

УДК 13

С.С. Аванесов

ЦЕННОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВА

Произведено различие фактического и ценного, определено отличие ценности от блага, а также показана связь ценностей с открытым характером человеческого бытия.

Как только я тебе скажу, что такое твой сосуд, он утратит свою ценность. Ибо не успею я это произнести, как он уже не будет всем прочим, чем не является, но представляется сейчас.

Милорад Павич. Вечность и ещё один день

Вопрос о философском постижении оснований культуры как бытия, открытого самому себе в качестве своего собственного идеала, должен ставиться и решаться прежде всего на пути философско-антропологического познания, так как именно в человеке реализована и эта онтологическая открытость, и эта заданная идеалом перспективность. Философское же осмысление человека сконцентрировано на проблеме *ценностей*; собственно, эта проблема и выражает собой специфику философии вообще [1. С. 21–22], поскольку подлинным предметом философии, в отличие от науки, является не фактичность вне всяких отношений к ней, а само *отношение* к фактичности. Аспект отношения не устраним из самого понятия ценности, как бы это понятие ни строилось в той или иной философско-аксиологической системе.

Ценность в самом общем и формальном смысле не есть *«нечто»* само по себе (и потому в конечном счёте вообще *не есть*); ценность характеризует *отношение*, представляющее собой *экзистенциальную ориентацию личности*. Поэтому ценность противоположна фактичности во всех оттенках последнего термина: ценность не дана, не объективна, она не наличествует и не детерминирует. Ценность не может быть представлена до и помимо «человека предпочитающего», то есть вне свободно избирающей личности. Ценность не фактична, а ситуативна: она репрезентирует не закономерность, а модальность. Фактом является ценностное суждение или суждение о ценности; но *сама ценность* (содержание или «материя» ценностного суждения) не есть факт. Ценность не наличествует в фактическом смысле, поэтому и ценностное суждение не есть утверждение о фактическом наличии (о предметном бытии). И наоборот: «Очевидно, что утверждение о существовании какого-то предмета *не* является утверждением о его ценности» [2. С. 141]. Суждение о сущем как таковом не является основанием для суждения о должном; последнее не может быть выведено из первого [3. С. 40]. Должное же – это не то, чего просто нет, но это такое «ничто», которое задаёт ориентацию сущего в наличии.

В координатах персоналистического мышления операция различения онтологии и аксиологии не выглядит однозначно истинной. Пара *«бытие-*

ценность» вовсе не антитетична [4. С. 22], иначе говоря, бытие и ценность не исключают и не отрицают друг друга по типу: или бытие, или ценность. Мы не можем сказать, что человек должен «сначала» быть, а уж «потом» ценить: для человека быть (*быть человеком*) и значит ценить, «располагать» бытие в аксиологических параметрах, «размечать» его аксиологическими ориентирами. Правда, реализация этой экзистенциальной специфики человека может быть затруднена человеческой же способностью к отказу от существования, возможностью предпочтения дескрипции норме. В таком случае человек полностью помещает себя в мир сущего, оказывается схваченным порядком наличного, подчинённым объективной телеологичности бывающего. В такой ситуации ценность (идеал) замещается благом (образцом), выступающим как *естественная* цель всякого сущего, расположенная в том же вечно повторяющемся наличном. В античной мысли (прежде всего у Аристотеля) проблема блага ставится именно как «проблема конца», как вопрос о безличном высшем и последнем «пределе» [4. С. 22], но не как проблема личной перспективы. Ценность же противостоит всякой телеологичности, даже прямо отрицает её. Но именно отрицание наличия предопределённого телоса и выражает открытость (перспективность) бытия.

Такое открытое бытие невозможно редуцировать к системе вещей. При этом надо иметь в виду, что вещь в *человеческом* мире не есть *просто* вещь, *просто* факт; она всегда *значима*; а какой мир известен человеку, кроме человеческого? «Вещь как таковая» – *миф, мистификация*, следствие *абстрактной* идеи бесчеловечного мира. Сартр справедливо отмечал, что «само понятие нечеловеческого есть понятие человека» [5. С. 538]. Да ведь и речь в конце концов – не о том, каков мир: сам ли он по себе или «для нас»; речь в философии всегда идёт о том, *как быть* в мире человеку. Картина мира, на создание которой претендует классическая наука и та философия, которая стремится подстроить себя под её каноны, есть чрезвычайно отвлечённое понятие, имеющее отдалённое отношение к подлинно человеческому миру как области *личных* воззрений и принципов. Но даже и сами вышеназванные претензии не лишены определённой нормативности. Само требование ограничения науки или философии областью дескриптивных суждений (например, у Витгенштейна) есть *нормативное* высказывание.

Вещь (и мир как система вещей) не столько «является», сколько значит. Всякая вещь в человеческом мире воспринимается и переживается одновременно и «как таковая» (как она сама), и как часть реальности вообще (не сама по себе); но при этом общее (реальность) присутствует в восприятии вещи совсем не так, как эта вещь, но каким-то иным способом; эта «реальность» присутствует, но не дана; она *наличествует*. Это общее наличное и есть «имманентное» вещи, есть *бытие вообще* как не данное, но и не заданное. Кроме того, всякая конкретная вещь в человеческом мире или что-то значит, или к чему-то предназначена; она постигается аксиологически, идеально, в координатах заданности. Итак, *дано сущее* («что»), *наличествует бытие* («как»), *задана ценность* («как именно»). Ценность, таким образом, – не «что», не «как», но «как именно» (свободно предпочитаемая экзистенциальная ориентация сущего в бытии).

С одной стороны, речь о данном, речь о наличном и речь о заданном – это разные типы дискурса, и это действительно так. С другой стороны, речь всегда идёт *о сущем*, но – либо о нём самом (когда имеется в виду только «что»), либо о его бытии (когда имеется в виду «как» некоторого или всех «что»), либо о его ценности (когда имеется в виду «как именно» некоторого или всех наличествующих «что»). Дискурс о самом по себе «что» наиболее абстрактен, отвлечён от действительного положения дел, частичен. Наиболее конкретен именно аксиологический, *человеческий* дискурс. В его рамках невозможно, постигая сущее, не видеть его с точки зрения должного, в свете этики, имеющей особое отношение к онтологии, а следовательно, и к философии ценностей.

Этика «положена» на аксиологию (как слова на музыку), «выстроена» на ней; то же относится и к эстетике. Поэтому-то этика не есть учение о благе и зле как таковых, но есть, в конечном счёте, учение *о предпочтении блага злу*; лишь в учении о таком предпочтении этика полностью себя разворачивает, достигает своей полной реализации. Эстетика потому же есть учение *о предпочтении прекрасного безобразному*. Уже из этой самой общей диспозиции понятий ясно, что аксиология не является «элементом», например, этики; однако в то же время она и не является отдельной дисциплиной, расположенной «рядом» с этикой. Аксиология есть мета-этика: она даёт этике возможность быть. Философия ценностей выступает *фундаментом* этики, как, впрочем, и гносеологии, и эстетики [6. С. 322]; она сообщает им фундаментальный характер. Следовательно, этика как отдельная от аксиологии дисциплина есть теоретическая *абстракция*. Такая абстрактная этика может мыслиться лишь в качестве *дескриптивной* дисциплины; однако подлинная этика *нормативна*, иначе говоря, имеет аксиологическое измерение. Истинным предметом этики является не благо как таковое (само по себе), но благо, добровольно избираемое (предпочитаемое) в качестве цели для воли, иначе говоря, *благо в ценностном измерении*.

Именно в этом пункте мы можем различить дескриптивно и нормативно (аксиологически) ориентированные варианты этических программ [3. С. 46–50]. Дескрипция предполагает пассивное («платоническое») созерцание и отражение наличного, в котором обнаруживается присутствие как добра, так и зла в качестве положительного и отрицательного моментов универсального единства. Отрицание зла при этом не есть его «изгнание» из бытия, но есть только интеллектуальная операция *различения* зла и добра, составляющих вместе гармоничное единство «всего». Такую позицию выражают все те философские доктрины, которые основаны на идее гармонического всеединства (онтологического монизма). Нормативная установка в этике выражается как *предпочтение* добра в качестве подлинного, идеального модуса бытия; при этом зло оказывается неподлинным бытием, искажением бытия, требующим устранения. В этом случае само бытие предстаёт как (в определённом смысле) результат человеческого поступка, следствие *личного* человеческого «участия» в бытии. Такая позиция характерна для динамичной (персоналистической) онтологии, достигающей особого, подчёркнутого напряжения в христианстве.

В христианском мировоззрении ценность – прежде всего идеал (в противоположность платонически понимаемой идее). Ценность есть «стандарт», но не в эйдетическом, а в идеальном (трансцендентном) смысле. Ценностная ориентация бытия, следовательно, есть трансцендирование всего наличного; такое радикальное превосходение предстаёт как дух, взаимная связь личности с Личностью. Полагание блага в Боге и (одновременно) утверждение вечного различия сущности твари и сущности Бога сохраняют открытость бытия, предполагают его бесконечную полноту (не-замкнутость, нецелостность), удерживают аксиологическую перспективность существования, ибо в указанных онтологических координатах *ценность никогда не совпадает с благом*, но всегда есть личностная «ориентация» на него. Поэтому, кстати, для христианского сознания нет потребности создания особой теории ценности, отдельной от учения о бытии. Такая потребность возникает лишь в секулярной философии, где представление о бытии, как правило, ценностно нейтрально [7. С. 228–229].

Итак, в человеческом опыте обнаруживается специфически антропологическая возможность сохранения перспективного измерения бытия, которая выражается в способности аксиологического трансцендирования наличного. Эта способность удерживать онтологическую перспективу закреплена в ценностях, выступающих основанием культуры как личностно ориентированного модуса бытия, и в наиболее радикальной степени выражена в теистической религии, утверждающей абсолютный характер указанной перспективы.

Литература

1. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. 414 с.
2. Мур Д.Э. Природа моральной философии. М.: Республика, 1999. 352 с.
3. Максимов Л.В. Очерк современной метаэтики // Вопросы философии. 1998. № 10. С. 39–54.
4. Левинас Э. От существования к существующему // Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–65.
5. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2002. 640 с.
6. Федотов Г.П. В защиту этики // Собрание сочинений: В 12 т. М.: Мартис, 1998. Т. 2. С. 317–331.
7. Ситников А.В. Этика Плотина и христианство // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 227–241.