

К ВОПРОСУ О КЛАССИФИКАЦИИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ АКСИОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЕКТОВ XIX–XX вв.

Автор предпринимает попытку классифицировать антропологические основания аксиологических проектов XIX–XX вв. Рассмотрена в общих чертах динамика развития аксиологии, зафиксирована её тесная связь с антропологией. Предложенная классификация антропологических оснований аксиологии имеет прикладной характер, поскольку является точкой отсчёта для исследования каждого антропологического фундамента и построенной на нем аксиологии.

Ключевые слова: ценность; аксиология; антропология.

Как указывает современный исследователь в области аксиологии В.К. Шохин, «слово *ценности* является одним из самых престижных и уважаемых в современной культурной лексике и вместе с тем одним из самых популярных, можно сказать, даже «популистских» [1. С. 7]. Широкое употребление аксиологической лексики отнюдь не пошло на пользу самой аксиологии как теоретической области знания, а напротив, обнаружило слабую разработанность её основных концептов (ценность, оценка, ценностное суждение, тип ценности и т.д.). Тенденция превратить аксиологию в прикладную дисциплину сегодня налицо, в то время как серьёзным философом-аксиологом не может не осознаваться необходимость преодоления терминологического разброда в существующих теориях ценности с опорой на твёрдое аподиктическое основание.

Нельзя, однако, не отметить и положительные результаты сравнительно молодого аксиологического направления в философии: отчетливо сформулированы проблемы (см. программную статью: R. Ingarden *What we do not know about value?*), сформировались исследовательские подходы, обнаружившие ряд новых вопросов и точек зрения. Несмотря на существующую вариативность определений ценности и концептуализаций способа её бытия, все направления объединяет, пожалуй, одно общее положение: ценность обнаруживает себя в акте оценивания. Субъект аффицируется либо объектом, либо другим субъектом, либо самоаффицируется, но в любом случае – выражает свою субъективность в деятельности оценивания того, что перед ним (неважно – вне его или в нём) и по отношению к чему он в данный момент является наблюдателем.

Характеризуя складывавшуюся с начала XIX в. аксиологию как классическую, стало общепринятым различать в ней два достаточно значительных по масштабу направления – натурализм и антинатурализм. Антинатуралисты (наиболее яркие представители: И. Кант в качестве родоначальника, неокантианцы Г. Риккерт и В. Виндельбанд, феноменологи Э. Гуссерль, М. Шелер, Н. Гартман) относят ценности к сфере разума. А сфера разума, или сфера сознания, согласно данной позиции, имеет трансцендентальную природу. Согласно В.К. Шохину, антинатуралисты, «справедливо протестуя против смешения ценности с обыденными психо-соматическими потребностями, уверенно изымают её не только из мира, но и из индивидуально-личностного бытия, помещая её в неземное царство «внеположностей» [1. С. 71]. Натуралисты же (их лагерь более широк: А. Дёринг, О. Кюльпе, Дж. Сантаяна, Р. Перри, Р. Эйслер и др.), возражая против всяческих абстракций, обнаруживают источник ценности в реальном субъекте, в его

интересе, желании, потребности, чувстве удовольствия и т.п. В свою очередь стало хрестоматийным правилом указывать на «натуралистическую ошибку» (термин Дж. Мура) представителей данного направления. В чём же она заключается?

Употребляя лексику В.К. Шохина, суть «натуралистической ошибки» в том, что ценности определяются через удовольствие, желание, интерес и т.п., т.е. сводятся к низшему ярусу субъективного бытия, ярусу, «на котором осуществляются естественные физически-психически-социальные потребности» [1. С. 70]. Хотелось бы именно здесь обратить внимание на следующее обстоятельство. Несмотря на попытку разграничить весьма несходные между собой направления аксиологии, деление аксиологов на две группы – натуралистов и антинатуралистов – весьма условно. Серьёзным препятствием к такой классификации выступает невозможность четкого разграничения в человеке сферы сознания и того, что не есть сознание, а есть «природа» (nature) – чувства, желания, эмоции, потребности и т.д. Но именно сам этот перечень проблематичен! Возникают вполне корректные вопросы: разве сознание не входит в состав человеческой природы, разве оно только трансцендентально? Что же в таком случае понимается под «человеческой природой»? Тело и психика? Есть ли вообще в чистом виде отдельно физическое, отдельно психическое и отдельно сознательное действие человека? К какой категории отнести духовную радость? Так или иначе нам приходится признать, что интерес, потребности и желание человека в такой же степени относятся к его природе, в какой репрезентируют сознание.

Обнаружение условности деления аксиологов на натуралистов и антинатуралистов позволяет зафиксировать вполне очевидный факт: мнения исследователей ценностей разошлись по поводу того – *что* в человеке или *что* из того, *к чему он* конституирующим для него образом *причастен*, является мерилем для установления ценностей, своеобразной точкой отсчёта в процессе оценивания? На что ориентируется человек оценивающий? Что определяет этот процесс? Какова природа того *x*, который мы называем мерилем для оценивания?

Для аксиологов трансцендентального направления таким мерилем выступает трансцендентальное сознание, оно содержит в себе ценности-идеи. Человек, будучи причастным трансцендентальному сознанию (каким способом? с какой целью? – эти вопросы требуют отдельного рассмотрения и выходят за пределы данной статьи) и открывая для себя ценности, оценивает, т.е. соизмеряет с идеями-ценностями, факты и вещи. Вещь, реализующая ценность, является благом, источ-

ником же благ – ценности-идеи трансцендентального сознания.

Для аксиологов-«реалистов» (назовём их так) в установлении ценности участвует реальный субъект, не нуждающийся в трансцендентальном основании, и его реальные способности: интерес, желание, чувство удовольствия. Поскольку способности у человека разные, то разные определения получает и ценность. Если аксиолог выделяет в качестве доминирующей способности интерес, то ценность определяется как удовлетворенный интерес, если доминирующей способностью считается желание, то ценность определяется как удовлетворенное желание и т.д. Высшая ценность в этом случае – максимальное желание в его удовлетворенности.

Какое важное заключение мы можем сделать? Аксиология оказывается тесно связанной с антропологией. Различные варианты понимания человеческой субъективности обуславливают различие определений ценности и как следствие – различие вариантов аксиологии. В самом деле, поскольку ценности нет без оценивающего субъекта (так же как цвета нет без воспринимающего субъекта, есть световые волны и органы чувств), аксиология во многом зависит от своего антропологического фундамента. С грустью приходится констатировать, что количество трактовок человеческой субъективности не уступает количеству трактовок ценности. Как говорится, «чем дальше в лес, тем больше дров». Вопрос, однако, стоит о качестве имеющегося в наличии количества.

Исследование антропологических фундаментов существующих аксиологических направлений предполагает наличие произведенной классификации спектра антропологических оснований аксиологии. Задача построения такой классификации и является основной задачей данной статьи. Автору не хотелось бы калькировать множество имеющихся на сегодняшний день классификаций аксиологий, заменяя термин «аксиология» на термин «антропология», но обратить внимание на достаточно известную классификацию аксиологий по типу «классика – неклассика» в варианте В.К. Шохина весьма полезно.

Отличительной чертой классической аксиологии, согласно В.К. Шохину, является её универсалистский характер, и именно универсалистская парадигма – причина всего проблематичного в аксиологии. В чём же заключается универсализм классической аксиологии? Позволим себе привести достаточно значительную по объёму цитату: «Как бы не различались в своих позициях В. Шуппе, предложивший первый опыт трактовки ценностей как удовольствия, и Н. Гартман, завершивший их трактовку как учение о трансцендентном, <...> они едины в том, что центром ценностного мира, ценностных отношений и ценностных восприятий является “обобщённый субъект”. Иногда он обнаруживает черты кантовского трансцендентального субъекта (в большинстве позиций “ненатуралистов”), иногда – контовского “великого существа” (в большинстве позиций “натуралистов”), в некоторых модальностях – хайдеггеровского *das man*. В любом случае в ценностном мире не остаётся пространства для того “неделимого” личностного бытия, которое соответствовало бы “неделимому” ценностному» [1. С. 74]. Универсалист-

ской парадигме классической аксиологии В.К. Шохин предлагает противопоставить партикуляристскую: «суть этой парадигмы может состоять в персоналистском переосмыслении самого субъекта ценностного мира» [1. С. 75]. Насколько удалось понять предлагаемый проект, его характерными чертами являются:

1. Вынесение за скобки аксиологии всего, что так или иначе связано с общечеловеческой природой и имеет общечеловеческий характер.

2. Доминирование антропологического апофатизма в описании уникального субъективного бытия.

3. Отнесение ценностей к уникальному субъективному бытию, утверждение их в качестве индивидуальных некоммуницируемых и невербализуемых значимостей личности.

В предложенном проекте нас заставляет задуматься не столько тот факт, что аксиология прекращает своё существование как теоретическая философская дисциплина, сколько открытая дорога релятивизму вследствие игнорирования понятия «общечеловеческая природа» и чрезмерной акцентированности уникальности и индивидуальности человека. «Уровень ценностей, самый глубокий, будет соответствовать первым “энергиям” личности как “несмешанного”, монадического субъекта, которые и конституируют его личностную идентичность как онтологического центра субъективного мира» [1. С. 79]. Из данного размышления ясно, что личностное в аксиолого-антропологическом проекте В.К. Шохина отождествляется с уникальной партикулярностью и индивидуальностью. Вся терминология трансценденталистов, направленная на фиксацию сферы общечеловеческого (пусть даже в терминах сверхчеловеческого), вместе с обозначенными этой терминологией ходами мышления решительно отвергнута как не позволяющая «ухватить» ценность и личность. Игнорированными оказываются и выводы святоотеческого антропологического наследия, собственно, благодаря которому мы и имеем представление о человеке как о личности:

1. Энергии природны, а не ипостасны (см. труды преп. Максима Исповедника, свят. Григория Паламы).

Если же, согласно В.К. Шохину, ценности соответствуют первым энергиям личности, а личность и природа – антиподы, следовательно, энергии ипостасны – напрашивается вывод.

2. Добродетели природны (см. «Диспут с Пирром» преп. Максима Исповедника).

Если же ценности никакого отношения к природе не имеют, следовательно, ценности и добродетели также не взаимосвязаны.

В чём причина обнаруженного тупика? Ценности, хотя и связываются в концепции В.К. Шохина с личностью (трансцендентальный субъект отвергнут как абстракция, реальный субъект – как не позволяющий ухватить индивидуальное), однако отождествление личности с уникальностью и индивидуальностью при игнорировании общечеловеческой природы ведёт к субъективизму и релятивизму: неважно *что* для человека значимо, лишь бы располагалось на «глубинном» (личностном?) уровне, и тогда по определению – это ценность.

Размышление над вышеназванными коллизиями заставляет нас сделать следующий вывод: пока мы не имеем в распоряжении истинной антропологии, т.е.

такой трактовки человека, которая адекватна человеческой реальности, все определения ценности будут оказываться неудовлетворительными. При этом мы отдаём себе отчёт в том, что творческий поиск истинной антропологии – процесс долгий и сложный. Он сопровождается обретением знания того, как «не надо» строить антропологию и аксиологию. Это знание базируется на критическом исследовании существующих антропологических оснований аксиологии, которые, прежде всего, необходимо классифицировать.

Динамика развития аксиология нам видится следующей.

Венец первооткрывателей аксиологического изменения философии следует отдать философам трансцендентального направления: И. Канту, Г. Лотце и неокантианцам. Как отмечает П.П. Гайденко, «понятие ценность впервые появляется у мыслителя, выступившего с критикой именно гедонистически-утилитаристской этики, – у Канта» [2. С. 495]. И. Кант в «Основах метафизики нравственности» разводит предметы (вещи), не наделённые разумом и имеющие относительную ценность, и разумные существа (лица), которые являются «целями сами по себе» и обладают благодаря этому абсолютной ценностью.

Итак, абсолютную ценность Кант признает за доброй волей, но основанием доброй воли является чистый разум в качестве субъекта возможного всеобщего законодательства или субъекта возможной безусловной доброй воли. Сама же добрая воля есть разум действующий, разум практический. Кант не просто вводит понятие чистого разума, но закрепляет за ним, так же как за разумом практическим, статус абсолютной ценности. Отсюда как источник ценностей, так и сами они оказываются отнесены «к трансцендентальному субъекту, сверхэмпирический статус которого обеспечивает общезначимость ценностей» [2. С. 496].

Достоинство разумного существа И. Кант полагает укоренённым в деятельности законодательства, саму же эту деятельность отнюдь не связывает с особым свойством человеческой природы: «Все нравственные понятия возникают а priori в разуме. Не следует при этом ставить принципы в зависимость от особой природы человеческого разума. Моральные законы имеют силу для каждого разумного существа вообще» [3. С. 75]. А если моральный закон необходим для всех разумных существ, рассуждает И. Кант, то «он должен <...> быть связан (совершенно а priori) с понятием воли разумного существа вообще» [3. С. 88]. Из данного разъяснения можно заключить, что кантовские понятия чистого разума и чистого практического разума (дорой воли) фиксируют надчеловеческую реальность, к которой, однако, причастен человек, и которая является моделью функционирования человеческого разума.

Кантовскую линию трансцендентализма продолжают В. Виндельбанд, Г. Лотце, Г. Риккерт: «В духе Платона Лотце рассматривал значимость как нечто сверхэмпирическое, не зависящее от чувственного мира, однако, в отличие от платоновских идей, значимость у Лотце есть не метафизическая, а лишь логическая реальность» [2. С. 496]. Далее, уже в философии В. Виндельбанда и Г. Риккерта трансцендентальные корни аксиологии начинают претерпевать забавные метамор-

фозы. Непрояснённый способ причастности реального субъекта субъекту трансцендентальному (чистому разуму, который одновременно есть и практический разум), а также неясность перехода от чистого разума как субъекта возможной доброй воли к практическому разуму как субъекту реальной доброй воли оборачиваются довольно смелой констатацией онтологического разрыва сферы идеального и сферы реального. Причём акцент ставится на сфере идеального как на основании реальной сферы, и акцентированная идеальная сфера («сознание вообще») рассматривается «как источник и основа всяких норм-ценностей» [2. С. 497]. Согласно выводам П.П. Гайденко, философская теория познания для неокантианцев «есть наука о ценностях как трансцендентных предметах, то есть «наука о том, что не есть» [2. С. 498]. Неокантианцы отказываются рассматривать в рамках одной онтологии ценности в качестве идеалов (или платоновских идей по Г. Риккерт) и мир реальных предметов и субъектов. Онтологический разрыв ценности и реальности обнаруживает себя достаточно явно.

Есть ли закономерность в таком развитии трансцендентальной аксиологии? Трансцендентальный субъект (в кантовском варианте – структура, включающая в себя чистый разум как основание для деятельности и чистый практический разум как разум действующий), безусловно, один из видов антропологического основания аксиологии, и проблема, связанная с ним, требует отдельного исследования. Пока же достаточно указать на контуры проблемы, чтобы понять мотив столь решительного противопоставления неокантианцами двух сфер: идеальной и реальной. Кантовская теория морали таила в себе очень серьёзный пробел, касающийся соотношения субъекта возможной доброй воли и субъекта реальной доброй воли как субъекта, устанавливающего законодательство и подчиняющегося ему. Превращение разума в цель для самого себя при последовательном продумывании этого тезиса грозило нивелированием свободы субъекта. Хотя Кант во всех своих произведениях, связанных с этической проблематикой, декларирует свободу (самоопределение воли) и даже называет её основанием морального закона, внимательный анализ его выводов заставляет усомниться в реальности декларируемого. Самовластный выбор добра в контексте имманентности (не как дар, который можно отвергнуть, а как устройство сущности, которое не может себя не обнаруживать) ничем не отличается от механической работы разума. Разум, замкнутый на самого себя, напоминает самоналаженное устройство (в этом-то и видит Кант его ценность!). Вместо ценности распоряжения дарованными задатками согласно природе Кант приписывает ценность самим задаткам, реализация же этих задатков – дело само собой разумеющееся и поэтому не представляющее особого интереса.

Вот этот-то «стёртый» интервал между возможностью и её реализацией наверняка почувствовали неокантианцы и поспешили развести мир идеальный («сознание вообще») и мир реальный, пытаясь зафиксировать тем самым пространство для личностной свободы выбора.

В этом же направлении двигаются и творцы феноменологической аксиологии – М. Шелер и Н. Гартман.

Последний вводит категорию «в себе-бытие ценностей» для обозначения существования ценностей, независимого от их осуществления: «Ценности существуют независимо от степени их осуществлённости в действительном» (цит. по: [4. С. 71]); «Сами ценности в революции этоса не смещаются. Их сущность оказывается надвременной, надисторичной. Ценностное же сознание смещается. Всякий раз оно вырезает из царства ценностей небольшой круг видимого. А этот круг «путешествует» по идеальному уровню ценностей» (цит. по: [4. С. 71]); «Человек <...> посредник высших ценностей в реальном мире. ...Закон творит через человека, через него выводит из небытия в бытие то, что предписывает в своей идеальности» (цит. по: [4. С. 75]); «Исходящая от ценностей детерминация бытия проходит через субъект, не модифицируя его. Она придает ему достоинство особого рода... – личность. Нравственный субъект, который один из всех реальных существ соприкасается с идеальным миром ценностей и один имеет метафизическую тенденцию придавать им недостающую реальность, этот субъект есть «личность» (цит. по: [4. С. 78]).

И Шелер, и Гартман в разведении идеального и реального усмотрели первое и необходимое условие человеческой свободы и человеческой личности. На самом же деле они, как и неокантианцы, просто расширили сферу имманентного, выделив в ней два измерения. Теоретическое «спасение» свободы тем самым не осуществилось, да и не могло осуществиться до тех пор, пока царствует принцип имманентности при описании человеческого разума. Констатация различия и одновременной взаимосвязи сферы реального человеческого сознания и сферы трансцендентального сознания только обострила проигнорированный Кантом вопрос: чем обусловлена онтологическая фундированность сферы реального сознания (человеческий разум) сферой трансцендентального сознания (чистый разум вместе с его практичностью)? Иными словами, *кто* или *что* выступает гарантом этой фундированности? Какой цели она подчинена? Каковы онтологические корни причастности реального субъекта субъекту трансцендентальному? И если в сфере трансцендентального сознания не обнаруживается пространство для свободы, то попытка обнаружить это пространство в особом типе причастности к данной сфере как своему онтологическому основанию – заведомо безуспешна.

Обличающая критика трансцендентализма, повинного в «убийстве жизни», не могла не прозвучать. Такими критиками выступили Ф. Ницше, Г. Зиммель, М. Вебер и др. Однако позиции, на которых стояли сами критики, обнаружили другую крайность – высшей ценностью и мерилom для оценок провозглашался реальный субъект с его волей, интересами, желаниями, потребностями. Была воспета стихия жизни, закон во всех его формах осужден, и «реальный субъект» открыл тем самым двери релятивизму, названному учением о многообразии сущего. Г. Зиммель, прямо указывая на синонимичность разумного и механистического, восстает против долженствования как такового: «сущностная форма “всеобщего закона”... чужда сущностной форме жизни» [2. С. 506]. Закон, который всё же согласен принять Зиммель, «витально подвижен» и,

строго говоря, вовсе не тождествен «нравственному долженствованию» [2. С. 506].

Аксиологи-«натуралисты» по-разному определяли, *что* в самом человеке является высшей ценностью и мерилom для оценок. Для одних высшей ценностью был максимально удовлетворенный интерес, для других – максимально удовлетворенная потребность или же чувство удовольствия, сопровождающее удовлетворение желания. Для Ф. Ницше ценности – это кванты власти; власть же следует понимать как удовлетворенное воление. Общее положение, которое разделяют все аксиологи-«натуралисты», сводится к отвержению абсолютной ценности. Интерес, желание, потребность в качестве движений человеческой души изменчивы и субъективны. Интенсивность интереса, воли, удовольствия зависит как от объекта, на который они направлены, так и от субъекта. Субъект же, согласно данной позиции, – это совокупность душевных движений, равноценных друг другу, не имеющих никакой изначальной ориентации. В итоге оказывается неважным, *как* человек распоряжается своими душевными движениями, главное – *их результативность* (!).

Релятивистская тенденция, конечно же, не могла удовлетворить только зарождавшуюся в 1960-е гг. советскую аксиологию. Избрав марксизм своей платформой, мечом и щитом одновременно, советская аксиология склонялась к тому, чтобы считать источником ценности коллективную практику, иными словами – социальное взаимодействие. Только те представления следует считать идеалами, нормами и ценностями, которые являются продуктом социального взаимодействия и отвечают благу общества. Таким образом, продукты творчества «коллективного субъекта» – идеалы и нормы – приобрели статус высшей ценности. В наиболее отчётливом виде эта концепция прослеживается у Г. Выжлецова, определяющего ценность как результат субъект-субъектного отношения. Однако существенным недочётом данной концепции является неявное положение, согласно которому, суммируя иксы ($x + x + x \dots$), мы получим игрек ($= y$). Социальное взаимодействие выступает поистине «черным ящиком», в котором как в плавильном тигле исчезают человеческие грехи и на выходе остаются одни добродетели. Загадка человеческой природы при этом остаётся загадкой, которую стремятся игнорировать, вводя следующее положение: добро – это то, что любят все люди. Остаётся отметить, что приверженцы такого вывода не знакомы с платоновским диалогом «Евтифрон», в котором ставится вопрос – что такое благочестие? – и последовательно разбираются и отвергаются неверные ответы на него.

Итак, новая попытка найти абсолютную ценность в «реальном субъекте» не увенчалась успехом. Критика «антинатуралистов» со стороны «натуралистов», обличая симптомы болезни, не обнаружила её корни – «закрытости в имманентном». Как совершенно верно отмечает П.П. Гайденок, «именно в этой полной закрытости в имманентном и при этом жажде прорыва и чуда – сходство между Вебером, Ницше и Марксом» [2. С. 511]. «Бессознательными» сторонниками этого принципа имманентности оказываются не только Вебер, Ницше и Маркс, но и Кант, и неокантианцы с той

лишь разницей, что сама сфера имманентного наполняется различными смыслами – от идеального царства трансцендентального субъекта до воли конкретного человека.

Следующий шаг, который был сделан в области философии и аксиологии, логически вытекал из учения о человеке аксиологов-«натуралистов». Новое течение – экзистенциализм – это очередное «наступление на обезличивающие силы» (термин Э. Мунье), превращавшие человека в средство, в проводник по отношению к трансцендентальному сознанию. Экзистенциализм, так же как и предшествующее направление так называемого «реализма» в философии, представлял собой реакцию на чрезмерное акцентирование мира идеального, вследствие чего трансцендентальный субъект получил статус основания реального субъекта.

Согласно рассуждениям экзистенциалистов, закон, творящий через человека, уничтожает свободу человека, обезличивает его. Желание экзистенциалистов сохранить при теоретическом описании человека его личность, выразилось в том, что высшей ценностью была названа свобода выбора, свобода существования человека. Именно свобода делает человека личностью; существование предшествует сущности, и это существование, по определению, свободно – вот основные мотивы экзистенциального направления в философии и аксиологии.

И Сартр, и Камю, и Ясперс сходятся в том, что свобода «не выражает никакой предшествующей природы, не отвечает ни на какой призыв, ибо в противном случае она перестала бы быть свободой» [5. С. 74–75]. Человек творит без всякой опоры; его отличительной чертой как личности является преодоление всяческих границ, преодоление наличного (трансцендирование), борьба с объективирующими силами. Однако, как отмечает Э. Мунье, один из основателей персонализма, «такая абсолютная свобода есть миф» [5. С. 75]; «если бы человек был *таким*, каким он *сам себя сделал*, то не было бы ни человека вообще, ни истории, ни человеческой общности <...>» [5. С. 49]. В самом деле, если развить рассуждения экзистенциалистов, то оказывается неважным, *что* выбирает человек, *к чему* он устремляется; главное – свобода выбора. Любые объективные точки отсчёта и ориентиры отвергаются. И если у аксиологов-«реалистов» высшей ценностью названа результативность душевных движений, то у экзистенциалистов высшей ценностью выступает свобода распоряжения собой. Критика Э. Мунье подобных выводов заслуживает особого внимания: «Свобода, излучающаяся сама собой и столь тесно связанная с непосредственным утверждением существования, что становится подобной необходимости (Сартр говорит здесь об обреченности), является слепой природой, голой силой. Чем она отличается от произвола жизни и воли к власти? <...> Кто обозначит для неё предел человечности, если нет других границ, отделяющих человеческое от бесчеловечного, кроме тех, что она сама устанавливает? Кто удержит её от страстного желания испытать собственное уничтожение?» [5. С. 75–76].

Новый ход в мышлении в области антропологии и аксиологии, осуществляемый христианами персоналистами и неоперсоналистами, обусловлен наличием

рассмотренных крайностей трансцендентализма и реализма. Представители христианского персонализма и неоперсонализма (Э. Мунье, Ж. Лакруа, Н. Бердяев, о. Г. Флоровский, Вл. Лосский, о. И. Мейендорф, митрополит И. Зизиулас, Х. Яннарас и др.) предпринимают попытку построить такое описание человека, которое сохраняло бы как личностную свободу, так и связь человека с абсолютным. Согласно выводам христианского персонализма, личность – это свободное самопреодоление в ответ на призыв Бога как абсолютной Личности. Именно так понимаемая личность – высшая ценность. Разнообразие ценностей обусловлено разнообразием видов человеческой активности в рамках движения человека к Богу (добродетель, познание истины, созерцание красоты и т.п.). Радикальное отличие данного антропологического проекта от предшествующих заключается в том, что христианский персонализм в определении личности включает фиксацию направленности свободного движения человека, и эта конституирующая личность направленность не может быть иной, чем направленностью к Богу. Тем самым христианский персонализм и неоперсонализм демонстрируют прорыв круга имманентности при теоретическом описании человека и ценности, поскольку высшей ценностью названа личность, понимаемая как свободное движение от себя самой как образа Бога к подобию Его.

Следует остановиться подробнее на шаге преодоления христианами персоналистами крайностей трансцендентализма. Одним из важнейших «открытых» вопросов трансцендентализма является вопрос о конечной цели и смысле причастности реального субъекта субъекту трансцендентальному. Речь идет в данном случае о телеологии, лежащей в основе онтологии трансцендентализма. Неясность в сфере телеологического фундамента онтологии трансцендентализма накладывает отпечаток на понимание самого типа причастности человека трансцендентальному сознанию (*разуму вообще*). «Эманация», «отпочкование», «распаковка» – вот далеко не полный перечень возможных вариантов трактовки данной причастности. Сущностная идентичность человеческого разума *разуму вообще* в рамках рассматриваемой онтологии, с одной стороны, облегчает задачу их взаимодействия, с другой стороны, обнаруживает бессмысленность как существования индивида (цель существования «многого»?), так и появления его как такового (цель появления «многого»?).

Довление сферы трансцендентального сознания в качестве основания реального мира, зафиксированное аксиологами-трансценденталистами, следует понимать именно как аксиологическое доминирование трансцендентального субъекта над субъектом реальным. Но само это аксиологическое доминирование можно сопоставить с домом, построенным на песке, поскольку самовластие как сущностная черта личности не характерно для трансцендентального субъекта. Его воление (у Канта – деятельность разума) – «воление» только по названию, его причастность человеку – показатель его деградации, его истинность и благодать – не в его распоряжении.

В связи с вышесказанным понимание абсолюта как Творца, Который свободно творит (а не подвержен эманации по неизвестным причинам) и одновременно

дарует человеку Свой образ, снимает проблему совмещения свободы как основной интуиции человека и фактической сводимости сущности к её энергиям в области трансцендентального сознания. Бог творит мир по свободно волеизъявлению, Бог призывает человека свободно претворить дарованный ему образ Божий в Богоподобие. Богоподобие как единение человека с Творцом предполагает сохранение человеческой сущности как сущности, обладающей самостоятельным ипостасным бытием, но распорядившейся им таким образом, что оно (бытие) стало подобным бытию Творца.

Свобода имеет своим онтологическим основанием иную свободу, личность – иную Личность. Для описания онтологической связи причины и следствия в данном случае целесообразно использовать термин «дарение». От любого дара можно отказаться, можно отказаться и от свободы, хотя этот отказ будет последним проявлением свободы, как в случае самоубийства. Христианские персоналисты ставят цель – сохранить при построении антропологии человеческую свободу и поэтому отказываются говорить о трансцендентальном субъекте, укореняя человеческую свободу и личность в свободе и Личности Бога.

Исследование персонализма и неоперсонализма как собственно антропологических проектов, имеющих христианские корни, центр своей тяжести обнаруживает в проблеме адекватности интерпретации персоналистами святоотеческой антропологии. Акцент на святоотеческую антропологию делается не случайно. Ведь именно христианство открыло пространство личности. И именно святые отцы достаточно подробно конкретизировали понятия Откровения: образ Божий, подобие Божие, Царствие Божие, а также собственно философские термины: сущность, ипостась, движение, действие, заданность, данность, возможность и т.п. Согласно Вл. Лосскому, «быть по образу Божию, утверждают в конечном своём анализе отцы, значит быть существом личным, то есть существом свободным, ответственным» [6. С. 500].

Предлагаемые сегодня трактовки личности как «свободы от природы» (см. работы митрополита И. Зизиулеса, в которых творчески переосмысляются выводы Вл. Лосского) или как «синергийной конституции» (см. работы С.С. Хоружего, С.С. Аванесова), конечно же, не произвольны и имеют под собой определённый способ прочтения святоотеческого наследия. Однако антиэссенциальная направленность христианского персонализма и неоперсонализма заставляет задуматься и соотнести указанные определения личности с выводами святоотеческой антропологии. Вместе с тем неопределенность и двусмысленность тезисов «классика» персонализма Э. Мунье существенно затрудняет эту задачу.

С одной стороны, Э. Мунье утверждает, что нельзя «отрицать за человеком, как это порой делает экзистенциализм, какую бы то ни было сущность или структуру» [5. С. 49]. С другой стороны, заявляет: «Сегодня мы испытываем отвращение к мысли о неизменности человеческой природы, поскольку осознаем неисчерпаемость человека. Понятие человеческой природы заранее ограничивает возможности человека. На деле же его возможности столь непредсказуемы, что

говорить о них нужно с большой осторожностью» [5. С. 49]; «нужно выяснить особенности человеческой, но если усердно повторять то, что известно о ней, перестанешь творить новые, ещё неизведанные возможности» [5. С. 80].

Влияние экзистенциализма на персонализм обнаруживает себя в расстановке последним антиэссенциальных акцентов при трактовке личности. Персонализм подчеркивает *бесконечность персонификации как трансцендирования*, а также особое внимание обращает на то, что личность – это *самосовершенствование*. Акцент на бесконечное преодоление человеческой природы (трансцендирование) трудно совместить со святоотеческим пониманием греха как противоположного движения разумной природы и святоотеческим указанием на необратимость обожения. Тезис о самосовершенствовании противоречит тезису о даровании благодати.

В неоперсонализме (о. И. Мейендорф, митрополит И. Зизиулес, Х. Яннарас) влияние экзистенциализма сказывается в утверждении о первичности ипостаси по отношению к сущности (так понимаемая ипостась отождествляется неоперсоналистами с личностью. – Я.К.). Данное утверждение распространяется как на Бога, так и на человека. Обратим внимание на критику выводов Х. Яннараса, предпринятую В.М. Лурье в комментариях к работе о. И. Мейендорфа [7]: «У Яннараса утверждение об онтологическом примате ипостаси над сущностью оказывается в контексте модернистских религиозно-философских идей о личности (типа бердяевских), превращаясь, таким образом, в одно из главных оснований его опыта по реинтерпретации патристики в духе современных человекопоклоннических философий. Это с неизбежностью приводит <...> к тому, что с точки зрения традиционной православной догматики может быть названо только отделением сущности от ипостаси» [7. С. 433–434].

Парадокс, однако, заключается в том, что святые отцы, оставившие нам учение о человеке, не употребляют понятия «личность». Их мысль движется с помощью других понятий, таких как «сущность», «ипостась», «сущностные силы», «энергии», «самовластие» и др. Слово «личность» – наш современник. Возможно, его появление связано с реакцией на крайности субъективизма: трансцендентализм и натурализм. Однако, несмотря на новизну данного термина, именно в текстах святых отцов мы находим подтверждение наших исходных интуиций относительно человеческой личности. И от того, насколько верно мы поймём святоотеческое учение о человеке, зависит дальнейшая судьба антропологии и аксиологии в целом.

Итак, рассмотренная в общих чертах динамика развития аксиологии ещё раз подтвердила её тесную связь с антропологией. Антропологические основания аксиологических проектов XIX–XX вв., кратко обрисованные выше, можно классифицировать следующим образом:

1. Трансцендентальная аксиология: трансцендентальный субъект (идеи трансцендентального сознания) – высшая ценность и мерило для оценок.

2. «Натуралистическая» аксиология: реализованные интерес, желание, потребности «реального субъекта» – высшие ценности и мерила для оценок.

3. Советская марксистская аксиология: продукты творчества коллективного субъекта (идеалы и нормы) – высшие ценности и мерила для оценок.

4. Экзистенциальная аксиология: личность как свободное существование – высшая ценность и мерило для оценок.

5. Персоналистическая аксиология: личность как свободное самопревосхождение в ответ на призыв Бо-

га; движение от образа Божьего к подобию Его – высшая ценность и мерило для оценок.

Данная классификация антропологических оснований аксиологии имеет статус «рабочей» и носит прикладной характер, поскольку является точкой отсчёта для серьёзного, вдумчивого исследования каждого антропологического фундамента и построенной на нём аксиологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шохин В.К. *Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль*. М.: Изд-во РУДН, 2006. 457 с.
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. 528 с.
4. Микешина Л.А. *Эпистемология ценностей*. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 439 с.
5. Мунье Э. *Персонализм* / Пер. с фр. и примеч. И.С. Вдовиной. М.: Искусство, 1992. 143 с.
6. Лосский Вл. *Догматическое богословие* // Лосский Вл. *Боговидение* / В.Н. Лосский; Пер. с фр. В.А. Решиковой; Сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. М.: АСТ, 2003. 759 с.
7. Лурье В.М. *Комментарии к главе V части II* // Мейендорф И. *Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение*. 2-е изд., испр. и доп. для русского перевода / Пер. Г.Н. Начинкина; Под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997. 480 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 27 апреля 2009 г.