

ЦЕННОСТИ И СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНАЯ ДИХОТОМИЯ

Выявляется характер взаимосвязи понятия «ценность» и принципа субъект-объектной дихотомии. Критике подвергается принятая в аксиологии схема генезиса понятия «ценность». Обосновывается, что субъект в субъект-объектной дихотомии не является источником ценностей и фактически равен объекту по своей природе и свойствам. Автор указывает на святоотеческую антропологию как на теоретический фундамент реализации претензии субъекта быть основанием познания в качестве свободного и личного существа.

Ключевые слова: ценность; трансцендентальный субъект; субъект-объектная дихотомия; аксиология; разумная сущность.

Учение о ценностях получило теоретическое оформление в XIX в. Однако само понятие «ценность» начинает употребляться в области философской мысли гораздо раньше – в XVII–XVIII вв., в эпоху формирования научной картины мира, в основе которой лежит принцип субъект-объектной дихотомии. Эта синхронность появления, с одной стороны, понятия «ценность», с другой стороны, принципа субъект-объектной дихотомии заставляет поставить вопрос о характере их взаимосвязи.

Можно выделить в качестве достаточно распространенной позиции рассуждение Ю.В. Перова и В.Ю. Перова: «Ценностное отношение и мышление в ценностях формируются только на основе и в контексте субъект-объектного отношения как вид этого отношения, а ценности, понятия как значения объекта для субъекта, производны от этого отношения [1. С. 12]. Во вступительной статье к «Этике» Н. Гартмана Ю.В. Перов и В.Ю. Перов справедливо отмечают: «Философия ценностей могла сложиться только на базе субъективного принципа новоевропейской метафизики с фундаментальным для нее «субъект-объектным отношением», еще важнее, что она стала необходимым результатом развития и последовательного предельного обобщения этого субъективного принципа. В качестве самостоятельной и тем более доминирующей философской тенденции аксиология оформляется лишь на завершающей стадии эволюции классической новоевропейской философии» [1. С. 12]. Отмеченная связь ценностей с субъект-объектной дихотомией нуждается, однако, в уточнении.

Обычно, когда ценности связываются с субъект-объектным отношением, подразумевается, что субъект – источник ценностей, т.е. субъект не просто наделяет объекты значимостью, но выступает инстанцией, производящей саму значимость как таковую. Однако такой вывод вряд ли правомерен, поскольку в этом случае не проводится различие между трансцендентализмом, связывающим ценности с трансцендентальным субъектом, и субъективизмом (пример – философия жизни), укореняющим ценности в воле индивидуального субъекта. Только для второго случая правомерно заключить, что субъект – источник ценностей. Связанность же ценностей с трансцендентальным субъектом отнюдь не означает, что трансцендентальный субъект – источник ценностей. Во всяком случае, такого вывода мы не обнаруживаем у Канта.

Еще одним «подводным камнем» аксиологии является тезис П.П. Гайденко: «Разведение бытия и долженствования и составляет предпосылку теории ценностей» [2. С. 496]. Общепринятым положением в аксио-

логии считается тезис о тождестве понятий блага и бытия в эпохи Античности и Средневековья и последующем новоевропейском различении бытия и ценностей, сущего и должного. По мнению П.П. Гайденко, «здесь и состоит главное отличие ценности от античного и средневекового понятия блага, а именно отнесенность ее к субъекту чистой воли, т.е. к трансцендентальному субъекту, сверхэмпирический статус которого обеспечивает общезначимость ценностей. Принадлежит к сфере практического разума, ценности не имеют бытия, безотносительного к трансцендентальному субъекту, они имеют лишь значимость, т.е. суть требования, повеления, обращенные к воле, цели, поставленные перед ней» [2. С. 496].

При такой трактовке ценности отождествляются с должным, а источником должного опять же считается трансцендентальный субъект. Ведь «отнесенность» ценности к субъекту и в то же время понимание их как целей и требований, стоящих перед волей, учитывая, что деятельность законодательства – сфера только разума, вряд ли могут быть истолкованы иначе, чем укорененность ценностей в трансцендентальном субъекте как в своем источнике. Но именно этот вывод предполагается подвергнуть критическому анализу в данной статье.

Сам факт связи понятия «ценность» с принципом субъект-объектной дихотомии не подлежит сомнению. Но остается открытым серьезный вопрос – каков генезис и характер этой связи? Какова природа ценностей, которые обнаруживают себя в процессе оценивания, т.е. в рамках субъект-объектной дихотомии, но, однако, с точки зрения автора, не сводятся целиком к происходящему из субъекта? Почему тема ценностей была поднята именно тогда, когда субъект был назван основанием не только познавательных актов, но и мироотношения в целом? В каком смысле следует понимать деонтологизацию ценностей и субъекта в новоевропейской философии, о которой упоминает П.П. Гайденко? В чем состоит преодоление этой деонтологизации, учитывая, что речь идет отнюдь не о возврате к античному тождеству бытия и блага?

Вышеперечисленные вопросы нуждаются в разрешении, в противном случае вся логика развития аксиологической мысли остается неясной. Прежде всего, следует разобраться с тем, каким смыслом наполняет понятие «ценность» И. Кант, один из первых философов, различивших понятия «ценность» и «высшая ценность» на теоретическом уровне. Можно ли утверждать, что чистый разум в кантовской системе является источником как ценностей, так и высшей ценности? Чистый практический разум – законодатель морального закона, следовательно, творец и источник закона.

В то же время практический разум как разум действующий есть сама добрая воля. А добрая воля – это воля, подчиненная моральному закону: «Только разумное существо имеет *волю*, или способность поступать *согласно представлению* о законах, т.е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется *разум*, то воля есть не что иное, как практический разум. Если разум непременно определяет волю, то поступки такого существа, признаваемые за объективно необходимые, необходимы также и субъективно, т.е. воля есть способность выбирать *только то*, что разум независимо от склонности признает практически необходимым, т.е. добрым» [3. С. 76]. Именно добрую волю Кант называет высшей ценностью: «...необходимость моих поступков из *чистого* уважения к практическому закону есть то, что составляет долг, которому должна уступить всякая другая побудительная причина, так как он – условие *самой по себе* доброй воли, ценность которой выше всего остального» [3. С. 68–69].

Итак, высшая ценность в моральной философии Канта – не отдельно взятый сам по себе закон, а реальное подчинение закону – практический разум как своеобразная «смычка» сущего и должного. Кроме того, высшей ценностью для Канта является также способность давать закон, т.е. само устройство чистого разума как возможности доброй воли. Учитывая, что примеры доброй воли суть факты разума, указывающие на реальность должного, вряд ли следует упрекать Канта в деонтологизации ценностей, если понимать саму деонтологизацию как разведение сущего и должного и помещение ценностей в сферу должного. Кант вообще не отделяет закон от законодательства и от деятельности подчинения закону: «Все имеет только ту ценность, которую определяет закон. Само же законодательство, определяющее всякую ценность, именно поэтому должно обладать достоинством, т.е. безусловной, несравнимой ценностью» [2. С. 495–496]. Закон как продукт законодательства, а также подчиненная закону воля – мерило для оценивания всего остального. Такая логика Канта.

Закон – необходимый продукт законодательства, так же как законодательство – необходимое действие разума. Разум не может не законодательствовать, и в этом смысле неправомечно называть разум источником законодательства. Речь идет скорее о природном устройстве разума. У Канта нет положения о том, что чистый разум – источник своей природы. Вопрос об источниках чистого разума вообще не рассматривается в его философии. Не ставит Кант и вопрос о генезисе априорных способностей разума, в «Критике чистого разума» он просто описывает структуру априорной сферы, выделяя при этом сущностные характеристики чистого разума.

Обратим внимание на следующую параллель: априорные синтетические суждения – продукт априорного синтеза, так же как моральный закон – продукт морального законодательства. Термин «должное» в морали соответствует термину «априорные синтетические суждения» в теории познания. Но отсюда опять же не следует, что разум – источник априорного синтеза и источник морального законодательства. Отметим ещё

раз, деятельность априорного синтеза, как и деятельность морального законодательства, принадлежат уровню сущностного устройства разума. Поэтому критика Гартманом и Шелером кантовского трансцендентального субъекта (чистого разума) именно за то, что он есть источник априорного синтеза и морального законодательства, «бьет мимо цели».

По мнению Н. Гартмана, если один и тот же субъект – и законодатель и исполнитель закона, то нет места для человеческой свободы. Однако неверно установленная причина «болезни» трансцендентального субъекта привела к неверному «лечению». Вариант трактовки ценностей, предложенный Гартманом и Шелером, так же не позволяет обнаружить личностные характеристики и свободу субъекта, как и кантовская конструкция. Достаточно привести цитаты из «Этики» Н. Гартмана: «Исходящая от ценностей детерминация бытия проходит через субъект, не модифицируя его. Она придает ему достоинство особого рода, столь же категориально новое, что и ценностный акцент – личностность» [4. С. 227]; «закон творит через человека, через него выводит из небытия в бытие то, что предписывает в своей идеальности» [4. С. 214].

Каков же истинный диагноз «болезни» трансцендентального субъекта? Упрек Канту правомерен лишь в одном случае – его модель разума механистична. Кантовский «разум» действительно не распоряжается априорным синтезом и моральным законодательством и в этом смысле несвободен и безличностен.

Мы подошли к парадоксальному выводу: субъект в субъект-объектной дихотомии оказался подобен объекту; он лишен самовластия, лишен свободы распоряжения своими действиями-энергиями. Кант сводит практический разум к чистому разуму, т.е. действия-энергии к сущности. Такой разум нельзя назвать ипостасью самовластной сущности. Вот как рассуждает по вопросу соотношения сущности и ее энергий святитель Григорий Палама: «Если сущность не обладает энергией, отличающейся от самой сущности, то это значит, что такая сущность совершенно не будет иметь самостоятельного ипостасного бытия и является только мысленным умопредставлением» [5. С. 201]. В самом деле, разум в системе Канта – некая безличностная сущность, свобода которой отождествляется с автономией. Но при этом отсутствует свобода именно в качестве самовластия, поскольку разумная сущность в системе Канта не распоряжается собой, не способна выбирать направленность движения собственных сил и точку их приложения; иными словами, не способна осуществлять выбор своих действий. Вот почему не лишено оснований утверждение о том, что в субъект-объектной дихотомии как основном принципе новоевропейского мышления субъект оказывается равным объекту по своей природе и свойствам.

Различение сущности, энергии и ипостаси, характерное для святоотеческой антропологии, позволяет зафиксировать отличие «предметов неодушевленных и лишенных чувствительности» от «существ живых неразумных», а последние, в свою очередь, от существ разумных и самовластных. Святитель Марк Эфесский в сочинении «О сущности и энергии» проводит это отличие следующим образом: «Так как все сущее опре-

деляется, как учат богословы, этими тремя [началами] – сущностью, потенцией (силой) и энергией (ибо, по их мнению, не имеющее никакой потенции и энергии не существует и не есть нечто), то в предметах неодушевленных и лишенных чувствительности энергетическая потенция как бы сворачивается до [состояния] природы, будучи для них энергией охранительной и доставляющей им бытие только в качестве того, что они [уже] есть, и пребывание [в этом]. И даже если она и отличается в некоторых вещах [от сущности], как тепловая [энергия] от [самого] огня, то [все же она здесь] – одначастна, неразумна и лишена воли. На живых же существах неразумных и еще больше того, конечно на разумных, дело [результат] потенции уже гораздо разительнее и более явно, ибо они проявляют потенцию и энергию не только в отношении себя, но и вовне, и не только для одного и того же, но и для противоположного, и вместе для многого и великого, пользуясь собственными телами в качестве органов и создавая при их помощи многие другие органы для собственных энергий» (Свт. Марк Эфесский. О сущности и энергии // <http://www.pagez.ru/lsn/0036.php>).

Неразличимость сущности и энергии – характеристика неодушевленных и неразумных объектов. Разумные же существа, как отмечает Марк Эфесский, проявляя энергию вовне, способны совершать и противоположное, поскольку они распоряжаются собой, будучи ипостасями самовластной сущности.

Преп. Иоанн Дамаскин указывает на прямую связь разумной природы и свободной (самовластной) воли: «Ибо свободная воля, несомненно, естественно присуща всякой разумной природе. Ибо для чего оно будет иметь разум, если оно не рассуждает самовластно? Ведь Творец всеял и в неразумных животных природное стремление, ведущее их к сохранению своей природы. Ибо то, что непричастно разуму, не может вести, но ведомо природным стремлением» [6. С. 274]. В связи с этим неразумное существо не хвалят, как хвалят человека за добродетели, и не наказывают, как наказывают человека за совершение зла. Понятия добра и зла вообще не применимы в качестве характеристик к неразумному существу, поскольку, согласно преп. Иоанну Дамаскину, не оно ведет природу, а само ведомо ею: «Разумная же природа имеет природное стремление движущееся, но ведомое и упорядочиваемое разумом – в сохраняющих согласие со [своей] природой; ибо именно это есть преимущество разума – самовластное хотение, которое мы называем природным движением в разумном существе» [6. С. 274].

Итак, святые отцы характеризовали человека как существо разумное, а следовательно, самовластное. Самовластие же или свобода воли предполагает такую сущность, которая несводима к своим энергиям, поскольку действию предшествует рассуждение и выбор.

Что же следует понимать под деонтологизацией ценности и субъекта в философии XVIII–XX вв.? В чем она заключается?

П.П. Гайденко понимает деонтологизацию субъекта как его отрыв от собственных онтологических корней, преодоление же деонтологизации видит в обращении «...к тому единству бытия и блага, которое было утрачено европейской мыслью эпохи модерна, что и приве-

ло в конце XIX–XX вв. к трагической коллизии знания и веры» [2. С. 517].

Ю.В. Перов и В.Ю. Перов во вступительной статье к «Этике» Н. Гартмана также указывают на то, что «предпосылкой современного философского различения “бытия” и “ценностей” стало осознание принципиальных различий между познанием «сущего» и представлением людей о «должном»» [1. С. 11]. Согласно логике вышеперечисленных авторов в античной и средневековой философии «истинно-сущее» совпадает с «должным», ценности осмысливаются как «бытийные реалии», т.е. как качества, объективно присущие вещам. В эпоху новоевропейской философии вместо тождества бытия и блага постулируется их различие, своего рода дуализм сущего и должного. При этом «должное» оказывается укорененным то в трансцендентальном субъекте, то в коллективном субъекте, то в индивидуальном субъекте – в зависимости от содержания концепции.

Как было показано выше, такая схема осмысления генезиса понятия «ценность» не совсем верна. Новоевропейская философия изначально заявила о себе как трансцендентальная философия, а в рамках данной традиции нельзя сказать, что трансцендентальный субъект – источник должного, а следовательно, источник ценностей. Приписываемый трансцендентализму дуализм сущего и должного, базирующийся на субъект-объектной дихотомии, оказывается под вопросом, учитывая, что осмысление субъекта в рамках данной традиции осуществляется по типу объекта. Механистичность разума, в самом деле, приравнивает его к объекту. Следовательно, деонтологизация ценностей заключается не в том, что ценности из принципов сущего превращаются в принципы должного, обретая при этом идеальный характер в философии неокантианцев. Но и в своей идеальности трансцендентальный субъект, включая его действия, ничем не отличается от объекта, поскольку не обладает самовластием.

Ценности в новоевропейской философии деонтологизированы в том смысле, что оказываются либо отождествленными с человеческой сущностью, либо продуктами человеческой воли, более точно, видами ее результативности, либо трансцендентными по отношению к человеческой природе сущностями. Теоретическая деонтологизация имеет своей причиной забвение специфики человеческой сущности и ее ориентиров, что влечет за собой лишение ценностей их подлинного бытия в рамках создаваемых аксиологий.

Какова же специфика человеческой сущности? Данный вопрос является одним из ключевых философских вопросов. Различные философские традиции отвечали на этот вопрос по-разному. В античной философии человеческая душа как разумная сущность есть результат эманации Единого. Неоплатонизм как завершающее слово античной философии совершенно однозначно указывает не только на тождество по сущности Единого и многого, но и на деградацию в лестнице эманации каждой последующей ступени по отношению к предыдущей. В рамках европейского трансцендентализма, во многом базирующегося на неоплатонической традиции, человеческий разум – частный вид разума вообще. Однако сама телеология связи по типу

«общее – частное» не является в трансцендентализме предметом исследования. В большинстве философских традиций XIX–XX вв. человек мыслится творцом самого себя, своей собственной сущности. Известный тезис экзистенциализма – «сущность не предшествует существованию» – получает дальнейшее развитие в марксизме, прагматизме и персонализме. Борьба с «обезличивающими силами» (термин Э. Мунье) на теоретическом фронте привела к «смерти» трансцендентального субъекта. Вместе с тем «сущность человека» оказалась принесена в жертву свободе. Однако тематизация свободы и личности в современной философии игнорирует различие свободы и произвола, личности и индивида. Релятивистские установки постмодернизма скорее препятствуют, чем способствуют теоретическому установлению вышеназванных границ. В этой ситуации своеобразного философского плюрализма, обратной стороной которого является потеря веры в Абсолют и как следствие – разброд и шатание, целесообразно обратить внимание на ту философскую традицию, в рамках которой собственно и появилось осмысление человека в качестве личности. Речь идет о святоотеческой философии, представленной трудами Дионисия Ареопагита, св. Григория Богослова, св. Василия Великого, св. Иоанна Златоуста, св. Афанасия Великого, св. Григория Нисского, преп. Максима Исповедника, преп. Иоанна Дамаскина, св. Григория Паламы, св. Марка Эфесского [7] и др.

Согласно святым отцам, человеческая природа сотворена по образу Бога-Троицы. Это значит, что изначально заданная стартовая точка, или, иными словами, устройство сущности, есть не просто точка, а некий порядок, структура, поддерживаемая Творцом посредством логосов бытия. Онтология человека как разумной сущности не может не учитывать сам факт творения человеческой души по образу Божьему и изначально логосную связь человека с Богом. В самом деле, логосы бытия – условия нашего существования; логосы благобытия наряду с нашей свободной волей – условия нашего движения к Богу, условия добродетели как таковой. Теоретическая модель разумного существа будет иметь черты деонтологизации, если при ее построении игнорированы как устройство сущности, включающее самовластие, так и логосная связь человека с Богом, обнаруживающая себя в способах причастия человека Творцу и Первообразу.

Теоретическая деонтологизация, характерная практически для всей антропологии и аксиологии XVIII–XX вв., захватила не только субъект, но и объект, изолировав его от понятий цели и целесообразности, игнорировав понятие «логос» объекта. Но если такая «хирургическая операция» относительно объекта все же имела свои положительные плоды в лице современной науки и научно-технического прогресса, то деонтологизация субъекта нанесла серьезный ущерб философскому мышлению, сказавшись на культурном развитии человека в целом. «Человек потерянный» – так, пожалуй, можно охарактеризовать современного человека.

Преодоление субъект-объектной дихотомии в философских концепциях XX в. отнюдь не было преодолением деонтологизации субъекта и ценности, скорее, наоборот, открыло новые варианты деонтологизиро-

ванных антропологии и аксиологии. Неясность связи ценностей с субъект-объектной дихотомией сыграла злую шутку с критиками трансцендентального субъекта. Подчеркнем еще раз – новые антропологические и аксиологические системы имеют тот же недостаток, которые стремились преодолеть, а именно – несвободного и безличностного субъекта в качестве результата своих построений.

Итак, как же следует понимать связь понятия ценности с принципом субъект-объектной дихотомии, учитывая, что и то и другое – продукты новоевропейской эпохи?

Новая картина мира, задавшая радикально иное понимание природы как совокупности неодушевленных объектов и воспроизводимых контролируемым образом явлений, обострила вопрос о субъекте как основании (subject – лат. основание) познания мира объектов. Что это за основание? Какова его природа? Большая смысловая нагрузка, возложенная на первый член субъект-объектной дихотомии, заставила философов подвергнуть субъект тщательному исследованию. Введение понятия «ценность» на теоретическом уровне и вопрос о природе ценностей – это собственно вопрос о природе субъекта как основания не только познания, но и жизнедеятельности в целом. Каково устройство этого основания? Включает ли это основание в себя цели и ценности, значимости и ориентиры? Если да, то какова их природа? Вот далеко неполный перечень вопросов, породивших аксиологию как теоретическую дисциплину. Разумеется, и варианты ответов, предлагаемые философами, существуют разные:

1. Ценности укоренены в устройстве разумной природы. Само устройство чистого разума как возможность доброй воли и есть, собственно, высшая ценность. Это ответ И. Канта и неокантианцев.

2. Ценности – это идеальные сущности, иноприродные субъекту, с которыми он необходимым образом связан через априорное чувство ценностей, но свободен их реализовать в действительности или не реализовать. Этот ответ принадлежит представителям феноменологической традиции Н. Гартману и М. Шелеру.

3. Ценности – продукты деятельности отдельно взятого человека, либо коллектива людей. Ценности – это максимальная результативность различных направлений человеческой воли – интересов, потребностей, желаний. Данный ответ характерен для философии жизни, прагматизма, аналитической философии. Отдельной вариацией в рамках данного ответа выступает марксистская концепция советских аксиологов: ценности (идеалы, нормы) – продукты общественной жизни, которые, с одной стороны, формируемы в том смысле, в каком базис формирует надстройку; с другой стороны, принадлежат сущности человека. Однако сама сущность человека в рамках этой концепции мыслится формируемой в процессе общественно-исторического развития.

4. Ценности – действия-идеалы, виды синергии человека и Бога. Этот ответ базируется на фундаменте святоотеческой антропологии. В рамках данного ответа ценности, являясь мерилami-образцами для оценивания, непосредственно связаны как с сущностью человека, так и с его свободным выбором и действиями, но не сводят-

ся целиком ни к человеческой сущности, ни к человеческой деятельности и ее результатам. Не только человек выступает в этом случае источником ценностей.

Кратко изложенная система ответов на вопрос – какова природа ценностей? – отнюдь не претендует на целостность и полноту, однако дает ясное представление

о том, что сама аксиологическая проблематика порождена претензией субъекта быть абсолютным основанием. Оправдана ли эта претензия и при каких условиях – на этот вопрос даст верный ответ лишь та аксиология и та антропология, которые сумеют избежать деонтологизации основных предметов своего исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Перов Ю.В., Перов В.Ю.* Философия ценностей и ценностная этика // Гартман Н. *Этика* / Пер. с нем. А.Б. Глаголева; Под ред. Ю.С. Медведева, Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль; Фонд Университет. 2002. С. 5–82.
2. *Гайдено П.П.* Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 528 с.
3. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Кант И. *Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов.* СПб.: Наука, 1995. С. 55–119.
4. *Гартман Н.* *Этика* / Пер. с нем. А.Б. Глаголева; Под ред. Ю.С. Медведева, Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль; Фонд Университет, 2002. 712 с.
5. *Григорий Палама.* Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. 224 с.
6. *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры // Иоанн Дамаскин. *Источник знания* / Пер. с древнегреч. и ком. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. С. 156–337.
7. *Марк Эфесский.* О сущности и энергии. URL: <http://www.pagez.ru/lsp/0036.php>

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 5 октября 2010 г.