

*С. Ф. Анисимов*

# **ВВЕДЕНИЕ**

# **ВАКСИОЛОГИЮ**

*Учебное пособие  
для изучающих философию*

**Москва**  
**2001**

К 250-летию основания Московского Государственного  
Университета им. М. В. Ломоносова

К 60-летию воссоздания философского факультета МГУ

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА  
«СОВРЕМЕННЫХ ТЕТРАДЕЙ»  
(Серия «Философия»)

С. Ф. Анисимов

# ВВЕДЕНИЕ В АКСИОЛОГИЮ

*Учебное пособие  
для изучающих философию*

Москва  
«Современные тетради»  
2001

ББК 87.7

**С. Ф. Анисимов. ВВЕДЕНИЕ В АКСИОЛОГИЮ.** Учебное пособие для  
изучающих философию

— М.: Современные тетради, 2001. — 128 с.

*Автор выражает благодарность  
Е. К. Анисимовой и Е. В. Уховой  
за бескорыстную помощь  
при подготовке учебного пособия.*

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	4
<b>Глава I. Предмет аксиологии</b>	
§1. Аксиология — философская теория ценности и оценки	7
§2. Аксиология и теория ценностей	10
§3. Аксиология и другие философские науки	12
§4. Теория ценности и теория оценки	14
<b>Глава II. Аксиология в истории западной философии</b>	
§1. Ценностные представления в первобытном сознании, мифах	18
§2. Проблема типологии аксиологических идей и теорий в западной философии	21
§3. Аксиологические идеи в философии античности, средневековья, Возрождения, нового времени	24
§4. Формирование аксиологии как особой философской теории в западной философии XIX—XX веков	33
§5. Теория ценностей в отечественной философии XX века	40
<b>Глава III. Философская теория ценности</b>	
§1. Проблема определения понятия ценности в современной философии	47
§2. Основные понятия аксиологии: значение, значимость, ценностное отношение, ценность, оценка	64
§3. Релятивность ценностей и ее границы. «Шкала значений» и «абсолютные ценности»	71
§4. Иерархия ценностей. Принципы классификации	74
<b>Глава IV. Теория оценки</b>	
§1. Ценность и оценка. Понятие оценки и ее виды	85
§2. Релятивность оценок и ее границы. Ошибки в оценке	89
§3. Самооценка	92
<b>Глава V. Взаимосвязь ценностей и оценок с другими элементами сознания</b>	
§1. Ценности и потребности	94
§2. Ценности и нормы	100
§3. Ценности и знание	105
§4. Единство аксиологического, теоретико-познавательного и социологического подходов в философском анализе	107
§5. Первенствующее значение морали в жизни человека и общества	113
<i>Литература</i>	122

## Предисловие

Аксиология, ИЛИ философская теория ценности и оценки — важная отрасль философского размышления и знания. По своей значимости она сопоставима с философской теорией познания, гносеологией, так как и в теории, и в практике ценностное отношение человека к явлениям действительности, то есть установление их значения, не менее важно, чем познавательное отношение, установление истины, познание их объективных Свойств и законов! Хотя познание истины и установление значения, или ценности, тесно взаимосвязаны, все-таки это, как будет показано далее, не одно и то же. Объективная природа какого-нибудь явления, с одной стороны, может быть познана лучше или хуже, больше или меньше, а его значение, положительное или отрицательное, при этом может оставаться одним и тем же. С другой стороны, при одном и том же уровне познания какого-либо явления его значение может быть разным, скажем, для разных людей.

В новой западной философии (например, в неокантианстве, феноменологии, в новом позитивизме) аксиология представлена достаточно широко. В отечественной русско-советской философии она долгое время оставалась вне интересов исследователей по причинам, названным в одном из параграфов нашего пособия (также: 4; с. 9, 42)<sup>1</sup>.

Аксиология отсутствует в учебных планах учреждений народного образования. Поэтому даже в знаниях студентов философских кафедр и факультетов зияет пробел, который особенно недопустим в обучении студентов, специализирующихся по проблемам, например, этики, эстетики, логики, философии религии, философии права, политологии, теории культуры — наук, в которых нормативно-ценностные подходы при философском анализе явлений занимают существенное место.

Цель предлагаемого учебного пособия заключается в том, чтобы хоть в какой-то мере помочь восполнить этот пробел, в преподавании философии. Преподавателю оно может послужить первичным ориентиром для построения собственного оригинального курса. Восприятие аксиологии и соответственно лекций по ней требует хорошей подготовленности в области истории философии, философии бытия, теории познания, психологии. Поэтому изучение основ аксиологии целесообразно осуществлять на одном из старших курсов.

Данное пособие охватывает основные общеполитические разделы аксиологии, составляя как бы ее первую, общую часть. Для полного осуществления

<sup>1</sup> В скобках первая цифра указывает на порядковый номер источника в списке литературы, последующие — на страницы источника.

задачи следовало бы добавить вторую, прикладную часть, посвященную специальному рассмотрению ценностей и оценок моральных, эстетических, правовых, политических, религиозных, а также ценностей научного познания. Эта вторая часть может служить целью второго, дополнительного издания.

На русском языке пока нет достаточного полного систематического изложения всей аксиологии. Приближается, и то только весьма отдаленно к этому, переведенная на русский язык книга чешского ученого В. Брожика (11). На английском языке полным систематическим изложением является большая книга американского философа Р. Б. Перри (94). На немецком языке — книга австрийского философа В. Крафта «Основоположения научной теории ценностей» (86). Очерк истории аксиологических идей содержится в книге словацкого философа М. Вароша «Введение в аксиологию» (13). Большой интерес представляют работы Р. Б. Брандта (США), М. Шелера, Г. Райнера (Германия) и других ученых, которые рассматривают многие аксиологические проблемы на мыслительном материале этики. Другие издания заинтересованный читатель найдет в прилагаемом библиографическом списке.

Из этого списка видно, что по сути дела аксиология как отрасль философии оформилась в качестве таковой очень поздно — лишь в первой половине и середине нашего столетия, не в пример онтологии и гносеологии, развитие которых в Европе началось уже в античной Греции. Аксиологическими идеями богаты религиозно-философские системы Востока (например, индуизм, буддизм), в которых образно-ценностное мышление всегда превалировало над холодным рационализмом науки. Они представлены и в античной философии, например, у стоиков, а также в системах теологии. Но в европейской философии сначала под мощным воздействием рационалистического научного гения Аристотеля, а в Новое время после Декарта и начала последующего невиданного прогресса позитивных естественных наук доминирующие интересы философов вплоть до кризиса естествознания на грани двух последних столетий были смещены в сторону строгого научного познания, а в философии соответственно к проблемам теории познания (Локк, Юм, Кант и т. д.).

Лишь к концу XIX века в недрах неокантианства (Г. Риккерт), с одной стороны, и в «философии жизни» (Ф. Ницше), с другой стороны, возникло сомнение в абсолютной ценности «чистой науки» и ее практических достижений, возникло противопоставление «номотетическим» (устанавливающим законы) наукам наук «идеографическим», в которых подчеркивается важность ценностного подхода к явлениям, событиям собственно человеческой жизни — физической и духовной. Эта «переоценка ценностей» в воззрениях и в философии привела к своеобразному открытию того, что традиционная классическая теория познания, рассуждающая только об истине и путях ее достижения, неспособна ответить на многие вопросы, касающиеся жизненно важных вещей и понятий, связанных со смыслом жизни человека и человеческой истории, с установлением критериев доброго, должного, прекрасного, святого, правильно и т. д. в жизни, поведении, культуре людей, со всем тем, что принято называть духовной жизнью. Так выступили на передний план категории значения (а не только истины), значимости, ценности, ценностного отношения к явлениям природной и социальной реальности. Совершился своеобразный возврат к

антропологизму, к ценностям человеческой жизни и культуры. Необходимость философского осмысления всего этого, приведение в логически организованную систему понятий и привела к оформлению аксиологии как абстрактной философской теории ценности и оценки. Теоретической задачей предполагаемого пособия и является краткое описание этой системы.



# Глава I. Предмет аксиологии

## § 1. АКСИОЛОГИЯ — философская теория ценности и оценки

«Аксиа» означает ценность, а «аксиос» — ценностный (*греч.*). Буквально: аксиология — учение о ценностях. Но в русском языке существует двузначие: ценность — нечто положительное; ценность — всякое значение. Поэтому точнее сказать: аксиология — **учение о значениях**. Но не в смысле логики или семантики (значение понятий, значение слов), а в более общем философском смысле: значение всего, чего угодно, для кого (чего) угодно. Подробнее речь о категориях значения, ценности и т. п. пойдет дальше.

Аксиология является той частью философского знания, в которой отвлеченная философия ближе всего подходит к практической жизни людей, имеет выход (через этику, эстетику, философию права, философию религии, теорию культуры и т. п.) в повседневную жизненную практику.

«Практические аспекты» философии получают особую актуальность в условиях потребительского общества, свойства которого не могут быть описаны лишь средствами психологии и социологии.

Вообще искусственная (социальная) среда обитания людей — преимущественно ценностная, среда «опредмеченных ценностей» (В. Брожик). Повседневные поступки людей определяются не какими-то абстрактными мировоззренческими представлениями, а конкретными ценностными ориентациями. Ввиду этого обостряется потребность в особой теории ценностей, оценок, ценностных ориентации, производства ценностей и их потребления, теории, которая бы обобщала данные экономики, социологии, психологии, этики, эстетики и других наук, в которых ценностное мышление представлено наиболее выпукло (в отличие, скажем, от точных и естественных наук, а также от теории познания).

Прав современный американский философ Дж.-В. Гарднер, когда пишет: «Человеческое поведение» — категория, которая не может быть полностью исчерпана ни определениями «физической антропологии», ни в психологии, ни в социологии, ни эмпирико-аналитическими, ни логико-математическими методами, но требует обобщенной философской рефлексии» (81; с. 144, 191).. А между тем именно такая обобщенная «практическая философия» всегда была объектом мировоззренческой рефлексии.

Вся прошлая европейская философия — преимущественно «метафизика»: это онтология, гносеология, социальная философия. Плюс частные и прикладные философские дисциплины: этика, эстетика, философия права и религии, науковедение и др. Но между «метафизикой» и перечисленными част-

ными философскими науками — зияющий разрыв, пустота, нет моста в виде обобщенной «практической философии».

«Практическая» деонтология И. Канта не выполняла этой функции, так как сознательно отсекала себя от повседневных интересов людей, вне связи с которыми невозможна никакая общая теория практических значений. Как опять же прав Дж.-В. Гарднер, из метафизики бытия (онтологии, гносеологии, феноменологии и т. п.) невозможно вывести должные понятия, которые определяют реальное, повседневное поведение людей (там же, с. 144).

Нельзя ценностные представления, понятия и суждения, а также практические решения вывести и из выкладок теории познания. Основные вопросы познания «как? что? почему?», предполагают ответ в виде истины, то есть адекватного отражения сущности, причин и следствий, закономерностей в сознании. Несомненно, это важные вопросы и важные ответы, достигаемы научным познанием.

Но для повседневной жизни людей не менее важны вопросы: «Каково значение этого (предмета, явления, процесса) *для меня*, для нас, вообще для людей? Какова его **ценность** (полезность, приятность и т. п.) или **антиценность** (вредность, неудовольствие и пр.). Тут иная установка сознания — определение не **истины**, а **значения**. Истинное сознание и значение, познавательное и ценностное отношение к действительности — далеко не одно и то же, хотя, конечно, эти два типа отношения к действительности тесно связаны, об этом подробнее пойдет речь дальше.

Теперь же, предварительно, мы можем сказать: отражение действительности в головах людей осуществляется в двух видах субъект-объектных отношений: а) познавательном, б) ценностном. Результатом этих двух видов отношений являются разные образования: а) понятие (мысль, представление) о предмете, его природе, свойствах и пр., как они есть «в себе», безотносительно к субъекту познавательного отношения; б) понятие (мысль, представление, а чаще переживание) о **значении** предмета для кого-то. При установлении значения невозможно отвлечься от субъекта ценностного отношения.

То, что истинное познание и значение — не одно и то же, видно из того простого факта, что а) при одной и той же степени истинного познания может быть весьма разным значение познаваемого объекта для разных субъектов, в разных условиях и т. п.; и б) напротив, при разной степени познания (например, во времени) значение может устойчиво сохраняться в одном и том же качестве или размере (значимость).

Приведем примеры. Причины войн, их стратегия, тактика представляются сейчас хорошо изученными обществоведением, военной наукой и пр., но значение войн, военных действий представляется далеко не одинаковыми для агрессора и его жертвы, для рядовых солдат в окопах и для генералов в штабах. Лишь в последние времена наука далеко продвинулась в понимании болезней, их причин, способов лечения и пр., но антиценность болезней всегда была безусловной в глазах людей и целых народов.

При всем этом исторически способность к познанию и ценностной ориентировке в окружающем мире у людей возникли одновременно. Как и познание свойств, адекватное потребностям, интересам, установление значений

(прежде всего полезности и вредности для самой жизни) абсолютно необходимо для выживания и простого воспроизводства жизни. Более того, первичные, фундаментальные значения устанавливались в эмпирическом опыте до того, как возникла научная теория. Например, люди на опыте давно поняли полезность рычага для поднятия и передвижения тяжестей, полезность огня и т. п., хотя научное объяснение (познание) этих явлений было найдено гораздо позднее или даже до сих пор не найдено, как, например, в отношении гравитации, хотя на практике люди давно установили важное значение тяжести для производства. Таким образом, в практике установление значений чаще всего опережало познание.

Как уже упоминалось, в отличие от познавательного отношения (процесса, истины как его результата) ценностное отношение (процессы установления значений, их законы и т. п.) стало объектом философской рефлексии очень поздно. Если онтологические, гносеологические, социологические теории возникли уже в античности и в эпоху Возрождения, а особенно во времена новой философии, то **аксиология**, философская теория ценности и оценки, оформилась как особая отрасль философского осмысления лишь в конце XIX—XX веке.

Конечно, отдельными группами, разрядами ценностей и антиценностей давно занимались специальные философские теории: этика, эстетика, философия права, политики, религии, логики. Но общей философской теории значений не было. В каждой отдельной теории действовали свои категории значений: полезность, правильность, целесообразность, должное, доброе, прекрасное, святое, а также понятия-антиподы. Но родовые общие понятия: **значение, значимость, ценностное отношение, ценность, оценка, иерархия ценностей** и др. — стали предметом философского рассмотрения впервые совсем недавно, сначала главным образом как попутная реминисценция в психологии, теории культуры, антропологии, а затем в философии — кантианстве, феноменологии, неопозитивизме.

Как общая философская теория ценностей (значений) аксиология является определенным обобщением мыслительного материала группы философских гуманитарных наук и теорий. Она выступает как бы в качестве *метеороли* по отношению к этике, эстетике, логике, философии права и др. Категории аксиологии в сущности — родовые понятия по отношению к понятиям этих наук. Знание, добро, красота, святость, справедливость, правомерность, правильность могут быть подведены под общее родовое понятие «ценность» (равнозначно — «блага»). Напротив, их антиподы: невежество, зло, безобразие, грех, несправедливость, беззаконие, неправильность и пр., — подходят под общее понятие «антиценность», то есть положительного или отрицательного значения чего-либо для людей.

Аксиология — абстрактная общая философская теория о значениях, ценностях и антиценностях и о суждениях о значениях — оценках. Значение, значимость, ценность, неценность, антиценность, ценностное отношение, иерархия ценностей, оценка, самооценка — основные понятия аксиологии, вокруг которых группируется комплекс других, более частных, понятий и суждений.

Как чисто философскую теорию (в этом качестве она стоит на одинаковом уровне абстракции, например, с теорией познания) аксиологию следует отличать от общей теории ценностей — более широкого комплекса всевозможных сведений о ценностях жизни и культуры.

## § 2. Аксиология и теория ценностей

В философии ценности — предмет именно аксиологии как одного из аспектов философского рассмотрения. Но ценности, под своим углом зрения, изучают и многие нефилософские науки: психологические, антропологические, культурологические (например, искусствознание и т. п.). Данные этих наук могут обобщаться некой общей теорией ценностей — более широкой, чем философская аксиология.

Некоторые авторы, например, М. Варош из Чехословакии (13) отличают аксиологию от общей теории ценностей как некоей комплексной теории, включающей и эмпирические элементы. Аналогия: эстетика и искусствоведение, этика и «моралеведение», «этосоология» (В. Т. Ефимов); социальная философия и социология в более обширном виде, включая конкретно-социальные исследования, экономику и т. п. В советской философии один из первых сторонников теории ценностей — В. П. Тугаринов — еще в 60-х годах различал: 1) ценностный («практический») подход к явлениям в искусстве, морали, религии — в ненаучной форме: и 2) аксиологический (в философской теории) теоретико-ценностный подход с применением научных методов исследования ценностных отношений (65; с. 112).

Такое разграничение резонно. Общая теория ценностей охватывает весь комплекс исследования значений на всех уровнях эмпирики и теории. Аксиология же — философская теория ценностей и оценок на высшем уровне обобщения и абстракции.

При рассмотрении комплексности теории ценностей нас не должны вводить в заблуждение названия исследований и книг. Например, самые формальные, отвлеченные исследования и изложения в англо-американской литературе обычно называются Theory of value («Теория ценности»), а на немецком — «Wertlehre» («Учение о ценностях») и т. п. Аксиологические идеи часто излагаются на более конкретном языке этики, то есть как этические идеи, как, например, у Шелера и Гартмана, или эстетические теории, как, скажем, у Гербарта. Но это все-таки исследования по философской аксиологии — просто с использованием преимущественно этического или эстетического конкретного материала.

Говоря о комплексности теории ценностей, нужно помнить, что общая теория ценностей — конгломерат знаний, который может охватывать материал или базироваться на материале многих нефилософских наук: истории и теории культуры, истории, искусств, религий, нравов, антропологии, этнографии, психологии. Аксиология же как философская теория опирается лишь на группу частных философских наук: этику, эстетику, логику, науковедение, философию религии, историю философии. **Предмет аксиологии** уже и отвлеченнее, чем объект общей теории ценностей, кото-

рый, в сущности, примыкает к истории и теории культуры, а также социологии.

Можно сказать так: аксиология представляет собою *философское ядро* (уровень, пласт и т. п.) общей теории ценностей жизни и культуры. Но в этом своем качестве она неотделима от последней, как вообще философия неотделима от всех других наук, более частных и эмпирических.

Есть целый ряд частных теорий, в которых аксиологические философские идеи тесно переплетены с эмпирическими или более частными материалами общей теории ценностей как аспекта общей теории культуры. Это *комплексные теории*, включающие в себя не только философские идеи (этические, эстетические, религиозные и т. п.), но также и данные психологии, социальной психологии, антропологии, даже медицины. В современной зарубежной литературе эти теории получили даже свои наименования. Например, *танатология* — учение о жизни, смерти и бессмертии, о смысле жизни человека в условиях самоочевидной физической смертности и предполагаемого духовного бессмертия. Это сложная комплексная проблема, включающая множество острых коллизий, связанных, например, с самоубийством, эвтаназией, трансплантацией органов, абортацией, клонированием, генной инженерией и др. частных, но острых проблем. *Фелицитология* — учение о счастье, эвдемонии, путях их достижения, включает в себя вопросы этики, эстетики, а также психологии, даже физиологии эмоций и пр. *Аретология* — учение о положительных и отрицательных, ценных и антиценных качествах личности, добродетелях и пороках. *Деонтология* — учение о должном, недолжном, сверхдолжном, правильном и неправильном, норме и отклонениях в поведении, в деятельности людей и т. п. Все эти учения включают в себя и философские (аксиологические) идеи, преимущественно этические и эстетические, и данные специальных наук, в том числе естественных. Эти и другие подобные учения и теории можно назвать *прикладной аксиологией*. Они заслуживают специального рассмотрения и рассматриваются подчас в этике, эстетике, философии права, теологии. Мы в нашем обобщенном курсе аксиологии заниматься этим не будем, хотя, например, Р.-Б. Перри в своей толстой книге «Царство ценностей» большую часть глав посвящает именно специальному рассмотрению этических, эстетических, религиозных, социальных, политических ценностей.

Различение общей теории ценностей жизни и культуры, с одной стороны, и философской аксиологии, с другой, необходимо и потому, что их смешение давало повод (в советской философии) к отрицанию аксиологии и ее предмета, к растворению их либо в теории познания, либо в социологии культуры (22). Считалось, что гносеологический и социологический подходы достаточны для объяснения всех материальных и духовных явлений и процессов человеческой жизнедеятельности, а аксиологические проблемы якобы полностью решаются ими.

Это неверное представление. Далее будет подробнее показано, что теоретико-познавательный и социологический подходы необходимы, но недостаточны для полной картины мира, они должны быть дополнены *ценностным подходом*. Только в единстве гносеологического, социологического и

аксиологического подходов можно дать полный философский анализ явлений. Конечно, научно обоснованно и практически полезно представлять все элементы сознания как *результаты* познания объектов действительности (принцип адекватного отражения) и *следствия* объективных причин (принцип социального детерминизма). Но здесь недостает третьей характеристики — *значимости* явления (конечно, причинно обусловленного и истинно познанного) для человека с точки зрения его потребностей и интересов. Причина и значение, истина и значение — категории разных порядков, рядов понятий, потому значение (значимость) невозможно полностью редуцировать к объективной причине или к истинному познанию. Потому предмет аксиологии невозможно растворить в предмете теории познания или социальной философии.

Типичный пример неудачной редукции — попытки свести философское (аксиологическое) понятие ценности к социально-экономическому понятию стоимости, как оно представлено в «Капитале» Маркса. Подробнее об этом будет рассказано в разделе, посвященном определению понятия ценности в философии. Можно сказать: такое сведение философской категории к социально-экономической — типичный пример вульгарного социологизма. К философскому понятию ценности имеет отношение понятие потребительной стоимости, потому что действительно ценность вообще можно определить как способность удовлетворить какую-либо потребность субъекта. Но понятие стоимости (меновой стоимости, тем более цены товара) не имеет к философскому понятию ценности прямого отношения. Понятие «меновая стоимость» имеет смысл только в системе товарно-денежных отношений, то есть исторически конкретно; а *ценность* (значение) явлений — для людей категория столь же изначальная и древняя, как сам человек и его деятельность. Стоимость есть производное статистическое, то есть объективное выражение переплетения объективных производственных отношений, а ценностное отношение — всегда субъект-объектное отношение, обусловленное потребностью, интересом субъекта этого отношения. И другие отличия показывают, что экономическая стоимость (товара) и философская категория ценности (значения) — понятия совершенно *разнопорядковые* и по содержанию, и по степени обобщения.

Итак, аксиология — один из способов философского размышления о явлениях мира и сознания, который невозможно свести ни к теории познания, ни к социальной философии, ни тем более к экономике, политике и прочим частным областям деятельности и сознания. Все это может охватить общая теория ценностей, в которой аксиология выступает как наиболее обобщенная философская рефлексия.

### § 3. Аксиология и другие философские науки

Как упоминалось, аксиологию можно рассматривать как метаэтику, метаэстетику, обещающую специфические понятия (аксиологические) этих дисциплин, вернее — как *часть*, аспект метаэтики или метаэстетики (другой аспект, например, метаэтики — логико-лингвистический, гносеологический, представленный, скажем, в неопозитивизме).

Центральное понятие аксиологии — ценность — является общеродовой категорией, охватывающей гнездо однорядовых аксиологических понятий: добро (и зло), прекрасное (и безобразное), правильное (и неправильное), справедливое (и несправедливое), правое (и неправое), приятное (и неприятное), полезное (и бесполезное, вредное), целесообразное (и нецелесообразное), то есть *коренные* (но частные!) категории этики, эстетики, логики, правосознания политического, экономического и т. д. сознания и соответствующих наук. Аксиология упорядочивает эти ряды понятий, классифицирует, координирует, субординирует и определяет их.

То есть аксиология как бы создает *общий категориально-понятийный аппарат* для разноаспектных ценностей и оценок, для размышлений о них. Например, она выясняет взаимоотношения ценности и нормы, ценности F потребности, ценности и знания, ценности моральной и эстетической, морали и права, морали и религии, искусства и религии, морали и политики и т. д. — под углом зрения ценностных определений, значений, а попутно и причинных зависимостей.

Упомянутые философские науки, в которых больше всего представлен нормативно-аксиологический элемент, как уже говорилось, служат опорой аксиологии, поставляя ей свой мыслительный и проблемный материал. Философская аксиология, напротив, *обслуживает* все эти науки как бы экспертным метаанализом их понятий, суждений на более высоком уровне философского обобщения, как общая теория познания обслуживает логику, лингвистику, психологию, физиологию органов чувств и высшей нервной деятельности, как социальная философия метанаучно обслуживает политэкономия, историографию, политическую теорию, конкретные социальные исследования, этнографию и пр.

Аксиологическая категория «*ценностное отношение*», как самое общее выражение любого *субъект-объектного* отношения с точки зрения *интереса* субъекта обобщает понятия «нравственное отношение», «эстетическое отношение», «религиозное отношение» и другие не познавательные, а именно *значимые* (значимые) отношения.

Аксиологическое понятие «*иерархия ценностей*» охватывает множество возможных, по значению для каких-либо субъектов, классификаций, координации, субординации, которые могут возникать в экономической, политической, научной, эстетической, правовой, религиозной и т. п. деятельности.

В *нормативных (деонтических)* теориях важное значение имеют понятия «должное», «правильное», «разрешенное», «допустимое», «запрещенное», «обязательное», «правильное», «правомерное», «законное», «достойное» и т. д., а также их антиподы — с точки зрения их отношения к эвдемонистическому понятию счастья, блага, удовольствия, удовлетворенности и т. п. Одна из задач аксиологии (как и деонтологии) — обобщенное рассмотрение соотношения этих двух рядов понятий — деонтологического (нормативно-императивного) и аксиологического, в частности — *ценностей и норм, нормы и идеала* и тому подобных отношений.

Таким образом, аксиология в определенном (по значению) аспекте обобщает данные этического, эстетического, теологического и т. д. размышления.

Тут сходство с функцией *логики* с точки зрения ее отношения к познанию. Логика обобщает, формализуя, познавательные процессы, понятия, суждения с точки зрения их логической правильности, обеспечивающей достижение адекватного знания, истины. Аксиология тоже обобщает, формализуя (хотя и в меньшей степени, чем логика), все виды оценочных суждений, отвлекаясь от их конкретного содержания, но с точки зрения *установления адекватного* (по потребностям, интересам субъекта) *значения, ценности*. Аксиология не достигает, как мы увидим дальше, такой степени строгости, как логика, в формализации своих понятий, но, с точки зрения уровня абстрагирования и обобщения, она приближается к логике, точнее, к теории познания. Недаром в нашей отечественной современной логике получают развитие системы неклассической (деонтической, аксиологической) логики (работы Ивина, Войшвилло, Таванца, Зиновьева и др.), которые специализируются на анализе императивных и оценочных суждений.

Итак, аксиологию можно рассматривать как обобщенную философскую метатеорию по отношению к группе философских наук, излагающих единым языком некоторые присущие им общие (ценностно-нормативные) **проблемы**.

#### § 4. Теория ценности и теория оценки

Некоторые философы XX века (Айер, Карнап, Стивесон и др.) занимаются сильно формализованным анализом оценочных суждений как эпофеноменов мышления и замыкают предмет аксиологии исключительно в границах логического анализа оценочных суждений, то есть в пределах исключительно *теории оценок*. Они отказываются рассматривать ценности, так как они объективны, то есть не даны непосредственно в мыслительном опыте. В лучшем случае они рассматривают ценности как вторичные эпифеномены сознания, следствия определенной направленности сознания (интенции), которое и создает ценности посредством оценок. Царство ценностей сводится к царству оценок. В сфере этики получается некая «этика без морали» (К. А. Шварцман).

Казалось бы, с противоположных мировоззренческих позиций то же самое мнение выдвигают некоторые философы-марксисты. Например, В. Брожик в своей книге принципиально различает ценности и оценки, соответственно по предмету — теорию ценностей и теорию оценок. Это различие резонно, его практически делают все аксиологи.

Но Брожик принципиально относит к предмету аксиологии только теорию оценок. А теорию ценностей он относит к предмету не аксиологии, а метафизики, онтологии, учения об объективном бытии. В этом Брожик не оригинален, а следует, в сущности, воззрениям представителей феноменологии и неопозитивизма (Шелер, Гартман, Гессен, Перри, Айер, Карнап, Стивенсон, Тулмин и др.). Не только аксиологию, но всю философию эти авторы сводят к метафилософии — описанию феноменов мышления, то есть познавательных и ценностных суждений и понятий. Все остальное — удел натуралистической философии, с которой аксиологу делать якобы нечего. Ибо любое представление ценности всегда детерминировано интересом, то есть *субъективно*, следовательно, является *оценкой*.



Представление о предмете аксиологии только как о теории оценок кажется нам необоснованным. Конечно, конкретное представление о ценности (значении) в каждом отдельном случае бывает обусловлено оценкой, то есть субъективно. Но общее философское понятие ценности как категории, может рассматриваться в обобщенном содержании, отвлеченном от конкретных субъективных оценок. Это понятие и является предметом аксиологии, охватывающей и механизмы отдельных оценок.

Аксиология — теория ценностей и теория оценок *вместе*. Даже феноменологи (Шелер, Перри), подвергающие критике «натуралистическую ошибку» в этике, все-таки говорят о «царстве ценностей», «мире ценностей», «иерархии ценностей» (а не оценок) в прямом онтологическом смысле. Ценности имеют бытие не только чисто ментально, логически, в виде оценочных понятий и суждений. В любой толстой книге по аксиологии (Крафта, Брандта, Перри) всегда наличествует три части: проблема определения ценностей; виды, критерии, степени обобщения ценностных суждений; рассуждения о специфике моральных, эстетических, религиозных и т. д. ценностей и оценок.

Единство теории ценностей и теории оценок в аксиологии имеет под собой основание: оно в самом определении аксиологии как философской теории значений.

Понятие *значение* включает в себе два смысла, хотя связанных друг с другом. Или по другому: есть два рода значений.

1. Значение в онтологической системе понятий, значение, возникающее объективно в любом типе отношения: между явлениями, предметами; между предметом и его свойством; между процессами природы; в отношениях причинно-следственных, функциональных, логических, познавательных и т. п. Это значение в самом общем широком смысле, не обязательно в связи с субъектом и его интересом. Например, значение флоры для фауны в круговороте веществ в природе, значение травы для коровы и т. п. Это значение не зависит от чьей бы то ни было оценки. Вне познающего человека природа «в себе» не знает оценок с предикатами «красиво», «честно» и т. п. значащими предикатами. Природа не знает суждений о значениях, так как нет сознательного субъекта ценностного отношения, нет оценивающего субъекта, но она знает значения.

2. Иное дело — значение, возникающее в сознательной заинтересованной целеполагающей человеческой деятельности, в которой одним Из контрагенно значащего отношения выступает *судящий человек*. Ученый-физик холодно, бесстрастно познает значение света для растения. Другое дело, когда человек устанавливает значение чего-то *для себя*, с точки зрения своей потребности, интереса. Тогда объективное значение в природе («в себе») преобразуется в значение «для нас». Здесь значение возникает в структуре не объект-объектного отношения, а в структуре субъект-объектного отношения, где установление значения (ценности) осуществляется уже непременно в виде *субъективной оценки*. Здесь ценность и оценка неразрывно связаны друг с другом.

Для сознающего деятельного субъекта мир — это не только и не столько царство ценностей (значений), сколько мир оценок, то есть представлений и суждений о значениях с точки зрения его потребностей, вкусов, интересов,

страстей. В природе сами по себе олень и крокодил равно не прекрасны и не безобразны: они одинаково хорошо приспособлены к условиям своего существования — и только. Олень красив, а крокодил безобразен только в оценке человека, с точки зрения его критериев прекрасного. Но существует функциональное значение животного в отношении к среде обитания, и это значение объективно.

Как мы увидим далее, говоря об определении ценности, эти два смысла (две стороны) категории значения в человеческом отношении с миром тесно связаны, и это является аргументом того, что предмет аксиологии — не только мир оценок, но и мир ценностей.

Проиллюстрируем это примером.

Научно установлено, что интенсивное сжигание энергоносителей является причиной роста содержания  $CO_2$  в земной атмосфере и так называемого парникового эффекта, то есть разогревания атмосферы. Это беспристрастная констатация причинно-следственной связи, в которой первое место занимает значение для второго и третьего явления в цепи. Но эта объективная «*ценностная предметность*» (11; с. 86) приобретает вторичное, производное значение в новом отношении — для людей. Потенциальное «в себе» значение распределяется (Маркс) в актуальное вторичное значение «для нас», которое уже зависит и от субъекта отношения, отражается в его оценке как вредное, опасное и т. п.. Таким образом, первичные, объективные «предметные ценности» и вторичные ценности в субъект-объектном ценностном отношении сливаются воедино — в *оценке*: представлении, понятии, суждении.

В сущности именно само субъект-объектное ценностное отношение является объектом аксиологии, а в нем ценность и оценка сливаются воедино. Ценность есть лишь то или иное *качество* этого отношения (плохое, хорошее, большое, малое и т. п.), а оценка — мысленная или словесная *фиксация этого качества*. Поэтому нелепо принципиально отделять оценки от ценностей, как об этом уже говорилось.

В сущности, именно проблема объективного и субъективного в ценностном отношении выступает центральной в любом аксиологическом исследовании, независимо от мировоззрения его автора. Именно в рассуждениях о том, *как* связаны друг с другом ценность и оценка, проявляются главные расхождения истолкователей в зависимости от их общефилософских взглядов.

Значимые отношения, как говорилось, могут возникать между любыми агентами взаимодействия, всюду, где есть причинно-следственная или функциональная связь, обмен информацией, то есть значениями — между растениями, животными, компьютерами. Эти значения являются предметом, например, теории информации, информатики, кибернетики, в которых тоже фигурируют понятия «значение», «значимость», «ценность» (измеряемые, например, в битах).

Но в философской аксиологии интерес представляет лишь один вид значащих отношений — тот, в котором есть ясно выраженный субъект отношения, а именно человек (люди) как активный и способный к сознательной оценке агент отношения.

Этим прежде всего обусловлено то, что аксиология развивалась преимущественно в философской антропологии, философии духа, этике, эстетике, теологии, объект исследования которых преимущественно человек, его сознание и поведение.

В этом нетрудно убедиться, хотя бы поверхностно проследив историю аксиологических идей в философской мысли человечества.

## Глава ii. Аксиология В истории Западной философии

Как самостоятельная отрасль философского размышления аксиология сложилась поздно — в конце XIX начале XX века. Но это не значит, что в предшествующей философии вовсе не было размышлений о ценностях и оценках. Не было систематической и полной теории, но было множество идей по разным вопросам аксиологического характера. Что касается обыденных ценностных представлений, то они были у людей изначально. Поэтому история аксиологических идей могла стать предметом специальных исследований только в новейшее время. Примером могут служить уже упоминавшиеся книги М. Вароша (13) и В. Крафта (86). В исследованиях по истории философии (8, 9, 31, 47, 70 и др.), особенно в работах по истории этики, например, Гусейнова, Иванова, Скрипника (17, 18, 25, 61), так или иначе затрагиваются ценностные представления и идеи, существовавшие в прошедшие времена.

В еще большей мере это свойственно трудам по истории и теории культуры, по философской антропологии. Из новейших исследований такого рода можно отметить работу Д. Бидни (10; с. 12—44). Американский культуролог уделяет внимание истории ценностных представлений и их развитию в ходе прогресса культур. Одновременно он прослеживает также историю аксиологических воззрений, теорий, понятий о ценном — как они формировались в недрах разных культурных систем. В связи с этим он прослеживает развитие культурологических теорий — эстетических, этических, религиозно-правовых, особенно в эпохи переоценки ценностей. Развитие культурологических, антропологических взглядов на ценности Д. Бинди связывает с развитием философских идей (в эволюционных теориях, в неопозитивизме), тем самым переводя анализ проблем в русло философской теории, аксиологии.

### § 1. Ценностные представления в первобытном сознании, мифах

В практической деятельности первобытных людей ценностные отношения, а вместе с ними и представления возникли одновременно с познавательными отношениями, с познанием. Все, с чем сталкивается человек в своей среде и в своей деятельности (собираательной, охотничьей, земледельческой, скотоводческой), немедленно приобретало для него то или иное, положительное или отрицательное, значение, которое в той или иной степени осознавалось и осмысливалось в форме представлений и оценок.

Первичные образы-представления, порождаемые непосредственно эмоциями страха, вождения, голода, вероятно, недалеко уходили от соответ-

вующих реакций-оценок животных. Возникали обобщения негативной оценки явления опасного, безобразного, нежелательного и т. п.

Постепенно обобщаясь в коллективном опыте, в осознании первобытной группы, единично-конкретные реактивные оценки фиксировались в виде определенных стереотипных обобщенных образов и слов, не обязательно привязанных к какой-то ситуации, единичному объекту, но отражавших некое общее свойство и значение какого-то пока еще неопределенного множества сходных явлений, приобретавших некое общее, сходное значение, положительное или негативное: это — опасно, это — полезно, вредно, приятно, неприятно. С развитием способности к логическому (хотя по-прежнему эмпирическому) мышлению эти обобщенные представления-оценки могли получать еще более абстрактное и обобщенное содержание в виде оценочных понятий, например, прекрасного, первоначально — приятного для зрения, слуха, вкуса, обоняния или безобразного — неприятного, отвратительного в восприятии; полезного или вредного (первоначально, очевидно, их диктовало исходное чувство самосохранения: способствует что-либо или угрожает выживанию) и т. п. Позже возникли оценочные понятия правильного и неправильного, обуславливаемые запретительными нормами обычая — табу и т. п. Конечно, в первобытном сознании еще не могло быть более отвлеченных ценностных представлений — о правомерном, нравственном, так как еще не сложились системы права и морали.

Первые оценочные предикаты фиксировались в коллективном сознании обобщениями эмпирического чувственного опыта, ограниченного примитивной производственной практикой. Все ценностные представления и понятия (а также соответствующие слова) концентрировались, в сущности, вокруг генерального представления — понятия полезного и вредного (для целей простого выживания общины).

Многие путешественники-этнографы отмечают процесс постепенной генерализации ценностных представлений и слов, образования общих понятий, охватывающих все более крупные классы сходных явлений, обладающих каким-либо общим свойством. Так, Н. Н. Миклухо-Маклай отмечал, что в языке папуасов Новой Гвинеи преобладали слова-имена, которым соответствовали сингулярные представления об отдельных известных им предметах — этой деревне, этом светиле, этом человеке, этом орудии, этом музыкальном инструменте и т. п. Например, они не применяли в чистом виде слово «Тамо» (человек вообще), но только в сочетании с названием деревни: «Бонгутамо» и т. п. Не было отдельного слова «Нири» (светило, небесное тело), его применяли в сочетании со словами — собственными именами: «Синг-нири» («солнце-светило»), «Кварум-нири» («луна-светило») и т. п. (40; т. 1, с. 132, 138, 281).

Данный пример свидетельствует о процессе генерализации предметных представлений, о предметах и классах предметов. Это так называемое генерализирующее абстрагирование. Точно так же (только, вероятно, позже) в филогенезе шел процесс изолирующей абстракции — постижения какого-либо свойства, общего для класса сходных предметов, с образованием еще более отвлеченных понятий, таких, как цвет, скорость, тяжесть и т. д. Но и тут процесс шел постепенно, поднимаясь со ступеньки на ступеньку обобщения и абстрагиро-

вания. Первоначально это были просто представления об ощущениях: красное, теплое, мягкое, вкусное и т. п. Лишь гораздо позднее появились вторичные обобщенные представления памяти: цвет, теплота и другие изолирующие абстракции. Дальнейшие, третичные, производные абстракции свойства — приятное (цвет, теплота, вкус и т. п.) и неприятное (тьма, холод, голод и пр.). Но эти, производные уже в третьей степени оценочные представления и понятия возникали реже, далеко уходя от непосредственного чувственного восприятия.

Потребовалось многоступенчатое восхождение сознания по лестнице обобщения и абстракции, прежде чем возникли понятия о полезном и вредном вообще, целесообразном и нецелесообразном вообще, правильном и неправильном вообще и пр.

Наконец, уже на уровне духовной деятельности могли возникнуть такие ценностные абстракции-предикаты, как «истина», «красота», «благо», «святость», «добро» и т. д.

Процесс восхождения наблюдается и в *онтогенезе*, то есть развитии индивидуального сознания. Таким образом, именно в процессах *изолирующей абстракции* первые люди вырабатывали в своем сознании ценностные представления и понятия. Для этого процесса характерно то, что он предполагает именно заинтересованное ценностное восприятие предметов и их свойств, то есть не просто орудийное или познавательное, но именно ценностное отношение — по значению их для кого-то, для субъекта отношения. Предметное суждение «это дерево» не выражает ценностного отношения, безразлично для судящего, так как тут нет субъекта отношения. Суждение «это дерево красиво» — выражает ценностное отношение, так как предполагает оценивающего субъекта, для которого, с точки зрения которого это дерево красиво.

Вместе с ценностными представлениями, понятиями и предложениями люди постепенно из «царства вещей» вступали в «царство ценностей», или в «мир оживших предметов» (22) — оживших именно благодаря оценивающей способности человека, манипулирующего миром и познающего его не только предметно, но и оценивающего по значениям под углом зрения своих потребностей и интересов.

Обитание первобытных людей в образно-понятийной и словесной среде ценностей и оценок, конечно, не означает, что уже тогда возникли и теории, осмысливающие это обитание.

Но уже на тех этапах ценностные представления и установки людей получали отражение в родовом, племенном коллективном сознании, в религиозных верованиях и мифах. Вера в существование дружественных и враждебных сил («нечистая сила» и т. п.), духов равно присуща всем народам.

Первобытное сознание было преимущественно именно аксиологическим, а не когнитивным, сказочным, а не научным. Но и эмпирически-ценностно ориентированное сознание (полезное — вредное) было достаточным в условиях примитивного общинного производства и быта.

С усложнением производства и социальной структуры ускорялся процесс образования все более общих и абстрактных предметных и ценностных понятий — о мире предметов и мире ценных (антиценных) свойств бытия.

Обобщенно постигаемые свойства природных и общественных явлений, значимые для жизнедеятельности людей, фиксировались в памяти поколений и передавались в традиции в виде устойчивых ценностных образов, понятий и слов. Филогенетически эта фиксация совершалась в двух основных формах — сначала в виде персонифицированных образов-воплощений в мифах и религиях, впоследствии в виде философских, теоретических абстрактных понятий.

Типичными олицетворениями ценностей предстают герои древнегреческих мифов, боги Олимпа. Их имена стали нарицательными, символизирующими те или иные (хорошие или плохие) ценностные свойства характера. Афина — мудрость, Афродита — красота и любовь, Марс — мужественность, отвага, Гермес — хитроумие, Прометей — человеколюбие. А в народной мифологии Сатир — сладострастие, Полифем — тупоумие, слепота и т. п.

В мифах о героях и богах Олимпа уже просматривается некая система, иерархия ценностей: боги в какой-то мере координированы и субординированы. Они имеют определенную ценностную окраску в глазах представляющих их людей. Так, в поэмах Гомера симпатии рапсода явно на стороне «более положительных» богов и героев (Афина, Афродита, Аполлон, Ахиллес, Патрокл, Одиссей), чем «менее добродетельных» Марса или Агамемнона.

Примечательно, что ценностная иерархия персонажей гомеровских поэм не обязательно совпадает с их «ранговой» иерархией. Верховный бог Зевс представляется более грубым, несправедливым, чем некоторые подвластные ему боги и герои, воплощающие отдельные добродетели и доблести (ценности) — мудрость, красоту, справедливость и т. п.

Но все это — еще не система ценностных понятий, освобожденных от персонифицированной образной одежды. До философской теории ценностей еще далеко. Первые попытки эмансипации ценностных понятий от религиозно-мифологической оболочки мы находим в античной философии, особенно в ее наиболее «аксиологичных» ответвлениях — этике, эстетике, логике.

Однако прежде чем перейти конкретно к истории аксиологических идей, следует привести несколько общих соображений методологического характера, касающихся судьбы аксиологии в западной философии в целом.

## **§ 2. Проблема типологии аксиологических идей и теорий в западной философии**

При общей характеристике процессов надо признать, что до XX века не было полной и систематизированной теории ценностей, хотя предпринимались попытки такой систематизации.

Так, Платон и Аристотель искали общее определение ценностной категории блага. В «Этике» Аристотеля представлен вариант классификации добродетелей и т. п. Но все это — частные попытки, а не развернутая систематически аксиология.

Не случайно то, что категория (понятие) ценности отсутствует в «Метафизике» и «Категориях» Аристотеля. Все перечисляемые им категории: материя, форма, отношение, цель, общее, частное, основание, следствие и др. — онтологические, гносеологические, логические, но не аксиологические.

Однако, не выработав общей теории ценностей (в сравнении, например, с системой логики Аристотеля), античные мыслители, как в последующем и философы средневековья и нового времени, оставили много идей, относящихся к предмету аксиологии.

Прежде всего остановимся на наиболее общих проблемах. В кратком введении в аксиологию невозможно пересказать подробную историю аксиологических идей даже только в западной философии, не говоря о системах философии и теологии Востока, где ценностные представления занимают гораздо больше места, чем на Западе. Придется ограничиться лишь схематическим обзором основных идей и персоналий. Кроме того, в последующем изложении будут даваться ссылки на отдельных авторов, главным образом современных, при рассмотрении отдельных проблем.

Другая общая проблема состоит в том, что типология аксиологических идей и теорий в общем совпадает с общей типологией философских систем. Это совпадение видно при попытках классификации философских и аксиологических идей, предлагавшихся в западной философии.

Как правило, предлагаемые схемы значительно упрощают картину: в зависимости от мировоззрения классификаторов в основание кладутся лишь несколько структурообразующих признаков (принципов, парадигм и т. п.). Попытки дать универсальную или более полную, подробную типологию оказываются безуспешными, громоздкими, внутренне противоречивыми.

Приведем примеры упрощенных, но при всем том претендующих на значение универсальных классификационных схем. В них обычно пользуются дихотомически построенными рядами.

Типична в этом смысле наиболее нам известная и привычная дихотомическая классификация, принятая в марксистской философии. В ней приводятся противоположные пары. По онтологическому принципу это материализм — идеализм (объективный — субъективный); монистический и плюралистический детерминизм — монистический и плюралистический индетерминизм, по гносеологическому признаку познаваемость — непознаваемость (агностицизм), абсолютизм — релятивизм и т. п.

Схема несложна и в определенных случаях функционально полезна (когда, например, надо резко противопоставить материализм и идеализм, познаваемость и агностицизм, объективизм и субъективизм, абсолютизм и релятивизм).

Но даже в этой жесткой дихотомической схеме, просматривается противоречивость, взаимные наложения, совпадения. Например, с одной стороны, некоторые характеристики (монизм, абсолютизм, детерминизм, познаваемость) одинаково относятся и к материализму и к идеализму (объективному).

Игнорируются некоторые другие признаки разделения, важные для классификации направлений (например, гетерономные и автономные теории, рационализм и иррационализм, рационализм и сенсуализм и т. д.).

С другой стороны, придается огромное значение чисто политическому, идеологическому, конъюнктурному признаку («наши» и «не наши», «свои» и «чужие», «разделяющие наши взгляды» и «неразделяющие»). Признак этот в общем-то достаточно внешний и случайный, не принадлежащий к научно-мировоззренческой сущности учений.



Но по этому признаку «исключали» из философии и науки целые направления и теории как «не научные» (фактически — «не наши») лишь потому, что они выдвигались «буржуазными» учениями, принадлежавшими к другой политической партии учеными и по другим причинам, которые к науке не имели никакого отношения. Так, на некоторое время были «вычеркнуты» из отечественной науки формальная генетика, кибернетика, психоанализ, системный анализ, социальная психология, педология, статистическая социология и многие другие направления и теории, весьма важные и полезные для производства и культуры. По той же причине до 60-х годов у нас была неизвестна аксиология.

В современной западной философии предлагаются сложные, претендующие на универсальность классификации философских учений, в том числе применительно к аксиологии. Такие схемы можно найти в работах аксиологов Брандта, Перри, Франкены, Крафта. В них просматривается тенденция к дихотомии, но в большем и несколько ином числе разграничений (77).

При этом придется столкнуться с непривычными для нас в их понимании терминами:

натурализм	— нон-натурализм,
гетерономия	— автономия,
материализм	— формализм,
объективизм	— субъективизм,
монизм	— плюрализм,
реализм	— ментализм,
эмпиризм	— феноменология,
абсолютизм	— релятивизм,
когнитивизм	— нон-когнитивизм,
рационализм	— иррационализм, интуиционизм,
верифицируемость	— неверифицируемость,
нормативизм	— дескрипция, мета-этика, философия, логика и т. д.

При этом надо помнить, что нет жесткой дихотомии между рядами и строгой координации и субординации в рядах. Поэтому субъективист может оказаться не релятивистом, а абсолютистом и т. д. Скажем, по мнению Брандта, «натуралист» Перри является «менталистом», «субъективистом», но и «абсолютистом»; а «натуралист» Вестермарк, будучи также «менталистом» и «субъективистом», оказывается «релятивистом» (там же, с. 154). Такая, с нашей точки зрения, путаница в отнесении того или иного философа к тому или иному направлению происходит от того, что многие философские термины и понятия в западной философии имеют совсем иной смысл, значение, чем в языке философии, к которому мы привыкли.

Например, для нас натурализм (натурфилософия) — это близкое к материализму мировоззрение, которое выводит свои понятия из природы (космоса, природы общества, природы человека и т. п.). А на языке англо-американских аксиологов натурализм может быть «реалистическим» (обращение к фактам действительности) или «ментальным» (обращение к «фактам», феноменам субъективного сознания). Эмпиризм может быть «дескриптивным», описывающим факты действительности (или сознания — все равно) или «нор-

мативным», устанавливающим общие свойства «чувственного опыта». Даже материализм в теории ценностей противопоставляется не идеализму, как мы ожидаем, а формализму. Поэтому нас не должно удивлять странное название основного труда М. Шелера «Формальная этика и материальная этика ценностей». Здесь слово «материальная» означает лишь то, что противопоставляется формализму кантовской деонтологической этики, априоризму категорических императивов и т. п. и предписывает сдвиг в сторону эмоционально-опытного обоснования моральных ценностей. При этом М. Шелер остается, как верный ученик Гуссерля, в истолковании чувственного опыта целиком на позициях идеалистической феноменологии, а вовсе не стоит на позициях материализма в нашем понимании.

Аналогично у неотомистов их теологическая аксиология именуется материальной, потому что, с их точки зрения, ценности «изначально даны»; присущи сознанию в виде абсолютных, вечных неизменных «феноменов». Эта данность — не формальная, а «материальная». То есть у неотомистов «материальность» есть синоним «объективности», с онтологическим статусом фундаментальных божественных ценностей. Здесь, как и у Шелера, дихотомия «материальное — формальное» есть в сущности дихотомия «рациональное — эмоциональное», «логическое — опытное», а вовсе не привычная нам дихотомия «материальное — идеальное». В своей «материальной» этике Шелер и неотомисты не выходят за рамки чистой феноменологии сознания.

Учитывая плюрализм в понимании и употреблении наименований философских направлений и признаков, мы в нашем кратком обзоре будем избегать указаний на общефилософские позиции аксиологов, на их «метафизику», онтологию, гносеологию. Потому что «метафизические» взгляды известны из общего курса истории философии, а аксиологические взгляды (этические, эстетические и т. п.) не всегда совпадают с их общефилософскими позициями.

Мы сознательно ограничимся чисто историческим способом: когда, кем и какие аксиологические идеи выдвигались.

### **§ 3. Аксиологические идеи в философии античности, средневековья, Возрождения и нового времени**

В Древней Греции некоторые ценностные подходы в философии проявились в тот переломный момент, когда философия была «сведена с небес на землю». То есть произошел сдвиг мысли от проблем космологии, космогонии (элеаты, Гераклит, пифагорейцы, Эмпедокл, Анаксагор) к проблемам философской антропологии — к проблемам жизни человека, его потребностей, интересов, качеств «природы человека». Для софистов уже «человек — мера всех вещей» (Протагор). Киренаики и киники утверждают: главный объект философского интереса — приятное и неприятное в жизни, наслаждение и страдание, счастье и смысл жизни и т. п. ценностные понятия и проблемы. Это понятно: именно ценностные отношения являются не чисто природными (космизм), а человеко-природными, то есть субъект-объектными.

Таким образом, первые осознанные аксиологические идеи возникли в античном гедонизме и эвдемонизме. По мнению У. Франкены, для античных

гедонистов (Аристипп), киренаиков и киников (Антисфен) — было характерно то, что они отрицали ценности «по правилам». Для них был важен «баланс удовольствий и страданий», именно «гедонизм по ценности, а не гедонизм по обязыванию». Тем не менее, и они уже различали, например, «удовольствие» и «приятность»: удовольствие только «для себя»; а приятность — более отвлеченное понятие («приятное для всех»), безотносительно к единичному субъективному ощущению. То есть «удовольствие» — качество единичного ощущения, а «приятное» — как бы уже понятие коллективного сознания. Это уже шаг к эвдемонизму, к «разумному эгоизму» эпикурейцев и просветителей.

Удовольствие, страдание, счастье, блаженство — все эти несомненно ценностные понятия в философии киренаиков и киников употреблялись в ограниченном, частном — главным образом, этическом содержании. Но они подготавливали мыслительный материал для более обобщенных аксиологических идей в философии Сократа, Платона, Аристотеля.

Античные гедонисты практиковали часто ценностный подход к жизни и ее смыслу, региональная рефлексия была на заднем плане. Новая идея — соединить стремление к счастью с поиском истины, с истинным познанием и самопознанием («Познай самого себя!») — связана с именем Сократа. Он поставил блаженство в зависимость от мудрости, адекватную оценку и самооценку — от истинного познания. Более того, в познании Сократ видел не просто средство достижения счастья, а само благо как самоценность.

Сократ первый поставил вечную проблему соотношения истины и добра, знания (науки) и морали, рациональной философии и философии жизни.

В своей философской антропологии Сократ вывел аретологию (учение о положительных качествах человеческой личности) на более высокий уровень духовной ценности. Если прежде (например, у Гомера) как высшие ценные качества личности вышвыгались сила, храбрость, воинская доблесть и другие «вирту», то Сократ считал их ценными лишь постольку, поскольку они служат высшим добродетелям — «верту»: справедливости, добру, воздержанию в словах и поступках («Менон» Платона). Это — различение этических и дианоэтических добродетелей, которое позднее привело Аристотеля к четкому расчленению естественных и точных наук — и наук о человеке: физика, логика, космология, ботаника, зоология; психология, этика, политика. В последних и получили развитие аксиологические идеи Аристотеля. Платон и Аристотель «вышли из Сократа».

Платон в диалогах «Апология Сократа» (о справедливости и долге), «Пир» (о любви), «Лахет» (о мужестве), «Хармид» (о благоразумии), «Эвтифрон» (о благочестии), «Гиппий Меньший» (о несправедливости и лжи), «Горгий» (критика эгоизма софистической морали и восхваление этики Сократа) и др., а также в «Законах» развил дальше некоторые аксиологические идеи, главным образом этические и эстетические. Они не сложились в систему аксиологии, но повлияли в последующем, например, на теологическую аксиологию Августина, а также на феноменологию. Как известно, Платон считал мир реальных вещей, явлений — изменчивых, преходящих, эфемерных — призрачным, подобным «теньям», «сновидениям», «воспоминаниям души», отраже-

нием вечных, неизменных, ничем не обусловленных идей. В вершине пирамиды идей находится идея Блага — понятие, несомненно, ценностное. В системе объективного идеализма Платона положительные качества людей и их поступков, например, добродетели, являются лишь смутными, несовершенными отражениями вечных, божественных идей. Следовательно, Платон разделил сущее на мир идей и мир вещей. Причем первичным, приоритетным является мир вечных, неизменных идеальных сущностей, а мир реальных вещей — вторичным производным.

Поскольку, по Платону, вещи являются эфемерными отражениями трансцендентных идей, постольку их ценность определяется степенью приближения к идеальным прообразам, а в конечном счете — к ценностному абсолюту Блага как высшей идеи. Так было положено начало раздвоению ценностей на «высшие» и «низшие», отчетливо выступившему потом в мировоззрении стоиков и христианских теологов.

Для нас наибольший интерес представляют рассуждения Платона о реальных земных ценностях, например, о человеческих качествах, добродетелях (они названы в названиях диалогов Платона). Платон выдвинул одну из первых классификаций добродетелей, считая высшими из них мудрость, достоинство, умеренность, справедливость. Решая проблему смысла жизни, Платон раскритиковал гедонистов, считавших идеалом «приятную жизнь». Платон считал, что «блаженная жизнь» — это «смешанная жизнь», которая вмещает в себя много разных ингредиентов, физических и духовных. Задача мудреца состоит в том, чтобы выработать правильную шкалу предпочтений. Таким образом, Платон предпринял одну из первых попыток создать иерархию ценностей, внести в них разумный порядок.

Платон выдвинул важную мысль об относительности ценностей и оценок, в зависимости от потребностей, способностей, качеств личности. При этом, хотя способности и потребности у людей разные, это не значит, что жизнь А менее блаженна, чем жизнь Б. Имеет значение и характер субъективного ощущения жизни, ее субъективных установок и ориентации. Это тоже важная идея аксиологии и психологии, получившая развитие в дальнейшем.

Платон не был абсолютным релятивистом. Напротив, он искал общий критерий для адекватного определения блаженства и его степени, то есть пытался найти нечто абсолютное в «смешанной блаженной жизни». Одни выдвигают в качестве критерия счастливой жизни покой и независимость; другие — богатство впечатлений, приключения; третьи — культивирование разумных потребностей «по своей природе»; четвертые — «жизнь по Богу». Сам Платон присоединяется к последним: индивидуальное благо — в максимальном приближении к высшей цели и ценности — к идее Блага, то есть к Богу. Учение Платона о Высшем Благе легло в основу христианской аксиологии, (его влияние особенно заметно у Августина) и аксиологической телеологии (Тейяр де Шарден, А. Швейцер и др.), а также феноменологии (Шелер, Гартман), где также фигурирует некая Высшая Ценность в вершине иерархии ценностей.

В противовес мнению Платона о том, что ценность вещей определяется мерой их причастности к трансцендентным идеям, великий реалист Аристо-

тель считал, что ценность вещи определяется степенью ее адекватности собственной природе, сущности, или «формы». Мера реализации, например, человеком своей сущности, всех заложенных в личность способностей, возможностей проявляется в его реальной деятельности.

Аристотель, подобно Платону, не оставил особой теории ценностей. Но в своих политических, этических сочинениях он выдвинул ряд аксиологических идей. В этике Аристотель реалист. Он считает, что ценность (благодать) вещи, человека, его поступков не определяется ее причастностью к какой-то трансцендентной идее, она определяется соответствием (или несоответствием) ее собственной внутренней сущности («форме»), цели ее бытия, заключается в полном раскрытии всех заложенных в человеке потенций. Это соответствие достигается в деятельности, в поступках и их моральном качестве. Следовательно, изначальная природа (сущность) человека и степень соответствия его целей, и деятельности благой цели определяют его ценность, добродетельность. Аристотель различал данные в познании ценности разума (дианоэтические), характера (этические), а также эстетические ценности. Реализм Аристотеля проявляет себя и в том, что он фактически включает этические ценности в систему ценностей социальной жизни.

По Аристотелю, Высшее Благо — конечная цель всех частных целей граждан. Она вершит всю иерархию частных ценностей, следовательно, не может быть средством ни для чего, но только целью (6; с. 20-25). Высшее Благо — это блаженство как таковое. Оно не состоит из каких-то частей, из частных благ, оно целостно и неделимо (там же, с. 15-20). Оно самодостаточно и самоочевидно, не нуждается ни в каких обоснованиях. Таким образом, учение Аристотеля о Высшем Благe — это самое абстрактное выражение эвдемонизма (как категорический императив Канта — высшее абстрактное выражение деонтологического априоризма).

Нет нужды излагать этику Аристотеля, ее основателя. Вкладом Аристотеля в аксиологию является учение о добродетелях — этических и дианоэтических, а также его учение о справедливости — уравнивающей и распределяющей, хотя терминов «ценность», «оценка» Аристотель не употреблял в философском смысле, как категории. В его «Категориях» их нет.

Главная идея эпикуреизма (75) сводится к возвышению самооценки человека и его жизни, свободы от всего, что его может угнетать. Счастье человека — цель и смысл жизни. Эпикуреизм как ярко выраженная теория эвдемонизма положил начало той группе аксиологических идей, которая ныне называется *фелицтологией*.

Эпикурейцев, особенно Лукреция, можно считать представителями *оптимистической танатологии* — теории смерти и бессмертия. Эпикурейцы уделили много внимания описанию ценностей материальной и духовной жизни — удовольствиям, свободе, разуму, покою, безмятежности, творчеству, духовности. Но они также тщательно рассматривали антиценности жизни: страдания, смерть, страх перед судьбой и т. п. и учили, как избавиться от них. Но и эпикурейцы не оставили систематического аксиологического учения.

Значительный вклад в подготовку теории ценностей сделали стоики (Сенека, Цицерон, Марк Аврелий, Эпиктет). (38, 60, 69, 73, 74).

Так, Цицерон первый стал употреблять слово «ценность» как философский термин, как и слово «предпочтение» (69). Он различал «высшие» и «низшие» блага так же, как Марк Аврелий (*там же*). Его идея высших и низших благ — зародыш будущей иерархии ценностей в современной аксиологии.

«Высшая ценность» — единственная «истинная ценность». Все прочие ценности — неполны, ущербны, вторичны, производны, относительны. Стоики выдвигали такой критерий различия высшей и низшей ценностей: высшая ценность — объективная сущность сама по себе; вторичная ценность — цель какого-либо конечного бытия, например личного счастья, выражение отношения к чему-либо, к другому.

Цицероновское различие «ценности в себе» и «ценности для другого», для какого-то субъекта, имеет важное значение и для современных определений ценностей (значений) как качеств субъект-объектных отношений.

Учение о Высшем Благе Платона и «высшей ценности» стоиков — образ объективных аксиологических теорий современности (например, Гартмана). Но стоики не смогли показать, как «высшая ценность» связана со вторичными, низшими (ценность «в себе» — и ценности «для нас»). Эта проблема — камень преткновения и для некоторых теорий ценности нашего времени.

Сами стоики, провозгласив «высшую ценность», фактически больше ею не занимались, сосредоточив все внимание на «частных ценностях», их природе, субординации и т. п. В этом — реальное значение аксиологических идей стоиков. Помимо понятия ценности стоики выдвинули и важное понятие антиценности — как чего-то противоестественного, противожизненного (болезнь, увечье, телесная немощь и т. п.).

У ценностей и антиценностей есть градация, и разумный человек должен отдавать предпочтение большим ценностям, избегая меньших ценностей и антиценностей. Разумный выбор наибольшего добра или наименьшего зла — центральный принцип стоического поведения, сохраняющий свое значение и в современной, например, утилитарианской этике.

Каков же критерий предпочтения ценностей? Ответ туманный: веление собственной души. В конце концов все в выборе сводится к пользе. «Свободно выбирай лучшее и вникай в него. Таким образом, что лучшее, то выгодное». Итак, главная заслуга стоиков перед аксиологией в том, что они ввели в философский обиход понятия ценности, антиценности, предпочтения, градации ценностей и др.

Эти понятия через неоплатонизм и патристику перешли в христианскую аксиологию. Здесь, очевидно, следует различать представления ранних (евангельских) христианских общин и догматическую аксиологию средневековых теологов.

В евангельской нравственной проповеди, в Деяниях и Посланиях апостолов выступают народные обыденные представления о ценном (неценном) (например, возвышение ценности труда, целомудрия, милосердия, воздержания, скромности, человечности и других вечных ценностей и осуждение антиценностей: грехов и пороков — жадности, тщеславия, жестокосердия, насилия и т. п.). Провозглашена высшая ценность — любовь к Богу и любовь к чело-

веку. И над этим — сакральные религиозные ценности, вера в единого Бога, Христа и т. д.

В дальнейшем представления о ценном и антиценном были переработаны, получили вид теологических истин и догм, а также вероучения. Главный вклад в это сделали Блаженный Августин и Фома Аквинский.

В догматах христианского вероучения ценностные идеи Платона, Аристотеля, стоиков, отцов церкви нашли специфическое религиозное воплощение в разного рода верованиях и обрядах: в иерархии небесного («святого») и земного («плотского», «греховного»); в вере в Бога и Божественную Благодать, в иерархии ангелов, святых и т. п.

Вероучительные догматы наложили отпечаток на христианскую этику и эстетику и вместе с этим на всю европейскую культуру и философию. В теологии разрозненные аксиологические идеи стали приобретать облик логически построенной и оформленной системы, хотя и с религиозным содержанием. Например, Фома Аквинский четко определил семь добродетелей, из которых три — вероучительные (вера, надежда, любовь), и четыре — человеческие (благоразумие, мужество, умеренность, справедливость). Впоследствии подобная «расписанность» ценностей и неценностей получила застывший катихизисный вид: семь смертных грехов и т. п.

У. Франкена считает, что нет особой религиозной аксиологии, аксиология одна, только в теологии она выражена другим языком. Состав же ценностей и антиценностей тот же — выражающий человеческие интересы. С этим нельзя согласиться. Набор ценностей в религиозной аксиологии все-таки несколько иной и иерархия ценностей выглядит иначе, чем в секуляризованных светских системах философии, тем более — в атеистических. Но это — особая тема.

Вслед за стоиками Августин в своей «Исповеди» и «Граде Божиим» (63) различает высшие и низшие ценности. Но, внося в теорию теологические мотивы, он сильно усложняет картину взаимосвязи между ними, допуская противоречивые высказывания.

Высшие ценности — вечные, неизменные, вневременные. У человека им соответствуют добродетели: «добрая воля», «вечный закон» — все, что зависит не от желаний и интересов людей, а дается Богом и происходит от любви к Нему. Любовь к Богу — главная ценность в ряду высших ценностей.

Низшие, или временные, ценности — те, которых повседневно воледелают люди: здоровье, сила, слава, честь, богатство, телесная красота, свобода. В ряду низших, по Августину, главная — любовь к человеку (земная, человеческая).

В каждом ряду ценностей — высших и низших, главное и первое — любовь, но разная. Однако оба вида любви подчиняются единому божественному «порядку любви». Высшие ценности подчиняются божественному закону Любви, и только ему как высшей Цели, а низшие обусловлены земными людскими интересами. Задача христианства — по возможности отдаляться от преходящих низших целей-ценностей и приближаться к небесным, вечным.

Как известно, Августин не признавал субстанциональности зла, антиценностей. В этом его отличие от стоиков. Причина — опасность впасть в манихей-

скую ересь. Отсюда специфика понимания ценностей. В отличие от стоиков и от Фомы Аквинского, Августин не считал все ценности (и высшие, и низшие) «ценностями в себе», то есть не признавал абсолютных ценностей. Он считал все ценности ценностями для людей. Высшие ценности — «высшие для людей». Он даже отождествлял высшие ценности с «истинно познанными», «разумными». Выходило, что они тоже зависят от людей и являются относительными. Высшие ценности для Августина не абсолютны, они обусловлены человеком, его познанием, стремлением к счастью, степенью его мудрости.

Стало быть, противоречие в понимании ценностей, в их разграничении у Августина: высшие, но обусловленные! По мнению современных западных аксиологов (томистов, феноменологов), в этом — слабость, противоречивость аксиологии Августина и его последователей в протестантизме. Эту слабость якобы преодолел И. Кант посредством утверждения абсолютной самоценности категорического императива, которое будто бы сняло заблуждения апостериоризма, эвдемонизма.

Фома Аквинский — другой столп христианской теологии — воспринял аксиологические идеи Аристотеля, развил их и привел в некоторую теологическую стройность в «Комментариях к Никомаховой этике», «Сумме против язычников» и «Сумме теологии».

Он тоже различает высшие и низшие ценности и обосновывает каждый ряд ценностей, исходя из разных частей этики Аристотеля. Высшие ценности он выводит из учения Аристотеля о Высшем Благе (Боге) как абсолютной конечной цели, низшие ценности связывает с его учением о добродетелях как качествах людей, их характерах, поведении. Именно в нормативной этике Фомы Аквинского содержится больше всего интересных аксиологических идей. Для него низшие моральные ценности (добродетели, обязанности, нормы) — лишь средства для достижения высшей ценности, цели — Божественной Благодати. Низшие и высшие ценности не имеют иной связи, кроме как через идею Бога и веру в него.

Каково конкретное содержание этой связи — вопрос, мучивший Блаженного Августина и ввергший его в противоречие. Фома Аквинский дает ответ: это — сверх человеческого понимания, это — предмет не познания, а веры.

Вслед за Августином Фома Аквинский допускает онтологическое бытие только Блага (Бога) как абсолютной ценности. Он отрицает субстанциональность Зла, антиценностей. Антиценности не имеют самостоятельного существования, они — отклонения от Блага, дефицит Добра. «Зло существует лишь в Благости как своем субстрате» (5; т. 1, с. 290—291).

Этот вывод Фомы Аквинского (и Августина) не совпадает с мнением Аристотеля, который выводил злое из реальной эмпирической природы человека.

Концепция несубстанциональности зла, выдвинутая Августином и Фомой Аквинским из догматических соображений (не впасть в манихейскую ересь), оказалась настолько живучей, что даже в советской этике некоторые авторы придерживались ее, объявляя относящимся к морали только добро, а зло исключая из системы нравственности (Г. Н. Гумницкий).



Разрыв между «высшими благами» и человеческими добродетелями — основной логический недостаток системы Фомы Аквинского — мучает и Шелера, и Гартмана, и других аксиологов XX века, изнемогающих под бременем необходимости как-то согласовать абсолютные и релятивные ценности, ментальное и эмпирическое в сознании.

Отказывая в возможности решить проблему средствами философского рассуждения, Фома Аквинский решает ее в плане религиозном. Истинное блаженство — в созерцании, познании Бога. Это познание доступно только религиозному сознанию через веру. Большинство людей в силу своего духовного несовершенства довольствуются лишь частичным блаженством, так как объект их познания — преимущественно не Бог, а мир. Но познание мира — тоже блаженство, так как через познание мира — творения Бога — познается и сам Бог, достигается частица истинного блаженства. Более полное, истинное блаженство может быть достигнуто человеком только в Божием Царстве, где душа человека свободна от всего мирского, земного.

Таким образом, истинное блаженство — конечная цель человеческой жизни и ценность, относящаяся к ряду высших ценностей. Но в земной жизни этот ряд ценностей трудно достижим для большинства людей. Поэтому более «рационален» описанный Фомой Аквинским второй ряд ценностей — земных, человеческих обязанностей, чувств, добродетелей, путей, ведущих человека к высшей цели: свободы воли, разума, совести и т. п.

Но поскольку житейские добродетели и другие ценности Фома Аквинский ставит хотя и в необъяснимую логически зависимость от высших религиозных ценностей, постольку его иерархия ценностей получается эклектичной и противоречивой. Она сочетает идеи Платона, Аристотеля и христианской догматики. В его иерархии ценностей различаются ценности:

умственные, интеллектуальные, умозрительные (ум, смекалка, способности и т. п.);

нравственные, практические добродетели (справедливость, скромность, воздержание, благоразумие, мужество);

богословские ценности (вера, надежда, любовь, причем главная — божественная Любовь).

Первые две группы ценностей — идут прямо от Аристотеля, третья — от богословия. Ценности интеллекта и характера ведут к Богу, но сами они не достаточны без Благодати: без нее ум и характер могут вести ко злу.

Таким образом, в теологии Фомы Аквинского высшие божественные ценности подчиняют себе ценности земной человеческой жизни, что естественно в системе религиозного мировоззрения. Но характер подчинения не ясен.

В современной западной аксиологии можно обнаружить аналогии, хотя и отдаленные, с известным спором средневековых схоластов об общих понятиях. Реалисты (Ансельм Кентерберийский и др.) утверждали онтологическое бытие общих понятий «в вещах» как особых сущностей в объективности. Номиналисты (Дуне Скот и др.) отказывали общим понятиям в субстанциальности, считали, что общее — лишь «в именах». Так как ценности значения — такие же идеальные отражения, как и понятия, то старый спор номиналистов и реалистов нашел продолжение, например, в спорах современных объективи-

стов и субъективистов в феноменологии, неопозитивизме о сущности ценностей. Но об этом еще пойдет речь.

Гуманисты и свободномыслящие философы в эпоху Возрождения и Реформации с той или иной степенью компромисса эмансипировали земные, человеческие («временные», «низшие» и т. п.) ценности «второго ряда» от подчинения «высшим», божественным ценностям.

Бэкон, Монтень, Бейль, Мелье, Боккаччо, Рабле, Эразм в противовес догматической и аскетической схоластики, которая утверждала безусловную второразрядность «низших» ценностей, то есть наиболее *значимых* для повседневной будничной жизни людей, возвышали, подчас с гротескными преувеличениями, именно «плотское». Следствием было возрождение некоторых идей античного гедонизма и эпикурейства.

Восстанавливая науки (Бэкон) и возвышая значение светской философии, мыслители Ренессанса в свою очередь столкнулись с проблемой взаимоотношения научного (познавательного) и вместе с ним ценностного отношения к действительности. Так, Ф. Бэкон, совершая «великое восстановление наук», в то же время подчеркивал важность и ценностного — нравственного, эстетического отношения к природе и к людям. В частности, он предвидел, что наука, не оплодотворенная моралью, может завести не туда, куда хотелось бы. Пророческое предвидение! «Главное есть то, что есть добро и что зло; и о добре — что есть наибольшее, а о зле — что есть наименьшее» (Ф. Бэкон. «Цветок доброго и злого»). В этой фразе заключена мысль о возможности измерения доброго и злого по шкале ценностей.

Со времен Бэкона, Бруно, Галилея, Ньютона, Декарта в Западной Европе начинается длительный период господства рационалистического способа мышления, сциентического мировоззрения^ рамках которого мало оставалось места субъективно окрашенным ценностным понятиям и подходам. Лишь к концу XIX века наступило некоторое разочарование в чисто сциентическом, когнитивном отношении к явлениям природы, общества, культуры, игнорирующем человеке, его чувства, интересы.

Но еще раньше, в XVII-XVIII веках, в противовес картезианскому рационализму («Мыслью — значит существую»), в Англии получил распространение *сенсуализм* в теории познания, психологии и этике (Беркли, Юм, Хатчесон, Шефстбери и др.), а также *утилитаризм* (Бентам, Смит, Милль), в которых аксиологическим проблемам уделялось больше внимания. Хатчесон и Шефстбери в своих этических сочинениях пытались создать неформальную теорию моральных ценностей, основанную не на рассудке, а на чувствах. Из английского сентиментализма выросла психология ощущений и чувств во Франции (Кондильяк, Дидро). Немецкие психологические школы XIX века послужили одним из источников формирования аксиологии как самостоятельной отрасли философии.

Особенно велико значение аксиологических идей Д. Юма, которые оказали влияние на ценностные представления утилитаристов и формирование деонтологии И. Канта. Воззрения же утилитаризма и *кантианства* стали прямыми источниками немецкой *феноменологии* (Гуссерль), в недрах которой возникла аксиология в Германии, а также *неопозитивизм* в Англии и США.

Каковы основные аксиологические идеи Д. Юма? Он выделил альтруистические, социальные чувства как важные ценности жизни и культуры (справедливость, благожелательность, милосердие и др.). Он одним из первых принципиально различал ценностные и познавательные суждения (подобно Смиту и др.).

Утилитаристы определяли счастье как «баланс удовлетворения и неудовлетворения», устанавливаемый разумом в единстве с природными чувствами и инстинктами. Это предвосхищение будущей позитивистской социологии, «калькуляции» добра и зла в позитивном и новом утилитаризме (Вебер, Ноуэл-Смит, Херп, Смарт).

А. Смит взял у Юма идею «природного нравственного чувства» и понятия «симпатии», которое он кладет в основу своей этики. Это — предвестие современного интуиционизма и релятивизма в этике (Айер, Стивенсон), «ситуативной этики» Флетчера. Учение Смита о природном нравственном чувстве и «симпатии» оказало влияние на аксиологические идеи психологов, например, Вюрцбургской школы, и на фрейдистов.

Перейдем к непосредственным предшественникам аксиологии как самостоятельной философской теории.

#### **§ 4. Формирование аксиологии как особой философской теории в западной философии XIX—XX веков**

Ценностный принцип утилитаризма XIX века (Бентам, Смит, а особенно Милль) — ярко эвдемонический: «Обеспечение наибольшего счастья для наибольшего числа людей» (И. Бентам). Стало быть, общий конечный критерий оценок поступков и помыслов людей — польза с точки зрения обеспечения стремления к счастью. Задача рассудительного человека — правильно исчислить «наилучший баланс удовольствий и страданий». Это — количественная «калькуляция» ценностей, аналогичная калькуляции доходов и расходов с целью наибольшей выгоды. Но используются и качественные критерии оценок: например, духовные ценности считаются выше физических, умственное наслаждение предпочтительнее телесного и т. п. Утилитаристская «калькуляция» ценностей широко применяется и в новом утилитаризме и прагматизме (Дьюи, Джемс, Шиллер); в феноменологии (Смарт, Эмерсон, Бранят); в «теории справедливости» Дж. Ролса, в «технологии поведения» Б. Скиннера.

И. Кант не создал какой-то позитивной теории ценностей. Но Кант подготовил появление аксиологии, так сказать, от противного. Кант создал крайне формальную эстетическую и этическую деонтологию «чистого», автономного априорного сознания. Эту деонтологию он сознательно противопоставил всякой аксиологии. Как известно, Кант отвергал в своей этике какую бы то ни было «гетерономную» обусловленность категорического императива и других феноменов автономного морального сознания какими-то внешними факторами, причинами, целями, в том числе потребностями, интересами и т. п.

Но аксиология имеет своим предметом ценностное отношение, которое всегда субъект-объектно, обусловлено внешне, объективно (свойствами пред-

метов) и субъективно (потребностями, интересами, установками сознания человека), то есть обусловлено «гетерономно».

Как известно Кант делил поступки на моральные и легальные. Моральные поступки — те, которые побуждаются (по крайней мере должны побуждаться) только уважением к абсолютному нравственному закону. Легальные поступки вызываются внешними эмпирическими (правовыми, политическими, религиозными) мотивами, интересами и т. п. «Абсолютный нравственный закон», абстрактное «должное», категорический императив — абстрактный формальный принцип, который не исполняется в повседневном поведении, хотя и должен исполняться как норма, идеал, абсолютная цель.

Противопоставление абстрактного «должного» и конкретного эмпирического «сущего» в поведении — предпосылка разделения «мысленного» и «ценного», а также «высших» и «низших» ценностей в будущей аксиологии неокантианства, феноменологии.

Разрабатывая аргументацию против гетерономно-апостериорных взглядов, Кант тем самым как бы создал систему антиаксиологии. Если ее перевернуть, получится почти систематическое изложение многих идей аксиологии. В этом смысле Кант действительно предшественник научной аксиологии.

Однако на основе кантовского априоризма и автономизма можно вместо деонтологии построить и «автономную» априористическую аксиологию, если феномены сознания брать как замкнутую в себе систему «чистых», «абсолютных» и т. п. ценностей — сущностей, как это и сделано в феноменологии (Шелер, Гуссерль, Гартман). Именно по этому пути преимущественно пошла возникшая в начале XX века западная аксиология в Германии и Англии, базирующаяся на философской почве феноменологии и неопозитивизма.

Представители идеалистической аксиологии именно за то и хвалят Канта, что он «очистил царство ценностей» от материальных зависимостей. Так, по мнению Г. Райнера, главная заслуга Канта состоит в том, что он четко разграничил абсолютную ценность категорического императива и эмпирические относительные ценности и тем якобы снял противоречия предшествовавших аксиологических учений (Блаженного Августина, Фомы Аквинского и т. д.). У Канта, по его мнению, «обусловленные ценности» и безусловность категорического императива никак не связаны, и этим снимаются все заблуждения старого эвдемонизма (95; с. 211). Сходны суждения многих неопозитивистов, аналитиков, эмотивистов о полезности для аксиологии положений Канта об априорной абсолютности фундаментальных предикатов ценностных суждений (должное, доброе, прекрасное и т. п.).

Этический формализм Канта оказал мощное воздействие на этику и эстетику в XIX веке. Так, в эстетике последователя Канта И.-Ф. Гербарта, по его мнению, ряд ценностных «практических идей», основанных на «законах прекрасного» образует комплекс «эстетических ценностей» (совершенство, благоговение, гармония). Для нас важно то, что Герbart называет эти отвлеченные понятия именно ценностями, вводя этот термин в язык эстетики (95; с. 217; 84; с. 415). Эти идеи Канта и Гербарта получили развитие у Брентано, а затем у его ученика Гуссерля.

Непосредственными предшественниками аксиологии были неоканти-

анцы Фрейбургской школы, которые принципиально разделили и противопоставили «номотетические» и «идеографические» науки, познавательную и ценностную рефлексию, науки о природе и науки о культуре, тем самым как бы расчистив поле для теории ценностей, связанной главным образом с «науками о культуре». Неокантианцы Летце, Виндельбанд, Риккерт выдвинули понятия «иерархия ценностей» (Wertrangordnung), «царство ценностей». Так, Г.-Р. Летце различал три «царства»: царство законов и истин, мир фактов — явлений и «образов действительности», мир ценностных определений под знаком Добра, Красоты, Святости, которые не зависят ни от практики, ни от истины науки. Этим царствам, или мирам, соответствуют три раздела философии: метафизика, натурфилософия и психология, учение о ценностях (36)

Точно так же Г. Риккерт принципиально отделял ценности от фактов действительности и от истин познания в качестве особого «бытия», или «царства ценностей»: «Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта» (54; с. 34). Физические и психологические факты и акты принадлежат к реальности во времени и пространстве. А «бытие» ценностей — вне реальности, ценности — смыслы, значения — «над всяким бытием» (55; с. 46). В последующем противопоставление фактов и ценностей станет основой идеей феноменологии Гуссерля, Шелера, Гартмана, в недрах которой преимущественно формировалась аксиология в Германии.

Иногда воззрения Ф. Ницше и вообще «философию жизни» считают предшественницей аксиологии. Думается, что «философия жизни» (45, 47) имеет лишь косвенное отношение к возникновению аксиологии. Она способствовала этому своей критикой традиционного абстрактного формализма в философии, далекого от жизни, своей «переоценкой ценностей» жизни и культуры. Но Ницше не создал философской теории ценностей и оценок в качестве строго организованной системы понятий, в том виде, как она сложилась в XX веке.

Толчок обособлению аксиологии в науке дали некоторые школы немецкой психологии конца XIX — начала XX века. Эти психологические направления подробно описаны в книге В. Крафта (86).

К числу философствующих психологов в Германии и Австрии можно отнести А. Мейнонга, учителя Гуссерля Фр. Brentano, К.-А. Крейбига, а также Хр. Эренфельса, Г. Мюнстерберга и др. (78, 79, 91). Эти психологи ввели в обиход психологии и философии понятия «ценностное отношение», «ценность», «оценка», хотя и не создали развернутой системы аксиологии.

Такую попытку предприняли психологи Вюрцбургской школы О. Кюльпе, К. Марбе, Т. Геринг, Г. Штирринг, В. Грухн и др. Они внесли большой вклад в психологию оценки, в отличие от психологии познания. Конечно, экспериментальная психология, ограниченная методикой «раздражение — реакция» (эмпирический случайный материал), немного дает для аксиологии как философской теории. Но выделение оценочного отношения в качестве особой проблемы психоанализа служило важной предпосылкой для научной аксиологии, хотя на основной вопрос: «Что есть ценность?» — психология оценки ответа не дает.

В русле собственно философии аксиология получила начало и развивалась в XX веке преимущественно в рамках феноменологии (Гуссерль) и выросшего из нее неопозитивизма.

Считается (72; с. 604), что феноменология — наряду с философией жизни, экзистенциализмом, онтологией — представляет собой одно из четырех крупнейших направлений, определивших развитие современной философии. В феноменологии зародилась и аксиология, к ней тяготели и тяготеют виднейшие аксиологи Дж. Мур, М. Шелер, Н. Гартман, М. Гессен, Д. фон Гильдебранд и др., а также неопозитивисты А.-Дж. Айер, М. Шлик, Ф. Карнап, Б. Рассел, Ч. Стивенсон, С.-Э. Тулмин и др.

Все они вышли из феноменологизма И. Канта. Феноменологизм (от «феномен» — явление, в отличие от «вещи») в целом — сложное философское направление, считающее «пограничным», «данным» объектом философской рефлексии, «явление», под которым понимается ощущение, восприятие (Локк, Беркли, Юм).

Обычно в феноменологизме различают: объективный феноменологизм (Кант, Шопенгауэр, Гербарт, Летце, Гартман), который под «предметами опыта» подразумевает феномены, то есть непознаваемые «вещи в себе»; субъективный, или «крайний» феноменологизм (Беркли, Мах, Шуппе, Шуберт-Золдерн и др. «слипсисты»); рассматривающий «предметы непосредственного опыта» как феномены индивидуального сознания, то есть ощущения, не соотнесенные ни с чем.

С научной точки зрения, оба эти феноменологизма суть субъективный идеализм и агностицизм (Ленин).

Философская феноменология (Гуссерль) исходит преимущественно из феноменологизма кантианского типа (Кант и неокантианство). Сам И. Кант в своих сочинениях не пользовался названием «феноменология». Это слово встречается лишь в его раннем «естествоведческом» сочинении «*Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*». Этика и эстетика Канта больше строятся на идее должностования, императивов — на деонтологии. Но его критика познавательной способности, познания «вещей в себе», его противопоставление «автономного», «чистого» сознания всякой «гетерономии» дало повод неокантианцам Баденской школы (Виндельбанд, Риккерт), как уже говорилось, принципиально противопоставить научно-познавательное и ценностное отношение, познание и оценку, науку и культуру, «номотетические» и «идеографические» формы исследования. Все эти идеи нашли крайнее развитие в феноменологии Гуссерля.

Чтобы понять специфику философской феноменологии, сравним ее с последовательным субъективизмом Канта и объективизмом Гегеля.

Для Канта феноменология — учение о «феноменах», или «явлениях» априорного сознания. Но это — не явления в нашем понимании — объективные реальности и т. п. «вещи в себе». Для Канта это явления чистого, автономного разума — ощущения, а точнее, формальные, априорные идеи, понятия: логические и математические аксиомы «чистого разума», столь же формальные императивы, постулаты, максимы «практического разума», идея Бога и другие «явления», которые только и «даны» нам непосредственно как нечто достоверное, в отличие от не данных «вещей». С нашей точки зрения, это — субъективизм и агностицизм, а также крайний формализм.

Для Гегеля феноменология — это «феноменология Духа», охватываю-

шая всю его эволюцию — от чувственной непосредственности, через ступени самосознания в нравственности, искусстве, науке, философии — до абсолютного самопознания Духа. Это — ярко выраженный объективный идеализм.

«Новое» в феноменологии Гуссерля состоит в том, что он якобы возвышается над крайностями объективизма и субъективизма, «снимает» контрверзу как «псевдопроблему». Для Гуссерля феномены — это не предметы какой-то внешней действительности, существующие в ней, и не «явления» сознания, существующие в нем. Категория существования не имеет к ним никакого отношения. «Феномены» — это идеальные сущности («эйдосы»), «чистые сущности» («эссенции»), но не «экзистенции» в виде значений, смыслов и т. п.

«Третий тип философии» отрицает объективную онтологию (архитектонику объективного бытия) и субъективную гносеологию (явления сознания — отражения чего-то в бытии или в самом сознании). Для феноменологии «феномены» — не «сущности бытия», и не «сущности сознания», а «чистые сущности». Все онтологические и гносеологические проблемы Гуссерль выносит за скобки своей философской рефлексии. Его теория — некое абстрактное, чисто логическое поле «феноменов» в виде понятий, аксиом, постулатов, категорий, которые непосредственно «даны» и не нуждаются ни в каких доказательствах, обоснованиях, объяснениях посредством ссылки на причины, условия и другие «неданности».

Поэтому главные труды Гуссерля — в основном по вопросам логики, эпистемологии, то есть описывающие формы мышления (20, 85)

Гуссерль был учеником психолога Brentano. Как и его ученик психолог Штумпф, Brentano сформулировал основные положения феноменологии по отношению к психическим «фигурам» (Gestalt) — «феноменам», которые постигаются («проясняются» в интуиции и т. п. «Дана» память («mnema»), ее образы — это и есть вся психическая действительность. Психология, эпистемология может только «описывать» образы, всплывающие в памяти в процессах интуитивного «созерцания».

Гуссерль был против «психологизма» в описании «феноменов». Как логик и математик, он интересовался только логической картиной «феноменов», данной в интуиции (математической, логической, а не чувственно-психической).

Позже, в XX веке, на почве феномена Brentano, Штумпфа, Гуссерля возникла так называемая «гештальт-психология» (Эренфельс, Келлер, Коффка, Вертхеймер и др). Предмет этой психологии — не психические процессы, а психические структуры, которые в актах познания, психических процессах и т. п. лишь «проявляются», «проясняются» в интуиции («*mnem'e*»). Это очень похоже на «воспоминание идей» у Платона. То же самое относится к психологам Вюрцбургской школы (Кюльке, Марбе), которые выдвигали объектом психологии некие спонтанные «умственные действия» (психология «непосредственного опыта» В. Вундта; структурализм Э. Титуенера). Все они исходят, в конце концов из теории «интенциональных актов сознания» Ф. Brentano и феноменологии его ученика в философии Гуссерля.

В этике ученики Гуссерля Шелер, Гартман, а впоследствии, например, Брандт, Перри, перенесли логический формализм его феноменологии на анализ этических понятий. Это крайне формальный анализ этических понятий,

категорий, универсальных ценностных суждений и их предикатов. По тому же руслу шел в неопозитивизме логико-лингвистический анализ Тулмина, Росса. А начало этому положил Дж. Мур, критиковавший «натуралистическую ошибку» в этике, то есть попытки не описывать «феномены» морального сознания, а объяснять их причинами, условиями и прочей «гетерономией», апостериорностью и т. п.

Так «чистая феноменология» Гуссерля из области «метафизики» (логики, теории познания, эпистемологии) перешла в этику, а также в -психологию, эстетику, общую аксиологическую теорию

Столь же искусственна, абстрактна, формализована «теория познания» феноменологии. Собственно «познание» отрицается. «Сущности» не познаются, а «созерцаются». Созерцание характеризуется «интенцией» (тенденция, склонность, направленность) на «объект». Но это — необычный «объект», он «полагается» самой интенцией. Эти взгляды будут подробнее изложены в следующей главе в связи с определением понятия ценности.

Intentio *{лат.}* — вторичное понятие, относящееся к диспозиции мыслей — в отличие от первичных понятий, относящихся к вещам. Интенция — направленность на что-то, создающая «феномены» как нечто непосредственно «данное», априорное. Таковы «феномены» — общие понятия добра, прекрасного, правильного, святого, справедливого и других «благ в себе».

Понятие интенции стимулировало в аксиологии внимание к таким понятиям, как «установка» (Крафт), «интерес» (Перри), «ценностная ориентация» (марксизм).

По Гуссерлю, мир — это не макрокосм предметов, а пункт направленности, интенции, «интенционального переживания», в результате которого появляется множество интуитивных представлений, значений, оценок. Мир — это «феномен мира», мир «смыслов», или «значений», который творится интенцией. У Перри, Шелера, Гартмана этот мир созерцания преобразован в «царство значений», «царство ценностей» (точнее — ценностных интенций, установок, предпочтений и т. п.).

Таким образом, с нашей точки зрения, феноменология Brentano-Гуссерля, Штумпфа, аксиология Шелера, Гартмана, Мура и т. д. — это субъективный идеализм в чистом виде, как бы не отрешивались от этого сами феномене логики.

«Интенциональное созерцание» не только «творит» свои «объекты», «феномены», «чистые сущности», но и вносит в них определенный порядок, систему, координирует и субординирует, вносит в «мир ценностей» системность. В феноменологической аксиологии с этой точки зрения описывается иерархия ценностей.

Конечно, все эти понятия — внимание (интенция), «мир», ценности, установки, ориентации и т. п., важные для аксиологии, могут истолковываться и «натуралистически», и «объективистски» (то есть научно). Но исторически получилось так, что в западной (немецкой, англо-американской) философии XX века аксиология развивалась и возникла в русле кантианства и феноменологии, то есть формализма и идеализма.

Безусловно, у разных аксиологов есть различия в истолкованиях отдельных понятий. Например, Крафт видит в интенции то, что называют «установ-



кой», Перри пользуется для этого понятиями «интереса» и «предпочтения», другие используют понятие «потребность», и т. п. Но все это — феноменологическая формалистика, логико-словесный категориальный анализ вне всякой связи с фактами действительности, причинно-следственными объяснениями и прочей «апостериорностью».

В начале XX века, аксиологический подход в некоторых направлениях (в «философии жизни», эволюционизме, фрейдизме; потом в экзистенциализме: не «сущность», а «существование») появился и утвердился как бы в знак протеста против сухого формализма и рационализма, который около четырехсот лет, со времен Декарта, господствовал в западной философии.

Но получилось так, что западная философия все-таки в основном осталась в плену у логического формализма и в сущности потеряла реальный предмет для философского анализа — живую мораль, живое знание, живое искусство, живую религию. Например, в феноменологии, в неопозитивизме этика превратилась в метаэтику, в «этику без морали» (Шварцман).

Живые мораль, искусство, религия и т. д. как бы выпали из поля метафизики, «философского размышления», стали достоянием частных эмпирических, нормативных и т. п. наук. Метафизика же выродилась в логико-лингвистический формальный анализ понятий, суждений, значений и т. п.

К концу XX века некоторые западные философы, кажется, осознали бесплодность метафилософии, крайнего формализма. Стала наблюдаться тенденция возвращения «назад, к натурализму», к эмпирической конкретике, к запросам практической жизни людей. При этом возникла опасность впадения в безудержный релятивизм и скептицизм по поводу общезначимых ценностей науки, морали, классического искусства.

Преодоление опасности пошло по пути возрождения формализма (феноменология, «логический анализ», «метаэтика» в неопозитивизме) и возрождения «классического» позитивизма, опирающегося на точные и естественные науки (эволюционная этика, фрейдизм, «психология поведения», социальная психология и др.). Характерны в этом отношении очень влиятельные на Западе труды Макинтайра, отказавшегося от формализма, феноменологии, логического анализа и т. п.

Аксиология на Западе, в частности в Германии и в США, в основном пошла по пути возрождения формализма. При этом возникла опасная крайность: пренебрежение к общим проблемам теоретической философии, онтологии, гносеологии, а также и самой аксиологии, увлечение частными, прикладными, эмпирическими вопросами, связанными главным образом политической, торговой и прочей конъюнктурой.

Так что расцвет философской аксиологии в западной философии приходится в основном на первую половину и середину XX века, особенно на первые послевоенные десятилетия (50 — 60-е годы).

В СССР бум теории ценностей (как всегда, с запозданием) пришелся на 60—80-е годы. Сейчас наблюдается спад в теоретической аксиологии, как и в философии в целом (это характерно для всего мира). Запоздывание, как и спад, у нас объясняются определенными причинами, которые следует искать в истории страны (4).

## § 5. Теория ценностей в отечественной философии XX века

В 30-х годах философия в нашей стране приобрела ограниченный вид. Из всего многообразия отраслей философского знания в канон диалектического и исторического материализма, как он был оформлен в знаменитом втором параграфе четвертой главы «Краткого курса истории ВКП(б)», вошли только две: теория познания и социальная философия, притом только в единственном мировоззренческом ключе — последовательно материалистическом. При таком ограничении предмета философии затруднителен широкий охват вопросов, умственные силы философов сосредоточены на разработке проблем только диалектического и исторического материализма.

Правда, в философии все же были достигнуты значительные результаты, например, в трудах А. О. Маковельского, А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. В порядке разработки так называемого «историко-философского введения» издавались на русском языке произведения некоторых корифеев мировой философской мысли.

Исследования по диалектическому и историческому материализму имели большей частью характер пояснений к высказываниям классиков марксизма-ленинизма. Для новаций в тех условиях не было возможностей. Сильное ограничение предмета философии явилось одной из причин отсутствия исследований по многим аспектам философской мысли, в том числе и по общей теории ценностей, которую невозможно вместить в рамки гносеологии и социологии.

Другой причиной было то, что упомянутое «историко-философское введение» охватывало историю философии только до возникновения марксизма, то есть примерно до середины XIX века. Последующая история философии в лучшем случае затрагивалась фрагментарно, в целях критики отдельных ее направлений и представителей.

Постепенное восстановление в 60-е годы гуманитарных, в том числе философских наук в значительной мере протекало спонтанно, по инициативе отдельных групп ученых, рассеянных в обширном пространстве огромной страны. Как правило, эти ученые знали друг друга, общались на конференциях, симпозиумах, организовывали совместные коллективные издания. После распада СССР разорвались связи, нарушился или затруднился обмен научной информацией, исчезло, или, по крайней мере, ослабло единое мировоззренческое поле. Все это повлияло (будем надеяться, временно) на становление аксиологии в отечественной философии.

Итак, понятия аксиологии, такие, как значение, ценность, оценка, ценностное отношение, иерархия ценностей и т. п., долгое время отсутствовали в языке нашей философии, этики, эстетики и теории культуры. Ценностный подход в философском анализе почти не применялся.

Нельзя то же самое утверждать об отечественной психологической науке. В ней образовалась школа (Л. С. Выготский, В. Г. Ананьев, С. Л. Рубинштейн, А. Н. Леонтьев и др.), которая избрала объектом своего исследования человеческую деятельность как целостное явление. В отличие от диалектического материализма, в котором она рассматривается преимущественно как зеркаль-

ное отражение объективного мира, то есть как чисто познавательное отношение или процесс, дающий объективную истину, психологи подчеркивали факт опосредования познания мира деятельностью людей, активную роль деятельного и познающего субъекта, обусловленность отражения действительности в сознании людей их потребностями, интересами, установками. Отсюда — один шаг к констатации тезиса: важна не только истина, но и значение. Как писал С. Л. Рубинштейн, отражение — это не только знание о явлении, но и отношение к нему; отражаются в сознании не только явления, но и их значения для людей, для-их жизни и деятельности (57; с. 260). Психологические теории вообще послужили одной из предпосылок формирования ценностных подходов в философии. В связи с этим интересно заметить историческую параллель: в Германии ценностные подходы тоже прежде возникли в психологии. В начале XX столетия в Германии шла дискуссия вокруг оправданности психологизма при объяснении ценностных представлений, в которой принимали участие известные психологи и философы А. Мейнонг, Ф. Brentano, М. Шелер, О. Краус, Ф. И. Ринтелен, Г. Геринг и др.

Аксиология служит одной из теоретических опор (вместе с психологией, теорией культуры, гигиеной и т. п.) для теории и практики воспитания. И марксистская теория «воспитания целостной, всесторонне развитой, гармоничной личности» включает в себе многие ценностные определения и представления об идеале личности и общества. Однако провозглашаемая на основе этой теории практическая программа воспитания во многом оставалась лишь лозунгом, пропагандистским идеальным проектом, реальная же система воспитания определялась инструкциями и директивами государственных учреждений, партийного руководства, которые большей частью подчинялись конъюнктурным, частным политическим и идеологическим, целям. Отчасти по этой причине на почве социальной и школьной педагогики общая теория ценностей не находила себе места.

Деятельностью, в которой проявляют себя ценностные отношения, питательной средой, в которой произрастают ценностные представления, являются искусство, литература. Теория духовных ценностей могла бы сформироваться как осмысление духовной деятельности. Но и в этой сфере официальные, ограничивающие простор установки «социалистического реализма», для которого принцип партийности являлся высшим критерием оценки, не давали возможности свободному движению философско-эстетической мысли, служили препятствием для развития общей теории ценностей культуры, искусства.

Можно заключить, что партийное руководство поощряло производство и потребление лишь определенного типа материальных и духовных ценностей под жестким критерием оценки. Такая идеология не могла увенчаться целостной научной теорией ценностей и оценок. Набор директивных разрешений и запретов, который замыкал сознание и поведение в тесные рамки нормативного принудительного регулирования, не оставлял возможности для свободного ценностно-ориентированного выбора, для аксиологического способа мышления. Последний предполагает как свое условие свободный выбор ценностей и ценностных систем. Вне этого условия невозможна и свободно развернутая общая теория ценностей: ей попросту не хватит живого эмпиричес-

кого материала для научного обобщения. Условие это в России стало постепенно вызреть только с 60-х годов, когда начали появляться необходимые для его реализации политические и мировоззренческие предпосылки.

Во второй половине 50-х годов, когда наметилась идеологическая оттепель, появились первые признаки размораживания духовной атмосферы общества. Было дозволено, в определенных границах, либеральное инакомыслие, прежде всего для деятелей литературы, искусства, театра, кино. В идеологической сфере начался процесс, который через три десятилетия привел к известному результату. Но в те годы философы, не помышляя ни о какой «ревизии марксизма», с удовлетворением восприняли возможность большего доступа к научной информации и оперирования ею в более широком диапазоне проблем и решений.

Рос интерес к зарубежной философской мысли, а также к отечественной истории прошлого, особенно к идеалистической философии конца XIX — начала XX века. Философия развивалась в более полном, развернутом виде. Во многих университетах — в Москве, Ленинграде, Киеве, Минске, Тбилиси, Вильнюсе, Алма-Ате, Новосибирске и др. — были учреждены кафедры этики, эстетики, философии религии и атеизма и других полузабытых отраслей философского знания и размышления. В некоторых университетах уже в конце 40-х годов началось преподавание логики, с конца 50-х годов — эстетики. С начала 60-х — философии религии и атеизма, с конца 60-х годов — этики. В тот же период начали разрабатывать проблемы науковедения, эмпирической социологии, социальной психологии, общей теории культуры.

Появление новых философских и гуманитарных дисциплин не означало отказа от господствующего мировоззрения. В курсах лекций, в публикациях подчеркивалась, провозглашалась и демонстрировалась марксистская методология. Но прорыв к плюрализму был сделан. Как ни парадоксально, этому способствовала сама философия диалектического и исторического материализма, ее структура и институциональная организация. В своем узко ограниченном содержании и догматической форме официальная философия не заключала в себе никаких конкретных, определенных указаний относительно содержания, структуры и методики вновь утверждаемых философских дисциплин и их преподавания. Поэтому составители программ, методик, учебников по новым дисциплинам работали относительно свободно. Образовалось сравнительно автономное пространство для формирования большой группы философских наук, хотя, конечно, на прежней мировоззренческой основе. Так, например, в 60-70 годы в разных регионах страны появились на свет более десятка учебников по этике, которые подчас значительно отличались друг от друга. Вышедший в 1967 году в Тбилиси сборник статей «Актуальные проблемы марксистской этики» содержал некоторые статьи откровенно «еретического» характера, с точки зрения последовательно марксистского мировоззрения.

Как уже говорилось, этика, эстетика, философия права, философия религии, общая теория культуры заключают в себе ярко выраженный нормативно-аксиологический элемент. Понятно поэтому, что их интенсивное развитие в 60-70 годы породило потребность в обобщенной философской теории ценностей.

В свою очередь, данные науки поставляют для этой теории богатый конкретный мыслительный материал. Все это обусловило то, что в российской философии (как, впрочем, и во всей мировой философии) вопросами аксиологии занимаются преимущественно специалисты по этике, эстетике, общей теории культуры.

Обращение многих российских философов к проблемам аксиологии в те годы было одним из проявлений стремления к общей «переоценке ценностей», перемещения акцентов, смены парадигм. Марксистская философия ставила задачей объяснять мир и на базе научного объяснения планомерно и целесообразно изменять его согласно определенным целям. Объяснять — значило раскрывать причины и законы, причинно-следственные связи, отношения детерминирования. Методологическими принципами марксистской философии, как известно, являются материалистическое решение «основного вопроса философии» о взаимосвязи материи и сознания (материя первична, сознание вторично), принцип социального детерминизма (социально-экономическое бытие людей определяет их сознание — в целом и каждом его элементе), принцип историзма (конкретно-исторический подход при объяснении всех явлений человеческой взаимодействия). Принципы эти, безусловно, бесспорны для всякой социальной теории, претендующей на научность, если только не доводить их до абсурда, например, до примитивного вульгарного социологизма при объяснении явлений духовной жизни.

Но эти методологические принципы не выражают специфики аксиологического отношения к действительности, целью которого является установление не истины, а значений. Несомненно аксиологический характер имеет один из методологических принципов марксизма — требование классового, партийного подхода к явлениям социальной жизни. Но этот принцип имеет слишком конкретное, прагматическое идеологическое назначение и потому не может лечь в основу научной теории ценностей.

Таким образом, советская философия не могла удовлетворить потребностей в новом, аксиологическом способе мышления, которые остро ощущались в развивающейся философии. Требовались новые подходы — не только для объяснения, но и для правильной, адекватной оценки явлений — прежде всего в сфере общественной жизни.

Потребность в аксиологии, возникающая у философов, в сущности отражала новые веяния в общественном мнении и настроениях, которые не удовлетворялись полностью рациональным детерминистским объяснением. Именно в общественной психологии первично возникла потребность в переоценке ценностей, тоска по ценностному мировосприятию. Многие важные достижения научно-технического прогресса приводили к вредным для людей практическим последствиям, оборачивались против человека. В общественном мнении пошатнулся престиж науки и техники, а вместе с ним — ценность чисто номотетического объяснения общественных и природных явлений. Миллионы людей если не осознали, то почувствовали, что, кажется, наступило время, когда стало столь важно открывать новые научные истины, причины и законы, сколь правильно понимать значение, открытий и изобретений для благополучия, даже для выживания людей.

Насущная потребность в адекватной интересам человека оценке, в правдивных критериях оценки, в нахождении верной шкалы отчета ценностей жизни и культуры превращает аксиологию из отвлеченного философского знания в науку огромного практического значения. Утрачиваются, у mažаются, извращаются под влиянием националистических, конфессиональных, сословно-классовых, корпоративных интересов и предрассудков вековые моральные, правовые, эстетические, религиозные и другие духовные ценности. В таких обстоятельствах установление действительных значений тех или иных выдвигаемых идеологий, провозглашаемых лозунгов, намечаемых проектов, планов, программ становится в интересах сохранения благополучия миллионов людей, всего человечества вопросом жизни и смерти. Не познание как самоценность и самоцель, не операционно-технологическая эффективность, не экономическая или политическая выгода, а именно духовно-нравственная ценность (или антиценность) выступает на передний план. В наше время все большее число людей начинают понимать, что утрата высоких идеалов, падение в энтропийную яму бездуховности является главной причиной конфронтации, кровопролитных конфликтов в разных регионах не только Африки или Азии, но и старой цивилизованной Европы, которая считается цитаделью разума, культуры, науки.

Естественно, от процесса переоценки ценностей не может стоять в стороне и философия Евразийского региона, который еще недавно был частью гигантского государства с единой идеологией и философией, распавшегося на множество больших и малых этносов, каждое со своей «суверенной» идеологией. Восстановление единого культурного поля абсолютно необходимо для выхода из затянувшегося состояния хаоса. Создание общей теории ценностей было бы скромным, но необходимым вкладом в это духовное восстановление, теоретическим ответом на возникшую потребность.

Как уже говорилось, в начале 60-х годов в некоторых университетских центрах на кафедрах этики, эстетики, философии религии, в сети академических институтов стали складываться группы ученых, исследующих некоторые общие и частные проблемы теории ценностей. В 1965 году в Тбилиси состоялся симпозиум по проблемам философской теории ценностей. В ходе подготовки к симпозиуму, а особенно вслед за ним и в последующие годы появилось множество статей, брошюр, книг, трактовавших общие вопросы аксиологии (можно назвать в последовательности выхода в свет работы В. П. Тугаринова, А. Ф. Шишкина, В. А. Блюмкина, И. Ф. Балакиной, О. Г. Дробницкого, В. И. Титова, М. В. Демина, А. Г. Здравомыслова, С. Ф. Анисимова и многих других философов, социологов, психологов). В этот период появилось значительное число работ по аксиологии в других странах Восточной Европы (В. Тасев, В. Момов, В. Проданов, С. Попов, Н. Неновский и другие в Болгарии; В. Грулик, В. Брожик в Чехословакии; Л. Сиклаи в Венгрии; Т. Котарбинский в Польше). О большом интересе к общей теории ценностей свидетельствует и тот факт, что за двадцать лет были защищены десятки диссертаций по проблемам аксиологии.

На первых порах в этих общих работах много сил было затрачено на доказательство самой необходимости разработки проблем общей теории цен-

ностей в системе марксистской философии, ее научной и практической полезности, на разъяснения ее отношения к философии, целесообразности использования аксиологических методов анализа в различных философских и гуманитарных науках. Приходилось преодолевать предубеждения, так как высказывались мнения, что теория познания и социология достаточны для построения целостной научной картины мира, исследования сущности человека и его сознания.

К началу 70-х годов задача обоснования аксиологии в основном была выполнена, по крайней мере, теоретически: был определен предмет общей философской теории ценностей, ее место в системе философии, практические задачи. Это не значит, однако, что аксиология заняла подобающее ей место в теории и практике, скажем, воспитания, образования. До сих пор в России нет ни одного научного учреждения (отдела, сектора, лаборатории, кафедры), специально предназначенного для исследований в этой области. Нигде в университетах не читается общий курс аксиологии, не издано ни одного учебного пособия, в котором в систематическом виде излагались бы основы этой научной дисциплины.

Столь существенный пробел в гуманитарном образовании частично компенсируется курсами социологии, культурологии, этики, эстетики, теории воспитания и др. Исследуя социальные и духовные ценности, ученые-гуманитарии вынуждены хотя бы кратко излагать основные идеи общей теории ценностей и оценок. Естественно, большее внимание они уделяют проблемам, существенным для той или иной частной науки или учебной дисциплины, но поневоле бывают вынуждены затрагивать и отвлеченные философские вопросы, оперировать некоторыми общефилософскими категориями. Так, ученые, ведущие исследования в области теории познания, логики, науковедения (С. Ш. Авлиани, О. Г. Дробницкий, В. П. Кобляков, А. А. Ивин, М. С. Каган, Л. В. Коновалова, О. М. Бакурадзе, Ф. А. Селиванов, А. В. Максимов и др. — см. 1, 26, 59), изучают особенности норм и оценок, соотношение истины и ценности, взаимосвязь познавательного и ценностного отношения к действительности. В русле социальной философии и теории культуры исследуется духовная деятельность при рассмотрении процессов производства, воспроизводства, распространения, усвоения духовных ценностей (С. Ф. Анисимов, Л. М. Архангельский, А. Г. Здравомыслов, А. К. Уледов, А. Ф. Шишкин, М. С. Каган, В. И. Сагатовский, В. М. Межуев, Л. П. Буева и т. д.). Другие авторы (Г. З. Апресян, Л. А. Калининков, Л. И. Кунчева, Л. И. Новикова, В. И. Толстых, А. И. Фортова и т. д.) выясняют взаимоотношения нравственных и эстетических ценностей. Некоторые этики и религиоведы занимаются сравнительным анализом ценностных установок и ориентации религиозного и секуляризованного сознания (Г. Д. Бандзеладзе, В. Е. Доля, Н. П. Красников, А. М. Карийский, И. А. Кривелев, З. П. Трофимова, Н. П. Шердаков и многие другие).

Вероятно, наибольший вклад в российскую аксиологию внесли специалисты по философии морали. Этика не может обойтись без понятий и методов общей теории ценностей, ограничиться лишь социологическим и гносеологическим подходами в философском анализе явлений нравственности. Мораль-

ные ценности, их специфика, релятивность моральных ценностей и оценок, ее границы, общечеловеческое и частное в иерархии моральных ценностей, критерии моральной оценки поступков и поведения, их мотивов, нравственный идеал личности и общества, взаимоотношение ценности и истинности, ценности и нормы — вот далеко не полный перечень вопросов, которые обсуждались и обсуждаются в отечественной этической литературе в последние три десятилетия. Проблемы не только собственно аксиологии (о добродетелях), танатологии (о смерти и жизни, о ее смысле), но и вопросы философской, нормативной и эмпирической этики в той или иной степени представлены российской этической литературой. И все это благодаря тому, что в 60—80-е годы в российской философии сложились предпосылки для развития философской теории ценностей и ее частных, прикладных модификаций.



## Глава т. Философской теорий ценности

### § 1. Проблема определения понятия ценности в современной философии

Это действительно проблема, потому что нет единого общепринятого определения. Следовательно, надо рассмотреть основные типы определений понятия ценности в зависимости от мировоззренческих установок, в том числе объективистские и субъективистские определения. Представляют интерес попытки определения этого понятия в марксистской традиции. Лишь после этого можно попытаться дать определение категории ценности, исходя из мировоззренческих (идеологических и т. д.) непредвзятых позитивных предпосылок.

Самая трудная проблема в аксиологии — дефиниция категории ценности, центральной в этой теории. Тут — наибольшие расхождения, в зависимости от мировоззрения теоретика.

Чехословацкий философ М. Варош в своей книге «Введение в аксиологию» (13) приводит существующие в европейской философии классификации типов дефиниций понятия ценности. По типу мировоззрения он различает:

1) Абсолютистские определения: ценности — абсолютно данные «феномены», вне времени — пространства, бытия — сознания, в чистом психологическом поле. Главное направление — философия феноменологии. Фактически это разновидность субъективизма.

2) Объективистские определения: ценности — объективно сущие качества вещей, вне зависимости от рефлексий сознания или отражаемые в последнем — все равно. Это объективный идеализм, диалектический материализм.

3) Реляционистские определения: ценности — свойства субъект-объектного отношения (познавательного, нравственного, эстетического, религиозного и т. д.). С нашей точки зрения, ближе к истине — третье определение.

По субъектам (носителям), по Варошу — другая классификация определений ценностей.

1) Субъективно-психологические подходы: ценностно-образующий фактор — индивидуальное сознание; в субъект-объектном ценностном отношении приоритет отдается человеку, его сознанию, интересам и т. д. В основном это субъективистско-феноменологические теории.

2) Ценностно-образующий фактор — коллективное (общественное) познание; ценностное отношение выражает отношение: коллективное сознание — реальность. Это в основном точка зрения позитивистской социологии (Вебер, Дюркгейм, Леви-Брюль, отчасти марксисты).

3) К социологии примыкает концепция историцизма: в ходе эволюции история по своим законам творит материальные и духовные ценности — системы ценностей как конкретные результаты эволюции некоей духовной или материальной субстанции (Гегель, социал-дарвинисты; космические, эволюционистские теории — Бергсон, Тейяр де Шарден, Флетчер, Хаксли и др.).

Если первые два подхода являются чисто системными, то третий — эволюционно-генетический, причинный, исторический. Но ни «натуралистическая», ни духовно-идеалистическая эволюция, конечно, не исключают системного подхода (Леви-Стросс, Фуко, Лакан и др.).

У М. Вароша приводятся и другие, типы подходов к определению ценности, которые, на наш взгляд, лишь конкретизируют каждый из приведенных трех подходов:

4) Трансцендентное истолкование ценностей: ценности — вневременные «данности»: обобщенные цели, «смыслы существования», «блага» и т. п. Главные представители этого понимания — немецкая феноменология и некоторые направления в неопозитивизме, господствовавшие в XX веке на Западе. Фактически это направление продолжает первое из трех вышеприведенных.

5) Утилитарианская концепция ценностей: ценность — объективное качество вещи, вовлеченной в структуру субъект-объектных отношений, возникающих в процессе деятельности. Ценностное отношение сближается с познавательным, а практическая ценность — со степенью адекватного познания свойств вещей. Ошибки в оценках — следствие неадекватного представления об объективности (главным образом социальной). Это представление было бы весьма функционально, если бы ценность не сводилась преимущественно к полезности (для успеха в жизни, бизнесе, политике и т. п.), то есть не понималась слишком узко, специально. Как видим, утилитаристское понятие ценности примыкает к социологическому. Но, в отличие от последнего, оно все-таки тяготеет к субъективизму, так как «польза» определяется преимущественно индивидуальным интересом (успехом и т. п.).

6) В марксизме предпринимались попытки редукции философского понятия ценности к экономическому понятию стоимости. Фактически это приближается к утилитарианскому узкому пониманию ценности, о чем уже шла речь.

Сам Варош предлагает некий комплексный антропологический подход к определению ценности, в котором бы учитывались разные признаки и снимались односторонности предыдущих (с. 91—92 его книги).

Объективистские определения ценности могут быть «натуралистическими», согласно которым ценности и ценностные представления выводятся из природы, био-психологической природы человека, из природы общества и т. п. материальных факторов. Это — точка зрения, более или менее приближающаяся к философскому материализму. Но эти определения могут быть и объективно-идеалистическими, когда сущность ценностей выводится тоже из каких-либо внешних факторов («гетерономия»), но духовных, идеальных: Абсолютного духа (Гегель), вечных неизменных идей (Платон), Бога (теология) и т. п. идеальных сущностей, начал.

Субъективистские определения ценности, при всем их разнообразии (Беркли, Юм, Кант, феноменология, эмпириокритицизм, неопозитивизм и т. п.),

считают ценности «данностями» субъективного сознания: природными, априорными, данными в интуиции и т. п. «феноменами сознания», ничем не детерминированными «извне», автономными и т. д.

Главным недостатком всякого одностороннего объективизма в определении ценностей является то, что он в той или иной мере игнорирует роль субъекта ценностного отношения, то есть роль человека оценивающего как носителя сознания, его активности. Этот недостаток «натурализма» всегда критиковался представителями субъективного направления (Протагор, скептики, Беркли, Юм, Кант, «философия жизни», экзистенциализм и др.).

Действительно, если наделять свойством ценности самые предметы или населять мир некими ценностными «сущностями», «идеями» и т. п. вне их соотношения с человеком, то все такие «ценности» оказываются чистыми абстракциями, о которых нечего сказать, кроме того, что они существуют. Просто в представлении мир удваивается и для его упрощения требуется «бритья Оккама». Именно по этой линии идет критика «натурализма» в современной западной философии начиная с конца XIX века (в феноменологии и неопозитивизме). Ценности — феномены сознания, это то, что непосредственно «дано» и самоочевидно. А поиск того, что им соответствует в действительности, — просто псевдопроблема, «метафизика». С этих позиций феноменологи критикуют идею Блага Платона, «высшие блага» стоиков, а также теологические истолкования ценностей. Считается, что вера в «ценности святости» может поражать нас силой убеждения, строгой иерархией. Но ценности эти не могут служить объектами для «свободомышлящего» научного анализа (да и не претендуют на это). Там же, где религиозная философия (в томизме, неопротестантизме, русской религиозной философии), теология переходят от ценностей веры, святости к ценностям земной жизни людей, религиозная аксиология смыкается с той или иной системой «светской» аксиологии (этики, эстетики).

С тех же позиций (указание на ограниченность, относительность ценностных эмпирических «натуралистических» представлений) подвергаются критике атеистические, «свободомышлящие», научно-позитивистские теории. Таким образом, субъективистская критика «натуралистической» (объективистской) теории ценностей претендует стать над спором материализма и идеализма, науки и религии по поводу определений ценности.

Как уже упоминалось в главе об истории аксиологии, в истории этой после Канта в основном преобладало *субъективистское* («нон-натуралистическое») направление, в русле которого в основном оформлялась и оформилась аксиология в Германии (неокантианство, феноменология) и в англо-американской философии (преимущественно в рамках господствовавшего там неопозитивизма). Остановимся на некоторых классических фигурах. Так, известный критик «натуралистической» этики и эстетики Дж. Мур в своей книге «Принципы этики» вслед за Brentano и Sidgwickом определял ценности как «последние данности самосознания». Понятия добра, красоты, правильности и пр. не могут быть выведены из эмпирической шкалы «ценностных предпочтений» людей (41; с. 33—40). Еще больше это относится к более абстрактным и общим понятиям — «идея добра», «идея прекрасного». Мур пишет: «Нату-

ралистическую ошибку совершают столь же часто в определении прекрасного, как и в определении добра, и в эстетике она повлекла за собой такое же количество других ошибок, как в этике» (41; с. 295). Основной аргумент Мура: все эмпирические оценки (предпочтения, установки) субъективны, относительно, изменчивы. Напротив, общие понятия о добром, прекрасном, правильном, присущие всем людям, неизменны, постоянны, абсолютны, вечны. Значит, они не могут быть выведены «из опыта» и являются априорными достоинствами сознания. Дж. Мур манифестировал «метаэтику» и «метаэстетику», то есть чисто субъективистскую и формальную «метааксиологию».

Абстрактная пустота феноменологической «метаэтики» чувствовалась некоторыми корифеями аксиологии в XX веке. Формальные построения необходимо было как-то связать с повседневными интересами, жизнью, деятельностью людей, наполнить абстрактные формулы «материальным» (эмпирическим) содержанием. Такую работу попытался выполнить последователь Гуссерля в аксиологии и в этике М. Шелер. Поддерживая идею о «данности ценностей», он стремился как-то связать «данность» феноменов ценности с «предпочтениями» реальных субъектов. С этой целью Шелер вводит в понимание феномена ценности чувственно-психологический момент, то есть в какой-то мере возвращается от априоризма Канта к сенсуализму Шефтсбери, Юма и Смита. С этой точки зрения он критикует формальное а priori Канта, противопоставляя ему «материальное» а priori. Постигаемые интуитивно, «материальные феномены» не обязательно всеобщи (как у Канта), они могут быть достоянием индивидуальной интуиции. Происходит сдвиг в «материальную» сферу, сферу реального сознания, преимущественно психо-эмоциональную: «вечные», «неизменные», априорные ценностные феномены — не формальная система понятий, они «материально даны» сознанию. Но это не сознание эмпирических людей.

Шелер ни в коей мере не отказывается от феноменологического априоризма. По его мнению, «даны» априорно не только ценностные родовые понятия, но и их порядок, взаимосвязь, субординация, то есть пути логического вывода одной ценности из другой. Есть «внешняя» детерминация, но чисто логическая, то есть подчиненная априорным законам логики. «Отношение к порядку предпочтений», по Шелеру, уже «встроено» (eingebaut) в само понятие ценностей. То есть сознанию предзаданы не только сами общие ценностные понятия, но и их определенный «порядок» в виде координации и субординации субъективных «предпочтений». К «вещам» ни ценности, ни их иерархия не имеют никакого отношения. В крайнем случае вещи предметного мира могут быть помыслены как «носители ценности», которые всегда относительно и несовершенны. (96; с. 12 — 15). Все это — классическая феноменологическая аксиология в духе Гуссерля.

В творчестве другого немецкого аксиолога, Н. Гартмана, феноменологическая аксиология Шелера доводится до логического завершения. Если Шелер пытался наполнить абстрактную аксиологию неким «материальным» содержанием посредством обращения к явлениям психологии (предпочтения, интересы), то Гартман делает то же самое по сути дела путем прямой онтологизации «царства ценностей», то есть перехода на позиции объективизма, когда ценно-

сти объявляются некими «сущностями», имеющими объективное бытие, подобное бытию платоновских идей.

В немецкой философии Шелер и Гартман считаются основателями и главными разработчиками аксиологии, или теории ценностей. Вслед за ними Г. Райнер в своей книге подробно и критически анализирует выводы гедонистов-эвдемонистов, которые определяли ценность как «удовольствие» или как «то, что доставляет удовольствие», и т. п. (95; с. 43).

Он критикует также «объективистов», которые обобщили эмпирически: ценность — то, что приносит «радость» не только индивиду, но и другим — «всем», то есть имеет объективную значимость в коллективном, социальном плане. «Радость», конечно, более широкое понятие, чем «удовольствие». Тут уже наблюдается переход от психологизма к социологизму. Например, данное яблоко может доставить приятное вкусовое ощущение отдельному человеку, а вот картина — радость многим. «Радость» более отвлеченная ценность второго порядка, а «удовольствие» — более простая и низменная ценность, ценность низшего ряда. В частности, за смешение этих двух рядов ценностей Райнер критикует неопозитивиста Мартина Шлика (97).

«Деонтика» Канта и его учеников, выведение ценностей из идеи должного также является объектом критики со стороны немецких аксиологов (особенно этиков XX века) феноменологического направления — Шелера, Гартмана, Гессена, Гильдебрандта, Райнера. Общим принципом феноменологизма в этике является положение: должествование вытекает из ценности, но не наоборот. Прочитируем Райнера: «Феноменологическая этика ценностей, как и вообще этика, исходит при обосновании морально должного из ценностей» (95; с. 124).

Кстати, тут кроется принципиальное отличие немецкой феноменологии от логико-лингвистического анализа в этике Англии и США, где в центр внимания ставится идея должного, обязательного, «правильного» (Хеар, Бранят).

«Деятельностный», социологический, подход к определению ценностей тоже не принимается ни феноменологистами, ни неопозитивистами — например, объяснение моральных ценностей через практику, поведение, поступки людей (как это делается, скажем, в психологии поведения, бихевиоризме, «технологии поведения» Скиннера). Говорится о «поступках», «действиях», «актах», но под этими словами подразумеваются вовсе не элементы реального поведения, а некие «интенциональные чувства» (Шелер), «интенциональные акты» в сознании (Гильдебранд).

Для Шелера, Гессена, Гильдебрандта, Райнера «опыт», вслед за Гуссерлем, — это не опыт поведения, деятельности, жизни, а «опыт интенциональных ценностей», которые «даны априори», «значимы априори» (96; с. 124). Эти ценности ничем внешним не детерминированы, они «априорные данности», «значимости», сущность которых детерминируется исключительно взаимоотношениями между ними, образующимися тоже априорно (95; с. 124).

Для них объективность не онтологическая, а именно феноменологическая категория, это «объективность» феноменов, (то есть их автономность, априорность), не зависящих от конкретного носителя сознания, с одной стороны, и от внешнего мира, мира «вещей в себе», с другой.

«Отсюда следует, что ценности имеют идеальное «в себе бытие»: подобно тому, например, как изучаемые геометрией отношения пространства, которые полностью не зависимы от реального бытия окружающего нас мира, и они образуют идеальное «царство ценностей», которое противостоит априори реальному миру» (там же).

Немецкая аксиология едина в своем феноменологизме, то есть в феноменологическом истолковании иерархии ценностей. Нюансы состоят только в том, какое содержание вкладывается в общую феноменологическую форму — психологическое, социологическое, антропологическое, этическое, эстетическое и т. д.

Так, феноменологи XIX века Леще, Brentano, позднее Шелер, исходили в основном из мыслительного материала физиологии и психологии, рассматривая ценностные качества ощущения, восприятия и пр. Например, Летце строил «психологическую теорию ощущений» как теорию ценностей (36; гл. V). Сходные позиции у Brentano, Шлика, Крафта. Они продолжали традицию английского сенсуализма Юма, Смита, Шефтсбери, Хатчесона, а также опирались, например, на эмпириокритицизм Маха, Авенариуса.

Но уже Гуссерль перевел понимание ценности из слишком эмпирической области физиологии и психологии в абстрактную область чисто философской спекуляции. Он рассматривал «исходную данность ценностей в акте», который он объяснял как «восприятие» ценности, «ценностное постижение» в интенции (95; с. 138). Ученик Гуссерля Гильдебранд разъяснял, что «восприятие ценности — это вовсе не восприятие предмета, а восприятие интенции (установки, направленности) сознания. «Акт» — не реальное действие, а «интенциональный акт» (84; С. 205).

Шелер тоже считал себя сенсуалистом и даже материалистом, но и он полагал, что ценностное представление, восприятие принципиально отличается от познавательных восприятий. Тут он прав. Но отличается именно тем, что ценностное восприятие и суждение о нем «интенционально», а не когнитивно. Тут Шелер следует Риккерт, принципиально разводя познание вещей и постижение ценностей, наблюдение и интуицию. Шелер считал, что есть особое царство ценностей, подобное царству идей у Платона. В отличие от мира вещей, это царство постигается не чувственно-познавательным, а посредством интенциональной интуиции. Еще дальше от крайне эмпирического сенсуализма отошли в XX веке (отчасти под влиянием формального логического анализа) немецкие феноменологи Гессен, Керлер, Витман и др. (/ *Hessen*, «Ethik», 1958; *D. H. Kerler*, «Weltwille und Wertwille», 1929; *M. Wittman*, «Die moderne Wertethik», 1940; *N. Hartmann*, «Ethik», 1903 и др.).

Помимо утверждения априорной данности ценностных феноменов эти авторы подчеркивают также их абсолютность, вечность, неизменность, универсальность. Важно еще раз подчеркнуть: феноменология ценностей — это не онтология и не гносеология. Ценности — не предметы во внешнем мире, бытии, и не отражения чего-либо. Ценности — феномены сознания, непосредственно (интенционально) данные, автономные и от бытия, и от познающего сознания, что-то вроде категорического императива Канта.

Кроме данности в интенции и предельной универсальности, абсолютно, дана и априорна взаимозависимость ценностей в системе их скоординиро-

ванной иерархии, в системе предпочтений, которая имеет определенный порядок. Поэтому ранг той или иной ценности определяется не путем ее соотнесения с чем-то внешним, а посредством выявления ее места в системе рангов, в иерархии ценностей. Об иерархии ценностей и ее понимании речь еще будет идти.

Автономные, априорные данные, абсолютные ценности-феномены немецкой аксиологии напоминают «идеи» Платона, «высшие ценности» стоиков, «Высшие Блага» теологов, «императивы» Канта, о которых уже шла речь в главе об истории аксиологических идей.

В англо-американскую философию аксиология пришла из Германии и Австрии с трудами основателей неопозитивизма «Венского круга» (Шлик, Карнап, Айер, Витгенштейн). Идеи раннего неопозитивизма имеют очень много общего с феноменологией, хотя они больше касались проблем теории познания. Последовательный субъективизм характеризовал и то, и другое.

В последующем, в середине XX века, воззрения неопозитивизма и феноменологии смешались настолько, что трудно определить, «кто есть кто». Например, феноменологи Перри, Брандт, Франкена, другие американские аксиологи, этики и эстетики часто и охотно цитируют неопозитивистов Айера, Рассела, Стивенсона, Тулмина, Ноуэлл-Смита, Хеара и др. В сущности, и те и другие имеют одного и того же великого предка — И. Канта. Учение Канта об автономном априорном сознании и критика им апостериорной гетерономной точки зрения лежит в основе метафилософии и современных неопозитивистов, и последователей феноменологии.

Строго говоря, англо-американские аксиологи мало что прибавили от себя к основным идеям немецких аксиологов, если не считать всяческих уточнений, упорядочений и добавлений. В основном они пересказывают немецкие первоисточники, иллюстрируя и дополняя теоретические положения элементами психологии, логики, этики, эстетики. Для трудов англо-американских аксиологов характерно включение идей, заимствованных из утилитаризма, прагматизма, психологии поведения, «теории справедливости» и других новых направлений.

Рассмотрим для примера истолкования понятия ценности у Перри и Франкены. Перри тяготеет к классической феноменологии, а Франкена дает пример движения от объективистской, по его мнению, феноменологии к последовательно субъективистскому (неопозитивистскому) эмотивизму и релятивизму.

Ральф Бартон Перри, профессор Гарвардского университета, в 1926 году издал книгу «Общая теория ценности», а в 1954 году — компедиум «Царство ценностей», наиболее полное изложение аксиологии с выходом на проблемы социологии, психологии, этики, эстетики, религии, права, воспитания.

Ход мысли у Перри примерно таков. При определении ценности можно идти двумя путями: из определений разных философов отдать предпочтение одному; выработать самому определение ценности. Подробно рассмотрев разные мнения, Перри склонен пойти по второму пути, так как трудно найти общий критерий предпочтения одной теории всем другим.

Для выработки нового определения, считает Перри, надо исходить из категории интереса. «Вещь является ценностью, или она ценна, если стано-

вится объектом интереса, является оцениваемой». Но что такое сам интерес? «Интерес есть последствие события, детерминированное ожиданием результата». Пока все вроде верно: действительно, интерес связан с некоторым ожиданием, с прогнозом. Но дальше начинается словесная формалистика. Под «событием» подразумевается не какое-то реальное действие, а сам процесс определения ценности, «ценность» как объект определения, подменяется «понятием ценности» или даже «определением понятия ценности». Таким образом, проблема переводится в план чисто логического анализа понятия ценности и его определения (94; с. 23). Далее рассматриваются способы определения и их логические свойства. То есть вместо вопроса «Что такое ценность?» решается вопрос «В какой логической форме можно определять понятие ценности?». А эта форма детерминируется целиком «интересом», то есть субъективно.

В зависимости от «интереса» определение понятия ценности может быть «номинальным», «абстрактным» («априорным») или «реальным» (94; с. 3).

«Номинальное определение» (там же; с. 3 — 7) — чисто вербальное, оно лишь указывает на предмет для его идентификации в разговоре. Тут «интерес» может быть определен как «внимание» или даже «направленность внимания». Но уже в номинации проявляется ценностное содержание, и притом, в обобщенном виде: 1) «интерес» как родовое слово охватывает гнездо частных слов-номинаций: «желание», «хотение» и т. п. (там же; с. 6); 2) в «интересе» уже проявляется ценностная двоичность: желаемое — нежелаемое, за — против, предпочтение — пренебрежение (там же; с. 6 — 7). Таким образом, уже в номинальном определении проявляются три известных оценочных позиции: позитивность, негативность, индеферентность (отсутствие интереса) (там же; с. 6 — 7). Но номинальное определение интереса (понятия ценности) слишком поверхностно и недостаточно.

«Абстрактное», или «априорное», определение понятия ценности трактуется как создание «разума», то есть автономного субъекта потребностей, требований, интересов, которые «внутренне присущи ему» (там же; с. 6 — 7). Это «самоудовлетворяющаяся теория», не зависящая от внешних аргументов, в ней используются только формально-логические определения (там же; с. 7). Это «чисто интеллигибельная теория». Но как можно определять ценность с позиций такой теории?

В своей книге Перри сначала критикует своих оппонентов из числа неопозитивистов (эмотивистов, релятивистов и т. п.). Первый объект критики — субъективист эмотивист Стивенсон (99). Стивенсон считал, что всякое определение выражает лишь эмоции говорящего, в его определении нет концепта, когнитивности. Это просто «изречение». Перри возражает: эмотивность (например, слова «чувствовать») и концептуальность (например, слова «эллипс») — это крайности. Большинство слов речи — где-то посередине. «Если бы люди использовали только такие «крайние слова» они попросту не могли бы разговаривать» (94; с. 8). Слова «хорошо», «плохо» имеют и эмотивную, и концептуальную стороны. «Так, если А думает, что А. Линкольн был «хорошо», так как он освободил рабов, был против войн и т. п., то тут уже не просто симпатия, но и концепт, и А надеется, что этот концепт известен и Б, и тот согласен с ним в том, что либерализация и т. п. — «добро» (94; с. 8).



С критикой однобокого эмотивизма можно согласиться. Но какова позиция самого Перри?

Далее Перри критикует «нон-натуралистов» Дж. Мура, В. Росса и других представителей так называемой Кембриджской школы, или «интуиционистской школы» в неопозитивизме. Дж. Мур и другие «нон-натуралисты» считали, что ценность не может быть познана эмпирически, она не является ни физической, ни ментальной, вообще не может служить объектом анализа. (94; с. 9). Перри иронизирует над этим: ценность считается недоступной анализу, а между тем о ней так много говорят (там же).

Точно так же Перри критикует мнение Лейрда (/ *Laird*, «Study of Realms», 1920) и Сантаны (G. *Santaina*, «Sens of Beauty», 1899), которые считали невозможным анализ «неразложимых» ценностных понятий и, следовательно, указывали на неопределимость таких понятий, как «приятность», «привлекательность», «отвратительность». Напротив, Перри считает подобные чувственные понятия «интегральными», а потому разложимыми на более простые, следовательно, определяемыми (94; с. 10). При этом он ссылается на фактическую историю познания, опровергающую агностицизм: «Вся история человеческого познания создает презумпцию против невозможности определения»; «История мысли усыпана отброшенными неопределенностями» (94; с. 10).

Наконец, Перри опровергает тех, кто указывает на невозможность определения ценностных понятий из-за якобы наличия в них «тавтологии», «порочного круга», «логического противоречия».

Безусловно, определение должно удовлетворять двум наборам требований: оно должно быть применимо к описанию определенного класса явлений, но в то же время должно соответствовать правилам внутреннего логического построения данной теории, то есть быть однозначным, ясным, не содержать противоречия в системе данной теории. Именно в этих качествах отказывают любому определению ценности сторонники «логического анализа». В определении якобы всегда есть тавтология, порочный круг, а в цепи определений — «дурная бесконечность». Если кто-то говорит о «хорошести» предмета с точки зрения данного интереса, далее встает вопрос о «хорошести» самого этого интереса. Наркотик может быть хорошим лекарством, пока не становится навязчивой идеей, «плохой» страстью. Тут якобы тавтология: «хороший» предмет определяется через «хороший» интерес к нему.

Перри считает, что это соображение теряет силу, когда приходит на ум, что сам по себе интерес представляет ценность — положительную или отрицательную (94; с. 11). Тут нет круга: «первичная ценность» — употребление наркотика — подводится под вторичную ценность, внешнюю к ней, то есть медицинская ценность — под моральную антиценность преувеличенного интереса (94; с. 11).

Точно так же, по Перри, в ценностном определении нет и логического противоречия. Интересы (по Перри, равно — ценности) не противоречивы (как истина и ложь), они конфликтны, а это другое дело. «А встретил Б» и «Б встретил А» — не противоречащие предложения, а просто разные, они не отрицают друг друга. «Два противоречащих суждения не могут быть одновре-

менно истинными. А две конфликтующие силы могут существовать одновременно. То же самое относится к интересам и ценностям». (94; с. 11 — 12).

Перри защищает понятия интереса и ценности от обвинений в релятивизме. Это не релятивизм в определениях, в теории, в логике (которые его только и интересуют), а реальная релятивность интересов, подобная релятивности пространства-времени в теории относительности.

Критика со стороны Перри эмотивизма, релятивизма в трактовке ценностей и их определении во многом верна и справедлива, подчас остроумна. Он считает, что теория ценностей релятивна не больше, чем любая другая теория. Мнения о ее особой релятивности покоятся, по Перри, на недоразумении: а именно, ошибочно утверждается, что по причине того, что объекты получают свою ценность, положительную или отрицательную, от интереса, будто бы подразумевается, что интерес, от которого они получают ценность, есть интерес познающего или судящего субъекта. «Это означало бы, что, если предмет кажется положительной ценностью в моем суждении, то я должен желать, хотеть, любить его. Однако, когда ценность определяется с точки зрения интереса, тогда интерес будет оправдывать определение. И если я вижу, что кто-то еще любит, желает, хочет эту вещь, тогда я обязан признать, что она хороша. Очевидность хорошеи или плохости (ценности и антиценности) есть видимый акт интереса, который объективен, открыт для согласия, как никакой другой факт жизни или истории» (94; с. 13).

Итак, по Перри получается, что основанием для определения ценности является интерес. Но не интерес индивидуального человеческого сознания, а некий «интерес» как самоочевидно одинаковый для всех, априорный «факт» автономного сознания как такового.

Из этого формально всеобщего абстрактного интереса как положительной абстракции сознания вообще дедуктивно выводятся все частные, конкретные оценки (ценности), но ни в коем случае не наоборот: чтобы из эмпирических представлений о ценном вывести (индуктивно) общее определение ценности. У Перри «интерес» — исходная априорная ценностная категория (как у Канта абстрактное «должное» и т. п.). «Абстрактное», или «априорное», определение ценности, которое разделяет и Перри, сводится, таким образом, к тезису вполне феноменологическому: ценность сводится к «интересу» (положительному или отрицательному), а «интерес» (как интенция) есть априорное свойство сознания. Интенция «интереса» определяет содержание абсолютных ценностей «добра», «красоты», «святости», «должного», «правильного», «справедливого» и пр. В сущности, Перри не дает определения философского понятия ценности. Весь пафос его критических рассуждений направлен не на определение ценности, а на утверждение интенциональной «данности», априорности ценностных понятий — абсолютных, неразложимых, а потому и неопределимых.

С позиций априорного агностицизма Перри критикует третий способ определения понятия ценности, а именно — «реальное», или «дескриптивное», определение ценности (94; с. 13-14), представленное, например, в книге К.-Дж. Пеппера (93). «Реальное», или «дескриптивное», определение — индуктивное, апостериорно выводимое как обобщение многих частных интересов из эмпирических «фактов».

Перри считает такие определения лишь гипотезами, получаемыми по неполной индукции, или даже просто иллюстрациями для историка, социолога. Их эвристическая роль состоит в способе прикладной систематизации, классификации, складывания частных ценностей в типизированные группы: ценности политические, религиозные, нравственные, эстетические и т. д. А все вместе можно назвать «миром ценностей», «царством ценностей», «культурой», «цивилизацией». Описание «царства ценностей», по Перри, можно начать с описания «природы человека», феноменов психологии, поднимаясь далее к «высшим» духовным ценностям.

Характерно, что в книге «Царство ценностей» Перри, отдав в первых разделах дань абстрактно-феноменологическим рассуждениям об абсолютности, априорности и т. п. «высших» ценностей, затем почти сразу переходит именно к описанию «цивилизации» как «пространства» ценностей жизни, культуры, нравственности, искусства, религии, системы воспитания и т. п. В этой большой книге много интересного, конкретно-содержательного. От бесплодных умствований насчет неопределимости философского понятия ценности вообще — абсолютной, априорной, невы выводимой, неразложимой и т. п. — Перри переходит к более конкретному и плодотворному «реальному», или «описательному», рассмотрению конкретных ценностей жизни и культуры.

Теперь обратимся к другому американскому аксиологу — Уильямсу Франкене (80), профессору Мичиганского университета. В Мичиганском университете — влиятельная школа аксиологии, к которой примыкает и Ричард Брандт (77), профессор Свартморского колледжа.

У. Франкена исследует преимущественно этические ценностные понятия. Однако его определения ценности, а также критика оппонентов имеют более общее теоретическое значение. Его «метаэтика» — в сущности форма аксиологической «метафилософии», близкая к основным идеям неопозитивизма.

Франкена, как и Перри, начинает с критики «натурализма», то есть эвдемонизма, утилитаризма, теологии и деонтологии в этике, приводя принятые в этих направлениях определения ценности.

Эвдемонизм: ценность — то, что ведет к благополучию и самоудовлетворенности. Или шире: ценность — то, что в действии дает наилучший результат, то есть наибольшее суммарное благо в сравнении с другими способами действия.

Утилитаризм: ценность — то, что в своем развитии ведет к наилучшему балансу добра и зла для личности, общества, цивилизации. Принцип утилитаризма — в сущности чисто теологический, телеологический, конвенциональный.

Деонтология (Канта): ценность — то, что соответствует идее должного, норме, императиву, которые есть «ценность в себе».

В современной «метаэтике» Франкена различает три основных направления: а) теории, устанавливающие значения, то есть теории логического обоснования моральных ценностей; б) «дефинитивные» теории, «интуитские» теории, которые он почему-то называет также «натуралистическими»; в) «агностические» теории, отрицающие познаваемость ценностных понятий и суждений («нон-когнитивизм») (80; с. 79).

Заметим попутно: слово «натурализм» Франкена применяет здесь не-

корректно. Так, он считает «натуралистами» интуитивистов Перри и Брандта, потому что они обосновывают ценности чем-то другим, например, интересом (Перри). В своей книге «Этика» Франкена подробно рассматривает названные направления. Теории логического обоснования, — критикует Франкена, — пытаются логически, то есть гетерономно, вывести ценностные понятия и суждения из «фактов» двоякого рода: а) эмпирических, «материальных», б) «ментальных», то есть из других элементов сознания: норм, законов и пр. Другими словами, логическое обоснование считает возможным верифицировать ценностные суждения, выводя их из познавательных суждений о предметах или из суждений долженствования. То есть ценностные суждения пытаются обосновать индуктивно или дедуктивно.

Оба обоснования Франкена считает несостоятельными, проблематичными (там же; с. 80). По Франкене, невозможно вывести ценностные суждения с предикатами «доброе», «прекрасное» и т. п. из «фактов» мышления (логических посылок) хотя бы потому, что те, в свою очередь, нуждаются в разъяснениях и обоснованиях. Получается «дурная бесконечность» обоснования. Вообще, как считает Франкена, невозможно ценностные суждения выводить из познавательных или императивных. То есть нельзя вывести понятие «ценно» из понятия «есть» и из понятия «должно». Нельзя выводить «ценное», как и «должное», из суждения о бытии, как нельзя выводить «ценное» из «должного». В частности, нельзя выводить ценностные и обязывающие этические суждения из внеэтических суждений — бытийных. Например: «Хорошо, должно это сделать потому, что общество обязывает нас это сделать». Франкена считает, что тут этическое требование (рекомендация) основывается на внеэтическом требовании, и это нелогично. К тому же возникает «дурная бесконечность» вопросов: а почему общественное требование нас обязывает? А на чем основано само требование общества? И т. д.

Такой отсыл к неморальным основаниям Франкена называет «этическим натурализмом» (если ссылаться на «факты» действительности, точнее, на суждения о действительности или на «физический морализм», если «фактом» объявляется бытие Бога). Это переход от непонятного к непонятному же.

Таким образом, по Франкене, «натуралистические» теории (отсылки к «фактам» действительности) и «дефиницистские» теории (отсылка к другим суждениям) не дают ничего для понимания смысла понятия «ценности». Франкена напоминает: еще Дж. Мур предостерегал от «натуралистической ошибки» в этике, так как обращение к неморальным основаниям оставляет «открытые вопросы» (там же; с. 82). «Петр добр» — это этическое суждение, по Франкене, невозможно логически вывести из суждения «Петр есть (существует)» или из суждения: «Петр обязан быть добрым». То есть к ценностному суждению нельзя отнести ни одну из характеристик (разновидностей, по Канту) суждений, аналитических и синтетических. Из «Петра» не следует «добр» (анализ). Но к «Петру» нельзя присоединить предикат «добр» откуда-то извне (синтез).

Таким образом, получается, по Франкене, что любая дефиниция ценности оказывается логически необъяснимой: «Наши базисные этические нормы

и ценности не могут быть объяснены на почве природы вещей в строгом логическом порядке». Нельзя понять «должное», «доброе», «правильное», вывести их из внешних к ним понятий «полезное», «святое». Между первыми и вторыми нет строгой логической связи (там же; с. 84).

Итак, по Франкене, «натуралистические» логико-дефинитивные теории не способны объяснить феномена этических ценностных понятий и суждений.

С нашей точки зрения, относительно логических формальных «переводных» дефиниций с этим можно согласиться. Но что касается индукции из эмпирических ценностных «фактов» — с этим приходится спорить. Подробнее об этом в следующем параграфе, при научно-познавательном рассмотрении природы моральных и других ценностей жизни и культуры.

«Интуиционистские» («нон-натурализм») теории явно импонируют У. Франкене. К «интуитивистам» Франкена причисляет и объективистов Платона и Декарта, и субъективистов Мура, Гартмана, Батлера, Эвинга, Причарда, Росса, Керрита и других, очевидно, по единственному обобщающему признаку — признанию абсолютной «автономии» ценностных понятий, идей и т. п., а также по признаку невозможности их определения (агностицизм).

С точки зрения интуиционистов, ценностные представления невозможно определить, как невозможно определять «желтое», «красное», «приятное», «хорошее». Они самоочевидны и постигаются в этой их самоочевидности интуицией (там же; с. 86).

Недостатком интуиционизма, который господствовал в европейской философии двести лет, как считает Франкена, является лишь то, что в наш рационалистический век всё требует строгих дефиниций. А так как это не всегда возможно, то ищут какие-то обходные пути (вдумчивые философы отвергают такие претензии).

Взять, например, «теории, не признающие прямой или опосредованной познаваемости ценностей» («нон-когнитивизм» — Non-cognitive or non-descriptive theories). Это в основном позиция неопозитивистов Айера, Стивенсона, Карнапа, самого Франкены, то есть приверженцев эмотивизма, релятивизма, теории самооправдания моральных ценностей и т. п. субъективистских концепций. Франкена считает, что все эти теории не дают полного удовлетворения, но представляются ему оптимальными.

Эмотивизм Айера экстремален: ценностные представления — простые выражения чувств (убийство — плохо!). Аналогично мыслит Карнап. Менее экстравагантен эмотивизм Стивенсона. По его мнению, помимо эмоциональной реакции в оценке представлена и мыслительная рефлексия. Но, считает Франкена, умеренный эмотивизм Стивенсона и других представителей логического анализа, лингвистики так называемой Оксфордской школы в неопозитивизме также уязвим для критики. Их суждениям свойственно отсутствие достаточной определенности и последовательности, ибо мыслительные «элементы оценок тоже крайне релятивны». Релятивизм в позитивистской метаэтике имеет, по Франкене, три разновидности: дескриптивный релятивизм, метаэтический релятивизм, нормативный релятивизм. Сам Франкена причисляет себя к нормативному релятивизму в этике и в теории ценностей в целом.

Дескриптивный релятивизм — это «простой» релятивизм эмпирическо-

го обыденного сознания. В теории его характеризуют настойчивое описание относительности, различия в нравах, ценностных представлениях разных народов регионов. Это эмпирия.

Метаэтический релятивизм разделялся большинством англо-американских философов середины XX века. Согласно этому воззрению, нет никаких оснований для предпочтения одного оценочного суждения (мнения, взгляда, теории и т. п.) другим. Это полный плюрализм, свобода мнений, без обязательных критериев, то есть агностицизм. Конечно, Франкена не солидарен со столь крайним релятивизмом.

Нормативный релятивизм — попытка выйти из релятивистского тупика, превратить этику (а также эстетику) из умозрительной игры в слова в жизнеориентирующую науку.

С этой целью и Франкена пытается выйти из чистой этики в область этической антропологии, социологии, психологии, даже биологии.

Принцип дескриптивного, а также и метаэтического релятивизма: то, что хорошо или правильно для одного, не обязательно то же самое для другого. Это, по мнению Франкена, беспредельный, хаотический, а потому практически нежизнеутверждающий принцип.

Принцип нормативного релятивизма: то, что реально правильно или хорошо для одного случая (ситуации), не обязательно таково для другого (там же; с. 93). То есть речь идет уже о реальности суждений, мнений и т. п. В одной и той же ситуации или по отношению к одной и той же ситуации, очевидно, нормы, оценки должны быть реальными, то есть общими, единообразными. В этом — ограничение дескриптивного релятивизма.

При помощи разветвленного анализа понятий и суждений Франкена развивает нормативный релятивизм до степени теории обоснования ценностных понятий, суждений, а также моральных норм. Это обоснование превращается в логическую калькуляцию комплекса этических понятий и категорий. Идет выяснение отношений между понятиями «морально ценное» и «должное», «этическое» и «внеэтическое», представлениями о ценностных и императивных суждениях, «добром» и «правильном», в ходе логико-лингвистического анализа строятся сложные координационные и субординационные схемы понятий без всякого соотнесения с живой, реальной объективностью.

Относительно субъективистских феноменологических и неопозитивистских теорий ценности можно сделать такое заключение: при общей субъективистской мировоззренческой основе рассуждений всем им свойственны некоторые установки, которые не предоставляют возможности дать хоть сколь-нибудь четкое определение понятия ценности. Так, они не включают в определение ценности более общее родовое понятие «значение», отчего возникает много недоразумений. Например, Перри, Брандт пишут об «отрицательных ценностях», допуская логическую ошибку противоречия в определении (*contradiction in adjective*). Об этой ошибке подробнее будет рассказано в следующем параграфе.

Некоторые западные аксиологи, например, Крафт, рассматривают понятия «значение», «значимость», но в негативном смысле. Крафт подчеркивает

отличие понятия «значимости» от «истинности» (86; с. 203): например, моральные нормы — значимы, но не истинны. По Крафту, слова «значение», «значит» относятся не только к ценностям, но и к нормам, правилам (например, игры); «значить» равно «определять поведение» (там же; с. 203). «Значение» здесь — «предписывание», а не ценность; в логике «значимость» — соответствие логическим правилам, а не ценность. «Sollen» — не «Sein», но и не «Wert». Ценность зависит от субъекта ценностного отношения; логические правила и, как следствие, логическая правильность не могут зависеть от субъекта, хотя они «значимы». «Значение» — не только должное, но и когнитивное, семантическое понятие, тождественное понятию «смысл» — смысл понятия, слова и т. п.

Вывод Крафта (вслед за Летце, Риккертом) таков: понятие «значение» шире понятия «ценность», следовательно, неадекватно, некорректно считать «ценность» и «значение» синонимами. Поэтому Крафт не использует слова и понятия «значение» в своей аксиологии.

Можно возразить: «ценность» не равна «значению». Но она вид, модификация значения! Во-первых, она положительное значение. Во-вторых — не «смысловое», а функциональное значение (роль). Прав был Риккерт: «Значение есть сущность ценности» (54; с. 11).

Точно так же у названных философов функционально не действует важнейшая категория «ценностное отношение», связывающая в единую систему субъект и объект в феномене ценности. Именно по этой причине (игнорирование объективной стороны ценностного отношения) у феноменологов, неопозитивистов ценность предстает как некая таинственная, необъяснимая сущность — «автономная», «абсолютная», «априорная», «интенциональная», недоступная для рационального определения. Остается только заниматься «ранжированием», «систематизацией», «иерархизацией» ценностных «данностей». Как пишет Г. Райнер, «наша картина мира зависит от шкалы ценностных предпочтений» (95; с. 208), то есть от начала до конца она чисто субъективна.

Как заметил Франкена, в последние двести лет в философии существовала рационалистская традиция, требующая четких определений научно-философских понятий, их объяснения и обоснования. В том числе — понятий ценности (жизни, культуры, познания). В социологии это, например, классический позитивизм: Конт, Спенсер, Вебер, Дюркгейм, Кропоткин, Каутский, марксизм. В философии морали — эволюционная этика, а также прикладные этические теории, использующие данные психологии, антропологии, социологии, этнографии.

Принципы этого направления в аксиологии: «натурализм» («материализм», детерминизм, «генетизм», эволюционизм); объективизм («гетерономия», историзм, верифицируемость).

На этом направлении мысли не были созданы развернутые системы аксиологии. Господствовали космологические, причинно-следственные, теоретико-познавательные интересы, непосредственно связанные с положительной наукой и практикой.

Единственная попытка в научном позитивизме сознательно построить систематическую аксиологию была предпринята в марксистской философии

60 — 80 годов XX века. Об этой попытке мы уже говорили в разделе о предмете аксиологии.

Как обстояло дело с определением понятия ценностей? В марксистской философии понятие «значение» и «ценностное отношение» отсутствовали. Зато для объяснения ценности искусственно притягивались понятия из политической экономии и социологии, например, понятие стоимости.

На наш взгляд, наиболее полными в марксистской литературе являются рассуждения о ценности в книге чехословацкого аксиолога В. Брожика (И) Применительно к морали и ее ценностям сходные идеи содержатся в книге Т. И. Пороховской (50).

В главе о предмете аксиологии уже критиковалось неправильное утверждение Брожика о том, что предмет аксиологии — только теория оценок, а ценность — предмет политэкономии, социологии и других нефилософских, прикладных наук. Там же говорилось, что эта ошибка Брожика связана с неправильным толкованием (или игнорированием) таких важных в аксиологии понятий, как «значение», «ценностное отношение» и «ценность».

В рассуждениях Брожика есть рациональное зерно. Он справедливо различал две разновидности процессов:

а) процессы создания, генезиса, производства материальных и духовных ценностей. Это объективный, «бытийный» аспект проблемы, совпадающий с экономическими, производственными, социальными науками. В пределах философии это онтологический ряд вопросов: о месте ценностей в системе реалей, об их предметном содержании и т. д. Это собственно предмет теории ценностей в его объективности;

б) ценностные процессы (наряду с познавательными), проблемы функционирования ценностей в системе человеческих потребностей, интересов людей. Это — область субъективных оценок и предмет собственно теории оценок (И; с. 11-12).

Конечно, ценности и оценки — не одно и то же. Но неверно выведение ценностей за скобки, за рамки предмета аксиологии, объявление ценностей предметом нефилософских наук, экономики, социологии. Это выведение привело автора к неправильному истолкованию самого понятия ценности, к сведению его широкого, общефилософского содержания к более узкому, социально-экономическому.

В истолковании понятия ценностей Брожик использует такие принятые в марксизме понятия, как общественно-производственные отношения, общественное бытие вещей, опредмечивание и распредмечивание, товарно-денежные отношения, стоимость и т. п.

Все такие понятия, функционально-полезные и важные в политической экономии, социологии, при объяснении философского понятия ценности мало подходящи и только затемняют суть дела. В частности, отождествление философского понятия ценности с экономическим понятием стоимости (товара) совершенно неуместно, да и основано на недоразумении. Недоразумение связано главным образом с тем, что автор игнорирует очень важное для аксиологии общее понятие «значение», а также неверно трактует понятие ценностного отношения. Кстати, отметим парадокс: материалист Брожик совпадает с субъ-



ективистами — феноменологами, эмотивистами и т. п. Они подходят к проблеме с разных концов: Брожик игнорирует субъект ценностного отношения, субъективисты — его объекты. А в целом тот и другие равно не используют понятие ценностного отношения как субъект-объектного. Приведем несколько аргументов против «стоимостной теории» ценностей Брожика.

1) Ценность — это значение в широком смысле. Значение для человека всего окружающего столь же древне, как и сам человек. Ценностные отношения между людьми и миром (как и познавательные) возникли изначально, а вовсе не вместе с товарно-денежными, частно-собственническими отношениями.

2) К философскому понятию ценности по смыслу близко понятие потребительной стоимости, то есть способности вещи (а не только товара!) удовлетворять какую-либо человеческую потребность. К понятию же стоимости (меновая стоимость товара) философское понятие ценности не имеет прямого отношения. Экономическое понятие стоимости таково: она — статистически усредненная количественная мера, возникающая при обмене товара, и имеет смысл только применительно к обмену товаров. Таким образом, стоимость (товара) есть действительно форма общественных отношений. Философская категория ценности выражает всякое значение чего-либо для кого-либо, которое ограничено сводится к товарной стоимости, тем более — к рыночной цене. Эстетическая ценность картины и ее рыночная цена — это разные вещи. Тем более нелепо сводить к стоимости такие духовные ценности, как добро, красота, справедливость и т. п.

3) Экономические совместные отношения — это всегда объект-объектные (общественные, производственные) отношения. Они бессубъектны в полном смысле слова, как подчеркивал К. Маркс, и абстрактны. Товар - деньги — товар — где в этом отношении субъект и объект? Ценностные отношения — всегда субъект-объектные, в них один из контрагентов отношения — в любом случае человек, его потребности, интересы. Не объективное «производство», а живой человек непосредственно своей живой природой обуславливает характер того или иного конкретного ценностного отношения, устанавливает его значение для себя в зависимости от своих потребностей, интересов, своей природы.

4) Правомерен общий методологический вопрос: как возможно логически возводить специальную узкую категорию частной науки (например, политической экономии) в ранг более общей универсальной философской категории? А именно такое возведение совершает Брожик, пытаясь раскрыть смысл философского понятия ценности при помощи экономического понимания стоимости.

По-видимому, современный польский философ Т. Стычень имеет основание заключить (62; с. 4-11), что проблема определения понятия ценности в философии все еще не решена. В истории философии представлены три основных типа определения: натуралистические или эмпирические теории попросту считают ценностями полезные свойства вещей; согласно феноменологическим теориям, ценности — чистые абстракции (a priori), полагаемые интуицией; по мнению эмотивистов, невозможно никакое определение ценности потому, что ценности вообще не относятся к области познания. Поэтому, считает Стычень, современное состояние проблемы определения ценности —

это «состояние тупика». Причина этого, как кажется, заключается в чересчур узком характере общей области спора.

Суть этой теории можно кратко изложить следующим образом: то, что реально, является либо средством, эмпирически или неэмпирически подтверждаемым, либо ничем. Такая предпосылка вынуждает относить ценности либо к эмпирическим (натурализм), либо к неэмпирическим (интуиционизм), либо вообще отрицать реальность ценностей (эмотивизм). Истина же состоит в том, что реальность имеет более сложную структуру, которая включает в себя и ценностные отношения. Таким образом, теория ценностей остается в границах общей теории действительности, философии бытия. Следовательно, не только агностический эмотивизм может выступать альтернативой объективизму натурализма, феноменологизма. В качестве выхода из тупика Стычень предлагает вернуться к теории Аристотеля, согласно которой ценность вещи определяется мерой ее совершенства, то есть соответствия своей сущности (там же; с. 9 — 11). Однако нам кажется: философская категория сущности у Аристотеля слишком отвлеченна, чтобы через нее дефинировать понятие ценности. Нам представляется, что ценность можно все-таки ясно определить в рамках натурализма, только в более широком содержании этого понятия. А именно — как определенный элемент в структуре человеческой материальной и духовной деятельности, в структуре субъект-объектных отношений, отношений между субъектами деятельности и окружающим миром.

Подлинно научное определение философского понятия ценности может быть дано только в границах той полной реальности, каковой является целостная человеческая жизнедеятельность как совокупность субъект-объектных отношений: практических, познавательных, ценностных, в которой объективное и субъективное находятся в неразрывной связи друг с другом. В аксиологии совершенно необходимы понятия: значение, значимость, значимое, ценностное отношение, шкала значений, иерархия ценностей и др.

## **§ 2. Основные понятия аксиологии: значение, значимость, ценностное отношение, ценность, оценка**

Как мы уже поняли, в западной аксиологии не найти однозначно выверенного определения философской категории ценности, как и единого критерия вычленения ценностей из среды прочих элементов сознания. В зависимости от мировоззренческих установок предлагаются разные истолкования и определения ценности, в основной традиции — преимущественно субъективистские. В крайнем выражении, например, в феноменологии, ценностями фактически признаются лишь «абсолютные» ценности, которые противопоставляются всем прочим, «относительным» представлениям.

Стычень в упомянутой книге дает определение аксиологии: «Аксиология... — теория ценности, либо оценки, занимается исследованием природы ценности, видов ее иерархии, а также природы и способа познания ценности, то есть оценки. Аксиология занимается прежде всего врожденными (абсолютными), а не инструментальными (относительными) ценностями» (62; с. 4). В этом определении первое предложение верно (нужно только, на наш взгляд,

союз «либо» заменить союзом «и»). Второе предложение — дань «абсолютизму», как он предстает в кантианстве и феноменологии. На наш взгляд, главное в аксиологии — не составление каталога абсолютных родовых ценностных понятий, а выяснение их отношения к реальным ценностям жизни и культуры.

Попробуем определить ценности, их иерархию, исходя именно из такой позиции. Для этого придется рассмотреть некоторые другие, важные для определения ценности, понятия, которые игнорируются последовательной «абсолютной» аксиологией: значение, значимость, ценностное отношение, шкала значений, релятивность ценностей, ее границы и пр.

В обыденном сознании, в просторечии ценности — просто вещи, обладающие ценными свойствами или высокой рыночной стоимостью: деньги, драгоценные украшения, антиквариат, произведения искусства и т. п.

В философии, этике, эстетике слово «ценности» имеет более общий и отвлеченный смысл, близкий к понятию «положительное значение». Некоторые философы' (например, А. В. Василенко) предлагают предельно широко толковать это значение, относя его к структуре любой субъект-объектной или даже объект-объектной связи — причинно-следственной, функциональной и т. д. (например, изменение аргумента имеет значение для изменения функции; изменение погоды — для урожая; характер и количество информации на входе компьютера имеет значение для информации на выходе). Неограниченно широкий смысл слова «значение» не принимается аксиологией, она ограничивает его значением для людей. Но аксиология не принимает также слишком узкое толкование слова «значение» — как знака, смысла слова или понятия, то есть в чисто гносеологическом или даже логическом контексте.

Так ошибочно толкует значение В. Брожик: «Хлеб как предмет потребления имеет ценность. Как знак (хлеб — тело Христово) — религиозное значение» (11; с. 165). По Брожику, значение относится не к ценностям, а лишь к знакам. Серп — ценное орудие, но в гербе — он знак. Таким образом, Брожик берет слово «значение» лишь как «знак», то есть как термин семантики, а не аксиологии.

Отказ от аксиологического истолкования значения ведет ко многим неясностям и ошибкам, как мы увидим в дальнейшем, в истолковании ценностей и оценок.

Философская теория ценности — аксиология — является учением о *ценностях жизни людей* и рассматривает их значение для людей, возникающее во взаимоотношении человек — окружающий мир. В ней субъект значимого, ценностного отношения — человек или сообщество людей. Поэтому в аксиологии не применяют термин «значение» или «ценностное отношение» ни к причинно-следственному, ни к функциональному отношениям типа: показание термометра и его значение для температуры воздуха, то есть к такому объект-объектному отношению, в котором не участвует человек.

Когда аксиолог говорит о значении-ценности, он имеет в виду не сам предмет, а ту роль, которую он играет или может играть в жизнедеятельности человека, субъекта деятельности с точки зрения потребностей, интересов, целей.

При соотношении с последними значение может меняться: по качеству (хорошее — плохое, полезное — вредное и т. п.), то есть содержательно; по количеству, мере (более или менее полезное). В этом случае говорят о значимости. *Значимость* — количественная характеристика значения — по степени силы, выраженности значения: более значимое, менее значимое. Например, как замечал Аристотель, спокойное, устойчивое мужество — большая добродетель, чем безумная отвага. А недостаток смелости — трусость. Сознательный мотив поступка более ценен, чем импульсивный инстинкт.

Значение и значимость возникают в субъект-объектном отношении. Они детерминированы двояко: свойствами предмета (Крафт называет это предметной ценностью, а Брожек — ценностной предметностью); свойствами (потребностями, интересами, целями) действующего субъекта, устанавливающего значение. Такое субъект-объектное отношение, рассматриваемое под углом зрения значения (ценности) объекта для субъекта, называется *ценностным отношением*.

Ценностное отношение в сравнении с другими человеко-предметными отношениями, например, практическим и познавательным, обладает некоторыми важными особенностями.

*Генетически* ценностное отношение возникает лишь с того момента, когда предмет вступает в какую-то связь с действующим субъектом, то есть включается в деятельность человека, приобретая именно в ней и для нее то или иное значение. До этого предмет не имеет значения. Условно можно говорить лишь о потенциальном значении предмета. Например, атомная энергия до второй половины XX века могла иметь только потенциальное значение для человечества. Таким образом, ценностные отношения, как и практические, познавательные неразрывно связаны с деятельностью людей.

С *гносеологической точки зрения* ценностные отношения, как и познавательные, являются видом отражения действительности в сознании. Как в познавательном отношении достигаются знание, истина о свойствах предмета, так в ценностной форме отражения устанавливается значение предмета с точки зрения его способности удовлетворить какую-нибудь потребность, интерес, цель и т. п.

Но на этом сходство и заканчивается. Если познание дает постижение природы объекта «в себе», его собственной сущности свойств, и ничего сверх того («объективная истина»), то в ценностном отношении устанавливается значение предмета, его свойств и т. д. «для нас». Знание тем совершеннее, чем больше оно очищено от воздействия на предмет познающего субъекта, его эмоций, предрассудков, предрассудков, предубеждений. «Объективная истина — такое содержание в сознании, которое не зависит ни от человека, ни от человечества» (Ленин). Чем меньше изменений в наблюдаемый объект вносит инструмент наблюдения (например, микроскоп), тем объективно истиннее наблюдение. Напротив, значение отражает не только и не столько свойства объекта, сколько свойства вступившего с ним в связь человека. Значение весьма сильно зависит от субъекта, от его психофизической и прочей природы — от потребностей, интересов, установок его сознания, апперцепции и т. п.

Стало быть, объективное познание и значение — разные вещи. Обьек-

тивная истина — одна. Значение же одного и того же объекта, истинно познанного, может сильно меняться качественно и количественно во мнении разных людей, в разное время, при разных обстоятельствах. Топор для палача и для его жертвы имеют весьма разное значение.

Несмотря на особенности ценностного отношения, оно остается, как и познавательное, способом отражения действительности в сознании людей. Более того, в процессах отражения познавательное и ценностное отношения выступают вместе, взаимно обогащая и дополняя друг друга. Как нет познания без интереса к познаваемому объекту, так нет оценки без познания. Прав профессор С. Л. Рубинштейн, когда утверждает, что отражение — это не только знание о явлениях действительности, но и отношение к ним; в нем отражаются не только сами явления, но и их значение для отражающего субъекта, для его жизни и деятельности (57; с. 164). В структуре ценностного отношения и возникает *ценность*, то есть положительное значение объекта для человека с точки зрения того, насколько он способен удовлетворить какую-либо потребность, возникшую в его жизнедеятельности.

Понятие ценности выражает не только и даже не столько сам факт возникновения ценностного отношения (хотя и это тоже), сколько определенное качество этого отношения, и именно положительное качество, которое и фиксируется в сознании в виде представления, понятия, суждения, чувства об этом качестве — оценки.

*Оценка* — представление, понятие, суждение о значении. Она может быть и положительной (одобрение, восхищение и т. п.), отрицательной (осуждение, отвращение и пр.).

Подчеркнем еще раз: оценка как мысль о значении может быть положительной или отрицательной, ценность же — только положительной. Следовательно, значение и ценность — не одно и то же. Значение шире, оно включает и качественно отрицательное.

Это удивляет, но приходится констатировать, что западные аксиологи не проводят этого важного различения, отчего возникает путаница понятий. И для значения, и для ценности применяются одни и те же слова: Wert, Value — и не употребляются слова со смыслом только — «значение», например: Wichtigkeit, Billigkeit, Importance.

Что это — недомыслие? Думать так было бы, конечно, наивно. Для западных философов-субъективистов (феноменологистов, неопозитивистов) игнорирование слова «значение» («значимость») не случайно, оно обусловлено их мировоззренческой установкой.

Дело в том, что в феноменологии, в логическом анализе слова «значить», «значение» имеют только логическое (семантическое) звучание: значение — это смысл (понятия, слова, знака, символа и т. п.), но не значение функциональное, например, отрицательное.

Последнее предполагает сопоставление, связь с чем-то внешним, другим — с человеком, с потребностью, с интересом и т. д., а это — «гетерономия», «апостериорность», «эмпиризм» вещный, что совершенно недопустимо с точки зрения теории автономной морали, автономности «феноменов» как чистых сущностей. Для «автономной» трансцендентальной морали ценности — не вто-

ричное отражение чего-то, а «первосущности», «идеи», «смыслы» и пр. В лучшем случае они — априорные «состояния» («интенции» в феноменологии) или «структуры» (Gestaltpsychologie) автономного априорного сознания. Они не могут что-то значить в смысле что-то обуславливать, нести какую-то о чем-то информацию, быть функцией или аргументом чего-то. Они не имеют даже «существования» (extentia), являясь только чистыми «сущностями» (essentia).

Для феноменологии «ценность» и «значение» (в описанном смысле) — понятия из разных рядов, не связанных между собою: значения — из теории познания и онтологии, ценности — из феноменологии, которая якобы стоит «вне» или «над» онтологией и гносеологией.

Соединение «значения» и «ценности» под общим словом «ценность» влечет многие ошибки — как в западной, так и в отечественной аксиологии. Ошибки эти двоякого вида.

1) Значение берется слишком узко, как ценность, то есть в объеме только положительного. При этом все отрицательные значения выпадают из поля зрения аксиолога. Типичный пример — теология Блаженного Августина, принципиально отрицавшего субстанциональность зла.

2) Напротив, ценность толкуется слишком широко, как всякое значение, в том числе отрицательное, и тогда появляется странное словосочетание «отрицательная ценность». Обе ошибки вносят алогизм, путаницу в решение некоторых этических, эстетических и других проблем, например, в определение сущности «морального», «эстетического», «святого» и т. п.

Для иллюстрации первой ошибки вернемся к концепции Блаженного Августина о несубстанциональности зла. Если ее принять, вся система морали предстает только в виде морально ценного, а все морально отрицательное, злое: пороки, преступные действия и помыслы, жестокие нравы и пр. — оказывается «по ту сторону» морали и этики. Этика окажется наукой только о должном (Кант) или о Благе (стоики, Августин), а все недолжное, злое, вообще все сущее окажется за скобками этического рассуждения. Предмет этики — нравственность как целое будет как бы уполовиненным. Но какая другая наука должна заниматься несовершенным, плохим моральным «сущим», — например, «отклоняющимся поведением»?

Между тем ту же ошибку допускают некоторые современные этики-марксисты, например, Иринин, Егидес, Гумницкий, Бакурадзе. Они, как и Кант, тоже противопоставляют идеальное, «должное» — «сущей» нравственности. «Ценность — не то, что есть, а то, что должно быть».

Истина состоит в том, что шкала моральных значений охватывает не только добро, не только нравственно-ценные поступки и помыслы, но и их антиподы, аморальные поступки и помыслы, не только добродетели, но и пороки. Моральные значения на шкале значений вдвое шире, чем моральные ценности. Шкала значений простирается от — до +, в то время как шкала ценностей — от 0 до +.

Искусственное отсекание от нравственности всего отрицательного просто нелогично. Это похоже на то, как если бы мы стали считать теплом только температуры выше 0° С, а все прочие температуры не относили бы к тепловой форме энергии; на представление о магните с только положительным полю-

сом. Правильно писал Гегель: «Моральное следует брать в том более широком смысле, в котором оно означает не только морально доброе... моральное... объемлет внутри себя и моральное зло» (15; т. 3, с. 301).

Проиллюстрируем и другую ошибку — слишком широкое истолкование ценности как всякого значения, в том числе и отрицательного. В связи с этим истолкованием возникает абсурдное понятие «отрицательная ценность» (Крафт, Шелер, Перри, Василенко). Это понятие включает в себе известную логическую ошибку *contradictio in adjecto* (противоречие в определении). В самом деле, какой разумный смысл в словосочетаниях «ложная истина», «безобразная красота», «злое добро», если не заниматься «диалектической» казуистикой? Если ценность, по определению, есть качество ценностного отношения — удовлетворять потребность, то она не может быть отрицательной по значению. Другое дело — шкала значений: она простирается от «абсолютных» ценностей до «абсолютных» антиценностей со всеми промежуточными, относительными значениями.

Итак, ценность есть положительное значение. А значение вообще — любое качество ценностного отношения, состоящее в способности (или отсутствии оной) удовлетворить какую-либо потребность действующего субъекта этого отношения. Значимость — количественная мера этой способности, то есть значения.

Ценностное отношение — всегда субъект-объектное отношение. В этике, эстетике субъектом ценностного отношения выступает человек (люди). В теологии — человек и Бог. В качестве объекта ценностного отношения может выступать любой предмет, явление, свойство, процесс, событие, поступок, помысел. Чаще всего объектами и субъектами ценностного отношения выступают не предметы и не человек в целом, а именно их свойства. В таком случае ценностное отношение — связь между двумя свойствами. Так, в связке «человек и злак» фактически устанавливается отношение между голодом (потребность в пище) и способностью злака быть средством питания, утолять голод. Все прочие свойства как человека, так и злака могут быть агентами других, неценностных отношений — познавательных, технологических, экономических и т. д., соответственно быть предметом химии, агрохимии, экономики и т. д.

Субъект-объектный характер ценностного отношения обуславливает двойственную внутреннюю структуру ценности. Ценность как качество ценностного отношения детерминирована «с двух концов»: объективной природой предмета; субъективной природой человека, то есть его потребностями, интересами, установками и другими свойствами. В проблеме ценностного отношения и ценности нельзя правильно разобраться, если не учитывать этой двойственной структуры, этой двойственной обусловленности.

Если примитивно-объективистски игнорировать в ценностном отношении субъект и его свойства, мы получим грубое, обыденное представление о ценности просто как о ценной вещи и таким образом перейдем в область экономики, производственной практики, техники и т. п. Предмет безотносительно к человеку, к его потребностям и т. п. — это просто вещь как факт бытия, а не ценность.

Если же при истолковании ценности субъективистски не ставить ее

ни в какую связь с предметным миром и его свойствами, то ценность предстает как некий феномен сознания в чистом виде, как «чистое понятие», «сущность» без существования или подобная мистическая видимость, умозрительная абстракция, фактически ничего не значащая.

Субъект-объектную структуру ценности хорошо видели наиболее диалектические умы прошлого. Их интересовал именно механизм единства субъективного и объективного во всяком взаимоотношении человека с окружающим миром. И они критиковали две отмеченные выше крайности, например, при установлении ценности поступка. Что главное при оценке поступков: потребности, интересы, умыслы субъекта (точка зрения, например, Канта) — или же объективированные, «опредмеченные» результаты действия (консеквенциальная этика, утилитаризм, «технология поведения» Скиннера)?

Первая позиция — чисто субъективистская. Она явно выражена, например, Кантом при установлении ценности поступков: «Суть дела не в поступках, которые мы видим, а во внутренних принципах их, которые мы не видим». Ценность поведения зависит «не от действительности объекта поступка, а только от принципа воления, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания» (28; с. 235, 244).

Напротив, представители консеквенциальной, утилитаристской и т. п. эвдемонистской этики считали, что ценность поступка определяется исключительно его «опредмеченными» результатами, которые стали «социальными фактами» (Ленин).

Но еще Аристотель говорил: «Существует сомнение, что для добродетели важнее — намерение или действие, так как она проявляется и в тех и в других. Ясно, что совершенство заключалось бы в том и другом» (6; с. 200).

Единство субъективного и объективного в ценности поступка, поведения хорошо видел Гегель. С одной стороны ценность поступка детерминирована объективно, например, его результатом: «Поступок есть изменение, должное существовать в действительном мире» (16; т. VII, с. 151). «Действуя, человек должен думать о внешних результатах. Старая пословица справедливо говорит: «Камень, выброшенный из руки, принадлежит дьяволу» (16; т. VII, с. 140). Но Гегель был бы чистым консеквенциалистом, если бы ограничился этим. Он видел также зависимость ценности поступка от субъекта, от его целей и помыслов. В конечном счете он подчеркивал, что, с другой стороны, принцип, пренебрегающий внешними, предметными последствиями поступков, и принцип, призывающий оценивать поступки только по их последствиям, — «эти принципы, каждый в себе, одинаково абстрактны и рассудочны, умозрительны» (16; т. VII, с. 137).

Ценность возникает между полюсами объективного и субъективного как своеобразный компромисс, синтез свойств предмета с теми человеческими потребностями, которые он призван удовлетворить.

Шерсть ценна (полезна) для овцы, так как она защищает ее от холода. Та же самая шерсть полезна людям как сырье для изготовления теплой одежды. Но «объективно», «сама по себе» шерсть — не ценность и не неценность, она просто предмет действительности. То, что ценность нельзя отождествлять с предметностью, видно из того, что один и тот же предмет или свойство могут



иметь разную по качеству и по количеству ценность (значение и значимость) для разных субъектов ценностного отношения. Овцы представляются людям ценными животными ввиду полезности их мяса, шерсти, кожи. Но та же самая полезность едва ли показалась бы ценной самой овце.

Все это показывает, что ценности, как и вообще значения, относительны, хотя бы по причине изменчивости потребностей, интересов, целей субъектов ценностных отношений.

Рассмотрим этот вопрос специально: насколько относительны ценности и от чего зависит степень этой относительности? Обратимся к релятивности ценностей — «шкале значений» и «абсолютным ценностям».

### **§ 3. Релятивность ценностей и ее границы. —«Шкала значений» и «абсолютные» ценности**

Конечным критерием ценности, как и истинности, является практика, в которой объективные свойства предметов связываются, соотносятся с потребностями, интересами, целями людей.

Но сама практика относительна, а не абсолютна, поскольку свойства вещей, вовлекаемых в деятельность людей, меняются. Еще сильнее изменяются потребности, интересы людей. Все вместе ведет к изменениям качества ценностных отношений, значений, значимости и оценок, вплоть до того, что положительное значение чего-либо может превратиться в отрицательное, ценность — в антиценность. Например, по Аристотелю, добро может обратиться в зло в силу чрезмерности, нарушения меры. Так, недостаток — добро, но оно может стать злом, превратившись в пагубную страсть к стяжательству. Мужество — добродетель. Но малая степень мужества, трусость — несомненный порок. Крайняя чрезмерность, как и крайняя недостаточность, обращают ценность в ее противоположность.

Фактически все известные нам ценности относительны, то есть не выступают в чистом виде. Всякая конкретная ценность в той или иной мере обременена неценностью. «Чистая и полная печаль так же невозможна, как чистая и полная радость» (Л. Н. Толстой «Война и мир»). «Нет худа без добра, как и добра без худа» (поговорка).

Западные аксиологи стараются «преодолеть» самоочевидную релятивность ценностей на свой манер. Так, Г. Райнер утверждает, что релятивность — свойство лишь низших, производных, эмпирических ценностей, но не высших ценностных понятий. Он иллюстрирует свое утверждение сравнением двух «пар» ценностей. А именно, он принципиально отличает «абсолютные ценности — абсолютные антиценности» от пары относительных: «нравственная правильность — ложность» (95; с. 84). Первая противоположность — абсолютна, контрастна (или — или). Вторая же противоположность относительна, так как человеческие установления о правильном и неправильном в поведении обусловлены, гипотетичны, меняют свое положение на шкале значений. Можно говорить о добре или зле в самом общем смысле этих понятий. Тут не может идти речь о предпочтении, противоположность задана и абсолютна.

Конкретно детерминированное «различие нравственно правильного и

ложного имеет второстепенное значение в нравственности. Собственный фундамент нравственности — различие доброго и злого» (там же).

Итак, вся «сухая» эмпирическая нравственность не важна, важны соотношения, противоположность понятий доброго и злого. Это все та же, привычная со времен Канта, подмена предмета этики: не изучение живой, «сушей» человеческой нравственности, конечно, несовершенной и гипотетической, — логическим анализом абстрактных понятий. Этический анализ поступков подменяется логическим анализом понятий, эпистемологией абстрактного сознания. Действительно, этика без морали! Утверждение Райнера неубедительно и с логической точки зрения: понятия «правильное — неправильное» не менее абстрактны, чем понятия «доброе — злое». Очевидно, следует искать другие, содержательные, не формальные словесные аргументы против абсолютного релятивизма в этике.

Субъективно-релятивистские концепции эмотивистов (Айер, Стивенсон), сторонников ситуационной этики, а также экзистенциалистов несостоятельны совсем по другим причинам, чем непризнание «абсолютных» ценностных понятий и норм. Суть дела состоит в том, что релятивность ценностей, как вообще значений, не абсолютна, не беспредельна, то есть терпит определенные ограничения, следовательно, относительна. Но эти ограничения налагаются не абстрактным мышлением, вырабатывающим «абсолютные» понятия, а природой самой нравственности как свойства человеческой деятельности.

Утверждать беспредельную релятивность ценностей — значит впасть в абсолютный релятивизм в теории и в полный произвол на практике, в поведении. Но люди интуитивно чувствуют, из собственного опыта и опыта других людей, что абсолютной свободы в выборе значений нет. Эту интуицию можно подтвердить и рациональными доводами.

Пределы релятивности ценностей полагаются природой объектов (людей, поступков и т. п.). Объективная обусловленность ценностей, в свою очередь, по крайней мере, двояка.

Чтобы быть ценным, предмет должен объективно обладать свойствами, пригодными для удовлетворения каких-либо потребностей, интересов субъекта. Если голодному человеку вместо хлеба протягивают камень, то такое деяние справедливо будет оценено как издевательство, жестокая насмешка.

По отношению к индивиду каждое общество предлагает свой набор материальных и духовных ценностей, которые выступают как объективная необходимость. Этот набор не зависит от воли индивида, он определяется свойствами данного общества, эпохи, цивилизации и т. п. Индивид включен в данную систему ценностей, в рамках которой он только и может избирать. Человек погружен в систему наличных конкретно-исторических ценностей. И он не может выйти за границы этой системы, если только он не живет в обстановке тотальной переоценки ценностей, когда границы системы более или менее размыты. Но даже в ситуации переоценки ценностей нет беспредельного произвола в выборе ценностей, поскольку все-таки сохраняются определенные привычки, традиции, инерционные регуляторы поведения. Если кому-то не нравится набор объективно положительных ценностей, он может отвергнуть его целиком. Но для этого он должен сменить всю систему ценностей, напри-

мер, посредством эмиграции. Но наивно думать, что при этом он обретет волеизъявленную свободу выбора ценностей. Новая система, шкала, иерархия ценностей может оказаться еще более «навязанной» и «объективной», чем старая. Абсолютной свободы выбора ценностных ориентации можно достигнуть только в фантастическом полном отъединении от человечества — возможность весьма гипотетическая, так как в наше время цивилизация, с ее «навязываемыми» ценностями, проникает во все уголки земли, во все самые укромные ниши человеческого сознания.

Наконец, можно привести хотя небольшой, но стабильный список значений, которые всегда и всюду, во всех обществах и системах ценностей, сохраняли свое абсолютно ценное значение или антиценный характер: болезнь, эпидемия, уродство, голод, преждевременная смерть, стихийные бедствия. Напротив, жизнь, здоровье, красота всегда и везде считались несомненными ценностями человеческого бытия. Все это налагает объективные ограничения на ценностный произвол личности.

Пределы релятивности значений, ценностей полагаются и субъективно, то есть природой субъектов ценностных отношений, людей — психо-физической и социальной.

Именно био-психическая конституция человека определяет набор упомянутых «абсолютных», то есть исторически непреходящих ценностей и антиценностей жизни. Невозможно представить человека, который желал бы быть насильственно умерщвленным, больным, уродом, нищим и т. п. Против этого вопиет прирожденное всему живому чувство самосохранения. Люди инстинктивно, подсознательно отбрасывают все значения, несовместимые с этим чувством, и стремятся ко всему тому, что способствует жизни и ее благоустройству. Насильственная смерть, болезни, нищета, невежество, уродство, безумие и т. п. — не могут войти в список даже относительных ценностей. А жизнь, здоровье, красота, мудрость, любовь, счастье — всегда останутся в списке несомненных ценностей.

Релятивность ценностей ограничена и социально-историческими условиями формирования субъективных свойств людей. Потребности, интересы, цели людей формируются условиями их материальной и духовной жизни, а они конкретны социально и исторически. Значит для каждой общности, эпохи и т. п. они не беспредельны. Современники Дон Кихота насмеялись над бедным стариком с его безумным, на их взгляд, культом Прекрасной дамы. Психологи трезвомыслящего, расчетливого буржуа чужда эта романтическая потребность средневекового рыцаря, он убежден в том, что Прекрасную Даму можно просто купить. Дуэли придавалась огромная ценность в дворянском сословии, буржуа более привлекает возможность нанять за деньги убийцу. Принятые в обществе, сословии, классе, конфессии представления, нравы, обычаи, стереотипы массового сознания весьма ограничивают набор ценностей, из которых может выбирать человек в конкретной ситуации. Релятивность ценностей не беспредельна, полный произвол тут невозможен.

Психо-физическая и социальная природа субъектов ценностных отношений и объективная природа объектов устанавливают границы системам ценностей и произволу ценностных ориентации. Каждая эпоха, цивилизация,

культура создает свою шкалу значений, которую индивид при рождении получает как нечто готовое, объективно положенное, предзаданное. У него лишь относительная свобода — найти свое место на этой шкале значений, то есть ориентироваться на те или иные ценности.

Ценности на шкале значений располагаются отнюдь не беспорядочно — и это еще один ограничитель их релятивности, связанный с собственной логикой расстановки ценностей по шкале их значений.

Значения эти могут быть положительными или отрицательными. При этом каждая из ветвей имеет свою градацию: конкретное значение может располагаться на оси ценностей ближе к ценностному концу или же ближе к неценностному (к добру или злу и т. п.).

При этом распределении значений по шкале подчиняется закону дивергенции: в середине поля значений плотность (относительных) ценностей максимальна, а ближе к концам абсолютной ценности и неценности (антиценности) она сходит на нет. Абсолютных добряков, красавцев, святых не существует, так же, как не бывает и абсолютных злодеев, уродов, грешников. Подавляющее большинство в «серой массе» людей образуют полуправедники и полугрешники, то есть личности относительно ценные, но также и относительно неценные. Нравственное и всякое другое самосовершенствование людей, очевидно, должно состоять в стремлении к тому, чтобы как можно ближе приблизиться к концу «плюс» и как можно дальше удалиться от конца «минус». В более общем смысле все же можно утверждать, что наибольшая часть значений относится к числу ценностей — неценностей, то есть к царству посредственности.

Абсолютных ценностей, как и антиценностей, не так уж много, их можно сосчитать на пальцах: жизнь, здоровье, знание, труд, талант, красота, справедливость, любовь и т. п. ; смерть, невежество, лень, бездарность, безобразие, несправедливость, ненависть и пр.

Отмеченный порядок в распределении значений и ценностей по шкале значений подводит нас к проблеме иерархии ценностей, которая привлекает внимание аксиологов уже давно, как мы это видели в главе об истории аксиологических идей. Научно обоснованная классификация ценностей (например, с точки зрения их приоритетов) имеет практическое, актуальное значение, скажем, для воспитания, педагогики.

#### **§ 4. Иерархия ценностей. Принципы классификации**

Так как ценности неравномерно распределяются по шкале значений, аксиологи пытаются внести в них определенный порядок классифицировать, ранжировать, координировать и субординировать. При этом предлагаются разные модели иерархии ценностей.

Как уже говорилось, в западной философии аксиология формировалась главным образом в рамках феноменологии, то есть последовательного субъективизма посткантианского толка. В ней ценности — «сущности», «смыслы» априорные, неразложимые, недоступные анализу, не выводимые из опыта, полагаемые интенцией и фактически необъяснимые, непознаваемые.

Эти ценности — высшие родовые понятия, поэтому они не могут полу-

чать дефиниции обычным порядком — через род и видовое отличие. Статус той или иной ценности — вместо определения — можно установить только логически, путем сопоставления ее с другими ценностями, установления ее места в системе логических отношений внутри царства ценностей, то есть посредством логических операций классификации, координации, субординации понятий.

Поэтому представители феноменологии (Шелер, Гартман, Брандт, Пери) и логического анализа в неопозитивизме (Айер, Рассел, Росс, Ноуэл-Смит, Франкена и др.) очень большое значение придавали построению моделей иерархии ценностей. Приведем примеры таких моделей.

Во всей истории философии ценности классифицировали по многим и разным признакам:

- личные (конкретные) и неличные, абстрактные (Мейнонг и другие психологи);

- материальные (витальные, естественные) и духовные (интеллектуальные, социокультурные) (Тугаринов и другие марксисты);

- действительные и мнимые (воображаемые, желаемые и т. п.) (Ч. Моррис);

- первичные и вторичные (производные), третичные и т. д. (по принципу: средства — цели, причины — следствия.);

- априорные и апостериорные (по принципу: удовлетворяющие прирожденные и неприрожденные («опытные») потребности) (Брожик);

- финальные (конечные цели) и инструментальные (средства, промежуточные цели);

- этические, эстетические, религиозные, правовые ценности — подверженные нормативной верификации;

- политические, экономические, правовые и другие ценности социальной жизни;

  - высшие и низшие;

  - абсолютные и относительные и т. д.

Эти модели, конечно, напрямую зависят от особенностей мировоззрения аксиолога, этика, логика, от истолкования понятия «ценности».

В древности принципом классификации выступали: «соответствие природе» (натурфилософия); «природе человека» (софисты, Сократ); соответствие «природе человеческого общежития» (Аристотель) — то есть объективные, предметные критерии.

Но уже у Сократа, а позже у стоиков, «сообразно природе» превращается в «сообразно разуму», так как «Логос» природы постигается разумом (позже: вносится в природу разумом). Таким образом, вместо онтологического вводится гносеологический принцип.

У Аристотеля Логос (космический порядок) как принцип субординации заменяется онтологическим отношением, но это уже порядок, субординация целей. Растения — для животных, животные, для людей. Это уже иерархия ценностей-целей (Диоген Лаэртий).

Для стоиков ценности все еще выстраиваются в градацию в соответствии с принципом целесообразного в макрокосмосе и микрокосмосе человека

как частицы макрокосмоса. Доброе, прекрасное — то, что находится в гармонии с Логосом — высшей ценностью. У ранних стоиков (Зенон) это все еще остатки космозизма, натурфилософии: в иерархии ценностей Космос стоит над человеком. Поздние стоики (Цицерон) разъединили макрокосм и микрокосм, небесное и земное, божественное и человеческое, жестко различив «высшие» и «низшие» ценности, подчинив второй ряд первому. «Высшие ценности» — самоцели и самоценности, средства «для себя». «Низшие» — производны, обусловлены, они — средства для других, а не самоцели. Например, многие человеческие ценности (здоровье, богатство, власть — лишь средства для высшей ценности — счастья) (Диоген Лаэртий, Цицерон). «Низшие» ценности становятся предметом главного интереса поздних стоиков с точки зрения «полезности для счастья» (Стобей), «разумности». Через Блаженного Августина все эти положения вошли в аксиологию христианства. Фактически для стоиков (как и для Платона) «высшие» ценности оказываются вне иерархии как вечные, неизменные, абсолютные, а иерархия ценностей охватывает «низшие ценности», где имеет смысл говорить о субординации средств, целей.

Августин развил разграничение высших (божественных) и «низших» (человеческих) ценностей. «Высшие блага» и «добродетели», «вечный божественный Закон» и «божественная добрая воля» вечны, неизменны, неразрушимы. Они самоценности. «Низшие» ценности: здоровье, богатство, слава, сила, телесная красота — ценности зависимые. Это средства для высшей цели — «Закона любви».

Указанное различие, а потом противопоставление «высших» и «низших» ценностей, с подчинением вторых первым, сохранялось неуклонно в теологии и идеалистической философии.

Фома Аквинский также выводит «высшие» ценности фактически за рамки иерархии. В классификации «низших» ценностей он следует Аристотелю: они разделяются «по природе» и «по разумности», то есть «правильно» убивать животных на потребу людям, так как в «божественном порядке» люди — «высшие ценности» («Сумма теологии»).

Так в теологии утверждается резкое размежевание «высших» и «низших» ценностей с явной утратой связи между ними, то есть, например, между ценностями «сущей» морали и абстрактными ценностными понятиями теологической этики.

Это размежевание, доведенное до степени абсолютного противопоставления абстрактного «должного», «нравственного закона», «категорического императива», с одной стороны, и «сущей» несовершенной, житейской морали, с другой, получило мощное философское обоснование в этике Канта. «Должный» идеальный человек и «сущий» человек — в разных слоях категорий. Но как носитель идеи «должного» человек — «высшая» ценность. Поэтому он не может служить средством, но только целью (вторая максима категорического императива). В этом — гуманистический пафос этики Канта.

Для самоосуществления эта «высшая» ценность, соединяющая «высшее» (категорический императив), априорный нравственный закон и в то же время природное зло, зло «по природе», — человек — должна сознательно соиз-

мерять свои поступки (стремиться к этому) с «абсолютной ценностью нравственного закона» (28; с. 428). Все зависит от самой личности, от ее нравственного сознания, устремленности к должному, от «свободы воли». Это — наследие христианской (протестантской) этики и в то же время — подход к «интенции» (устремленности, вниманию, целеполаганию) индивидуального сознания, то есть к феноменологии XX века и, как известно, к метаэтике в неопозитивизме.

Некоторым исключением из этой традиции являются классификации ценностей, предлагаемые в трудах психологов. Игнорируя абстракции «высших» ценностей в метаэтике, они занимаются ценностями эмпирического чувственного бытия, то есть, по терминологии аксиологов, реальными ценностями жизни и культуры.

Так, тяготеющий к эмпириомонизму венский философ В. Крафт считает, что непосредственно, в ощущениях и восприятиях, человеку даны вовсе не какие-то абстрактные «идеи», «императивы» и т. п., а первичные чувственные ценности: приятное — неприятное, удовольствие — неудовольствие, восхищение — отвращение и т. п. Это — «первичные, фундаментальные, древние значения. И лишь на их основе и над ними возвышаются «предметные ценности», носителями которых представляются предметы.

Крафт подчеркивает исключительную релятивность первичных ценностей-ощущений у людей. Потому он склонен классифицировать ценности именно по объектам восприятий, или, на его языке, «ценностных отношений». Тогда можно различить: эстетические ценности — под знаком генерализации свойств «прекрасно — безобразно»; моральные ценности — по признаку хороших и плохих свойств поступков; религиозные ценности (вера — неверие, святость — греховность); социальные ценности (справедливое — несправедливое). Крафт не субординирует эти ряды ценностей. Они равноположны.

На нашем языке это скорее классификация по видам деятельности, и в таком случае она правомерна. Но если, как Крафт, рассматривать ее как классификацию по предметам, то она уязвима для критики. Ибо один и тот же предмет по своим свойствам может принадлежать к разным группам ценностей: например, человек может быть одновременно красивым, добродетельным, справедливым и т. д. Он может совмещать ценные свойства с неценными: быть красивым, но порочным, грешным и пр. Главное, классификация по предметам не может быть субординирована, не может быть иерархией ценностей. Ведь сам предметный мир не знает ценностных субординации. Нелепо рассуждать: что ценнее (важнее) — небо или земля, вода или суша, животное или растение сами по себе, без соотнесения с субъектом ценностного отношения. Можно представить логическую иерархию понятий, категорий идей, образов (например, ангелов), но не иерархию вещей, явлений.

Понимая несовершенство классификации (координации) по предметам, Крафт далее фактически строит иерархию ценностей по свойствам ощущений (предметов), так как для него это одно и то же, то есть по линии не предметной (генерализирующей) абстракции, а изолирующей абстракции, все больше очищающей понятия от конкретного содержания, делающей их все более нейтральными, «нулевыми», универсальными, которые можно отнести ко всему на свете: хорошо — плохо, вредно — полезно, вообще ценно - неценно

но по качеству. Или по количественной мере: преимущественно, превосходно и т. п. — понятия, которые по их «бессодержательности», отсутствию всякой конкретики можно считать близкими к чисто количественным понятиям математики.

По степени очищения ценностных понятий от всякого конкретного чувственного содержания Крафт различает две количественно неравные группы: «самые общие», чистые универсальные ценностные понятия; «специализированные ценностные понятия». Его интересуют главным образом последние с точки зрения их ценностной иерархии. Он их делит на группы: 1) эмоциональные (по качеству): приятно, красиво и т. п. ; 2) масштабные (по количеству): превосходный, выдающийся, восхитительный и т. п.

Как «натуралист» и «объективист», Крафт, в отличие от феноменологов, считает, что иерархия ценностей не может быть выведена из какого-то принципа, якобы заложенного в самом понятии ценности или из самой системы ценностей. Понятия «выше — ниже» зависят от предметного содержания объектов ценностного отношения.

Крафт высказывает правильную мысль о том, что принцип иерархии, субординации можно применять только внутри одного ряда ценностей (предметного ряда). Например, можно сравнивать между собой эстетические ценности (первичные и производные, более насыщенные и менее насыщенные и т. п.), моральные, социальные и т. д. Но невозможно строить иерархию самих рядов. Крафт критикует Brentano, который моральные ценности ставил выше всех других с точки зрения их функциональной способности упорядочивать поведение людей. Крафт считал такое предпочтение моральных ценностей всем другим слишком субъективным и необоснованным. В отрицании иерархии между рядами ценностей и утверждении такой иерархии внутри каждого ряда Крафт солидарен с Риккертом и Гартманом, которые придерживались того же мнения. Крафт согласен с Шелером и Гартманом, что из-за разнообразия специфических ценностей в рядах в каждом ряду критерий подчинения может быть множественным: ценность тем выше, чем она предпочтительнее (чем большее удовлетворение дает); чем больше она «фундирована» другими ценностями того же ряда; чем большим числом субъектов она предпочитается (96; т. 1, с. 492; - 82; с. 230).

В конечном счете Крафт считает, что всякие попытки найти единственный и общий критерий ранжирования ценностей являются невыполнимыми, а потому искусственными и формальными.

Все эти мнения Крафта в общем правильны. Но возражение Крафту (а также Риккерту и Гартману) таково: все-таки возможна иерархия рядов ценностей с точки зрения их важности в структуре духовности. С этой точки зрения моральные ценности, несомненно, абсолютно необходимы для всей структуры духовности, образуя ее опору и средоточие, в то время как иные ценности (научные, эстетические, религиозные) не столь необходимы для меры духовности личности и общества. Безнравственный человек — не человек, это манкурт, нелюдь. Невежественный человек, эстетически обделенный, неверующий — все-таки остается человеком, сохраняет человеческую родовую сущность.



Много внимания иерархии моральных ценностей уделяет М. Шелер. Его модель иерархии проводится по разным признакам, а потому сложна.

Как феноменолог и последователь кантианской традиции он, конечно, различает «высшие» и «низшие» ценности. Например, «моральное должное» (*Sittliches Sollen*) он подчиняет общей абстракции «должного» вообще (*Sollen*). Дальше он занимается именно иерархией в ряду, «шкале» моральных ценностей. В этой иерархии Шелер различает четыре ступени: 1) ценности ощущения (приятное — неприятное); 2) витальные ценности (полезное — вредное для биосуществования); 3) духовные ценности (эстетические, моральные ценности, ценности права, ценности истинного познания); 4) религиозные ценности (святость — несвятость). Вопросы о том, можно ли вывести ценность «морально должного» из идеи «должного» вообще, или о том, как можно вывести ценности низшей ступени из высшей, Шелер не решает.

Н. Гартман пытается решить этот вопрос. «Высшее — низшее» — тут нет ясного критерия различения посредством подчинения. Лучше применять критерий значимости «по силе» ценностей (*Wertstarke*) с точки зрения их действительности как должного. Критерии значимости «по высоте» (высшее — низшее) и «по силе» (сильнее — слабее) могут разойтись. Например, в живой нравственности витальные ценности могут оказаться более необходимыми, более «должными», чем духовные. Скажем, для голодного человека ценность пищи может оказаться сильнее, чем ценность эстетического, религиозного и т. п. «Голодному и больному не приходится желать высшего духовного удовлетворения».

Шелер и Гартман выдвигали и другие признаки различения «высших» и «низших» ценностей. Например, «по носителям»: предметные, персональные, ценности действия, ценности-мысли, ценности поступков; индивидуальные и коллективные (социальные) ценности, свои и чужие и т. д.

Но главное различие в феноменологии ценностей — разделение на «абсолютные» и «относительные» ценности. Здесь Шелер и Гартман следуют старой традиции Аристотеля — стоиков — Фомы Аквинского: «абсолютные» ценности, имеют ценностное содержание «сами в себе», безотносительное к чему-либо другому, ничем не обусловленное. Это самоценности, подобные «конечным целям» Аристотеля. Они — «относительные» ценности для кого-то, обусловленные чем-то другим (цели-средства Аристотеля). Другая аналогия: гетерономия и автономия, апостериорность и априорность соответственно онтологии и гносеологии Канта. То есть характеристика дается по признаку: нет отношения ни к чему, есть отношение к чему-то другому: безусловность (абсолютное) и обусловленность (относительное) другим. Например, приятный вкус яблока есть ценность для вкушающего. А ценность доброго поступка присуща ему сама по себе, безотносительно к чему-то, то есть абсолютна.

Шелер уделял особое внимание моральным ценностям. Высшие моральные ценности добра и зла Шелер, однако, не рассматривал как самостоятельные. В его «материальной этике ценностей» они — ценностные характеристики поступков, они «осуществляются на спине поступков, целью которых являются другие ценности». Критерием различения добра и зла служит результат,

успех в достижении этой другой ценности, цели. Тут — явный отход Шелера от феноменологии в сторону «натуралистской» консеквенциальной этики.

Г. Райнер отмечает главный недостаток классификации ценностей Шелером и Гартманом — незаполненный разрыв в единой шкале ценностных значений. Сам Райнер пытается снять эту разорванность посредством различения понятий: «объективно значимых» ценностей, то есть независимых от субъекта и его потребностей; «субъективно значимых» ценностей, обусловленных субъектом ценностного отношения (95; с. 127).

Классификация ценностей по этому признаку получается такой: 1) только объективно значимые, «абсолютные» ценности, «высшие» и т. п., например, абстракция «должного вообще»; 2) только субъективно-значимые ценности, крайне конкретные для определенного индивидуального субъекта, «низшие», относительные. Это — крайние полюсы противоположности «высшие — низшие». А между ними располагаются морально «должное» и подчиненные ему моральные ценности разного ранга. Моральные ценности значимы и объективно, и субъективно, так как они значимы и для индивида, и «для всех других» — для всех, сохраняя достаточную предметную содержательность. Именно в моральных ценностях Райнер видит реальный переход от «высших», «абсолютных» ценностей к «низшим», относительным, индивидуальным.

Еще дальше по пути отказа от абстрактного формализма феноменологической аксиологии пошли англо-американские этики и аксиологи, приближая аксиологию к конкретике индивидуального эмпирического сознания.

Так, Р.-Б. Перри ставит иерархию ценностей в зависимость от иерархии интересов субъектов, носителей ценностных отношений: «Важность и величина ценности определяется, когда она сама становится объектом интереса» (94; с. 52). Именно от интереса зависит «магнитуа» (величина) ценности объекта. Например, если кому-то больше нравится жить в небольшом домике, чем в громадном дворце, то огромность перестает быть для него ценностью (там же). Поэтому, считает Перри, ценность нельзя измерять, она устанавливается только в соизмерении, сравнении ценностей друг с другом с точки зрения интереса субъекта. Соизмеряются по ценности не сами предметы, а предпочтения, интересы субъекта (preference).

Но что такое интерес? Перри утверждает: интерес есть результат субъективного выбора, которому представляется, что ценность А лучше ценности Б (сравнение по качеству двух разных ценностей) или что ценность Б<sub>1</sub> больше ценности Б<sub>2</sub> (сравнение по величине ценностей одного вида). Этот выбор труден даже при выборе между добром и злом в качественном сравнении, казалось бы, ясном. Но он еще труднее при выборе по известной формуле «наибольшего добра» или «наименьшего зла» (то есть по количественному соизмерению одного качества («Лучшее — враг хорошего» и т. п.). Самоочевидно: святое выше грешного, цель важнее средства, духовное выше телесного. «Человек не живет для того, чтобы есть и пить, напротив, он ест и пьет для того, чтобы жить» (там же).

Но почему мы предпочитаем один интерес другому? «Независимо от того, является ли градация качественной или количественной, могут ли быть ценность и интерес измерены или нет, остается вопрос, который возвращает

нас к вопросу о количестве и мере... Все сводится к «предпочтению», которое субъективно и релятивно. Если предполагать, что субъект предпочтения всегда индивидуален, то это было бы чистым солипсизмом», — признает сам Перри. Поэтому он вводит понятие коллективного субъекта предпочтений: «Предполагается, что то, что представляется большим или меньшим добром (злом) мне, является таким же и для других» (там же). Но почему некоторые предпочтения общи для многих индивидов? И тут Перри вынуждает нас вернуться к феноменологии: в силу «самоочевидности», «данности в интенции».

С научной точки зрения это не ответ, а замена непонятого чем-то еще менее понятным. Замена «ценности» «интересом», «интереса» — «предпочтением», «предпочтения» — «интенцией» — все это движение слов, а не мысли. Намного интереснее рассуждения Перри там, где, отбросив феноменологию, он просто рассматривает как психо-социальный феномен сами интересы, строит ценностную иерархию, описывая психологические свойства интересов: приятность, интенсивность, продолжительность, стабильность, с учетом того, что интерес может быть: положительный или отрицательный — по содержанию, по разным меняющимся причинам (например, из-за страха, болезни и т. п.); частный или общий — по массовидности предпочтений; «практический» и «непрактический»; интерес к себе и к другому; «примитивный», «потенциальный», «пролонгированный» интерес и т. д. — в духе уже психоанализа (там же; с. 84).

Для этиков важна классификация Перри специфических моральных интересов (ценностей). Добро и зло для Перри — названия интереса вообще к положительно-высшему и отрицательно-высшему. Тут — сравнение не предметов, сущностей, а именно сравнение интересов. Например, «новое» (современное) и «старое» (древнее) — сами по себе не добро и не зло. Сравнить можно только интересы (предпочтения) к старому или новому.

Может ли какой-либо интерес быть «выше» всех других не в каком-то одном отношении (ряду ценностей), а в отношении абсолютно ко всем интересам — во всех отношениях? То есть возможна ли какая-то абсолютно высшая ценность? В конечном счете Перри считает, что именно нравственный интерес «включает» в себя «как целое» все прочие интересы «как свои части» (там же; с. 85). С последним можно согласиться. Брандт и Франкена правы, когда относят Перри к числу «натуралистов», так как действительно, в своей классификации интересов (ценностей) он руководствуется скорее социопсихологическими свойствами интересов, чем феноменологической спекуляцией.

Франкена следует Райнеру и Перри в возвышении моральных ценностей. По Франкене, в фундаменте всех моральных ценностей лежат две ценности «первого порядка»: благорасположение и справедливость. Над ними возвышаются ценности «второго порядка»: совесть, достоинство и уважение к нравственному закону. Моральные ценности — высшие, они перекрывают все остальные, неморальные блага: утилитарные, инструментальные — например, прекрасное, гармоничное, соразмерное и прочие эстетические ценности (80; с. 73-75).

Точно так же Франкена подчиняет моральным ценностям ценности ре-

лигии. Они не имеют самостоятельного, «в себе», значения, но выражают другие, более существенные: любовь, познание и пр. Связанные с любовью или познанием Бога, которые Блаженный Августин и Фома Аквинский считают высшими благами, религиозные ценности подчиняются рубрикам знания и любви. Таким образом, у Франкены строится пирамида ценностей: моральные ценности и ценности знания (доброе, должное, истинное, гуманное) «сами в себе»; зависимые от них ценности эстетические, религиозные; далее внешние — «низшие» «инструментальные» ценности: «приятное», «полезное» и т. д.

Итак, назовем общие черты иерархии ценностей субъективистов, феноменологов, неопозитивистов, эмпириомонистов.

1) Противопоставление «высших» (абсолютных, вечных, неизменных, априорных) и «низших» (релятивных, преходящих, апостериорных) ценностей;

2) «Высшие» ценности — это, по сути дела, отвлеченные понятия, идеи (добро, благо, Бог, красота, должное), автономные, априорные, данные в интенции, в сущности, непознаваемые. Напротив, «низшие» ценности (приятное, полезное, целесообразное и т. д.) — эмпирические, повседневные, относительные, обусловленные, преходящие, доступные познанию.

3) «Низшие» ценности каким-то образом подчинены «высшим». Но каким образом? Это для разума, рационально, непостижимо. Мы чувствуем эту субординацию интуитивно как самоочевидность. Например, все люди полагают совесть, нравственный закон, должное высшей моральной ценностью, но почему? Значит, субординация «высшее — низшее» — это «данность», «интенция». Интенция — единственный и необъяснимый принцип построения иерархии ценностей.

4) Рационально объяснимая иерархия начинается только на уровне «низших», житейских, эмпирических ценностей: удовольствия, полезности, целесообразности, аффективности и т. п.

Разорванность единой шкалы иерархии ценностей по линии «высшие — низшие» — главный и общий недостаток всех субъективистских (кантиантских, феноменологических, неопозитивистских) классификаций ценностей.

В религиозном сознании традиционно сохраняется указанное разграничение высших (небесных, божественных) и низших (земных, человеческих) ценностей. Но некоторые теологи не согласны с противопоставлением одних другим по признаку «абсолютности» и «релятивности». Так, современный американский теолог Х.-Р. Нибур с позиции строгого монотеизма равно подвергает критике как объективистские, так и субъективистские теории (а именно — «натурализм», интуиционизм, эмотивизм) соотношения высших и низших ценностей. Он считает, что насквозь релятивистскими будут любые системы ценностей, если они строятся вокруг какого-либо ценностного понятия, выражающего реальность природного, социального или психического бытия, например, если они исходя из ценности человека, его чувств, желаний, интересов индивида или социума или из абстрактной идеи справедливости, пользы и т. п. Ибо ни одна из этих сущностей не является независимой и безусловной. По мнению Нибура, все явления можно поставить в отношении зависимости друг от друга. Но все они оказываются относительными. Существует только одна единственная, абсолютная, высшая ценность — Бог. Поэтому, по

мнению теолога, лишь «аксиология монотеизма» способна вывести из тупика абсолютного релятивизма, выдвигая в качестве центрального принципа системы ценностей идею Бога (45; с. 124 — 144).

Такое представление об иерархии всех ценностей, конечно, может вполне удовлетворить верующего человека, со всем его миром ценностей. Оно вполне раскрыто в вероучительных догматах и понятно.

«Материалистические», «натуралистические», «эмпирические» и прочие объективистские классификации ценностей так или иначе настаивают на опытном, апостериорном статусе всех ценностных представлений, вполне объяснимых и познаваемых. Отрицается всякое принципиальное противопоставление «высших» и «низших» ценностей по онтологическому и гносеологическому признакам. На сплошной шкале значений равно располагаются положительные и отрицательные значения — от абсолютных ценностей до абсолютных антиценностей, со всеми промежуточными, относительными значениями. Так что пирамида ценностей имеет зеркальное отражение в пирамиде неценностей и антиценностей, своей вершиной, обращенной как бы вниз.

В зависимости от признака классификации «натуралисты» могут субординировать ценности:

1) по степени генерализации: «высшие» и «низшие» ценности как роды и виды. Например, благо (ценность вообще) — высшее по отношению к «добро» (морально высшее), или истине (высшее познание), или прекрасному (эстетически высшее). Эти ценности далее подчиняют себе ряды своих ценностных понятий и представлений;

2) по генетическому, причинно-следственному принципу ценности могут субординироваться на «первичные» и «вторичные» (производные), «сущностные» и «явленные» и пр. Например, достоинство человека (родовое, общее человеческое понятие) подчиняет себе частные достоинства бизнесмена, президента и т. п., достоинства случайные, преходящие;

3) по родам деятельности и функциям ценности могут субординироваться как материальные и духовные с последующими подчинениями. Так, духовные ценности распределяются по значениям: моральные, эстетические, ценности познания, религиозные и т. п. со всеми последующими конкретизирующими градациями.

Различия в моделях иерархии ценностей у «натуралистов» могут касаться выбора признака классификации: по степени познания, по потребностям, по социальным функциям и пр., по объектам и субъектам ценностных отношений и т. п.

Приведем примеры из марксистских работ.

В. П. Тугаринов классифицировал ценности по трем основным сферам человеческой деятельности: материальные, социально-политические, духовно-культурные ценности. Последние распределяются по формам общественного сознания: ценности знания, эстетические, моральные и пр. Это классификация по объектам ценностных отношений, включенных в тот или иной ряд деятельности (65; с. 29).

О. Г. Дробницкий справедливо указывает на недостатки классификации по предметам, их «естественным» свойствам. Он считает лучшим различать и

систематизировать «мир ценностей» по способам связи с субъектами ценностных отношений, со свойствами субъектов, которые они функционально обслуживают. Прежде всего они должны быть связаны с потребностями витальными, духовными и др. со всеми дальнейшими разделениями (22; с. 312-313).

Это соответствует принципу К. Маркса: человек сравнивает блага между собой и ставит их в «известный ряд сообразно иерархии своих потребностей».

В марксистской литературе можно встретить классификации ценностей и по другим признакам, например, по аналогии, когда вместо «материально-духовных» различают ценности «утилитарные» (социально-экономические) и «ценности культуры» (нравственные, художественные, религиозные, знание и т. п.). Или ценности разделяют как «финальные» (целевые) и «инструментальные» (вспомогательные ценности, средства), и пр.

Во всех случаях позитивистско-материалистические модели иерархии ценностей претендуют на научность, наполнение реальным содержанием ценностных понятий любой степени и высоты обобщения. Конечно, это связано с характером трактовки самого понятия «ценности», как об этом уже говорилось.

Ценности (вообще значения) не имеют какого-то онтологического, автономного от людей бытия. Реально они живут в субъект-объектных ценностных отношениях, отражаемых в оценках.

## Глoвo IV. Теорией oиенки

### § 1. Ценность и оценка. Понятие оценки и ее виды

Значения (ценности) отражаются в сознании в форме оценок — представлений, понятий, суждений о значениях. Оценка может выступать и в форме чувства, эмоциональной реакции: восхищения, отвращения и т. п. Осознанная оценка всегда имеет вид оценочного суждения, а в речи — предложения: «Этот человек красив»; «Эти растения полезны»; «Насилие — зло» и т. п.

Главное отличие оценочного суждения, обособляющее его, например, от познавательных суждений, заключается в том, что в качестве предиката в нем выступает ценностное понятие. «Жизнь — форма существования белковых тел» — это познавательное суждение, научное определение. «Жизнь прекрасна»; «жизнь священна» — оценочные суждения, в которых предикаты «прекрасна», «священна» — ценностные понятия выражающие в данном случае положительные значения.

Для правильного понимания оценки важно установить ее отношение к ценности и к ценностному отношению. Недостаточно четкое их разграничение может вести к ошибкам в понимании и оценки, и ценности.

Напомним, В. Брожик выводил ценности за границы предмета аксиологии. Это ошибочное заключение выводилось из ошибочной посылки, которая опиралась на неправильное отождествление ценностного отношения и оценочного суждения, их структур, в частности — субъектов ценностного отношения и оценочного суждения. Так как ценность, рассуждал В. Брожик, не имеет бытия, отделенного от оценки, то субъект ценностного отношения и субъект суждения о ценности — один и тот же человек, и потому предметом аксиологии, можно считать, является именно оценка. А «ценностная предметность» — это объект социологии и других наук, изучающих предметную действительность.

Верно, что «ценность реализуется лишь в оценке» (11; с. 68). Но из этого вовсе не следует, что ценность есть оценка. Но именно так считает В. Брожик, когда пишет: «Возможна фиктивная ценность, то есть неадекватная оценка» (11; с. 68). Тут явное смешение понятий — фиктивной, то есть неадекватной, ложной может быть оценка. Но значение (ценность) не может быть фиктивным. Действительность конкретной ценности — одна, и она есть или ее нет, независимо от того, что могут быть разные ее оценки, в том числе ошибочные, ложные. Например, налог — не фиктивная, а вполне реальная ценность для государства. Он не является фикцией и для налогоплательщика, хотя может представляться ему антиценностью. Уже один этот факт, а именно то, что оценка может квалифицироваться как истинная или ложная, стало быть, может быть ошибочной, а значение может быть положительным или отрицательным,

большим или меньшим, но не фиктивным, не истинным и не ложным, свидетельствует, что ценность и оценка — не одно и то же и обе эти категории могут быть предметом аксиологии.

Более точной представляется точка зрения Т. И. Пороховской на взаимосвязь ценности и оценки. «Ценность проявляется в оценке», но она не зависит от сознания отдельного субъекта (50; с. 78). Ценность фиксирует общественное значение предмета, оценка — конкретное значение для индивидуального оценивающего субъекта. Поэтому ценность как общезначимое выступает как нечто объективное для отдельного человека. Но это не объективность предмета, а объективность ценностного отношения. Субъект ценностного отношения — некое анонимное множество людей, субъект конкретной оценки — индивид — группа. Объект ценностного отношения — предмет и его значимые для людей свойства. Объектом же оценки выступает не сам предмет, а именно его значение, точнее — качество ценностного отношения, и лишь опосредованно, через это качество отношения, объектом оценки выступает сам предмет. Поэтому оценка — не суждение непосредственно о предмете, а суждение о его значении. Следовательно, ценностное и оценочное отношения различаются не только своими субъектами, но и своими объектами.

Структура познавательного суждения типа: S есть P («Сахар — продукт питания») — логически проста: подлежащее и сказуемое в нем даны однозначно, и все суждение (предложение) лишь фиксирует тот факт, что предмет S входит в более объемный класс предметов P. То, что сахар относится к продуктам питания, есть объективный факт, не зависящий от воли судящего человека; предполагается, что все судят так же.

Логическая структура ценностного отношения, а за ним и оценочного суждения сложнее (подробнее об этом, см., например, в книге А. А. Изина 26). Это обусловлено неоднозначностью ценностного отношения, связанной с неоднозначностью его субъекта. «Сахар полезен» — суждение некоего «общего» анонимного субъекта ценностного отношения, охватывающего якобы всех людей, а на самом деле — некое неопределенное большинство. Но для некоторых людей, например, страдающих сахарным диабетом, имеет силу очевидность суждения «Сахар вреден», и за ним стоит тоже ценностное отношение и значение. Следовательно, ценностное отношение в общем, абстрактном мнении может превратиться даже в противоположное по качеству, когда его субъектом выступает некий более конкретный, частный человек. Хотя объективно значимая ценность («для всех»: «Сахар полезен») остается неизменной, в отдельных случаях, в зависимости от природы частного субъекта ценностного отношения, она может приобрести иное качество, а вместе с ним измениться и оценка.

Оценку следует отличать от ценности и по той причине, что она по неведению, из-за недостаточной осведомленности человека о природе предмета и о своей природе, скажем, под влиянием страсти, может оказаться ошибочной.

Итак резюмируем: ценность есть определенное значение предмета, его свойств для действующего субъекта с точки зрения потребностей, интересов. Ценность есть определенное качество субъект-объектного ценностного отношения. Это качество образуется и существует как объективный факт социаль-



ного бытия и не зависит от воли отдельного человека. Сахар в общем полезный пищевой продукт, что бы об этом ни думал какой-нибудь отдельный человек. Оценка же — мысль, суждение, высказывание о значении, ценности, она имеет, стало быть, не объективно-социальное бытие, а бытие субъективное в сознании заинтересованного человека. Объектом оценки является не предмет, а его значение для человека, то есть ценность как качество ценностного отношения. В оценке «Сахар полезен» мы акцентируем внимание не на сахаре и его свойствах самих в себе, в их объективном бытии, а на значении продукта для людей. Следовательно, оценку и ценность неправильно отождествлять, как вообще нельзя отождествлять мысль и предмет этой мысли, предмет и суждение о предмете.

При всем том ценность и оценка связаны друг с другом. Реальная ценность полагает границы произволу оценок. Суждение о ценности имеет смысл лишь в той шкале значений, которая имеет отношение к данной потребности человека. Сахар может быть полезным или вредным как продукт питания, это — суждение о ценности. Но суждение о том, что сахар имеет белый цвет, находится вне значений сахара как продукта питания, вне связи с предикатами «полезен» или «вреден», и потому суждение о цвете сахара не является оценкой.

Таким образом, ценность (значение) и оценка (суждение о значении), а особенно их взаимосвязь, равны и вместе являются предметом аксиологии. Только в абстрактной теории можно разделить их, сделав, например, ценности объектом «теории ценностей», и оценки — объектом особой «теории оценки». Уже один тот факт, что, например, В. Брожик тратит так много сил на доказательство того, что якобы ценность не является, в противоположность оценке, предметом аксиологии, свидетельствует как раз об обратном — о необходимости не только социологического, но и аксиологического анализа ценностей. Сохраняет силу первоначальное определение: аксиология — философская теория ценностей и оценок.

Каким способом достигается оценка, каковы ее основные виды? Брожик, который уделяет этому вопросу много внимания, считает, что все способы оценки сводятся к одному общему — сравнению. «Оценка — всегда сравнение, хотя не всякое сравнение — оценка» (11; с. 63). Большей частью и в конечном счете это — сравнение с неким общим ценностным эквивалентом, наподобие тому, что деньги являются общим эквивалентом товаров.

В зависимости от выбранного эквивалента Брожик различает следующие способы (виды) оценки.

1) Оценка путем сравнения с каким-либо предметом, выступающим в качестве эталона ценности. Такими оценками-сравнениями изобилует обыденное сознание, а также поэзия. Они просты и наглядны. При этом в качестве эталона может выступать и предметный образ: «Ну прямо — лев» (Геркулес, Самсон и другие эталоны силы как ценности); «Вылитый Аполлон» (эталон мужской красоты). Иногда сравнение может быть количественным по значимости («А умнее Б») в рамках одного и того же ценностного качества.

Оценка посредством сравнения с единичным предметом или образом лишь на первый взгляд кажется делом простым. На самом деле при этом

подразумевается, что за предметом или образом стоит определенное ценностное понятие, а предмет-эквивалент выполняет роль наглядного знака, символа.

2) В морали, праве широко применяется оценка путем сравнения поступка и совершившего поступок человека с нормой, правилом или другим подобным сознательно установленным эквивалентом. Высокая похвальная оценка: «Этот человек не крадет, не лжет, не прелюбодействует и т. п.» — подразумевает, что честность, правдивость, целомудрие являются высокими моральными ценностями, которым соответствуют нормы «Не кради», «Не лжесвидетельствуй», «Не прелюбодействуй», и поступки данного человека соответствуют этим нормам. Значит, и в этом способе оценки в конечном счете проводится сравнение с каким-нибудь высшим ценностным понятием: честность, правдивость, добро.

Оценки посредством сравнения с правилом и нормой, по Брожику, страдают некоторыми недостатками. Один из них — «сегментарность» — оценка человека, его поведения, поступка лишь по одному какому-нибудь качеству, а не в целом. Например: «Он не крадет» (оценка по моральной норме); «Он безропотен, как Иов» (оценка сравнением с человеком-эталоном). Такие «сегментарные» оценки слишком неполны, так как остается неясным, каков этот человек в других отношениях. Помимо этого сравнение с нормой слишком определено, жестко, не признает промежуточных оттенков при оценке. Этот человек — вор или не вор. Тут мы имеем возможность лишь двоичного вердикта (оценки), скажем, в решении суда. В жизни же шкала значений (как мы увидим дальше) выступает гораздо более гибкой, подвижной, многовариантной.

3) Брожик считает, что оценка посредством сравнения с эталоном-символом снимает сегментарность. «Родина — мать»; «Дети — цветы жизни» — символические оценки, в которых сравниваемые объекты характеризуются не сегментарно, а в целом, в них выражается общая симпатия или антипатия. Но сравнение с эталоном-символом недостаточно определено, страдает расплывчатостью, не всегда выражается в форме четкого суждения. Она может иметь вид метафоры, эмоции, даже телодвижения. Например, крепкое рукопожатие — знак уважения, общего одобрения. По отношению ко множеству такая оценка является собирательной и не распространяется на каждый элемент множества в отдельности. «Дети — цветы жизни», но это не значит, что каждый отдельный ребенок производит такое впечатление. Названный недостаток компенсируется наглядностью, эмоциональной насыщенностью, поэтому сравнение с символом широко используется в оценках религиозных, моральных, эстетических, в отличие от правовых, политических, экономических, где доминируют сравнения с нормой, правилом, установлением.

Другим недостатком классификации Брожика является неразличение им двух разных способов оценки — ценностного и нормативного, нечеткое различение ценностного предиката в виде понятия и в виде нормы. «Убийство — зло» (преступление); «Не убивай, никто не должен убивать». В первом случае сравнение убийства с ценностным понятием достаточно неопределенно, абстрактно, отделено от субъекта действия. Во втором случае — это конкретное требование, запрет путем подведения действия под норму. Грамматически эти два разных сравнения выражены в разных предложениях: индикативном и

указывающем на норму. Это различие чрезвычайно важно именно для моральных, а также для правовых квалификаций действий. Оценивать какие-либо акции по «по понятию» или «по закону»? Юристы указывают, что в истинно правовом государстве надо судить по закону, а не по понятиям, которые у разных людей разные, слишком неопределенные, относительно субъективные. По той же причине юристы отдают предпочтение суду специалистов, а не суду присяжных заседателей, которые большей частью судят именно по своему понятию, а не по норме. Жертвой такого суда стала, например, Катюша Маслова из романа Л. Н. Толстого «Воскресение».

4) Наиболее полными и определенными оценками представляются сравнения с эквивалентами — самыми общими ценностными «абсолютами» и понятиями, такими, как (обычно они пишутся с заглавной буквы) Добро, Красота, Истина, Любовь, Святое и другие положительные ценностные понятия, или с понятиями-антиподами: зло, безобразие, ложь (заблуждение), ненависть, грех и т. п. — в случае отрицательной оценки. Список ценностей и антиценностей, каждый в своем ряду, можно продолжить: полезное и вредное, правильное и неправильное, правомерное и неправомерное и т. д. Оценки посредством сравнения с ценностными «абсолютами», действительно, представляются совершенно определенными, недвусмысленными и категоричными: человек либо добр, либо зол, а третьего не дано. Но подобные определенность и категоричность достигаются ценой крайней абстракции, очищением оценки от всякой конкретной содержательности, потребность в которой всегда ощущается в оценочных суждениях, ибо оценки постоянно затрагивают интересы живых людей, озабоченных тем, что о них думают другие и как они должны думать о себе. Можно справиться о ком-то, какой он человек? И можно получить бедный содержанием ответ: «Он человек хороший, положительный». Но мало кто удовлетворится таким ответом. Можно продолжить: «В каком смысле или отношении хороший? Неужели во всех отношениях? Какие факты, поступки это доказывают?». То есть потребуются содержательная конкретизация общей оценки, и она распадется на множество более частных, конкретных оценок. Все они окажутся не абсолютными, а относительными, а некоторые из них, может быть, и не истинными, а ложными.

Моральные, эстетические, религиозные и другие «абсолюты» являются достоянием отвлеченного философского, теологического мышления, наиболее абстрактными понятиями — категориями. В реальной повседневной жизнедеятельности люди имеют дело с частными ценностями и оценками, которые всегда в той или иной мере относительны и гипотетичны. В каком же отношении находятся они к тем абстрактным «высшим», «абсолютным» ценностным понятиям? Именно этот вопрос, как мы видели, больше всего занимал философов. В каком смысле можно говорить о релятивности оценок?

## **§ 2. Релятивность оценок и ее границы. Ошибки в оценке**

Мы уже говорили о том, что по причине изменчивости объектов ценностных отношений и их субъектов, то есть свойств предметов, а также потребностей, интересов людей реально возникающие ценности всегда относительны.

Оценки, то есть суждения, мнения о ценностях вдобавок могут быть истинными или ложными. Поэтому сравнением с ценностями относительность оценок как бы удваивается. Под влиянием ложной идеи, предрассудка, извращенной потребности оценки могут так сильно измениться, что переходят в свою противоположность, шкала значений переворачивается, иерархия ценностей как бы становится с ног на голову.

«Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман»>, — сказано у Пушкина. Желанный обман — дороже истины: ценность и антиценность поменялись местами на извращенной шкале значений. Идея вседозволенности на время извратило в голове бедного Раскольникова из «Преступления и наказания» Достоевского шкалу моральных ценностей, зло стало «добром», а добро (любовь и уважение к достоинству, жизни человека) — «злом». В периоды извращенной «переоценки ценностей» безнравственные, бездуховные ценностные ориентации и установки могут охватить целый народ, государство, могут превратиться в официальную идеологию государства, как это было, например, в Германии в 30—40-х годах XX века. Это происходит в те времена, когда в вершину иерархии ценностных ориентации ставится расовый, сословный, конфессиональный принцип «целесообразности». Моральные нормы при этом теряют свое регулятивное значение.

Мы видели: относительность ценностей ограничена многими объективными и субъективными факторами. Оценки связаны с ценностями, будучи их отражениями в сознании субъектов ценностных отношений. Это полагает границы также и релятивности оценок.

Более того, поскольку оценки — суждения, то на оценочный произвол налагаются дополнительно логические ограничения: они должны быть истинными. Объективные ценности — объекты оценок — такого ограничения не знают.

Повторим еще раз, какие факторы ограничивают произвол в оценках.

1) Объективно относительность оценок ограничивается свойствами объектов ценностных отношений. Едва ли кто считает, что болезнь полезна, потому что объективно болезнь не имеет полезных свойств. Оценочный произвол ограничен существованием норм, которые по отношению к конкретному человеку выступают как объективная необходимость («должное», «императив», «требование — обязывание» и т. п.). Красть нехорошо (всегда не хорошо), в том числе и по той причине, что существует моральная заповедь: «Не укради!». И не только нормы.

В определенных условиях общество вырабатывает определенную, более или менее стабильную систему критериев оценки, определителей значения и значимости наиболее важных элементов человеческого природного и социального бытия. Для каждого рода деятельности вырабатывается некий эталон ценного, вокруг которого группируется комплекс правил, норм, канонов. С их помощью оцениваются конкретные поступки, помыслы, действия, их результаты, цели и средства.

Так, нравственная оценка человека, его поведения возникает при сравнении с неким представлением о добром, которое фиксируется в общественном сознании в виде норм, правил «должного», или «добротного», поведения. Эстетиче-

екая оценка достигается сравнением предмета (произведения искусства и т. п.) с канонами прекрасного, практическая оценка — путем сравнения с возможным максимумом целесообразности, эффективности. Нормы, правила, каноны, идеалы активно функционируют в общественном мнении и формируют мир оценок, преобладающих в данном обществе, классе, народе, эпохе. Такова ограничительная роль объективных социальных факторов.

2) Релятивность оценочных суждений, как и ценностей, ограничена и субъективно, то есть природой субъекта оценки, его психо-социальными свойствами. Отрицать это — значит впасть в односторонность, считая, будто оценка и ее истинность зависят только от свойств оцениваемого явления, предмета.

Так, И. Бентам бесосновательно считал, что будто бы оценка вещей «по принципу полезности» не зависит от свойств личности, которая оценивает, что будто бы вещам — самим в себе — присущ признак полезности. Эту ошибочную точку зрения утилитариста критиковал К. Маркс: «Если мы хотим узнать, что полезно, например, для собаки, то мы должны сначала исследовать собачью природу. Сама же эта природа не может быть сконцентрирована из принципа полезности». Если мы хотим применить этот принцип к человеку, хотим по принципу полезности оценивать всякие человеческие действия, движения, отношения и т. д., то мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую теоретически данную эпоху» (39, т. 23; с. 623). Итак, по Марксу, оценка, игнорирующая природу субъекта, так же бессмысленна, как и оценка, игнорирующая свойства оцениваемых предметов. Она неизбежно окажется односторонней, ошибочной.

Приведем примеры таких ошибок.

Одна из таких ошибок заключается в том, что люди склонны переносить свои свойства на оцениваемые предметы. Типичный пример — фетишистские представления первобытных людей, когда предметы наделялись свойствами человека — духовностью. Другой пример — «товарный фетишизм»: предмет купли — • продажи иллюзорно наделяется признаками товарной стоимости, то есть человеческими социальными свойствами. Хлеб как потребительная стоимость, то есть как средство утоления голода, остается все тем же самым предметом. Но иногда люди склонны думать, что если тот же самый каравай хлеба повысился в цене, то он повысился и в своей потребительской ценности. Социальное свойство людей привносится в природные свойства предмета, что является, конечно, иллюзией, фетишистским заблуждением. Навязчивая реклама — распространенный способ такой фетишизации.

В случае с Бентамом наблюдается именно такое заблуждение: полезность как свойство человеческой деятельности (потребления) переносится на самые предметы. Как писал Маркс, люди, овладевая предметами для удовлетворения своих потребностей, называют их благами ввиду их полезности для себя. При этом они приписывают им свойство полезности, хотя, например, овце едва ли показалось бы благом, полезностью то ее свойство, что она ходит в пищу человеку (39; т. 19, с. 378). Объективно, вне связи с потребностями человека, предметы сами по себе не являются ценностями, и оценка их по их «предметным» свойствам неизбежно окажется фетишистской, иллюзорной. Как

уже говорилось, оценка отражает не свойства предметов, а качество ценностно-го отношения, возникающего между предметом и потребностью.

Другая причина ошибок связана с необходимостью выбора правильного эквивалента для сравнения (Брожик). Этот выбор связан с уровнем знания альтернатив, зависит от интересов, которые часто противоречивы, конфликтны. На оценивающего ложится бремя ответственности. Поэтому люди часто отказываются от оценок или ограничиваются половинчатыми, нерешительными, «нейтральными» оценками. Например, в суде присяжных вердикт «виновен или не виновен?» труден, и многие отказываются участвовать в суде, боясь ошибиться, дать неадекватную оценку.

Философы приводят и другие причины искажения оценок. Г. Райнер считал причиной ошибок в оценке эмоции страсть (зависть, ненависть, любовь). Известна «оценочная глухота» фанатика, враждебно настроенного, предрешенного человека, не слышащего никаких резонансов, или «оценочная слепота» безнадежно влюбленного. М. Шелер называл чувство враждебности как распространенную причину ошибок в оценках. Д. Гильдебрандт рассматривал привычки, традиции, конформизм и другие явления общественной психики как причины «оценочной тупости».

Несомненно, многие неадекватные оценки напрямую связаны с извращенными потребностями, например, в сексуальной сфере.

Ошибки в оценках имеют большое отрицательное значение во всех сферах человеческой деятельности, но особенно в межличностном общении, в судебно-правовой, политической, воспитательной деятельности, в административно-кадровой работе.

Для жизни личности важна способность к адекватной самооценке.

### **§ 3. Самооценка**

Существует мнение, что некоторые ценностные отношения являются не субъект-объектными, а субъект-субъектными. Например, в межличностном нравственном общении его агенты равноправны, это отношения субъектов оценки. В самооценке субъект и объект также будто бы совпадают, то есть оценка как бы остается в сфере чистой субъективности.

Думается, это мнение ошибочно: в межличностном ценностном отношении и в самооценке отношение все равно является субъект-объектным.

В первом случае каждый из агентов отношения все-таки полагает себя субъектом, а контрагента — объектом оценки. Просто каждый в своем представлении меняется местами. В остальном же отношение сохраняет все черты субъект-объектного: А думает, что он лучше Б, Б думает, что он лучше А, и т. п.

Во втором случае — при самооценке — субъект и объект совпадают только физически, но не психологически и аксиологически. «Иванов высоко ценит себя...» Чувствуется потребность в окончании, дополнении конкретизации фразы: «... как личность (специалиста, добропорядочного человека, художника и т. п.)». То есть при самооценке личность как бы раздваивается: в качестве субъекта выступает личность как целое, в качестве объекта оценки — какое-то отдельное ее свойство: черта характера, помысел, поступок и т. п.

Самооценка — отношение к себе как к *носителю определенных свойств*. Тут наблюдается субъект-объектное отношение между свойством и потребностью, скажем, потребностью в счастье или в сохранении чувства собственного достоинства. Например, кто-то осуждает свою слабохарактерность, свой постыдный поступок, несовместимые с собственным представлением о достойном. Угрызения совести возникают, когда складывается отрицательное субъект-объектное отношение в сознании личности: когда объект оценки (поступок, черта характера) вступает в конфликт с принятой данным лицом (субъектом ценностного отношения и оценки) шкалой значения.

Уже говорилось: при одном и том же объекте разница в оценках целиком зависит от различий в субъектах. То же сказывается и в разнице самооценки и оценки со стороны, другими людьми, обществом. Например, оценка собственного поступка и оценка того же поступка другими людьми может сильно расходиться.

Психология большинства людей такова, что самооценка, как правило, бывает неоправданно завышенной, а оценка другими людьми — более адекватной истинной ценности поступка, а через него и человека как личности. Люди склонны относиться к своим недостаткам снисходительнее, чем они того заслуживают, то есть они оценивают свои достоинства слишком высоко, по заниженной шкале требовательности к себе. Это особенно свойственно натурам самолюбивым, эгоистичным, тщеславным. И наоборот, бывают люди (их меньше), которые оценивают себя по излишне завышенной шкале требований, а потому их самооценка оказывается неоправданно заниженной. Это удел излишне самокритичных, робких, застенчивых, в той или иной мере страдающих комплексом неполноценности людей. Излишнюю ложную скромность и самомаление как причину ошибочных самооценок отмечал М. Шелер.

Расхождение в оценке со стороны и самооценке может послужить причиной возникновения тяжелой ситуации между человеком и его окружением. Поэтому каждый человек должен стремиться к тому, чтобы выработать навыки правильной самооценки. При этом неплохо руководствоваться критерием Л. Н. Толстого, который говорил: «Истинное достоинство человека измеряется простой дробью, у которой в числителе стоит то, что о нем думают другие, а в знаменателе то, что он сам думает о себе».

Итак, адекватность оценок и самооценок, их истинность или ложность, правильность или ошибочность зависят от того, насколько адекватно познаны свойства оцениваемых объектов, от существующих в обществе норм, а также от собственной природы субъектов ценностных отношений и оценочных суждений, в особенности от их потребностей, интересов, установок.

Поэтому в следующем разделе наше внимание будет направлено на взаимоотношение ценностей и потребностей, ценностей и норм, ценностей и познания.

## Главо v. Взаимосвязь ценностей и оиенок с другими элементами сознания

Итак, мы знаем, что ценности и ценностные представления находятся в многообразных и сложных взаимоотношениях с другими элементами в структуре человеческой деятельности, а также с индивидуальным и общественным сознанием, потребностями, интересами, установками, ориентациями, нормами, с процессом познания. В различных аспектах все эти взаимоотношения и взаимосвязи изучаются психологией, социальной психологией, социологией, этикой, эстетикой, философией права. При этом не обойтись и без обобщенной философской аксиологической теории.

### § 1. Ценности и потребности

Как мы уже видели, потребности входят важным структурным элементом в самое определение понятия ценности: способность удовлетворить потребность. Поэтому многие психологи и философы ставят понятие ценности в прямую зависимость от «желаемого» (Мейнонг), от «интереса» (Перри). Советский этик О. Г. Дробницкий рассматривал классификацию ценностей в прямой зависимости от классификации потребностей.

Действительно, непосредственно понятия о ценном, неценном, антиценном могут побуждаться эмоцией, влечением, интересом, целью. Но при дальнейшем анализе всегда обнаруживается, что под всем этим лежит какая-нибудь осознанная или неосознанная, материальная или духовная потребность. Так, интерес есть нечто иное, чем устойчивая направленность сознания на объект, имеющий какое-нибудь значение с точки зрения удовлетворения какой-нибудь практической или духовной потребности, возникающей в жизнедеятельности индивида или множества людей: производственной, познавательной, эстетической и т. п. Ценностное качество значения (положительное, отрицательное и т. п.), его размер, сила, интенсивность (значимость) весьма зависят от характера потребности, как об этом уже говорилось. Поэтому правильная, адекватная, оценка, в свою очередь, зависит от правильного понимания потребности, с которой связана данная ценность.

Потребность вообще можно определить как *отсутствие или недостаточность («дефицит») какого-либо фактора*, необходимого для жизнедеятельности субъекта в определенной системе условий.

Это определение — отрицательное и, стало быть, не совсем корректное с точки зрения логической правильности. Одно из логических правил дефини-



ции требует, чтобы в определении содержался ответ на вопрос, чем этот предмет является, а не на вопрос, чем он не является. Во втором случае пришлось бы перечислять бесконечное число признаков. Однако из этого правила есть одно исключение: возможно и отрицательное определение, а именно тогда, когда сам определяемый предмет по своей природе, сущности является отрицанием, то есть если сама сущность явления заключается именно в отсутствии чего-то. Тьма, холод, голод, невежество и т. п. отрицательные явления. Своей сущности они не имеют, их сущность — в малой степени, недостатке, дефиците света, тепла, питания, знания. По отношению к таким объектам возможно отрицательное определение. Определение потребности обобщает подобные случаи, но с существенным добавлением: существует некий субъект, которого данная негация не устраивает, который ощущает необходимость снятия данного отрицания, ощущает нужду в свете, тепле, знании и т. д. Стало быть, по отношению к потребности возможно (и только оно и возможно) отрицательное определение.

В целом согласимся с определением потребности в книге советского психолога: «Потребность — это испытываемая человеком нужда в чем-либо, лежащем вне его, в ней проявляется связь человека с окружающим миром и его зависимость от него». (58; с. 623). А на языке современной кибернетики это можно определить так: потребность — *состояние нарушенного равновесия (гомеостаза) системы*, вызывающее действие, направленное на устранение такого состояния. В любом случае это потребность что-то изменить во внешнем мире или в самом субъекте деятельности, породившей данную потребность.

Тесная связь ценностей с потребностями видна и из того, что принятые классификации ценностей в сущности повторяют классификации потребностей. Так, различают, а иногда и противопоставляют друг другу как высшие и низшие потребности материальные, телесные, витальные (в пище, одежде, движении, сексе и т. п.) и потребности духовные (в знании, красоте, добре). Первый ряд потребностей считается естественным, природным, биогенным, второй ряд — социальным, социогенным. В обоих рядах различают также потребности осознанные и неосознанные. Как видим, эти разделения полностью совпадают с различиями, которые применяются в распространенных иерархиях ценностей.

В согласии со своими ценностными установками представители «натурализма» в философии (античные гедонисты, эпикурейцы, последователи материализма в новой философии) придавали важное значение витальным, естественным, а также экономическим потребностям личности и общества, рассматривая духовные потребности как вторичные, производные от них. Последовательнее всего подобные воззрения выражены в новой философии, например, у французских материалистов XVIII века (Ламетри), в эволюционных теориях (социал-дарвинизм), во фрейдизме, в экономическом детерминизме марксистской философии. Напротив, сторонники идеализма, «нон-натурализма» в философии выдвигали на передний план духовные потребности, связанные с «высшими», «абсолютными» духовными ценностями морального, эстетического, религиозного сознания. Иерархия потребностей у них полностью совпадает с иерархией ценностей, описанной в III главе.

Думается, что точка зрения «натуралистов», выводящая потребности из природы человеческого общества и человека, ближе к истине хотя бы потому, что она берет потребности в виде единой системы, в которой телесные потребности плавно переходят в духовные. Здесь нет метафизической пропасти между низшими и высшими потребностями, над ликвидацией которой бьются теология и идеалистическая философия.

При этом, конечно, утверждается, что, несмотря на единство целостной системы потребностей (как и ценностей), в ней наличествуют существенные различия между телесными и духовными потребностями. Духовные потребности, в отличие от физических, естественных, прирожденных — социогенны, социальные, воспитуемы. Они возникли в филогенезе исторически и в онтогенезе в ходе воспитания и самовоспитания в конкретных условиях индивидуальной жизни.

Можно указать и на другие существенные отличия духовных потребностей. Так, естественные потребности людей сравнительно немногочисленны: это питание, дыхание, теплообмен, получение информации из окружающего мира через органы чувств, потребность в движении, труде, отдыхе, общении, познании и др. Поэтому здоровая пища, чистый воздух и т. п. являются фундаментальными ценностями, они — условия здоровья и самой жизни. А духовные потребности безграничны. Это связано с тем, что витальные потребности стабильны, малоизменчивы, в то время как духовные потребности способны изменяться и развиваться неограниченно вместе с историческим развитием производства и потребления. Соответственно неограниченно и множество духовных ценностей (3; с. 88). Духовные потребности: моральные, эстетические, научно-познавательные и пр. — в своем множестве ограничены только актуальным состоянием личного или общественного сознания. При этом чем шире спектр потребностей общества или личности, тем они духовно богаче. По поводу рассказа-притчи Л. Н. Толстого «Много ли человеку земли надо?» А. П. Чехов возразил: «Толстой говорит, что человеку нужно всего три аршина земли. Вздор — три аршина земли нужны мертвому, а живому нужен весь земной шар» (12; с. 221).

Действительно, наличный набор потребностей непосредственно характеризует ценностное содержание и уровень человека или сообщества людей. Так, современное общество характеризуется крупными сдвигами в структуре потребностей и, стало быть, ценностей, ценностных ориентации. Производство, оплодотворенное научно-технической революцией, создало современное «общество потребления», ориентированное преимущественно на ценности материальной жизни, на удовлетворение физических потребностей. И хотя та же самая научно-техническая революция создала технологические средства для производства и потребления духовных ценностей (радио, телевидение, компьютерная техника и т. п.), все же духовные потребности (исключая потребность познания — главным образом в области точных, естественных наук) отстают в своем развитии. Ядро духовности — морально. А эстетические, религиозные потребности, ценностные ориентации — явно сузились и снизились на шкале значений по сравнению, скажем, с «золотым» и «серебряным» веком русской культуры. Многие веками проверенные традиционные духовные цен-

ности умалились в своем значении, а соответствующие им потребности стали удовлетворяться сомнительными в их ценности суррогатами, мнимыми ценностями так называемой «массовой культуры», в сущности ориентированной на главную и единственную, вовсе не духовную «ценность» — наживу.

Сотворение духовных ценностей — дело не машин, а людей, притом особо одаренных. Информационно-технические средства способны лишь воспроизводить, мультиплицировать, тиражировать духовные ценности — мысли, образы, чувства. Но техническому моделированию и тиражированию пока доступны лишь самые простые мысли, образы и чувства. Именно этой причиной, среди прочих, объясняется невысокий ценностный уровень современной системы потребностей, массового потребления именно суррогатов духовной культуры, мнимых ценностей.

Компьютеризация производства и потребление духовных ценностей создает иллюзию легкого доступа к ним всякого, самого неискушенного ума. Поэтому реально опасность излишества в потреблении суррогатов, возникновения массы ненужных, «неразумных» потребностей. Такова ставшая привычной потребность в получении через радио, телевидение ненужной, излишней информации.

Значение может быть большим или малым, положительным (ценность) или отрицательным (антиценность), но оно не может быть разумным или неразумным. Когда умный или дурак болен, то для того и другого болезнь — зло. А суждение о значении, оценка, может быть правильной или неправильной, истиной или ложной, но к ней предикат разумности — неразумности неприменим. Если кто-то говорит, что болезнь — благо, то о нем можно подумать, что он сознательно лицемерит или имеет в виду некий метафизический или метафорический смысл, иносказание, приложимое к какой-то специфической ситуации. Так, наследник престола, ненавидящий отца, к тому же обуреваемый жаждой власти и богатства, может посчитать болезнь монарха благом. Но в данном случае предметом оценки является именно болезнь данного монарха во мнении его сына, а не болезнь вообще. И тайное желание наследника престола можно назвать эгоистичным, бесчестным, может быть, даже нерасчетливым, но отнюдь не глупым, неразумным.

Как уже не раз говорилось, ценности непосредственно связаны с потребностями, а к последним повседневно и напрямую прилагают эпитеты «разумная» и «неразумная». Каков же может быть критерий различения разумных и неразумных потребностей и как он связан с различием положительных и отрицательных значений, ценностей и антиценностей?

Физические, телесные, витальные потребности человека легко перечисляемы и доступны измерению. К ним могут быть применены разработанные прикладной антропологией так называемые антропометрические критерии разумности, выводимые непосредственно из психофизической природы человека. Спора о качественной структуре комплекса потребностей тут не возникает, «неразумие» может проявиться лишь в количественном измерении потребностей. С учетом климата, пола, возраста, профессии и т. д. можно научно рассчитать средние нормы потребления пищи, одежды, разумные (оптимальные) физические и психические нагрузки в труде, нормы для сна, отдыха, половой

жизни и т. д. Но антропометрический метод различения разумных и неразумных, например, преувеличенных, потребностей имеет очень узкое применение, ограниченное лишь комплексом органических («организмических»), витальных потребностей. Под углом зрения данного критерия можно считать неразумными болезненно преувеличенные потребности завятого обжоры, пьяницы (грех чревоугодия); достаточно глупыми — безудержно преувеличенные потребности завязтой модницы (вспомним Людоедку Эллочку из сатирического романа И. Ильфа и Е. Петрова «Двенадцать стульев»), опасные для окружающих потребности всевозможных маньяков. Однако этот метод неприменим за пределами возможностей антропометрии,

Так, при определении разумности потребностей, когда они выступают мотивами поступков, антропометрические критерии явно недостаточны, а часто и непригодны. Как уже отмечалось в IV главе, ценность поступка определяется не только его значением для субъекта действия, но и последствиями для других, для общества, которые больше уже не зависят от потребностей, целей, умыслов. Поэтому потребность может определяться как разумная или неразумная лишь в контексте ценности (разумности) поступка в целом. Разумность поведения конкретного индивида измеряется не столько его психофизическими свойствами и связанными с ними потребностями, сколько интересами данного сообщества людей. Эти интересы фиксируются в общественном сознании в виде разнообразных норм (моральных заповедей). Соотнесением с нормами и устанавливается разумность и неразумность потребностей.

Социально-нормативный подход к определению разумности потребностей яснее всего выступает в праве. Правовые критерии разумности потребностей детерминированы в конечном счете уровнем социально-экономического развития общества. Все члены общества могут потребить лишь те материальные и духовные ценности, которые в данном обществе реально произведены. При дефиците ценностей их распределение и потребление регулируются законом. Самый наглядный пример такого приобретения — карточные и талонные системы распределения продуктов, устанавливающие официально предписываемые нормы потребления. В таком случае «неразумными» оказываются потребности, выходящие за пределы предписанных норм, ибо подобное потребление выступает «незаконным» и потому влекущим наказание в административном или судебном порядке. Критерий прост и ясен: потребности, которые для удовлетворения требуют противоправных действий, неразумны.

Антропометрические и экономико-правовые нормы потребления могут иметь только ограниченное применение. Они исходят из физической природы человека и социально-экономической природы данного общества и непосредственно регулируют витальные потребности и поступки людей с точки зрения их целесообразности. Границы потребностей людей жестко детерминированы «природной» (объективной) физической и социально-экономической необходимостью. Нелепо таким же способом очерчивать круг разумных духовных потребностей: познания, эстетических, религиозных, моральных, а также потребностей в общении, в получении информации и др. Введение цензуры и других запретных мер нарушает права человека и в конечном счете малоэффективно.

Как же различать разумные и неразумные потребности в духовной сфере? Решающее значение здесь имеют ценностные ориентации личности и общества. Самоочевидно, что разумными окажутся потребности, ориентированные на производство и потребление действительных ценностей жизни и культуры, а неразумными — потребности, ориентированные на ложные, иллюзорные ценности, на антиценности, характеризующие сознание, в той или иной форме и степени извращенное. В таком случае дихотомия «разумность — неразумность» полностью совпадает с дихотомией «ценность — неценность (антиценность)». Несомненно, разумна потребность личности в знании, в восприятии прекрасного, добре, потребность общества в науке, искусстве, в гуманитарной деятельности, потому что знание (наука), красота (искусство), добро, гуманность (нравственность) — несомненные ценности индивидуального и общественного бытия людей. И напротив, потребность во всякого рода мракобесии, безобразии, садизме, свойственная некоторым невежественным, духовно бедным или извращенным натурам, представляется безусловно неразумной, так как невежество, уродство, злоба в общем представлении являются антиценностями.-

В III главе говорилось об относительном характере реальных эмпирических ценностей. Соответственно этому и потребности относительны, обусловлены обстоятельствами места, социально-экономическими факторами. Поэтому неразумной может оказаться даже потребность, направленная на действительную ценность, если эта потребность выходит за границы возможного, необходимого и достаточного, то есть если она является безмерно преувеличенной. Вспомним гениальное положение Аристотеля о том, что благо — это мера, а всякое преувеличение, крайность — зло. Это положение можно отнести и к потребностям в том числе духовным. Вообще красота — ценность, но чрезмерное увлечение бедной Людоедки Элочки модной красотой своей одежды, притом неправильно понимаемой, едва ли можно признать разумным, особенно ввиду ее ограниченных финансовых возможностей. Музыка — великая ценность, но можно ли считать разумной потребность некоторых людей в громкой, шумной современной музыке, потребность, достигшую степени навязчивой фонемании? То же самое можно сказать о тех, кто многие часы проводит, сидя перед «ящиком», показывающим бесконечно однообразные и скучные телесериалы.

Таким образом, иерархия потребностей — разумных и неразумных — в общем и целом повторяет иерархию значений: ценностей и антиценностей, что соответствует определению ценности через потребность. Человек (и общество), который решил планировать свою жизнь и управлять ею, должен произвести сознательную «инвентаризацию» своих потребностей в виду доступных ему ценностей жизни и культуры. Избавляясь от неразумных потребностей, он постарался бы ограничиться только кругом разумных потребностей, необходимых и достаточных для нормальной, полноценной жизни человека при данном уровне производства ценностей, нужных для удовлетворения этих потребностей.

Прежде всего должны быть отброшены извращенные потребности, ориентированные на антиценности. Такие потребности часто превращаются во вредные привычки (курение, пьянство, наркомания, сексуальные извращения, а также склонность к злословию, сплетням, лести). Следует ограничить потреб-

ности, хотя и положительные в общем значении, но не являющиеся жизненно необходимыми. Таково, например, желание обладать предметами роскоши, следовать крайней моде, стремление прославиться любой ценой и тому подобные проявления тщеславия и суетности.

Не менее опасна для личности и общества другая крайность — аскетизм, искусственное неоправданное самоограничение. В разумных дозах самоограничение необходимо для нормальной физической и духовной жизни. Но когда оно становится следствием преувеличенного внимания к одной группе потребностей и ценностей при подавлении и игнорировании других, оно опасно.

Именно осознанная мера служит основанием для отбора комплекса разумных потребностей, чтобы быть в гармонии с окружающими и с самим собой. Эта мера, с одной стороны, детерминирована объективными условиями жизни и психофизической конституцией личности. С другой стороны, она сознательно осмысливается и принимается субъектом как система положительных ценностных ориентации, полагающая границы набору разумных потребностей как необходимых и достаточных для нормальной жизнедеятельности. Но что такое «нормальная жизнедеятельность»? Очевидно, нормальной следует считать ту жизнь, в которой человек по возможности полно осуществляет свое бытие, свое назначение. Для личности это — здоровое долголетие, хорошая семья, успешный труд на избранном поприще, то есть все то, в чем реализуются подаренные ей природой силы и способности. Чрезмерные потребности, как и аскетическое подавление разумных потребностей, равно порождают чувство неудовлетворенности, комплекс неполноценности и тому подобные проявления так называемого «несчастливого сознания».

Что же касается общества, то мудрость общественного исторического процесса состоит в том, что общество культивирует только те потребности, для которых созрели или реально готовятся адекватные ценности-средства. (39; т. 13, с. 7). Общество вызывает новые потребности и одновременно создает средства для их удовлетворения (там же; с. 334). Такими средствами являются материальные и духовные ценности, а также социальные нормы, предохраняющие эти ценности от разрушения.

## **§ 2. Ценности и нормы**

В аксиологии потребности и нормы — коррелятивные понятия. Как мы видели, потребности, с одной стороны, непосредственно входят в структуру ценностного отношения и самой ценности. С другой стороны, конкретная потребность, ее характер (разумность или неразумность) детерминированы той ценностью, на которую они ориентированы. Но так как значения и связанные с ними потребности могут быть отрицательными (неразумные потребности, направленные на антиценности), то, как уже говорилось, встает задача отбрасывания неразумных потребностей, ограничения комплекса потребностей только теми, которые необходимы и достаточны для нормальной жизнедеятельности личности и общества. Главным средством такого ограничения служат социальные нормы. Эпитет «нормальная» уже сам по себе указывает на это.

Природа социальных норм — предмет *деонтологии* как отрасли философии вообще, а также некоторых частных, прикладных ее наук.

Вопросы происхождения моральных и других норм, логические особенности и строение норм, особенности их социального функционирования, взаимоотношения с ценностями морали рассматриваются преимущественно этиками, логиками, правоведами, например, у нас в работах Гусейнова, Селиванова, Ивина, Плахова, Пенькова и др.

Общая и частные деонтологии изучают природу, сущность, виды, структуру, социальные функции норм вообще и специальных норм (императивов, обязываний, требований, запретов, предписаний, рекомендаций) в частности.

Во всем этом комплексе вопросов аксиологию занимает вопрос о взаимоотношении норм и ценностей, которому и мы уделим основное внимание. Но предварительно надо раскрыть понятие нормы, ее структуру, виды норм и другие вопросы общей философской деонтологии, дать некоторые сведения о других, более частных аспектах деонтологии. Эти сведения можно почерпнуть из специальных курсов нормативной этики, логики норм, медицинской; юридической и т. д. деонтики (47, 52, 27). Чаще всего проблемы нормативности затрагиваются в исследованиях этиков и правоведов (19, 53, 59, 61). Из зарубежных изданий можно рекомендовать книги Осовской, Самнера (92, 100).

В общем определении *норма* — требование к совершению какой-либо деятельности, необходимое для достижения ее цели, распространяемое на определенное множество однотипных действий.

Понятия нормы близко к понятию правила, но между ними есть различия. *Правило* — сознательно установленное требование к порядку исполнения какой-либо деятельности. Таковы, к примеру, правила дорожного движения, игры (в шахматы, карты, футбол и пр.). Такие правила по соглашению могут меняться, вводиться, отменяться. В отличие от этого нормы (морали, права и т. п.) имеют более «естественное», неинституциональное происхождение и основание и не могут меняться по произволу или соглашению участников деятельности. Особенно это касается логических норм правильного мышления, устной и письменной речи, эстетических канонов, скажем, «золотого сечения».

В разных родах деятельности существуют разные виды норм, различающиеся в зависимости от содержания целей деятельности: моральные, правовые, эстетические нормы, нормы труда, отдыха и т. п. По форме обоснования норм, их структуре, способу предъявления нормы классифицируются многообразно.

Так, философы различают нормы императивные и деонтологические, категорические и гипотетические. *Императивные нормы* — это чистые, безусловные, категорические повеления. В языке они получают выражение в виде простых повелительных предложений: «Берегите лес!», «Будьте бдительны!». В этих предложениях нет какого-то обоснования, мотивирования, только однозначное, но предъявленное повеление. Таковы требования приказов, инструкций. В этике подобный характер имеют максимы категорического императива И. Канта.

В отличие от этого *деонтологические нормы* тоже обязывают, разрешают, запрещают, но с одновременным допущением ограничивающих условий, с обос-

нованием. Следовательно, деонтологические нормы — гипотетические, а не категорические. Они оставляют возможность выбора: последовать норме или уклониться на том или ином основании. Например, как того требует религиозная мораль, человек не должен грешить. Но он грешит. Люди часто грешат по причине порочной склонности, недостатка воли к добру или даже сознательно, например, на том основании, что «Бога нет» и «все дозволено». Человек не должен лгать, но люди часто лгут, при этом выдвигая всевозможные оправдания лжи.

В объективно-идеалистической аксиологии указанные две категории норм обычно принципиально различают и даже противопоставляют друг другу: императивные нормы — абсолютные, первичные, вечные, неизменные и т. д., а гипотетические нормы — релятивные, производные, преходящие. В полном соответствии с ценностями (значениями), с которыми они соотносятся, жизнь — абсолютная ценность, поэтому норма-заповедь «Не убий» — моральный императив, абсолютный, категорический. В системе материалистической философии на том же основании различают, например, общечеловеческие и классовые, сословные и т. п. моральные нормы.

Социологи по признаку характера функционирования различают разновидности так называемых социальных норм: операционные, регламентирующие и нормы субординации.

*Операционные нормы* — это скорее правила, призванные организовывать, упорядочивать действия-операции, направленные на достижение определенного результата. Таковы всевозможные уставы, технологии, методики, устанавливаемые по распоряжению, соглашению. *Нормы регламентирующие* — тоже в сущности правила, определяющие последовательность действий, операций в конкретной деятельности учреждений, организаций, порядок проведения, например, собраний, церемоний, ритуалов. Такие правила имеют отчетливо видимый институциональный характер, как, например, установления судебного-процессуального кодекса.

Наконец, *нормы субординации* подчиняют интересы и действия личности или малой общности более общим интересам и ценностям сословия, класса, государства, нации, наконец, всего человечества. Это нормы морали, международного права.

Моральные и правовые нормы имеют различное происхождение, обоснование, способы предъявления. Но их форма, структура одинакова. Она состоит из трех основных элементов: диспозиции, гипотезы и санкции.

*Диспозиция* — главный элемент нормы, она выражает содержание и характер предъявляемого требования: в виде обязывания («Трудись», «Говори правду») разрешения или рекомендации («Трудись на совесть», «Говори только правду»), запрещения («Не ленись», «Не лги»). Нетрудно понять, что легче всего выполнить норму-запрещение: воздержание, уклонение от совершения поступка большей частью требует меньшего усилия, меньшего самопринуждения, чем совершение поступка. Диспозиция обязывания, тем более — поощрение к совершению сверхдолжного поступка, самоочевидно, требует от человека большего напряжения воли.

*Гипотеза* — структурный элемент нормы, указывающий на условия вы-



полнения, ограничивающие или ослабляющие повелительность. В качестве гипотезы может выступать адресация требования, то есть указание на определенный круг его исполнителей, ограничивающее их число, например, по признаку возраста, пола, профессии и т. д. Например, «Трудись» — относится к взрослому трудоспособному человеку. «Не навреди» — профессиональная заповедь врача, «Пиши только правду» — журналиста, «Соблюдай честность мысли, служи лишь истине» — ученого и т. д.

Гипотеза может указывать также на внешние обстоятельства совершения действия, при которых только и может быть предъявлено требование. Тем самым она лишает данное требование возможности универсального применения. К примеру, разрешается убивать на войне, скрывать правду от противника, от тяжело больного. Если диспозиция всегда бывает представлена в словесной формулировке нормы, то гипотеза не обязательно, однако она всегда поддается. Ибо, строго говоря, нет абсолютных норм, всякая реально действующая норма всегда в той или иной степени гипотетична.

*Санкция* — элемент нормы, выражающий способ или средства обеспечения ее действительности. Чаще всего это одобрение или осуждение в той или иной форме: общественным мнением, в виде судебного решения, славы или бесславия, суда собственной совести. В нормах права санкция жестко определена и выражена словесно. В отличие от этого в нормах морали санкция вариативна, в зависимости от того, кто является ее предъявителем и адресатом. Как и оценки, санкции одной и той же нормы могут оказаться противоположными в отношении к одному и тому же поступку, как об этом уже говорилось при сопоставлении оценки и самооценки. В зависимости от исполнителя сила и характер санкции могут быть разными. Так, неприглядный, постыдный поступок может быть прощен подростку или ребенку, но не взрослому — субъекту моральной ответственности. Как видим, санкция весьма зависит от гипотезы нормы при одной и той же диспозиции.

В большинстве случаев санкция находит выражение в словесной формулировке в виде указания о вознаграждении (при соблюдении нормы) или наказании (за нарушение нормы). Это особенно свойственно нормам, выраженным в виде пословиц, поговорок, притч и других формул народной мудрости: «Как аукнется, так и откликнется», «Не рой яму другому, сам в нее свалишься» и прочих словесных выражений так называемого «золотого правила нравственности». Немало их и в моральных кодексах религий: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя», «Не суди, да не судим будешь», и т. д. В статьях правовых кодексов санкции указываются непременно, и притом по возможности однозначно.

Как упоминалось в начале книги, для аксиологии наиболее важен и интересен вопрос о том, как соотносятся, как взаимосвязаны между собой ценности и нормы. В разделе об оценке говорилось, что оценка осуществляется путем сопоставления данного явления с неким обобщенным, абстрактным эталоном, эквивалентом ценного. В морали, праве таким эквивалентом чаще всего выступает норма. Соотнося поступок с "критерием нормы, мы оцениваем его как хороший или плохой. Выходит, что норма первична, а конкретная оценка вторична, производна, выводится из нормы. Но можно ли то же самое сказать

о соотношении норм и ценностей? Над этой проблемой философы размышляют по сей день. При этом одни отдают приоритет ценностям в облике абсолютных ценностных «идей», «смыслов», «значений», «концептов», «чистых сущностей» (Платон, стоики, феноменология), другие — эмпирически возникающим «из опыта» социальным нормам («натуралисты», эволюционисты, материалисты). Разделяя вторую точку зрения, внесем в нее некоторые уточнения.

Исходя из целей анализа взаимосвязь ценностей и норм можно рассматривать, по меньшей мере, двояко: генетически, исторически и функционально (актуально).

Есть все основания полагать, что исторически, эволюционно, в филогенезе существовала такая последовательность значения (ценности): ценностные представления и оценки-нормы. Действительно, непосредственно и объективно в деятельности людей формировались значения предметов, явлений, их свойств (прежде всего — полезность и вредность), которые в той или иной степени одновременно осмысливались и фиксировались в представлениях и оценках. Тысячекратно подтвержденные практикой, эти представления о ценном и антиценном закреплялись в коллективном сознании в форме рекомендаций к поведению — поощрений должного поведения и запрещений недолжного, то есть в виде норм. Объективно значение труда положительно, ценность его огромна для существования людей. Отсюда распространенное убеждение: труд — ценность, благо и норма; трудись, не ленись.

Нормы — довольно абстрактные суждения, обобщающие гигантский опыт человеческого общежития. Поэтому такие развитые и глубоко осознанные виды норм, как нормы морали и права, возникли сравнительно поздно: на стадии перехода от родо-племенного строя к цивилизованным обществам с более сложной структурой производства, общественной жизни и общественного сознания. В социально недифференцируемом первобытном обществе поведение регулировалось нормами обычая, а не нормами морали и права. Норме обычая соответствовали сингулярные (слабо обобщенные) оценки и весьма конкретные значения, ценности.

Таким образом, получается, что ценности первичны, а нормы вторичны. Это относится не только к первобытному сознанию, но и к современному. И в нем объективные значения предшествуют оценкам, тем более нормам. Сначала предмет вовлекается в какой-то род человеческой деятельности (производственно-познавательной и т. п.) и приобретает в ней определенное объективное значение. Это значение осознается и закрепляется в общественном сознании, в его ценностных представлениях, оценках. Наконец, по необходимости возникают, формулируются предписания, обязывания, запрещения. Так, в XX столетии приобрели важное (в данном примере — вредное) значение некоторые техногенные изменения в природе. Во второй половине столетия они были осознаны и получили отрицательную оценку в общественном мнении, в экологической науке. Нормативные же акты, направленные на сохранение среды обитания, пока все еще в зачаточном состоянии.

В прямо противоположном виде предстает связь, детерминирование при функциональном подходе к проблеме. Уже возникшие, обоснованные и сформулированные нормы выступают эталонами, эквивалентами, критериями при

• установлении значения, при оценке конкретного явления, события, поступка. Тут — движение от должного к ценному. Обычный ход мысли таков: красть плохо, потому что рискованно, опасно, так как существует статья Уголовного кодекса, предусматривающая суровое наказание. Конечно, заданной юридической нормой стоит вековой опыт наказаний за воровство, в свете которого для отдельного субъекта, в его мнению, ценность кражи снижается до антиценности, но непосредственно для данного субъекта норма Уголовного кодекса выступает первичным доминирующим мотивом воздержания от кражи. Таким образом, функционально, в действии уже сложившаяся норма может выступать как нечто первичное, определяющее оценку и ценность (значение). Мотивирование поступка непосредственно нормой вовсе не исключает других, не нормативных мотивов, в том числе ценностных представлений и оценок. Многие не крадут потому, что «совесть не позволяет», что красть — стыдно, нечестно, недостойно, непорочно. В этом случае мотивами выступают ценностные моральные представления и убеждения, а не страх наказания по «норме», в данном случае — судебной, правовой.

Итак, ценности, оценки и нормы взаимосвязаны исторически и функционально. Ценности и оценки выступают как источник возникновения норм, нормы — как распространенные эквиваленты, критерии оценок. При этом важное значение имеет степень осознания их связей. Возникновение нормы венчает достаточно высокое адекватное осознание общественных потребностей, интересов и соответствующих ценностей. Эффективность действия моральных, правовых, эстетических норм зависит от степени их осознания личностью. Это подводит нас к следующей важной проблеме аксиологии — проблеме взаимоотношения между ценностью и знанием, оценкой и истиной.

### § 3. Ценности и знание

В данной проблеме аксиологию интересуют главным образом такие вопросы: какова ценность (значение) знания, науки самих по себе и как взаимосвязаны ценность и значение, оценка и истина в структуре человеческого сознания и деятельности. Обе проблемы занимают не только философов-аксиологов, но, например, и науковедов и этиков. Из этических исследований важно назвать, к примеру, работы В. Проданова, В. П. Коблякова, Л. В. Коноваловой, Ф. А. Селиванова и др. (51, 32, 33, 59).

По первому вопросу в истории мысли можно найти самые разноречивые мнения: от безоговорочного признания науки, знания безусловной ценностью до утверждений, с той или иной степенью категоричности, о том, что знание не столь уж ценно для жизни людей. Пиетет перед знанием как сущностью или основой всех прочих благ и добродетелей демонстрировал, например, Сократ. В новое время провозвестник эры «великого восстановления наук» Ф. Бэкон провозгласил: «Знание — сила». Основатель европейского рационализма Р. Декарт придал знанию, мышлению онтологический статус: «Я мыслю — следовательно существую». Последующий сциентизм, позитивизм, материализм полагали знание, науку высшими достижениями, ценностями человеческого бытия: знание вообще — абсолютная ценность.

Но столь же древни противоположные мнения — о сомнительной ценности знания. «Кто умножает знания, умножает скорбь», — вешал библейский философ в книге «Экклесиаст», авторство которой приписывается царю Соломону. В евангельских «Заповедях блаженства» мы не находим панегирика знанию. В средневековые умственная «простота» убогих умом, юродивых почиталась как знак небесного благоволения. Первоначально вызвавшая эйфорию научно-техническая революция XX века к концу столетия уступает место пессимизму, разочарованиям в достижениях науки и техники с точки зрения их полезности для людей.

Все это общеизвестно. Можно заключить, что научные знания, положительная наука сами по себе — великая ценность. Без них невозможен прогресс, более того — невозможно само существование человечества. Те, кто пытается указать на антиценность знания, науки, фактически указывают на антиценность ее последствий, на злоупотребление результатами научных открытий и изобретений. Но вина за это должна быть возложена не на науку, а на современное враждебно разъединенное общество, в котором научное знание эксплуатируется в экономических, политических, идеологических, притом партикулярных целях. Само же по себе знание является безусловной ценностью человеческого бытия.

Сложнее вопрос о взаимоотношении ценностей и знания, ценностных представлений и оценок и истины. В III главе говорилось о том, что ценностное отношение, устанавливающее значение, и познавательное отношение, устанавливающее истину, хотя и являются равноправными формами отражения действительности в сознании, во многом отличаются друг от друга, выполняют разные функции в бытии людей. Поэтому истинное познание природы предмета еще не предопределяет его положительного значения, и наоборот, предмет может иметь положительное значение даже в том случае, когда он мало изучен. Например, люди всегда почитали тепло благом, хотя природа тепловой энергии была познана только в XIX веке, а познание причин и природы землетрясений, тайфунов и т. п. вовсе не делает их благом, ценностью.

Непосредственно знание удовлетворяет только одну потребность — потребность в получении информации о природе объекта. Ценность же, по ее определению, есть способность удовлетворить всякую потребность — и не только духовную, как знание, но и прежде всего — материальную, витальную. Эти различия находят отчетливые выражения в особенностях познавательных и ценностных суждений, оценок (см. об этом подробнее, например, в книге А. А. Ивина, 26), а именно — в их предикативах. Сказуемым познавательного суждения может быть любое общее понятие: о классе предметов или об их общем свойстве («Железо-металл», «Железо ковко» и т. п.), в которое включается (класс) или под которое подводится (свойство) данный предмет. Сказуемым же оценки всегда выступает значение (ценность): «Железо полезно», «Тепло — благо» и т. п. «Полезно», «благо» — понятия о ценности, о положительном значении. Предикат может быть и антиценным («Болезнь — зло», «Куриль — вредно» и т. п.), но в любом случае в ценностном суждении в качестве сказуемого выступает понятие, выражающее значение предмета или явления для человека.

Указанные различия между познавательными и ценностными отношениями, знанием, истиной и оценкой не являются свидетельством о их противоположности или несовместимости. Заметим, что такое мнение существовало в философии. Например, неокантианцы Баденской школы В. Виндельбанд и Г. Риккерт по признаку преобладания познавательных или ценностных суждений принципиально отличали друг от друга так называемые номотетические и идеографические науки. Если первые (естественные и точные науки) устанавливают законы в форме познавательных предложений, то вторые («науки о культуре») устанавливают значение, ценности в форме оценок (55, 56). Для жесткого разграничения нет оснований: и в истории знания, и в современном мышлении познание и установление значений шли и идут рядом в тесном переплетении друг с другом. Предмет становится объектом познания лишь с того момента, когда он реально вовлекается в человеческую деятельность и приобретает в ней то или иное значение. И наоборот, адекватное, правильное представление о ценности тем больше, чем глубже познаны природа предмета, его свойства, а также та человеческая потребность, которую он удовлетворяет. Поэтому познавательный и аксиологический подходы не только не исключают, но и подкрепляют друг друга.

#### **§ 4. Единство аксиологического, теоретико-познавательного и социологического подходов в философском анализе**

Объект аксиологического рассмотрения — преимущественно духовная жизнь людей в ее отношении к человеку и к окружающему миру. Но это — объект и теории познания, и отчасти социальной философии. Нами уже критиковались попытки растворить предмет аксиологии в предмете гносеологии или социологии. Остановимся на этом несколько подробнее, поскольку этот вопрос имеет и общее методологическое значение.

*Гносеологический*, теоретико-познавательный («когнитивный») подход к явлениям (если он претендует на научность) опирается на принцип отражения. Его основные вопросы: что и как отражается в сознании, при помощи каких средств и механизмов, насколько отражение адекватно объекту отражения, что есть истина и каков ее критерий и другие подобные. Короче говоря, предмет теории познания — познавательное отношение и его свойства.

При этом научная гносеология старается опереться на данные некоторых специальных — естественных и гуманитарных — наук: физиологии высшей нервной деятельности и органов чувств, психологии, логики, языкознания, теории информации и др.

И напротив, теория познания выступает в качестве общей методологической основы этих наук. Все это известно из курса теоретической философии (диалектического материализма).

*Социологический*, социально-исторический подход (социальная философия), имеющий своим объектом социальные отношения и их историю, основан на принципах социальной причинности (социальный детерминизм) и историчности (конкретно-исторический подход). Отличительной чертой социологического рассмотрения служит то, что явления сознания берутся не как от-

дельные идеальные образования (мысли, взгляды, теории), а вместе с их носителями, субъектами социальной деятельности (личностями, общностями, обществом, человечеством).

Социальная философия тоже опирается на группу философских частных и гуманитарных наук: этнографию, исторические науки, социальную психологию, политическую экономию, специальные экономические науки, статистику, криминалистику и т. п. И напротив, социальная философия и используемые в ней способы общего философского рассмотрения служат методологическим основанием для специальных обществоведческих и гуманитарных наук, в том числе — в круге социологических проблем — и для некоторых специальных философских наук: этики, эстетики, философии религии, науковедения, философии права, политологии, теории культуры и пр.

В теории познания и в социологии используются особые наборы основных понятий и категорий, например, объект (предмет), субъект, отражение, познавательное отношение, познание, знание, истина, критерий истины и др.; или в другом случае: общественное бытие, общественное сознание, общество и личность, общественные отношения, общественные законы, социальный прогресс и многое другое. Все это известно из курсов социальной философии, политологии, политэкономии, истории.

И наконец *ценностный* (аксиологический) подход. Он тоже специфичен. Философа, социолога может интересовать не только то, что отражается в сознании, или то, по каким причинам данное явление возникло и по каким законам развивается, но и то, какое оно имеет или может иметь значение для людей, для их жизни и благополучия. Таким образом, в основе аксиологического подхода лежит принцип именно функционального значения, или ценности.

Аксиология опирается на группу философских и нефилософских наук (и их методологически обслуживает), в которых именно ценностно-нормативный элемент играет существенную роль: на этику, эстетику, правоведение, науковедение, философию религии, теорию и историю культуры, а также на психологию, логику, языкознание, этнографию, антропологию и другие науки о человеке, его природе и жизнедеятельности, особенно духовной деятельности.

Если главный предмет гносеологии — познавательное отношение человека к действительности, а социологии — взаимные (общественные) отношения людей и общностей, то основной объект аксиологии — ценностные отношения человека и окружающего мира и специфические свойства этих отношений.

Познавательные и социальные отношения были объектами пристального внимания в отечественной философии. Несравненно меньше исследовались ценностные отношения. Для этого были определенные причины, о которых рассказывалось в разделе по истории аксиологических идей в русской философии XX века.

Дополнительно остановимся на некоторых ошибочных аргументах против использования функционального ценностного подхода в анализе явлений, на игнорировании этого подхода, так как якобы достаточны теоретико-познавательный и социологический подходы, которые будто бы «перекрывают»

аксиологический подход, «растворяют» в себе аксиологические проблемы.

То, что ценностные отношения и значения возникают стихийно в повседневной практике и в обыденном сознании людей и потому как бы находятся за пределами научного к ним отношения, — вывод неверный. Во-первых, обыденное сознание — реальное и притом массовое явление, весьма заслуживающее быть объектом научного размышления. Вообще научное и ненаучное рассмотрение отличаются не предметами, а способом их рассмотрения. Любой предмет может стать объектом научного, теоретического, то есть проникающего в суть исследования, если в этом возникла потребность. Во-вторых, ценностные подходы, понятия, рассуждения широко используются и во многих частных науках. Почему же мы должны отказывать в праве на существование обобщающей эти понятия теории?

А «растворение» предмета аксиологии в социологии и гносеологии осуществляется посредством простого игнорирования факта существования специфического ценностного отношения. Социологи «достигают» этого посредством прямой редукции философского понятия ценностного отношения к более частному и конкретному понятию обществоведения «социальное отношение» (общественно-производственное отношение). Весьма абстрактное философское понятие «ценность» редуцируется к гораздо более частному и конкретному понятию политической экономии — «стоимость» или даже «цена товара». О примитивности и логической неправомерности такого сведения общего к ограниченному уже говорилось в III главе.

Иногда ссылаются на то, что в некоторых языках понятия «ценность», «стоимость» и «цена» выражаются одним словом (Wert, value). Но, во-первых, наличие в этих языках слов-омонимов мало что доказывает. Во-вторых, в других языках слово «ценность» имеет совершенно иной смысл, гораздо более общий и отвлеченный, чем «стоимость» или «цена». Так, в русском языке «ценность» выражает именно значение (значимость — качественную или количественную), а не товарную стоимость или цену. Художественная ценность произведения искусства и его цена — совершенно разные понятия. В данном случае ценность — понятие духовно-эстетическое, а цена — товарно-денежное, экономическое, рыночное, базарное.

Впрочем, и в немецком и в английском языках помимо Wert и value («ценность» = «стоимость») есть слова *Kostbarkeit* и *price* то есть «стоимость» = «цена». Поэтому ссылка на омонимы некорректна.

Гносеологи достигают той же цели безосновательным отождествлением ценностного и познавательного отношения человека к действительности, точнее, попыткой сведения первого ко второму, то есть не замечают специфики ценностного отношения и ценности.

В I главе в связи с предварительным определением предмета аксиологии уже приводились некоторые доводы против отождествления ценностного и познавательного отношений, ценности и истинности. Например, было замечено, что при одном и том же сохраняющемся значении (скажем, отрицательном - болезнь, горе и т. п.) степень достоверности (истинности) познания может быть весьма разной — буквально от 0 до 1! И наоборот, при одной и той же степени истинного познания значение может весьма меняться (напри-

мер, война) буквально от абсолютного «минуса» до абсолютного «плюса» на шкале оценок. Следовательно, истинность и ценность — разные вещи, хотя между ними существует определенная взаимосвязь и зависимость.

Попытки отождествлять ценностное и познавательное отношения часто основываются на неверном, слишком узком, истолковании понятия и термина «отражение», когда оно берется только в гносеологическом (когнитивном) смысле. Между тем понятие «отражение» шире понятия «познание». Растение, реагируя на изменения во внешней среде, тоже отражает эти изменения, но это не значит, что оно познает! Всякое познание есть отражение, но не всякое отражение — познание. У людей отражение действительности в их сознании осуществляется в двух формах, в двух типах отношения: познавательном и ценностном, в форме установления значения и в форме установления истины. Можно заключить: ценностное отношение, ценность, аксиология имеют свою специфику, не сводимую ни к социологии, ни к теории познания.

Аксиология в XX веке развивалась главным образом в лоне феноменологии и неопозитивизма в немецкой и англо-американской философии. По причине идеологической (политической) конфронтации она с порога отбрасывалась философами-марксистами (по крайней мере, до 60-х годов), то есть у нас ее длительное время преследовала судьба, какая постигла, например, кибернетику, формальную генетику и другие «буржуазные» науки.

Однако, если какая-то теория развивается в системе ненаучной, умозрительно-спекулятивной философии, то это вовсе не означает, что она не может быть основана на научном мировоззрении. Ведь объект теории остается. В данном случае — это мир ценностных отношений, ценностей, оценок. Просто надо пытаться решать проблемы научными методами.

Различия гносеологического, социологического, аксиологического подходов к явлениям возможны и целесообразны на уровне обобщенного «метаначного» анализа. В конкретных исследованиях разные методы обычно выступают вместе, дополняя друг друга. Речь может идти лишь об относительном преобладании того или иного подхода в зависимости от предмета и целей исследования. Так, в этике и эстетике сильнее представлен нормативно-ценностный аспект, в науковедении — логико-познавательный, в экономических и политических теориях — социально-исторический. Но это не значит, что другие подходы вовсе неуместны.

Рассмотрим парные взаимосвязи: гносеология и социология; гносеология и аксиология; социология и аксиология.

Взаимосвязь гносеологического и социологического подходов — несомненна. Познание объективной природы социального явления и объяснение причин его возникновения и существования — единый процесс, который можно расчленить только мысленно, ибо сущностная природа во многом определяется генезисом, причинами и законами возникновения и развития.

Для нас важнее взаимосвязь познавательного и ценностного подходов. Познание связано с интересом, а познавательный интерес может возникать к предметам и явлениям постольку, поскольку они вовлечены в жизнедеятельность людей, приобрели в ней то или иное функциональное значение, стали элементами «второй», «очеловеченной» природы — ноосферы. Лишь с этого



момента предмет или явление становится объектом познания и одновременно ценностью, приобретает значение, которое более или менее адекватно познается людьми.

Таким образом, истинное познание и установление значений — единый процесс, происходящий в материальной и духовной деятельности людей. Познание, писал С. Л. Рубинштейн, это не только знание о явлениях действительности, но и отношение к ним, в нем отражаются не только сами явления, но и их значение для субъектов, для их жизни и деятельности (57; с. 264).

Не случайно то, что критерий истинности познания и актуальности значения предмета один и тот же — общественная практика. Практика выступает «и как критерий истины, и как определитель связи предмета с тем, что нужно человеку (В. И Ленин. Поли. собр. соч., т. 42, с. 290). Мы знаем, что связь предмета с потребностью составляет сущность ценностного отношения.

Оценка не сводится к акту познания. Но правильная оценка должна содержать определенную познавательную деятельность. Всякая адекватная, реалистическая оценка обусловлена двояко: не только потребностями, целями человека, но и знанием свойств оцениваемого предмета. Иначе возможна ошибка в установлении действительного значения предмета. Стало быть, интерес стимулирует познание, а познание способствует адекватности интереса предмету с точки зрения его значения. Наблюдается связь прямая и обратная.

Социологический и аксиологический подходы также несомненно взаимосвязаны. Чтобы правильно определить общественное значение какого-то факта, надо знать истинные причины его возникновения и существования, знать, какие потребности этот факт может удовлетворить или удовлетворению чего он может помешать. Иными словами, надо уметь сопоставить значение данного явления (положительное, отрицательное, безразличное) с потребностями существования данного общества. А такое познание достигается методами социальной философии, вообще всего комплекса общественных наук. И напротив, установленная ценность чего-либо способствует постановке дальнейших правильных целей перед социологией, помогая ее развитию.

Итак, всесторонний научный анализ явлений требует применения всех трех названных подходов в их единстве. Они не только не исключают, но напротив, предполагают и дополняют друг друга. Они также не исключают применения других, более частных и конкретных методов исследования и объяснения, например, системно-структурного анализа, теории информации и информатики, математического моделирования и других общенаучных методов.

Все сказанное о единстве не устраняет возможности и необходимости предпочтения тому или иному подходу в философском анализе в зависимости от предмета исследования в той или иной конкретной науке. В точных и естественных науках, безусловно, важнее соблюдение теоретико-познавательных принципов, в обществоведении — принципов социального детерминизма и историзма, хотя и в этих науках не избежать ценностного подхода. Так, например, традиционная формальная логика, которая изучает законы и нормы правильного мышления и в этом отношении может рассматриваться как ответвление теории познания, — даже эта точная наука, как и математика, не

свободна от ценностных понятий и суждений. Такие важные для этих наук понятия, как «правильное» и «неправильное», «истинное» и «ложное», помимо несомненного гносеологического смысла, заключают в себе и определенное ценностное содержание. А иные системы так называемой неклассической логики, изучающей специфику оценочных понятий, суждений и умозаключений, могут квалифицироваться как своеобразные прикладные теории ценности и оценки (26).

В некоторых гуманитарных и философских науках, исследующих определенные аспекты материальной и духовной жизни людей, например, в этике, эстетике, антропологии, культурологии и т. п., ценностные подходы преобладают настолько, что их в известной мере можно рассматривать как прикладную аксиологию. Недаром в современной западной философии в качестве специалистов-аксиологов выступают преимущественно этики, а следом за ними антропологи, психологи, теологи. В западной философии, особенно в Германии, в XIX веке господствовала абстрактная, крайне формализованная, деонтологическая императивно-нормативная абсолютная этика И. Канта и его последователей. Уже к концу века она подверглась острой критике с позиций именно аксиологии с разных, подчас противоположных, точек зрения. Так, Ф. Ницше подверг нигилистическому отрицанию феодальную и буржуазную мораль и основанную на ней традиционную философскую и теологическую этику, выдвигая в качестве альтернативной морали, «высшую мораль» сверхчеловека, свободного от каких бы то ни было норм, стоящего «по ту сторону добра и зла». Марксистская этика отвергла старую мораль и традиционную философию морали, противопоставив им мораль будущего коммунистического общества и соответствующую ей конвенциональную этику, утверждающую интересы и цели социалистической революции и вовлеченных в нее народных масс. Даже в традиционной кантианской этике возникла неудовлетворенность, появилось чувство бесперспективности дальнейшего игнорирования ценностных подходов к явлениям морали; были предприняты попытки отказа от нормативного формализма в этике, перехода к каким-то видам более жизненной «материальной ценностной этики» (96).

Действительно, в структуре этического знания большая часть разделов имеет преимущественно аксиологический характер. Рассмотрим основные разделы этики. Прежде всего это *деонтология* — философская теория морально-должного и недолжного, в которой ярко выражен нормативно-императивный элемент морали как системы регуляции поведения людей. Основным понятием этической деонтологии выступает понятие долга, тогда как в других частях этики явно доминируют ценностные понятия. *Аксиология* — философско-этическая теория о нравственно ценном и антиценном, в которой основными категориями являются добро и зло. *Аретология* — учение о добродетелях и пороках, о чести, достоинстве и других моральных качествах личности. *Фелицитология* — учение о счастье, путях и средствах его достижения. *Танатология* рассматривает этические аспекты смерти и бессмертия человека, проблемы смысла бытия. Именно эти проблемы составляли содержание этических размышлений философов античности, средневековой религиозной философии, теологии, эвдемонистской этики Возрождения и эпохи Просвещения, а также

утилитаризма, прагматизма и других направлений в новейшей современной западной этике.

Аксиологические подходы уместны и полезны при решении многих конкретных проблем в педагогике, политологии, культурологии, эстетике, этике. Не случайно наиболее полные систематические изложения теории ценности и оценки (например, 94) помимо общего философского введения включают анализ ценностных понятий и проблем экономики, политики, права, экологии, этики, эстетики, философии религии и т.д.

### **§ 5. Первенствующее значение морали в жизни человека и общества**

В предлагаемой книге представлено общефилософское введение в аксиологию, применение ее в конкретных науках может быть предметом рассмотрения частных наук и теорий. Как иллюстрацию можно привести пример ценностного подхода в этике, а именно, для решения проблемы значения морали в жизнедеятельности людей. То, что мораль имеет первенствующее значение в жизни человека и общества, не представляется самоочевидным. Более того, в современных условиях всеобщего духовного кризиса в общественном сознании в нашей стране, все более распространяется настроение морального нигилизма. Традиционные духовно-моральные ценности, которые в прошлом были тесно связаны с религиозными верованиями, а потом — с идеалами коммунистической морали, и содержали в себе такие общечеловеческие понятия, как патриотизм, коллективизм, альтруизм, трудолюбие, целомудрие и т. д., вытесняются индивидуальным и групповым эгоизмом, в лучшем случае — неким «разумным эгоизмом», якобы способным удовлетворить интересы всех. Теоретически это получило отражение в этике утилитаризма, прагматизма, предпринимательства, всевозможных приводящих к успеху технологий. При этом неизбежно переоценивается шкала моральных, эстетических, политических, мировоззренческих значений. Например, при оценке достоинства конкретной личности главное значение придается размеру богатства, может быть, приобретенного случайно, а подчас и преступно, и другим отчуждаемым качествам человека, а не его уму, одаренности, таланту, трудолюбию, честности и прочим неотчуждаемым качествам, которые составляют сущность человека. Как же при такой перевернутой наизнанку шкале ценностных значений утверждать приоритет морали над другими элементами индивидуального и общественного сознания?

Попытаемся все-таки доказать утверждение о том, что мораль имеет первенствующее значение, что она является первоценностью, первоосновой личностной и общественной духовности. Как известно, именно духовность (то есть интеллект, творческое воображение, сознательная волевая целеустремленность, вера в сверхчувственное идеальное бытие) отличает людей от всех других живых существ на Земле, составляет родовую человеческую сущность. Стало быть, моральность можно рассматривать как главный элемент, как средоточие всей человеческой духовности. Более определенно можно сказать так: мораль — абсолютно необходимое условие духовности, более того, она — единственное

абсолютное условие духовности. На ее роль не может претендовать никакой другой структурный элемент духовности — ни научное познание, ни эстетическое, политическое, правовое сознание и т.п. Попробуем обосновать это категорическое суждение доводами, по крайней мере, трех родов:

ссылкой на самоочевидные факты антропологии;

ссылкой на столь же упрямые факты социально-исторической жизни людей;

некоторыми аргументами общефилософского значения.

Факты — упрямая вещь. Невозможно согласиться со словами Гегеля, что если какие-то факты не совпадают с его философией, то тем хуже для фактов. Эти слова можно принимать скорее как иронию, шутку. В пользу нашего утверждения о первоценности морали скорее можно было бы согласиться с известным изречением Канта о том, что есть лишь две вещи, способные поразить наше воображение: звездное небо над нами и нравственный закон внутри нас.

Мы уже говорили, что никакой другой элемент человеческой духовности не может претендовать на такое значение: ни научное познание, ни политическое, правовое, эстетическое, религиозное сознание. Знание, высокая образованность, осведомленность в науках — несомненно важные элементы человеческого сознания, однако, их отсутствие или слабое развитие не лишают индивида сопричастности к роду человеческого. Определение «невежественный» не делает человека нечеловеком. Убежденность Сократа, Декарта, Спинозы и других философов-рационалистов в том, что будто бы знание определяет степень эмоционально-нравственной зрелости человека, подвергалась сомнению многими другими мыслителями, например, Ж.-Ж. Руссо. Современные научно-технические достижения отнюдь не сопровождаются нравственным прогрессом. Точно так же отсутствие развитого эстетического чувства, ощущения прекрасного в природе, человеке, искусстве не может служить основанием для отчуждения индивида от рода человеческого. В настоящее время многим недостает элементарной правовой и политической грамотности, но это не исключает их из числа людей. В мире много людей с неразвитым религиозным чувством, немало атеистов, но и это не лишает их родовой человеческой сущности. Гоголевские старосветские помещики не были осведомлены в науках, не разбирались в искусстве, их религиозность ограничивалась простой обрядностью, оборачивалась верою в приметы, но при всем этом они воспринимаются нами как очень симпатичные, добрые люди. Неразвитость нравственного сознания, в отличие от всего перечисленного, есть единственное, что делает человека нечеловеком или недочеловеком, зверем, оборотнем, лишенным родовой человеческой сущности, айтматовским манкуртом, позабывшим о своей принадлежности к роду человеческому, не узнающим даже родную мать. В немецком языке есть слово «Unwesen», которое обозначает чудовище, человека-оборотня, лишенного родовой человеческой сущности. Во все времена у всех народов таких индивидов называли изгоями, извергами рода человеческого, изгоняли из общины, подвергали остракизму. В цивилизованных обществах таких людей нередко сажали в тюрьму и даже казнили.

Нравственность есть безусловно сущностное качество человека, которое напрямую не зависит от других свойств его сознания. Прав Кант, утверждавший полную автономию морального сознания. Но нельзя утверждать обратного — полной независимости науки, искусства, политики и т. д. от нравственности, как думают защитники «чистой науки», «чистого искусства», «чистой политики», по-макиавеллевски игнорирующей моральные мотивы. Научная деятельность, вообразившая себя свободной от моральной ответственности, при некоторых обстоятельствах и интересах может принести вместо пользы вред, стать опасной для людей, сделаться причиной экологических катастроф. В настоящее время подвергается сомнению нравственная ценность ряда направлений в биотехнике, экспериментов в медицине. Современное искусство в некоторых его направлениях, не оплодотворенное высокими нравственными идеями, может превратить прекрасное в его противоположность — в безобразное, низкое, пошлое, что и доказывают иные произведения литературы, изобразительного искусства, кино, некоторые телепрограммы.

Что касается политики, политического сознания, то они находятся, по сути дела, в обратной зависимости от нравственности: чем дальше политика от нравственности, тем она оказывается успешнее. Применительно к экономической политике это понимали уже древние римляне, говорившие, что «деньги не пахнут». Позднее Н. Макиавелли заявлял, что в политике «цель оправдывает средства». Вытеснение из политики принципов альтруизма, гуманизма, их замена соображениями целесообразности и эффективности, стремлением к успеху любой ценой — все это едва ли может получить положительную оценку большинства людей. Есть основания думать, что нравственность и политическая деятельность, как она осуществляется в реальности, не совпадают в сущности, как не совпадают категории добра и индивидуального или группового успеха за счет попрания интересов других людей.

Даже религия, которая зиждется на общечеловеческих моральных нормах, под влиянием политических, конфессиональных и других мирских интересов, утратив опору на нравственную основу, может лишиться положительного значения, стать причиной преследования инквизицией невинных жертв, религиозных войн и т. п. И в наше «просвещенное» время конфликты на религиозной почве вспыхивают не только в отсталых регионах планеты, но и в цивилизованных странах.

Утверждение первенствующей значимости морали в структуре духовности человека нисколько не противоречит решению проблемы взаимоотношения морали и религии, какое дается в философской или теологической онтологии, где эта проблема рассматривается в более широком масштабе. В теологии, религиозной философии христианства и других конфессий божественные, небесные, абсолютные ценности представляются как высшие в сравнении с земными, относительными, преходящими, низшими ценностями человеческой духовной жизни, в том числе и духовно-нравственной. Положительные нравственные чувства, понятия, общечеловеческие моральные нормы почитаются как богодухновенные и богооткровенные. Об этом уже говорилось в третьей главе, когда речь шла об иерархии ценностей в мировоззрении Блаженного Августина и Фомы Аквинского. В религиозном мировоззрении, дей-

ствительно, как об этом пишет известный современный теолог, религия выступает как средоточие всякой ценности (45).

В сущности, та же иерархия ценностей предлагается в нерелигиозных философских онтологиях. В предлагаемых ими моделях архитектоники, строения бытия моральные и другие ценности земной жизни представляются как частные, эмпирические, относительные, преходящие, несовершенные проявления, порождения, отблески, фрагменты, этапы эволюции природы, трансцендентных высших сил, сущностей. Вся человеческая духовность в целом представляется как некий фрагмент (может быть, случайный) некоей высшей объемлющей действительности — вселенской, космической, материальной, энергетической, информационно-духовной и т. д. Конечно, в масштабе общего мировоззрения, религиозного или философского, бессмысленно говорить о приоритете моральных ценностей перед другими.

Другое дело — замкнутая структура земной человеческой духовности, вполне реальной, определенной, доступной прямому наблюдению и научному анализу при помощи методов логики, психологии, культурологии, этики, антропологии (10). Здесь можно пытаться установить определенную шкалу значений, ценностную иерархию структурных элементов по какому-либо признаку, основанию. Приведем такую аналогию: в масштабе Вселенной человеческое существо — исчезающе-малая величина, пылинка. Было бы смешно настаивать на каком-то первенствующем антропоцентрическом значении. Иное дело — внутренняя структура человеческого существа. В ней разные структурные элементы имеют далеко не равное значение и значимость для существования и сущности человека. Думается, в анатомической и физиологической структуре человека все-таки первенствующее значение имеет головной мозг, центральная нервная система как специфический субстрат высшей нервной деятельности, мышления, духовной жизни, а не нога или рука, с утратой которой человек не перестает быть духовным, мыслящим существом, не лишается родовой человеческой сущности. Этическая аксиология выделяет мораль именно в качестве приоритетно-значимого структурного элемента человеческой духовности.

Принято считать, что общественное бытие определяет общественное, а через общественное и индивидуальное сознание. Стало быть, общественное бытие первично, а сознание вторично, производно. Но эта истина применима не ко всем отношениям, возникающим между человеком и действительностью. Она справедлива лишь в онтологическом, гносеологическом смысле, а также с точки зрения генетической, эволюционной. Тут действительно бытие выступает как первопричина, первооснова духовной надстройки. Но то же самое нельзя утверждать, касаясь некоторых других субъект-объектных отношений между человеком и окружающим предметным миром, между сознанием и бытием, например, ценностного отношения с точки зрения значения ценности.

В наше время все большее значение в жизнедеятельности личностей и общества приобретает информация, которая, как справедливо говорил основатель кибернетики Н. Винер, — не материя, не энергия, но особая третья сущность современного общественного бытия, для которой материальные объекты и энергия — лишь носители. Сущность же и содержание информации являются идеальными, духовными элементами сознания, а не материального мира.

По аналогии можно сказать, что в структуре индивидуального и общественного сознания также следует различать разные типы взаимоотношений между системообразующими элементами: причинно-следственные, функциональные, генетические, ценностные. К примеру, генетические потребности первичны по отношению к другим производным элементам сознания — интересам, установкам, нормам, идеям и т. п. Точно так же логически и в познавательном процессе эмпирический опыт предшествует обобщенному законоустанавливающему интеллекту, психологические ощущения предшествуют восприятиям, представлениям, понятиям.

Совсем иное дело — ценностные отношения с точки зрения того или иного элемента сознания для других его элементов. Как уже было показано на эмпирических фактах, в системе духовности нравственность имеет приоритетное, первенствующее значение. Нравственность действительно выступает как первоценность, первооснова всей системы человеческой духовности. Нет нравственности — нет и духовности личной и общественной, чего нельзя сказать о всех других элементах человеческого сознания.

Первоценность нравственности в системе общественного сознания доказывается эмпирическими фактами истории этносов, государств, цивилизаций и прочих глобально-исторических образований. Их возникновение, расцвет и распад характеризуются подъемом, расцветом и падением какой-то духовно-нравственной, выраженной в религиозной или в политической форме, идеи, носителем которой чаще всего выступает харизматическая личность — вождь, пророк, проповедник.

Согласно теории этногенеза Л. Н. Гумилева, в самом начале большого этнического или политического процесса происходит так называемый пассионарный толчок, взрыв духовно-нравственной энергии, которая возбуждает необычайную активность, энтузиазм огромных масс людей. Пассионарная, энергетическая инерция этого взрыва в течение короткого или долгого времени поддерживает на высоком уровне стагнацию, равновесие государства, империи, цивилизации, а со снижением, умалением пассионарной духовно-нравственной энергии (более или менее постепенным, с временными локальными подъемами) происходит их ослабление, в результате чего в последующем лишь сохраняются более или менее значимые этнические, культурные, языковые реликты. Само возникновение пассионарного толчка Л. Н. Гумилев считает необъяснимым, но выдвигает гипотезу о его космическом происхождении. Типичным примером развития по подобной схеме может служить внезапное возникновение в глубине Центральной Азии мощного монгольского этноса, пассионарная активность которого затем, как самум, быстро, в течение двух—трех десятилетий, распространяется на обширные регионы Евразии и образует гигантскую империю Чингисхана. То же самое можно сказать о молниеносно возникшей империи Александра Македонского, об Арабском Халифате.

Распад таких империй во всех случаях был связан с ослаблением центра, с умалением духовно-нравственной пассионарности правящей элиты, власти. Империя или цивилизация могли просуществовать несколько столетий (например, Византийская, Османская, Российская империи), пока продолжались периоды стагнации и последующего постепенного разрушения. И во всех слу-

чаях вершина расцвета совпала с пиком духовно-нравственного состояния, главным образом с пиком массового патриотического самосознания. В Древнем Риме этот период примерно совпадает с концом республики и началом империи, когда дух гражданственности охватил все слои общества, всех свободных граждан, от патрициев до городского плебса и свободных мелких землевладельцев. После образования Римской империи, беспощадного ограбления завоеванных провинций в Риме, ее безмерно разбогатевшем центре, началось падение нравов, ослабление духа гражданственности — сначала в правящей верхушке, а затем и в народе. Граждане стали вести паразитическую жизнь, презирая труд ремесленников и пахарей, начали уклоняться от почетной прежде воинской службы в доблестных римских легионах, а легионы стали формироваться из наемников — варваров. В V веке под ударами варварских племен (германцев, славян и др.), у которых в то время сохранялась своеобразная нравственность военной демократии, Римская империя пала.

Советский Союз просуществовал около семи десятилетий. И в его истории можно отчетливо проследить тенденцию возвышения и последующего снижения, схождения на нет пассионарного взрыва, революционного энтузиазма масс, начало которого связано с В. И. Лениным и его ближайшими сподвижниками. Их отличали такие нравственные качества, как безграничная преданность идее, энтузиазм, патриотизм, бескорыстие и т. п. Эти качества, были свойственны участникам великого социального эксперимента на самой ранней его стадии. Но уже в 30-е годы инерция порыва резко ослабела, на страну обрушились беды ГУЛАГа. Великая Отечественная война вызвала новый всплеск духовности граждан. После победы над агрессором и непродолжительной стадии стагнации, сначала в правящей элите, а затем и во всем народе в поведении людей начали преобладать мотивы личного и группового эгоизма, стремление к благоустройству личной и клановой жизни. Доминирующими мотивами поступков все больше становились стремления к наживе, обогащению. Пышным цветом расцвели коррупция, стяжательство, предательство под лицемерным прикрытием «патриотической», идейно выдержанной фразеологии. Идея справедливого социалистического общества лишилась в сознании устройства нравственной основы. Результат всем известен: великий социальный эксперимент в Советском Союзе не увенчался успехом.

В недавней истории мы знаем попытку построить империю с официальной идеологией, нигилистически отрицающей значение нравственности вообще. Инициатор создания «тысячелетнего Германского государства» Адольф Гитлер объявил, что освобождает своих подданных «от этой химеры — совести», то есть от всякой ответственности за преступные действия государства. Не удивительно, что государство, полностью устранившее нравственное начало из официальной идеологии, просуществовало вместо обещанной тысячи, только двенадцать лет: другие народы не могли смириться с опасным геополитическим образованием.

Итак, высокая нравственность, духовность — главное и необходимое условие длительного благополучного существования этноса, государства, империи, цивилизации.

Факты истории, примеры возникновения и распада этносов и государств



сами по себе, конечно, не дают полного обоснования тезиса о первоценности морали, духовной жизни общества, как вообще неполная эмпирическая индукция не дает достоверных выводов. Одним примерам, сколь бы они ни были многочисленны, всегда можно противопоставить другие — противоположного характера или составляющие исключение из общего правила. Так, четыре тысячелетия истории Китая, китайского этноса явно не укладываются в приведенную схему, если, конечно, не рассматривать историю Китая как цепь сменяющих друг друга цивилизаций. Восточно-Римская, Византийская, империя не была следствием единого пассионарного толчка, она возникла как прямое продолжение распавшейся Римской империи, как ее своеобразный гигантский реликт, который, однако, получил собственное тысячелетнее историческое развитие в условиях феодализма. В свою очередь Византийская империя являет пример постепенного плавного угасания эллино-римского духа, с вырождением нравов в первую очередь в правящей верхушке, погрязшей ко времени турецкого завоевания в придворных интригах, в околотронной борьбе за императорскую власть.

Стало быть, помимо ссылки на достоверные исторические факты требуется дедуктивное доказательство первоценности морали посредством выведения этого утверждения из какой-то более общей, допустим, космической, антропологической, психологической, социологической, философской теории. Такие попытки предпринимались на всем протяжении развития философской мысли, от древности до наших дней, скажем, от Гераклита с его представлениями о Логосе, универсальном принципе гармонии, законе справедливости, управляющем круговоротом огня, и до новейших естественно-научных, космологических, социологических и тому подобных теорий, например, теории В. И. Вернадского о ноосфере, гипотезы К. Э. Циолковского о внеземных разумных существах и их вероятной более совершенной, чем у людей, нравственности.

Попробуем провести возможное обоснование первичности морали в духовной жизни человека и общества, исходя из некоторых идей современного эволюционизма. Согласно современным естественно-научным данным космогонии, вся доступная наблюдению Вселенная возникла примерно 20 миллиардов лет назад из одной точки некоего пространственно-временного континуума, в которой первоначально была спрессована беспредельной тотальности некая субстанция — материя, энергия, информация (вспомним библейское «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»). В результате первичного взрыва как его инерция начался процесс разветвления, развития субстанции по линии прогресса, с последовательным образованием все более сложных структур. В этом развитии можно различить определенные этапы, стадии, ступени: стадию очень мало структурированной ионной плазмы; стадию атомов, молекул, тел; стадию жизни, организмов, биосферы; стадию психики; наконец, стадию человеческого интеллекта, разума — человеческой духовности (В. И. Вернадский назвал это ноосферой). Ступенчатый ход космической эволюции подчинен закону прогресса. На каждом новом витке развития возникают все более сложные по составу элементов и внутренних связей системы и структуры. Известно, что чем сложнее данное системно-структурное образование, тем оно менее надежно, прочно, устойчиво. Эволюция «поза-

ботилась» о том, чтобы в каждой структуре вырабатывались своеобразные стабилизаторы, удерживающие ее в состоянии относительно устойчивого равновесия, гомеостаза, предохраняющие сложную систему от распада, от энтропийного падения на более низкую ступень бытия. Благодаря этому в эволюции, в ее основной тенденции силы прогресса, конструкции в конечном счете брали верх над силами регресса, деструкции, разрушения. На стадии атомов, молекул, тел такими стабилизаторами выступают физико-химические константы и универсальные законы: постоянство скорости распространения света в вакууме, постоянная величина кванта энергии, излучаемой атомом при переходе с внешней орбиты на ближайшую внутреннюю; универсальный закон превращения и сохранения вещества-энергии; универсальная формула Эйнштейна, выражающая взаимосвязь энергии, массы и ускорения и др.

На стадии жизни сигналом о нарушении гомеостаза организма служит боль, а стабилизаторами, охраняющими жизнь от падения на более низкий уровень, являются выработанные в ходе эволюции силы иммунитета, а на стадии человеческого интеллекта — силы разума, знания, создающего искусственные средства поддержания жизни. Сигналом об угрозе разрушения психики является стресс, а важнейшими естественными стабилизаторами равновесия, удержания психики в норме выступают сон, обморок, шоковое состояние, временно отключающие психику от воздействия внешних и внутренних раздражителей, восстанавливающие ее гомеостаз.

Человеческий интеллект и еще шире — человеческая духовность являются высшим известным нам этапом эволюции. Духовность отличается чрезвычайной сложностью внешних и внутренних связей, подвижностью и хрупкостью. И на этой стадии эволюции специфические факторы поддерживают духовность в состоянии относительной устойчивости. Что касается способности мышления, то сигналом об угрозе распада психики, схождения ее на чисто животный уровень служат признаки безумия, потери способности логического рассуждения, тогда как стабилизаторами этой способности выступают осознанные и неосознанные нормы правильного мышления, универсальные общечеловеческие законы логики.

Аналогичные правила и нормы существуют и для эстетического восприятия и творчества, например, правило золотого сечения, законы гармонии в музыке, без соблюдения которых искусство из эстетической ценности может превратиться в нечто иное, безобразное. Существуют ценностные представления и понятия, правила и нормы и для правовой и политической деятельности людей, без соблюдения которых она превращается в произвол, в бесструктурную аморфность политико-правового сознания. Однако все эти правила, нормы и законы выступают лишь регуляторами в пределах какого-либо специфического вида духовной деятельности людей. Как уже говорилось, ни научное познание, ни эстетическое, ни политическое и прочие элементы сознания не являются абсолютно необходимыми условиями, тем более единственными, для всей системы духовности как специфической черты родовой человеческой сущности. Единственный абсолютно необходимый элемент этой системы — нравственность.

Прирожденное нравственное чувство, воспитываемое в совместной жиз-

«деятельности моральное сознание выступают главными стабилизаторами духовной жизни личностей и социумов, служат своеобразной иммунной системой, предохраняющей духовность от энтропийного распада, от падения на тежащий ниже уровень бездуховной, чисто животной психики. С функционально-ценностной точки зрения мораль действительно первоценность и обдая основа для всей человеческой духовности — высшей и последней известной нам стадии эволюционного процесса.

Наравне с этикой ценностный подход, то есть установление ценностного значения и значимости явлений духовной и материальной жизни людей, полезен, а подчас совершенно необходим во многих других философских, гуманитарных, общественных науках, а также в публицистике, журналистике. Это относится и к современным средствам массовой информации: вспомним, например, о реальной угрозе превращения Интернета в свалку информационного мусора. Возникает потребность в уточнении, объяснении, определении специфических ценностных представлений, понятий, критериев на уровне научной теории ценности и оценки — аксиологии. Данная книга призвана в какой-то мере удовлетворить эту потребность. Актуальной задачей остается разработка прикладных теорий ценности и оценки применительно к целям и задачам частных наук.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Авлиани С. Ш. Природа знания и ценности. М., 1989
2. Аксиология, или философское исследование природы ценностей. Культурология, XX век. Антология. М., 1996
3. Анисимов С. Ф. Духовные ценности; производство и потребление. М., 1988
4. Анисимов С. Ф. Теория ценностей в отечественной философии XX века. Очерк истории. Вестник Московского университета. Серия 7: философия, № 4. М., 1994
5. Антология мировой философии. В 4-х т. М., 1969—1972
6. Аристотель. Этика. СПб., 1908
7. Аристотель. Никомахова этика. Соч. В 4-х т. Т. 4. М., 1976 — 1983
8. Асмус В. Ф. Платон. М., 1969
9. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976
10. Бидни Д. Понятие ценности в современной антропологии. Культурология, XX век. Антология. М., 1996
11. Брожек В. Марксистская теория оценки. М., 1967
12. Бунин И. А. Соч. В 9-ти т. Т. 9. М., 1967
13. Варош М. Введение в аксиологию. Общественные науки за рубежом. Серия III: философия и социология. №2. М., 1973
14. Гегель. Энциклопедия философских наук. Соч. в 14-ти т. Т. 1. М., 1929-1959
15. Гегель. Феноменология духа. Соч. в 14-ти т. Т. 3. М., 1929—1959
16. Гегель. Философия права. Соч. в 14-ти т. Т. 7. М., 1929 — 1959
17. Гусейнов А. А., Ирлитц Г. Краткая история этики. М., 1987
18. Гусейнов А. А. Этика Аристотеля. М., 1984
19. Гусейнов А. А. Золотое правило нравственности. М., 1982
20. Гуссерль Эд. Логические исследования. СПб., 1909
21. Демин М. В. Проблема ценности и ценностные отношения. Вестник Московского университета. Сер 7: философия. №4. М., 1974,
22. Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. М., 1967
23. Духовное производство. М., 1981

24. Здравомыслов А. Г. Потребности. Интересы. Ценности. М., 1986
25. Иванов В. Г. История этики древнего мира. Л., 1980
26. Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970.
27. Ивин А. А. Логика норм. М., 1973
28. Кант И. Основы метафизики нравственности. Соч. в 6-ти т. Т. 4, ч. 1. М., 1963-1966
29. Кант И. Критика практического разума. Соч. в 6-ти т. Т. 4, ч. 1. М., 1963-1966
30. Кант и кантианцы. М., 1978
31. Кессиди Ф. Х. Сократ. М., 1976
32. Кобляков В. П. Этическое сознание. Л., 1979
33. Коновалова Л. В. Мораль и познание. М., 1975
34. Кузнецова А. Г., Максимов А. В. Природа моральных абсолютов. М., 1996
35. Культура и ценности. Тверь, 1992
36. Лётце Р. Микрокосм. СПб., 1870
37. Максимов А. В. Проблемы обоснования морали. М., 1996
38. Марк Аврелий Антоний. Размышления. Л., 1985
39. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. в 50-ти т. М., 1955-1981
40. Миклухо-Маклай Н. Н. Дневник путешествий. Соч. Т. 1. М., 1914
41. Мур Дж. Принципы этики. М., 1984
42. Наука и нравственность. Новосибирск, 1987
43. Неновски Н. Право и ценности. М., 1987
44. Ницше Ф. Соч. в 2-х т. М., 1990
45. Нибур К. Х. Средоточие ценности. Культурология, XX век. Антология. М., 1996
46. Одуев С. Ф. Тропами Заратустры. М., 1971
47. Пеньков Е. М. Социальные нормы — регуляторы поведения личности. М., 1972
48. Платон. Соч. в 8-ми т. М., 1968-1972
49. Плахов В. Д. Социальные нормы. Философские основания общей теории. М., 1985
50. Пороховская Т. И. Ценности и оценка в морали. М., 1988
51. Проданов В. Познание и оценка. София, 1979
52. Проблема нормативности в эстетике и этике. Горький, 1979
53. Рассел Б. История западной философии. М., 1959
54. Риккерт Г. Понятие философии. «Логос», 1914

55. Риккерт Г. Два пути теории познания. Новые идеи в философии. СПб., 1913
56. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911
57. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957
58. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М. 1946
59. Селиванов Ф. А. Оценка и норма в моральном сознании. М., 1977
60. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977
61. Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М., 1978
62. Стычень Т. Аксиология. Культурология, XX век. Антология. М., 1996
63. Творения Блаженного Августина, епископа Иппонииского. Ч. 1—7. Киев, 1901-1912
64. Тугаринов В. П. Ценности жизни и культуры. Л., 1960
65. Тугаринов В. П. Теория ценностей в марксизме. Л., 1968
66. Уледов А. К. Духовная жизнь общества. М., 1980
67. Философия и ценностные формы сознания. М., 1978
68. Ценности, познание и гуманизация науки. М., 1992
69. Цицерон Марк Туллий. О конечном. Избр. соч. М., 1975
70. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981
71. Шердаков В. Н. Аксиология и этика. Актуальные проблемы этики. М., 1967
72. Шмидт Г. Философский словарь. М., 1961
73. Эпиктет. В чем наше благо?. М., 1901
74. Эпиктет. Афоризмы. СПб., 1891
75. Эпикур. Письма к Менекею. Материалисты древней Греции. М., 1955
76. Ayer A. J. On the Analysis of Moral Judgements. Philosophical essays. L.-N.Y., 1954
77. Brandt R. V. Ethical Theory The Problems of Normative and Critical Ethics. №9. 1959
78. Brentano Fr. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zurich, 1915
79. Ehrenfels Ch. System der Wert-Theoree. Praga, 1899
80. Frankena W. K. Ethics. N. Y., 1963
81. Gardner J. W. Morale. N. Y., 1978
82. Hartmann N. Ethik. Berlin-Leipzig, 1926
83. Herbart J. Fr. Allgemeine praktische philosophie die Idee der Littlichen Handlung Gesam. Leipzig, 1887-1912
84. Hildebrand D. Von. Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Husserls Jahrbuch. Wien, 1922

85. Husserl Ed. Untersuchungen zur. Phenomenologie und Theorie des Errenntnis. Güttingen, 1901
86. Kraft V. Die Ojrundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre. Berlin-Wien, 1951
87. Kraus O. Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Praga, 1937
88. Fautmann R. Wert und Norm. K6 In, 1969
89. Mozutyre A. The Privatization of Good. L., 1990
90. Meinong A. Psychologische Untersuchungen zur Werttheorie. Gras, 1894
91. Miinsterberg H. Philosophie der Wert. Harward, 1908
92. Ossowska M. Normy moraine. Warszawa, 1970
93. Pepper C. G. The Descriptive Definition. Zournal of philosophy. 1946
94. Perry R. B. Realms of Value. The Critique of the Human civilization. Harward, 1954
95. Reiner H. Die philosophische Ethik. Die Fragen und Lehrer in Geschichte und Gegenwart. Heidelberg, 1964
96. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Frankfurt, 1954
97. Schlick M. Fragen der Ethik. Wein, 1930
98. Stevenson Ch. Facts and value. N. Y., 1944
99. Stevenson Ch. Ethic and Language. N. Y., 1944
100. Sumner L. W. Moral Fundation of Right. Oxford, 1989

Для заметок



Для заметок

**С. Ф. Анисимов**

**ВВЕДЕНИЕ В АКСИОЛОГИЮ**

*Учебное пособие для изучающих философию*

**Издательство «Современные тетради»**

**Генеральный директор, главный редактор издательства —  
В. Г. Красненков**

ЛР№040548от30.12.97г.

Сдано в набор 25.01.2001 г. Подписано в печать 22.03.2001 г.  
Формат 60x84/16. Гарнитура Kudriashov. Печать офсетная.  
Печ. л. 8. Тираж 1100 экз. Заказ № 1927. ГУП КОТГ.

Компьютерный набор и верстка издательства «Современные тетради».  
117393, Москва, ул. Архитектора Власова, дом. 51.

## Об авторе

участвовал в создании первой и единственной в стране кафедры этики, заведовал ею в первые двенадцать лет ее существования. В настоящее время — профессор этой кафедры.

С. Ф. Анисимов — философ-энциклопедического склада. Автор 150 научных работ — монографий, учебных пособий, брошюр, статей. — по вопросам теоретической и социальной философии, наук о знания, философии религии, этики, аксиологии. Некоторые из них опубликованы за рубежом на немецком, английском, испанском, словацком, венгерском, литовском языках.

С. Ф. Анисимов — доктор философских наук, заслуженный профессор Московского университета, действительный член Международной академии наук Высшей школы. Участник Великой Отечественной войны.

Анисимов Сергей Федорович родился в 1922 году в г. Казани.

В 1949 году окончил философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова. Преподавал логику, психологию, математику, философию в средних и высших учебных заведениях Москвы.

С 1958 года — в Московском университете, активно