34).

Однако между «эстетикой» и «физикой» «при всей их одинаково всеобъемлющей экстенсивности» имеется, по Леонтьеву, существенное различие: «законы физики» «не приходят в столкновение с законами морали». Иное дело сфера эстетики: «В

¹ Леонтьев К. Собр. соч. М., 1912. Т. 8: Критические статьи. С. 31; см. с. 29, 27, 34—35, 28.

² Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Сборник статей. М., 1886. Т. 2. С. 193.

³ Леонтьев К. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (По двум письмам). М., 1912. С. 32. В дальнейшем ссылки на эту брошюру будут даваться в тексте обозначением в скобках страницы данного издания.

явлениях мировой эстетики есть нечто загадочное, таинственное и как бы досадное потому, что человек, *не желающий себя обманывать*, видит ясно, до чего часто эстетика с моралью и с видимой житейской пользой обречена вступать в антагонизм и борьбу» (34). Противоречия и даже конфликты между эстетическим и этическим мыслители видели задолго до Леонтьева. В этом он не оригинален. Вспомним хотя бы мысли о загадочности и таинственности красоты современника Леонтьева — Достоевского, вопрос, заданный устами Дмитрия Камазова: «В содоме ли красота?»

Во второй половине века под воздействием множества факторов дилемма красоты и добра, эстетики и этики, эстетических и нравственных ценностей обострилась необычайно и в России и в Западной Европе. И в этом одна из причин выдвижения *проблемы* ценностей и необходимости философии ценностей. В русской философии, эстетике, этике эту проблему по-своему стремились решить сторонники «чистого искусства» и их противники, которые, в свою очередь, по-разному трактовали взаимоотношение красоты, с одной стороны, добра и правды — с другой. Мы рассмотрели в этом аспекте воззрения Белинского, Чернышевского, Добролюбова, Писарева, Ап. Григорьева, Достоевского. Большинство из них стремились так или иначе примирить красоту и добро, понимая всю сложность их взаимоотношения. Только Писарев решительно пренебрег красотой во имя добра и справедливости. Леонтьев занял диаметрально противоположную позицию, противопоставив красоту моральной и политической (исторической) ценности. Он уже употребляет аксиологические термины «моральная и политическая (историческая) ценность» (см. 33). Леонтьев выступает как своего рода анти-Писарев, притом с такой же страстностью и прямоотой.

«Тот, кто старается уверить себя и других, что все неморальное — не прекрасно, и наоборот,— рассуждает Леонтьев,— конечно, может принести нередко отдельным лицам педагогическую пользу, но едва ли польза эта может быть глубока и широка, ибо поверивший ему вдруг вспомнит, что Юлий Цезарь был гораздо безнравственнее Акакия Акакиевича, и даже Скобелев был несравненно развратнее многих современных нам «честных тружеников», и если у вспомнившего эти *факты* есть эстетическое чувство, то что же ему делать — коли *невозможно отвергнуть*, что в Цезаре и Скобелеве в тысячу раз больше поэзии, чем в Акакии Акакиевиче и в самом добром и честном из тех самых сельских учителей...» (34—35). И это относится не только к отдельным лицам, но и целым эпохам, как следует из риторического вопроса: «Отчего государственно-

религиозное падение Рима, при всех ужасах Колизея, царубийств, самоубийств и при утонченно-сатанинском половом разврате, имело в себе, однако, так много неотразимой поэзии, а современное демократическое разложение Европы так некрасиво, сухо, прозаично?» (37). Как в свете всего этого ответить уже не на риторический вопрос: «Как быть? Возненавидеть эстетику? *Притвориться* из нравственных мотивов, что не видишь ее?» (35).

Леонтьев избирает *изящное, сильное, эстетичное*, хотя осознает с точки зрения «положительной религии», что «*это недружески спасительно*» (35). Признавая связь поэзии с верой, религиозностью и даже с «*живой моралью*», он ненавидит «*утилитарную и практически моральную морду*», считает пагубным и безнадежным общество, в котором «*поэзию побеждает утилитарная этика*» (36). Если для Дмитрия Карамазова все-таки возникла проблема: «*Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой*» и он мучается, видя противоестественное сочетание «*идеала Мадонны*» с «*идеалом содомским*», то для Леонтьева эта проблема снимается выбором «*идеала содомского*». В. Розанов вспоминал, как дружески-безмятежные его отношения с Леонтьевым были нарушены в самом конце его жизни: «*Я как бы встал на дыбы при его предложении восхититься и Вронским (из «Анны Карениной»), а он еще выше поднялся на дыбы, из-за моего прямого отвращения к этому болвану, мясистому герою*», ибо «*Вронский не был для меня героем, не был представителем героического, т. е. эстетическим лицом; а для Леонтьева — был*»¹. Достоевский считал, что в сердцах людей за красоту борется дьявол с богом и поэтому существуют два противоположных идеала красоты, дьявольский и божественный, но мир спасает только второй. Леонтьев считает иначе. Для него «*свет демонов*», пусть «*ложный свет, обманчивый*», но «*все-таки свет*» (37). Для него уровень искусства, уровень его «*художественной ценности*» (он употребляет и эту аксиологическую категорию!) обусловлен действием любых мистических сил, будь они божественные или сатанинские: «*Понизится в жизни уровень всех мистических сил, как божественных, так и сатанинских,— понизится и художественная ценность отражения...*» (37); «*будет жизнь пышна, будет она богата и разнообразна борьбою сил божественных (религиозных) с силами страстно-эстетическими (демоническими), придут и гениальные отражения в искусстве*» (36—37).

Леонтьев, правда, провозглашает, что «*эстетика жизни гораздо важнее отраженной эстетики искусства*» (36). Но ведь

¹ Розанов В. Неузванный феномен // Памяти Константина Николаевича Леонтьева. Литературный сборник. Спб., 1911. С. 167.

«эстетика жизни» определяется силами сатанинскими, демоническими, т. е. «страстно-эстетическими». Но если Достоевский писал о *силе красоты*, то Леонтьев провозглашает *красоту силы*. Убеденный в том, что в России нельзя «без *принуждения*, и *строгого* даже, чтобы то ни было сделать и утвердить», русский Ницше считает, что палка, притом «не какая-нибудь аллегорическая, но настоящая деревянная палка», — «тоже некрасивое средство для прекрасных нередко целей» (24). Если Достоевский верил, что «мир спасет красота», то Леонтьев полагал, что мир ничего уже не спасет.

В своей реакции на Пушкинскую речь писателя он выражает решительное несогласие с оптимистическим идеалом гармонии в человеческих отношениях, возможности создать рай на земле. По его мнению, «неохристианство» Достоевского — «пророчество всеобщего примирения *людей во Христе* не есть Православное пророчество, а какое-то *обще-гуманитарное*»¹. Не питая никаких «обще-гуманитарных» (или, как в последующие времена стали говорить, «абстрактно-гуманистических») иллюзий, «афонский послушник и оптинский монах» прямо заявлял, что нельзя «*надеяться на всеобщую нравственную или практическую правду*», что «*ничего нет верного в реальном мире явлений*», а «верно только одно, — точно, одно, одно только несомненно, — *это то, что все здешнее должно погибнуть!*»² Достоевского эти рассуждения не только не убеждают, но вызывают протест, показывающий коренное различие между ценностными ориентациями художника-гуманиста и носителя «искренно-деспотического вкуса», как сказал о себе Леонтьев (см. 9). Незадолго до своей кончины Достоевский пишет в своей записной тетради: «*Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет)*. В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо. (Живи впредь спокойно, но в одно свое пузо.)» (XXVII, 51).

Ценностная концепция Леонтьева представляет большой интерес в своей типологической значимости. «Леонтьев в России, — справедливо отмечает П. Гайденко, — представляет собой тот этап в развитии романтизма, который в Германии ярче всех выразил Ницше, противопоставивший христианству неистовое, но в самом своем неистовстве ненатурально преувеличенное, болезненно агрессивное язычество. Некоторые из подобных мотивов во Франции мы встречаем у Бодлера»³. Однако, в отличие от Ницше, Леонтьев остается фанатическим привер-

¹ Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Т. 2. С. 286.

² Там же. С. 290.

³ Вопросы литературы. 1974. № 5. С. 170.

женцем христианства, которому, правда, он стремится придать жестко-деспотический характер, симпатизируя иезуитизму, определяемому им как «весьма ценный и целесообразный в наше дурацкое время» (9). Леонтьев при всех противоречиях своего мировоззрения, которые отмечают все исследователи его творчества, последовательно четко дает *свой* ответ на вопрос о взаимоотношении эстетических ценностей с ценностями другого рода. И этот ответ не просто субъективный вздор, но проявление одной из тенденций в ценностной ориентации, выраженной параллельно Ницше и имевшей своих приверженцев в следующем веке.

Другую тенденцию в этом плане, диаметрально противоположную Леонтьеву, хотя и в другом измерении, чем Достоевский, высказал *Лев Николаевич Толстой* (1828—1910). Леонтьев, как мы видели, считал Вронского «эстетическим лицом» (В. Розанов) (см. также 36). Создатель образа Вронского был иного мнения о персонаже своего романа¹. Аксиологические взгляды Л. Толстого, сложившиеся в 90-х годах, действительно противоположны воззрениям Леонтьева. В своем теоретическом труде «Что такое искусство?» (1897—1898 гг.) автор «Анны Карениной» прямо ставит вопрос о соотношении, если так можно сказать, «аксиологической троицы» (сам Толстой пишет о теории «баумгартеновской троицы») — Истины, Добра и Красоты. Рассмотрев множество философских и специально эстетических работ, писатель заключает, что «добро, красота и истина ставятся на одну высоту и все эти три понятия признаются основными и метафизическими». По его же мнению, «в действительности нет ничего подобного». Он решительно возражает против однопорядковости понятий «добро» и «красота». «Добро,— как он считает,— есть вечная, высшая цель нашей жизни. Как бы мы ни понимали добро, жизнь наша есть не что иное, как стремление к добру, т. е. к Богу. Добро есть действительно понятие основное, метафизически составляющее сущность нашего сознания, понятие, не определяемое разумом. Добро есть то, что никем не может быть определено, но что определяет все остальное»².

¹ В написанной в 1890 году книге «О романах гр. Л. Н. Толстого. Анализ, стиль и веяние (Критический этюд)» (М., 1911) Леонтьев упрекает Толстого за снижение образа Вронского и возмущается этим. Для Леонтьева Вронский — «молодой, знатный, красивый и здоровый герой», а Толстой, исходя из своей «литературной психологии», «посадит поскорее на прекрасный портрет разом с подложины этих натуралистических «мух»)» (112). В другом месте дезэстетизация романистом образа Вронского квалифицируется Леонтьевым как «мошки на солнце» (39).

² *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. М., 1951. Т. 30. С. 78—79. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте (римской цифрой обозначается том, арабской — страница).

Что же такое красота? «Красота,— читаем мы в толстовском трактате,— есть не что иное, как то, что нам нравится». Толстой знает, что красота характеризуется в речи как «нравственная и духовная», но, по его убеждению, «это только игра слов, потому что под красотой духовной или нравственной разумеется не что иное, как добро». Истина же рассматривается им как «соответствие выражения с сущностью предмета и потому есть одно из средств достижения добра». «С красотой же истина не имеет даже ничего общего и большею частью противоположна ей, потому что истина, большею частью разоблачая обман, разрушает иллюзию, главное условие красоты». Что касается отношения красоты и добра, то заключение Толстого вполне определено: «Чем больше мы отдаемся красоте, тем больше мы удаляемся от добра» (XXX, 79). В «Дневнике» 1897 года обратно пропорциональное отношение между эстетическим и этическим выражено следующим образом: «Эстетическое и этическое — два плеча одного рычага: насколько удлиняется и облегчается одна сторона, настолько укорачивается и тяжелеет другая сторона. Как только человек теряет нравственный смысл, так он делается особенно чувствителен к эстетическому» (LIII, 150).

Это теоретическое заключение далось великому художнику нелегко, ценой самоотрицания своего художественного творчества, о чем он пишет в письме к Н. А. Александрову (см. XXX, 211). Конечно же, эстетические взгляды Толстого неоднозначны. Развивавшиеся и изменявшиеся в процессе его духовных исканий, они не сводятся к теоретическому итогу, запечатленному в «Что такое искусство?». В 1893—1894 годах Толстой пишет предисловие к сочинениям Гюи де Мопассана, в котором формулирует необходимые условия «для истинного художественного произведения». Они требуют «1) правильного, т. е. нравственного, отношения автора к предмету, 2) ясности изложения или красоты формы, что одно и то же, и 3) искренности, т. е. непритворного чувства любви или ненависти к тому, что изображает художник» (XXX, 4). Следовательно, в художественной ценности произведения искусства Толстой усматривает своего рода единство добра, красоты и истины: добро — нравственное отношение автора к предмету; красота — как ясность изложения, или красота формы; истина — как искренность, которая является субъективной истиной, т. е. истинностью выражения чувств художника. Да и само подлинно художественное произведение определяется как «истинное».

Написанный в 1855 году рассказ «Севастополь в мае» заканчивается словами, показывающими, что Толстой не всегда теоретически отделял истину от красоты: «Герой же моей повести, которого я люблю всеми силами души, которого старался

воспроизвести во всей красоте его и который всегда был, есть и будет прекрасен,— правда» (IV, 59). Практически же все художественные шедевры Толстого воплощают этого «героя» — красоту правды и правду красоты. С другой стороны, если в 1857 году Толстой в очевидной полемике с Чернышевским возражает против оценочного суда в искусстве («Евангельское слово: *не суди* глубоко верно в искусстве: рассказывай, изображай, но не суди» (XLVII, 203), то в начале 90-х годов он в качестве необходимого условия художественной ценности предполагает определенность «правильного, т. е. нравственного, отношения автора к предмету» и выражения «непритворного чувства любви или ненависти к тому, что изображает художник», т. е. воплощение в «истинном произведении искусства» оценочно-ценностного отношения.

Но хотя положения о взаимоотношении добра, истины и красоты в трактате «Что такое искусство?» не представляют в целом эстетику Толстого, они четко и ясно показывают один из вариантов решения важной аксиологической проблемы в конце XIX столетия, наряду с теми вариантами, которые мы видели у революционных демократов, Писарева, Ап. Григорьева, Достоевского, Леонтьева.

Остановимся на аксиологических взглядах самобытного русского мыслителя-подвижника *Николая Федоровича Федорова* (1829—1903), идеи которого высоко ценили Достоевский (исследователи не без основания считают, что учение Федорова нашло отзвук в «Братьях Карамазовых»), Лев Толстой, несмотря на то что не был его единомышленником, Владимир Соловьев, называвший скромного во всех отношениях библиотекаря Румянцевского музея «своим учителем и отцом духовным»¹. В настоящем исследовании нет возможности и необходимости характеризовать с философской, теологической и естественнонаучной точки зрения грандиозный по замыслу и фантазии «проект» Федорова — физическое воскрешение всех умерших поколений людей и расселение человечества в космическом пространстве². По мнению «московского Сократа», этот проект и есть «общее дело», которое объединит враждующее между собой человечество, оно предполагает регуляцию отношений между человеком и природой, «обращение слепой силы природы в сознательную» (365)³, решение как «вопроса санитарного», так и «продовольственного» (см. 352).

¹ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Спб., 1909. Т. 2. С. 345.

² Из работ последнего времени, посвященных Н. Ф. Федорову и его философии, отметим капитальную монографию немецкого слависта М. Хагемайстера (*Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. Verlag Otto Sagner. München, 1989*) и книгу С. Семеновичевой «Николай Федоров. Творчество жизни» (М., 1990).

³ Число в скобках здесь и в дальнейшем означает страницу издания: *Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982.*

Можно, конечно, не соглашаться с Федоровым в его конкретном понимании «общего дела» (у одержимого своей идеей автора «проекта» были и горячие приверженцы; и резкие критики с различных позиций), но то, что современному человечеству необходимо *общее дело*, объединяющее людей для выживания человеческого рода, — в этом, пожалуй, Федоров прав. Читая и перечитывая труды оригинального мыслителя, вспоминаешь старинную мудрую притчу об отце, который сказал сыновьям перед смертью, что он закопал в винограднике клад. Сыновья перерыли всю землю в винограднике, клад так и не нашли, но сделали полезное дело — взрыхлили землю... Можно верить, как это делали и делают последователи Федорова, в силу его пророческого дара и осуществимость его невероятного «проекта». Можно, разумеется, и не верить, считая этот «проект» фантазией утописта. Однако даже и в этом случае само стремление к осуществлению «общего дела», к «регуляции» отношения человека и природы, к управлению ее слепыми силами, космический взгляд на человечество и человеческий взгляд на космос, утверждение нравственного значения столь актуального сейчас единения человечества и незабвенности памяти ушедших поколений «отцов» — все это дало всходы и обещает в будущем богатый урожай на поле человеческой деятельности, на поле, которое люди перекапывают в поисках, может быть, и не существующего клада.

Богослов Г. В. Флоровский упрекает Федорова за то, что он в природе «не видит и не признает никакого смысла, ни целей, ни красоты», а «смысл в мир привносится только трудом, — не творчеством...»¹. Федоров же сам обвиняет позитивизм за то, что тот «считает невозможным знание смысла жизни, ни ее цели» (75) и полагает, что «только то, в чем может выразиться высшая степень любви и уважения, дает и смысл, и цель жизни» (79). Да, философ «общего дела» не сторонник телеологии, считая, что «целесообразности в мире, как таковой, самой по себе нет» (532). Вместе с тем, по словам Федорова, «потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность». Телеологически это обосновывается тем, что Бог «делает все не только лишь *для человека*, но и *через человека*» (360). Русский мыслитель отнюдь не отрицает ни смысла жизни, ни целесообразности, ни красоты. Он лишь утверждает, что «и красота, и целесообразность — произведения не слепой силы, а разумной, и притом совокупной» (534). Для него и возможна подлинная «эстетическая жизнь в смысле творческой» (186).

¹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 371.

Убежденный в том, что «отделение мысли от дела — самый величайших грех» (98), Федоров порицает самого Канта за противопоставление друг другу основных человеческих способностей — трех разумов — теоретически-познавательного, практически-нравственного и эстетическо-телеологического, считая, что «все три разума занимаются *только суждениями*» (541), хотя и о разных предметах. Сам же русский философ полагает, что «противоречие, антиномия разумных существ и неразумной силы не разрушится, пока разумные (*разумно мыслящие*) существа не станут *разумно действующими*, то есть пока не объединятся два разума, теоретический и практический, а с ними и третий — художественный и религиозный» (535). Соглашаясь с Аристотелем и Кантом в том, что «мы познаем только то, что можем творить» (545), Федоров, вопреки Канту, не противопоставляет «благо и добро», с одной стороны, и «блаженство» — с другой (см. 166).

На этих философских основаниях и обосновывается в учении Федорова триединство добра (блага), истины и прекрасного: «При отвлечении от знания нравственного начала знание не может оставаться даже и чистым... Знание, отвлеченное от художественного, от прекрасного, будет чистым, мертвым. Художественное, отвлеченное от нравственного, обратится в промышленность... Отвлеченное от нравственного, художественное не может быть даже искусством для искусства: прекрасное, отделенное от нравственного, будет чувственной красотой, которая создает общество полового подбора... Если же отделить от прекрасного истинное, то получится обман, обольщение. Благо, отделенное от прекрасного, будет страданием, а не блаженством; отделенное от прекрасного, благо не может быть даже мертвым, бездушным аскетизмом; благо же без знания, невежественное благо... Нравственное, благое, истинное, прекрасное стали отвлеченными понятиями и должны быть необходимыми принадлежностями жизни и составлять самое существо человека». Исходя из единства блага, истины и красоты, Федоров осмысляет и саму сущность эстетического отношения и прекрасного: «Чувство прекрасного, или эстетическое чувство, возможно только у разумно нравственных существ, и предметом эстетического чувства может быть только одушевленное существо, т. е. нравственно разумное, ибо если и находят природу прекрасной, то только потому, что приписывают ей душу, чувство. Если находят прекрасное в произведениях искусства, то тоже лишь потому, что видят в них нечто живое. Потому-то истинно прекрасным и может быть только общество, т. е. одушевленные существа, союз одушевленных существ. Приписывать прекрасное только обществу —

это не значит ограничивать область прекрасного... Точно так же и природа, когда будет управляема разумом, будет выражением человеческой мысли и чувства, т. е. будет прекрасной» (460—461).

Из этого рассуждения следует вывод, аксиологическое значение которого несомненно в свете той полемики о соотношении истины, добра и красоты, которая шла во второй половине XIX столетия в России и не только в ней: «Эти три свойства Бога и человека — благо, истина и красота — неделимы ни между собою, неотделимы и от того, кому принадлежат, не могут делаться эти свойства принадлежностью и отдельных сословий; истина не может быть принадлежностью ученых, а прекрасное — принадлежностью художников. Прекрасное не может принадлежать бездушным вещам, ни даже лицам, взятым в их розни или в их подчинении; прекрасное, истина и благо принадлежат только Богу как Троидиному и человеку как многодиному» (461).

В своих трудах Федоров пользуется понятием «ценность», когда пишет: «И какую ценность может иметь жизнь и свобода, если homo homini lupus» [человек человеку волк] (430). Или когда задается риторическим вопросом: «Что ценнее — золото ли, являющееся источником взаимного истребления, или же прах отцов как цель соединения сынов» (477). Он упрекает Ницше за то, что провозглашатель «сверхчеловека» «совершенно неспособен понимать значение и ценность *действия*» (556). Для автора утопического «проекта» «всеобщее воскрешение» «имеет ценность безусловную» (558), «ценность светлого дня востания» (529). Но ценность понимается и в политэкономическом смысле, когда «всем людям делается денежная оценка» и «люди трактуются как товар, ценность которого определяется спросом и предложением», что, считает Федоров, представляет собой «самое полное выражение измены христианству» (432). В таком употреблении слова «ценность» можно выявить аксиологический смысл, однако это словоупотребление еще не обрело аксиологически-категориального значения. Действительный же вклад Федорова в аксиологическую мысль состоит, по нашему мнению, в понимании триединства прекрасного, истины и блага-добра.

Другим вариантом постижения единства Красоты, Добра и Истины являются философские и эстетические воззрения *Владимира Сергеевича Соловьева* (1853—1900), рассмотрением которого мы завершаем раздел о развитии русской эстетико-аксиологической мысли XIX столетия.

Проблема взаимоотношения добра, истины, красоты — одна из центральных в философии Вл. Соловьева, начиная

с юношеского его произведения «Философские начала цельного знания» и кончая последними его трудами, завершившими XIX век. В опубликованных в 1877 году «Философских началах цельного знания» взаимосвязь основных категорий этики, теории познания и эстетики представлена в общей системе миропорядка. Определяет этот миропорядок Абсолютное как «Истинно сущее». Оно в осуществлении своего бытия образует три «Субъекта»: Дух, Ум, Душу. Каждому из них соответствует три способа бытия: воля, представление, чувство. Благо — содержание воли Абсолюта. Истина — содержание его представления. Красота — содержание его чувства. А поскольку содержание трех «субъектов» есть Идея, образующая их «объективное единство», то Благо, Истина и Красота выступают как модификации единой Идеи: Благо — желанная Идея, Истина — представляемая Идея, Красота — ощущаемая, или реальная, Идея. Таким образом, Абсолют утверждает Идею как Благо и через Истину осуществляет ее в Красоте¹.

В этих абстрактно-метафизических и мистических построениях нетрудно усмотреть ориентацию молодого философа на Платона и особенно на неоплатонизм Плотина. Но не будем при этом забывать, что аксиологическая проблема отношения истины, добра и красоты была необычайно актуальна в России второй половины прошлого века и ее философско-абстрактные решения касались сугубо конкретных вопросов художественного творчества в его отношении к самым насущным жизненным делам. Вл. Соловьев дает свое решение этой проблемы, как и Достоевский, настаивая на единстве и даже тождестве «аксиологической троицы» в противовес тем концепциям, которые жертвовали красотой во имя истины и добра-справедливости (Писарев, а затем и теоретически Л. Толстой) или добро и истину приносили в жертву красоте (Леонтьев, Ницше). Русский философ, многократно возвращаясь к проблеме единства добра, истины и красоты, вместе с тем все более и более конкретизировал ее решение.

В докторской диссертации «Критика отвлеченных начал», защищенной в 1880 году, основанием абсолютного блага, истины и красоты провозглашается «всеединство»: «Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого, материального бытия есть абсолютная

¹ См.: Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 251—254, 256—258, 261—263; см. также: Радлов Э. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Спб., 1913. С. 218—226 (раздел «Отношение красоты к истине и добру»).

красота»¹. Однако при этом основные категории нравственной, познавательной и эстетической областей в большей степени очеловечиваются, ибо сам человек предстает как «второе абсолютное», поскольку в человеке «всеединство получает действительную, хотя еще идеальную форму — в сознании»². Поэтому человек «имеет в сознании своем божественную идею, как безусловную норму, которою он оценивает все свои деятельности»³. «В нашей действительности, в мире человеческом и природном» полная реализация «всеединства» через красоту еще не дана, «а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих». Поэтому реализация «всеединства» в красоту «является задачей для человечества, и исполнение ее есть искусство»⁴.

В речи о Достоевском, произнесенной в 1882 году, Вл. Соловьев подчеркнул, что «в своих убеждениях он (Достоевский.— Л. С.) никогда не отделял истину от добра и красоты, в своем художественном творчестве он никогда не ставил красоту отдельно от добра и истины. И он был прав, потому что эти три живут только своим союзом. Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир. Для Достоевского же это были только три неразлучные вида одной безусловной идеи». Идея эта — «открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества» — «есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота. Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение — уже во всем есть конец и цель и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир»⁵.

Мы видим, что для Вл. Соловьева, как и для Достоевского, безусловное единство добра, красоты и истины имеет человеческое основание, которое характеризуется как «бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества». Само преимущество христианства для философа заключается в том, что оно «рядом с совершенным Богом ставит *совершенного человека*» и «полнота христианства есть всечеловечество» (181), а «окончательное условие истинного

¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 745.

² Там же. С. 713.

³ Там же. С. 712.

⁴ Там же. С. 745.

⁵ Соловьев В. С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 180. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте цифрой в скобках, обозначающей страницу.

всечеловечества есть свобода» (180). Истина, единая с добром и красотой, мыслима здесь не абстрактно-мистическим Умом — «Субъектом» Абсолюта, а «человеческим умом».

Своему эстетическому исследованию «Красота в природе» (1889 г.) Вл. Соловьев в качестве эпиграфа предпослал афоризм Достоевского: «Красота спасет мир». Здесь красота определяется как «воплощенная идея», а сама идея раскрывается через свое *ценностное значение*: «Идеей вообще мы называем то, что само по себе достойно быть». И обратно: достойное бытие — бытие идеальное. Формальное же определение «идеи или достойного вида бытия» формулируется достаточно ясно: «Она есть *полная свобода составных частей в совершенном единстве целого*». И эта «всемирная идея» раскрывается с трех сторон: 1) как «свобода или автономия бытия»; 2) как «полнота содержания или смысла»; 3) как «совершенство выражения или формы». В первом аспекте «идея есть добро» «как абсолютно желанное или изволяемое». Во втором — истина «как мыслимое содержание для ума». В третьем — «идея есть красота» «со стороны совершенства или законченности своего воплощения, как реально ощутимая в чувственном бытии» (100—101).

В статье «Общий смысл искусства» (1890 г.) Вл. Соловьев в *теоретико-ценностном ключе* разрабатывает свою излюбленную мысль о том, что «красота есть только воплощение в чувственных формах того самого идеального содержания, которое до такого воплощения называется добром и истиною» (127). «Идеальное» бытие для него — это «достойное, — то, что должно быть». Это «идеальное», т. е. «достойное», «должное» бытие существует «само по себе», «но для нас оно является не как данная действительность, а как идеал, лишь отчасти осуществленный и осуществляемый; в этом смысле он становится окончательною целью и безусловною нормою наших жизненных деятельностей: к нему стремится воля как к своему высшему благу, им определяется мышление как абсолютною истиною, он же частью ощущается, частью угадывается нашими чувствами и воображением как красота» (130). Итак, высшее благо, абсолютная истина, красота — триединое проявление *ценности* (по терминологии Вл. Соловьева, «достойного» бытия, которое есть бытие «идеальное» и «должное»), выступающей как «безусловная норма», «идеал». Этот «идеал», имеющий значение «нормы», является *благом* для воли, *истиной* для мышления, *красотой* для ощущений, чувств и воображения.

При этом автор труда «Общий смысл искусства» проводит различие между *ценным* («достойным») и *неценным* («недостойным») бытием, от которого зависит противоположность добра, истины и красоты злу, лжи и безобразию. «Различие между

идеальным, т. е. достойным, должным, бытием и бытием недостойным, или недостойным,— читаем мы в статье,— зависит вообще от того или иного отношения частных элементов мира друг к другу и к целому». Бытие «идеальное или должное — то, что должно быть» — существует тогда, когда «всеединная основа или абсолютное начало не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, дает им полный простор в себе» (130). Благо, истина и красота являются «положительными идеальными определениями достойного бытия», тогда как зло, ложь и безобразие — соответствующие им «отрицательные начала». Критерием различения «положительных идеальных определений достойного бытия» и «отрицательных начал» Вл. Соловьев считает взаимную солидарность и равновесие частей и целого или же нарушение этих связей. Притом «анархическая множественность так же противна добру, истине и красоте, как и мертвое подавляющее единство» (131).

В декабре 1899 года, перед самым концом XIX века и незадолго перед своей кончиной, Вл. Соловьев публикует статью «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина», в которой замечательный русский философ вновь возвращается к проблеме единства истины, добра и красоты как в связи с творчеством великого поэта, так и в связи с тем, что «истекающий XIX век определился к своему концу как эпоха подделок» (399). Мы неоднократно отмечали, что поэзия Пушкина со времени ее появления была своеобразным эталоном эстетической ценности для русской эстетической мысли в течение всего века. По отношению к Пушкину определились и основные направления в решении проблемы связи между красотой, с одной стороны, и добром и истиной — с другой. Вл. Соловьев в творениях Пушкина находит подтверждение своему учению о внутреннем единстве того, что можно назвать «аксиологической триадой», и пониманию ценностного значения поэзии вообще, имеющей свое содержание и свою пользу: «Поэзия может и должна служить делу истины и добра на земле, — но только *по-своему*, только *своею красотой* и ничем другим. Красота уже сама по себе находится в должном соотношении с истиной и добром, как их онцутительное проявление. Следовательно, все действительно поэтическое — значит, прекрасное — будет тем самым содержательно и полезно в лучшем смысле этого слова». И вот итоговая формула: «Ни в чем, кроме красоты, *настоящая поэзия* не нуждается: в красоте — ее смысл и ее польза» (399).

Подчеркнем, что Вл. Соловьев отнюдь не был сторонником теории «искусства для искусства», приверженцы которой, по его словам, «вместо законной *автономии* для художественной области» «проповедают *эстетический сепаратизм*» (141). В статье

«Первый шаг к положительной эстетике» (1894 г.) он решительно возражает против интерпретации поэзии Пушкина в духе этой теории, ибо поэзия «приносила и приносит большую пользу, потому что совершенная красота ее формы усиливает действие того духа, который в ней воплощается, а дух этот — живой, благой и возвышенный» (140—141). И когда Вл. Соловьев настаивает на том, что смысл и польза поэзии — в красоте, он подчеркивает, что речь идет о «настоящей поэзии» и о красоте, не отделимой от истины и добра.

Утверждение единства красоты с истиною и добром, которое философ осуществлял в течение всего своего творческого пути, было важно для него в связи с негативными тенденциями, давшими о себе знать в конце столетия и в эстетике, и в самом искусстве. Эти тенденции Вл. Соловьев определял как «фальсификацию красоты», заключающуюся в том, что «вечная красота объявляется старою красотой, и на ее руинах водружается знамя *новой красоты*» (399). «Между старой и новой красотою — то различие, что первая жила в тесном естественном союзе с добром и правдой, а вторая нашла такой союз для себя не только излишним, но и прямо неподходящим, нежелательным. Тут всего любопытнее вот что: сначала объявляется, что красота свободна от противоположности добра и зла, истины и лжи, что она выше этого *дуализма* и равнодушна к нему, а под конец вдруг оказывается, что эта свобода и красота, и божественное, как будто, беспристрастие к обеим сторонам незаметно перешли в какую-то враждебность к одной стороне (именно правой: к истине и добру) и в какое-то неодолимое «влечение — род недуга» к другой стороне (левой: к злу и лжи), — в какой-то пифизм, демонизм, сатанизм и прочие «*новые красоты*», в сущности столь же старые, как «черт и его бабушка» (400).

Не сложно опознать, что за теорию и практику «*новой красоты*» имел в виду Вл. Соловьев. В цитируемой статье глашатаев таким образом трактуемой красоты он называет лицами, похожими «на разных героев не то Щедрина, не то Достоевского» (399). Имеются же в виду прежде всего воззрения Ницше, его единомышленников и последователей. В капитальном труде «Оправдание добра. Нравственная философия» (1894—1897 гг.) Вл. Соловьев критикует ницшеанский «взгляд, признающий в жизни смысл, но исключительно эстетический, выражающийся в том, что сильно, величаво, красиво — безотносительно к нравственному добру»¹. «Такой взгляд, связанный с именем талантливого и злополучного Ницше и сделавшийся теперь модною философией», возвеличивает «силу и красоту, отвлеченно взятые и призрачные»². В статье «Судьба

¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 48.

² Там же. С. 87, 89.

Пушкина» (1897 г.) Вл. Соловьев решительно возражает против извращенного понимания творчества Пушкина сквозь призму «нищепанских идей», против того, чтобы прикидывать «к этому здоровому, широкому и вольному творчеству ломаный аршин нищепанского психопатизма» (355). В статье «Идея сверхчеловека» (1899 г.) русский философ, отличавшийся необыкновенной благожелательностью, несмотря на видевшуюся ему «дурную сторону нищепанства» (см. 155), усматривал заслугу немецкого мыслителя в выдвигании самой проблемы сверхчеловека и вместе с тем проблемы критерия «для оценки всех дел и явлений в этом мире», но при этом ни в коем случае не мог принять нищепанское понимание сверхчеловека и нищепанский критерий переоценки всех ценностей (см. 160). Выступая против отрыва красоты от добра, Вл. Соловьев также имел в виду и воззрения Константина Леонтьева, который, как указывалось в 1896 году в посвященной ему энциклопедической статье, «в своем презрении к чистой этике и в своем культе самоутверждающейся силы и красоты» «предвосхитил многие мысли Ницше» (467). Но еще в 1883 году Вл. Соловьев выступил в печати в защиту Достоевского от обвинений Леонтьева в «сентиментальности» и «отвлеченном гуманизме» (193), в вере «во всеобщую гармонию здесь на земле» (195).

Крупнейший русский философ конца прошлого века отстаивал гармоничное единство добра, истины и красоты, протестуя не только против отрыва, но и против противопоставления их друг другу. В статье «Судьба Пушкина» Вл. Соловьев характеризует критику Писаревым (с благожелательностью отдавая должное «ясности и последовательности этого замечательного писателя») творчества Пушкина в качестве «субъективной оценки», «ложной оценки» за то, что поэт «не был социальным и политическим реформатором» (355). Это все равно, что, по остроумному сравнению философа, справедливо преклоняясь перед трудолюбием и искусством муравьев, «на этом основании бранить жаворонка за то, что он не строит муравейника» (356). Но Писарев — это «дела минувших дней». Вл. Соловьев имел в виду более свежие примеры теоретического противопоставления истины и добра красоте, когда он писал в статье «Общий смысл искусства»: «Добро и истина, скажет строгий моралист, не нуждаются в эстетическом воплощении. Делать добро и знать истину — вот все, что нужно» (127). Если бы не знать, что эта статья напечатана была в журнале «Вопросы философии и психологии» за 7 лет до публикации в этом же журнале первых глав трактата Льва Толстого «Что такое искусство?», то можно было бы подумать, что именно содержащиеся в нем рассуждения о несовместимости добра и красоты и имел в виду

Вл. Соловьев. Однако не исключено, что под «строгим моралистом» имелся в виду именно Толстой. В произведении «Смысл любви» (1892—1894 гг.) Вл. Соловьев пишет об «импотентном морализме», имея в виду взгляды автора «Крейцеровой сонаты»¹, а в «Трех разговорах», законченных перед самой смертью философа, подвергается критике отвлеченная моралистика Толстого².

Осмысление красоты Вл. Соловьевым исходит из осознания ее диалектической двойственности: «В красоте, как в одной из определенных фаз триединой идеи, необходимо различать общую идеальную сущность и специально эстетическую форму. Только эта последняя отличает красоту от добра и истины, тогда как идеальная сущность у них одна и та же — достойное бытие или положительное всеединство, простор частного бытия в единстве всеобщего» (101). Философ подчеркивает, что «красота есть действительный факт, произведение реальных естественных процессов, совершающихся в мире». «Мы имеем красоту в природе» там, «где весомое вещество преобразуется в светоносные тела», как в алмазе, «где неистовое стремление к осязательному животному акту превращается в ряд стройных и мерных звуков», как, например, в пении соловья (98). С одной стороны, «красота природы и сила любви» «одинаково говорят «нездешние речи» и, как два крыла, поднимают душу над землею» (227). С другой — они принадлежат реальному, телесному, материальному миру.

Отсюда и основной парадокс соловьевской философии и эстетики — сочетание в ней религиозного мистицизма, откровенного идеализма с ориентацией на реальный материальный мир, ибо «красота нужна для исполнения добра в материальном мире» (128). Этим объясняется на первый взгляд удивительный факт: достойный продолжатель традиций идеалистической философии, крупнейший религиозный мыслитель с полной симпатией и с теоретическим сочувствием в ряде существенных пунктов отнесся к эстетическим воззрениям последовательного материалиста, открытого сторонника Фейербаха и революционного демократа — Н. Г. Чернышевского. Если Писарев приветствовал второе издание «Эстетических отношений искусства к действительности» как «разрушение эстетики», то Вл. Соловьев в 1894 году новое издание этого трактата и ряда других эстетических работ Чернышевского определил в самом названии своей статьи: «Первый шаг к положительной эстетике». И как одно из

¹ См.: Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 508 и 780.

² См.: Лосев А. Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва // Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 26.

достижений «положительной эстетики» Вл. Соловьев считает то, что «наш автор признает красоту существенным свойством действительных предметов и настаивает на ее фактической реальности — не для человека только, но и в природе, и для природы» (145). «Красота в природе имеет объективную реальность» — это, по мнению Вл. Соловьева, тезис, который «остается» (147).

Для Соловьева Чернышевский — союзник в противостоянии «эстетическому сепаратизму», в признании красоты в природе как полноты жизни, но, разумеется, саму красоту они интерпретировали по-разному. Для Вл. Соловьева она была выражением, говоря стихом его любимого Тютчева, «как бы двойного бытия» (см. 293). Из этого исходило соловьевское теоретико-ценностное понимание красоты. Выше мы уже отмечали теоретико-ценностный аспект разработки Вл. Соловьевым триединства истины, добра и красоты. Сейчас мы сосредоточим наше внимание на категориально-понятийном аппарате его аксиологии.

Не будем забывать, что время творческой деятельности русского философа — это время становления «философии ценностей» в Западной Европе в борьбе с позитивистским мировосприятием, в процессе «переоценки всех ценностей». Уже магистерская диссертация Вл. Соловьева «Кризис западной философии», защищенная в 1874 году, имела характерный подзаголовок: «Против позитивистов». Позитивизм отвергался молодым философом за исключительное признание «относительных явлений», за отрицание «всякого безусловного воззрения, как религиозного, так и философского», за неспособность решить «вопрос о последней цели всякой деятельности, или о высшем благе»¹.

В докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (1877—1880 гг.) Вл. Соловьев прямо ставит вопрос об *оценочном отношении и ценностном значении* всех видов человеческой деятельности, которые, «помимо их внешней закономерности, одинаковой для них всех, имеют для нас еще особенное внутреннее значение согласно той *оценке*, которую мы им делаем и которая определяется степенью их соответствия целям, заранее поставляемым для всех этих деятельностей». По убеждению философа, мы всегда относимся ко всему совершающемуся «с некоторым суждением или оценкой, полагая определенное различие между действиями добрыми или полезными и действиями дурными или вредными, между познаниями подлинными или верными и познаниями мнимыми или ошибочными, между истинными и ложными мыслями, между прекрасными и безоб-

¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 138, 119.

разными произведениями, между чувствами благородными и низкими; и только первого рода деятельности, произведения и состояния признаются нами как *долженствующие быть* или *нормальные*, вторые же осуждаются как *недолжное*»¹. Автор этого труда отдает себе отчет в том, что такое оценочное отношение на первый взгляд является субъективным, но он убежден в том, что различие «долженствующего быть от недолжного» имеет объективное основание, что необходимо примирить в высшем синтезе объективную и субъективно-оценочную точки зрения и ставит вопрос об объективном критерии истины, добра и красоты — «верховного принципа познания», «верховного принципа практической деятельности для определения нравственного достоинства данных действий», «верховного принципа творческой деятельности для определения эстетического достоинства данных художественных произведений»². В «Критике отвлеченных начал» «высшее благо» как «благо абсолютное», «объективное» служит предметом специального рассмотрения. Само «абсолютное первоначало» утверждается в его ценностном значении — «как то, что обладает положительную силой бытия»³. Здесь же отмечается, что существо является *ценным* не в качестве существа, а в качестве возможного *носителя ценности безусловной*. «Но это не исключает,— по формулировке Е. Трубецкого,— возможности различия между существами в смысле безусловной ценности одних, условной ценности других и *отрицательной* ценности третьих»⁴. Задача же «организации самой нашей действительности или реализации божественного начала в самом бытии природы» диссертант определяет «как задачу искусства», находя ее элементы «в произведениях человеческого творчества» и перенося «вопрос об осуществлении истины» «в сферу эстетическую»⁵.

В «Оправдании добра» «безусловное начало нравственности» формулируется Вл. Соловьевым в *теоретико-ценностном* аспекте: «В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире»⁶. Обратим внимание на определение ценности как «безусловного значения», как указания на высший смысл реальных явлений, людей.

¹ Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал. М., 1880. С. 4.

² Там же. С. 6.

³ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 703.

⁴ Трубецкой Е. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 136.

⁵ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 744.

⁶ Там же. С. 261.

Однако в своем основном этическом трактате его автор для ценностной характеристики пользуется главным образом термином «достоинство», в русском языке эквивалентном слову «ценность» (напомним, что *достоинство* в корне своем имеет *стоит*, от которого происходит и *стоимость*). Так, он различает «относительное» и «безусловное достоинство человека», понимая под последним «его идеальное совершенство, как должствующее быть осуществленным»¹. Он пишет о «*достоинстве этой жизни и смысле мироздания*»², о нравственных условиях осуществления личностью «своего внутреннего достоинства»³, о всем, что «дает красоту и достоинство нашей жизни в области религии, науки и искусства»⁴, о «достоинстве добродетели», соотносимой с «нашим человеческим достоинством»⁵, о том, что «человеческое достоинство каждого лица, или его свойство быть нравственным существом, вовсе не зависит ни от его природных качеств, ни от его полезности»⁶. «*Принцип человеческого достоинства*» определяется как «*безусловное значение каждого лица*»⁷.

Как мы видим, термин «достоинство» в основном употребляется в «Оправдании добра» как *нравственная ценность, или значение*, наряду с понятием «красота». Однако в эстетических трудах конца 80—90-х годов Вл. Соловьев употребляет словосочетание «эстетическое достоинство» (101). Выше мы показали, что в статьях «Красота в природе» и «Общий смысл искусства» «достойное» бытие, понимаемое как «идеальное» и «должное», существующее объективно («само по себе»), выступает как «идеал», имеющий значение «нормы» для оценочной деятельности и в познавательной области (истина), и в области нравственной (благо, добро), и в эстетической сфере (красота). Вспомним, что параллельно с философской деятельностью Вл. Соловьева в Германии неокантианцы баденской школы, прежде всего Виндельбанд, разрабатывали учение о ценностях, определяемых миром идеальных норм, выражающих необходимость долженствования, имеющего божественное основание. Вслед за Лотце неокантианец Риккерт рассматривал ценности как значимости, обладающие трансцендентальным смыслом. Определенная схожесть в аксиологических взглядах Вл. Соловьева и неокантианцев, как нам представляется, не есть результат прямого влияния, а обусловлена общими философскими истоками (еще

¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 63.

² Там же. С. 286.

³ Там же. С. 293.

⁴ Там же. С. 294.

⁵ Там же. С. 186.

⁶ Там же. С. 346.

⁷ Там же. С. 347.

в «Критике отвлеченных начал» уделяется большое внимание кантовскому обоснованию нравственности и моральной ценности), общими духовными тенденциями эпохи, некоторыми общими тенденциями и логикой развития философской мысли, противостоявшей позитивизму, критически воспринявшей ницшеанскую «переоценку всех ценностей». Более глубинное обоснование «достойного», или «ценностного», бытия было, несомненно, различным у неокантианцев и Вл. Соловьева, высоко ставившего Канта в истории философии, но весьма критически относившегося к кантианству.

Вл. Соловьев нередко пользуется понятиями «оценка», «ценить», «эстетическая оценка», но оценочное отношение, с его точки зрения, может быть и соответствующим эстетическому предмету или искажающим его. «Дерево, прекрасно растущее в природе, и оно же, прекрасно написанное на полотне, производят однородное эстетическое впечатление, подлежат одинаковой эстетической оценке» (126). «Оценка предполагает *сравнение с другим*» (349). Но оценка может быть «субъективной», «ложною» (355), «фальшивой» (356). Критерием для нее может быть «ломаный аршин», «произвольное мерило» (355). Поэтому он против обусловленности красоты предметов и явлений «их субъективную оценкою по той житейской пользе и той чувственной приятности, которую они могут нам доставить» (94). Подлинным критерием оценки, по Вл. Соловьеву, может быть только «божественная идея» как «безусловная норма», имеющаяся в сознании человека, «которою он оценивает все свои деятельности»¹. Такой оценке соответствует *безусловная ценность*. Этой безусловной ценностью и обладает «чистая бесполезность» красоты: «Эта чистая бесполезность высоко ценится человеком и, как увидим далее, не человеком только. И если она не может цениться как средство для удовлетворения тех или других житейских или физиологических потребностей, то значит она ценится как цель сама в себе. В красоте — даже при самых простых и первичных ее проявлениях — мы встречаемся с чем-то *безусловно-ценным*, что существует не ради другого, а ради самого себя, что самым существованием своим радуется и удовлетворяет нашу душу, которая на красоте успокаивается и освобождается от жизненных стремлений и трудов» (95).

В этой же статье «Красота в природе», где красота определяется как нечто «безусловно-ценное», Вл. Соловьев употребляет понятие «эстетическая ценность». Прочитав первые 12 строк стихотворения Тютчева «Как хорошо ты, о море ночное...», автор статьи отмечает: «Хаос, т. е. само безобразие,

¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 712.

есть необходимый фон всякой земной красоты и *эстетическая ценность* (курс. мой.— Л. С.) таких явлений, как бурное море, зависит именно от того, что под ними хаос шевелится» (106). «Под ними хаос шевелится» — последняя строка стихотворения Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной?..», кончающегося стихами:

О, бурь заснувших не буди —
Под ними хаос шевелится!..¹

В статье «Ф. И. Тютчев» (первая публикация в 1895 г.) почти точно повторяется мысль о безобразии как необходимом фоне земной красоты (в качестве примера говорится не только о бурном море, но и о ночной грозе), но вместо термина «эстетическая ценность» употребляется термин «эстетическое значение» (290). Это показывает, что для Вл. Соловьева, как и в «Оправдании добра», «ценность» — то же самое, что «значение». И в «Красоте природы» также говорится об «эстетическом значении» (105, 107). Притом это «эстетическое значение» выводится из «идеального или достойного бытия» (105), т. е. общего соловьевского понимания ценности.

Что же имеет в виду Вл. Соловьев под «эстетической ценностью», или «эстетическим значением»? Совпадает ли оно с красотой? «Эстетическое значение», в принципе говоря, может быть и отрицательным, выражать, пользуясь терминологией Соловьева, не только «положительные идеальные определения достойного бытия», к которым относится красота, но и «отрицательные начала» — безобразие. А «эстетическая ценность»? Вл. Соловьев пишет об «эстетической ценности», возникающей на контрасте красоты и безобразия, представляющей собой красоту (бурного моря или ночной грозы), под которой шевелится «хаос, т. е. само безобразие» (106). Евгений Трубецкой в двухтомной монографии, посвященной Вл. Соловьеву, следующим образом интерпретирует понимание им «эстетической ценности»: «Самая ценность целого ряда явлений земной красоты для философа обуславливается тем, что «под ними хаос шевелится». Очевидно, мы имеем здесь ценность *действительной победы*, которая предполагает действительную борьбу, а, стало быть, реальность борющихся»².

Мы также полагаем, что понятие «эстетическая ценность» у Вл. Соловьева не просто синоним красоты, а определение сложного взаимоотношения эстетически «положительных» и «отрицательных» начал ценностного бытия при доминиро-

¹ Тютчев Ф. И. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 78.

² Трубецкой Евг. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913. Т. 2. С. 369. Следует отметить, что и эстетические, и этические воззрения Вл. Соловьева рассматриваются Евг. Трубецким в ценностном аспекте.

вании «положительных». Глубокий мыслитель вполне осознавал возникновение в конце своего века кризисных явлений и в эстетической сфере, в том числе и в области искусства, в критически-оценочном мироотношении людей. Буквально на переломе между старым и новым, XX веком он в статье «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» ставил риторический вопрос: «Разве нет в действительной жизни красивого зла, изящной лжи, эстетического ужаса?» И тут же сам отвечал на него: «Конечно, есть; без этого нечем было бы и подделывать красоту» (400). Но всеми своими духовными силами Вл. Соловьев выступал против «новой красоты» как красоты *поддельной*, как результата «фальсификации красоты» (399), как красоты, выпадающей из триединства Красоты, Добра, Истины и противопоставленной Истине и Добру.

Вл. Соловьев осознавал и необходимость нового ценностного понятия, которое бы утверждало перед лицом наступающего кризиса и хаоса аксиологическое триединство во всем его блеске и очаровании. Этим понятием, по нашему мнению, и выступило понятие-образ Софии, являющейся, по точной формулировке А. Ф. Лосева, «философско-поэтическим символом» Вл. Соловьева¹. Ценностный смысл Софии — как конкретного выражения соловьевской концепции всеединства в философско-художественном образе «Вечной женственности» и мировой Премудрости, символа единения Истины, Добра и Красоты — как идеала и нормы должного мира отмечал и Евг. Трубецкой².

Философия Вл. Соловьева в ее религиозном, этическом и эстетическом содержании оказала сильнейшее воздействие и на развитие русской поэзии XX века, особенно в творчестве Александра Блока и Андрея Белого (хотя к литературному символизму сам философ отнесся иронично, как к «юным спортсменам», называющим себя «русскими символистами» (275), и на развитие русской философии нового столетия.

4. «Есть ценностей незыблемая скála...» (XX век, первая половина)

Наименование последнего очерка о русской эстетической аксиологии — первая строка из стихотворения, написанного в 1914 году одним из ярчайших выразителей трагедии нынешнего века и его жертвы *Осипа Мандельштама*:

¹ См. статью А. Ф. Лосева «Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева», в которой тщательно исследовано понятие-образ Софии в философских и поэтических трудах великого русского философа и исчерпывающе выявлены различные аспекты этого философско-поэтического и религиозного символа (Лосев А. Ф. *Страсть к диалектике*. М., 1990. С. 203—255).

² См.: Трубецкой Евг. *Мирозерцание Вл. С. Соловьева*. Т. 2. С. 373—376.

В эпоху не просто переоценки, а крушения и уничтожения того, что люди столетиями считали «вечными ценностями», и последующего стремления ликвидировать «новые ценности» аксиологическая мысль и на Западе и на Востоке верила в существование незыблемой шкалы ценностей и искала ее. Одной из важнейших особенностей духовного развития России начала XX века Н. Бердяев считал «обращение к ценностям духовной культуры» ².

В предыдущем очерке мы стремились показать, как становилась и развивалась идея ценности и сама категория ценности в русской философии и эстетике, и трудность в изучении теоретического материала в этом аспекте заключалась в обнаружении идеи и категории ценности, которые только-только пробивали себе дорогу. При исследовании документов философско-эстетического развития в XX столетии возникает прямо противоположная трудность: аксиологическая литература хлынула широким потоком, понятие «ценность» становится широко употребляемым и даже модным и нелегко отобрать наиболее значительные концепции ценности, в том числе эстетической. Поскольку предлагаемый вниманию читателя очерк — первая попытка выявить развитие русской аксиологической эстетики, автор отдает себе отчет в неизбежной неполноте настоящего изложения и в охвате всех аксиологических взглядов, и в учете всех трудов тех мыслителей, аксиологические воззрения которых мы рассматриваем. Утешением может быть лишь сознание того, что это лишь начало работы по изучению важного аспекта русской философии и эстетики. С чего-то ведь нужно начинать.

В 1900 году вышла книга *Семена Людвиговича Франка* (1877—1950) «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд». Эта экономическо-аксиологическая монография русского философа, который был царским правительством выслан за границу за пропаганду марксизма, а в 1922 году выслан из Советской России за антимарксистские воззрения, непосредственно посвящена проблемам теории стоимости, т. е. экономической ценности. С. Франк полемизирует с автором «Капитала» по вопросу о сущности меновой стоимости, или ценности, по терминологии «Критического этюда», оспаривая универсальность трудовой теории «меновой ценности». Не вдаваясь в существо этой полемики, идущей в рамках политической экономики, мы хотели бы отметить в аспекте интересующей нас

¹ *Мандельштам О.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 96.

² *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. С. 237.

проблемы, что Франк не случайно переводит немецкое *Wert* словом «ценность», хотя уже в конце XIX века сложилась традиция, прежде всего в марксистской экономической литературе, переводить *Wert* термином «стоимость»¹. Он выступает против резкого разграничения понятий «меновой ценности» и «ценности» вообще, которая есть родовое понятие для понятия «меновой ценности». Франк полагает, что ценность товаров есть перенесение на них отношений между людьми, а «абсолютная ценность» «есть его (товара.— Л. С.) свойство посредством обмена на другие товары обнаруживать величину общественного труда, затраченного его производителем»².

В понимании ценности как опредмеченного общественного отношения, в том числе и трудового, Франк, несомненно, идет от Маркса, несмотря на несогласие с ним в политэкономической трактовке меновой стоимости. Но русский философ подчеркивает единую основу различных ценностных отношений людей: «То, что мы разумеем под словом ценность, есть нечто, не составляющее исключительной особенности хозяйственных явлений: мы знаем наряду с хозяйственной ценностью ценность нравственную, ценность научную, эстетическую и т. д. В этом смысле понятие ценности равносильно понятию *значение*; оно означает то свойство явления, которое выделяет в нашем сознании последнее из ряда других, безразличных для нас явлений, заставляет нас стремиться к нему, делает для нас данное явление не только объектом познания, но и объектом известного чувства или желания». Подчеркивая общность «хозяйственной ценности» с ценностями другого рода, Франк вместе с тем психологизирует само ценностное отношение и саму ценность: «Очевидно, подобная ценность не есть собственно вне нас лежащее свойство явления; она сводится на нашу *оценку* явления и состоит в нашем собственном психологическом состоянии, в том, что мы *дорожим* явлением, считаем его для нас *важным* и т. д.»³. Ключевой проблемой для понимания ценности Франк считает проблему потребностей. Эстетически-

¹ В 1899 году в примечании к статье «Еще к вопросу о теории реализации» В. И. Ленин отмечал, что в его «Заметке к вопросу о теории рынков (По поводу полемики гг. Туган-Барановского и Булгакова)» термин «стоимость» заменен редакцией на термин «ценность». «Я не придаю особенно существенного значения вопросу об употреблении того или другого термина,— писал в этой связи В. И. Ленин,— но считаю необходимым отметить, что я употреблял и употребляю всегда термин «стоимость» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 68). А. Богданов в «Кратком курсе экономической науки» также употреблял термин «стоимость»: «Общественная стоимость есть то количество трудовой энергии, которого стоит данный продукт общества» (Богданов А. Краткий курс экономической науки. 2-е изд. Спб., 1899. С. 20).

² Франк С. Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд. Спб., 1900. С. 186—187.

³ Там же. С. 195.

ценностное отношение мыслится им как «потребность в красоте», «стремление к чувству эстетической удовлетворенности», испытываемое нами, «когда явления внешнего мира, за которыми мы признаем эстетическую ценность, воздействуют на наши органы зрения и слуха»¹.

Франк сочувственно отнесся к интерпретации экономической «ценности» в так называемой «психологической или австрийской школе». В статье «Психологическое направление в теории ценности», опубликованной в журнале «Русское богатство», издававшемся В. Г. Короленко и Н. К. Михайловским, он присоединяется к Бем-Баверку, выделившему в «ценности» два смысла — субъективный и объективный: «Ценность в субъективном смысле есть то значение, какое имеет благо или совокупность благ для хозяйственного благополучия субъекта», а «ценность в объективном смысле есть сила или способность блага произвести известный объективный результат». Примером ценности в объективном смысле является «питательная ценность» пищи. Признается и «объективная меновая ценность, т. е. объективное значение блага в обмен»².

Испытав на себе влияние марксизма, Франк отходит от него в психологизации ценности-стоимости. Также отходит он от марксизма, полагая, что его теория строится на «идее классового эгоизма» и отрицании «общечеловеческой моральной санкции». С точки зрения Франка, «марксизм в философском смысле есть *нигилизм* — отрицание общеобязательных ценностей и открытое провозглашение *классового эгоизма* единственным практическим мерилom», хотя он признает, что в среде социал-демократической интеллигенции распространены убеждения «об общечеловеческой ценности социализма»³.

От субъективно-психологического понимания ценности Франк уже в начале столетия переходит к ее философско-метафизическому, а затем и религиозному осмыслению. Стимулом для этого было освоение в аксиологическом аспекте философии Ницше и кантианской традиции. Своей статьей «Этика *нигилизма*», напечатанной в знаменитых «Вехах», Франк предпослал слова автора «Так говорил Заратустра»: «Не вокруг творцов нового шума, — вокруг творцов новых ценностей вращается мир». В статье «Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» русский философ полагает, что Ницше осуществляет примирение между двумя сферами, оторванными друг от друга кантианской лини-

¹ Франк С. Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд. С. 197—198.

² Франк С. Психологическое направление в теории ценности // Русское богатство. 1898. № 8. С. 62.

³ Франк С. Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. Спб., 1910. С. 350.

ей в философии,— между «критическим позитивизмом в области научного познания и этическим идеализмом в области целостного нравственного сознания», сочетая элементы «реализма и идеализма». Он считает, что провозглашаемое немецким философом-поэтом воцарение сверхчеловека — «это торжество духовной природы человека, осуществление всех объективно-ценных его притязаний». В этой же статье утверждается, что «доказывать вообще моральную ценность чего-либо невозможно; здесь есть только один путь — апелляция к нравственному чувству. И это нравственное чувство властно и внушительно говорит, что любовь к истине, справедливости, красоте, чести и прочим «призракам» обладает бесспорною и весьма высокою моральною ценностью»¹.

В веховской статье Франк сама культура определяется «как совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей», а понятие культуры рассматривается как основанное «на вере в объективные ценности и служении им»². Притом философ противопоставляет «символ веры русского интеллигента» — «благо народа, удовлетворение нужд «большинства» служению «абсолютной ценности», Богу. Вместо «абсолютной ценности» человек подчиняется непосредственным побуждениям своего «я» и «равно ничтожным», «субъективным интересам «ты» — хотя бы и коллективного»³. Автор статьи призывает русскую интеллигенцию приступить к решению «величайшей и важнейшей» задачи «пересмотра старых ценностей и творческого овладения новыми», отбросить «нигилистический морализм» и заменить «религию служения земным нуждам» на религию «служения идеальным ценностям»⁴, понимаемым в духе Вл. Соловьева как выражение «всеединства».

Вместе с тем Франк с позиций христианского гуманизма выступал против антигуманистической интерпретации ценностей. В этом плане показателен следующий эпизод. В 1904 году вышел его перевод книги Виндельбанда «Прелюдии», в которой содержалось уже цитированное нами высказывание, аксиологически санкционирующее уничтожение «диких» народов «победоносным обществом», являющимся «носителем высшей нравственной ценности». К этому месту Франк сделал примечание, отмечающее «несостоятельность общественных воззрений автора», ибо «для непредубежденного нравственного сознания

¹ Франк С. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Проблемы идеализма. М., [1902]. С. 194, 186, 165.

² Франк С. Этика нигилизма (К характеристике мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. 5-е изд. М., 1910. С. 186.

³ Там же. С. 183.

⁴ Там же. С. 210, 185.

не может быть никакого сомнения, что физическое и моральное разрушение целых народов ни при каких условиях не заслуживает одобрения»¹.

Свою концепцию ценности Франк разрабатывал, отправляясь от Канта и неокантианства, но осознавая необходимость преодоления дуализма между сущим и должным. У Виндельбанда же, по словам Франка, была попытка построить «всю теоретическую философию на дуализме между сущим и должным, фактом и ценностью. Понятие ценности или идеала считается здесь первичной категорией, не только не сводимой к реальности, но и вообще не допускающей никакого дальнейшего логического анализа»². По концепции самого Франка, *ценность* и *должное* — не одно и то же. Должным является, в соответствии с Кантом, нравственный закон, который имеет характер долженствования, или императивности, а потому «нравственный идеал есть не только ценность, но и *должное*». Но ценность в качестве «безусловной ценности» может быть реально объективной: «Примером безусловной ценности, которая не тождественна с нравственным идеалом, может служить эстетическая ценность — красота. Красота тоже есть некоторое абсолютное благо, в том смысле, что она ценна сама по себе; она мыслится как ценность, присущая самому объекту и, следовательно, независимая от субъективной индивидуальной оценки или от полезности для каких-либо иных целей». Отсутствие долженствования в эстетической ценности означает, что никто не обязан «служить красоте», в то время как «всякий обязан служить добру». И если «нравственный идеал есть *безусловная ценность, идеально определяющая волю*», то «эстетический идеал» «идеально определяет чувство, а не волю»³.

В книге «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939 г.) Франк понятие красоты раскрывает через категорию ценности. Отмечая, что прекрасное явление выступает как гармоническое единство, русский философ приходит к заключению, что «этот элемент гармонии придает прекрасному некую внутреннюю законченность, некое спокойное самодовление и, тем самым, некую внутреннюю абсолютную ценность». В то же время «прекрасное» становится выразителем самодовлеющей ценности, самообоснованности бытия, его собственной внутренней *значительности* и в этом смысле «*духовности*». И поэтому «имманентное существо красоты состоит в том, что в ней мы непосредственно-наглядно воспринимаем

¹ См.: Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. Перевод со 2-го немецкого издания С. Франка, с. 264 (примечание переводчика).

² Франк С. Живое знание. Берлин, 1923. С. 179.

³ Там же. С. 180, 181.

и испытываем в самом наружном облике бытия его абсолютную ценность, его осмысленность и внутреннюю обоснованность»¹. Правда, «красота как таковая нейтральна, в каком-то смысле равнодушна к добру и злу. Знаменуя какую-то потенциальную гармонию бытия, она мирно сосуществует с его актуальной дисгармонией». Это и порождает возможность трагического несовпадения «красоты — эстетической гармонии — с подлинной, примиряющей и спасающей нас сущностной гармонией бытия». По убеждению Франка, «красота есть только отблеск «рая», онтологической укорененности всей реальности в божественном всеединстве», хотя «красота как таковая не есть сама то истонное, онтологически прочное и глубинное единство, которое мы ищем»².

Франк подразделял философию на теоретическую (теория знания в связи с логикой — методологией наук — и онтология) и практическую философию (этика). Эстетика же как наука о красоте или об искусстве «в систематическом отношении стоит как бы в промежутке между теоретической и практической философией»³. Эстетика, таким образом, воплощает в философии Франка, которую он сам называл «идеал-реализмом», преодоление противоположности между существованием (предмет теоретической философии) и долженствованием (предмет практической философии), «ибо «должное», «идеал» есть форма или категория человеческой жизни, момент духовного бытия, которое само имеет корни в общем бытии и связано с ним»⁴.

Разработка категории «ценность» предполагает скрещение понятий разных областей знания, подобно тому как в происхождении слова «ценность» (о чем мы можем судить на основе его этимологии) участвуют и слова, обозначающие внешние свойства вещей и предметов, и психологические качества человека, и общение людей, в том числе в экономической сфере. Как мы видели у Франка, экономические термины обретали социально-психологическое значение и подчеркивалась общность «хозяйственной ценности» с ценностями другого рода — нравственной, научной, эстетической. Имел место и обратный процесс, когда экономические понятия и термины экстраполировались в социально-психологическую сферу. Примером этого может служить понятие «общественная стоимость человека», предложенное в начале века крупнейшим представителем психологического направления в русском литературоведении *Дмитрием Николаевичем Овсяннико-Куликовским* (1853—1920). В своей

¹ Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 425, 426.

² Там же. С. 432, 433.

³ Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. Пб., 1922. С. 12.

⁴ Там же. С. 10—11.

книге «Н. В. Гоголь», вышедшей впервые в 1902 году, Овсяннико-Куликовский для исследования личности и творчества писателя выдвинул понятие «общественная стоимость» как понятие «психологии общественных отношений и связей личности»¹. Обратим внимание, что литературовед пользуется словом «стоимость», с конца прошлого века все более вытеснявшимся в политико-экономической литературе слово «ценность», в то время как Франк, напротив, именно в политико-экономических работах упорно заменял термин «стоимость» термином «ценность».

Что понимает Овсяннико-Куликовский под несомненно ценностным понятием «общественная стоимость» человека, личности? Он усматривает в нем и объективно-социальное и субъективное, общественно-психологическое содержание. Первое — объективно-социальное — обусловлено тем, что человек фактически находится в обществе, его деятельность имеет «общественное значение» и «признание этого значения обществом». Второе — субъективно-психологическое — зависит от того, насколько человек сознает и чувствует себя «величиной общественной и звеном в психологической цепи, связующей людей в организованное и социальное целое»².

Овсяннико-Куликовский ставит вопрос об «общественной стоимости» людей в классовом обществе. В таком обществе класс есть та ближайшая среда, в которой «осуществляется общественная стоимость личностей», но личность может «стремиться к осуществлению своей общественной стоимости и в более широкой среде, вне классов, служа на том или ином поприще всему народу или же государству, если последнее не носит слишком определенного классового характера»³. Наряду с «общественной стоимостью человека» Овсяннико-Куликовский признает «национальное» или более широкое «общечеловеческое значение» личности, до которой может возвыситься осуществление «общественной стоимости» человека благодаря его особой одаренности или исключительным обстоятельствам. «Общественная стоимость» человека может, таким образом, совмещаться с его «национальным» или «общечеловеческим значением», но может и не совмещаться и даже находиться с ними в противоречии, как, например, у Спинозы, имевшего «всемирное значение», но не обладавшего «общественной стоимостью». При этом если «общественная стоимость человека» исчезает вместе со смертью человека, то «национальное» и «об-

¹ Овсяннико-Куликовский Д. Н. Литературно-критические работы: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 299.

² Там же.

³ Там же. С. 300.

щечеловеческое значение» его «со смертью не всегда прекращается, а нередко еще возрастает» и даже «выясняется с полной определенностью» «только после смерти»¹.

Сама постановка вопроса о *ценности человеческой личности* в широком социально-психологическом плане безусловно вполне правомерна и необходима. В разработке этого вопроса литературоведом-психологом чувствуется стремление по-своему решить проблему, вызвавшую спор между народниками и марксистами, о роли личности в истории, притом решить ее в теоретико-ценностном ключе. Однако это решение представляется чрезмерно схематичным и отвлеченным. Аналогия социально-психологической *ценности* личности с экономической *стоимостью* в принципе, как нам представляется, вполне правомерна, поскольку и та, и другая относятся к миру ценностей, в данном случае привела к упрощению ценности человеческой личности, к недостаточной ее дифференцированности. С этим, возможно, связано и упрощенное понимание Овсяннико-Куликовским «аксиологической триады» — взаимоотношения Истины, Добра и Красоты. Солидаризуясь с Писаревым в намерении «разрушить эстетику», он «пришел к выводу, что «Красоте» отнюдь не подобает стоять рядом с «Истиною» и «Добром». «Добро» для него как категория «нравственно-должного» — это «сокровище и тайна человеческого духа и высшее создание человеческой эволюции». Родственные между собой «Добро» и «Истина» есть «нечто самоценное и самодовлеющее». «Красота» же, по его мнению, целиком состоит «из условностей и фикций», ибо «объективной «Красоты» нет (это — миф), есть только субъективная категория «красивого». Поэтому Овсяннико-Куликовский был убежден в «ненужности и даже вrede категории «Красота» для исследования психологической природы и эволюции художественного творчества», считая, что «Красоте» здесь нечего делать»².

В 10-х годах наступившего века понятие «ценность» вполне утвердилось в русской философской мысли, хотя, конечно, интерпретировалось по-разному, в зависимости от той или другой конкретной философской системы, в которую оно было включено. Понятие «ценность» уже в начале века определялось в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона как «продукт человеческого сознания, психологический факт: она зависит не от естественных свойств предмета, а от того, как эти свойства сознаются человеком»³. Автор статьи А. Мануилов видел связь

¹ Овсяннико-Куликовский Д. Н. Литературно-критические работы.: В 2 т. Т. 2. С. 301.

² Там же. С. 341, 342.

³ Энциклопедический словарь. Спб., 1903. Т. 38. С. 326.

ценности с категорией стоимости в политической экономии, опираясь на работы, в частности, С. Франка, но рассматривал ценность как психическое явление, как осознанные полезные свойства предмета. Определялась «ценность» и в «Философском словаре» Э. Л. Радлова: «Ценность есть результат оценки, т. е. определение отношения известного объекта к стремлению, потребности или целям человека. Объект имеет Ц[енность], поскольку он служит к удовлетворению стремлений и целей». Однако тут же отмечалось, что «помимо субъективных ценностей, могут быть и общепризнанные ценности: к ним относятся этические, эстетические и экономические ценности»¹. Содержание ценностей ставилось Радловым в зависимость от исторического развития культуры. Кратко характеризовались взгляды на ценность Канта, Ницше, Э. Гартмана, Гефдингга, Мюнстерберга, Brentano.

Большое распространение получило ницшеанское и неокантианское истолкование ценности благодаря многочисленным переводам трудов Ницше, Виндельбанда, Риккерта и их русских приверженцев и противников, информировавших русскую общественность о разработке проблемы ценности (см., например, обстоятельную рецензию Б. Яковенко на книгу Хуго Мюнстерберга «Философия ценностей»² и предисловие С. Гессена к переведенной им книге Г. Риккерта «Науки о природе и науки о культуре»).

В 90-е годы в России возникает так называемое «академическое неокантианство», главой которого был профессор Петербургского университета Александр Иванович Введенский (1856—1925). «Академические неокантианцы» уделяли основное внимание логическим и гносеологическим проблемам, но затрагивали и проблему ценности. В публичной лекции «Условие позволительности веры в смысл жизни» (1896 г.) Введенский ставит вопрос о смысле жизни и сводит его к вопросу «какова ценная цель жизни». По его мнению, «вопрос о смысле жизни позволителен только в том случае, если мы имеем в виду такую цель, которая была бы абсолютно ценной». Существуют, правда, и «относительно ценные цели», но они — лишь средство для реализации «абсолютно ценной цели» и, следовательно, «относительно ценные цели ценны не сами по себе, а лишь в зависимости от ценности той верховной цели, для которой они служат средством, так что, если вовсе нет абсолютно ценной цели, то не может быть и относительно ценных целей». Значит, «окончательная цель жизни должна быть абсолютно ценною»³. Одна-

¹ Радлов Э. Л. Философский словарь. 2-е изд. М., 1913. С. 650.

² См.: Вопросы философии и психологии. М., 1909. Кн. II (97). С. 309—322.

³ Введенский А. Философские очерки. Прага, 1924. С. 125.

ко, как полагает Введенский, перед человеком стоит дилемма: нужно или «отказаться от веры в смысл жизни», или же «верить в личное бессмертие»¹. Профессор-неокантианец избирает второе и выступает против материализма как, по его определению, «умственного разврата», отрицающего личное бессмертие. Правда, в книге «Логика как часть теории познания» (1909 г.) Введенский признает, что материализм, «как всякая метафизика», хотя и не доказан, но неопровержим².

Небезынтересно отметить, что в русском неокантианстве ценности трактуются несколько иначе, чем в баденской (фрейбургской) школе неокантианства. Введенский возражает против деления наук Виндельбандом и Риккертом на *номотетическую* (законоустанавливающую), к которой они относят естествознание, и *идеографическую* (единичноописывающую) — историю. По Риккерту, исторические науки о культуре пользуются исторически-индивидуализирующим методом — «методом *отношения к ценности*», в отличие от естествознания, устанавливающего закономерные связи и игнорирующего «культурные ценности»³. Русский философ полагает, что и история имеет своей, хотя и трудно достижимой, целью «общественно-исторические законы», что «и в истории, подобно естествознанию, общие суждения имеют значительно большую ценность, чем частные и единичные». История, как и естествознание, относятся к науке, а «наука обязана иметь смысл, а не быть всего только «интересной». Если же история должна рассказывать о Наполеоне *только* потому, что нам интересно послушать, каков он был и что делал, то разве в ней больше смысла, чем в тех «историях», которые скотница Хавронья рассказывала Митрофанушке Простакову и его учителю Вральману?»⁴ Таким образом, ценности, с точки зрения Введенского, должны обнаруживаться в истории как ее смысл (смысл для него, как мы видели, это «ценная цель»), а не быть просто внешним для нее мерилom оценочных суждений. Однако следует отметить, что русские мыслители стремились переосмыслить неокантианскую концепцию ценностей, корректируя ее, дополняя и видоизменяя. В определенной мере мы это видели уже в аксиологических воззрениях Франка. Большой интерес в этом отношении представляют взгляды на ценность поэта и писателя, являвшегося также крупным мыслителем, *Андрея Белого* (Бориса Николаевича Бугаева) (1880—1934), разрабатываемые в первое десятилетие нынешнего столетия.

¹ Введенский А. Философские очерки. С. 149, 150.

² Введенский А. И. Логика как часть теории познания. 2-е изд. Спб., 1912. С. 416.

³ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 127.

⁴ Введенский А. Логика как часть теории познания. С. 89, 90.

А. Белый очень хорошо понимает значимость проблемы ценностей, в особенности для эстетики, и отлично осведомлен об историко-философских корнях этой проблемы. Он видит «проблему ценностей у Ницше», отметившего «обломки рухнувших ценностей», как и проблему ценностей у Маркса, Авенариуса, Риккерта, а до них еще у кантианца Фриза, Гербарта, Лотце. «В настоящее время, — отмечает русский поэт-философ, — проблема ценности — боевая проблема»¹. Для А. Белого проблематика теории ценности важна для построения теории символизма, рассматриваемого как определенный тип культуры.

В 1909 году А. Белый пишет статью «Проблема культуры», в которой он соотносит культуру с ценностью. Поскольку культура есть нечто самоценное, «вопрос о ценности вообще в современной теоретической мысли опирается на вопросы культуры, как на вопросы, связанные с уяснением практических задач бытия; некоторые умственные течения выдвигают с особенной резкостью вопрос о ценности; является ли здесь понятие о ценности приближающимся к понятию о творчестве, как у Бергсона, или приближающимся к понятию об этической норме, как в современном неокантианстве, — вопрос вторичный; в том и другом случае понятие о ценном сближается с понятием о должном и истинном» («Символизм», с. 2). Культура творит «в истории сумму практических ценностей» (там же, с. 5). «История культур становится историей проявленных ценностей» (там же, с. 6). «Культура превращает теоретические проблемы в проблемы практические: Она заставляет рассматривать продукты человеческого прогресса, как ценности; самую жизнь превращает она в материал, из которого творчество куёт ценности» (там же, с. 10). «Государство должно быть одним из средств выявления культурных ценностей» (там же, с. 6). Символизм, по убеждению А. Белого, выступая за творчество более совершенных форм жизни, переносит «вопрос о смысле искусства к более коренному вопросу, а именно — к вопросу о ценности культуры» (там же, с. 9).

Но что такое «ценность»? Исходный пункт А. Белого в разрешении этого вопроса — неокантианство фрейбургской, баденской школы. В статье «На перевале» (1907 г.) он пишет о том, что «вопрос о *ценностях* в свете школы Риккерта и Ласка становится центральным вопросом и символизма, и теоретико-познавательных выводов» («Арабески», с. 266). Через разработку этого вопроса и ставится задача — обосновать независимую

¹ *Белый А.* Арабески. Книга статей. М., 1911. С. 81, 83; *Белый А.* Символизм. Книга статей. М., 1910. С. 461. В дальнейшем при цитировании этих изданий мы будем в скобках указывать их наименование и страницу.

эстетику как точную науку (там же). В статьях «Феникс» (1906 г.), «Театр и современная драма» (1907 г.) философ символизма также осваивает и излагает, по сути дела, понимание ценности в духе Риккерта, приспособлявая ее для теории символизма: «Норма долженствования оформливает творчество. Норма долженствования — единственная познавательная норма. Познание оказывается вечно звездным водометом сотворенных ценностей. Оформленные ценности воссоздают перед творчеством рассуждающих «я» картину мирового целого» («Арабески», с. 152). «Гносеология освобождает субъект познания от времен и сроков теоретически. Задача человечества практически осуществить эту свободу, и задача осуществима в принципе творчества ценностей». Поскольку же «теория ценностей есть теория творчества», «это и есть теория символизма» (там же, с. 31).

Спустя два с лишним десятилетия А. Белый в своих мемуарах писал о своем сложном отношении к Канту и кантианцам: «Действительное отношение к Канту — холодное уваженье к противнику, которого надо знать, чтоб с ним справиться; почему я на Канта напирал? Потому что тогдашняя философская молодежь «кантианила»¹. «Теория знания некогда развивалась идеалистами; в мое время, — вспоминал А. Белый о 1907—1909 годах, — представителями тенденций Канта являлись Коген, Наторп, Кассирер, Кинкель, Виндельбанд, Риккерт, Ласк, Кон и др.; в усилиях рационализировать Канта они создали неосхоластику»; «я исходил из ложного взгляда, что неокантианцы более других разработали термин; я хотел, отняв у них термин, им преодолеть идеализм; это и послужило поводом к обвинению меня в неокантианстве»². По свидетельству мемуариста, он хотел «мимикрировать жаргон Риккерта», чтобы впоследствии его языком опрокинуть его же твердыню: ценность — «норма долженствования»³.

Опрокидывание «твердыни» Риккерта совершается уже в «Фениксе». Здесь, с одной стороны, в соответствии с теорией ценности кантианства отмечается, что «самые нормы долженствования приводимы к образам ценностей», что «ценными могут быть только переживаемые содержания сознания» («Арабески», с. 152). С другой же стороны, утверждается, что «самое долженствование необходимо предопределяется образом переживаемой ценности», что означает, по мысли А. Белого, осознание ценности как возвращение от нормы к бытию. «Это единство слова и плоти. Это — воскрешающая ценность.

¹ Белый А. Между двух революций. М., 1990. С. 185.

² Там же. С. 187.

³ Там же. С. 273.

Это — соединение, символ. Мы возвращаемся к бытию». И далее: «Наша жизнь становится ценностью. Мы, как участники жизни ценной, обитаем вне пределов старой жизни и смерти» (там же, с. 153). Вспомним, что, по Риккерт, ценность противостоит бытию, действительности, жизни.

Следующий штурм риккертской «твердыни» А. Белый осуществляет в обширной статье «Эмблематика смысла. Предпосылки к теории символизма» (1909 г.). Здесь он стремится сокрушить «самодержавие гносеологии во Фрейбургской школе» («Символизм», с. 506). Риккерт выводит ценность из познавательного процесса. В изложении А. Белого, по гносеологии Риккерта, «должное познание определяется императивами практического разума; оно должно быть в этом смысле и ценным»; «ценность познания определяет нормы истинного познания»; «истинное познание, по Риккерт, есть познание должного и ценного» («Символизм», с. 65). Понятие ценности во фрейбургской школе выводится из следующего силлогизма:

«Истинное есть должное».

«Должное есть ценное».

Следовательно: *«Истинное есть ценное»* (там же, с. 119).

По концепции самого А. Белого, «никакое гносеологическое понятие не определит ценность никак», ибо «ценность неопределима познанием; наоборот: она-то познание и определяет» (там же, с. 66). Предъявляя Риккерт логические претензии с точки зрения самого Канта, А. Белый исходит из того, что ценность не есть *гносеологическое* понятие. Оно не может стать и *психологическим* понятием. Оно понятие *творческой* деятельности, так как «*переживаемая норма*» — это вид «творческой ценности». И отсюда следует, что «индивидуум становится символом ценности», поскольку «индивидуальное переживание стремится стать универсальным» и «такой индивидуум должен стремиться к своей норме», пересоздавая «свою личность» (там же, с. 108). Таким образом, «ценность символизируется живой, индивидуальной деятельностью и эмблемами ценности в искусстве окажутся образы сверхчеловеков и богов», как, например, Беатриче у Данте, Христос и Будда (там же, с. 78).

А. Белый в своей трактовке ценности осуществляет, по сути дела, *семиотический* подход: для него понятие о ценности «как бы эмблема эмблемы; или наоборот: долженствование есть эмблема ценности; класс понятий о ценном, не будучи гносеологическим, ни психологическим, относится к классу символических понятий» (там же, с. 66). Он убежден в том, что «ценность» как «символическое понятие» не сводимо к другим понятиям, будь то «вещь в себе», «я», «дух», «воля», «гносеологический

субъект». Напротив, по мнению А. Белого, эти понятия теоретически сводимы к понятию ценности, которое выступает «как абсолютный предел построения гносеологических и метафизических понятий» (там же).

По нашему мнению, в аксиологических построениях А. Белого, сводящихся к формуле: «ценность есть символ» (там же, с. 67), есть два «слоя», возможно, неразличимых для самого автора концепции. Первый — это семиотический подход к пониманию ценности как явления творческой деятельности. В этом плане ценность и выступает как «эмблема эмблем», как «символ». Поэтому «символическая жизнь» — «мир ценного» и «только в творчестве остается реальность, ценность и смысл жизни» (там же, с. 71). «Понятие о ценности содержится в понятии о символическом единстве» (там же, с. 125). Ценность как «символическое единство» «есть как бы норма самой нормы» (там же, с. 78). Если для Риккерта ценность — сверхреальная «норма должествования», то для А. Белого «ценность есть должествование», поскольку «символ есть единое», а «единое есть ценность» (там же, с. 125). Следовательно, как и «истинное», и «должное», «ценное — есть» (там же, с. 123). Таким образом, «мимикрируя» жаргон Риккерта, А. Белый утверждал жизненную реальность ценности, ее творческую природу и семиотический («символический», «эмблематический») характер.

Второй же «слой» этой аксиологической концепции — стремление обосновать символизм как определенную тенденцию культуры конца XIX — начала XX столетия, выраженную в символическом искусстве как одним из направлений современного А. Белому искусству, в «символической школе»¹, по его словам, в развитие которой он внес значительный вклад не только как теоретик, но и как практик. Неразличение этих двух «слоев» не позволяет должным образом оценить аксиологические воззрения А. Белого. Привязанные только к «школе», они казались лишь соединением символизма с неокантианством, несмотря на все стремления А. Белого противостоять кантианству и в стихах («Премудрость», «Мой друг», «Под окном»), и в романе «Петербург», и в некоторых своих статьях². Но писатель-философ в своем понимании ценности действительно преодолевал теоретически неокантианство «изнутри», используя его терминологию и логику, поскольку в неокантианстве «философия ценности» получила наибольшую философско-теоретическую разработку в начале XX столетия. Связанная с задачей разработки теории символизма как «школы» и мирозерцания теоретико-ценностная концепция А. Белого открывала новые возможности

¹ См.: Белый А. О символизме // Труды и дни. 1912. № 2. С. 1—7.

² См.: Белый А. Между двух революций. С. 184—189, 272—273.

аксиологии, предвосхищала символическо-семиотическое понимание ценностей, распространившееся в Западной Европе в 20—30-е годы.

Философско-аксиологическое мировоззрение А. Белого, вырисовывающееся из его философской эссеистики и художественного творчества, выражает одну из важных тенденций русской философии, в частности аксиологии,— стремление к синтезу различных философских течений, синтезу, который порождает целое, качественно отличающееся от своих частей. Об этом он сам писал в своих мемуарах: «...не прикрепляйте меня вы, прикрепители, объяснители, популяризаторы,— всецело: к Соловьеву, или к Ницше, или к кому бы то ни было; я не отказываюсь от них в том, в чем я учился у них; но сливать «мой символизм» с какой-нибудь метафизикой — верх глупости». Он решительно возражал и против «прикрепления» его в неокантианству Риккерта. «Самое мое мировоззрение,— утверждал поэт-философ,— проблема контрапункта, диалектики энного рода методических оправ в круге целого; каждая как метод плоскости, как проекция пространства на плоскости, условно защищаема мною; и отрицаема там, где она стабилизируется в догмат»¹.

Философия *Николая Александровича Бердяева* (1874—1948) буквально пронизана аксиологическим духом. У одного из крупнейших русских мыслителей XX столетия почти во всех его трудах присутствует категория «ценность». Начав свою философскую деятельность с «легального марксизма», Бердяев считал необходимым дополнить учение о социализме этикой Канта, утверждая, что общественный идеал «не только объективно необходим (категория логическая), не только субъективно желателен (категория психологическая)», но «он *общеобязателен*, имеет *безусловную ценность* как должное (категория этическая)»². Сборник статей и эссе Бердяева 1900—1906 годов назывался «*Sub specie aeternitatis*» — «С точки зрения вечности»³. По сути это означало: «С точки зрения ценности», ибо, как он писал впоследствии, «все, что не вечно, непереносимо; все ценное в жизни, если оно не вечно, теряет свою ценность»⁴.

Источником аксиологии Бердяева были Кант, Ницше, неокантианство и даже марксизм. В «Самопознании» он писал, что хотя «никогда не был человеком школы, но в философии

¹ Белый А. На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 196—197.

² Бердяев Н. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. Спб., 1901. С. 64.

³ Бердяев Н. *Sub specie aeternitatis*. Опыт философии, социальные и литературные (1900—1906 гг.). Спб., 1907. Ссылки на это издание даются в скобках указанием страницы.

⁴ Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 222.

я все-таки более всего прошел школу Канта, самого Канта более, чем неокантианцев. Я никогда не был кантианцем в строгом смысле, как не был толстовцем, марксистом или ницшеанцем. Но что-то от Канта осталось у меня на всю жизнь»¹. В 1904 году Бердяев назвал Канта «творцом познавательных и моральных ценностей, которыми живет многое множество людей нашей культурной эпохи» (291). В 1905 году он одобрял Ницше, который «переоценивал все ценности во имя самосохранения, проклиная «добро», потому что оно не могло спасти его от гибели» (254). В неокантианстве он чувствовал себя ближе к течению, представленному Виндельбантом, лекции которого он слушал в Гейдельберге, Риккертом и Ласком², т. е. к течению, в котором в наибольшей степени разрабатывалась философия ценностей. В 1904 году он написал статью «Кризис рационализма в современной философии» в связи с выходом «Прелюдий» Виндельбанда, в которой особое внимание обращается на теорию ценности неокантианцев баденской школы и отмечается ограниченность их этических воззрений в социальном и религиозном плане (см. 290—304, см. также 63).

Еще в 1902 году «сознание необходимости материального устройства» Бердяев характеризует как «гениальное выражение в учении Маркса» (36), в 1904 году пишет о власти безличных вещей, «власть которых так гениально была когда-то схвачена Марксом» (209). В «Самопознании» можно прочесть: «Я почитал гениев и тогда, когда идейно стал враждебен им. Таков пример Маркса»³. В 1904 году Бердяев говорит о «значении марксизма в духовной культуре, в современных исканиях, в определении ценного содержания жизни», но тут-то, по его мнению, «обнаруживается полнейшее бессилие и немощь» (214). И здесь же делается важнейшее для русского философа аксиологическое заключение о том, что человеческая личность как «метафизический дух, внутренне свободный» «обладает абсолютной ценностью, но достоинство ее может быть поругано» (220).

В отношении к ценности личности Бердяев видит свое важнейшее расхождение с марксизмом и трактуемым им марксистским социализмом. В 1905 году он заявляет, что в «Анти-Дюринге» Ф. Энгельса — в «катехизисе марксизма», по его определению, «решительно отвергается самоценность прав личности» (245), а в книге «Новое религиозное сознание и общественность» (1907 г.), знаменующей свершившийся переход «к соборности мистического неохристианства» (4), Бердяев

¹ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 88.

² См. там же. С. 91.

³ Там же. С. 81.

«обвиняет «марксистский социализм» в том, что он «отрицает накопление вневременных ценностей в истории», что он «не дорожит людьми, хотя не знает ничего высшего, чем человечество, не дорожит и абсолютными ценностями культуры»¹. В книге «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937 г.) Бердяев обнаруживает «разительное», с его точки зрения, аксиологическое противоречие марксистов: противоречие между «научным аморализмом Маркса, который терпеть не мог этического обоснования социализма, и крайним морализмом марксистов в оценках общественной жизни», ибо «все учение о классовой борьбе носит аксиологический характер»².

Для самого же Бердяева высшим типом общества является основанная на христианстве система «персоналистического социализма», «соединяющего принцип личности, как верховной ценности, с принципом братской общности людей»³. «В таком обществе,— по убеждению мыслителя,— за каждой человеческой личностью была бы признана абсолютная ценность и высочайшее достоинство как существа, призванного к вечной жизни, тогда как социальная организация обеспечивала бы каждому возможность достижения полноты жизни»⁴.

Наряду с западноевропейской философской мыслью для аксиологии Бердяева имели важнейшее значение притяжения и отталкивания, связанные с развитием в России поисков истины и духовности. В развитии того, что он называет «русской идеей», Бердяев усматривает две противоположные тенденции, притом фиксируемые им в теоретико-ценностном ключе. Одна из них, с особой силой проявившаяся в 60-е годы прошлого столетия, заключалась в том, что «культурные ценности, самоценные духовные блага были подменены ценностями утилитарно-политическими» и «ценность людей, внутреннее богатство их определялось условными и временными критериями» (277—278). Другая тенденция, которую Бердяев стремится развивать,— русская религиозная философия, идущая от А. Хомякова и Вл. Соловьева, Ф. Достоевского и Л. Толстого. При этом, как показывают его труды «Истоки и смысл русского коммунизма», «Русская идея» (1946 г.), «Самопознание», «Алексей Степанович Хомяков» (1912 г.), «Мирозерцание Достоевского» (1923) и др., Бердяев стремился вобрать в свое мировоззрение все в отечественной философской мысли, что, как он считал, развивает идеи свободы и справедливости и утверждает цен-

¹ Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. Спб., 1907. С. 78.

² Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 83.

³ Там же. С. 152.

⁴ Бердяев Н. А. Мое философское мирозерцание // Философские науки. 1990. № 6. С. 88.

ность человеческой личности, духовные ценности человеческой культуры и высшие ценности духовной жизни.

Что же такое «ценность» по Бердяеву? Каково ее отношение к бытию? Рассматривая эту проблему в «Философии свободы» (1911 г.), он обнаруживает противоречивость в решении ее фрейбургской школой неокантианства: «Риккерт кладет в основу своей философии *ценность*, которой окончательно заменяет бытие. Но и Риккерт не один раз приходится обмолвиться словом, что ценность *есть*, существует, т. е. что ценность — бытие. Если ценности *нет*, не существует, то ценность — *небытие*, что тоже нехорошо». Риккерт и его сторонники, как считает Бердяев, слишком рационалистичны для постижения ценности: «Фрейбургская школа, как и всякая другая, не имеет органа для своего учения о ценности. В изреченном суждении всякое учение, всякая философия ценностей рационализована. С «ценностью» дело обстоит не лучше, чем «с бытием», и «ценность» и «бытие» одинаково для рационалистической философии помещаются в суждении. Поэтому позволительно предпочесть бытие». Таким образом, автор «Философии свободы» приходит к выводу о бытийно-объективном существовании ценности и невозможности ее рационалистического объяснения: *«О ценности ничего нельзя изречь словами, не может быть учения о ценности, потому что ценность должна предшествовать суждению, не зависеть от суждения, а определять его»*¹.

Однако объективно-бытийная природа ценностей, по Бердяеву, заключается в их божественности, ибо «только Бог может быть поставлен выше человека, только божественным ценностям могут подчиняться ценности человеческие» (403). Рассматривая в статье «Трагедия и обыденность» (1905 г.) философскую позицию Льва Шестова, бросающего, как и Ницше, вызов «добр», потому что оно бессильно спасти и губит потерявшее надежду, умирающее человеческое существо, одобряя производимый Шестовым «нравственный суд над добром» (259), Бердяев полагает, что *«настало время не суда «добра» над людьми, а суда человеческого над «добр», и это суд Божеский»* (274). И только это, по его мнению, утверждает ценности «ненужных» и «бесполезных» людей (см. 273).

Своеобразная диалектика соотношения человеческого и сверхчеловеческого, Божественного в ценностях состоит, по воззрениям Бердяева, в том, что «абсолютная ценность человеческой личности может быть признана лишь религией ценностей

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 85. Правда, в 1904 году Бердяев отмечал, что Риккерт признавал недостаточность рационализма и «иррациональность всего индивидуального», а ценность признавал, как и Ласк, «ве только за рациональными нормами, но и за иррациональным индивидуальным» (293).

сверхчеловеческих», а «религия человеческого, только человеческого, отвергающая ценности абсолютные и вечные, всегда приводит к тому, что на человека смотрят лишь как на средство» (377). Человеческая личность «обретает,— как думает Бердяев,— свою свободу, и права ее получают абсолютную санкцию, обладают ценностью неотъемлемой, если она откажется от обожествления своей человеческой воли и преклонится перед волей сверхчеловеческой, волей Божьей» (412). Основным признаком мещанства для Бердяева является самообожествление человека, самоудовлетворенность его «во имя благ человеческих, признанных высшими и более ценными, чем блага сверхчеловеческие, чем ценности божественные, истинно благородные и культурные». Человек же, «отвергнувший все сверхчеловеческие ценности, не пожелавший уже поклониться святым храмам, вечным книгам, великим именам, прекрасным предметам, не благоговеющий перед красотой и благородством, перед мудростью, перед вечностью, открывающейся в живой истории, человек, обоготворивший себя, признавший «человеческое» последней святыней, есть небытие, пустота, мещанство» (413).

Бердяев провозглашает «абсолютную ценность добра» (6), «абсолютную ценность нравственных благ» (19), ибо, по его мнению, «классовых идеалов, классовых истин, классовой справедливости быть не может» (124). Особой ценностью обладает свобода, которая для него «изначальна», «первичнее идеи совершенства, потому что нельзя принять принудительного, насильственного совершенства»¹. Свобода, по его словам, «выше счастья, выше устройства жизни, выше мира, это ценность беспредельная...» (187). Аксиология Бердяева утверждает «абсолютную ценность человека, как самоцели» (17), «абсолютную ценность человеческой личности» (377), считает «свободу и права человека абсолютными ценностями» (380). Для него совершенно неприемлемо тоталитарное государство, в котором «высшей ценностью признаются не интересы рабочих, не ценность человека и человеческого труда, а сила государства, его экономическая мощь»², а верная сама по себе идея «служения сверхличной цели, как служения не себе, а великому целому» «искажается отрицанием самостоятельной ценности и достоинства каждой человеческой личности, ее духовной свободы»³. Категорически не приемля углубление «процесса дегуманизации», при котором «человека рассматривают исключительно как кирпич для строительства общества», как «лишь средство для экономического процесса», Бердяев убежден в том, что «новый человек может

¹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 52.

² Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 120.

³ Там же. С. 125.

явиться лишь в том случае, если человека считают высшей ценностью»¹. Бердяев нетерпимо относится и к расизму, ибо «расизм бесчеловечен, отрицает достоинство человека, отрицает ценность человеческой личности...»².

Бердяев обосновывает также понятие «исторических ценностей», к которым он относит «ценности национальности», занимающие «совершенно особенное место в иерархии мировых ценностей» — ценностей «добра, справедливости, блага народа, братства народов». Притом, подчеркнем, речь идет не о ценности какой-либо одной национальности, а о «ценности всякой национальности». «Исторические ценности» обнаруживаются при сопоставлении их с «благами». Он считает, что признание «ценностей исторических» невозможно при господстве «точки зрения блага над точкой зрения ценности», «так как ценности исторические предполагают жертву людским благам и людскими поколениями во имя того, что выше блага и счастья людей и их эмпирической жизни». «История, творящая ценности,— продолжает Бердяев свою мысль о противоположности «ценности» и «блага»,— по существу трагична и не допускает никакой остановки на благополучии людей». Поэтому «всякую ценность приходится утверждать жертвенно, поверх блага людей». Также и «ценность национальности в истории», по воззрению русского философа, как «достоинство нации ставится выше благополучия людей»³.

В аксиологических взглядах Бердяева важное место занимают ценности, создаваемые в творческом процессе,— ценности познавательные и эстетические. Они связаны с нравственными ценностями: «Всякий творческий акт имеет нравственное значение, будь то творчество познавательных или эстетических ценностей»⁴. Ценности, порождаемые творчеством, есть «ценности культуры», ибо «культура есть творческая деятельность человека. В культуре творчество человека находит свою объективацию»⁵. И с другой стороны, понятие ценности характеризует для Бердяева саму культуру. Культура «предполагает,— писал он в очерке «Духи русской революции», впервые напечатанном в 1918 году,— что за серединой жизненного процесса признается какая-то ценность, что значение имеет не только абсолютное, но и относительное»⁶. А в статье, написанной в 1922 году

¹ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 148.

² Бердяев Н. Христианство и антисемитизм // Дружба народов. 1989. № 10. С. 107.

³ Бердяев Н. Судьба России. М., 1918 (репринтное воспроизведение — М., 1990). С. 44, 45.

⁴ Бердяев Н. А. Мое философское миросозерцание. С. 89.

⁵ Там же. С. 88.

⁶ Бердяев Н. А. Духи русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М., 1991. С. 61.

и приложенной к книге «Смысл истории», «Воля к жизни и воля к культуре» утверждается: «Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть — осуществление новых ценностей». В этом Бердяев видит существенное отличие культуры от цивилизации. «Культура не есть,— по его мнению,— осуществление, реализация истины жизни, добра жизни, красоты жизни, могущества жизни, божественности жизни. Она осуществляет лишь истину в познании, в философских и научных книгах; добро — в нравах, бытии и общественных установлениях; красоту — в книгах стихов и картинах, в статуях и архитектурных памятниках, в концертах и театральных представлениях; божественное — лишь в культуре и религиозной символике»¹. В противоположность культуре «цивилизация — есть переход от культуры, от созерцания, от творчества ценностей к самой «жизни»...»².

Важным, по Бердяеву, аксиологическим показателем культуры в ее отличии от цивилизации является *самоценность*. При наступлении периода цивилизации «культура перестает быть самоценной, и потому умирает воля к культуре»³. «Вся красота культуры, связанная с храмами, дворцами и усадьбами,— продолжает философ свою мысль,— переходит в музеи, наполняемые лишь трупами красоты. Цивилизация — музейна, в этом единственная связь ее с прошлым. Начинается культ жизни вне ее смысла. Ничто уже не представляется самоценным»⁴. Дело в том, что с наступлением цивилизации «соотношение между целями и средствами жизни перемещивается и извращается»: «Цивилизация есть подмена целей жизни средствами жизни, орудиями жизни». И сама культура, самоцельная по своей природе, при цивилизации «есть лишь средство для техники жизни»⁴. А *самоцельность* для Бердяева основа *самоценности*, ибо ценность мыслится как «цель сама по себе»⁵.

Еще в 1901 году в статье «Борьба за идеализм» Бердяев не только признает «абсолютную ценность нравственного блага и естественного права человека», но и *ценность красоты*: «Развитая человеческая душа созерцает красоту и восторгается ею, она чувствует, что «красота есть великая сила», и переживает чувство красоты как что-то безусловно ценное» (19). В книге «Смысл творчества» (1916 г.) им разворачивается оригинальная концепция ценности красоты в связи с определенной трактовкой творчества, и в частности художественного творчества, которое, по его мнению, присутствует «во всех сферах активности духа».

¹ Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С. 164.

² Там же. С. 167.

³ Там же. С. 164.

⁴ Там же. С. 169.

⁵ Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. С. 76.

«В творчески-художественном отношении к миру,— отмечает автор «Смысла творчества»,— уже приоткрывается мир иной. Восприятие мира в красоте есть прорыв через уродство «мира сего» к миру иному. Мир, принудительно данный, «мир сей» — уродлив, он не космичен, в нем нет красоты. Восприятие красоты в мире есть всегда творчество — в свободе, а не в принуждении постигается красота в мире»¹.

Но что такое красота? «Космос и есть красота как сущее,— читаем мы в книге «Смысл творчества».— Космическая красота — цель мирового процесса, это иное, высшее бытие, бытие творимое. Природа красоты — онтологическая и космическая. Но все определения красоты — формальны и частичны. Красота в своей последней сущности — неопределима, красота — великая тайна. В тайну красоты должно быть посвященным, и вне посвящения она не может быть познана. В красоте нужно жить, чтобы узнать ее. Вот почему так досадно не удовлетворяют все внешние и формальные определения красоты»². Бердяев утверждает «автономность красоты, ее несводимость на добро и истину, ее самостоятельное место в божественной жизни». Однако красота существует в двух основных видах: красота как «цель искусства» («красота как культурная ценность») и красота как «цель жизни» — «красота как сущее, т. е. претворение хаотического уродства мира в красоту космоса»³.

Художественное творчество, которое само, по Бердяеву, «имеет онтологическую, а не психологическую природу», ориентировано на красоту. Но этому творчеству свойственно трагическое противоречие — «несоответствие между заданием и осуществлением». «Задание творческого художественного акта — теургическое» (теургия — боготворчество): «создание иного бытия, иной жизни, прорыв через «мир сей» к миру иному, от хаотически-тяжелого и уродливого мира к свободному и прекрасному космосу». А «осуществление творческого художественного акта — произведение дифференцированного искусства, культурные эстетические ценности, исход творчества не в мир иной, а в культуру мира этого. Художественное творчество не достигает онтологических результатов — творится идеальное, а не реальное, символические ценности, а не бытие»⁴. В результате этого создается, по словам Бердяева, «каноническое искусство», являющееся лишь символическими знаками иного бытия, но пребывающее в этом, наличном бытии, «имманентно этому миру», искусство, которое «хочет лишь культурной ценности, не

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 438.

² Там же. С. 455—456.

³ Там же. С. 455.

⁴ Там же. С. 438.

хочет нового бытия». Поэтому «каноническое искусство может быть прекрасно, но красота его не бытийственна...»¹.

Это трагическое противоречие художественного творчества, по концепции философа, по-разному проявляется в различные эпохи и в различных направлениях искусства. И хотя всякое произведение искусства стремится к красоте («в искусстве не может не быть прорыва к красоте»²), эта красота в разных результатах художественного творчества различна. Бердяев стремится сочетать историческое понимание красоты с типологией художественных направлений. Он различает *языческое искусство* и *искусство христианской эпохи*. «Языческое искусство — классическое и имманентное»³. Искусство классицизма создает «имманентную ценность красоты»⁴. Реализм в искусстве, по мнению Бердяева, «продолжающий линию языческого искусства, — крайняя форма приспособления к «миру сему». Реализм не стремится, подобно классицизму, к достижению ценности красоты». Вместе с тем, поскольку реалисты, как, например, Бальзак и Л. Толстой, могут быть гениальными художниками и «направление в искусстве вообще мало имеет значения», в произведениях подлинного искусства «за их временной реалистической оболочкой светила красота вечного искусства и вечного творческого акта». И если «художник верит, что красота реальнее уродства этого мира», то «реалистическое направление верит в то, что уродство реальнее красоты, и зовет к послушанию этому уродству мира». Бердяев считает так понимаемое «реалистическое искусство» буржуазным и видит в приспособлении и послушании его уродству мира логику вырождения «реализма в натурализм»⁵.

Христианское искусство рассматривается как «романтическое и трансцендентное». В творческом акте, осуществляющемся в христианской среде, «побеждается тьма, преображается в красоту». Если реализм XIX века был формой классического искусства, то формой романтического искусства в этот период времени стал символизм. При этом Бердяев различает символизм как конкретное направление искусства и символизм как качество всякого искусства, так как «символизм можно вскрыть в самом существе всякого подлинного, большого искусства, в самой природе творческого акта, рождающего ценность красоты»⁶. Но символизм как конкретное художественное направление, представленное произведениями Малларме, Метерлинка,

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 439.

² Там же. С. 448—449.

³ Там же. С. 439—440.

⁴ Там же. С. 449.

⁵ Там же. С. 448.

⁶ Там же. С. 449.

Ибсена, В. Иванова, А. Белого, «вносит в мир новые ценности, новую красоту»¹. Но «в новом символизме творчество перерабатывает себя, творчество рвется не к ценностям культуры, а к новому бытию». Вместе с тем «новое искусство, новый символизм ценны и значительны, прежде всего, как мировой кризис искусства, как показатель кризиса всей культуры». Этот художественный кризис проявляется в том, что «ныне ставится глубоко революционный вопрос о невозможности уже искусства как культурной ценности»².

В 1918 году вышла небольшая книга Бердяева «Кризис искусства», включающая публичную лекцию на эту тему, прочитанную 1 ноября 1917 года, очерк «Пикассо» и размышления в связи с романом А. Белого «Петербург». «Мы присутствуем при кризисе искусства вообще, при глубочайших потрясениях в тысячелетних его основах,— заявляет философ.— Окончательно померк старый идеал классически-прекрасного искусства и чувствуется, что нет возврата к его образам. Искусство судорожно стремится выйти за свои пределы». И далее: «Мы переживаем конец Ренессанса, изживаем последние остатки той эпохи, когда отпущены были на свободу человеческие силы и шипучая игра их порождала красоту. Ныне эта свободная игра человеческих сил от возрождения перешла к вырождению, она не творит уже красоты». Ярким проявлением «глубочайшего кризиса искусства» для Бердяева выступают кубизм и футуризм, которые «окончательно разлагают старое прекрасное, воплощенное искусство, всегда связанное с античностью, с кристалльными формами плоти мира». Пикассо, называемый Бердяевым «гениальным художником»,— «беспощадный разоблачитель иллюзий воплощенной, материально-синтезированной красоты»³.

Уже в «Кризисе искусства», а затем и в статье «Предсмертные мысли Фауста», опубликованной в сборнике «Освальд Шпенглер и «Закат Европы» (1922 г.), и особенно в книге «Смысл истории» Бердяев дает социологическое объяснение процессов, происходящих в искусстве в его отношении к красоте. Мы уже отмечали, что, по его концепции, переход от культуры к цивилизации сопряжен с коренным изменением ценностных и эстетических отношений. Но «культура» и «цивилизация» — два звена из четырех. Им предшествует «варварство», и за ними должно следовать «религиозное преображение». «Варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение» — четыре эпохи или

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 450.

² Там же. С. 451, 453.

³ Бердяев Н. Кризис искусства. М., 1918 (репринтное издание — М., 1990). С. 3, 4, 6, 7, 8.

четыре состояния «в исторической судьбе человечества». При этом эти состояния не обязательно следуют во временной последовательности, как «разные направленности человеческого духа», они могут и сосуществовать¹. Они могут составлять относительно повторяющиеся циклы. Так, склонилась к своему упадку, к своеобразному декадансу великая античная культура, как впоследствии культура нового времени. Эпоха культуры была наиболее благоприятна для искусства. Искусство — органическая часть культуры. Именно здесь создаются «культурные ценности», в том числе ценности эстетические. Невзирая на неизбежный кризис искусства, вызванный «цивилизаторской тенденцией в культуре» и наступлением самой цивилизации с ее мещанским духом, с возрождением варварства — варварства «с запахом машин, а не лесов», культурные ценности не должны погибнуть, ибо «в более глубоком смысле — культура вечна»². «Ценности культуры — священны, и всякий нигилизм по отношению к ним безбожен», — провозгласил Бердяев еще в «Смысле творчества»³.

Закат античной культуры породил эпоху «поздней культуры упадка, самой утонченной и прекрасной культуры. Это красота отцветания, красота осени, красота, знающая величайшие противоположности...». Конец же XIX века «на вершинах культуры породил ядовитые цветы декаданса»⁴. Каков же выход? Религиозный мыслитель видит его в переходе в эпоху «религиозного преображения». Бердяев видит возможность перехода от кризиса культуры и искусства к религиозному преображению жизни по аналогии с античностью, когда такой переход в эпоху господства римской цивилизации осуществило христианство, которое затем само «прошло через варварство, через культуру и через цивилизацию», оставаясь вместе с тем «религиозным преображением». Воля к преображению «жизни» возникает, по мнению автора «Смысла истории», внутри культуры, но эта воля порождает не только цивилизацию с ее техническими способами преобразования «жизни», но и потребность религиозного ее преображения. Как полагает Бердяев, уже великая русская литература XIX века в лице Гоголя, Льва Толстого, Достоевского и русская религиозная философия, представленная Вл. Соловьевым, К. Леонтьевым, Н. Федоровым и религиозно-философскими течениями XX столетия, были устремлены «к религиозному преображению»⁵. Такое преображение жизни осуществляется через творческий процесс, называемый Бердяевым вслед за Вл. Соловьевым теургией.

¹ См.: Бердяев Н. Смысл истории. С. 173.

² Там же. С. 172.

³ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 456.

⁴ Бердяев Н. Кризис искусства. С. 24, 25.

⁵ Бердяев Н. Смысл истории. С. 173, 174.

В «Смысле творчества» речь идет о необходимости перехода искусства в теургию. «Теургия есть действие человека, совместное с Богом — богодействие, богочеловеческое творчество». Теургия определяется также как «совместное с Богом продолжение творения. Теург в соединении с Богом творит космос, красоту как сущее». Характеризуя теургию в качестве призыва «к религиозному творчеству», Бердяев считает, что она «соответствует религиозной эпохе творчества», что она «имманентно-религиозное искусство». Но философ отнюдь не рассматривает теургию как реставрацию старого религиозного искусства, которая, по его словам, «мертвенна и лжива». Он полагает, что «религиозная тенденция в искусстве такая же смерть искусству, как и тенденция общественная или моральная». Он подчеркивает, что «искусство — абсолютно свободно. Искусство — свобода, а не необходимость». Притом «искусство религиозно в глубине самого художественного творческого акта. Творчество художника в пределах своих — теургическое действие». Теургия — «действие высшее, чем магия», не совпадающее «с религиозной тенденцией в искусстве», «и есть последняя свобода искусства, внутренне достигнутый предел творчества художника». «Искусство символическое — мост, путь к искусству теургическому». Теургия, по Бердяеву, призвана разрешить трагическое противоречие между назначением и результатом творчества. Она не ограничивается созданием «культурных ценностей»: «В теургии творчество красоты в искусстве соединяется с творчеством красоты в природе. Искусство должно стать новой, преображенной природой». В переходе искусства в теургию Бердяев видит решение проблемы, поставленной Достоевским, «ибо красота есть великая сила, и она мир спасет», поскольку «в художнике-теурге осуществится власть человека над природой через красоту»¹.

Для Бердяева произведения Пикассо — симптом болезненного процесса кризиса культуры, искусства вообще. «Перед картинами Пикассо, — писал русский философ, — я думал, что с миром происходит что-то неладное, и чувствовал скорбь и печаль гибели старой красоты мира, но и радость рождения нового. Это великая похвала силе Пикассо». «Но верю, верю глубоко, — читаем мы дальше, — что возможна новая красота в самой жизни и что гибель старой красоты лишь кажущаяся нам по нашей ограниченности, потому, что всякая красота — вечна и присуща глубочайшему ядру бытия»².

В развитии эстетико-аксиологической мысли России значительное место принадлежит *Павлу Александровичу Флоренскому*

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 457, 458, 459.

² Бердяев Н. Кризис искусства. С. 35.

(1882—1937) — человеку поразительно универсальной образованности и деятельности — философу и богослову, ученому в области математики, физики, химии, искусствознания и филологии, священнику и инженеру. Его многочисленные труды, публиковавшиеся в ныне труднодоступных изданиях и еще не опубликованные, начинают широко издаваться и переиздаваться, собираются и изучаются в различных аспектах знания. Нижеследующая попытка выявить теоретико-ценностные взгляды Флоренского — лишь предварительный опыт в данном отношении.

Понятие «ценность» в философско-богословских воззрениях Флоренского имеет категориальное значение прежде всего в связи с проблемой культуры. В «Автореферате», написанном в середине 20-х годов для «Энциклопедического словаря Русского библиографического института Гранат» и итожащем мировоззрение Флоренского, мы читаем: «Всякая культура представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т. е. служит некоторому предмету веры». Эта вера определяет «углы зрения» «на все бытие, как оно соотносено с человеком»¹. «Однако,— как отмечают исследователи творчества замечательного мыслителя — его внуки игумен Андроник (Трубачев) и П. В. Флоренский,— Флоренский был решительно против того, чтобы представлять культуру саму по себе как первичный и самодовлеющий мир ценностей. В пределах самой культуры нет критериев выбора. Нельзя, оставаясь верным культуре, принимать одно и отвергать другое. Для определения ценностей нужно выйти за пределы культуры и найти критерий, высший по отношению к ней», ибо «оставаясь замкнутыми в культуре, мы будем вынуждены принимать ее всю целиком и должны тогда обожеествить ее и считать критерием всякой ценности, а в ней должны обожеествить себя как деятелей и носителей культуры». Такого рода субъективизм в понимании ценностей был неприемлем для Флоренского, считавшего, что сама культура имеет неравноценные типы.

Обращение Флоренского к сверхчеловеческим, божественным истокам духовных ценностей было стремлением отстоять «духовную ценность и значимость общечеловеческих форм культуры», противостоять ее обесцениванию. С точки зрения Флоренского, по словам его внуков, «культ человека, не ограниченного в деятельности и правах высшими, надчеловеческими духовными ценностями, неизбежно приводит в области искусства — к культу крайнего индивидуализма, в области науки — к культу оторванного от жизни знания, в области хозяйства —

¹ Флоренский П. А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.

к культу хищничества, в области политики — к культу личности»¹.

Продолжая традицию В. Соловьева, Флоренский подчеркивает единство и даже тождество «метафизической триады» — Истины, Добра и Красоты. «Эта метафизическая триада,— писал он в своем важнейшем философско-богословском труде,— есть не три разных начала, а одно. Это — одна и та же *духовная жизнь*, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я свое средоточие имеющая,— есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого — она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьим, как вовне лучающаяся,— Красота»². Вместе с тем философ-богослов подчеркивает, что и Истина, и Добро, и Красота отнюдь не замыкаются на Я, они определяются «чином» — устроенным порядком мироздания: «В «бывании всего по чину» и состоит красота твари, и добро ее и истина. Наоборот, отступление от чина — это и безобразие, и зло, и ложь. *Все прекрасно, и благо, и истинно, но — когда «по чину»; все безобразно, зло и ложь — когда само-чинно, само-вольно, само-управно, «по-своему»*»³. И в то же время для него как для человека созерцательно творческой культуры является пафосом «приятие, благодарное признание и утверждение всяческой реальности, как блага, ибо бытие — благо, а благо — бытие». В этом утверждении «реальности в себе и вне себя», объективности, в противоположность «субъективизму нового человека», Флоренский противопоставит марбургскому неокантианству⁴.

И хотя для Флоренского познание Истины выступает не только как гносеологический, но и как этический акт («живое нравственное общение личностей»⁵), и как акт эстетический, последний обретает в его мировоззрении особое значение. Отвечая на вопрос, как же «ухватиться за Столп Истины?», он пишет: «Знаем только, что *сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности*»⁶. Красота для него выступает как критерий самой православной церковности: «Да есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть в то же время единственный верный путь к определению, что православно и что нет». Знатоками же этой красоты являются «старцы духовные», а аскетика — «художество из художеств»⁷.

¹ *Игумен Андроник (Трубачев), Флоренский П. В.* Павел Александрович Флоренский // Литературная газета. 1988. 30 ноября. С. 5.

² *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 75.

³ Там же. С. 177.

⁴ *Флоренский П. А.* Обратная перспектива // Труды по знаковым системам. III (Ученые записки Тартуского гос. университета, вып. 198). Тарту, 1967. С. 390.

⁵ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. С. 74.

⁶ Там же. С. 489.

⁷ Там же. С. 7—8.

Выдвигая эстетический критерий правильности «жизни в Духе», Флоренский противопоставляет свою концепцию «эстетичности» взглядам Константина Леонтьева на эстетическое и красоту. Если «эстетичность» с точки зрения К. Леонтьева «самый общий признак», то для Флоренского — «самый *глубокий*». В трактовке К. Леонтьева «красота — лишь оболочка, наиболее внешний из различных *продольных* слоев бытия». Для Флоренского же «она не один из многих продольных слоев, а сила, пронизывающая все слои поперек». Далее, различие воззрений на красоту Леонтьева и Флоренского характеризуется последним в отношении к религии: «Там красота *далее* всего от религии, а тут она *более* всего выражается в религии». Флоренский усматривает в жизнепонимании «афонского послушника и оптинского монаха» (Вл. Соловьев) атеизм или почти атеизм. По Флоренскому же, «Бог и есть Высшая Красота, через причастие к Которой все делается прекрасным». «И тогда как у Леонтьева красота почти отождествляется с геенной, с небытием, со смертью, в этой книге, — отмечает автор «Столпа и утверждения истины», — красота есть Красота и понимается как Жизнь, как Творчество, как Реальность»¹.

В соответствии со своим богословским и эстетическим миропониманием Флоренский выдвигает своего рода «эстетическое доказательство» бытия Бога: «Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено умозаключением: «Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог». Хотя здесь идет речь не просто о красоте искусства, а об иконе, в которой автор «Иконостаса» (1922 г.) усматривает *подлинное* восприятие потустороннего, *подлинный* духовный опыт»², все же и икона для православного мыслителя есть искусство в его высшем проявлении.

Философско-богословский эстетизм Флоренского вызвал полемику. Н. А. Бердяев усмотрел в «Столпе и утверждении истины» противоречие между неформальным и формальным пониманием церковности как жизни в Духе и Красоте. Последнее, т. е. формальное, понимание означает, что «*все не православное в буквальном, вероисповедном, внешне-формальном смысле слова подозрительно, нездорово, все прелесть и даже блуд*». Бердяев, как сторонник «нового религиозного сознания», считает, что подлинная жизнь в Духе и Красоте не должна ограничиваться внешними, формальными и официальными критерия-

¹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 585, 586.

² Флоренский П. А. Иконостас // Декоративное искусство СССР. 1988. № 6. С. 27.

ми¹. В своем отзыве на книгу Флоренского религиозный философ Евгений Николаевич Трубецкой (1863—1920) соглашается с тем, что у ее автора «есть колебания между двумя диаметрально противоположными критериями церковности,— субъективным, эстетическим, перешедшим к нему от «нового» религиозного сознания, и объективным, данным самою церковью». По мнению самого Е. Трубецкого, «критерий эстетический, как решительно не вяжущийся с «православной теодицеей» о. Флоренского, должен быть предоставлен всецело и исключительно в собственность Н. А. Бердяеву»².

Стремление Флоренского сочетать эстетизм и религиозность было не случайным, ибо он был убежден, что «вообще прекрасна усмотренная глубина бытия, как прекрасно все подлинное»³. Сама красота была для него сопряжением земного-телесного с духовно-небесным. При этом телесно-материальное могло быть эстетически значимым. «Свет уже и в чувственном созерцании есть преимущественно само по себе прекрасное, интуитивно прекрасное»,— читаем мы в «Столпе и утверждении истины». И там же: «Свет же прекрасен помимо всяких расчленений, помимо формы,— в себе, и он делает собою прекрасным все зримое»⁴. Философ-богослов принимает идею тела «как безусловно-ценного начала»⁵.

Но он не принимает культуру, представленную Возрождением, ее искусство, которому «для изображения освободившегося от Бога и от Церкви мира» «требуется как можно более чувственной сочности, как можно более громкого свидетельства этих образов о себе самих, как о бытии чувственном...»⁶. И напротив, он высоко ценит искусство другого типа культуры, представленного древнеегипетским и древнегреческим искусством, искусством средневековья и Древней Руси, которое, по словам исследователя эстетических воззрений Флоренского, «с особым вниманием и доверием всматривается в реальность, стремится постичь глубинную жизнь форм этой реальности и изобразить их в аспекте их внутренней ценности»⁷. Поэтому Флоренский так высоко ценил иконопись, ибо «иконопись,— по его словам,— есть метафизика бытия,— не отвлеченная метафизика, а конкретная. В то время как масляная живопись наиболее приспособ-

¹ См.: Бердяев Н. А. Стилизованное православие // Русская мысль. 1914, январь. С. 117.

² Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 127.

³ Флоренский П. А. Пристань и бульвар // Прометей. М., 1972. Т. 9. С. 148.

⁴ Флоренский Н. А. Столп и утверждение истины. С. 98.

⁵ Там же. С. 298.

⁶ Флоренский П. А. Иконостас. С. 29.

⁷ Бычков В. В. Эстетический лик бытия (Умозрения Павла Флоренского). М., 1990. С. 36.

лена передавать чувственную данность мира, а гравюра — его рассудочную схему, иконопись существует, как наглядное явление метафизической сути изображаемого»¹. Вместе с тем, вспоминая свои встречи с Флоренским, Андрей Белый свидетельствовал, что «он интересовался тогда новым искусством; и его понимал»². Интерес Флоренского к искусству символизма связан с пониманием им всякого подлинного искусства как символического, являющего вовне сокровенную сущность.

Притом к проблеме ценности Флоренский относился не только как философ-богослов, но и как ученый-исследователь в области культурологии, филологии, искусствознания, математики и того, что он именовал «символологией», а теперь называется семиотикой. Он высказывал важные соображения о структуре ценности и ценностного отношения, о месте ценности в системе культуры и самой культуры в мироздании.

Ценность может представляться по-разному. Еще в «Столпе и утверждении истины» мы читаем о том, что «ценность подвига» может определяться «его зримым действием». Но то, что «начинается и кончается в эмпирическом деле», «для духовной любви, — в смысле христианском, — эта ценность — лишь мишура»³. Ценность чего-либо, как и смысл, выражает отношение ценного явления к чему-то другому. Рассказывая о происхождении иконы из погребальной маски египтян, автор «Иконостаса» отмечает, что «несомненно, для религиозного сознания роспись или маска не отделялась от лица и не противопоставлялась ему, она мыслилась *при* нем и *с* ним, через свое отношение к нему имея смысл и ценность»⁴. Поэтому ценность имеет структуру символа, и все, что Флоренский писал о символе, имеет прямое отношение к проблеме ценности. В труде «Имеславие как философская предпосылка» он определял символ как такую «сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет, таким образом, в себе эту последнюю»⁵.

Задумывая грандиозную работу по созданию «Словаря символов», Флоренский мыслил ее осуществление на основе «строго научной методологии» с использованием исторически-сравнительного метода, полагая, что символы, воплощающие идеи в графических образах, «лежат *вне* индивидуальных интерпретаций, они составляют достояние всего человечества»⁶. Осозна-

¹ Флоренский П. А. Иконостас. С. 30.

² Белый А. Начало века. М., 1990. С. 299.

³ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 89.

⁴ Флоренский П. А. Иконостас. С. 36.

⁵ Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 287.

⁶ Флоренский П. А. Symbolatium (словарь символов) // Труды по знаковым системам. V (Ученые записки Тартуского гос. университета, вып. 284). Тарту, 1971. С. 525.

ние ценности имен двигало Флоренским в исследовании этого символически-ценностного феномена. «Когда пытаются умалить ценность имен,— писал он в 1923 году в работе «Имена»,— то совершенно забывают, что имен не придумаешь и что существующие имена суть некоторый наиболее устойчивый факт культуры и важнейший из ее устоев»¹. Флоренский исходит из того, что «человечество, всегда и везде утверждая имена в качестве субстанциональных сил или силовых субстанций или энергий, имело за собою подлинный опыт веков и народов», и в этом опыте выразилась «общечеловеческая формула о значимости имен и о связи с каждым из них определенной духовной и отчасти психофизической структуры, устойчивая в веках и народах»².

Мы уже приводили высказывание Флоренского о том, что «всякая культура представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную». Как бы ни понималась сама ценность, но в системе культуры она занимает доминирующее положение. Ценность ведь и есть предмет культа. По концепции Флоренского, «культура, как свидетельствуется и этимологией, есть производное от культа, т. е. упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого далее следует культура»³. Для Флоренского как богослова и священника на первом плане был религиозный культ и общечеловеческая ценность *святости*, которую церковь выражает в культовом действе, богослужении, в таинствах, иконе и других «орудиях культа»⁴. Вместе с тем религиозные символы — не единственные проявления символического и ценностного множества, хотя культовые символы для него ключ к постижению других символов и ценностей, в том числе художественных.

В письме к академику В. И. Вернадскому — создателю учения о ноосфере (сфере разума) от 21 сентября 1929 года Флоренский высказал мысль о существовании в биосфере или на биосфере «пневмосферы», «т. е. о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры, или, точнее, круговорот духа». По его мнению, «несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни едва ли может подлежать сомнению. Но есть много данных, правда, еще недостаточно оформленных, намекающих на особую стойкость вещественных

¹ Флоренский П. А. Имена // Опыты. Литературно-философский сборник. М., 1990. С. 396.

² Там же. С. 376.

³ Флоренский П. А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.

⁴ См.: Бычков В. В. Эстетический лик бытия (Умозрения Павла Флоренского). С. 40—42.

образований, проработанных духом, например, предметов искусства. Это заставляет подозревать существование и соответственной особой сферы вещества в космосе»¹. Гипотеза о существовании «пневматосферы» показывает направление философско-научных исканий Флоренского в понимании культуры и, следовательно, ценностей, составляющих ее средоточие.

В заключение отметим также, что стремление к теоретическому постижению ценностей было связано у Флоренского с их практическим спасением в качестве члена комиссии, созданной в 1918 году, по охране памятников старины и искусства Троице-Сергиевой лавры, с отстаиванием духовной ценности искусства в качестве профессора Высших художественно-технических мастерских (ВХУТЕМАС'а). Занимался он в качестве ученого и инженера и сугубо практической оценкой качества продукции²:

Теологическое понимание ценностей характерно для русской религиозной философии. В статье, посвященной памяти Флоренского, *Сергей Николаевич Булгаков* (1871—1944) писал, что «в мире творческом ничто не пропадает из подлинных духовных ценностей». «И только те, кто верят и знают, что жизнь творчества продолжается и за гробом, что и там возможно участие в жизни здешней, те имеют христианскую надежду его встретить в родине вечной, в России умопостижимой, в веке грядущем, в котором ничто истинно ценное не пропадает, но умножается, и дела праведника идут за ним...»³

В 1931 году в Париже вышла на русском языке монография, посвященная проблеме ценности, написанная бывшим профессором Петербургского университета, вынужденном в 1922 году покинуть родину, *Николаем Онуфриевичем Лосским* (1870—1965). Основная концепция книги была сформулирована в самом ее заглавии: «Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей». Одновременно выходит другая книга Лосского, в которой аксиологическая проблематика занимает важное место, — «Условия абсолютного добра. Основы этики». В 1935 году в Лондоне на английском языке совместно с Маршаллом (J. S. Marshall) русский философ выпускает книгу «Ценность и существование»⁴. Аксиологические труды Лосского стали библиографической редкостью и до сих пор не известны

¹ Флоренский П. А. Ближе к жизни мира // Советская культура. 1988. 3 ноября. С. 6.

² См.: Флоренский П. А. Несколько замечаний об оценке качества продукции // Вестник теоретической и экспериментальной электротехники. 1928. № 11. С. 429—437.

³ Булгаков С. Священник о. Павел Флоренский // Слово. 1989. № 12. С. 28, 29.

⁴ Losskij N. O., Marshall J. S. Value and Existence. London, 1935.

на родине философа. Они были предметом внимания в 30-е годы в книге О. Крауса и в начале 70-х годов в книге Мариана Вароша «Введение в аксиологию», автор которой имел возможность слушать лекции Лосского (до 1945 года Лосский жил и работал в Чехословакии) ¹.

К вопросу о сущности ценности, как и в понимании этических проблем, Лосский подходит с точки зрения своей философии, которую он сам характеризует как «интуитивизм в гносеологии» и «конкретный органический идеал-реализм или иерархический персонализм в метафизике» ². Следует отметить тщательное знание русским философом западноевропейской аксиологии, которую он проблемно-критически рассматривает в своей монографии о ценности. Критикуя психологически-субъективные и релятивистские трактовки ценности (Эренфельса, Крейбига, Мейнонга, Гейде), он солидаризируется со стремлением М. Шелера и Н. Гартмана утвердить объективность ценностей и существование ценностей абсолютных. Лосский показывает многообразие аксиологических концепций: «Одни выводят ценностный аспект мира из индивидуально-психических переживаний, другие из непсихических факторов; одни считают ценности субъективными, другие — объективными; одни утверждают относительность всех ценностей, другие настаивают на существовании также и абсолютных ценностей; одни говорят, что ценность есть отношение, другие — что ценность есть качество; одни считают ценности идеальными, другие — реальными, третьи — не идеальными, но и не реальными (напр., Гейде)». Однако эта теоретическая разногласица не должна быть, по мнению Лосского, поводом для отчаяния, ибо «как ни различны эти теории, каждая из них учитывает какую-либо сторону ценности» ³.

Вслед за рядом немецких аксиологов Лосский полагал, что «понятие ценности связано с понятием значение» и «отношение входит сюда лишь постольку, поскольку всякое значение содержит в себе отношение» (27). По его убеждению, «значение и смысл есть идеальный аспект ценности. Таким образом, всякая ценность или сполна идеальна, или, по крайней мере, включает в себе идеальный аспект» (80). Он солидаризируется с М. Шелером в том, что «ценность есть нечто идеальное или, по крайней мере, включает в себя идеальный момент, как нечто существенное», но он не разделяет мнение немецкого феноменолога,

¹ Kraus O. Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. S. 334—337; Váross M. Úvod do axiologie. S. 97—99.

² Лосский Н. Условия абсолютного добра. Основы этики. М., 1991. С. 24.

³ Лосский Н. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Paris, 1931. С. 15—16. В дальнейшем ссылки на эту книгу будут даваться указанием страницы в скобках за цитатой.

сводящего ценность к «ценностным качествам», ибо, считает Лосский, «буквально любое содержание бытия есть положительная или отрицательная ценность не в каком-либо своем отдельном качестве, а насквозь всем своим бытийственным содержанием» (31).

Поскольку же «в религиозном опыте абсолютная полнота бытия дана, как Бог», то и «положительная ценность есть бытие в его значении для приближения к Богу и к Божественной полноте бытия» (36). Притом «каждый элемент бытия есть вместе с тем и ценность, поскольку он имеет значение для приближения к полноте бытия или удаления от нее». Этот элемент бытия со «своим ценностным аспектом» «существует для субъекта, как нечто удовлетворяющее или неудовлетворяющее его» (45). «Ценности существуют не иначе, — отмечает русский философ-аксиолог, — как в соотношении с абсолютною полнотою бытия, о которой установлено уже, что она есть абсолютная самоценность, содержащая в себе совпадение бытия и ценности». Проблема ценности получает теологическое решение: «Ценности мирового бытия так же, как и само мировое бытие, существуют не иначе, как на основе Сверхмирового начала, а это Начало, поскольку Оно есть Бог, есть абсолютная полнота бытия» (60).

Вместе с тем Лосский не соглашается с Шелером, утверждающим, что «ценности могут существовать и без субъекта, так как они находятся всюду в природе». Признавая также нахождение ценностей в природе, Лосский считает, что «в природе все пронизано субъективным бытием». Правда, он оговаривается, что это положение о необходимости субъекта во всем утверждается «не в смысле гносеологического идеализма, например, не в смысле кантианской теории знания, а в смысле метафизического персонализма» (76). Для Лосского *персонализм* — это «философская система, утверждающая основное и центральное положение личного бытия в составе мира». «*Иерархический персонализм*» — «признание иерархических ступеней между субстанциальными деятелями, возникающих в процессе развития их» (75). Среди своих персоналистических предшественников Лосский называет Лейбница, Тейхмюллера, Лотце, Фехнера, Вундта, В. Штерна, а в России — Лопатина, Козлова, Аскольдова. В соответствии с концепцией «метафизического персонализма» Лосский полагает, что стремление к «ценностям наличествует уже в дочеловеческой природе», имея в виду «любовь к красоте, знанию, свободе, к собственному достоинству, к совершенству выполнения всякой функции, к породистости и т. п.»¹. По аксиологии «метафизического персонализма», «ценности возможны лишь в том случае, если основы бытия идеальны

¹ Лосский Н. Условия абсолютного добра. С. 80.

и притом *духовны*», что служит «условием возможности Царства Божия» (76). А сама *личность* есть «деятель, осознавший абсолютные ценности и долженствование осуществлять их в своем поведении» и таким образом удостоившийся «быть членом Царства Божия» (74).

Каково же, по Лосскому, отношение ценностей к субъекту? Субъективны ли ценности? «Необходимая связь ценностей с субъектом, — читаем мы в его аксиологической монографии, — именно то обстоятельство, что всякая ценность есть ценность для какого-нибудь субъекта, не дает права говорить, что ценности субъективны». И хотя «ценностный характер мира предполагает наличие субъектов, но из этого вовсе не следует, будто ценности сполна обусловлены бытием субъектов» (81). И далее: «Ценность есть нечто выходящее за пределы противоположности субъекта и объекта, так как обуславливается отношением субъекта к тому, что выше всякого субъективного бытия, именно к Абсолютной полноте бытия» (81). Следует иметь в виду, что по концепции «метафизического персонализма» сам субъект не сводится к субъективности, а потому Лосский соглашается с Гейде в том, что «связь с субъектом еще не превращает ценность в нечто субъективное» (81). Называя свою аксиологию также «идеал-реалистическим учением о ценности» (17), русский философ — приверженец «онтологической теории ценностей», согласно которой «бытие не есть только носитель ценностей, оно само, будучи взято в его значительности, есть ценность, оно само есть добро и зло». *Добром* Лосский называет «положительную ценность», *злом* — «отрицательную ценность» (80). Поэтому он не принимает принятое в немецкой «философии ценностей» различие понятий «*блага*» (Güter) как носителей ценностей и собственно «*ценности*» (Wert), ибо для него несущественно различие бытия в качестве носителя ценности и самой ценности (см. 81).

Определяя ценность как «бытие в его самопереживаемом или переживаемом другими существами значении для осуществления абсолютной полноты жизни или удаления от нее» (82), Лосский проводил различие между *субъективностью* и *объективностью* ценности: «субъективность ценности» — это «значение ее только для определенного субъекта»; *объективность* же ценности — это «*общезначимость* ценности, т. е. значение ее для всякого субъекта» (83). «Идеал-реалистическая» аксиология проводит также различие между «*ценностью*» и «*чувством ценности*», «*ценностью*» и *оценочным суждением, знанием* о ценности (см. 122—125). Критикуя субъективно-психологическую «гедонистическую теорию ценности», по которой «удовольствие есть единственная самооценность» (17—19),

Лосский подчеркивает, что чувство удовольствия «есть только субъективный способ переживания объективной ценности, знак ее» (23). Правда, «чувство удовольствия при осуществлении цели есть тоже положительная ценность», однако ценность удовольствия «есть нечто второстепенное, дополнительное к ценности самого успеха» (21). Здесь ставится интересная и важная проблема ценности психических переживаний людей. На самом деле они, с одной стороны, являются субъективным отношением к ценностям (чувства, вкусы, идеалы), с другой же стороны, они сами могут быть ценностями (удовольствие как ценность, вкус как ценность, идеал как ценность). Лосский, как мы видим, признает возможность такой ценности, но характеризует ее как вторичную, дополнительную по отношению к первичной, внепсихической ценности. Он убежден в том, что «чувства ценности суть субъективные одежды, в которые облачаются объективные ценности, вступая в наше сознание» (23).

Наряду с разделением ценностей на *объективные* и *субъективные* Лосский различает также ценности *абсолютные* и *относительные*. «Абсолютная положительная ценность,— по его определению,— есть ценность, сама в себе безусловно оправданная, следовательно, имеющая характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта». Такой абсолютной положительной ценностью, добром является «Божественная абсолютная полнота бытия» (82), «Бог, как само Добро, абсолютная полнота бытия, сама в себе имеющая смысл, оправдывающий ее, делающий ее предметом одобрения...» (78). «Относительная положительная ценность,— как полагает автор книги,— есть ценность, имеющая характер добра лишь в каком-либо отношении или для каких-нибудь определенных субъектов» (82). Важнейшую задачу аксиологии Лосский видит «в установлении существования абсолютных ценностей и преодолении аксиологического релятивизма, т. е. учения, утверждающего, что все ценности относительны и субъективны» (83).

Классификация ценностей, по Лосскому, строится следующим образом. «Во главу аксиологии,— пишет он в «Ценности и Бытии»,— нами поставлена всеобъемлющая полнота бытия, как абсолютное совершенство» (92). Эта «абсолютная самоценность» может быть не только всеобъемлющей, определяющей всеобъемлющую полноту бытия в целом («всеобъемлющие абсолютные самоценности», «Абсолютное Добро»), но также и относящейся к отдельным моментам, аспектам всеобъемлющей целостности бытия («частичные абсолютные самоценности»). Такими необходимыми аспектами полноты бытия, имеющими значение «частичной абсолютной самоценности», являются «любовь, истина, свобода, красота» — «аспекты Царства

Божия с Господом Богом во главе» (92). Продолжая традицию Вл. Соловьева и его последователей, Лосский теологически обосновывает полное единство Добра, Истины и Красоты: «Бог есть само Добро во всеобъемлющем значении этого слова: Он есть сама Истина, сама Красота, Нравственное Добро, Жизнь и т. д.» (89).

Однако, по Лосскому, «абсолютные самоценности» могут быть и «тварными». Деятели «психо-материального царства бытия», сотворенные Богом,— это существа, «которые суть не средства для каких-нибудь целей и ценностей, а самоценности абсолютные и притом даже потенциально всеобъемлющие». Таким образом, Лосский теологически-персоналистски стремится обосновать аксиологически-гуманистический принцип, провозглашенный еще Кантом: «Только личность может быть актуально всеобъемлющею абсолютною самоценностью», ибо «только личность может обладать абсолютною полнотою бытия» (90). «Служебные ценности» — это средства «для осуществления какой-либо положительной ценности» (110). «По мере развития культуры человек все чаще ставит цели, достижения которых требует предварительного осуществления длинной цепи средств» (110—111). Но эти «служебные ценности» могут иметь отблеск «отдаленной самоцели» (111). «Драматизм нормальной эволюции», по аксиологическим воззрениям Лосского, заключается в том, что в борьбе за «абсолютные ценности» «разрушаются относительные ценности, дорогие и самоценные для тех или иных субъектов», тем самым «внося в мир зло в борьбе за добро» (112). Автор книги убежден, что «в действительности абсолютное добро осуществимо, и в Царстве Божьем оно осуществлено» (112).

Эстетические ценности в аксиологической монографии Лосского не являются предметом специального рассмотрения. Трактовка же им красоты вытекает из разрабатываемой им аксиологической концепции. Красота, по этой концепции, как выше отмечалось, «частичная абсолютная самоценность» — аспект «всеобъемлющей абсолютной самоценности». Приведем отрывок из повести Л. Толстого «Казаки», в котором описано, как Оленин, подъезжая к Кавказу, в первый раз увидел снеговую цепь гор, Лосский замечает: «Красота снеговых гор, их величие, гармония и девственная чистота есть только символ абсолютной красоты, абсолютного величия и чистоты; поэтому сами горы не вечны и не должны быть вечными, но выражаемая ими красота вечна» (115—116). Переживание этой красоты, считает философ, навсегда сохраняется в душе, но «не в своей психо-материальной конкретности», а «в своем значении, которое, как обертон, продолжает петь в душе»

(116). Следовательно, в осмыслении красоты «идеал-реалистическое учение о ценности» переходит в платонизм.

Лосский еще в начале своей философской деятельности сочувственно воспринял ряд идей феноменологии Гуссерля. Он использует некоторые феноменологические принципы для обоснования своей интуитивистской гносеологии¹. В своих аксиологических трудах он также применяет некоторые положения «школы Гуссерля», например, для критики «гедонистической теории ценности» (18). Но особое его внимание привлекает феноменологическая аксиология Шелера, с которой он во многом солидаризируется. Характеризуя субъективное отношение к ценностям, Лосский пользуется понятием «интенциональность»: «Ценности вступают в сознание субъекта не иначе, как посредством чувств субъекта, интенционально направленных на них» (122); «интенциональные познавательные акты наблюдателя, направленные и на внешний предмет и на чувства, которыми он одет в сознании», необходимы для перехода *практического* ценностного сознания, чувств ценности в *теоретическое* «знание о ценности», в «суждение оценки» (124). Ссылаясь на «эмоциональный интуитивизм» М. Шелера, Лосский определяет «аксиологический опыт» как «непосредственное восприятие объективных абсолютных ценностей в связи с высокими чувствами, интенционально направленными на них»².

В 1914 году в 5-м томе не периодического издания «Вопросы теории и психологии творчества», посвященном Д. Н. Овсянко-Куликовскому, была напечатана работа *Тимофея Ивановича Райнова* (1888 — 1959) «Введение в феноменологию творчества», в которой большое внимание было уделено проблеме ценности. Собственно «феноменологией творчества» Райнов называет «полную теорию ценностей». Считая «феноменологией» науку о *проявлениях* сознания, он подчеркивает различие между «феноменологией творчества» и «психологией творчества». В разработке «феноменологии творчества» Райнов опирается на неокантианство Виндельбанда и Г. Когена, а в теории ценности — на Риккерта и его русского ученика С. Гессена. Однако Райнов в своих аксиологических взглядах от неокантианства переходит к феноменологической философии. Неокантианцы

¹ См.: Лосский Н. Обоснование интуитивизма. Пропедевтическая теория знания. Спб., 1906 (эта работа под названием «Обоснование мистического эмпиризма» печаталась в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1904—1905 годах). Об отношении Лосского к феноменологии Гуссерля в этой работе см.: Матьюс Ю. «К истории восприятия феноменологии Э. Гуссерля в России», в которой справедливо утверждается значение для интуитивизма Лосского феноменологических идей Гуссерля (К истории восприятия западной философии в России. Труды по философии XXXIII. Уч. записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 787. Тарту, 1987. С. 133, 136—138).

² Лосский Н. Условия абсолютного добра. С. 71.

проводят различие между (1) *ценностью*, (2) *ценным предметом*, или благом, и (3) *предметом*, чуждым ценности. При этом *культура* — это совокупность благ, а *природа* — совокупность предметов, независимых от ценностей. Таким образом, образуются три мира: мир природы, мир культуры и мир чистых ценностей — мир идеального, мир значений. Райнов же при помощи феноменологического метода стремится преодолеть противоположность между ценностью и предметом, между предметом и культурой, между культурой и природой.

По его мнению, ценность есть продукт творчества, образующего «единство» предмета. Ценность — это и есть, с его точки зрения, «единство» предмета. «Единство» — это «сущность всякой ценности и творчества». А что такое «предмет»? Райнов различает «вещь» и «предмет». Последний — это все то, что «дано в форме какой-либо определенности, полагаемой единством». Предмет, по этому определению, может быть и чувственно-постижимым, и умопостижимым, идеальным, как, например, теоремы геометрии или нормы логики. Определенность, полагаемая единством, выступает и как «предмет познавательной, утилитарно-этической, эстетической и т. д. оценок». А так как ценность как «единство» «встречается только в предмете и никогда вне его», а предмет предполагает «единство» и, следовательно, «предмет возникает только благодаря ценности и вместе с нею», то «ценность есть ценность только в предмете, а предмет есть предмет только благодаря ценности». Райнов отвергает «утилитарианское учение о ценности», по которому «ценность» сводится к «полезности», ибо «полезность» свидетельствует лишь о функциональной роли «полезного предмета», а не о ценности его самого.

И хотя Райнов предмет, без которого нет ценности, определяет как «подвергнутую объединению материю сознания», ценности для него не субъективны. По его философским воззрениям, «всякое проявление сознания имеет две стороны: а) индивидуально-психический процесс осознания и б) сверхиндивидуальный момент ценности». Ценности, таким образом, сверхиндивидуальны. Поэтому они подлежат не психологическому, а феноменологическому рассмотрению, которое «вычитает» из «предмета», явления-феномена, психический акт, оставляя «объединенную материю сознания». Полагая ценность в качестве сверхиндивидуального образования, Райнов считает неправомерным сводить теорию ценности к теории оценивающего переживания, т. е. к субъективно-психологической трактовке ценности, в том числе утилитаристской. Ценность, согласно рассматриваемой феноменологической концепции, заключающаяся в предмете, находится там же, «где лежит все предметное,

в сверхиндивидуальной сфере сверхиндивидуального сознания». И культура, и природа определяются Райновым через так понимаемые ценности: «Совокупность ценностей, как опредмечивающих единств, есть культура. Совокупность предметов, ставших предметами благодаря ценностям, есть природа». И по его концепции, «теория ценностей, феноменология творчества есть философия культуры»¹.

Признанным вкладом в русскую аксиологическую мысль была классификация ценностей, предложенная Федором Августовичем Степуном (1884—1965). Философ, историк и социолог культуры, литератор, театровед, Степун в своих воззрениях сочетал кантианство и идеи Вл. Соловьева, феноменологию и «философию жизни». В 1910 году в международном философском журнале «Логос», одним из организаторов которого был Степун, была опубликована его статья «Трагедия творчества (Фридрих Шлегель)», в которой ценности подразделялись на два класса: «предметные ценности» и «ценности состояния». «Ценности состояния» — это «жизнь как таковая». «Предметные ценности свершения» — это ценности культуры. Между этими видами ценностей, по концепции Степуна, существует несовместимость, стремление к преодолению которой ведет к трагедии творчества². На статью Степуна откликнулся Риккерт, считая ее «опытом философии жизни» в романтическом духе: «Ценности в жизни, как «ценности состояния», противопоставляются всем «ценностям осуществления» и тем самым всем ценностям культуры»³.

В книге «Жизнь и творчество», изданной в 1923 году, деление ценностей на «ценности состояния» и «предметные ценности положения» Степун разрабатывает как «феноменологическое узрение понятий жизни и творчества». «Ценности состояния» рассматриваются здесь в качестве «форм творчества», в которые организуются внутренние состояния отдельных личностей и их взаимоотношения. Это «ценности состояния, в которых организуется каждый человек (с ценностью личности во главе)» и «ценности состояния, в которых организуется все человечество (с основной ценностью судьбы)». «Ценности предметного положения» — второй слой творческих форм. К ним относятся ценности «научно-философские», строящие культурные блага точной науки и научной философии, и ценности «эстетически-гностические». К последним, по классификации Степуна,

¹ Райнов Т. Введение в феноменологию творчества // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1914. Т. 5. С. 60, 65—68, 75—76, 102—103.

² См.: Степун Ф. Трагедия творчества (Фридрих Шлегель) // Логос. М., 1910. Кн. 1. С. 186—194.

³ Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени. Пг., 1922. С. 32.

относятся те ценности, «которые строят культурные блага искусства и символически-метафизические системы философии». Феноменологический путь, по мнению автора книги «Жизнь и творчество», дает возможность понять, что, «творя в сфере творчества, строяемой ценностями состояния, человек ближе подходит к полюсу жизни, чем творя в сфере творчества, строяемой ценностями положения»¹.

Одной из особенностей развития аксиологической мысли в России было то, что русские философы, отлично знавшие состояние западноевропейской философии (нередко учившиеся или стажировавшиеся в немецких университетах), как правило, не следовали какому-либо одному течению этой философии, будь то марксизм, ницшеанство, неокантианство в его марбургской или фрейбургской разновидностях, феноменология. Взяв за исходный пункт какое-либо из этих течений, они дополняли его другим, в том числе отечественным, но в результате этого получалась не эклектическая смесь, а оригинальный синтез, приводивший к новым решениям аксиологических проблем. Мы это видели и у Франка, и у Белого, и у Бердяева, и у Лосского. То же, на наш взгляд, относится и к теоретико-ценностным воззрениям *Густава Густавовича Шпета* (1879—1937).

В 1914 году вышла книга Шпета «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы», посвященная Эдмунду Гуссерлю, у которого он работал в Геттингенском университете. Однако, отправляясь от феноменологии и сохраняя ряд методологических посылок этого философского направления, Шпет на основе громадного историко-философского, исторического, филологического, этнографического, искусствоведческого материала приходит к оригинальным положениям в области философии (в частности, он своим трудом «Герменевтика и ее проблемы» предвосхитил исследования в области философской герменевтики²), в том числе и в осмыслении проблемы ценности. В книге «Явление и смысл» проблема ценности специально не ставится. Однако вопрос о «смысле» в глубине своей вопрос аксиологический. Шпет приводит слова Гуссерля о том, что сознание как сознание «чего-нибудь» таит в себе «смысл». И таким образом трактуемое «сознание» есть «источник всего разумного и неразумного, всего правого и неправого, всякой реальности и фикции, всего ценного и неценного...»³. Русский

¹ Степун Ф. Жизнь и творчество. Берлин, 1923. С. 138, 182, 183, 192.

² Законченный в 1918 году труд «Герменевтика и ее проблемы» впервые на русском языке начал публиковаться в 1989 году. См.: Контекст-1989. Литературно-теоретические исследования. М., 1989; Контекст-90. М., 1990; Контекст-91. М., 1991.

³ Шпет Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. С. 133.

феноменолог вслед за Гуссерлем подчеркивает предметность сознания. Из его интенциональности следует, что «сознание всегда есть сознание чего-нибудь», «оценка, любовь, деятельность и т. п. — все предполагает свое что-нибудь, на которое они направляются»¹.

Вместе с тем Шпет не во всем согласен со своим феноменологическим наставником. Автор книги полагает, что «подлинный смысл есть отнюдь не абстрактная форма, а то, что внутренне присуще самому предмету, его интимное»². Шпет упрекает Гуссерля за то, что он выпускает из поля внимания «особый вид эмпирического бытия — бытие социальное»³. Но русскому философу импонирует в феноменологии стремление к научности, рациональности. Он утверждает, что «самая большая ценность философии — свобода», что «философия через «уразумение» мира, как он есть, через самоуразумение разума тем самым приходит к его «правде» и его «красоте». «Красота спасет мир», «мир осуществляет правду», «разум — его движитель» и тому подобное — все эти утверждения и прозрения объединяются «мирно», мирски, светски, в одной задаче философии: в оправдании мира, в его полном о-«правда-нии»⁴. Шпет, таким образом, как и другие мыслители, видит единство Красоты, Правды, Разума, но основание этого единства для него светское, а не теологическое.

В феноменологии Шпет усматривает средство для преодоления дуализма неокантианства и самого Канта, заключающегося в разрыве «природы» и «свободы». По мнению Шпета, какой бы общий вид ни принимало учение о ценностях неокантианцев Виндельбанда, Риккерта и Ласка, «подлинным источником его всегда будет кантовское учение о практическом разуме»⁵. Учение же Канта, называемого Шпетом «кенигсбергским Протагором», неприемлемо для него, поскольку рассматривается им в гегелевской традиции как субъективистское. «Кантовский субъективизм», заключающийся в сведении «области морали и ценностей» к «свободе», противопоставляемой причинности, — основа риккертовской философии, являющейся, по сути дела, «философией ценностей». Риккерт, по словам Шпета, «хочет предписывать ценности историческому процессу, записывая их на страницах истории», подобно тому «как Кант предписывал законы природе, записывая их на страницах естествознания»⁶.

¹ Шпет Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. С. 76.

² Там же. С. 154.

³ Там же. С. 128.

⁴ Там же. С. 212.

⁵ Шпет Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть I: Материалы. М., 1916. С. 443.

⁶ Там же. С. 61; см. также С. 232, 52, 56.

Шпет подвергает критике неокантианскую интерпретацию ценности и за преувеличение значения этой категории для философии, и за трактовку самого понятия «ценность». «Для Риккерта,— считает Шпет,— с понятием ценности связывается весь смысл его философского мировоззрения». Сама логика, в его понимании, «есть наука о ценностях», как и философия истории, задача которой «в установлении системы ценностей», ибо сам критерий прогресса определяется критерием ценности и даже «само понятие «прогресса» есть понятие ценности», «понятие о возрастании либо уменьшении ценности». Но все дело в том, что, по Риккерту, «нужно, чтобы эти ценности конституировались *субъектом*, на манер того, как устанавливаются Кантом его категории, и нужно, чтобы они получили санкцию со стороны практического разума того же субъекта, действительное бытие ценностей для Риккерта — такой же *posens*, как действительное бытие истины, то и другое — только в «идее». А «эта «идея» и есть у Риккерта нечто иное, как его система культурных ценностей», но ни в коем случае так понимаемая «система ценностей» не есть система «действительности»¹.

Русский философ не подвергает сомнению правомерность самого понятия «ценность»: «Слово *ценность* само по себе ни страшно, ни драгоценно...»² Вопрос о том, как его интерпретировать. «Логика столь же мало есть наука о ценностях, как мало может быть какая-нибудь ценность, даже воображаемая, которая не имела бы некоторой определенной формы бытия и предметности»³, — отмечает Шпет, не только критикуя аксиологизацию предмета логики у Риккерта, но и утверждая в ценности «определенную форму бытия и предметности». Шпет выступает не против ценностей, а против их, по его мнению, неокантианской субъективизации. «Никто не спорит,— пишет он в «Истории как проблеме логики», — что если назвать предметы культуры ценностями, то среди этих ценностей окажется наука, в том числе и история». Однако Шпет подчеркивает, что следует строго проводить различие между *ценностью науки* и *ценностью ее предмета*. Ценность исторической науки — это другое явление, «ценность» иного порядка», чем «ценность», например, нашествия вандалов. Если же все есть одна и та же ценность — и сама культура, и ее изображение, — «то все это попадает в один мешок субъективной философии»⁴. Шпет также возражает против «противопоставления законов и ценностей», вытекающего «из риккертовского противопоставления наук о природе и наук о культуре» и являющегося, по его

¹ Шпет Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть I: Материалы. С. 57—60.

² Там же. С. 58.

³ Там же. С. 44.

⁴ Там же. С. 62.

мнению, наследием «кантовского дуализма в функциях самого разума, теоретического и практического»¹.

Шпет считает, что кантовский взгляд на историю «есть точка зрения политико-юридическая, т. е. точка зрения, включающая оценку». Это означает «подчинение истории этическим и иным ценностям». Это вызывает у автора книги риторический вопрос: «Подлинно ли вся ценность религии, науки, искусства, литературы и пр. должна быть только средством для достижения каких-то «юридических» или политических целей?»² Но Шпет критикует кантианство не только за обеднение ценностного богатства мира, что, по-видимому, несправедливо, но за само стремление включить в историческое знание *оценочных суждений*, основанных на нормах этики и права, что делает науку истории не объясняющей, а оценивающей. В противовес этому Шпет утверждает, что «собственно оценке в истории, как науке, не место. Провозглашение оценки не как неизбежного психологически *недостатка*, ибо история пишется *людьми* вкусов, симпатий, эпох, убеждений, а как *принципа* — есть принципиальное же отрицание логики исторического знания. Оценка, по существу, не есть конститутивная черта знания — вот это-то и следовало бы заимствовать от Канта!». В ответ на такое противопоставление знания и оценки в историческом познании Шпет предвидит правомерный вопрос в связи с «философией ценностей» виндельбандовско-риккертской школы: «Не есть ли в самом деле вопрос о ценности и оценке *новая* логическая проблема?» На этот вопрос Шпет отвечает другим вопросом: «Даже при признании, что «культура» есть совокупность ценностей, непонятно, почему об этих ценностях наряду с «естественным» их изучением должно быть другое, которое также претендует на название *научного*?»³

Эти высказывания Шпета, на наш взгляд, не свидетельствуют о его антиаксиологической позиции. Он критикует не теорию ценности вообще, а в ее кантовском и неокантовском вариантах. Прав ли он в своей критике, справедливы ли его конкретные замечания, это вопрос специального изучения⁴. Но

¹ Шпет Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть I: Материалы. С. 54.

² Там же. С. 395, 393.

³ Там же. С. 445.

⁴ В 1917 году вышла книга Е. Трубецкого «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства» (М., 1917), в которой также дается критика теоретико-ценностных воззрений Риккерта, но с иных, чем шпетовские, позиций. Е. Трубецкой не усматривает в этих воззрениях субъективизма. Наоборот, он в «трансцендентной ценности» Риккерта обнаруживает «онтологический характер», вопреки его намерениям «освободиться от онтологии», и даже общность с идеей блага Платона. По мнению Трубецкого, «Риккерт прав, что истина есть ценность и долженствование; но это не есть «ценность, потусторонняя сознанию», а как раз наоборот — ценность абсолютного сознания». «Абсолютное сознание» и есть, по учению религиозного философа, «подлинно трансцендентное» (с. 276, 278—279, 288).

нам прежде всего интересен положительный пафос теоретико-ценностных воззрений самого Шпета. И в этом плане мы не можем не видеть, что он признает «культуру» как совокупность ценностей, что он считает сами ценности принадлежащими миру действительности, обладающими определенной формой бытия и предметности. Шпет проводит различие между субъективным ценностным сознанием, *оценкой* (которая именно благодаря своей субъективности противопоставляется им научному знанию) и *ценностями* как предметом, объектом исторической науки, притом таким предметом, который не противостоит законам действительности и подлежит «естественному» изучению.

Это «естественное» изучение ценностей Шпет и стремится осуществить в тех своих последующих трудах, которые он имел возможность написать. Правда, он не часто обращался к собственно понятию «ценность», большей частью употребляя это слово не в категориальном смысле¹. Вероятно, неокантианское употребление этого слова вызвало у Шпета по отношению к нему своего рода «аллергию». Однако исследование им «смысла» и «значения» культурных явлений, по сути дела, является аксиологическим. «Может быть, нигде так ярко не сказывается психология народа, как в его отношении к им же «созданным» духовным ценностям», — читаем мы во «Введении в этническую психологию» (1927 г.)².

«Культурное явление как выражение смысла объективно», — отмечает Шпет в этом же труде. «Смысл» культурных явлений выступает как их «значение», поскольку они выражаются через систему знаков, ибо знаки «служат не только указаниями на вещи, но выражают также некоторое значение»³. «Смысл» и «значение» явлений, соответствующие их ценностной характеристике, исследуются Шпетом с точки зрения соотношения объекта и субъекта, объективного и субъективного, вещественного и социального, знака и значения.

Слово является у Шпета предметом особого внимания. Оно для него — модель действительности. «Слово — незаменимый и неизменный образ действительности как внешности: все, без остатка, действительное бытие — вовне, все внутреннее — только идеально», — отмечает он в «Эстетических фрагментах» (1922—1923 гг.)⁴. В статье «Литература», завершенной в

¹ Шпет писал о свободе как «ценности философии» («Явление и смысл», с. 212), о «гносеологической ценности» («История как проблема логики», с. 253), о «ценности» «результатов, которые наука и философия могли бы получить...» («Герменевтика и ее проблемы» // Контекст-1989, с. 252), о «ценности» «историко-литературной и исторической» («Очерк развития русской философии» // Шпет Г. Г. Соч. М., 1989. С. 59).

² Шпет Г. Г. Соч. М., 1989. С. 546.

³ Там же. С. 514.

⁴ Там же. С. 364.

1929 году, Шпет пишет: «Реальная ценность словесного знака, как знака, состоит в том, что это — знак всеобщий, универсальный. И этой особенности слово не теряет, когда становится предметом художественной культуры». Становясь предметом художественной культуры, слово обладает не только «реальной ценностью», но и «самоценностью»: «Как искусство, слово становится предметом особенной заботы, художественного культа. Оно возводится в самоценный объект, требующий служения и жертвы»¹. Универсальность слова, с точки зрения автора «Эстетических фрагментов», состоит в том, что «слово есть не только явление природы, но также принцип культуры. Слово есть архетип культуры; культура — культ разумения, слова — воплощение разума»². Все то, что называют ценностными качествами, по Шпету, связано со словами. Это их «предикаты», притом «предикаты конкретные и реальные, а не метафорические», не мыслительные: «Ничтожество, величие, пошлость, красота, глупость, коварство, бедность, истина, ложь, бесстыдство, искренность, предательство, любовь, ум — все это предикаты слов...»³

В структуру слова входит *смысл*, или *значение* («значение-смысл»⁴), ибо «слово есть знак». Правда, «не всякий знак — слово» («бывают знаки — признаки, указания, сигналы, отметки, симптомы, знамения» и т. п.). Но словесный знак для Шпета — образец «значащего знака», отличающегося от «естественной вещи»⁵. И «значение-смысл» слова для него — ключ к пониманию красоты и искусства, так как слово «есть прообраз всякого искусства»⁶, а «красота — от потребности выразить смысл»⁷. А поскольку искусство «представляет красоту», а для художника «явственна красота действительности», то красота, запечатленная в художественном произведении, — «красота — дважды рожденная, дважды явленная. Оттого она — и смысл и значение. Оттого она не только эстетична, но и философична»⁸.

Шпет осуществляет семиотический подход по отношению к явлениям культуры, в том числе явлениям искусства, особенно поэзии⁹, сочетая таким образом семиотический подход с аксиологическим — знаковой трактовкой «духовных ценностей».

¹ Труды по знаковым системам, XV (Ученые записки Тартуского гос. университета, вып. 576). Тарту, 1982. С. 150. Публикация А. А. Митюшина.

² Шпет Г. Г. Соч. С. 380.

³ Там же. С. 397.

⁴ Там же. С. 393.

⁵ Там же. С. 380, 381.

⁶ Там же. С. 358.

⁷ Там же. С. 352.

⁸ Там же. С. 351, 365.

⁹ См.: Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 267—269.

Поэтому для него, как и для А. Белого и П. Флоренского, «символизм — существенное свойство искусства» при трактовке самого символа как сопоставления «порядка чувственного со сферой мыслимого, идеи, идеальности, действительного опыта (переживания) со сферой идеального, опыт осмысливающего». Однако, поскольку знаковая природа символа предполагает сочетание сферы идеального с чувственной действительностью, «реализм также существенное свойство искусства»¹.

Но что представляет собой «значение-смысл» искусства, красоты, эстетического предмета? Шпет отдает себе отчет в том, что «слово как суцая данность не есть само по себе предмет эстетический», однако в его структуре существуют моменты, поддающиеся эстетизации и составляющие «эстетическую предметность слова»². «Существенно-эстетических предметов в смысле бытия фактически воспринимаемого или мыслимого нет», — заявляет Шпет в «Эстетических фрагментах». По его концепции, имеющей феноменологические истоки, «существующий или мыслимый предмет должен быть известным образом транспонирован в сознании, чтобы стать предметом эстетическим. Эстетическое, «прекрасное», resp. «безобразное», требует особой установки, не чувственной и не идеальной, а *sui generis*. При этом «всякий не внеэстетический предмет может быть предметом эстетического сознания»³. В другом месте этой же работы мы читаем: «Эстетика в собственном смысле есть учение об эстетическом сознании, коррелятивное онтологическому учению об эстетическом предмете (прекрасном, возвышенном, трагическом и пр<оч.>), полностью погружающемся в предмет художественного творчества и фантазии («фиктивный» предмет) вообще»⁴.

Следовательно, «предмет эстетический», по Шпету, — это не объективно существующий предмет, безразлично чувственный или идеальный. «Идеальные предметы», как, например, числа, фигуры (семиугольники или пятиугольники), общие понятия («обезьяна вообще», «женщина вообще»), сами по себе внеэстетичны. «Чувственный предмет, становясь предметом прекрасным, «идеализируется», «эстетизируется», «стилизуется». Формы эстетического предмета не суть формы ни действительного, ни идеального бытия, но могут совпадать с ними или походить на них; поэтому-то и не бессмысленно говорить о «красоте природы». Такие совпадения — формы и в пределах форм». Значит, «предмет эстетический» по форме

¹ Шпет Г. Г. Соч. С. 357, 358.

² Там же. С. 383.

³ Там же. С. 432.

⁴ Там же. С. 410—411.

может совпадать с объективно существующим предметом, но по своему содержанию «предмет эстетический» от него отличается. «Красота березы» не есть береза. «Красота природы» не есть природа. По словам Шпета, «природа» прежде должна быть окультурена, охудожествлена, чем восприниматься эстетически. «Природа» должна перестать *быть* естественной вещью, подобно тому как она *представляется* чувственному сознанию неидеальной возможностью. Коротко: «природа» приобретает всякий смысл, в том числе и эстетический, как и все на свете, только в контексте — в контексте культуры»¹.

«Предмет эстетический» по своей структуре есть семиотический предмет: он имеет «значение-смысл». «Эстетические формы» не являются формами «бытия как такового», поскольку у них разное содержание. У «предмета эстетического» содержание *смысловое*: «Эстетическое по форме так же посредствует между чувственным и идеальным, как смысловое посредствует между эмпирическим и идеальным предметом по содержанию»². Мы уже приводили слова Шпета, что красота выражает смысл и значение. А в работе, которая должна была составить IV выпуск «Эстетических фрагментов», Шпет прямо указывал на культурно-знаковую природу «эстетического предмета»: «Эстетический предмет, как предмет отрешенного бытия, есть, в первую очередь, предмет культурный, «знак», «выражение». Это есть бытие отрешенное, но не самодовлеющее, а, скажем, сигнификативное»³.

«Эстетический предмет» (прекрасное, возвышенное, трагическое и т. п.), согласно концепции Шпета, обладая «сигнификативным» (т. е. знаково-семиотическим) бытием, обладает своего рода объективностью, предполагающей «онтологическое учение об эстетическом предмете». Но не противоречит ли это утверждению самого же Шпета о том, что предмет, для того чтобы стать «предметом эстетическим», должен быть «известным образом транспонирован в сознании»? Следует иметь в виду, что Шпет, прошедший школу Гуссерля, под «сознанием» не имеет в виду обычное эмпирическое сознание в духе наивного реализма или обычного субъективного идеализма, называемого им «забавной памяти субъективный идеализм»⁴.

Но Шпет, особенно в своих трудах второй половины 20-х годов, в понимании смысла и значения стремится идти дальше гуссерлианской феноменологии, которую он еще в 1914 году упрекал за невнимание к «бытию *социальному*». В книге «Внут-

¹ Шпет Г. Г. Соч. С. 348.

² Там же. С. 433.

³ Шпет Г. Г. Проблемы современной эстетики // Искусство. 1923. № 1. С. 76.

⁴ Шпет Г. Г. Соч. С. 423.

ренная форма слова» (1927 г.) он употребляет понятия «социальный смысл», «социальная вещь», «вещь социально-культурная», исследуя их в аспекте диалектики субъекта и объекта, объективного и субъективного: «Всякая социальная вещь может рассматриваться как объективированная субъективность» и одновременно «как субъективированная объективность». Притом в подтверждение этой диалектики Шпет ссылается на анализ процесса труда и понятие товарного фетишизма в «Капитале» К. Маркса¹. «Нужно уметь читать «выражение» культуры и социальной жизни так,— отмечает Шпет во «Введении в этническую психологию»,— чтобы и смысл их понять, и овевающие его субъективные настроения симпатически уловить, прочувствовать, со-пережить. Труд и творчество субъектов в продуктах труда и творчества запечатлены и выражены объективно, но в этом же объективном отражено и субъективное». Социальный смысл «физической вещи» или смысл и значение «социальной вещи» раскрывается Шпетом следующим образом: «Физическая вещь состоит из материала природы, сколько бы мы ни меняли ее форму. Сделаем мы из дерева статую или виселицу, природно изменилась только форма. Но как общественное явление, как продукт труда и творчества, как товар и предмет потребления эта просто «чувственная вещь» становится, по выражению Маркса, «чувственно-сверхчувственной», т. е. отражающей «общественный характер» человеческого труда в вещественных свойствах его продуктов².

Ссылка на Маркса в трактовке социального свойства вещей, делающего вещь «чувственно-сверхчувственной», отнюдь не конъюнктурна. «Не нужно даже быть во что бы то ни стало, за совесть или за страх, материалистом,— пишет в этой связи Шпет,— чтобы признать истину и констатируемого факта, и вытекающего из него методологического требования»³. Шпет стремится к научно-философскому пониманию социально-культурной реальности вне зависимости от его «метафизических» предпосылок. Этим обусловлено и понимание «духа», «сознания» — того «сознания», которое превращает неэстетический предмет в эстетический. Это не «сознание» в трактовке субъективного идеализма. Но это и не объективно-идеалистическая его интерпретация: «Ни в коем случае не следует понимать здесь термин «дух» в смысле гипостазируемой трансценденности»,— отмечает он в 1929 году. И далее: «В нашем словоупотреблении вся реальность духа — только в его объективном, культурно-историческом, проявлении; вне этого, в его

¹ См.: Шпет Г. Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 188—189, 178, 179.

² См.: Шпет Г. Г. Соч. С. 480.

³ Там же.

потенции, в его *an sich*, дух не реален, он не действует, его нет, есть только одна чистая и абсолютная материя — лишь возможность бытия». «Культурное сознание» — «это есть культурная память и память культуры»¹.

Эстетическая концепция Шпета аксиологична, хотя термин «ценность» он употребляет не часто. Он, по существу, раскрывает структуру эстетической ценности в своей трактовке «эстетического предмета». Он четко определяет различие между *объективностью* «духовных ценностей», в том числе красоты, и *субъективностью* психологического отношения к этим ценностям², между ценностью, обладающей объективным социально-культурным смыслом, искусством, осуществляющим «смыслы», и *оценкой*, оценочно-критическим сознанием. «Между ведением и сознанием, между знанием и совестью втирается оценка, — между искусством и эстетикой — критика. Она не творит, не знает, не сознает, она только оценивает», — читаем мы в «Эстетических фрагментах». Критическая оценка точно соответствовала бы осуществленному «смыслу» искусства, если бы сам критик был «идеальным критиком», а «идеальный критик — автоматический прибор, весы, чувствительный бесчувственный аппарат». Однако реальный критик — «живое существо», а не автомат. Для него нет «установленного закона», его приговор, по парадоксальной формулировке автора «Эстетических фрагментов», «бессовестный приговор совести»³, иначе говоря, оценочное суждение реального критика неизбежно субъективно, движимое страстным и нетерпеливым сердцем, а не бесстрастным законом.

Философские воззрения Шпета только-только начинают изучаться⁴. Предлагаемый вниманию читателя очерк эстетико-аксиологических взглядов оригинального русского мыслителя — лишь первый опыт в этом отношении. Идя от гуссерлианской феноменологии к социально-культурному постижению эстетико-ценностной реальности, пользуясь методами герменевтики и семиотики, Шпет развивает целый ряд плодотворных идей. Так, как мы видели, Шпет предвосхищает возникшие в нашей философии и семиотике в 60—70-е годы концепции «коллективной памяти», «социальной памяти» как хранилища социально-культурных ценностей, предвосхищает так называемую «общественную» концепцию эстетического, заявленную

¹ Труды по знаковым системам, XV. С. 155, 156.

² См.: Шпет Г. Г. Соч. С. 546.

³ Там же. С. 347.

⁴ См.: Пастернак Е. В. Памяти Густава Густавовича Шпета // Вопросы философии. 1988. № 11; Митюшин А. А. Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности // Вопросы философии. 1988. № 11; Свасьян К. Густав Густавович Шпет // Литературная газета. 1990. 14 февраля. С. 5.

в советской эстетике в середине 50-х годов. Мы пишем: «предвосхищает», потому что часть трудов Шпета не была опубликована, а опубликованные — были труднодоступными для позднейших исследователей, которые вынуждены были самостоятельно «изобретать велосипед».

То, что Шпет, по существу разрабатывая аксиологический подход при исследовании эстетических и художественных явлений, не часто обращался в термину «ценность», было обусловлено, как мы стремились показать, его неприятием неокантианской «философии ценностей». Однако избегание понятия ценности было симптоматичным для состояния философско-эстетической мысли 20-х годов послереволюционной России. Аксиологическая традиция, возникшая в конце XIX — начале XX столетия, непосредственно продолжалась, как мы видели, у русских эмигрантов (С. Франка, А. Введенского, Н. Бердяева, Ф. Степуна, Н. Лосского). В самой же советской России она не была популярна ни у придерживающихся марксистской методологии, ни у тех мыслителей, которые ее не разделяли. Среди последних может быть названа теория искусства так называемой русской «формальной школы» — теория искусства, которую М. М. Бахтин именовал «материальной эстетикой». По его словам, с точки зрения этой эстетики «утверждения художников, что их творчество ценностно направлено на мир, на действительность, имеет дело с людьми, с социальными отношениями, с этическими, религиозными и иными ценностями, — суть не более как метафоры, ибо на самом деле художнику принадлежит только материал... и он может занять художественную позицию только по отношению к данному, определенному материалу»¹.

Для сторонников марксистского миропонимания понятие «ценность» было скомпрометировано своим «буржуазным происхождением», невыводимыми «родимыми пятнами» неокантианства (ведь только в 60-х годах начинаются первые попытки марксистского осмысления проблемы ценности в философии, считавшейся до той поры, да и после, ортодоксами от марксизма органически чуждой ему проблемой). Для «социологии искусства», претендовавшей на единственно и последовательно марксистское понимание художественного творчества, оценочное отношение к искусству рассматривалось как находящееся вне поля зрения социолога искусство². Получившая широкое распространение «вульгарная социология» рассматривала

¹ Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 31.

² См.: Фриче В. М. Проблемы искусствоведения. Сборник статей по вопросам социологии искусства и литературы. М.; Л., 1930. С. 21; Шмит Ф. И. Искусство. Основные проблемы теории и истории. Л., 1925. С. 183.

искусство как психо-идеологию того или иного класса. Но такое выраженное в произведении классово-оценочное отношение трактовалось как детерминированное социально-классовым происхождением писателя или художника и сводилось к упрощенно и вульгаризированно толкуемой социально-политической позиции. В своем крайнем выражении вульгарная социология не только игнорировала проблему эстетической ценности, но и стремилась ее полностью искоренить.

Правда, и в марксистской эстетике тех лет не все были антиаксиологисты. В этой связи представляет несомненный интерес позиция *Анатolia Васильевича Луначарского* (1875—1933). Еще в начале века он пишет небольшую чисто аксиологическую уже по своему наименованию работу: «К вопросу об оценке». В ней он утверждает, что оценка, будучи реальным явлением, «подлежит познанию», как и все другие явления. «Науку об оценках» он называет «вообще *эстетикой*». «Психобиологическое исследование оценки будет,— по его мнению,— содержанием *биологической эстетики*». А так как «бесконечную сложность и многоцветную игру этого психического явления невозможно понять, изучая изолированный индивид», то «только социально-психологическое исследование дает нам ключ к пониманию всех и всяких родов оценки»¹.

Что такое оценка? Чем она обусловлена? Обусловлена ли она объективной ценностью? На эти вопросы молодой Луначарский дает следующие ответы: «Нет ничего на свете, что было бы хорошо или дурно само по себе. Вне соотношения с каким-либо чувствующим организмом ничто не имеет цены. Оценивать что-нибудь — значит устанавливать отношения между объектом и субъектом, с точки зрения которого оценивают». А каков критерий оценки? Он такой: «*Хорошо* то, что *выгодно* для субъекта оценки, что ему *помогает*». Исходя из такой чисто субъективной трактовки оценки, автор работы «К вопросу об оценке» полагает, что оценки можно привести в систему, «то есть оценивать последовательно, исходя из основного критерия». Такие системы оценок характеризуют эстетические или этические школы, «но *никогда* не бывает возможно доказать, какая из этих школ права», ибо общеобязательного критерия «не может существовать»². Из субъективистской концепции оценки, таким образом, делаются прямые релятивистские выводы.

Но оценки возможно классифицировать в зависимости от того, какие потребности субъекта выступают в качестве критерия оценки. Луначарский различает «*сенсуальный, гедонистичес-*

¹ Луначарский А. Этюды. Сборник статей. М.; Пг., 1922. С. 53.

² Там же. С. 56—58.

кий» «род оценки» (оценка обусловлена удовольствием или страданием), оценку «рациональную, утилитарную» (отношение оцениваемого явления к полезности для здоровья и жизни), оценку «общественную или моральную» («хорошо то, что приносит благо другим людям; дурно то, что вредит им») и, наконец, собственно «эстетический» род оценки. Критерий последнего — отношение к красивому: «Хорошо все, что красиво; дурно все, что некрасиво». Само красивое или некрасивое обусловлено мерой «гармонизации» жизни. Красивое — это то, что «дает нам много ощущений при относительно небольшой затрате»¹. В понимании автором статьи красоты дает о себе знать влияние эмпириокритицизма, по которому «принцип экономии мышления» выступает и как всеобщий принцип эстетики². «Красота,— пишет он далее,— есть только другое выражение для обозначения способности объекта доставлять радость жизни»; «для эстетика весь мир прекрасного есть как бы часть его большого я, сравнительно незначительной частью которого является его эмпирическое, физическое я»³. Да и вся аксиологическая концепция Луначарского этого времени в значительной мере носит махистско-эмпириокритический характер.

Вместе с тем у молодого социал-демократа в основе понимания «общественной или моральной оценки» лежит убеждение, что «человек есть существо общественное», а оценку «жизнеутверждающую и жизнеотрицающую» он пытается связать с интересами общественных классов и ставит задачу обработки «биологической эстетики» «с истинно-научной — как чисто биологической, так и социальной точки зрения»⁴.

В 1904 году в коллективном сборнике «Очерки реалистического мировоззрения», задуманном как ответ на сборник «Проблемы идеализма», была опубликована работа Луначарского «Основы позитивной эстетики» (второе издание сборника вышло в 1905 г.). Здесь в развернутом виде раскрываются положения статьи «К вопросу об оценке» и обосновывается определение: «Эстетика есть наука об оценках». Притом в таком понимании эстетика оказывается шире теории познания и этики, ибо «оценивает человек с трех точек зрения: с точки зрения истины, красоты и добра. Поскольку все эти оценки совпадают, постольку можно говорить о единой и целостной эстетике, но они не всегда совпадают, а потому единая в принципе эстетика выделяет из себя теорию познания и этику»⁵. Луначарский

¹ Луначарский А. В. Этюды. Сборник статей. С. 60, 61.

² См.: Авенариус Р. Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы. Спб., 1913. С. 89.

³ Луначарский А. Этюды. Сборник статей. С. 66.

⁴ Там же. С. 71.

⁵ Луначарский А. В. Собр. соч.: В 8 т. М., 1967. Т. 7. С. 51.

противопоставляет «реалистическое» понимание истины, красоты и добра их «идеалистическому» пониманию: «Истина, красота и добро слились у идеалистов в один потусторонний, умопостигаемый мир,— в царство небесное», в то время как «истина, красота и добро или познание, счастье и справедливость соединяются у активных реалистов в один идеал могучей, полной жизни, который человечество может завоевать на земле путем эмпирического познания, техники и художества и, наконец, социального творчества»¹.

Правда, для Луначарского этих лет «реализм» не сводится к материализму, но включает в себя и эмпириокритицизм с его «законами биомеханики» и принципом «наименьшей траты сил». Вместе с тем в «Основах позитивной эстетики» многие вопросы решаются с позиций антропологического материализма и учения о социализме. В центре внимания мыслителя-социал-демократа, искренно стремившегося сочетать марксизм и позитивизм эмпириокритицизма,— проблема сочетания в эстетической оценке биологического и социального, так как, с одной стороны, «эстетика оказывается одной из важнейших отраслей биологии как науки о жизни вообще», а с другой — «единственное благо, единственная красота есть совершеннейшая жизнь»², но жизнь не только в биологическом отношении, а также и в социальном.

Много было написано о том, что Луначарский преодолел свои эмпириокритические заблуждения ко времени, когда стал первым народным комиссаром просвещения (1917—1929). Но почему нарком просвещения в 1922 году переиздает в сборнике «Этюды» ряд статей 1903—1906 годов, в том числе «К вопросу об оценке», а в 1923 году переиздает «Основы позитивной эстетики», включая их, таким образом, в теоретико-эстетическую и художественную жизнь 20-х годов? При этом в предисловии к переизданным «Этюдам» Луначарский выражает убеждение, что этот сборник его статей «нисколько не устарел, но попадает в самую гущу запросов коммунистической или близко к коммунизму подходящей молодежи», поскольку для выработки эстетической и нравственной мирооценки у нового поколения «у нас мало подмоги в нашей литературе»³. Не повторяя сказанное по поводу причин переиздания Луначарским своих ранних трудов в начале 20-х годов⁴, подчеркнем то, что это

¹ Луначарский А. В. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. С. 50.

² Там же. С. 43, 100.

³ Луначарский А. В. Этюды. Сборник статей. С. 3, 4.

⁴ См.: Лифшиц Мих. Вместо введения в эстетику А. В. Луначарского // Луначарский А. В. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. С. 593—613; Лебедев А. А. Эстетические взгляды А. В. Луначарского. Очерки. М., 1970; Лебедев А. Красота и ярость мира. Очерки становления русской материалистической эстетики (Чернышевский — Плеханов — Луначарский). М., 1989. С. 307—322.

были *аксиологические* труды, которые, несомненно, восполняли дефицит в аксиологической литературе и были направлены против односторонне социологического и тем более вульгарно-социологического истолкования эстетических и художественных явлений.

Сам факт включения Луначарским своих аксиологических работ, написанных не в духе ортодоксального марксизма, во все более политизирующуюся и идеологизирующуюся жизнь после-революционной России имеет, на наш взгляд, важное и еще недооцененное методологическое значение. Чтобы понять его, вспомним, как были восприняты эти работы в немарксистской и марксистской среде. Э. Радлов в «Очерке истории русской философии», касаясь «Основ позитивной эстетики» Луначарского и специально отмечая, что ее автор на эстетику «смотрит как на науку об оценках», замечает: «Мысль о том, что эстетика по существу предполагает оценку, с трудом укладывается в исторический материализм, который в первую голову отрицает моральную оценку, но вряд ли соединим и с эстетической, ибо откуда материализм может взять критерий для оценки?»¹ С другой стороны, в 1939 году в первой монографии, посвященной эстетическим взглядам Луначарского, в «Основах позитивной эстетики» усматривался «внеклассовый критерий красоты» и утверждалось, что «в целом «Основы позитивной эстетики» Луначарского производят впечатление исследования, тщательно очищенного, в угоду Авенариусу — Богданову, от задач революционной борьбы»². Уж не намеревался ли нарком просвещения, переиздавая свой труд по эстетике в первые годы советской власти, покончить с революционной борьбой? Или, может быть, он все-таки хотел доказать, что и материализм имеет свои критерии для оценки?

Думается, что ответы на эти вопросы не могут быть прямолинейными. Когда Луначарский начал свою теоретическую деятельность, он был убежден и в научной правильности марксизма, и в необходимости дополнить марксизм философскими воззрениями, которые давали бы возможность решать моральные и эстетические проблемы в интересах революционного движения трудящихся масс. Можно, конечно, обсуждать, насколько для решения этой задачи были пригодны эмпириокритицизм Авенариуса или эмпириомонизм Богданова, обращение к Канту, как у Плеханова, движение от неокантианства или феноменологии. Но, перепечатывая свои труды двадцатилетней давности и рассматривая их как теоретически актуальные в то

¹ Радлов Э. Очерк истории русской философии. Пб., 1920. С. 75.

² Кривошеева А. Эстетические взгляды А. В. Луначарского. Л.; М., 1939. С. 25, 27.

время, когда в 1920 году был переиздан и «Материализм и эмпириокритицизм», Луначарский утверждал не только свое право на самостоятельное мышление, но возможность методологического плюрализма для рассмотрения и решения нетрадиционных для исторического материализма аксиологических проблем ¹.

Впоследствии Луначарский сам подвергал критике эмпириокритическую философию, но не отрекся от необходимости учета роли биологических факторов в общественной жизни, в деятельности творческой индивидуальности ². В «Тезисах о задачах марксистской критики» (1928 г.) он ставит проблему: «Каковы же должны быть *критерии*, которые необходимо положить в основу *оценки* литературного произведения?» «Дело сводится здесь, — отмечает Луначарский, — не только к определенной марксистской подготовке, но и к определенному дарованию, без которого нет критика». Отвергая политическое доношение под видом критики, крупнейший марксистский эстетик 20-х годов считал, что для критика-марксиста необходим «не призыв к государственным органам», а «установка объективной ценности для нашего строительства того или другого произведения» ³.

В своих многочисленных статьях и докладах, посвященных искусству, в частности художественной литературе, истории эстетической мысли и философским проблемам, Луначарский много размышлял об оценочной деятельности человека, о соотношении эстетических и внеэстетических оценок. Он сам был мастером критических оценок, обладая не только выдающейся образованностью, но и широким, тонким и чутким эстетическим вкусом. С его именем как официального руководителя художественной жизни советского государства в 20-е годы связана гибкая художественная политика, обеспечившая без жесткого административного режима то художественное многообразие и плюрализм, о котором не раз ностальгически вспоминали в последующие годы. Но специальной теоретической разработкой аксиологических вопросов Луначарский уже не занимался, как в первые годы нового столетия.

Наибольшее внимание к проблеме ценности в 20-е годы наблюдается у *Михаила Михайловича Бахтина* (1895—1975).

¹ Известно, что В. И. Ленин высоко ценил эстетические труды Луначарского, в том числе и «Основы позитивной эстетики», на экземпляре которой (1923 года издания), хранящемся в кремлевской библиотеке В. И. Ленина, имеется следующая надпись автора: «Дорогому Владимиру Ильичу работа, которую он, кажется, когда-то одобрял, с глубокой любовью А. Луначарский. 10/III 1923» (Библиотека В. И. Ленина в Кремле. М., 1961. С. 179).

² См.: *Луначарский А. В.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 406, 408—409, 448.

³ Там же. С. 11, 17.

В противоположность основным течениям эстетической мысли 20-х годов («формальная школа», «социология искусства»), из поля внимания которых выпал аксиологический подход, Бахтин с самого начала своей теоретической деятельности широко использует понятия «ценность» и «оценка», а также сопряженные с ними термины при разработке своего философско-эстетического мировоззрения и как инструменты методологии эстетико-литературного исследования. В его трудах мы находим такие понятия, как «ценностный центр», «ценностный вес», «ценностный момент», «ценностный смысл», «ценностный контекст», «ценностная позиция», «ценностная установка», «культурная ценность», «жизненные ценности», «предметные ценности», «ценностная активность», «ценностное отношение», «смысловые ценности», «ценностная значимость», «ценностное сознание», «ценностный кругозор», «биографическая ценность», «ценностная ориентация», «ценностная иерархия», «социальная оценка», «оценивающее отношение» и совершенно бахтинские понятия: «хронотопическая ценность», «ценностная вневходимость».

Как Бахтин понимает сущность ценности? На какие традиции аксиологии он опирается и каким образом он их трансформирует в собственной концепции? Судя по имеющимся материалам, Бахтин не только знал и учитывал философию прошлых веков (особенно Канта, Гербарта, Шопенгауэра, Лотце, Маркса, Ницше), но и философию XX столетия, современную ему. Это прежде всего неокантианство (Риккерт, Коген, Ионас Кон, Кассирер), феноменология (Гуссерль, Шелер), экзистенциализм, Бубер, Хайдеггер). Из русских мыслителей в его рукописях упоминаются имена Лосского, А. Белого, Шпета. В процессе формирования аксиологической концепции самого Бахтина особое значение имел его «диалог» с неокантианцами и феноменологами.

В работе «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» (1924 г.) он, полемизируя с «материальной эстетикой» «формальной школы», игнорировавшей ценностное значение произведений искусства, ставит четко вопрос о важности теоретико-ценностного подхода и самой категории ценности. Ценности, к которым относятся и «эстетический объект», и «многообразный мир поступка, бытие этического», и государство, и право, не находятся «ни в психике, ни в материальном произведении». Они не являются в то же время «какою-то мистической или метафизической сущностью». Но тем не менее «эти ценности осмысливают и упорядочивают как эмпирический материал, так и нашу психику, позволяя нам преодолеть»

ее голую психическую субъективность»¹. Но что же такое «ценность»? На этот вопрос Бахтин пытается ответить в незаконченном философском труде, который при публикации получил наименование «К философии поступка» и писался, по предположению публикатора, в 1920—1924 годах².

Признавая достижения современной философии (особенно неокантианства) «в области методологии отдельных областей культуры» и специальных философских задач («чего не сумел сделать позитивизм во всех своих видах, включая сюда и прагматизм») (96), Бахтин, определяя свое понимание ценности, полемизирует с неокантианством Риккерта, называя его «теоретизмом». С точки зрения «философии культуры» Риккерта, по изложению Бахтина, «культурные ценности суть самоценности, и живому сознанию должно приспособиться к ним, утвердить их для себя»; «человек однажды действительно утвердил все культурные ценности и теперь является связанным ими»; «практически этот акт первичного решения, утверждения ценности, конечно, лежит за границей каждого живого сознания, всякое живое сознание уже преднаходит культурные ценности как данные ему, вся его активность сводится к признанию их для себя» (108). Молодой Бахтин считает «подобные воззрения в корне несостоятельными» (108).

Придерживаясь своеобразной философии существования, утверждающей «признание единственности моего участия в бытии», «факт моего не-алиби в бытии» (112), Бахтин, в противовес «теоретизму» неокантианства, утверждает: «Всякая общезначимая ценность становится действительно значимой только в индивидуальном контексте» (108—109). К этому утверждению молодой философ приходит не без опоры на феноменологию Гуссерля, стремясь феноменологически вскрыть структуру установки сознания (см. 85). Имея в виду феноменологическую философию, Бахтин пишет, что «в современной философии замечается некоторый уклон понимать единство сознания и единство бытия как единство некоторой ценности». Однако он отмечает, что «здесь ценность теоретически транскрибируется, мыслится или как тождественное содержание возможных ценностей, или как постоянный, тождественный принцип оценки, т. е. некоторая содержательная устойчивость возможной оценки и ценности». Но Бахтина не устраивает в такой интерпрета-

¹ Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 72.

² Рукопись этого труда Бахтина опубликована в кн.: Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984—1985. М., 1986. Ссылки на это издание даются в тексте указанием страницы в скобках. Частично этот труд Бахтина опубликован также в журнале «Социологические исследования» (1986, № 2), в котором напечатана статья Ю. Н. Давыдова «У истоков социальной философии М. М. Бахтина», дающая глубокий анализ труда Бахтина.

ции оценки и ценности то, что «факт действия зримо отступит на задний план», тогда как, по его мнению, «в нем-то все дело» (110). Иначе говоря, Бахтин, несогласный с Риккертом в том, что «мысль о ценности можно отделять от действительной оценки» (106), соглашаясь с феноменологической трактовкой ценности и оценки как единством сознания и бытия, в то же время настаивает на том, что само единство сознания и бытия носит *деятельный*, а не чисто теоретический характер.

Исходя из такого рода философских установок, Бахтин и приходит к своему первоначальному определению ценности. «Поскольку я помыслил предмет, я вступил с ним в событийное отношение,— пишет он, рассуждая в духе феноменологии, но феноменологии, дополненной *деятельным* принципом.— Предмет неотделим от своей функции в событии в его соотношении со мной. Но эта функция предмета в единстве нас объемлющего действительного события есть его *действительная, утвержденная ценность*, т. е. *эмоционально-волевой тон его*» (106). И так, по первоначальному бахтинскому определению, *ценность* — *эмоционально-волевой тон предмета*, его функция «в единстве нас объемлющего действительного события».

Как мы видели, Шпет также подверг критике неокантианскую концепцию ценности, притом также с феноменологических позиций. Но если для Шпета теоретико-ценностное понимание мира у Риккерта означает субъективизацию ценностей, то с точки зрения Бахтина оно как раз не учитывает места субъекта — «единственное бытие единственным и неповторимым образом» (112), его «не-алиби в бытии». Здесь еще Бахтин *ценность* отождествляет с *оценкой*, которая тоже определяется как «эмоционально-волевой тон» (108). Различие трактовок ценности Шпета и молодого Бахтина с феноменологической точки зрения показывает две противоположные возможности феноменологической аксиологии: обоснование объективно-идеальной значимости ценности (как у Шелера, Гартмана, Ингардена, Лосского, в определенной мере у Шпета) и субъективизация ценности, как у некоторых экзистенциалистов и раннего Бахтина¹.

Но останавливается ли Бахтин на таком понимании ценности? Можно ли считать, что Бахтин вообще «утверждает

¹ О различии в понимании ценности и значения знака-слова Г. Г. Шпетом и М. М. Бахтиным см. в статье Вяч. Вс. Иванова «Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики» (Труды по знаковым системам, VI // Ученые записки Тартуского гос. университета, вып. 308. Тарту, 1973. С. 6). Определения же с феноменологической позиции «эстетического предмета» у Шпета и «эстетического объекта» у Бахтина общи в утверждении, что «эстетический объект не есть вещь», но они различаются по содержанию: у Шпета оно объективно-идеальное «значение-смысл», а у Бахтина в 1924 году — оно субъективно-человеческое (см.: Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 70—71).

индивидуально-личностный характер всякой ценности»? ¹ Нам представляется, что даже в рассматриваемой рукописи, а тем более в последующих трудах, Бахтин идет к осознанию объективности ценностей.

Да, действительно, Бахтин, исходя из признания «единственности моего участия в бытии», приходит к выводу, что «бытие как некоторая содержательная определенность, ценность как в себе значимая, истина, добро, красота и пр.— все это только возможности, которые могут стать действительностью только в поступке на основе признания единственной причастности моей» (114). Но ведь существуют не только я один! Философия Бахтина отнюдь не солипсическая. Ведь существует «бесконечное множество» «индивидуальных центров ответственности, единственных участных субъектов» (115—116)! А значит, существует и «множество неповторимо ценных личных миров». Более того, это существование не только не разрушает «бытие как содержательно определенное», т. е. «ценность как в себе значимую», но, наоборот, это «множество неповторимо ценных личных миров» «создает единое событие» (116). И поэтому «между ценностными картинками мира каждого участника нет и не должно быть противоречия» (116), «не может возникнуть и противоречие между единственными и утвержденными ценностными контекстами» (117). А что значит «утвержденный контекст ценностей»? Это «совокупность ценностей, ценных не для того или иного индивидуума и в ту или иную эпоху, а для всего исторического человечества» (117). Правда, «я единственный должен стать в определенное эмоционально-волевое отношение к историческому человечеству, я должен утвердить его как действительно ценное для меня, этим самым станет для меня ценным и все для него ценное» (117).

Здесь мы видим, как Бахтин приходит к признанию существования *объективных общечеловеческих ценностей* (ценностей, ценных «для всего исторического человечества») и *субъективного*, моего эмоционально-волевого, т. е. *ценностного, отношения* к этим общечеловеческим ценностям, которые без моего субъективного подтверждения их ценности *для меня* — не более чем «пустая содержательная возможность» (117). Следовательно, Бахтин приходит к признанию ценностей «исторического человечества», но слова об этих ценностях «загораются светом действительной ценности», когда возникает к ним определенное эмоционально-волевое отношение и они соотносятся с моим единственным местом в мире «как основы моего не-алиби в бытии» (117).

¹ Пантурин В. А. М. М. Бахтин о природе ценности // Эстетика М. М. Бахтина и современность. Саранск, 1989. С. 28.

Основная проблема для Бахтина — как совместить то, что «историческое человечество признает в своей истории или своей культуре то или иное ценностью», и то, что «нет человека вообще, есть я, есть определенный конкретный другой: мой близкий, мой современник (социальное человечество), прошлое и будущее действительных людей (действительного исторического человечества)». Ведь «все это суть ценностные моменты бытия, индивидуально значимые» (117). Для Бахтина несомненно существуют «два ценностных контекста, две жизни: жизнь всего бесконечного мира в его целом, могущем быть только объективно познанным, и моя маленькая личная жизнь». Но «маленький и большой здесь не теоретические категории, а чисто ценностные», и «только в участном сознании» «осуществляется это ценностное сопоставление». Однако и моя маленькая жизнь, и бесконечный мир имеют один пафос: «ответственное расширение контекста действительно признанных ценностей с моего единственного места» (119). Бахтин стремится сочетать «ценности действительной жизни и культуры» («научные ценности, эстетические, политические», в том числе «этические и социальные», религиозные ценности), «все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности» с тремя «эмоционально-волевыми центральными моментами»: «я-для-себя», «другой-для-меня», «я-для-другого» (122). Он признает правоту «экономического материализма» в том, что «продукт в своей значимости ограждается от поступка в его действительной мотивации» (123).

Итак, конкретный человек является «ценностным центром» (см. 130). Но поскольку существует не один человек — я, а также и другой, множество других, то «ценностные центры» вступают в «диалогическое» отношение (как позже скажет сам Бахтин). Эти диалогические отношения сами образуют новую ценностную реальность, притом *объективную* с точки зрения каждого отдельного «ценностного центра». Так, как нам представляется, выдающийся философ, эстетик, литературовед приходит к пониманию объективных ценностных отношений, ценностей для «исторического человечества», ценностей «действительной жизни и культуры», подразделяемых на научные, эстетические, политические, этические, социальные, религиозные.

Давая «феноменологическое описание ценностного сознания»¹, Бахтин не игнорирует его объективную детерминированность, не отрывает «от онтологических корней действительного бытия»². В рукописи, озаглавленной при публикации «Автор

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 163.

² Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. С. 512—513.

и герой в эстетической деятельности», продолжавшей искания, выраженные в «К философии поступка», Бахтин подчеркивает, что поступок, в котором «отсутствует момент саморефлексии поступающей личности», «движется в объективном, значимом контексте: в мире узкопрактических (жизненно-житейских) целей, социальных, политических ценностей, познавательных значимостей (поступок познания), эстетических ценностей (поступок художественного творчества или восприятия) и, наконец, в собственно нравственной области (в мире ценностей узкоэстетических, в непосредственном отношении к добру и злу). И эти предметные миры ценностно всецело определяют поступок для самого поступающего»¹. В этой второй рукописи Бахтин неоднократно отмечает объективность ценности: «Я сам не могу быть автором своей собственной ценности, как я не могу поднять себя за волосы»².

Произведение искусства для Бахтина — это «художественная модель мира», как он пишет в конце своей книги о поэтике Достоевского³. Но уже в ранних своих трудах молодой философ-эстетик, анализируя стихотворение Пушкина «Для берегов отчизны дальной», видит в художественном произведении ценностную модель мира, в котором выражено взаимоотношение различных «ценностных контекстов» (в данном случае «героя», «героини» и автора) в «ценностном пространственно-временном контексте жизни» каждого из участников этого «диалога» (см. 131, 132). «Эстетическую активность оформления» делает возможным «внезаходимость субъекта» — автора, притом «внезаходимость субъекта и пространственная, и временная, и ценностная» (132). Исследователь понимает, что «конкретно-утвержденная ценность человека и моя-для-себя ценность коренным образом отличны» (136), но жизнь составляет «два принципиально различных, но соотносимых между собой ценностных центра» — я и другой, — характеризующих «двуплановость ценностной определенности мира». Созерцать же эстетически — «значит относить предмет в ценностный план другого» (137).

В этом анализе художественного произведения примечательно стремление найти сочетание различных «ценностных центров», «ценностных контекстов», сочетание, дающее новый ценностный результат и в самой действительности, и в произведении искусства. Далее, обратим внимание, что это теоретико-ценностный анализ, в котором аксиологический подход является доминирующим, а сама категория «ценность» — важнейший

¹ Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. С. 121—122.

² Там же. С. 51.

³ См.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. С. 362.

инструмент исследования. Этот принцип анализа развивается Бахтиным и в его первой знаменитой книге о Достоевском. А. В. Луначарский, посвятивший книге Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» специальную статью (1929 г.), высоко оценил открытие Бахтиным «многоголосности» романов Достоевского и у других писателей, отмечая при этом, что эти «голоса» выражают «определенные индивидуальные и социальные нормы поведения», «они имеют глубоко этический социальный характер, положительный или отрицательный»¹, т. е. «голоса» выступают в их ценностном значении. Хотя в книгах о полифонизме творчества Достоевского (1929 и 1963 гг.) Бахтин редко употребляет слово «ценность», но от этого его исследовательский анализ не перестает быть, по существу, теоретико-ценностным, ибо герой для Достоевского — «особая точка зрения на мир и на себя самого, как смысловая и оценивающая позиция человека по отношению к себе самому и по отношению к окружающей действительности»², так как «смысловая и оценивающая позиция» — это и есть «ценностный центр» и «ценностный контекст».

Полифонический роман, образцом которого являются произведения Достоевского, утверждает, по Бахтину, самоценность каждого героя: «Герой для автора не «он» и не «я», а полноценное «ты», то есть другое чужое полноправное «я» («ты еси»)»³. Раскрывается же это другое «я» в его самоценности через диалогическое отношение с другими героями и с самим автором: «Подлинная жизнь личности доступна только диалогическому проникновению в нее, которому она сама ответно и свободно раскрывает себя»⁴. Автор при таком понимании полифонии стоит не над героями, а рядом с ними: «Автор говорит всею конструкцией своего романа не о герое, а с героем»⁵. В чем же тогда заключается «художественное единство» полифонического романа? Луначарский признался, что из книги Бахтина он этого не понял⁶. Со своей стороны, Бахтин во втором издании книги Достоевского упрекает Луначарского за то, что он выводит полифоничность романов Достоевского из раздвоенности «социальной личности самого Достоевского», не объясняя их «художественной ценности и исторической прогрессивности (в художественном отношении)»⁷. Концепция полифоничности художественного мышления, развиваемая Бахтиным, как мы по-

¹ Луначарский А. В. Собр. соч.: В 8 т. Т. 1. С. 159.

² Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 62—63.

³ Там же. С. 84—85.

⁴ Там же. С. 79.

⁵ Там же. С. 86.

⁶ См.: Луначарский А. В. Собр. соч.: В 8 т. Т. 1. С. 158.

⁷ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 48—49.

лагаем, вытекает из его аксиологических взглядов и сама проясняет эти взгляды.

Еще в рукописи о философии поступка молодой Бахтин утверждал гуманистическую природу ценности вообще и эстетической в частности и в особенности: «Все в этом мире приобретает значение, смысл и ценность лишь в соотношении с человеком, как человеческое. Все возможное бытие и весь возможный смысл располагаются вокруг человека как центра и единственной ценности; все — и здесь эстетическое видение не знает границ — должно быть соотносено с человеком, стать человеческим» (128). Но если каждый персонаж полифонического романа, да и сам автор — «конкретные ценностные центры», что же их ценностно объединяет? Благодаря чему образуется эстетико-художественная ценность целого, всего произведения? Во-первых, персонажи и сам автор как «конкретные ценностные центры» не существуют автономно, их ценностность раскрывается через диалогическое взаимоотношение друг с другом. В этом плане «автор не оставляет за собой никакого существенного смыслового избытка и на равных правах с Раскольниковым входит в большой диалог романа в его целом»¹. Во-вторых, Бахтин признает объективные, от воли и намерений автора не зависящие закономерности художественного творчества и его результата — художественного произведения. Они-то и образуют «художественную ценность», с объективными закономерностями которой автор должен считаться так или иначе. «Всякое творчество, — читаем мы в «Проблемах поэтики Достоевского», — связано как своими собственными законами, так и законами того материала, на котором оно работает. Всякое творчество определяется своим предметом и его структурой и поэтому не допускает произвола и, в сущности, ничего не выдумывает, а лишь раскрывает то, что дано в самом предмете»².

Однако, хотя существуют объективные закономерности художественного творчества и создаваемой им художественной ценности, над которыми не властен и сам автор-творец, эти же объективные закономерности определяют его диалектико-диалогическое взаимоотношение с «героем»: «Каждая конкретная ценность художественного целого осмысливается в двух ценностных контекстах: в контексте героя — познавательно-этическом, жизненном — и в завершающем контексте автора — познавательно-этическом и формально-эстетическом, причем эти два ценностных контекста взаимно проникают

¹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 102.

² Там же. С. 87.

друг в друга, но контекст автора стремится обнять и закрыть контекст героя» (157). Таким образом, Бахтин через выяснение соотношения «ценностных контекстов» автора и героя стремится решить важную аксиологическую проблему — проблему отношения эстетической и внеэстетических ценностей в произведении искусства.

Для него «эстетическое видение отнюдь не отвлекается от возможных точек зрения ценностей, не стирает границу между добром — злом, красотой — безобразием, истиной — ложью; все эти различия знает и находит эстетическое видение внутри созерцаемого мира, но все эти различия не выносятся над ним как последние критерии, принцип рассмотрения и оформления видимого, они остаются внутри его как моменты архитектоники и все рано объемлются всеприемлющим любовным утверждением человека» (129—130). В рукописи, опубликованной под названием «Автор и герой в эстетической деятельности», мы читаем: «В эстетический объект входят все ценности мира, но с определенным эстетическим коэффициентом, позиция автора и его художественное задание должны быть поняты в мире в связи со всеми этими ценностями»¹. Иначе говоря, по Бахтину, и сам «эстетический объект» включает в себя «все ценности мира», и автор в своей позиции и художественном задании не может быть вне этих ценностей. Но все эти внеэстетические ценности должны быть «с определенным эстетическим коэффициентом». Да и само эстетическое видение красоты и безобразия не отгорожено от внеэстетических ценностных отношений добра и зла, истины и лжи. Но эти различные ценностные отношения в художественно целом произведении как бы «сняты» его архитектурной как ее моменты и охватываются общим эстетическим началом. В работе «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» отмечается, что эстетическая форма завершает, оформляет и образует «единство ценностно-значимого события жизни», которое «вне эстетической формы» было бы лишь «этическим событием, изнутри себя принципиально не завершимым»². И как мы только что видели, формально-эстетическое единство произведения образуется благодаря тому, что «ценностный контекст» автора — познавательно-этический и формально-эстетический обнимает и закрывает «ценностный контекст» героя — познавательно-этический и жизненный. Следовательно, хотя художественное произведение включает в себя ценностное богатство мира, это не противоречит тому, что «эстетическое вполне

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 165.

² Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. С. 71.

осуществляет себя только в искусстве», и «поэтому на искусство должно ориентировать эстетику»¹.

Много и интенсивно размышляя над проблемой ценности, Бахтин не ставил перед собой задачу «построить систему ценностей, логически единую, с основной ценностью — моей причастностью бытию — во главе, идеальную систему возможных различных ценностей», он не имел в виду «ни теоретической транскрипции действительно исторически признаваемых человеком ценностей, с целью установить между ними логические отношения подчинения, соподчинения и др., т. е. систематизировать их». Он стремился создать «не систему и не систематически-инвентарный перечень ценностей», имея в виду, вероятно, систему ценностей Мюнстерберга или Шелера, а дать «изображение, описание действительной конкретной архитектоники ценностного переживания мира» «с действительно конкретным центром (и пространственным и временным) исхождения действительных оценок...» (127).

В 1928 году выходит книга «Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику», подписанная фамилией друга Бахтина — П. Н. Медведева, основной текст которой принадлежит М. М. Бахтину². В ней делается попытка дополнить феноменологическое рассмотрение ценностного отношения социологическим подходом на основе марксизма, очищенного от вульгарного социологизма и одностороннего «социологического метода», практиковавшегося видными литературоведами и искусствоведами. Здесь ставится проблема «социальной оценки» и ее роли, обосновывается понятие «ценностный центр идеологического кругозора эпохи»³.

Мы уже отмечали, что Бахтин в книге о Достоевском, вышедшей в 1929 году, использовал аксиологический подход со своим пониманием ценности и ценностного отношения для выявления природы полифонического романа. В своем капитальном труде, посвященном творчеству Рабле, увидевшем свет лишь в 1965 году⁴, он редко обращается к аксиологической

¹ Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. С. 41.

² Об авторстве Бахтина этой книги см. в статье Вяч. Вс. Иванова «Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики» (Труды по знаковым системам, VI. С. 44). В 1934 году в Ленинграде вышла книга самого П. Медведева «Формализм и формалисты». Книгу Бахтина «Формальный метод в литературоведении», изданную под именем П. Медведева, высоко оценил Б. Л. Пастернак в письме к П. Н. Медведеву и в книге «Охранная грамота», притом используя термин «система социальных оценок» (см.: Б. Л. Пастернак — критик «формального метода». Публикация Г. Г. Суперфина — Труды по знаковым системам, V. Ученые записки Тартуского гос. университета. Вып. 284. Тарту, 1971. С. 528—531).

³ См.: Медведев П. Н. Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику. Л., 1928. С. 15, 162—173, 210—223.

⁴ См.: Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

терминологии, хотя, в сущности, в книге речь идет о ценностном сознании эпохи средневековья и Возрождения в его противоречиях и воплощении его в творчестве Рабле. Особая заслуга Бахтина состоит в исследовании такого ценностного явления, как смеховая культура. В процессе же работы над этой темой еще во второй половине 30-х годов Бахтин непосредственно обращается к аксиологическому подходу как конкретному исследовательскому инструментарию. В Заключительных замечаниях к труду «Формы времени и хронотопа в романе», написанных уже в 1973 году, он ставит все аксиологические «точки над i»: «Хронотоп в произведении всегда включает в себя ценностный момент...»; «искусство и литература пронизаны хронотопическими ценностями разных степеней и объемов. Каждый мотив, каждый выделенный момент художественного произведения является такой ценностью»¹. Здесь же отмечается, что «культурные и литературные традиции (в том числе и древнейшие) сохраняются и живут не в индивидуальной субъективной памяти отдельного человека и не в какой-то коллективной «психике», но в объективных формах самой культуры»².

В последних своих высказываниях 70-х годов Бахтин остается верен аксиологическому подходу в изучении литературы и вообще предмета гуманитарного знания, ибо «безоценочное понимание невозможно. Нельзя разделить понимание и оценку: они одновременны и составляют единый целостный акт»³. Однако это писалось уже тогда, когда в отечественной философской и эстетической мысли аксиологический подход вполне утвердился. Но ведь Бахтин его разрабатывал в 20-е и 30-е годы, когда его почти не было и сама аксиология со всем аппаратом ее категорий рассматривалась как чуждая нам философия, а понятие «ценность» лишь в середине 30-х годов стало робко и редко упоминаться в работах по марксистской философии и поэтике⁴.

Возрождение теории ценности и теоретико-ценностного подхода в нашей стране в эстетике в середине 50-х и в философии в начале 60-х годов осуществилось без Бахтина, аксиологические воззрения которого были не известны философско-эстетической общественности до начала 60-х годов. Философские же его рукописи увидели свет лишь в конце 70 — начале 80-х годов. Но исследование этих научно-философских материалов показывает, что их автор, как и Г. Г. Шпет, предвосхитил то развитие эстетики и философии, которое у нас совершилось спустя три десятка лет, после его раздумий и исканий. Вместе с тем эти

¹ Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. С. 275.

² Там же. С. 281.

³ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 346.

⁴ См.: Либшиц Мих. Вопросы искусства и философии. М., 1935. С. 255; Виноградов И. Вопросы марксистской поэтики. Л., 1936. С. 83.

поиски и раздумья не утратили свое значение. Они показывают *закономерный характер движения* отечественной философии и эстетики к теоретико-ценностному миропониманию. Реконструкция по дошедшим до нас материалам и осмысление аксиологических взглядов Бахтина и других мыслителей важно для осмысления истории философско-эстетической мысли XX столетия и должно стимулировать ее дальнейшее развитие.

В заключение очерка развития русской аксиологической мысли остановимся на характеристике воззрений *Алексея Федоровича Лосева* (1893—1988). Эти воззрения представляют большой интерес как связующее звено между «серебряным веком» русской культуры, младшим представителем которого он был в области философии, и эстетическим «ренессансом» 50—60-х годов. Почти вековая философско-подвижническая жизнь Лосева распадается на три периода: с начала его научной деятельности (первая статья его «Эрос у Платона» была опубликована в 1916 г.) до 1930 года, когда он был арестован с последующим тюремным заключением и «трудо-вым перевоспитанием» на Беломорканале; с 30-х до начала 50-х годов — времени вынужденного молчания и интенсивной работы «в стол»; с 1953 года, когда появилась возможность публиковать ранее обдуманное и вновь написанное, в том числе и особенно восьмитомную «Историю античной эстетики» и «Эстетику Возрождения» (за этот период было издано около 500 трудов!).

На первый взгляд может показаться, что в первоначальный период своей философско-научной деятельности и в серии знаменитых книг 20-х годов («Философия имени», «Музыка как предмет логики», «Диалектика художественной формы», «Очерки античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа» и некоторые другие), за которые он заплатил своей свободой, Лосев специально не занимается проблемами аксиологии, употребляет слово «ценность» большей частью в обыденном значении. Однако при внимательном рассмотрении оказывается, что его философско-эстетические взгляды аксиологичны по сути дела, хотя он редко пользуется традиционной для аксиологии терминологией до работ 60—70-х годов.

В намеченной Лосевым в цикле трудов 20-х годов классификации философских дисциплин и наук мы не находим аксиологии, но, видимо, потому, что ее предмет не сводится к какой-либо одной области бытия. Для него основной аксиологической проблемой выступает проблема *смысла*. В письме из заключения он писал 14 сентября 1933 года, осознавая «полную бессмысленность своего положения»: «...и хотелось бы прежде всего жить, жить,— все равно как, но лишь бы с каким-нибудь

маленьким смыслом, религиозным, философским, научным, общественным, каким угодно, каким-нибудь маленьким и ощутимым смыслом»¹. А. А. Тахо-Годи — друг и жена Алексея Федоровича — имела все основания сказать: «Он постоянно искал смысл в бессмыслице жизни»². Появившаяся в 1985 году в журнале «Вопросы литературы» беседа с Лосевым о его жизни и трудах была не случайно названа «В поисках смысла» (сам мыслитель предложил озаглавить эту беседу «В борьбе за смысл») ³.

«Смысл» имел для Лосева не только субъективно-личностное значение, не просто как *смысл жизни* отдельно взятого человека, даже такого, как он сам. Проблема смысла была для него одной из важнейших философских проблем в онтологически-бытийном плане, эквивалентная тому, что неокантианцы и феноменологи называли ценностью. Не случайно поэтому Лосев ставит проблему соотношения *смысла* и *факта*, вполне соответствующую одной из важнейших проблем аксиологии — проблеме соотношения *ценности* и *факта*. Как же он решает ее? Подразделяя науки на «науки о смысле и науки о фактах», автор «Философии имени» отмечает: «Однако тут же необходимо не споткнуться на понятии факта. *Факт ведь тоже есть смысл*, — по той простой причине, что нет вообще ничего, кроме смысла. Однако факт есть *особый* смысл... Именно, факт есть *меонизированный* смысл, смысл в «ином», в инобытии, непрерывно и сплошно текущий и изменяющийся смысл» (156—157) ⁴.

В «Диалектике художественной формы» (1927 г.) «спецификум художественности» Лосев связывает с отношением художественной формы с ее *первообразом* — единством «вещи и смысла». Художественная форма и есть «образ, творящий себя самого в качестве своего первообраза, становящийся (ставший) своим первообразом». И этот первообраз, воплощающий в себе диалектический синтез сознательного и бессознательного, необходимости и свободы, субъекта и объекта, выступает как ценностное основание художественного произведения. Благодаря первообразу художественная форма — «всегда самооценка», ибо этот первообраз — критерий ее художественности и норма. С другой стороны, «сознательная

¹ Лосев А. Ф. Письма // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 158.

² Тахо-Годи А. А. Три письма А. Ф. Лосева // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 151.

³ Лосев А. Ф. В поисках смысла // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 205. См.: Ерофеев В. Последний классический мыслитель // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 4.

⁴ Цифры в скобках здесь и в дальнейшем означают страницы издания: Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990.

оценка, или, по крайней мере, оценка сознательно воспринятых форм и элементов произведения искусства только и делает возможным восприятие этого произведения как именно художественного»¹.

Ценностная природа «смысла» отчетливо проступает при характеристике музыки. Ведь «музыкальное бытие есть бытие эстетическое» (203), т.е., несомненно, обладающее эстетической ценностью. В «Музыке как предмете логики» при исследовании «феномена музыки» ставится та же, по существу, аксиологическая проблема: соотношение *смысла* и *факта* — и решается следующим образом. В музыке также есть *фактическая* сторона: «Да, конечно, музыка *причинно, фактически* зависит от законов физики, физиологии и психологии» (200). Но есть и «*смысл музыки, т.е. ее подлинный явленный лик, ее подлинный феномен*» (202). И хотя у самих фактов имеется *свой* смысл, смысл музыки как «подлинно эстетический феномен искусства» (199) иной, и «физические и физиологические явления по своему *смыслу* не имеют ни малейшей связи с музыкой по *ее* смыслу. Истинный феномен музыки лежит вне физики и физиологии, хотя причинно и реально и невозможен без них» (202).

Музыкальное восприятие, как и любое другое художественное восприятие, *оценочно*. Оно предполагает «*факт оценки, неотъемлемой от цельного восприятия музыки*» (246). Конечно, функционирование оценочных критериев «невозможно без наличия бытия психического» (199). Однако «для оценки эстетической яркости и силы нужны другие критерии» (199). И эти оценочные критерии, считает Лосев, находятся в самой музыке, в самом «музыкальном бытии» (244), в ее ценностно-нормативной сущности: «Музыкальное произведение говорит само за себя. Оно есть само для себя норма и закон. Норма = бытие = закон» (246); «*музыкальная истина равна музыкальному бытию, и музыкальное бытие равно музыкальной норме. Истина = бытие = норма*» (246). В отличие от «логических норм», обладающих «идеальной неподвижностью», «норма в музыке есть нечто непрестанно становящееся». «Будучи сама для себя нормой, музыкальная жизнь есть становящаяся норма, норма в непрекращающемся рождении и развитии» (254). Поэтому-то «музыкальное суждение способно обосновать само себя» (254).

О том, что бытие, являющееся для самого себя нормой, тождество «*бытия и нормы*» (254) и есть *ценность*, предполагающая *оценочное* отношение, свидетельствует позднейший текст Лосева. Характеризуя смысл воплощенности души в ее собственном «душевном» теле в философско-эстетическом учении

¹ Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы. М., 1927. (Репринтное переиздание этого труда осуществлено М. Хагемайстером — München: Verlag Otto Sagner, 1983.) С. 66, 67, 72, 68.

Платона, Лосев отмечал в «Истории античной эстетики», что «всякий эстетический предмет есть некая *ценность*, то есть предполагает оценку. Это не есть просто плоское бытие, ничем не заполненное, но это есть перспективное бытие, указывающее, что тут как-то выполнена известная норма. Эстетический предмет есть такое бытие, которое по некоторым нормам осуществляется, но которое само по себе и есть *норма для себя самого*». И далее следует пример из области музыки, пример, побуждающий вспомнить «Музыку как предмет логики»: «Мы, например, слушаем сонату и, слушая, как-то оцениваем ее, но эту свою оценку мы получаем *из нее же самой*. И иначе не может быть, раз в эстетическом предмете некая идеальная заданность осуществлена максимально точно и совершенно. По этой осуществленности можно судить и об осуществляемом». Учение о воплощенности «души» в «живом существе», «теле» и «обеспечивало для Платона,— по словам Лосева,— *необходимую для эстетического предмета оценочную природу*»¹.

Разумеется, ценностное отношение не ограничивается музыкальной и вообще художественной сферой. Лосев отлично понимает, что смысл может быть не только эстетическим, но и религиозным, философским, научным, общественным. Однако в трудах 20-х годов он выделяет область, в которой ценностное отношение проявляется с особой силой и по преимуществу. Это — область *мифа, мифологии, «мифической целесообразности»* (554).

Миф и мифологию автор «Диалектики мифа» понимает далеко не традиционно. Это для него не просто фантастические представления-вымыслы, характерные прежде всего для первоначальной стадии развития человеческого общества. Для него *«миф есть в словах данная чудесная личностная история»* (578). Эта краткая окончательная формулировка («диалектическая формула») мифа — итог тщательного феноменолого-диалектического исследования явления мифа, определяемого через такие ключевые понятия, как «символ» (см. 430, 443), «личность» («*миф есть бытие личностное или, точнее, образ бытия личностного, личностная форма, лик личности*») (459), «история» («*миф есть личностное бытие, данное исторически*») (528), «чуда», которое понимается как «*мифическая целесообразность*» (554—555, 566). Миф, с точки зрения Лосева, постигаемый феноменологически изнутри «*мифического субъекта*», не есть «идеальное понятие» или идея, а «*подлинная жизнь, со всеми ее надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей ее реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью*. Миф не есть бытие идеальное, но *жизненно ощущаемая*

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 277—278.

и творимая, вещественная реальность и телесная, до животного-сти телесная действительность» (400—401).

В третий период своей научной деятельности, в 50—80-е годы, А.Ф.Лосев много занимался проблемами мифа и мифологии, но в ином методологическом ключе, чем в «Диалектике мифа», которую он сам в обширной библиографии по мифологии отнес к «символическим теориям» мифологии¹. Тем не менее в капитальной статье «Мифология», написанной для «Философской энциклопедии» и опубликованной в 1964 году, мы находим отзвук ряда идей «Диалектики мифа», в частности трактовку мифа как превращения в действительность фантастических представлений: «В мифе все идеальное вполне тождественно с материальным и вещественным, а все вещественное ведет себя так, как будто оно было идеальным», а сущность мифа о Персефоне «составляет перенос в обобщенном виде на природу и на весь космос чисто человеческих отношений в определенный период человеческой истории»². Однако в связи с темой нашего исследования нас интересует лосевская концепция мифологии не сама по себе, а как выражение определенных аксиологических взглядов.

Дело в том, что понимание мифа в «Диалектике мифа», с нашей точки зрения, всецело аксиологично. Создается даже впечатление, что мифологическое мироотношение в трактовке Лосева 20-х годов сливается с ценностно-оценочным. Оказывается, что все компоненты мифа, по Лосеву, обладают ценностно-оценочным потенциалом. Так, «символический слой в мифе» (430) носит, несомненно, ценностный характер. Еще в «Философии имени» отмечается, что вещь, включенная в миф, обладает *символическим смыслом*, без которого она остается просто вещью, обладающей лишь *фактическим смыслом*. «Остается вместо меча Зигфрида просто меч» (166). Этот символический смысл и придает явлению, входящему в миф, ценностное значение, что многократно показано в «Диалектике мифа» на примерах «символического мифологизирования света, цветов и вообще зрительных явлений природы» (432). Подтверждение этого Лосев находит как в собственном опыте, так и в наблюдениях Гёте и П.А.Флоренского («мифолого-символические размышления о цвете») (434). Притом «живая мифология» цвета и света для Лосева не более субъективна, чем физическая природа свето-цветовых ощущений (см. 437). «Каждый цвет, каждый звук, каждое вкусовое качество уже, несомненно, обладает мифическим свойством. Так, краски кажутся холодными, теплы-

¹ См.: Лосев А. Ф. Мифология // Философская энциклопедия. М., 1964. Т. 3. С. 466.

² Там же. С. 458.

ми, жесткими, мягкими, звуки — острыми, тяжелыми, легкими, задушевыми, строгими и т.д.», — читаем мы в «Диалектике мифа». И далее: «Живая вещь, вот эта бумага, эти карандаши и перья, эта комната — всегда воспринимаются как вещи, наделенные тем или другим личным, социальным или иным глубинно-выразительным содержанием, и все в той или другой мере причастны бытию мифическому» (456). Показательно, что, говоря «о мифологии природных светов и цветов и вообще тех или иных картин природы» (440), Лосев обращается к искусству, в частности к поэзии, где эта «мифология» и есть ценностный смысл светов, цветов, картин природы, где «*качество мифической отрешенности*» выступает как эстетическая «остраненность».

Важным источником ценности мифа является его сопряженность с личностью, так как «слой личностного бытия лежит решительно на каждой вещи, ибо каждая вещь есть не что иное, как вывороченная наизнанку личность» (478). Ведь и в искусстве художественная форма — «личность как символ, или символ как личность»¹. Но и сами «*формы проявления личности*» (479), функционирующие в мифе, носят ценностный характер: «Человек совершает ценные, малоценные или совсем преступные акты. Это — тоже проявление его личности» (480). При этом личностное начало мифа в лосевском понимании, выступающее в то же время как начало историческое, образует критерий оценочной деятельности: «Вещь может быть отнесена в область истории и стать историческою лишь тогда, когда она оценена с точки зрения личности и ее становления» и «мифический предмет принципиально историчен, оценивается с точки зрения истории, историчен в возможности» (493).

Более того, даже природа в ценностном плане проявляется через призму истории, как «*момент истории*», «ибо никто никогда не воспринимает чистую, вне-историческую природу. На ней всегда лежит густой слой интуиций данной эпохи» (529). И Лосев отказывается видеть в утверждении исторического значения природы, а также в утверждении, что «природа — весела, грустна, печальна, величава» (529), какой-либо субъективизм, как бы предвосхищающий эстетические дискуссии 50—60-х годов, когда ярлык субъективизма приклеивался к той концепции эстетического, которая усматривала в красоте природы общественно-человеческий смысл.

Можно соглашаться или не соглашаться с лосевской интерпретацией «чуда», составляющего сердцевину мифа, но чудо в этой интерпретации ценностно само по себе и наделяет

¹ Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы. С. 37.

ценностным значением все то, что становится чудесным. Правомерность аксиологического осмысления чуда подтверждает и тот языковой факт, что «чудесное» является синонимом прекрасного и ценностно-значимого вообще («чудесная погода», «чудесный человек», «чудо как хорош!»). Чудо, по Лосеву, есть «совпадение случайно протекшей эмпирической истории личности с ее идеальным заданием» (555). Чудо — осуществленная «оценка с точки зрения чистоты перводанного бытия» (562). «*Решительно все на свете может быть интерпретировано как самое настоящее чудо*, если только данные вещи и события рассматривать с точки зрения изначального блаженно-личностного самоутверждения». «*Всякий переживал это странное чувство,— продолжает автор «Диалектики мифа»,— когда вдруг становится странным (вспомним эстетический принцип «остраннения»! — Л.С.), что люди ходят, едят, спят, рождаются, умирают, ссорятся, любят и пр., когда вдруг все это оценивается с точки зрения какого-то другого, забытого и поруганного бытия, когда вся жизнь предстает вдруг как бесконечный символ, как сложнейший миф, как поразительное чудо»* (566). Это ли не ценностное отношение, в котором «оценена чудесная сторона жизни» (566)!

Итак, миф, по лосевской концепции, воплощает в себе ценностное мироотношение. Однако последнее не ограничивается рамками мифа. Оно ведь не в меньшей мере присуще искусству, хотя мифология проникает в искусство так же, как художественное начало — в миф. Оценочность присуща и религии («религиозная расценка») (575), которая также взаимосвязана с мифологией. Миф, проникая в искусство, религию, быт и даже в науку, стимулирует их ценностно-оценочные потенции, как и искусство, включаясь в миф, стимулирует в нем ценностно-оценочные возможности.

Вместе с тем миф — это лишь явление, феномен ценностно-оценочного отношения, а не его сущность. На самом деле мифы с их ценностными значениями могут быть разными, и они отнюдь не равноценны! Утверждать равноценность различных, а порой и диаметрально противоположных мифов было бы аксиологическим релятивизмом. Лосев исходит из признания абсолютных, вечных ценностей, «внеклассовых социальных ценностей», которые и являются конечными ценностными критериями, гарантами истинности тех или иных конкретных оценок. Сопоставляя «миф» как историю «того или другого личного бытия, вне значимости его как бытия абсолютного и даже вне его субстанциальности», с «догматом», рассматриваемым как «абсолютизированный миф», Лосев формулирует важное аксиологическое положение: «Догмат возможен всегда только как оценка и ценность прежде всего. Это есть утвержденность

вечных истин, противостоящих всякому вещественному, временному и историческому протеканию явлений» (492). Такие ценности, как вечные истины, по мнению Лосева, отстаивало средневековье, основанное «на примате трансцендентных реальностей». Он полагает, что «новоевропейская культура не уничтожает эти ценности, она превращает их в субъективное достояние» (501). Марксизм же, по мнению Лосева, не признает «внеклассовые социальные ценности». Пролетариат, заимствуя «систему атеизма и вероучение о примате знания» как «буржуазный миф», признает тем самым «внеклассовые социальные ценности», вступая в противоречие с таким образом понимаемым марксизмом (502).

В работах 20-х годов Лосев не ставит перед собою задачу специального аксиологического исследования, не разделяя ни «трансцендентальный нормативизм Риккерта», ни взгляды марксистов, считавших, что «всякое искусство имеет ценность только чисто служебную для мировоззрения данного класса»¹. Но, как мы видели, и он дает свое понимание ценности и ценностного отношения, особенно при трактовке проблем эстетики. В «Диалектике художественной формы» им разработана оригинальная классификация эстетических категорий, которая до сих пор не стала предметом изучения в силу малодоступности этой книги. Вместе с тем, классифицируя такие категории, как «наивное», «трагическое», «изящное», «комическое», «напыщенное», «возвышенное», «ирония», «прекрасное», «красивое», «юмор», «безобразное», рассматривая «принцип прекрасного», соотношение эстетического и прекрасного, эстетического и художественного, автор «Диалектики художественной формы» вносит свой вклад в теорию эстетической ценности, отдавая себе отчет в оценочности этих эстетических понятий, хотя и оговариваясь при этом, что оценка «вовсе не обязательна в нашем построении»².

Философско-методологические основания аксиологических воззрений Лосева в 20-е годы были достаточно сложны. Он следовал традиции русской философии начала XX века, которая не примыкала к какому-либо западноевропейскому философскому течению в его чистом виде, но стремилась сочетать различные течения философской мысли, в том числе и отечественные, в новом своеобразном синтезе. Составляющие комплекса идей философии Лосева, из которой вытекала его аксиологическая позиция,— это Платон и неоплатонизм, учение Вл. Соловьева о всеединстве и равноправности духовного и материального, философский символизм, гуссерлианская

¹ Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы. С. 170, 169.

² Там же. С. 108—109, 119, 34—35, 240.

феноменология и диалектика, начатая в античности и завершенная Гегелем¹. В последний период своей научно-философской деятельности к этому комплексу присоединился марксизм, очищенный от вульгаризаторских наслоений, наследующий диалектические принципы, верность которым Лосев сохранял до последнего своего дня (последняя посмертно изданная книга патриарха русской философии не случайно была названа «Страсть к диалектике»).

Вопрос об отношении Лосева к марксизму не прост и толкуется по-разному. В доперестроечные времена долгий путь философа трактовался как путь к диалектическому материализму². Но уже тогда возникало подозрение: не был ли лосевский марксизм «потемкинской деревней»?³ Иногда полагают, что Лосев, не меняя сущности своих взглядов, использовал «символично-выразительные потенции материалистической философии»⁴. Не претендуя на решение этой историко-философской проблемы, коснемся ее в связи с развитием аксиологических воззрений «последнего классического мыслителя». Обратимся к книге, изданной в 1976 году и посвященной предмету его постоянного философско-эстетического интереса — проблеме символа⁵. Лосев не кается в своих прошлых идеалистических прегрешениях, не предает некогда использованный им феноменологический подход⁶. Он, по существу, верен принципам феноменолого-диалектического исследования, учитывает сравнительно новые методы семиотического анализа и, конечно же, в курсе всей основной отечественной и зарубежной литературы. А как дело обстоит с марксизмом? Последний присутствует не только в виде «принудительного ассортимента» цитат, но и в принципах исторической диалектики и невульгарного социологизма. И вот сочетание, отнюдь не эклектическое, различных методологических подходов, среди них и марксистского, приводит к важному аксиологическому результату — пониманию ценностных качеств вещей, в том числе природных картин мироздания, как «сгустков» или символов человеческих отношений⁷. Но вспомним, что зерно этих утверждений содержалось уже в книгах 20-х годов, подчеркивающих символический смысл вещей и общественно-историческую опосредованность восприятия природных явлений, рассматривающих ценностные качества вещи как продукт не субъективного настроения и «не физи-

¹ См.: Гоготцивили Л. А. Ранний Лосев // Вопросы философии. 1989. № 7.

² См.: А. Ф. Лосеву к 90-летию со дня рождения. Тбилиси, 1983. С. 17.

³ См.: Ерофеев В. Последний классический мыслитель. С. 7.

⁴ Гоготцивили Л. А. Ранний Лосев. С. 144.

⁵ См.: Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.

⁶ См. там же. С. 46—49.

⁷ См. там же. С. 193—194.

ческого, но *социального и исторического бытия*) (464). И хотя в те времена Лосев считал «диалектический материализм» «вопиющей нелепостью» (см. 507), видел в марксизме далеко не единую «мифолого-догматическую систему» (512), интерес к марксистской литературе в середине 20-х годов, о котором он вспоминал на закате своей жизни¹, не был бесплоден, как и у Шпета и Бахтина.

Лосев внимательно следит за острыми дискуссиями по коренным проблемам эстетики конца 50—60-х годов. В своей энциклопедической статье «Эстетика» А.Ф.Лосев в разделе «Становление и развитие марксистской эстетики» констатирует распадение этой эстетики на так называемых «природников», понимающих «эстетическое как некое природное свойство предметов наряду с физическими, биологическими и т.п. их свойствами (Г.Н.Поспелов, И.Ф.Смольянинов, П.С.Трофимов и др.)», и так называемых «общественников», отстаивающих «общественную природу эстетического как порождения трудовой деятельности человека, коллективной исторической практики (Л.Н.Столович, С.С.Гольдентрихт, В.В.Ванслов, В.И.Тасалов, Ю.Б.Борев и др.). При этом эстетическое характеризуется последними как та сторона человеческой деятельности, в которой выражается свобода человека от грубо утилитарных потребностей и их животного удовлетворения, бескорыстный подход к освоенному человеком предмету и наслаждение им как самостоятельной ценностью»². В рамках объективной констатации ситуации в марксистской эстетике автор статьи не отмечает непосредственно своего отношения к двум противоположным течениям «марксистской эстетики». Однако в контексте приведенных выше положений «Диалектики мифа» и «Проблемы символа» это отношение сомнений не вызывает.

Достоинно внимания и то, что прошедший *огни* философских споров 20-х годов, *воды* Беломоро-Балтийского канала и *трубы* всемирной известности замечательный русский философ и эстетик с явным одобрением относится к исследованиям проблем эстетической аксиологии: «Разработка аксиологической проблематики в 60-х годах и выявление ценностной природы эстетического (М.С.Каган, Л.Н.Столович, Н.Чавчавадзе, Н.И.Крюковский и др.) вновь сделали актуальным вопрос о специфике эстетических ценностей, их взаимосвязи с другими классами ценностей: взаимоотношение эстетического и этического, эстетического и полезного и т.д. (К.Кантор, Г.Апресян и др.)»³.

¹ См.: Лосев А. Ф. В поисках смысла. С. 211.

² Лосев А. Эстетика // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 574—575.

³ Там же. С. 575.

Сам Лосев определяет эстетику через ценность: «Эстетика...— философская дисциплина, имеющая своим предметом область выразительных форм любой сферы действительности (в т.ч. художественной), данных как самостоятельная и чувственно непосредственно воспринимаемая ценность»¹. Это определение восходит к пониманию эстетики, данному еще в «Философии имени», в которой эстетика охватывает область *выражения эйдоса* и ее предмет есть *логос выражения эйдоса* (169), где «эйдос — умственно осязаемый знак вещи», а «логос — метод осмысления этого умственно осязаемого знака и лика вещи» (166). Поскольку выражение эйдоса есть его смысл, а выражение смысла — символ (см. 169), то по этой дефиниции эстетика изучает символически выраженный смысл «лика вещи». По сути дела, это и есть ценность, но в то время Лосев этот термин здесь не употребил. В статье же для «Философской энциклопедии» он, если можно так сказать, поставил «аксиологическую точку», назвав ценность ценностью.

В другой своей работе (1979 г.) А.Ф.Лосев само эстетическое определяет через ценность: «Эстетическое есть выражение той или иной предметности, данной как самодовлеющая созерцательная ценность и обработанной как сгусток общественно-исторических отношений»².

Как мы стремились показать, в философских и эстетических воззрениях Лосева еще 20-х годов был теоретико-ценностный аспект, хотя сам термин «ценность» как категориальный термин употреблялся им сравнительно редко, как и Шпетом. В трудах же Лосева последнего периода произошла аксиологическая переориентация. Помимо статьи «Эстетика», о которой была выше речь, следует отметить аксиологическую интерпретацию античной философии и эстетики, осуществленную в грандиозной «Истории античной эстетики». Как известно, термин «ценность» в качестве обозначения философской категории стал употребляться лишь в XIX веке. Возникает вопрос, правомерно ли пользоваться им при исследовании истории античной эстетики. Впрочем, аналогичный вопрос можно поставить и о самом термине «эстетика», который возник лишь в XVIII столетии. Перед автором «Истории античной эстетики» не мог не встать вопрос о языке описания этого исторического предмета. Отвечая на него, Лосев писал: «Желая во что бы то ни стало понять античную эстетику, мы должны как-то переводить ее на современный нам язык, мы должны подыскивать для нее те или

¹ Лосев А. Эстетика // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 570.

² Лосев А. Ф. Две необходимые предпосылки для построения истории эстетики в качестве самостоятельной дисциплины // Эстетика и жизнь. М., 1979. Вып. 6. С. 223.

другие более или менее подходящие аналогии»¹. И таким адекватным языком оказывается аксиологическая терминология. Мы уже приводили пример аксиологической интерпретации Лосевым философско-эстетических взглядов Платона, созвучных взглядам автора «Музыки как предмета логики». Аксиологическую интерпретацию дает Лосев и учению Платона о «воспоминании»: «Мы теперь в эстетике не говорим о «воспоминании», «но невозможно отрицать, что при восприятии художественного произведения мы обязательно производим его оценку, ибо вне оценки восприятие его уже не будет восприятием его как именно художественного произведения. И невозможно отрицать того, что, производя оценку художественного произведения, мы *сравниваем* в нем какие-то два плана, ибо из их сопоставления только и может родиться оценка. На языке Платона это эстетическое сравнение и есть «воспоминание»². Аксиологическая интерпретация дается Лосевым философско-эстетическим воззрениям и других мыслителей античности. В первой главе нашего исследования мы, стремясь выявить закономерности развития аксиологической эстетики в античности, опирались в значительной мере на собранный и аксиологически осмысленный Лосевым материал. Следует отметить, что при аксиологической интерпретации античной эстетики, эстетики Возрождения, творчества композиторов и писателей проступают и аксиологические взгляды самого Лосева, которые подлежат дальнейшему изучению как важный и поучительный вклад в историю аксиологической мысли.

* * *

Незадолго до своей кончины Алексей Федорович Лосев услышал от собеседника, что новое руководство страны провозгласило: общечеловеческие ценности выше классовых.

«Он помолчал...

— Так и говорит?

— Да.

— Ну что же, это серьезно, серьезно...»³

Может быть, «последний классический мыслитель» вспомнил, как в молодости он непримиримо полемизировал с теми, кто не признавал «внеклассовые социальные ценности», и что из этого последовало и лично для него, и для страны в целом.

Так сомкнулись поиски и утверждение общечеловеческих ценностей в истории мировой философии, начиная с древнейших

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 277.

² Там же. С. 278.

³ Ерофеев В. Последний классический мыслитель // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М., 1990. С. 13.

ес времен, с насущными жизненными проблемами человечества конца XX столетия, ибо, как стало очевидно: как мы жили, «так дальше жить нельзя». Следует сказать, что и сам Лосев и его молодые единомышленники не ждали пассивно того времени, когда им будет сверху спущено, пусть самое благородное, указание о приоритете общечеловеческих ценностей. К этой идее отечественная философско-эстетическая мысль пробивалась порой в полном мраке. Автор этих строк — свидетель и участник возрождения отечественной теории ценностей с середины 50-х годов — может свидетельствовать, как Алексей Федорович Лосев морально поддерживал философско-эстетические искания в этой области.

Разработка теории ценности, в частности эстетической, начиная со второй половины нынешнего столетия — это особый раздел истории аксиологии, который еще не написан. В его развитии важно учесть весь положительный опыт всей истории аксиологии. Стремясь к его воссозданию, мы старались учесть «первое условие истинной критики», сформулированное Вл. Соловьевым: «...показать главный принцип разбираемого умственного явления,— насколько это возможно, с *хорошей стороны*»¹. Как мы видели, существовало множество различных аксиологических концепций. И весь этот реальный аксиологический плюрализм отражает и выражает сложность самого изучаемого явления, предполагающего взаимодействие различных методологических подходов. Цель предпринятого труда — вспомнить и напомнить то, что было сделано в теоретическом освоении важнейшей духовной основы человеческого существования, для того чтобы продолжить эту деятельность во имя утверждения триединства Истины, Добра и Красоты — истинности Добра и Красоты, доброты Истины и Красоты и красоты Истины и Добра.

¹ Соловьев В. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. С. 155.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аввакум 269, 270
 Августин 38, 41, 42, 271
 Авенариус Р. 140, 141, 386, 429, 431
 Аверинцев С. С. 37—39, 260
 Агесандр 239
 Адамян А. А. 40, 64
 Акиндинова Т. А. 153
 Аксаков К. С. 307
 Александров Н. А. 358
 Аллен Б. С. 190
 Андре 97, 98
 Андроник (Трубачев) 402, 403
 Анкин А. В. 305
 Антисфен Афинский 33
 Антонович А. 325
 Антонович И. И. 179
 Апресян Г. З. 453
 Аристотель 24—26, 28—32, 58, 260, 271,
 272, 296, 361
 Аскольдов С. А. 410
 Асмус В. Ф. 100, 101, 108
 Ассунто Р. 40
- Бакрадзе К. С. 143, 214
 Баллоу Э. 147
 Бальзак О. 398
 Бамбергер Ф. 126
 Баратынский Е. А. 7, 334
 Басин Е. Я. 155, 197
 Баттё Ш. 89, 98
 Батюшков К. Н. 287
 Баумгартен А. Г. 8, 95—101, 108, 197,
 273, 274, 289
 Бахман К. Ф. 307
 Бахтин М. М. 40, 427, 432—443, 453
 Беккер Г. 189
 Белик А. П. 267
 Белинский В. Г. 291, 292, 307, 314—323,
 328, 334, 335, 338, 350, 354
 Белосельский-Белозерский А. М. 271
 Белый А. (Бугаев Б. Н.) 375, 385—390,
 399, 406, 417, 423, 433
 Бем-Баверк Э. 378
 Бергсон А. 386
- Бердяев Н. А. 334, 335, 376, 390—401,
 404, 405, 417, 427
 Беркли Д. 72, 73
 Бёрк Э. 73—75, 98
 Библер В. С. 112
 Бизе А. 190
 Бильский М. 197
 Бильфингер Г.-Б. 97
 Блок А. А.: 117, 292, 375
 Богданов А. А. 377, 431
 Бодлер Ш. 188, 356
 Бодмер И. Я. 97
 Боксель Г. 53
 Борев Ю. Б. 453
 Боринский К. 84
 Босков А. 189
 Боткин В. П. 316
 Боуэс Д. 190
 Брейтингер И. Я. 97
 Брентано Ф. 233, 384
 Брехт Б. 147
 Брожик В. 164, 165, 265
 Бруно Д. 43
 Буало Н. 51, 97
 Бубер М. 433
 Булгаков С. Н. 408
 Бух Л. 325
 Бычков В. В. 39, 40, 42, 268, 269, 405,
 407
 Бэкон Ф. 57—59
- Вагнер А. 159, 161, 167, 175
 Вайман С. Т. 339, 340
 Валицкая А. П. 269, 272, 273, 279, 288
 Валла Лоренцо 44
 Валлис М. 180
 Ванслов В. В. 453
 Варош М. 7, 179, 265, 409
 Василий Великий 39
 Введенский А. И. 384, 385, 427
 Вебер М. 179, 187—189
 Вейссе Х.-Г. 126, 134
 Великовский С. И. 257
 Велямович В. В. 340

- Вергилий 280
 Вернадский В. И. 407
 Вико Д. 96
 Вильмонт Н. Н. 347
 Виндельбанд В. 121, 133—137, 139, 145,
 149, 168, 179, 372, 379, 380, 384, 385,
 387, 391, 414, 418
 Виноградов И. А. 443
 Витвицкий В. 180
 Витгенштейн Л. 194
 Владимиров Иосиф 270
 Вовчок, Марко (Вилинская-Маркович
 М. А.) 352
 Вольтер (Франсуа Мари Аруэ) 89—91,
 98, 280, 284, 335
 Вольф Х. 95, 274
 Воррингер В. 183
 Вундт В. 410
- Гайгер М. 245
 Гайдено П. П. 187, 247, 351, 356
 Галинская И. Л. 195
 Галич А. И. 291, 300—302, 312
 Гароди Р. 254
 Гартман Н. 179, 215, 226—234, 245,
 247, 409, 435
 Гартман Э. 178, 384
 Гаспаров М. Л. 25
 Гачев Д. М. 51
 Гегель Г. Ф. В. 118—120, 129, 197, 290,
 452
 Гейде И. Е. 211, 409, 411
 Георгиевский П. Е. 299, 300, 312
 Гераклит 21, 25—27, 32
 Гербарт И. Ф. 120, 121, 123, 205, 386,
 433
 Гессен С. И. 384, 414
 Гете И. В. 11, 121, 341, 448
 Геффдинг Х. 384
 Гильберт К. 96
 Гоббс Т. 59—61, 63, 71
 Гоголь Н. В. 314, 338, 341, 405
 Гоготшвили Л. А. 451, 452
 Голашевская М. 238
 Голсуорси Д. 69
 Гольдентрихт С. С. 453
 Гомер 79, 280
 Гораций 275
 Горнштейн Т. Н. 228
 Горчаков А. М. 300
 Горький М. 258
 Гостинский О. 205
 Готшалк Д. В. 186
 Гравина Д. В. 96
 Гравитц М. 189
 Грамши А. 201
- Грасиан-и-Моралес Б. 84—89, 96, 272
 Григорьев Ал. А. 331, 336—342, 344,
 350, 354, 359
 Гульга А. В. 112
 Гуревич А. Я. 36, 38, 40
 Гуссерль Э. 126, 214—217, 227, 233,
 237, 241, 247, 248, 254, 414, 417,
 418, 424, 433, 434
 Гушина В. А. 195, 196
 Гюйо М. 190
- Давыдов Ю. Н. 187, 349, 434
 Д'Аламбер Ж. Л. 89
 Дали С. 240
 Даль В. И. 291
 Данте 42, 43, 46, 338
 Дасье А. 89
 Декарт Р. 50, 51, 55
 Демокрит 27, 32, 41
 Джемс В. 141
 Джерард А. 98
 Дземидок Б. 180, 235, 265
 Дидро Д. 92—94, 98
 Дики Д. 195
 Диккенс Ч. 321
 Дильтей В. 179, 188, 217
 Диоген Лаэртский 20, 25, 39
 Дмитровский А. З. 299
 Добролюбов Н. А. 329—334, 337, 342,
 343, 350—352, 354
 Долгов К. М. 262
 Достоевский Ф. М. 63, 331, 332, 338,
 342—345, 347—352, 354—356, 359,
 363—365, 367, 368, 392, 400, 401,
 438—440, 442
 Дробницкий О. Г. 339
 Дуденков В. Н. 197
 Дьюи Д. 179, 184—186, 204, 211
 Дэнтгоу А. 195
 Дюбо Ж.-Б. 89, 97
 Дюкасс К. Дж. 212, 213
 Дюрер А. 49, 59
 Дюринг Е. 175, 176
 Дюркгейм Э. 188, 189, 206, 207
 Дюфрен М. 246, 247
- Еврипид 26
 Егоров Б. Ф. 316, 323, 328, 336—338
 Ерофеев Вик. 452, 456
- Журавлева А. И. 339
 Жучков В. А. 112
- Завадская Е. В. 24
 Зиммель Г. 217
 Зих О. 205

Знаецкий Ф. В. 179, 189
Зомбарт В. 171, 172
Зубов В. 96
Зульдер И. Г. 98, 101, 102, 288, 293

Ибсен Г. 398
Иванов В. В. 422
Иванов Вяч. Вс. 435, 442
Иванов Вяч. И. 399
Иванов В. Г. 17
Иванова С. А. 348
Иларион 270
Ингарден Р. 180, 233—245, 247, 265, 435
Йеше Г. Б. 105
Йон Э. 165, 166

Каган М. С. 160, 453
Какабадзе З. М. 216
Каменская В. А. 206
Каменский З. А. 293, 308, 313
Кампанелла Т. 45, 46
Камю А. 247, 254—257
Кант И. 18, 30, 46, 54, 67, 74, 77, 78, 83,
97, 98, 101, 102—116, 123, 124, 128,
131, 132, 136, 143, 145, 150, 152, 154,
168, 169, 171, 205, 213, 217, 255, 281,
285, 290, 299, 302, 305, 307—309, 361,
373, 380, 384, 387, 388, 390, 391, 413,
418, 419, 420, 431, 433

Кантемир А. Д. 271, 273, 274
Кантор В. К. 291
Кантор К. М. 453
Карамзин Н. М. 271, 287—290, 302
Карлейль Т. 338
Кассирер Э. 153—155, 387, 433
Катков М. Н. 353
Кафка Ф. 256
Кашина Н. В. 347
Кинкель В. 387
Кирилл Туровский 270
Киссель М. А. 179, 247
Клуге Ф. 9
Коген Г. 153, 387, 414, 433
Козельский Я. П. 284—287, 290
Козлов А. А. 410
Колб У. Л. 189
Кольцов А. В. 331
Кон И. 149—152, 182, 387, 433
Кондильяк Э. Б. де 91, 92
Конфуций (Кунцзы) 17—19
Корнель П. 93, 344
Короленко В. Г. 378
Корш Е. 122
Кравченко А. А. 154
Кранц Э. 51
Краус О. 7, 112, 134, 178, 215, 409

Крейбиг Й. К. 182, 409
Кривошева А. 431
Кроче Б. 198—202
Круз Ж.-П. 97
Крюковский Н. И. 453
Кун Г. 96
Куницын А. П. 300
Кусков В. В. 268
Кушнер А. С. 110
Кьеркегор С. 259

Лабрюйер Ж. де 88, 89
Лаврецкий А. (Френкель И. М.) 318
Лало Ш. 189, 190
Лао-цзы 19—21
Лани П. 178
Лапшин И. И. 281
Ларошфуко Ф. де 52, 87, 88
Ласк Э. 386, 387, 391, 393, 418
Лебедев А. А. 430
Лейбниц Г. В. 55—57, 95, 308, 410
Ленин В. И. 77, 169, 171, 172, 377,
432
Леон-Портилья М. 36
Леонтьев К. Н. 351—357, 359, 363,
368, 404
Лермонтов М. Ю. 213
Лессинг Г. Э. 302
Ли В. 183
Либман О. 134
Лиманцева С. Н. 318
Липкин С. И. 16
Липс Т. 183
Ли Сы-Чжэн 23
Лифшиц М. А. 158, 176, 430, 443
Лихачев Д. С. 268, 269
Локк Дж. 61, 62, 67, 91, 96, 273
Ломоносов М. В. 271, 274—279
Лопатин Л. М. 410
Лосев А. Ф. 11, 24—26, 30, 34, 35, 369,
375, 444—456
Лосский Н. О. 179, 182, 408—414, 417,
427, 433, 435
Лотман Ю. М. 205, 278, 293, 302
Лотце Г. 121—129, 134, 138, 149, 156,
167, 175, 196, 199, 290, 328, 372,
386, 410, 433
Луначарский А. В. 428—432, 439
Льюис К. И. 179, 184, 211
Любимова Т. Б. 179

Мадер В. 220
Майков А. Н. 347
Макиавелли Н. 48
Малевич О. М. 208
Малларме С. 398

- Мандевилль Б. 70—73
 Мандельштам О. Э. 375, 376
 Мани Ю. В. 307, 313
 Мапро Т. 186
 Мануилов А. 383
 Маритен Ж. 208, 259—264
 Маркс К. 9, 10, 11, 26, 61, 72, 81, 157—
 167, 169—171, 173—177, 206, 218,
 377, 386, 391, 392, 425, 433
 Марсель Г. 258, 259
 Маршалл Дж. С. 408
 Матхаузерова С. 270, 271
 Матьюс Ю. 238, 414
 Мах Э. 141
 Медведев П. Н. 442
 Мееровский Б. В. 70
 Мейер Г. Ф. 97, 98
 Мейнонг А. 179, 182, 189, 211, 409
 Менгс А. Р. 98
 Мендельсон М. 98
 Мерзляков А. Ф. 293—299
 Мерло-Понти М. 247
 Мессер А. 138, 144, 179, 220
 Метерлих М. 398
 Мид Дж. Г. 204
 Милль Дж. Ст. 161
 Мильков В. В. 267
 Мильтон Д. 280
 Миртов Д. П. 123
 Митюшин А. А. 422, 426
 Михаил Поселл 42
 Михайлов А. В. 38, 64
 Михайлов М. 349
 Михайловский Н. К. 171, 172, 378
 Модзалевский Л. Б. 274
 Молчанов В. И. 214
 Монтень М. 47—49
 Монтескье Ш.-Л. 89, 90, 98
 Мопассан Г. де 358
 Моравский Ст. 180, 189, 265
 Моррис Ч. У. 203—205, 211, 212
 Мотрошилова Н. В. 214, 215, 220
 Мукарежовский Я. 205—211, 265
 Мур Дж. Э. 54, 191—193
 Муравьев М. Н. 287
 Муратори Л. А. 96
 Мюнстерберг Г. 143—145, 147—151,
 179, 394, 442
 Надеждин Н. И. 307—314, 322—324,
 337, 338, 350
 Нарский И. С. 55, 76, 104, 159, 160
 Натопи П. 387
 Некрасов Н. А. 304
 Нерваль Ж. де 258
 Никитенко А. В. 320
 Ницше Ф. 129—135, 138, 141, 175, 188,
 295, 348, 349, 352, 356, 357, 362, 363,
 368, 378, 384, 386, 390, 393, 433
 Новиков Н. И. 288
 Овсяннико-Куликовский Д. Н. 381—383,
 414
 Огден Ч. 196, 197
 Озе Я. 126
 Осборн Г. 179, 180
 Оссовский С. 180
 Островский А. Н. 338
 Панеций 34
 Панпурин В. А. 435
 Пачченко А. М. 268
 Парсонс Т. 179, 189
 Паскаль Б. 51, 52, 55
 Пастернак Б. Л. 442
 Пастернак Е. В. 426
 Пеллико С. 306
 Перикл 26
 Перри Р. Б. 179, 184, 186, 189, 204, 211
 Петерс Х. Г. 100
 Петр I 271, 272, 278
 Петр Ивер 39
 Петрарка Ф. 46, 79
 Петти У. 47
 Петцольдт Й. 140, 141
 Пикассо П. 401
 Пико делла Мирандола Дж. 43
 Пинский Л. Е. 87
 Пиррон 32
 Пирс Ч. С. 202
 Писарев Д. И. 325, 326, 333—335, 350,
 354, 359, 363, 368, 369, 383
 Питок С. Дж. 113, 114
 Пифагор 25
 Платнер Э. 288
 Платон 24—30, 32, 138, 154, 226, 237,
 295, 363, 420, 446, 447, 451, 454,
 455
 Плеханов Г. В. 156, 157, 305, 431
 Плотин 35, 363
 Плугин В. А. 266
 Поляков М. Я. 318
 Поньрко Н. В. 268
 Попелова И. 158
 Поспелов Г. Н. 453
 Поуп А. 97
 Преображенский А. Г. 8
 Прозерский В. В. 184, 185, 197
 Прокопович Ф. 272, 273, 275
 Протагор 25—28
 Псевдо-Дионисий Ареопagit 39, 41,
 270

- Пушкин А. С. 81, 281, 283, 299, 300, 302—307, 312—314, 317—319, 322, 334, 338, 341, 350, 351, 366—368, 375, 438
- Пэнто Р. 189
- Рабле Ф. 442, 443
- Радищев А. Н. 271, 279—284, 288
- Радлов Э. Л. 363, 384, 431
- Радхакришнан С. 11, 18
- Райнов Т. И. 126, 414—416
- Расин Ж. 280, 344
- Рассел Б. 192—194
- Рау К. Г. 159
- Рейдер М. 212
- Рейнгольд К. Л. 108
- Рескин Д. 157
- Рикардо Д. 82
- Риккерт Г. 126, 134, 137—139, 141—145, 147, 148, 151, 156, 157, 168, 177, 179, 187, 214, 328, 372, 384—391, 393, 414, 416, 418—420, 433—435, 451
- Ринтелен Ф.-И. фон 7, 11, 36, 38, 225, 226, 233, 247
- Ричардс А. 184, 196, 197
- Роден О. 147
- Розанов В. В. 352, 355, 357
- Рубенис А. А. 227
- Рудельсон Е. А. 135, 147
- Руссо Ж.-Ж. 289
- Сантаяна Д. 183, 184, 186
- Сартр Ж. П. 247—255
- Свасьян К. А. 214, 216, 426
- Секст Эмпирик 25, 32
- Семенов И. И. 18
- Семенова С. Г. 359
- Сиджвик Г. 192
- Симеон Полоцкий 270
- Смит А. 66—69, 79—82
- Смольянинов И. Ф. 453
- Соболев П. В. 282, 291, 293, 311, 314, 318
- Соколов В. В. 55
- Соколов Э. В. 184
- Сократ 20, 24, 27—29, 32, 154
- Соловьев Вл. С. 351, 352, 362—375, 379, 390, 392, 400, 403, 413, 416, 451, 456
- Соловьев Г. А. 318
- Соловьев Э. Ю. 247
- Сорокин П. А. 179
- Соссюр Ф. де 202, 203
- Спафарий Н. 270
- Спенсер Г. 131, 132
- Спиноза Б. 52—55, 382
- Средний-Камашев И. Н. 293
- Сталь Ж. де 190
- Станкевич Н. В. 307
- Степун Ф. А. 416, 417, 427
- Стетцель Ж. 188
- Столяниц Дж. 211
- Столович Л. Н. 10, 41, 225, 283, 453
- Стрельцова Г. Я. 52
- Субботин Ю. К. 260
- Суперфин Г. Г. 442
- Тасалов В. И. 453
- Тассо Т. 280
- Татаркевич В. 38, 180, 225
- Тахо-Годи А. А. 445
- Твардовский К. 233
- Тейхмюллер Г. 410
- Теплов Г. Н. 274—276
- Тойнби А. Дж. 179
- Томас У. 189
- Толстой Л. Н. 351, 357—359, 363, 368, 369, 392, 398, 400, 413
- Трофимов П. С. 453
- Трубецкой Е. Н. 371, 374, 375, 405, 420
- Туган-Барановский М. И. 168, 172
- Тугаринов В. П. 225
- Тургенев И. С. 333, 334, 352
- Тютчев Ф. И. 343, 344, 350, 370, 373, 374
- Ульрих Страсбургский 41
- Успенский Б. А. 268
- Успенский Г. И. 240
- Утченко С. Л. 35
- Ушаков Ф. В. 279, 283
- Фалке Й. фон 83
- Фасмер М. 9
- Федоров Н. Ф. 359—362, 400
- Фейербах Л. 124, 147, 369
- Фейст С. 9
- Фейхо-и-Монтенегро Б. Х. 89
- Фехнер Г. Т. 410
- Фёрстер-Ницше Э. 131
- Филиппов Л. И. 247, 251
- Филон Александрийский 35
- Фихте И. Г. 118, 143, 217
- Фичино М. 46
- Фишер Ф.-Т. 158, 183
- Флоренский П. А. 401—408, 423, 448
- Флоренский П. В. 402, 403
- Флоровский Г. В. 360
- Фолькельт Й. 183
- Фома Аквинский 41, 42, 260, 262
- Форлендер К. 168, 169, 172
- Фосслер К. 202
- Франк С. Л. 325, 376—382, 384, 385, 417, 427

Фридлиндер Г. М. 347, 349
Фриз Я. Ф. 386
Фриче В. М. 427
Фрондизи Р. 211
Фрээр Дж. 12
Фудель И. 353

Хагемайстер М. 359, 445
Хайдеггер М. 247—249, 433
Хань Фэй-цзы 23
Хатчесон Ф. 66—81, 97, 287
Хелиус Ф. 126
Хилл Т. И. 184, 211
Хильдебранд Д. фон 243, 245
Хогарт У. 73—75, 98
Хомяков А. С. 338, 392
Хоум Г. 76, 97, 98, 116
Христиансен Б. 152, 182
Хюбшер А. 220, 257

Цицерон 34, 35

Чаадаев П. Я. 314
Чавчавадзе Н. З. 453
Чайлд А. 211
Чанышев А. А. 130
Чжуан Чжоу 21
Чезовский Т. 180
Чемберс Ф. П. 190
Чернышевский Н. Г. 39, 75, 279,
307, 314, 318, 324—331, 343, 354,
359, 369, 370
Чухина Л. А. 39, 52, 220, 222, 223, 258

Шаве О. Ж. 9
Шевырев С. П. 338
Шекспир В. 280

Шелер М. 179, 215, 217—220, 222—228,
233, 234, 237, 243, 245, 247, 250, 259,
409, 410, 414, 433, 435, 442
Шеллинг Ф. В. 290, 302, 307, 338
Шестов Л. 393
Шефтсбери (Энтони Эшли Купер) 62—
67, 70, 72, 73, 75, 96, 287
Шиллер Ф. 115, 229, 334, 341, 347
Шкловский В. Б. 147, 209
Шлегель Ф. 416
Шмит Ф. И. 427
Шопенгауэр А. 129—131, 143, 433
Шохин К. В. 268
Шпенглер О. 179
Шпет Г. Г. 265, 266, 417—427, 433, 435,
443, 453, 454
Штамбок А. 274
Штерн В. 179, 410
Штирнер М. 159
Шюккинг Л. 83, 190, 191

Щедрин Н. (Салтыков М. Е.) 342, 367

Эйкен Р. 217
Эйслер Р. 7, 121
Эльзенберг Г. 180
Энгельс Ф. 10, 11, 26, 61, 72, 81, 157—
167, 169—171, 173—176, 218
Эренфельс Х. 182, 409

Юм Д. 66—69, 76—81, 94, 98, 281, 299,
307
Юровская Э. П. 246
Ю-цзы 19

Яковенко Б. В. 144, 145, 384
Ян Хин-шун 19

ОГЛАВЛЕНИЕ

Ю. М. Лотман. Предисловие	3
От автора	6
Глава I. ФИЛОСОФИЯ О ЦЕННОСТИ И КРАСОТЕ ОТ ДРЕВНЕГО МИРА ДО СРЕДНИХ ВЕКОВ	8
1. Предыстория «ценности»	—
2. «Древо познания добра и зла». Древняя Индия. Что такое «дхарма»?	11
3. Древний Китай. «Что любить, что ненавидеть?» <i>Конфуций (17). Лао-цзы (19)</i>	16
4. Античность. «Человек есть мера всех вещей». Красота и Благо <i>Протагор (25). Гераклит (26). Демокрит (27). Платон (27). Аристотель (28). Антисфен (33). Стоики (33). Цицерон (34). Плотин (35)</i>	24
5. Средние века. Бог — Благо — Красота	36
Глава II. ИДЕЯ ЦЕННОСТИ И ПОНЯТИЕ КРАСОТЫ ОТ ВОЗРОЖДЕНИЯ ДО ПРОСВЕЩЕНИЯ.	43
1. Ценность человека и гуманизация ценности (Возрождение) <i>Лоренцо Валла (44). Т. Кампанелла (45). М. Монтень (47)</i>	—
2. Благо — Красота — Субъект (Франция, Голландия, Германия, Англия. XVII век)	49
<i>Р. Декарт (50). Б. Паскаль (51). Б. Спиноза (52). Г. Лейбниц (55). Ф. Бэкон (57). Т. Гоббс (59). Дж. Локк (61)</i>	
3. Красота нравственности и нравственность красоты (Англия, XVIII век)	62
<i>Шефтсбери (63). Ф. Хатчесон (66). Б. Мандевиль (70). Дж. Беркли (72). У. Хогарт, Э. Бёрк (73). Г. Хоум (76). Д. Юм (76). А. Смит (79). Д. Рикардо (82)</i>	
Глава III. ПРОСВЕЩЕНИЕ. НА ПУТИ К ТЕОРИИ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ (Испания, Франция, Германия)	83
1. Вкус как оценочное отношение	—
<i>Б. Грасиан-и-Моралес (84). Ф. Ларошфуко (87). Ж. Лабрюйер (88). Ш.-Л. Монтескье (89). Вольтер (89). Э. Кондильяк (91). Д. Дидро (92)</i>	
2. Эстетика как философская дисциплина	95
<i>А. Г. Баумгартен (95). И. Г. Зильцер (101)</i>	
3. И. Кант о ценности и эстетическом	102
<i>И. Кант (102). Ф. Шиллер (115)</i>	
Глава IV. ВОЗНИКНОВЕНИЕ «ФИЛОСОФИИ ЦЕННОСТИ»	117
1. Ценность как философская категория и эстетика	118
<i>И. Г. Фихте (118). Гегель (118). И. Ф. Герbart (120). Г. Лотце (121)</i>	
2. «Переоценка всех ценностей»	129
<i>А. Шопенгауэр (129). Ф. Ницше (130)</i>	
3. «Учение об общезначущих ценностях» неокантианства	134
<i>В. Виндельбанд (134). Г. Риккерт (137). Г. Мюнстерберг (143). И. Кон (149). Б. Христиансен (152). Г. Коген (153). Э. Кассирер (153)</i>	

Г л а в а V. ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ И МАРКСИЗМ	156
1. Стоимость и ценность	157
2. Классовое и общечеловеческое в ценностном отношении	167
Г л а в а VI. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ В АКСИОЛОГИИ И ЭСТЕТИКЕ XX ВЕКА. ЗАПАДНАЯ ЕВРОПА И АМЕРИКА	178
1. Психологический подход в аксиологии	182
<i>А. Мейнонг (182). Дж. Сантаяна (183)</i>	
2. «Натуралистическая» аксиология	184
<i>Р. Б. Перри (184). Дж. Дьюи (185). Т. Манро (186)</i>	
3. Аксиологический подход в социологии и социологический в аксиологии и эстетике	186
<i>М. Вебер (187). Э. Дюркгейм (188). Ш. Лало (189). Л. Шюккинг (191)</i>	
4. Логико-семантический и семиотический анализ ценности	191
<i>Дж. Мур (191). Б. Рассел (192). Л. Витгенштейн (194). Дж. Дики (195). А. Ричардс (196). Б. Кроче (198). Ф. де Соссюр (202). Ч. У. Моррис (203). Я. Мукаржовский (205). К. И. Льюис (211). М. Рейдер (212)</i>	
5. Объективно-онтологические концепции и феноменологическая интерпретация ценностей	213
<i>Э. Гуссерль (214). М. Шелер (217). Ф.-И. фон Риттелен (225). Н. Гартман (227). Р. Ингарден (233). М. Дюфрен (246)</i>	
6. Трансформация феноменологической аксиологии в экзистенциализме	247
<i>М. Хайдеггер (247). Ж. П. Сартр (248). А. Камю (254)</i>	
7. Теологическая аксиология	257
<i>Г. Марсель (258). Ж. Маритен (259)</i>	
Г л а в а VII. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ АКСИОЛОГИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ	265
1. Ценность личности и личностное отношение к ценностям (XVII и XVIII века)	267
<i>Н. Спафарий (270). Авакум (270). Симеон Полоцкий (270). Ф. Прокопович (272). А. Кантемир (273). Г. Теплов (274). М. Ломоносов (276). А. Радищев (279). Я. Козельский (284). М. Муравьев (287). Н. Новиков (288). Н. Карамзин (288)</i>	
2. Красота и «сила судительная» (первая треть XIX века)	290
<i>А. Мерзляков (293). Н. Георгиевский (299). А. Галич (300). А. Пушкин (302). Н. Надеждин (307)</i>	
3. Критика как «движущаяся аксиология». Красота в отношении к добру и правде (середина и вторая половина XIX века)	314
<i>В. Белинский (314). Н. Чернышевский (324). Н. Добролюбов (329). Д. Писарев (333). Ал. Григорьев (336). Ф. Достоевский (342). К. Леонтьев (351). Л. Толстой (357). Н. Федоров (359). Вл. Соловьев (362)</i>	
4. «Есть ценностей незыблемая скала...» (XX век, первая половина)	375
<i>С. Франк (376). Д. Овсянко-Куликовский (381). А. Введенский (384). А. Белый (385). Н. Бердяев (390). Н. Флоренский (401). Н. Лосский (408). Т. Райнов (414). Ф. Степун (416). Г. Шпет (417). А. Луначарский (428). М. Бахтин (432). А. Лосев (444)</i>	
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	457

3300