



VI Международная Богословская конференция
Русской Православной Церкви

Жизнь во Христе: христианская нравственность,
аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи

Д.М. Гззян

(СФИ)

К ИНДОКТРИНАЦИИ КОНЦЕПЦИИ ЦЕННОСТНОЙ ИЕРАРХИИ В ХРИСТИАНСКУЮ ЭТИКУ

Насущность задачи придать христианскому нравственному учению систематическую упорядоченность вряд ли сегодня вызывает сомнения. Но поскольку в отличие, например, от аскетического или догматического богословия, пространство этического дискурса нельзя считать сложившимся, особенную актуальность приобретает аргументация выбора той или иной морально-философской парадигмы, так как счастливое повторение истории почти естественного вхождения античного философского лексикона в пространство богословской мысли, по-видимому, невозможно. Конечно, никому не придет в голову отрицать индивидуальных попыток интериоризировать те или иные идеи или даже морально-философские системы, – достаточно вспомнить, например, присутствие Никомаховой этики в корпусе «Суммы теологии» Аквината – однако не менее очевидно и то, что обще-церковный моральный понятийный лексикон, который бы мог использоваться по умолчанию, едва ли можно считать сформировавшимся.

В настоящем докладе обсуждаются возможности применения аппарата одного из морально-философских течений конца XIX – середины XX вв., известной как «материальная этика ценностей», или иначе «линии Brentano-Шелера-Гартмана» в христианском нравственном богословии, прежде всего концепции иерархии ценностей.

На перспективность интеграции в целом аксиологической парадигмы моральной философии и православного богословия в начале 30-х годов указал Н.О. Лосский: «Ценность есть нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка»¹.

Однако сегодня о серьезном продвижении на этом поприще говорить рано, более того нередко, причем, к сожалению, и во внутрицерковных обсуждениях приходится сталкиваться с довольно поверхностным и некритичным обращением с аксиологическими категориями, тогда как сколько-нибудь систематизированное выявление ценностей высшего порядка даже в теории не есть очевидное и тем более тривиальное действие. Для принципа христоцентричности, в котором, как можно надеяться, теоретически могла бы разрешаться основная методологическая трудность аксиологии Шелера-Гартмана, еще следует обнаружить способы ясной актуализации высших ценностей, т.е. показать, как Евангельское откровение в этической своей части становится действительным мерилем всех и всяческих ценностных установок.

Напомним, что концепция объективно существующей иерархически организованной системы ценностей развивается в конструктивной полемике с

¹ Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей.//Н.О. Лосский. Бог и мировое зло., М., Республика, 1994, с.250.

кантианской традицией рационального априоризма с целью подкрепления работоспособности фундаментального принципа морального универсализма. Шелер вводит новое измерение априоризма, который он называет чувственным. Нравственное поведение, по его мнению, основано на особом, ценностном познании, «обладающем собственным априорным содержанием и собственной очевидностью и «феноменологию ценностей и феноменологию эмоциональной жизни следует рассматривать как совершенно самостоятельную, независимую от логики предметную и исследовательскую область»². Поэтому долгом может быть только то, что является благом, или то, что по необходимости «должно» быть, поскольку оно является благом... Кроме того, идеально должное – это способ бытия ценности, ее своеобразная модальность... Ценность же – содержание долженствования.

Особенное значение в построениях Шелера и Гартмана принадлежит идее априорного порядка отношений между ценностями, который выражается в наличии их иерархии, «в силу которой одна ценность оказывается «более высокой» или «более низкой». При этом ценности расставляются по ступеням иерархической лестницы благодаря особым актам познания ценностей, которые Шелер называет предпочтениями³. Предпочтения и их негативный аналог – пренебрежения сами выделяют ценностные качества, поэтому Шелер считает, что иерархия ценностей не может быть «дедусирована или выведена», а только выявлена особым усилием усмотрения. Таким образом, нравственное познание происходит «в специфических функциях и актах, которые отличны от всякого восприятия и мышления и которые дают единственно возможный доступ к миру ценностей. В самом чувственном живом контакте с миром ... в самих любви и ненависти, т.е. в ходе осуществления этих интенциональных функций и актов вспыхивают ценности и их порядки!»⁴.

При этом приверженцы философии ценностей всегда подчеркивают, что хотя фундаментальным свойством ценности является ее «усматриваемость» или «схватывание» в особенном личностном акте, – бытие ценностей как таковых не может зависеть от свойств субъекта. С другой стороны «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 индивидуум, как и не субъект с обобщенными свойствами, так как это лицо с выявленным интересом к усмотрению феноменов особой значимости – ценностей. Органом, который осуществляет это усмотрение, объявляется, явно не без контраста с практическим разумом, сердце, которое предстает подлинным средоточием человеческого этоса – порядком любви – *ordo amoris*, который есть не что иное, как сам человек в его глубине.

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. Но это пока еще ценностные порядки, а не сами конкретные ценностные качества. Когда же настает необходимость «овладеть открытым «царством» ценностей», по выражению Н. Гартмана, т.е. наполнить иерархическую схему фактическим содержанием, а это объявлено главной задачей, у создателей материальной этики ценностей возникают нарастающие трудности,

² Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / Шелер М. Избранные произведения. М., Гнозис, 1994, с.283.

³ Там же, с. 305.

⁴ Там же, с.287. Ср. также у Н. Гартмана: «Первое место ценностного а priori было самим пронизывающим схватыванием действительности и жизненной установки ценностным чувством». Только в нем есть изначально, не эксплицитное «нравственное познание», подлинное знание о добре и зле», Гартман Н. Этика, СПб., Владимир Даль, 2002, с. 175.

главным образом, связанные с противостоянием всякой возможной релятивизации предлагаемого ценностного качества. Особенности затруднения вызывает определение ценностей собственно нравственных, а Гартман же утверждает, что ценности не есть только в себе бытующие сущности. Они одновременно являются принципами поведения, и «вмешиваются во флуктуирующий мир этических актов». Одновременно «не все ценности, являющиеся этически релевантными...уже в силу этого являются нравственными ценностями. Этнос человека соотносится с множеством ценностей, не являющихся нравственными...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»⁵. Однако способы соотносительности нравственных ценностей, нравственных норм и царства ценностей в целом выявлены не были. По оценке Х.-Г. Гадамера, во всех вариантах феноменологической ценностной этики, апеллирующей к абсолютным ценностям, «отношение этоса и «царства ценностей» остается неясным»⁶.

В тень уходит и вопрос о критериях состоятельности актов усмотрения ценностей. *Ordo amoris*, генерирующий импульс любви, на котором основано предпочтение, сам провоцирует вопрошание о том, как и чем задается направленность таких импульсов. 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. Ясно, что если «порядку сердца» приписать 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. Казалось бы, что это соображение легко парируется указанием Шелера на то, что высшей формой ценностного выражения акта любви является ее уподобление любви самого Бога⁷. Однако следует учитывать, что, если в версии «*Ordo amoris*» сердце активирует ценностный мир, ориентируясь на то, как ценность вещей высвечена любовью Бога, то при откровенно не-теистическом подходе, исповедуемом поздним Шелером, утверждается, что «становление «бога» и становление человека с самого начала предполагают друг друга»⁸. Классический теизм, по мнению 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, который назван «местом встречи порыва и духа»⁹.

Если учесть, что у Гартмана «теистический фактор» вообще исключен, то обоснованность универсального характера порядка и содержания ценностей оказывается не обеспечена ничем кроме личностных интуиций. Принимая же во внимание замечание Гартмана о заведомо большей слабости ценностей высшего порядка, придется признать, что в таком случае факт наличие ценности значит существенно больше, чем ее наполнение. При этом чем выше уровень ценностного порядка, тем сложнее достичь согласия относительно ее статуса. Таким образом,

⁵ Гартман, *op. cit.*, с. 277.

⁶ Gadamer H.-G. *Das ontologische Problem des Wertes*//Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke*. Tuebingen, 1999. Bd 4. S.200.

⁷ «Любить вещи, как любит их Бог, и разумно сопереживать в своем акте любви встречу-совпадение божественного и человеческого акта в одной и той же точке мира ценностей – это высшее, на что был бы способен человек», – Шелер М. *Ordo amoris*, с. 342.

⁸ Шелер М. *Положение человека в космосе*. / Шелер М. *Избранные произведения*, М., Гнозис, 1994, с.190.

⁹ Там же, с. 190.

помимо фундирования системы ценностей как независимой данности, усматриваемой субъектом, проблематичным оказывается и обоснование соотношения между уровнями ценностной иерархии.

В качестве аргументов в пользу определенного иерархического расположения конкретных ценностей Шелером предлагается несколько критериев: степень долговечности, способность одной ценности обосновывать другую, глубина удовлетворения и в качестве абсолютного критерия высоты загадочное и неоткомментированное чувство абсолютного. Однако Гартман критически настроен в отношении принципа фундирования низших ценностей высшими, предложенного Шелером и сомневается в том, можно ли заходить так далеко, чтобы утверждать потерю ценностью жизни своей силы, если бы она не была соотнесена с ценностью духовного бытия¹⁰.

Обсуждая критерии высоты ценностей, Гартман вновь подвергает сомнению предложенный Шелером вариант, считая его слишком общим и поэтому не позволяющим усматривать тонкости при сравнении ценностей¹¹. Большого внимания, по-видимому, заслуживает, с его точки зрения, теория «ценностного ответа» Гильдебранда, предполагающей одну возможную ценностную реакцию для каждой ценности; например, нельзя находить одно и то же одновременно и милым и вдохновляющим. Однако по признанию самого же Гартмана принцип Гильдебранда не получил достаточной разработки.

Таким образом, 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, ни принципы, способные защитить автономный мир ценностей от релятивизации. Без развернутого комментария остается и соотношение ценностей нравственного и иного характера, без чего едва ли возможно надеяться на обнаружение критериев моральной адекватности человеческого действия, ориентированного на ценность.

Всего этого оказалось достаточно, чтобы характер и статус аксиологических категорий были серьезно переосмыслены. Прежде всего, системы ценностей лишались качества абсолютной данности, а их относительность объявлялась фундаментальным свойством. Факторами, задающими их конкретную конфигурацию, могли выступать культурно-исторические характеристики эпохи у Дильтея, или социокультурные установки у Вебера. В собственно же нравственном пространстве ценностная парадигма сужалась до объема фундаментальных правовых гарантий, которые и получили широко известное название общечеловеческих ценностей.

Представляется, однако, что объективно-ценностный характер как нравственного познания, так и нравственного поведения вряд ли может быть проигнорирован продуктивным образом. Исключение универсально значимого ценностного параметра из морально-философского дискурса ведет к неоправданному сужению пространства нравственного поступка, а прагматическая редукция ценностного мировоззрения до уровня осязаемых жизненных благ приводит разве только количественному росту приятных моментов, что оборачивается одновременным распадом жизненного пространства на изолированные фрагменты. Соответственно утрачивается и способность воспринимать жизнь как единое ценностное начало. Последнее означает

¹⁰ «Верно, что жизнь за счет духовных ценностей получает радикально более высокий смысл. Но это заключено исключительно в иерархии ценностей самих по себе...». – Гартман, *op. cit.*, с.279.

¹¹ «Надвременность, неделимость, фундированность и аксиологическая абсолютность во всех собственно нравственных ценностях одна и та же... Скорее и род удовлетворения качественно варьируется», – там же, с.299.

несомненный вызов Евангельскому откровению с его уже упомянутой претензией на универсальную значимость и полноту. С другой стороны, принять такой вызов означает предложить такой вариант усмотрения «царства ценностей», который оказался бы способен избежать рассмотренных выше методологических трудностей.

При этом следует иметь в виду, что ориентация на примат ценностных ориентиров для этики, претендующей на универсальную значимость, является едва ли не единственным средством против опасности ressentiment. Это особенно актуально, если учесть, что в наиболее заметных этических концепциях XX века (Нибур, Барт, Йодер, Хауэрвас) риск ressentiment специально не рассматривается и, может быть, поэтому отмечается без большого труда. Соответственно, разработка теистической системы ценностных значений может успешно осуществляться только тогда, когда исключены любые формы репрессивной трактовки отношений между Богом – гарантом абсолютных ценностных значений и человеком, т.е. ressentiment.

Предположим, что можно было бы отталкиваться от принцип иерархии ценностей, открывающейся как объективный априорный порядок, – хотя бы потому, что сама идея такой вертикальной структуры вызывает меньше всего возражений. Но и в этом случае следовало всегда иметь в виду, что характер наполнения устанавливаемых ценностных порядков, в особенности высших, таких, как «духовное» или тем более «священное» не очевиден, равно как и способ соотношения высших и низших ценностей.

Итак, сохранение принципа универсализма в этике за счет выстраивания упорядоченной системы ценностей возможно при одновременном решении следующих задач:

- выявление надежных приемов защиты от релятивизации как системы в целом, так и ее компонентов;
- описание соотношения Бога как абсолютного источника объективно данной системы ценностей и человеческой интенции к их усмотрению, которое свободно от любых ressentiment, т.е. последовательно выдерживает принцип синэргии;
- соблюдение сквозной преемственности между уровнями иерархии ценностей;
- установление функциональной связи между системой ценностей и нравственными актами.

Первые две задачи, очевидно, не могут найти своего окончательного решения в рамках сугубо рационального дискурса. Так, даже не претендующее на доказательность допущение о наличии абсолютной и самобосновывающейся ценности не может быть превращено в аксиоматическое утверждение. Это будет только желаемое бытие, у которого отсутствует важнейшее свойство – способность необходимо развернуться в однозначную структуру. Поэтому опасность релятивизации будет сохраняться при любой трактовке такого абсолютного. О возможной логической трактовке Бога как инстанции, способной стать основанием абсолютной верховной ценности также говорить не приходится, так как и Богу невозможно усвоить свойство необходимости, без которого мы не получим безусловного обоснования.

Это значит, что выстраивание ценностной иерархии, свободной от вышеупомянутых издержек, может осуществляться не в форме доказательного рассуждения, а в виде диалога, обращенного к экзистенциальным ожиданиям, способного вызвать согласие, равно как и встретить несогласие. Иначе говоря, речь идет о форме систематического комментирования Евангельского откровения в его ценностно-нравственном измерении.

Божественная тайна Воплощения и Спасения обозначает уникальное отношение Бога и человека, в котором божественная жизнь может стать человеческим достоянием. Твар-ное. Ограниченное существо при определенных условиях может сделаться носителем жизни, подобной бытию Бога: «Я пришел, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10, 10). Все пространство поступка в этике Нового завета представляет собой возможность утверждения в жизни как даре, поэтому здесь не остается места предписывающей морали, которая, безусловно, сохраняет свое действие, но не как смысл жизни в Новом Завете, а как ее предусловие. Поскольку норма новозаветного поведения выступает в парадоксальной форме дара, а не предписания, в ней отсутствует какое бы то ни было основание для ресентимента, хотя, впрочем, его призрак появляется всякий раз, когда ориентиры жизни по Евангелию пытаются представить в виде формальных предписаний.

Все, что может быть признано христоцентрической этикой, означает такое поведение, которое во всяком единичном акте приводит к возрастанию переживания ценности человеческой жизни. Тогда жизнь в ее особенном богоподобном смысле оказывается на вершине воображаемого порядка ценностей. Не может быть ничего больше или выше. При этом в сопоставлении с античным *summum bonum* она выступает не статической и практически лишенной качества идеальной сущностью, а вполне отчетливым переживанием с неограничиваемой насыщенностью и многообразием. Иначе говоря, у жизни как высшей ценности обнаруживается парадоксальное свойство динамически возрастающей качественности. Так понятая жизнь вполне может быть поставлена в соответствие с высшим уровнем святого у Шелера с той, однако оговоркой, что у Шелера святыня не имеет определенного качественного выражения и она идентифицируется, скорее методом отрицания, т.е. как нечто, выше чего человеку ничего нельзя представить, и, быть может, поэтому не-возможно сколько-нибудь ясно и тем более однозначно охарактеризовать.

Жизнь в христоцентрическом нравственном пространстве, напротив, получает свое качественное значение, в первую очередь через особый образ поведения. В Евангельском учении незыблемость ценности человеческого существования поставлена в прямую связь с ее востребованностью, т.е. если жизнь стоит чего-то, значит она нужна еще кому-то помимо ее носителя. Только в этом ключе, как представляется, может быть адекватно понята евангельская максима: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф.7,12), которая поставлена в общий контекст с призывом быть совершенным «как совершен Отец Ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Исполнение этой нормы связано с тем, чего хочет субъект поступка от других. И поскольку утвердительно это желание может быть сформулировано только как желание быть признанным в качестве неповторимого и незаменимого носителя жизни, причем как желание универсальное, т.е. характеризующее всех людей без исключения. Одновременно ожидание, что чаемое мной переживание своей подлинной востребованности, т.е. непреложной ценности, будет хоть кем-то подтверждено, выглядит не более чем утопическим пожеланием, несбыточным по определению. Однако если представить себе, что чьи-то поступки выстроены на абсурдном желании принести столь желаемое подтверждение ценности бытия другого, то это бы значило, что субъект, ведущий себя подобным образом, оказывается безусловно востребован, причем в принципиально неограниченном объеме. Конечно, «человекам это невозможно», но Бог, Который по слову Христа, «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф.5,45), предстает поступающим именно таким образом. Значит, если подлинная востребованность моей жизни, т.е. меня как такового, в моей сокровенной глубине, составляет мой предельный бытийный интерес, то есть путь

ее удовлетворить: для этого достаточно выстроить свою жизнь по образцу совершенного Бога. Ни рациональных, ни каких-либо других собственно человеческих оснований для усмотрения и тем более для реализации такой поведенческой стратегии нет. Единственное основание – исполнившееся мистическое единство Божества и человечества во Христе, которое способно приобрести и этическое измерение.

Особенно важно, что ценность жизни в качестве верховной обнаруживает в новозаветной этике способность не только порождать поведенческую стратегию, чего не удавалось добиться в классической философской аксиологии, но еще и задавать производные ценностные качества. Мы помним, что проблема непрерывности ценностных качеств и уровней и способности высших задавать низшие также оставалась нерешенной, а может быть и нерешаемой, в рамках материальной этики ценностей. Верховная евангельская ценность – богоподобная жизнь способна задать всю иерархию и найти свое собственное выражение на каждом уровне. Так если статус высшей или сакральной ценности обособно вываляется для евангельского образа жизни способностью быть востребованным за счет поступков, которые могут убедить другого в том, что он действительно необходим субъекту нравственного действия, то очевидно, что такое поведение может быть только незапрограммированным, т.е. творческим; недетерминированным, т.е. свободным; и незамкнутым на себе, т.е. жертвенным. Соответственно вырисовывается ряд ценностных качеств: творчество, свобода, любовь, которые деятельно выражают ценность жизни как исполняюще-гося богоподобия. Эти качества жизни неотъемлемы друг от друга, чем подтверждается единство жизненного пространства, которое при этом может быть дополнено рядом высших ценностных модальностей: истина, абсолютное добро и красота, которыми в конечном итоге измеряются поведенческие усилия. Поскольку качество жизни есть в первую очередь деяние, утверждающее абсолютную востребованность человека, в центре системы ценностей оказывается именно нравственное измерение, с которым сопрягаются сферы постижения в истине и красоте.

Естественно представить, что круг ценностей, как поведенческих, так и модальных, может помимо абсолютного иметь и относительное выражение, в разной степени приближенное к высшему уровню и здесь вполне к месту окажутся уровни ценностных модальностей Шелера. Например, ценности духовно-культурные фундируются тем, насколько они являют потенцию жизни превысить наличный горизонт смертного существования и соответственно, выйти за границы прагматически жестко обусловленного бытия. Но это значит, что в тех или иных культурно значимых действиях и их результатах присутствует начало бескорыстного созидания, по крайней мере косвенного признания принципиальной востребованности всех, кто может стать их восприимчиком, а также самоотвержения. Кажется, что эти и подобные поведенческие качества могут без большой быть представлены отображением высших ценностей творчества, любви и свободы. Конечно, дальнейшая и сколько-нибудь полная детализация «царства ценностей» означает чрезвычайно трудоемкий и достаточно долгий процесс. Ценно уже то, что христоцентрическая этика способна связать ценности наивысшего порядка сквозным ценностным качеством жизни, понятой как осуществляемое богоподобие. Хочется надеяться, что этим она открывает многообещающую как богословскую, так и практическую нравственную перспективу.