

ОБ АНТИЧНОМ ПОНИМАНИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ДОБРА, ИСТИНЫ И КРАСОТЫ

С. А. Симонова

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 25 сентября 2016 г.

Аннотация: в статье обосновано, что греческому мировоззрению свойствен онтологизм, предполагающий глубинное взаимопроникновение этических, эстетических и гносеологических начал бытия, что позволяет рассуждать о наличии этико-эстетического и гносеологического синтеза. В ходе таких рассуждений выявляется, что античной философией в контексте культуры был выявлен высокоэстетический идеал, в котором этическое, эстетическое и логическое находились в космологическом единстве.

Ключевые слова: духовные ценности, алетейя, калокагатия, этико-эстетический синтез.

Abstract: the article proved that the Greek worldview peculiar ontologism, involving deep interpenetration of the penetration of the ethical, aesthetic and epistemological began being that allows you to talk about the presence of moral and aesthetic and epistemological synthesis. In the course of these discussions it revealed that the ancient philosophy in the context of culture was detected highly aesthetic ideal in which an ethical, aesthetic and logic were cosmological unity.

Key words: spiritual values, aletheia, kalokagathia, ethical and aesthetic synthesis.

Проблема духовных ценностей в контексте современной философии и культуры преимущественно ставится в форме вопроса кризиса духовных ценностей. Однако эта постановка проблемы, имеющая вековую традицию на Западе и в России, настолько всеобъемлюща, что часто затмевает собственно вопрос о природе и статусе духовных ценностей. Впрочем, философия как раз и занимается (помимо своей исконной критической задачи) прояснением кардинальных смыслов и ценностей человеческого существования. И вопрос о природе духовных ценностей, отражающих специфику и уникальность человеческого существования, не может находиться на периферии философского процесса.

Этический взгляд на природу человеческой духовности значительно отличается от социологического, сводящего духовность к общественным отношениям. Высшие ценности (идеал), обращенность к которым предполагает и нравственное изменение (совершенствование, преображение) человека, – самое общее понимание духовности с точки зрения моральной философии. И как таковая духовность, в которой явлены ценности высшего порядка, может выступать в качестве основы культуры.

Таким образом, возникает необходимость рассмотреть природу ценностей как основания духовности. Перед философией, помимо поиска

первоначала сущего, объяснения и обоснования тех или иных форм бытия, традиционно стояла задача оправдания существования. Оправдание – ценностная категория и ценностная функция сознания, которая относится к области практической философии. И, несмотря на то что практическая философия столь же древняя, как и теоретическая, сама ценность не так уж давно стала предметом философского анализа.

Об этом говорит В. Вундт в своей работе «Введение в философию», утверждая, что лишь в недавнем прошлом выдвинулось течение, которое видело сущность философии «в правильной оценке *ценности*, которую обладают существование вообще и его отдельные блага» [1, с. 19].

«Оценка ценности», таким образом, может претендовать на вполне самостоятельную область философского исследования, что, естественно, не исключает, а предполагает ее связь с традиционными философскими практиками. В. Вундт подчеркивает: «как бы ни велика была склонность свести значение философской проблемы вполне к практической стороне, сама оценка ценности нуждается в обосновании, которое со своей стороны опять-таки необходимо покоится на всеобщих теоретических предпосылках» [там же, с. 20].

Однако именно философское обоснование ценностей представляет собой одну из наиболее сложных теоретических проблем. Исходя из универсального значения оценивания, можно сказать, что оценка предшествует истолкованию. Оценка – это изначальное восприятие мироздания в категориях приятия (или неприятия), что проявляется в эмоциональных тонах удивления, восторга, благоговения, страха, ужаса, любви, страдания и т.д. Здесь мы можем обнаружить «дорелективный синтез» истины, добра и красоты как первичный акт мировосприятия, в этом проявляется синтетическая сущность ценностного сознания.

Таким образом, оценка и есть сущностная онтологическая реакция на мироздание, в которой достоверность бытия образуется посредством ценностно-эмоционального переживания. Затем возникает рефлексия как попытка осознать эмоциональный опыт, сопровождающаяся его дифференцированием в отдельные отрасли знания (научные дисциплины): так образуются этика, эстетика, логика.

Дальнейшая рефлексия образует новый синтез – понятие «ценность» (или «благо»), – происходит возвращение к первичному онтологическому синтезу, к онтологии ценностей на новом уровне. Здесь возникает необходимость историко-культурного анализа, в ходе которого обнаруживается, что тенденция к этико-эстетическому синтезу всегда лежала в основе всех познавательных, эстетических, нравственных актов.

Итак, понятие «ценность» вместе с понятием «духовность» образует то словосочетание – «духовные ценности», – которым собственно и определяется специфика человеческого бытия и его культуры. Целостный характер человеческого знания основывается на синтетических механизмах восприятия, мышления, переживания, понимания и предполагает целостное бытие в совокупности своих этических, эстетических и логических проявлений.

В этом контексте значимым для нас представляется подход к феномену ценности Л. Н. Столовича, обозначенный им самим как «эстетическая аксиология». Ценность, согласно Л. Н. Столовичу, синтетическое понятие, означающее триединство Истины, Добра и Красоты. Это «аксиологическая триада», имеющая фундаментальный онтологический статус, коренящийся первоначально в стихии философско-эстетического, философско-нравственного вопрошания: «Истина тесно связана с добром, а красота – с добром и истиной, хотя связи между ними необычайно многообразны. Исследуя тончайшие диалектические взаимоотношения между истиной, добром и красотой, философия нашла для них как бы единый общий знаменатель – понятие «ценность». Ведь добро – это нравственная ценность, красота – эстетическая, истина – ценность познавательная» [2, с. 6].

В этом плане анализ категорий истины, добра и красоты не следует путать с аналитикой схоластических трансценденталий, которые со времен Аристотеля представлены в своих пяти классических формах: *ens* (сущее), *unum* (единое), *verum* (истина), *bonum* (благо), *pulchrum* (прекрасное). Рационалистическая традиция, в конечном счете, привела к выхолащиванию реального онтологического содержания этих категорий, и они перестали быть ценностями культуры и жизни.

Недостаток всецело аксиологического подхода заключается в том, чтобы смотреть на бытие сквозь призму ценностей. Такой подход, свойственный новоевропейской философской культуре, совершенно неприемлем для анализа античности. «На деле, само слово “аксиология”, составленное из греческих корней, но выразившее мысль Нового времени, уже грозит исказить суть древнего мировоззрения. В определенном смысле у греков (как и у их средневековых учеников) не было аксиологии. Ее не было совершенно так же, как не было “эстетики”, по той же существенной причине» [3, с. 45].

Эта причина – онтологизм греческого мировоззрения, предполагающий глубинное взаимопроникновение проникновение этических, эстетических и гносеологических начал бытия. «Начал», но не «категорий», того, что стало следствием новоевропейской дифференциации внутрифилософского знания. Вот почему, утверждает С. С. Аверинцев: «“Благо” – это не “ценность”, “совершенство” – это не ценность... <...> “Совершенство” – это полнота бытия, которую вещь несет внутри себя самой. “Ценность” стоит под *оценивающим* взглядом субъекта. “Совершенство” онтологично...» [там же].

В конечном счете, эстетическое «тонет» в онтологическом, но не для того, чтобы исчезнуть и раствориться, а чтобы заблестать еще с еще большей силой и красотой. С. С. Аверинцев пишет: «Для греческой философской традиции “прекрасное” – вовсе не “эстетическая ценность”, но скорее, по слову Плотина, “цветение бытия”: саморазвертывание вовне плотной бытийственной самососредоточенности» [там же].

Такой онтологический взгляд на сущность античности, впрочем, свойствен не многим исследователям. В отечественной традиции – это (поми-

мо самого Аверинцева) Алексей Федорович Лосев, в западной – Мартин Хайдеггер. Немецкий философ, стремящийся проникнуть в глубь бытия, к истокам самого мышления, много размышлял о греческой философии, греческом образе бытия и мышления. «Бытие как присутствие» есть философское открытие Хайдеггера, его раскрытие греческого способа мирозидения. Этот способ оказался одновременно глубоко родственным дальнейшей западноевропейской метафизике, и в то же время – сущностно отличным. Мы сегодня оказываемся не способными осмыслить, понять многие вещи, которые были для греков самоочевидными.

В работе «Тезис Канта о бытии» Хайдеггер определяет бытие в «смысле исходной греческой мысли» как «высветляюще-держасьее присутствие вещей» [4, с. 380]. Эта блистательная своей метафизической метафоричностью дефиниция может означать лишь одно, что мы сегодня в полной мере не можем постичь сути того, что именуется загадочным философским понятием «алетейя». Рационализм, аналитика, а затем – разъединение вещей и событий, явлений и бытия, человека и мира, в результате чего ушло понимание того, что мир как целое – реальность и что присутствовать – значит целостно воспринимать мир, воспринимать не расчленено, а именно целостно.

И греческая философия во многом была хранительницей этой целостности. «Ведь внутри систем античной философии гносеология неразрывно связана и с онтологией, и с этикой, и с эстетикой. Все эти компоненты метафизики образуют одно единое целое» [5, с. 25].

Для сократовского способа философствования была существенна тождественность познавательного и этического. Единство блага и истины в философии Сократа было проявлено во всей полноте. Это впоследствии было названо «этическим рационализмом», и подвергнуто значительной критике (вспомним, например, Ницше, его характеристики «сократизма морали»). Но всё же синтетические интенции на некое фундаментальное единство знания, познания и образа жизни были у Сократа проявлены во всей их полноте. Не зря мудрость и нравственность – синонимические понятия для Сократа.

В диалоге Платона «Филеб» можно увидеть прообраз того, что впоследствии станет основой для любых синтетических построений. Пытаясь выявить природу Блага, Платон прибегает к идее «смешения» различных сущностных категорий. Цель – «получить самую прекрасную и устойчивую смесь» и попытаться узнать, «что такое естественное благо в человеке и во Вселенной и какую идею нужно угадать в этой смеси» [6, с. 82].

Следующее рассуждение из «Филеба» может считаться классическим выражением идеи триединства истины, добра и красоты: «Сократ: Вот теперь сила блага перенеслась у нас в природу прекрасного, ибо умеренность и соразмерность всюду становятся красотой и добродетелью. Протарх: Без сомнения. Сократ: но мы не сказали, что к соединению их при-

мешана также истина. *Протарх*: Разумеется. *Сократ*: Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем ее тремя – красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благости самая смесь становится благом» [там же].

Итак, «красота», «соразмерность», «истина» – прообразы синтетических моделей философии в дальнейшем, которая будет в одни эпохи стремиться к максимальному сближению этих понятий, а в иные – к их максимальному разотождествлению.

Эта «смешанная» идея как «порождающая модель Космоса», таким образом, представляет собой одновременно и методологический и онтологический принципы философии Платона. Важно и то, что данную идею Платон считает непостижимой при помощи одной только идеи: необходим синтез, т.е. целостное знание, соответствующее целостной триединой истине.

Античность выработала синтетический инструментарий философии. Например, калокагатия является высоким идеалом, организующим проявления телесно-духовной жизни человека в осмысленную целостность. «В понятии “калокагатийность” в разные эпохи акцент падал на разные составляющие и их разные комбинации: красоту, здоровье, доброту, умелость, ловкость, воспитанность, социальное положение, развитость эстетического чувства и др. Внешняя красота постепенно отходила в тень» [7, с. 10–11].

Гегель говорил, что «у древних греков искусство было высшей формой, в которой народ представлял богов и осознавал истину» [8, с. 110]. Значит, искусство представляло в античности истину в форме красоты для утверждения добра.

Как целостное синтетическое понятие «калокагатия» встречается в своей теоретической проработанности у Аристотеля в «Эвдемовой этике». Здесь это понятие трактуется как «нравственная красота» и определяется Аристотелем следующим образом: «“Быть нравственно прекрасным” – это не то же самое, что “быть хорошим”, и различие тут не в словах, а по существу. Ведь все блага имеют цель, которая, как таковая, сама по себе достойна избрания. Блага нравственно прекрасные – это те, которые сами по себе заслуживают похвалы, и сами они, и их действия» [9, с. 525].

Важно здесь то, что один класс категорий (этические) определяется через другой (эстетические). Соответственно, таким же образом характеризуется и человек: «Нравственно прекрасный человек (*kalos kagathos*) – это тот, кому присущи блага, прекрасные сами по себе, и кто осуществляет в своих поступках эти нравственно прекрасные блага ради них самих. Прекрасны же добродетели и дела, производимые добродетелью» [там же].

«Прекрасное» и «благое» – онтологические понятия у Аристотеля; то и другое «по природе», «само по себе», т.е. бытийно, заслуживает избра-

ния и поощрения. Для «нравственно прекрасных» людей, говорит Аристотель, предпочтительны «блага, которые суть блага по природе, для них бывают прекрасны. Прекрасными вещи бывают тогда, когда то, чего добиваются и чему отдают предпочтение, – прекрасно. Вот почему для нравственно прекрасного человека блага, которые суть блага по природе, бывают прекрасны. В самом деле, прекрасна справедливость, справедливость же означает [распределение] по достоинству, а [нравственно прекрасный человек] достоин этих благ...» [там же, с. 526].

В конечном счете, пройдя через круг тавтологических, в действительности онтологических кругов, Аристотель формулирует закон абсолютного синтеза: «Нравственная красота... есть совершенная добродетель» [там же].

В текстах Аристотеля можно обнаружить много подобных предложений, в основе которых лежит идея синтеза. В конце концов, Аристотель утверждает, что «мудрость – это добродетель», поскольку «мудрость связана с вечным и божественным» [10, с. 334]. Это есть «первоначала», которые не доказуемы и не постижимы средствами одного лишь разума. Но, так как мудрость включает в себя и ум, направленный на первоначала, и знание, направленное на доказуемое, то мудрость и есть добродетель. В определенном смысле, для Аристотеля мудрость является синтетическим понятием, так как в ней происходят высшая концентрация и порыв к существу, к первоначалу – к тому, чем и занимается философия.

Базовые понятия античной философии оказываются, таким образом, понятиями синтетическими, в которых проявлено, прежде всего, единство этико-эстетических и гносеологических начал. «Основной особенностью их воззрений (Сократа, Платона, Аристотеля, Ксенофонта) является синтетический подход к «высокому и прекрасному» [8, с. 9]. Согласно мнению Э. Панофски, античность представила два понимания изобразительных искусств – «пойетическое» («эвретическое»), связанное преимущественно с Платином и «миметическое», связанное с Платоном. Именно «эвретическое» понимание в большей степени проявило связанность эстетического с этическим, так как в нем, согласно Панофски, «у искусства есть возвышенная задача «внедрить» эйдос в противоборствующую материю» [11, с. 21].

Это «внедрение», как правило, трактуется в терминах «просветления», «преображения», что как раз соответствует этической сущности эстетического. Оно вытекает из всего строя учения Платона, которое Панофски характеризует так: «Подобно тому, как природная красота заключается для Платона в просвечивании идеи через формируемую по ее образу материю, никогда, однако, не поддающуюся *полному* оформлению, так и красота художественного произведения заключается в том, что в материю «посылается» идеальная форма и, преодолевая ее косность, как бы одушевляет или же стремится одушевить ее» [там же, с. 24].

Философия Платона, переходящая от чистого созерцания к мистико-аскетической практике одухотворения, показывает важную роль

этического в структуре эстетического восприятия. Внешний мир, объект для эстетического освоения, никоим образом не является для Плотина ценностно-нейтральным пространством для эстетического любования, но предполагает нравственное усилие по его одухотворению. Панофски пишет: «Так, взаимодействие между формой и материей для мышления Плотина, понимавшего под эйдосом не только *форму* в аристотелевском смысле, но вместе с тем и *идею* в платоновском смысле, получает характер борьбы между силой и бессилием (сопротивляющимся силе), красотой и безобразием, добром и злом» [там же, с. 19].

Этическая оппозиция «добро-зло» непосредственным образом встроена у Плотина в эстетическое пространство с его оппозицией «красота–безобразие». Этическое дает легитимацию эстетическому, так как для Плотина материальный, чувственно воспринимаемый мир, согласно Панофски, значительно уступает по эстетической и этической ценности идеальному, умопостижаемому миру, что он может быть назван прекрасным лишь по мере проникновения высшего идеального начала. Прекрасное, в конечном счете, оказывается у Плотина тождественно «добру». Душа получает этическое задание взирать на душу тех, кто совершает прекрасные дела.

Идеал этико-эстетического синтеза воспевался и многими древнегреческими поэтами и писателями. Еще Сапфо писала: «Кто прекрасен – одно лишь нам радует зрение, / кто же хорош, – сам собой и прекрасным покажется» [12, с. 65]. При этом гармония внешнего и внутреннего не означала однообразия. Это было именно неразрывно-нераздельное единство, имеющее в качестве вектора своего развития синтез как идеал.

Таким образом, можно утверждать, что античная культура выработала высоко эстетический идеал, в котором этическое, эстетическое и логическое находятся в космологическом единстве.

Литература

1. Вундт В. Введение в философию / В. Вундт. – М. : ЧеРо: Добросвет, 2001. – 256 с.
2. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина : очерк истории эстетической аксиологии / Л. Н. Столович. – М. : Республика, 1994. – 464 с.
3. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 480 с.
4. Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии / М. Хайдеггер // Время и бытие : статьи и выступления. – М. : Республика, 1993. – 448 с.
5. Огурцов А. П. Благо и истина : линии расхождения и схождения / А. П. Огурцов // Благо и истина : классические и неклассические регулятивы. – М. : Ин-т философии РАН, 1998. – С. 5–38.
6. Платон. Филеб / Платон // Соч. : в 3 т. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3, ч. 1. – 688 с.
7. Арутюнова Н. Д. Логический анализ языка. Языки эстетики : концептуальные поля прекрасного и безобразного / Н. Д. Арутюнова. – М. : Индрик, 2004. – 717 с.

8. Гегель Г. В. Ф. Эстетика : в 4 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : 1968. – Т. 1. – 312 с.

9. Аристотель. Евдемова этика / Аристотель // Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. – М. : Мысль, 1987. – С. 509–527.

10. Аристотель. Большая этика / Аристотель // Соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 295–374.

11. Панофски Э. Idea : к истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма / Э. Панофски. – СПб. : Аксиома, 1999. – 227 с.

12. Сапфо. Стихотворения / Сапфо // Античная лирика. – М. : Худ. лит., 1968. – С. 55–70.

Воронежский государственный университет

Симонова С. А., доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой культурологии

E-mail: jour2@yandex.ru

Тел.: 8-910-281-99-84

Voronezh State University

Simonova S. A., Ph.D., Associate Professor, Head of the Cultural Studies Department

E-mail: jour2@yandex.ru

Tel.: 8-910-281-99-84