

Д. М. Гзгзян

## Универсальная аксиология: основания, трудности и перспективы

В статье обозреваются причины, истоки и проблемы построения аксиологической этики усилиями ее основоположников — М. Шелера и Н. Гартмана. Особое внимание уделено трудностям обоснования универсального характера предлагаемой ценностной иерархии и классификации ценностей.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: ценности, иерархия ценностей, ценностная модальность.

Известно, что родоначальник так называемой материальной этики ценностей Макс Шелер мыслил ее как расширение и достраивание моральной доктрины Канта. В частности, положенная в основу шелеровой аксиологии идея ценностного априоризма представлялась как развитие формального априоризма Канта.

М. Шелер настаивает на недостаточности позиции Канта относительно фактического тождества априорного и рационального, или априорного и «формального» [Шелер. *Формализм*, 282–283], равно как и того, что «человеческий дух исчерпывается противоположностью “разума” и “чувственности”», ибо «*феноменологию ценностей и феноменологию эмоциональной жизни* следует рассматривать как совершенно самостоятельную, независимую от логики предметную и исследовательскую область» [Шелер. *Формализм*, 283].

Шелер настойчиво укрепляет тезис о самостоятельности ценностной сферы развенчанием старой английской сенсуалистской парадигмы, в которой, как ему представляется, мыслил Кант, где в качестве перцептивно доступной данности полагался только первичный «хаос ощущений». Естественно полагать, что хаос не в состоянии выступать надежным основанием для чего бы то ни было, ибо сам требует оформления посредством априорных установок, задающих свойства и отношения<sup>1</sup>.

1. «...Природа Юма для того, чтобы существовать, нуждалась в кантовском рассудке; а человек Гоббса

нуждался в кантовском практическом разуме...» [Шелер. *Формализм*, 285].

По мнению Шелера, от этой предпосылки больше всего пострадала именно этика, так как в пределе внушала «изначальную “враждебность” или “недоверие” ко всему “данному” как тако- вому», выступая полной противоположностью «любви к миру, доверия, созерцательной и любящей самоотдачи ему... и след- ствие этой установки — безграничная потребность в действии, с тем, чтобы “овладеть” или “организовать” его...» [Шелер. *Формализм*, 286].

Шелер призывает отказаться от того, чтобы связывать априоризм с этим, как он выражается, аффектом, и исходить из того, что сущности и связи между переживаниями «“даны”, а не произ- ведены... рассудком», и, соответственно, «усматриваются», а не «создаются» [Шелер. *Формализм*, 286].

Новое содержание априоризма должно, по мысли Шелера, помочь четко развести нравственное поведение, нравственное познание и философскую этику, которые, как он считает, были «у Канта полностью смешаны» [Шелер. *Формализм*, 287]. Под- линным местом ценностного *a priori* называется нравственное познание, т. е. «*усмотрение ценностей*, которое выстраивается в чувствовании, предпочтении, в конечном счете — в любви и не- нависти...» [Шелер. *Формализм*, 287]<sup>2</sup>.

Нравственное поведение, по Шелеру, как того следует ожи- дать, основано на таком познании ценностей, «обладающем собственным априорным содержанием и собственной очевидно- стью... <...> При этом ценность (соответственно, ее ранг) мо- жет быть дана в [актах] чувствования и предпочтения на самых различных уровнях *адекватности* — вплоть до... “абсолютной очевидно- сти”» [Шелер. *Формализм*, 287]. Этикой же Шелер про- возглашает «формулирование в суждениях того, что дано в сфере нравственного познания» [Шелер. *Формализм*, 288].

Усмотрение ценностей в качестве первичного акта нрав- ственного сознания позволяет, по мысли Шелера, устранить и двусмысленность самозаконного долга. При этом сомнению

2. Ср. здесь же еще одно фундаментальное сооб- ражение Шелера: «Это познание, таким образом, происходит в *специфических* функциях и актах, которые *toto coelo* отличны от всякого восприятия и мышления и которые дают единственно возмож- ный доступ к миру ценностей. В *самом* чувстви- тельном, живом контакте с миром (психическим, физическим или каким еще), в предпочтении и пренебрежении, в *самых* любви и ненависти, т. е. в

ходе осуществления *этих* интенциональных функ- ций и актов *вспыхивают* ценности и их *порядки!*» [Шелер. *Формализм*, 287]. Ср. также у Н. Гартмана: «Первое место ценностного *a priori* было и остается за самим пронизывающим схватыванием действи- тельности и жизненной установки ценностным чувством. Только в нем есть изначальное, неэк- сплицитное “нравственное познание”, подлинное знание о добре и зле» [Гартман, 175].

подвергается не принцип бескорыстности нравственного действия, а возможность описать нравственное поле через одну только категорию долга<sup>3</sup>.

Немаловажно, что, возводя к *a priori* мир усматриваемых ценностей, Шелер специально подчеркивает несовпадение «общезначимости» и априорности. Так, он утверждает, что «вполне может существовать *Apriori*, которое усматривает только один [индивид]», и даже — «которое *может* усматривать *только* он один!» [Шелер. *Формализм*, 294]. При этом Шелер категорически не согласен с тем, что его трактовка «априорности» непременно влечет за собой субъективизм. Индивидуализация, по Шелеру, не есть неперемное следствие из заявленной выше позиции, потому что согласно ей «Я» только лишается статуса сущности, «которая обосновывает все другие сущности» [Шелер. *Формализм*, 295].

«Я», усматривающее ценности, — это субъект в особенном проявлении, выказавший свою интенциональную направленность на выявление ценностного мира. В этом своем качестве это и не просто отдельный индивидум, как и не субъект с обобщенными свойствами, так как это лицо с выявленным интересом к усмотрению феноменов особой значимости — ценностей<sup>4</sup>. Может быть, несколько неожиданно здесь небезосновательно провести параллель с трансцендентальным субъектом Канта, который также принципиально не совпадает с простым индивидуальным сознанием.

Приверженцы философии ценностей всегда подчеркивают с одной стороны, что фундаментальным свойством ценности является ее «усматриваемость» или «схватывание» в особенном личностном акте, а с другой — что бытие ценностей как таковых

3. «Долгом» может быть только то, что является благом, или то, что по необходимости «должно» быть, поскольку оно является благом... <...> Напротив, предварение усмотрения того, что является благом, необходимостью долженствования... столь же ложно, как и мнение, будто предмет (или, в другом смысле, идея «истины») может быть сведен к «необходимости связей представлений» [Шелер. *Формализм*, 294]. Ср. также: «Идеально должное — это способ бытия ценности, ее своеобразная модальность... Ценность же — содержание долженствования...» — или — «идеально должное является формальным условием ценности, ценность — материальным условием должного» [Гартман, 217].

4. «Я» в акте усмотрения означает не «Я вообще» и не индивидуальное «Я» говорящего (в противоположность природе), но «Я» в противоположность «Ты», т. е. индивидуальную личность говорящего в противоположность другой личности» [Шелер. *Формализм*, 295]. Ср. также: «Для понимания этического *Apriori* также чрезвычайно важно то обстоятельство, что оно отнюдь не представляет собой способ деятельности некоторого «Я», некоторого «сознания вообще» и т. д. И здесь Я (в любом смысле) есть лишь носитель ценностей, а не *предпосылка* ценностей, не «оценивающий» субъект, благодаря которому будто бы впервые появляются или же впервые становятся постижимыми ценности» [Шелер. *Формализм*, 295–296].

не может зависеть от свойств субъекта<sup>5</sup>. Важнейшим свойством самодостовверного и независимо существующего «царства ценностей» является наличие априорных формальных отношений между ценностями, а также между оценками, составляющими чистую аксиологию. В частности, Шелер привлекает здесь известные аксиомы Ф. Brentano, «устанавливающие отношение бытия к позитивным и негативным ценностям»<sup>6</sup>, — соответствующие принципы оценки, запрещающие, например, считать одну и ту же ценность и позитивной и негативной.

Наличие чистых аксиологических закономерностей дает Шелеру основание считать «нравственный закон» Канта особым случаем формальных принципов оценки. Кроме того ценностное *a priori* позволяет установить, что из нравственного закона «невозможно получить идею блага» при том, что Кант не замечает, «что эти законы основываются на данных в созерцании сущностных связей» [Шелер. *Формализм*, 301].

Особенное значение в построениях Шелера и Гартмана придается идее априорного порядка отношений между ценностями, который выражается в наличии иерархии ценностей, «в силу которой одна ценность оказывается “более высокой” или “более низкой”, чем другая».

Как сама иерархия, так и разделение на «позитивные» и «негативные» ценности «вытекает из самой сущности ценностей и не относится только к “известным нам ценностям”». При этом ценности расставляются по ступеням иерархической лестницы благодаря особым актам познания ценностей, которые Шелер называет «предпочтениями» [Шелер. *Формализм*, 305]. Предпочтения и их негативный аналог — пренебрежения сами выделяют ценностные качества, поэтому Шелер считает, что иерархия ценностей не может быть «дедуцирована или выведена» [Шелер. *Формализм*, 308]<sup>7</sup>.

5. «В акте чувствования ценностей сама ценность дана как нечто совершенно отличное от чувствования, и поэтому исчезновение чувствования не затрагивает ее бытия». «Даже если бы никто никогда не оценивал убийства как зло, все равно оно оставалось бы злом. И если бы добро никогда не считалось добром, все равно оно было бы добром». Стало быть, при исследовании нравственных ценностей надо различать аксиологию самих этих ценностей («аксиологическая статика») и аксиологию оценок, этосов и норм («аксиологическая динамика»). Цит. по: [Чухина. Шелер, 384–385].

6. Например, что «существование некоторой позитивной ценности само есть позитивная ценность», а негативной — негативная [Шелер. *Формализм*, 300].

7. NB: «Какая ценность является более высокой — это нужно постигать каждый раз заново в акте предпочтения или пренебрежения. Для этого существует интуитивная “очевидность предпочтения”, которая не может быть заменена никакой логической дедукцией» [Шелер. *Формализм*, 308].

Тем не менее, Шелер признает закономерность вопроса относительно наличия априорных сущностных связей между местом ценности в иерархии и ее другими свойствами. Сам Шелер предлагает несколько свидетельств в пользу определенного иерархического положения конкретных ценностей. Привлекая авторитет «жизненной мудрости всех времен», Шелер провозглашает в качестве критериев относительной высоты ценности долговечность<sup>8</sup> и меньшую делимость. Под последней понимается способность ценности переживаться как ценность безотносительно к количеству лиц, синхронно переживающих ее как такую<sup>9</sup>.

Кроме того ценность может оказаться выше другой ценности, если выяснится, что одна обосновывает другую. Так, например, «ценность “полезного” “обоснована” ценностью “приятного”», поскольку польза расценивается как таковая, если она является средством достижения или обеспечения чего-то приятного [Шелер. *Формализм*, 313]<sup>10</sup>. Затем еще в качестве критерия высоты ценностей выдвигается «глубина удовлетворения». «Удовлетворение» Шелер называет «переживанием исполнения», которое тем глубже, чем меньше зависит от «чувствования другой ценности и от связанного с ним “удовлетворения”» [Шелер. *Формализм*, 315].

Правда, далее Шелер говорит о необходимости найти такой критерий высоты, который указывал бы на ее «последний смысл», на что не способны уже перечисленные критерии. Основание для понимания окончательного смысла высоты ценностей он видит в «ступенях относительности ценностей или же в их отношении к абсолютным ценностям»<sup>11</sup>. В свою очередь абсолютная ценность дается в чувстве абсолютного, что, например, может выразиться

8. «Низшие ценности по своей сущности — “наиболее переходящие”, высшие — одновременно “вечные” ценности» [Шелер. *Формализм*, 311]. Ср. также: «Если бы некто принял внутреннюю установку, которая соответствует предложению “Я люблю тебя *сейчас*” или “некоторое время”, то это противоречило бы сущностной связи. А эта сущностная связь *существует* — безразлично, как долго *фактически* сохраняются действительная любовь к действительной личности в объективном времени» [Шелер. *Формализм*, 310].

9. Например, «произведение духовной культуры может одновременно постигаться, а его ценность — становиться предметом чувства и наслаждения неопределенно многими [индивидами]. Ибо

сущность ценностей этого вида определяет то, что они могут *передаваться неограниченно и не подвергаясь* какому-либо разделению или умножению» [Шелер. *Формализм*, 312].

10. Ср. также: «С другой стороны ценность приятного... “обоснована” витальной ценностью, например, ценностью здоровья; а чувствование приятного (соответственно, его ценность) обосновано ценностью чувствования живого существа» [Шелер. *Формализм*, 313].

11. «Абсолютные ценности — те, которые существуют для “чистого” чувства (предпочтения, любви)... Таковы, например, *нравственные ценности*» [Шелер. *Формализм*, 317].

в ощущении «вины или падения» при отказе от абсолютного в пользу иных ценностей.

Все эти соображения подготавливают почву для того, что М. Шелер видел основной задачей этики. Она состояла в стремлении установить порядок «высших» и «низших» ценностей, который коренится в самой сущности ценностей» [Шелер. *Формализм*, 319]. Сам автор не предложил никакого варианта решения сформулированной задачи, остановившись только на априорном порядке ценностей. Здесь Шелер различает два порядка, из которых один базируется на зависимости высоты ценности от ее сущностного носителя, а второй является чисто материальным порядком, так как образован рядами ценностных качеств, названных ценностными модальностями. Наиболее важными и основополагающими из всех априорных отношений Шелер считает иерархические отношения «качественных систем материальных ценностей», т. е. ценностных модальностей<sup>12</sup>. Именно здесь выстраивается иерархия, где в основании располагаются ценности приятного и неприятного [Шелер. *Формализм*, 324–325]. В пределах любой модальности существуют ценность предмета, ценность функции и ценность состояния. Например, для приятного оговаривается функция «чувственного чувства» с модусами наслаждения и страдания, а также соответствующие состояния — удовольствие и боль. Всего выделено четыре уровня ценностных модальностей: над приятным и неприятным располагается совокупность ценностей витального чувства, выше находится уровень духовных ценностей, наконец, в качестве последней ценностной модальности выступает *святое/несвятое*<sup>13</sup>.

Шелер предполагал, что из соотношений ценностных модальностей с идеями, личностями и сообществами можно также получить «чистые личностные типы», например, героя, святого, а также «чистые типы видов сообществ», таких как сообщество любви с его технической формой церкви, правовое, культурное или иное сообщество [Шелер. *Формализм*, 328]. Надо полагать, что эта личностная и общественная типология призвана дополнить общую ценностную картину мира, иллюстрируя способы фактического воплощения ценностных модальностей.

12. «Ценностные модальности... образуют материальное *Apriori* в собственном смысле слова, и на него направлено наше усмотрение ценностей, а также основанное на усмотрении предпочтение» [Шелер. *Формализм*, 323].

13. «В отношении к ценностям святого все остальные ценности даны одновременно как их символы» [Шелер. *Формализм*, 327].

Весь этот априорный ценностный порядок представляет собой некоторую данность, которая может быть узнана только в упомянутых актах усмотрения. При этом органом, который осуществляет это усмотрение, объявляется, явно не без контраста с практическим разумом, сердце, которое предстает подлинной сердцевиной человеческого этоса — «это *порядок любви и ненависти*» [Шелер. *Ordo amoris*, 341]. Этот порядок любви, *ordo amoris*, есть не что иное, как сам человек в его глубине, так как сумма ценностных предпочтений субъекта и образует его подлинный облик<sup>14</sup>.

Знаменательно при этом, что *ordo amoris* может быть усовершенствован, ибо сумма ценностных предпочтений, построенная на исходном импульсе любви, сама провоцирует вопрошание о том, как и чем задается направленность таких импульсов. Соответственно появляется проблема критериев их адекватности. При всей кажущейся исходной ясности того, что есть движение любви, естественно спросить, а правильно ли любить те или иные вещи, а также стоит ли любить то, что «любится» так сильно, как это происходит сию минуту в жизни конкретного морального субъекта.

По Шелеру, высшая форма ценностного выражения акта любви — ее уподобление любви самого Бога<sup>15</sup>. Длющийся опыт этого уподобления есть не что иное, как личная история познания ценности вещей совершенствующимся усилием любви, что одновременно есть и история становления личности конкретного морального субъекта.

Здесь возникает новый сюжет, определяемый понятиями «индивидуальное предназначение» и «судьба». Первое означает личную конфигурацию ценностного мира, которое каким-то образом предпослано данному человеку, хотя и постигается в рамках «общезначимого объективно благого»<sup>16</sup>. Естественно предполагать, что действительная жизнь человека может далеко не совпадать с предназначением, но для Шелера важно, что наличие определенного *mathematique du coeur*, некоего встроенного порядка предпочтений, само по себе создает некоторый вектор личной

14. «Для человека как морального субъекта *ordo amoris* — то же самое, что формула кристалла для кристалла» [Шелер. *Ordo amoris*, 342].

15. «Любить же вещи по возможности так, как любит их Бог, и разумно сопереживать в своем акте любви встрече-совпадению божественного и человеческого акта в одной и той же точке мира

ценностей — это высшее, на что был бы способен человек» [Шелер. *Ordo amoris*, 341–342].

16. «В этом “предназначении” выражается то, какое место в плане спасения мира принадлежит именно этому субъекту, а тем самым выражается его особая задача» [Шелер. *Ordo amoris*, 346].

предназначенности к творению личного ценностного мира. Шелер еще называет индивидуальное предназначение *вневременной сущностью в форме личности* [Шелер. *Ordo amoris*, 348]. Оно постигается нравственной интуицией и предполагает предшествование любви к самому себе, некоего «подлинного самолюбия» (*Selbstliebe*).

В рассуждениях об *ordre du coeur* Шелер все время говорит об особом взаимодействии человека с Богом, специально, впрочем, не оговаривая «философского статуса» своих апелляций к этой инстанции. Тем не менее ясно, что в Боге, иногда называемом термином «Единое», и имеет человек основание для исходного порядка любви, а также ориентиры для создаваемого им собственного ценностного пространства. Бог как вселюбящее начало, обеспечивает первичность импульса любви для человека, который «ранее, нежели *ens cogitans* или *ens volens*... есть *ens amans*» [Шелер. *Ordo amoris*, 352]. Основной нравственной задачей человека оказывается, таким образом, развитие способности правильного предпочтения в акте любви, утвержденного на самом прочном из возможных оснований, а именно на том, что «цели и сущностные идеи всех вещей вечно предлюбимы, предмыслимы в нем [в Боге]» [Шелер. *Ordo amoris*, 352]<sup>17</sup>. Из такого порядка вещей вполне естественно следует, что развертывание личности в этом усилии имеет неограниченный горизонт совершенствования<sup>18</sup>. У Шелера остается открытым вопрос, откуда человеческое сердце, отягощенное порядком любви и, соответственно, ненависти, черпает энергетику этой любви. Из того, что первичность импульса любви сообщена Богом, еще не следует, что человеку предзадана как истинная направленность любви, так и способность деятельно ее выказывать в требуемый момент. Ведь ни врожденные идеи предметов любви, ни только эмпирическое выявление того, что достойно любви, Шелера никак не устраивают [Шелер. *Ordo amoris*, 374–375].

В нашу задачу, безусловно, не входит рассмотрение перипетий философской биографии Шелера, поэтому мы не можем специально заниматься обстоятельствами отхода мыслителя от перво-

17. Ср. также: «Если человек в своей фактической любви... в предпочтении и небрежении, ниспровергает этот существующий в себе порядок, то он — в отношении себя [самого] — одновременно ниспровергает... самый божественный миропорядок» [Шелер. *Ordo amoris*, 353–354].

18. «Бог и только Бог может быть вершиной ступенчатого пирамидального строения царства того, что достойно любви, истоком и целью целого одновременно» [Шелер. *Ordo amoris*, 356].



начальных теистических позиций. Известно, что к моменту написания его основной антропологической работы «Положение человека в космосе», Шелер стоял на других позициях. Рассуждая о верховной, созидающей личности антропологической инстанции, вполне традиционно именуемой духом, Шелер утверждает отсутствие у духа собственной энергии. Он преподносит деятельность духа так, будто это возбуждаемая низшей энергией влечения способность преобразовать витальные импульсы в акты, выстраивающие личность<sup>19</sup>.

Теизм, по мысли Шелера, исключает постепенное созидание личности через преобразование духом энергии жизни, поскольку, как ему кажется, устраняет исходный конфликт и, следовательно, борьбу между духом и жизнью. Всемогущий Бог у позднего Шелера изначально содержит в себе состоявшуюся победу духа, проникнутого жизнью, чем, собственно, убивается всякая интрига становления человека, становления «в единстве взаимодействия *порыва и духа*», причем человек в том числе назван «местом их встречи», при этом самоосуществление человека происходит в том, что называется человеческим сердцем [Шелер. *Положение, 190*]. Причем нам следует учитывать, что, если в версии «*Ordo amoris*» сердце актирует ценностный мир, ориентируясь на то, как ценность вещей высвечена любовью Бога, то при откровенно нетеистическом подходе, исповедуемом поздним Шелером, утверждается, что «становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга» [Шелер. *Положение, 191*]. Самоценность всякого духовного акта, который есть не что иное, как очередное преодоление слепой витальной энергии, кажется вполне очевидной. Вопрос, который, по нашему мнению, все-таки сохраняет свою силу, касается критериев самоориентации становящейся личности в жизненном пространстве, равно как и критериев адекватности выстраивающегося царства ценностей. В условиях, когда дух не самостоятельно, из-за отсутствия у него собственной энергии, а «с подачи» материи осуществляет себя в качестве созидателя ценностного мира, способность к выдерживанию упомянутых критериев кажется особенно проблематичной.

19. Ср.: «Изначально у духа нет собственной энергии». «Дух... может обрести мощь через процесс сублимации... <...> Дух и воля человека не могут быть чем-то большим, чем руководство и управление» [Шелер. *Положение, 171–173*].

Являя одно только тяготение к построению аксиологически значимого царства и, одновременно, будучи лишенным собственной созидательной мощи, дух рискует оказаться заложником витальных импульсов. Он в этом случае не агент, а только реагент, т. е. инстанция, успевающая канализировать чуждую энергию. Но на что ему ориентироваться при преобразовании витальной энергии в ценности высшего порядка, если он не располагает собственными критериями аксиологической адекватности, за вычетом одного лишь априорного порядка ценностей? Вся программа деятельности духа составляет, таким образом, по Шелеру, сублимацию слепой витальности на основе предоставляемого чувственным априори порядком возможностей. Качественная оценка результатов деятельности духа в этом случае, скорее всего, должна сводиться к констатации, что нечто, относимое к определенному уровню ценностной иерархии, принципиально состоялось. Но это несколько расходится с упомянутой выше установкой самого же Шелера о построении полноценной системы высших и низших ценностей, которую, правда, он реализовать и не попытался.

Принимая во внимание реплику Н. Гартмана о заведомо большей слабости ценностей высшего порядка<sup>20</sup>, придется признать, что в таком случае факт утверждения ценности значит существенно больше, чем его дальнейшая спецификация. Нельзя отказать Гартману в точности его констатации, однако если несомненная слабость высших ценностей ничем не компенсируется, кроме удовлетворенности духа, например, если обретение этих ценностей не создает дополнительного энергетического поля жизни, духу, скорее, остается радоваться факту и больше отдаваться ценностному переживанию, нежели входить в тонкости.

Так, например, если у Шелера святости как высшему уровню ценностной модальности, соответствует личностный тип святого, то это в равной мере и Будда, и Лао-цзы, и Махавира [Чухина. Шелер, 391], причем в пределах сугубо типологической квалификации это вряд ли можно оспорить. Однако если мы заинтересованы в выявлении качества и глубины святости, то здесь, с позиций сугубо человеческого духа продвижение становится крайне затруднительно. В пределах логики *Ordo amoris* возможна была хотя бы принципиальная ориентированность усилия любви на то,

20. «Высшие категории бытия и ценности — изначально более слабые». Цит. по: [Шелер. Положение, 171].

что «вещи возлюблены Богом», пусть конкретика так и осталась за рамками рассуждений. Важно наличие потенциальной перспективы, которая в пределах взаимодействия духа и природной стихии пропадает вовсе. Действительно ли существует прямая и однозначная зависимость своеобразной «деэнергетизации» духа у позднего Шелера от его нетеистической позиции — без специального исследования эволюции воззрений мыслителя под таким углом зрения прямо утверждать сложно. Мы поэтому осмелимся лишь высказать предположение, что такая зависимость имеет место.

Но вернемся к идее построения системы ценностей, т. е. самих идеально бытующих сущностей. Макс Шелер не успел даже приступить к решению этой задачи, и исполнение этого проекта сделал одной из основных своих исследовательских целей Николай Гартман. Пришло время, когда, по его же словам, настала необходимость «овладеть открытым “царством” ценностей». Задача эта, сама по себе грандиозная, заставляет со всей возможной строгостью отнестись к принципиальным условиям ее исполнимости. Сам Гартман недвусмысленно говорит уже в начале своей «Этики» о том, что принципиально недопустимо дать место ценностному релятивизму ни под каким видом. Ценности нельзя переоценивать, ибо знаменитая переоценка ценностей Ницше ставит ценности в прямую зависимость от человеческого произвола, каковая в пределе влечет за собой их фактическое обесценение. Принцип переоценки Гартман допускает, но не применительно к ценностям, а к самой жизни<sup>21</sup>. При этом ценности не есть только в себе бытующие сущности. Они одновременно являются принципами поведения и «вмешиваются во флуктуирующий мир этических актов» [Гартман, 210].

Для выстраивания общей таблицы ценностей Гартману естественным образом потребовалось подробно разобрать отношение ценностного мира и ориентированного на него должного поведения к телеологическому параметру, а также вопрос о наличии единой наивысшей ценности, уточнить критерии высоты ценностей, так как речь заходит о содержательной конкретике, а также принципы взаимодействия высших и низших ценностей.

21. «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» [Гартман, 124].

Телеологический параметр в царстве ценностей, особенно в его нравственной части, возникает уже в силу того, что человеку, помимо его отмечавшейся склонности толковать природные явления телеологически, свойственно целеполагание в поступке. Относительно возможности толкования телеологического принципа как начала, детерминирующего этическое сознание и ценностный мир, Гартман высказывается категорически отрицательно, указывая, что подобная зависимость этического поля от предзаданной цели (а именно так и только так можно мыслить телеологический параметр) фактически ликвидирует ответственность этического субъекта и разрушает собственно этическое сознание. Иначе говоря, на свой манер воспроизводится известный аргумент Канта<sup>22</sup>. При этом ценностная ориентация нравственного действия предполагает присутствие телеологического параметра, но со стороны человека в виде его способности предвидения и предопределения. Причем в рамках материальной этики ценностей действие телеологического компонента сильнее, поскольку оно привязано к открытию и подтверждению отчетливых аксиологически значимых сущностей, а не отдаленного совершенства в исполнении долга.

Нам принципиально важно отметить, что интригующий для телеологической этики Шелеров сюжет *ordo amoris* с его обращенностью сердца к тому, как вещи возлюблены Богом, у Гартмана исчезает окончательно. Божественность становится атрибутом человека, возвышающим его над остальным миром. В связи с тем, что человек как этический сюжет предвидит и утверждает в жизни царство ценностей, разумеется, в ту, всегда ограниченную меру, в какую ему это сегодня доступно.

Попутно вырисовывается и важное свойство так понятого телеологического начала в ценностной ориентации субъекта. Гартман утверждает, и это кажется вполне естественным, что существует возможность конфликта поставленных одновременно нескольких целей, а также конфликта большей или меньшей ценности в пределах требуемого поступка<sup>23</sup>. Одновременно Гартману важно уточнить, что аксиологически определенная этика,

22. «Этика с комплексом своих проблем выступает естественным адвокатом человека в метафизике. Она защищает его от всякой дискредитации со стороны честолюбивых спекуляций, от отчуждения его особых прав в пользу Бога и мира» [Гартман, 243].

23. «Телеология человека... ограничена не только... столкновением целевых рядов в житейском сообществе личностей; сверх того она ограничена еще противоречием самих руководящих точек зрения, которые вообще только и могут определять цели — ценностей» [Гартман, 249].

создавая основания для методологически принципиального различения субъекта и личности, не должна его абсолютизировать в виде Шелеровой антитезы, по которой личность, живущая и существующая только в исполнении интенциональных актов, по сути своей не может быть предметом. Гартман утверждает, что личность состоит в предметных отношениях, но иного рода, чем предметы познания<sup>24</sup>.

Полемика с Шелером относительно места и границ персоналистских установок в ценностной этике затем продолжается в связи с идеей «совокупных личностей». Гартман весьма решительно возражает персоналистской трактовке таких феноменов, как общая ответственность и солидарность, одновременно признавая и то, что «обе заключаются во внутреннем объединении *sui generis*, которое существует между актами или актовыми ценностями различных отдельных личностей», и то, «как эта взаимосвязь возможна метафизически, остается в высшей степени загадкой» [Гартман, 271–272]. Чуть раньше, говоря о предметности личности, тоже, конечно, *sui generis*, Гартман настаивает на отсутствии какой-либо необходимости в корреляции макрокосма и «личностного противочлена», каковую, кажется, вполне справедливо, усматривает в идее Шелера о том, что «в способе бытия этого мира существенно-закономерно заложено быть миром “для кого-то”» [Гартман, 268]. Шелер исходил при этом из справедливой, по мнению Гартмана, но более частной идеи о том, что индивидуальной личности соответствует индивидуальный же мир. Но генерализованная корреляция мира вообще и «некоей личности» Гартманом воспринимается как неоправданное обобщение справедливого частного тезиса.

Если учесть, что все эти рассуждения вращаются вокруг того, как соотносены личность в качестве носителя нравственных ценностей и истины, становятся понятны причина и смысл опасений Гартмана. Он не спорит с тем, что истина существует в личности и даже для личности. Он только настаивает, и это можно понять в общем контексте противоположения общей системы ценностей какой бы то ни было их релятивизации, что истина, как таковая, может существовать только как одна и абсолютная, и поэтому буквально «личной истины» быть не может [Гартман, 267].

24. «Личность — это в первую очередь предмет, в отношении которого занимают определенную позицию, предмет умонастроения и поступка, а не предмет познания» [Гартман, 263].

Возвращаясь же к возможному повышению ранга личности в направлении от индивидуальности к совокупностям разной величины, Гартман склонен, и, на первый взгляд, тоже вполне справедливо, констатировать зависимость обратного характера: чем больше и сложнее совокупность, тем ниже порядок личности<sup>25</sup>. В рамках такой строгой логики вполне ожидаемой выглядит и общая позиция Гартмана относительно возможной личности Бога. Будучи по определению универсальным, абсолютным и всеобъемлющим существом, Бог должен был быть неким абсолютным минимумом личности — «абсолютно имперсональным существом» [Гартман, 274]. После такой констатации, увенчивающей «разоблачение» мнимого персонализма человеческих совокупностей, Гартман уверенно заключает, что единственным нравственным существом является человек [Гартман, 275].

Главным предметом исследовательского интереса в практически необозримом царстве ценностей выступают у Гартмана ценности этические. Именно в этом сегменте он рассчитывает обнаружить «отправные точки для построения всеобщей теории ценностей», справедливо, кажется, находя, что обратный порядок размышлений, т. е. от ценностей иного рода к нравственной аксиологии, выглядит совершенно бесперспективно. С другой стороны справедливым выглядит и увязывание Гартманом этических ценностей с иными аксиологическими порядками<sup>26</sup>. Поэтому, с его точки зрения, «имело бы определенный смысл, в духе античности, включить в этику учение о благах» [Гартман, 277].

Как уже отмечалось, для Гартмана принципиален вопрос о так называемом фундировании ценностей, в особенности в связи с проблемой критериев большей или меньшей их высоты. Во-первых, философ всюду напоминает о принципе, согласно которому высшее стоит на низшем<sup>27</sup>. Во-вторых, от таких отношений следует отличать соотношение ценностей благ

25. «Нам известна только личность человека, и осмысленно говорить можем только о ней. И она не подвержена росту, как бы ни возрастали, достигая макрокосмических масштабов, этические проблемы по мере роста порядка совокупности» [Гартман, 273].

26. «Не все ценности, являющиеся этически релевантными... уже в силу этого являются нравственными ценностями. Этос человека соотнесен с множеством ценностей, не являющихся нравствен-

ными. <...> Один и тот же мир, который в своей целостности лежит в основе онтологических феноменов, в той же самой целостности имеет отношение и к этическому феномену» [Гартман, 277].

27. «Духовные ценности могут быть воплощены только там, где реализованы элементарные ценности жизни... произведения культуры высшего порядка могут возникнуть только на почве благосостояния и достатка определенного уровня» [Гартман, 278].

и личностных ценностей, поскольку в этом случае первые являются «условием ценностных качеств личностного поведения», чего нельзя сказать о первом соотношении, поскольку качество, например произведения культуры, никак не обусловлено качеством ценностей жизни. Последние здесь только «строительный материал». Гартман критически настроен в отношении принципа фундирования низших ценностей высшими, предложенного Шелером<sup>28</sup>. Гартман сомневается в том, можно ли заходить так далеко, чтобы утверждать, будто ценность жизни утрачивается без соотносительности с ценностью духовного бытия.

Шелер тут выглядит более романтически настроенным мыслителем, который, правда, почти не заботится о системной состоятельности суждений, в то время как Гартман старается последовательно выдерживать доказательный тон, поэтому отказывается от каких бы то ни было положений, рискующих остаться спекулятивными допущениями. На этом-то основании, считая, что, например, прекрасное прекрасно только ради самого себя и благородное и достойное любви таковы только ради самих себя, он утверждает, что всякое связывание этих ценностей с чем-то, «ради чего они могли быть таковыми, обречено остаться чисто спекулятивной конструкцией». Думается, что такая логика вполне связываема с предыдущими соображениями Гартмана, например, о единственности нравственного субъекта и месте телеологического компонента в нравственно-ценностной ориентации личности. Стоит предположить, что здесь дает о себе знать фундаментальная антиномия самой аксиологической мысли. Если ее в первую очередь заботит выявление некоего всеобщего объективного ценностного порядка, она, скорее, обречена тяготеть к стилистике Гартмана. Если же она не считает возможным отделаться от терзающих ее, пусть и смутных, предчувствий «чего-то большего», обуславливающего «ценность» самого ценностного мира, то она будет приобретать черты построений Шелера.

Обсуждая критерии высоты ценностей, Гартман вновь подвергает сомнению предложенный Шелером вариант, считая его слишком общим и поэтому не позволяющим усматривать

28. «Верно, что и жизнь за счет духовных ценностей получает некий радикально более высокий смысл. Но это заключено исключительно в иерархии ценностей самих» [Гартман, 279].

тонкости при сравнении ценностей<sup>29</sup>. Большого внимания, по-видимому, заслуживает, с его точки зрения, теория «ценностного ответа» Гильдебранда, предполагающая одну возможную ценностную реакцию для каждой ценности; например, нельзя находить одно и то же одновременно и милым и вдохновляющим. Правда, далее следует оговорка, что развернутого обоснования этому тезису сам Гильдебранд не дал, но Гартман находит для феноменологии ценностных ответов образец в системе «ценностных предикатов», представленной в «Никомаховой этике» [Гартман, 300].

Особенное значение в интересующем нас контексте имеет проблема высшей ценности. Гартман исходит из того, что всякая действующая мораль не может не быть монистичной<sup>30</sup>. Проблематичность же идей единой и одновременной ценности появляется в связи с попыткой представить себе, философски или как-то иначе, конструкцию с претензией или хотя бы перспективой тотального охвата ценностного мира. Такая затея естественно мотивируется нежеланием мириться с потенциальной фальсифицируемостью взятой на вооружение морали, однако в подобных попытках заложено фундаментальное противоречие. Дело в том, что выстраивание такого ценностного мира, чье единство было бы надежно гарантировано присутствием наивысшей и при этом единственной ценности, возможно только путем постулирования лишь факта такого «высшего блага», поскольку его содержание не может быть дано в ценностном усмотрении. У Плотина эта идея концентрированно выражается формулой — «благо по ту сторону мыслимого». Для самого Гартмана вопрос разрешается несложно: он попросту допускает «возможность существования системного объединения многообразных ценностей и без высшего единства» [Гартман, 306]<sup>31</sup>. Так, Гартман вполне готов уподобить соотношение принципа единства ценностного мира с самим царством ценностей известной корреляции «принцип жизни — сама жизнь», «принцип движения — движение». Поскольку не требуется, чтобы первые члены этих соотношений

29. «Надвременность, неделимость, фундированность и аксиологическая абсолютность во всех собственно нравственных ценностях одна и та же... <...> Скорее и род удовлетворения качественно варьируется» [Гартман, 299].

30. «Там, где нет единой точки зрения, действующая мораль насаждает ее насильственно... Она захватывает одну четко видимую ценность и ставит

ее на первое место... И как раз в этом коренится ее односторонность, узость, уязвимость, даже частичная фальсификация иерархии» [Гартман, 305].

31. Ср. также: «Как в теоретической, так и в практической областях как раз всякий монизм — чисто конструктивного рода. Он происходит из потребности единства понимания, а не из структуры феномена» [Гартман, 306].



имели бы те же свойства, что и вторые, то, по крайней мере формально, можно предположить то же самое и для пары «высшее благо — ценностный мир»<sup>32</sup>.

В дальнейшем Гартман достаточно уверенно предполагает, что «царство ценностей содержательно представляет собой... некий непрерывный континуум», которого мы, правда, ухватить не в состоянии<sup>33</sup>. Нереализованность наряду с практической нереализуемостью идеи гомогенного ценностного пространства в итоге, как кажется, изрядно колеблет изначальный методологический оптимизм, питаемый философом на подступах к построению единого ценностного пространства. Фактически Гартман ограничился в позитивной части «Этики» выстраиванием системы античных добродетелей, которым усвоено понятие ценности<sup>34</sup>. Взаимодействие нравственных ценностей-добродетелей с остальными частями ценностного континуума остались в стороне, хотя изначально предполагалось, что эти реляционные свойства фрагментов ценностного мира должны были бы прояснить место самих нравственных ценностей, которым *a priori* отводится в нем центральное место. Одновременно стоит отметить, что тот изначальный посыл аксиологической этики, который состоял в перенесении центра тяжести при определении самого существа нравственного в человеке в экзистенциально окрашенную сферу, Гартманом в значительной мере отставлен, пусть он и повторяет Шелеровы формулы о ценностных предпочтениях как способе выявления ценностей, дополняя их соображением об изначальном «аксиологическом чувстве высоты» ценности, также укорененном в *ordo amoris*. Царство ценностей приобретает угрожающе самодовлеющий вид, отчего Гартману приходится в конце концов специально заниматься антиномией детерминированности /недетерминированности нравственной личности ценностными порядками, т. е. проблемой свободы, открывающейся в новых обстоятельствах — идеально сущем царстве ценностей, которые оборачиваются для человека должествованием. Относительный выход находится в утвержде-

32. «Эта идея, насколько вообще данную проблемную ситуацию можно обсуждать *a priori*, имеет в свою пользу даже больше других. По крайней мере, ее подтверждает факт соотносительности ценностного чувствования с жесткой иерархией ценностей» [Гартман, 307].

33. «Мы видим только отдельные ценностные группы, между которыми целые партии интеллибельного пространства остаются незаполненными. <...> Так уж суждено, что сохраняется во всей своей методологической тяжести существующая для нас ситуация прерывности» [Гартман, 341].

34. Ср. оценку в: [Перов. Гартман, 81].

нии ценности личностной свободы, которая определяет собой принципиальную воплощаемость ценностного мира. Иначе говоря, реализация ценностей в индивидуальном этосе должна выступать подтверждением свободы «не в смысле высшей ценности, но в смысле основной “самой сильной” ценности личности» [Гартман, 694]. В целом же оказалось, что общая таблица иерархически соотнесенных ценностей если и возможна, то с очень большими оговорками, так как остались невыявленными ни начала, обеспечивающие действительное содержательное единство и непрерывность ценностного мира (напомним, что по Гартману, «ценностного континуума мы не видим»), ни принципы, способные обеспечить реализуемость автономного мира ценностей. Более того, не вполне ясным остается и соотношение ценностей нравственного и иного характера, без чего едва ли возможно надеяться на обнаружение критериев моральной адекватности человеческого действия<sup>35</sup>. Наконец, в тень уходит и вопрос о критериях состоятельности актов усмотрения ценностей. *Ordo amoris* кажется единственно возможным пристанищем человеческого чутья к тому, что может являться как ценность, однако если приписать ему качество конечной инстанции, определяющей степень подлинности результатов акта усмотрения, равно как и акта ценностного предпочтения, то риск впадения в релятивизм от этого несколько не уменьшается. Мы можем допустить, что *logique du coeur* существует и что только его видению доступны «вспышки ценностей и их порядков», однако едва ли возможно признать, что все это устанавливается исключительно им же.

Оценивая перспективы универсальной аксиологии, секулярный мыслитель вынужден констатировать фундаментальную проблематичность задачи, когда с одной стороны невозможно не исходить из несубъективистской трактовки обнаруживаемых ценностей, в особенности если не уклоняться от вполне закономерного намерения их систематизировать; с другой же — именно аксиологически «задетый» субъект собственным жизненным путем только и способен конституировать загадочным образом уже как-то и, надо думать, кем-то данный порядок ценностей.

35. Гадамер утверждает, что во всех вариантах феноменологической ценностной этики, апеллирующей к абсолютным ценностям, «отношение этоса и “царства ценностей” остается неясным» [Gadamer, 26].

Для секулярного сознания здесь, скорее всего, единственным выходом остается констатация принципиальной антиномичности этически релевантной системы ценностей.

Что же касается возможностей теологической разработки темы универсальной аксиологии, то при всей взаимной привлекательности этих сфер следует оговориться, что, например, статус данности для «ценностей, возлюбленных Богом», не получит более весомого методологического подтверждения только за счет прямого отождествления Всевышнего с Богом «Авраама, Исаака и Иакова».

С другой стороны, исключительно предзаданный характер ценностей делает факультативным центральное звено аксиологического мира, его основное действующее лицо — аксиологический субъект, усматривающий ценности в особых актах предпочтения, и при этом еще и созидающий их в течение собственной жизни. Вне такого видения аксиологической картины она превращается в самодовлеющую и неактуализируемую. Именно эта драматическая коллизия обусловила историю перемен в методологических установках Шелера. Однако вряд ли возможно указать на достаточно разработанную теологическую парадигму, которая допускала бы инкорпорацию описанной коллизии универсально ориентированной аксиологии.

## Литература

1. *Гартман* = Гартман Н. Этика / Пер. с нем. А. Б. Глаголева под ред. Ю. С. Медведева и Д. В. Скляднева. СПб. : Фонд Университет : Владимир Даль, 2002. 707 с.
2. *Перов. Гартман* = Перов Ю. В., Перов В. Ю. Философия ценностей и ценностная этика : [Предисловие] // Гартман Н. Этика. СПб. : Владимир Даль, 2002. С. 6–82.
3. *Чухина. Шелер* = Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера : [Послесловие] // Шелер М. Избранные произведения / Пер с нем.; ред. А. В. Денежкина. М. : Гнозис, 1994. С. 379–398.
4. *Шелер. Положение* = Шелер М. Положение человека в космосе // Он же. Избранные произведения / Пер с нем.; ред. А. В. Денежкина. М. : Гнозис, 1994. С. 129–193.
5. *Шелер. Формализм* = Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Он же. Избранные произведения / Пер с нем.; ред. А. В. Денежкина. М. : Гнозис, 1994. С. 259–337.

6. Шелер. *Ordo amoris* = Шелер М. *Ordo amoris* // Он же. Избранные произведения / Пер с нем.; ред. А. В. Денежкина. М. : Гнозис, 1994. С. 339–377.
7. *Gadamer* = Gadamer H.-G. *Das ontologische Problem des Wertes* // Idem. *Gesammelte Werke*. Tuebingen, 1999. С. 23–47.

**D. M. Gzgzyan**

## Universal Axiology: Bases, Difficulties and Perspectives

The article reviews the causes, sources and problems of building axiological ethics by its founders M. Scheler and N. Hartmann. Particular attention is paid to the difficulties of grounding the universal nature of the suggested hierarchy and classification of values.

KEYWORDS: values, hierarchy of values, axiological modality.