

## КРУГЛЫЙ СТОЛ

**Апресян Рубен Грантович** – доктор философских наук, заведующий сектором этики Института философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: [apressyan@mail.ru](mailto:apressyan@mail.ru)

**Артемьева Ольга Владимировна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: [o\\_artemyeva@mail.ru](mailto:o_artemyeva@mail.ru)

**Гагинский Алексей Михайлович** – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: [algaginsky@gmail.com](mailto:algaginsky@gmail.com)

**Гаджикурбанов Аслан Гусаевич** – кандидат философских наук, доцент. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, г. Москва, Ломоносовский проспект, 27–4; e-mail: [gadzhiburbanov@yandex.ru](mailto:gadzhiburbanov@yandex.ru)

**Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович** – академик РАН, директор Института философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: [guseynovsk@mail.ru](mailto:guseynovsk@mail.ru)

**Серёгин Андрей Владимирович** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: [avis12@ya.ru](mailto:avis12@ya.ru)

**Фокин Алексей Русланович** – доктор философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: [al-fokin@yandex.ru](mailto:al-fokin@yandex.ru)

**Шохин Владимир Кириллович** – доктор философских наук, заведующий сектором философии религии Института философии Российской Академии наук. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: [vladshokhin@yandex.ru](mailto:vladshokhin@yandex.ru)

Термин *агатология* («учение о благах») был inaugurирован лет за семьдесят до *аксиологии* (в «Руководстве по христианскому нравственному учению» Кристофа Фридриха фон Аммона – 1823), но ему значительно меньше повезло, т. к. до начала XXI в. его упоминали только составители некоторых философских лексиконов. Владимир Шохин, открывший его заново около двадцати лет назад (не подозревая о существовании труда Аммона) предпринял попытку не только его реабилитации, но и определенного переформатирования теории и истории «практической философии» под углом зрения учения о благах. Появившаяся в результате монография (*Шохин В.К. Агатология: современность и классика. М.: Канон+, 2014. 359 с.*) решала задачи 1) агатологического восполнения дефицитов современной этики и антропологии, 2) реконструкции учений о благе и благах в Древней Индии и Китае, в ранней античной мысли, во всех греко-римских философских школах (каждая из которых должна была определиться

по отношению к «таблицам благ» Аристотеля и участвовала в общеэллинской агатологической полемике), в патристике и схоластике, 3) измерения «античными весами» современной «практической философии» и постановки вопроса о том, было ли в средневековых учениях о благах специфически христианское содержание. Монография стала предметом обсуждения на презентации книги в ноябре 2014 г. Соображения участников этого обсуждения публикуются здесь в последовательности их выступлений на презентации, и в них были подняты такие вопросы, как: должна ли агатология быть именно специфически этической программой? можно ли считать этику добродетели непоследовательно агатологической? правомерно ли автор книги уделяет лишь скромное внимание «высшему благу» у Аристотеля? действительно ли мы должны отказываться от попытки дефинирования блага? каково сущностное соотношение благ и ценностей? в какой мере средневековая теология допускала «субъективные блага»? и другие. Публикация завершается ответами Шохина.

**Ключевые слова:** этика, благо, блага, ценности, Аристотель, Кант, Мур, этика добродетели, определение, античность, средневековье

**Р.Г. Апресян.** Новая книга Владимира Кирилловича Шохина (далее – В.Ш.) для меня знаменательна во многих отношениях. Остановлюсь лишь на некоторых. Первое, книга новационна тематически, причем не только на фоне нашего, отечественного, литературного процесса, но и, так сказать, во всемирном масштабе. Надо отметить, что русскоязычная ситуация особенна. В русском, как в естественном, так и в специальном языке есть слова «благо» и «добро», чего нет в современных европейских и древних языках. Помимо отсутствия прямой корреляции между соответствующими национально-язычными дискурсами, есть сложность в выделении в иноязычной литературе работ, посвященных именно благу (а не добру). Такой трудности не было бы для ориентации в русскоязычной литературе, но на русском произведений на соответствующие темы ничтожно мало. Могу назвать лишь одну книгу, специально посвященную данной проблеме: это книга Ф.А. Селиванова «Благо»<sup>1</sup>. Тридцать лет спустя автор развил эту тему в статье «Благо: сквозь призму добра и зла»<sup>2</sup>, название которой в свете сказанного об особенностях русского языка, конечно, примечательно. Судя по библиографическому списку, эти работы В.Ш. незнакомы; но надо признать, принимая во внимание широту охвата материала и проблематики в книге В.Ш., эти работы интересны как литературный факт, в теоретическом плане они представляют лишь исторический интерес. Тематическая новационность книги усиливается еще и терминологическим закреплением данной тематической области, продвижением ее в качестве (как это обозначает автор) субдисциплины – *агатологии*. У этого термина есть своя история, и В.Ш. кратко ее реконструирует, к чему можно было бы добавить, что термин «агатология» представлен в «Философском словаре» Э.Л. Радлова, правда, всего лишь с кратчайшим разъяснением самого термина: «учение о благе, часть этики»<sup>3</sup>. Но одно дело термин и другое – то, что проделывает в своей книге В.Ш., концептуализируя агатологию принципиальнейшим образом.

<sup>1</sup> Селиванов Ф.А. Благо. Томск, 1967.

<sup>2</sup> Селиванов Ф.А. Благо: сквозь призму добра и зла // Философская жизнь Урала: Проблемы общей и социальной онтологии / Сост. И.Я. Лойфман, ред. В.И. Кашперский. Екатеринбург, 1999.

<sup>3</sup> Радлов В.Э. Философский словарь: Логика. Психология. Этика. Эстетика и история философии. СПб., 1904. С. 7.

Второе, В.Ш. позиционирует агатологию не просто как «философскую субдисциплину, которая располагается на территории двух больших – этики и антропологии»<sup>4</sup>, но определенно как «четвертую программу в метаэтике (после утилитаристской, деонтологической и аретической)» (с. 100), т. е. мы имеем дело не просто с новацией, но с новацией вызывающей. Причем это вызов не просто самого факта дисциплинарного представления агатологии, но помещения ее в один ряд с деонтологизмом, консеквенциализмом и этикой добродетелей, и этот ряд выстраивается внутри метаэтики. Последнее почти не разъясняется, но в начале книги автор дает свое понимание аналитической философии (как метода, а не как направления); допускаю, что и метаэтика трактуется не как направление, а как философская теория морали вообще, как моральная философия. Все это В.Ш. проделывает, оставаясь вне текущих отечественных морально-философских традиций, почти их не замечая. Надеюсь, что участники последнего не станут отвечать В.Ш. взаимностью. Наверное, проект агатологии вызовет различные реакции притяжения-непритяжения. Но усилие агатологии стало для В.Ш. поводом репроблематизации этики, шире, практической философии, и это, несомненно, заслуживает серьезного внимания.

Третье, В.Ш. масштабно высветил проблему блага и проделал большую работу по эшелонированному обеспечению теоретического устройства этой проблемы. В данном случае я имею в виду не (суб)дисциплину или исследовательское направление агатологию, а именно проблему блага как таковую, не закрепляемую дисциплинарно. Разнонаправленные критические обозрения, которые предпринимает В.Ш. как современных работ и дискуссий, так и классических, по сути репрезентируют проблематику блага во всей ее полноте. Принимая во внимание не блестящее положение в нашей этической и аксиологической литературе по этому вопросу, можно сказать, что В.Ш. своей книгой обеспечивает тематически-аналитический прорыв и, тем самым, кардинальным образом изменяет литературно-дискурсивную ситуацию в этой области. В этом плане книгу В.Ш. я мог бы сравнить с недавно обсуждавшейся на страницах данного издания книгой А.В. Прокофьева<sup>5</sup>, которая также по-своему прорывна – в освоении проблематики справедливости, в которой литературная ситуация несравненно благоприятнее. (Теперь – дело за читателями.)

Четвертое, В.Ш. в очередной раз проявил себя эрудитом широкого и нестандартного круга (кругов) чтения. В нашей литературе не так много работ, в которых столь подробно – на уровне текста – разбирался бы Макинтайр, при том, что его «После добродетели» одна из наиболее популярных книг современных западных авторов в среде вузовских преподавателей этики. (Следует с удовлетворением отметить, что В.Ш. цитирует Макинтайра в собственном переводе, хорошо понимая, что опубликованный русский перевод для серьезной работы не годится.) Более того, В.Ш. обзревает все поле современной этики добродетелей, пусть бегло и руководствуясь своими агатологическими интересами, и надо сказать, что в этой книге мы имеем наиболее репрезентативный и достаточно дифференцированный взгляд этого направления в этике. В.Ш. обращается к нему как чувствительному противовесу деонтологизму и консеквен-

<sup>4</sup> Шохин В.К. Агатология: Современность и классика. М., 2014. С. 13 (далее при ссылках номер страницы указывается в скобках в тексте).

<sup>5</sup> Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. М., 2013.

циализму и в то же время как ожидаемому ресурсу для агатологии. Эта работа проводится автором в первой главе, в которой этике добродетелей посвящен параграф. Второй же параграф этой главы посвящен некоей «аналитической “практической философии”», в которую попали авторы, которых можно было бы отнести как к деонтологизму, так и к консеквенциализму. Обзор проводится по критерию их агатологической ресурсности. Полагаю, интерес представлял бы дифференцированный анализ деонтологистов и консеквенциалистов. Возвращаясь к этике добродетели, замечу, что анализ работ Макинтайра и других авторов, представляющих ее, приводит В.Ш. к выводу о ее недостаточной альтернативности другим названным морально-философским доктринам, и поэтому агатология предлагается, как выше отмечалось, в качестве четвертого пути метаэтики. Это то, что в книге относится к современности. Но большая часть книги посвящена классике – индийской и китайской классике, а также античной и средневековой. Весь этот обширный историко-философский материал В.Ш. осваивает, перерабатывает и интерпретирует с одной целью – уяснения порядка обсуждения блага и создания интеллектуальной платформы для развития агатологии. Агатологический подход к материалу истории философии нов и необычен. Очевидно, он потребовал от автора нестандартных подходов к известному материалу. Так что наряду с интересными находками здесь неизбежны спорные движения мысли и выводы, относительно чего специалистам есть в чем разбираться (впрочем, не следовало бы упускать из вида, что сам В.Ш. оговаривается в книге, что не претендует «на более чем субъективные оценки достижений классической мысли»). Книга дает немало поводов для историко-философских дискуссий. Нахожу эти поводы и я, но ввиду ограниченности места кратко остановлюсь на другом, а именно, на вопросах об уместности дисциплинарного конституирования агатологии и оправданности агатологической перестройки этики.

Из сказанного выше очевидно, что я приветствую выделение проблематики блага, тем более в таком решительном и энергичном виде, какой мы имеем в обсуждаемой книге. Агатологическая фокусировка актуальна (в силу ее неявного антикантианского пафоса) и для этики, в которой сохраняется доминирование кантианства, и для широкого комплекса философских и социальных дисциплин, в круг внимания которых входят блага: это и упоминавшиеся уже аксиология и антропология, а также эстетика, праксеология, экономика и др. Но тем самым агатология выступает не как дисциплина, а как исследовательское направление, как подход, в соответствии с которым в той или другой исследовательской области выделяется определенный ракурс рассмотрения, а именно, с точки зрения благ. Возможность такой интерпретации агатологии я нахожу и в книге В.Ш., когда он, говоря об агатологии, декларирует «четвертый путь» в метаэтике, наряду с другими путями (у меня не сложилось впечатления, что деонтологизм, консеквенциализм или этика добродетелей отвергаются напрочь, что они должны уступить место агатологии). Но это именно то, что обнаруживается, среди прочего, мной как читателем; я не уверен, что найденное на этот счет и есть основополагающее для всего агатологического рассуждения автора. Если принять во внимание актуальность агатологической проблематики и методологии, то тогда одно из заключительных замечаний автора: «...агатология... может в настоящее время строиться не как систематическая дисци-

плина.., а как комментарий к истории мысли» (с. 341) может быть расширено: ...как комментарий, разумеется, критический, к философским и социальным дисциплинам, предметом внимания которых являются блага.

У меня сохраняются сомнения относительно переустройства этики как агатологии. Я не вижу продвижения в этом деле в самой книге, и, в первую очередь, эта непродвинутость проявилась в том, что В.Ш. не нашел возможности довести свое агатологическое рассуждение до различия блага и добра. Выше я отмечал утвержденность в русском языке двух терминов – «благо» как естественное благо и «добро» как моральное благо. Это обстоятельство задает особую площадку для агатологического и этического рассуждений, и его следовало бы принять во внимание. Семантическая особенность русского этического тезауруса предстанет еще более выпуклой, если принять во внимание слово «добродетель». Не следует, как мне кажется, бежать от родственности слов «добро» и «добродетель» (а ведь здесь обнаруживается в чем-то иная коннотация, чем в соотношении английских, скажем, слов: «virtue» и «moral good», смысловая связь которых еще должна быть додумана, выстроена). Я не считаю эти лексические обстоятельства определяющими для русскоязычного этического мышления, но не учитывать их вовсе было бы неправильным. Другой важный момент, касающийся построения (или переустройства) этики как моральной философии, связан с тем, как мы понимаем архитеконику морали. Историческое движение от «этики добродетелей» к «этике морали», т. е. этики, в которой основной предмет это не добродетели, а мораль в целом, не было случайным. Оно произошло в процессе осмысления морального опыта, органичным элементом которого наряду с так или иначе понимаемыми поведенческими ориентирами (добродетелей, законов, грехов-пороков) стали способности человека как субъекта морали, формы морального мышления, способы регулирования, особенности взаимодействия между моральными субъектами, социальные институты, обеспечивающие действенность моральных регулятивов, поддерживающие людей в их моральной субъектности, моральной коммуникации и т. д. В этой архитектонике есть свое место и у благ, шире – ценностей (я помню о настояниях В.Ш. по поводу принципиального разделения благ и ценностей и отчасти разделяю понимание необходимости такого разделения, но в данном случае это несущественно), но это именно место, т. е. блага выступают одним из элементов морали. Поэтому даже нормативная этика, не говоря о философской этике, не может быть уместна в агатологию.

Нет нужды разъяснять, что последнее ничуть не умаляет интеллектуальную значимость агатологического проекта как такового.

**О.В. Артемьева.** Книга «Агатология: современность и классика» представляет собой фундаментальное исследование, которое, на мой взгляд, заслуживает самого пристального внимания. Эта книга необычна. Ее необычность состоит в том, что автор по существу учреждает особое направление в философии, которое называет «агатологией» – учением о благах, размещает данное направление на пересечении этики и антропологии и характеризует как «четвертый путь» в современной этике (наряду с консеквенциалистской, деонтологической этикой и этикой добродетели). В.Ш. отнюдь не претендует на первенство в обозначении данного направления, напротив, показывает, что данный термин уже в конце XIX в. можно было обнаружить в философских



словарях, в частности, в «Словаре философских понятий» Р. Эйслера. Этот термин активно используется и в современных философских исследованиях. Однако совершенно очевидно, что ни один из авторов, так или иначе использующих термин «агатология», не ставил перед собой задачу построения особой философской дисциплины, или, как пишет В.Ш., «субдисциплины». Тот факт, что мы обнаруживаем в философских концепциях разных эпох и культур учения о благах, и даже тот факт, что некоторые авторы помечают свои учения о благах как агатологию, еще не является свидетельством в пользу признания ими агатологии как специальной дисциплины со своим предметом, особым углом зрения, особой методологией и пр. Иными словами, хотя В.Ш. определяет свою цель как всего лишь «легитимацию» агатологии в качестве уже существующего в философии и имеющего свою историю направления, однако, судя по структуре книги, по ее содержанию, по характеру обсуждаемых проблем, намерение автора гораздо более амбициозно. Даже если задача по построению новой дисциплины в книге не решена полностью, возможности и перспективы такого построения обозначены вполне определенно.

Книга написана на основе обширного и разнородного историко-философского материала, который включает философию Древней Индии и Китая, античной Греции, европейского средневековья, а также на основе самой последней современной, в том числе, этико-философской литературы. Такой тщательный и основательный анализ современной этико-философской литературы может вызвать только восхищение. Большинство авторов, о которых он пишет, фактически у нас неизвестны. А, например, более-менее известному у нас Аласдеру Макинтайру крайне не повезло с переводом одного из самых знаменитых его трудов – «После добродетели». Подробное и точное изложение позиции Макинтайра в книге В.Ш. важно, поскольку оно предоставляет возможность читателю познакомиться с основными идеями этого крупного современного философа.

Весь обширный историко-философский материал в книге *аналитически* освоен и представлен в определенном ракурсе учения о благах. Причем он используется не в качестве иллюстрации и не в качестве исключительно исторического достояния, а актуально – как источник для конституирования современной агатологии. Историко-философское наследие задействовано как ресурс для решения современных философских задач.

Во Введении В.Ш. выражает предположение, что у книги найдется немало критиков именно в силу ее «пионерского» характера. С этим предположением едва ли можно не согласиться. Однако книга, изначально предлагаемая как пионерская и полемичная, особенно ценна в эвристическом плане.

Я давно уже специально занимаюсь современной этикой добродетели, так что, понятно, предлагаемый В.Ш. критический анализ этого направления у меня вызвал особый интерес. Если признавать существование агатологии как особой дисциплины, то, на мой взгляд, совершенно точно обозначение ее именно как «четвертого пути» наряду с этикой добродетели, конвенционалистской этикой и этикой деонтологической. Это обозначение точно, поскольку указывает на своеобразие всех четырех направлений и их несводимость друг к другу. Однако если мы это признаем, то должны будем признать и то, что упрек, который В.Ш. адресуется современной этике добродетели и

который состоит в том, что сторонники этой теории в качестве центрального понятия рассматривали понятие добродетели, а не понятие блага и благ, не совсем справедлив. Этика добродетели противостояла консеквенциалистским и деонтологическим этическим концепциям прежде всего в том, что в ее рамках мораль объективирована в добродетельной личности, а не в безличных и универсальных принципах и правилах. Именно поэтому в фокусе исследовательского интереса аретической этики – добродетели как качества личности. Понятия благ в рамках такой теории может иметь лишь инструментальное значение и использоваться в качестве средства объяснения ключевого в аретической теории понятия добродетели.

Мне также не показалась достаточно убедительной интерпретация этики добродетели как аналитической теории. В книге высказывается сомнение в правомерности противопоставления в том числе в нашей литературе этики добродетели «аналитической этике». Это сомнение легко преодолевается, если мы примем во внимание два значения употребления термина «аналитический» в применении к этике или философии. Мы можем употреблять этот термин как в широком, так и в узком, специальном смысле слова. В широком смысле под аналитической теорией понимается то, о чем пишет В.Ш. – определенный стиль философствования, который предполагает аргументированность, последовательность, основательность рассуждения, его критический характер и пр. Однако «аналитическая этика» – это еще и вполне определенная, по образному выражению В.Ш., «философская конфессия». Ее рождение связано с выходом в свет в 1903 г. «Принципов этики» Джорджа Эдварда Мура. Интересно, что эта книга многими современниками была воспринята как абсолютно новое философское учение, которое, по словам британского философа Литтона Стрейчи, заменит все религиозные и философские кошмары, иллюзии, галлюцинации, в которые нас вовлекли Иегова, Иисус Христос, ап. Павел, Кант и Гегель<sup>6</sup>. Аналитическая этика в узком специальном смысле слова имела собственный предмет – язык и логику морального рассуждения, а также (что очень важно) – собственный метод, который налагал запрет в этике на рассмотрение нормативно-содержательных проблем.

В 1960-е гг. – время серьезных общественных перемен (движения за гражданские права, сексуальная революция, массовое антивоенное движение и т. п.) – стала очевидной несостоятельность такого подхода, в культуре возник запрос на этико-философское осмысление перемен. Именно в это время начинают интенсивно развиваться этические теории, направленные против аналитической этики в узком смысле слова и противопоставляющие ей свой собственный подход, особенность которого состояла в ориентации на осмысление и обсуждение нормативно-содержательных проблем<sup>7</sup>. Именно в это время формируется этика добродетели и другие этические теории (например, этика заботы), в это время начинает развиваться и прикладная этика как этика, предмет которой составляют моральные проблемы, возникающие в повседневном опыте человека. Приблизительно в это время Г.Э.М. Энском

<sup>6</sup> См.: MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame (Indiana), 1984. P. 16.

<sup>7</sup> Подробный анализ этой ситуации в этике см.: Соломон Д. Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина // *Этическая мысль*. Вып. 13 / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М., 2013. С. 30–46.

выступает со своим манифестом «Современная моральная философия», в котором она как будто бы критикует новоевропейскую философию, но главным образом и прежде всего – аналитическую этику в узком смысле слова за ее фундаментальную несостоятельность в осмыслении содержательных нормативных проблем – то есть за ее несостоятельность в том, ради чего и существует моральная философия.

Поэтому суждение о том, что современная этика добродетели обязана своим существованием аналитической традиции корректно, если мы употребляем выражение «аналитическая традиция» в широком, неспециальном смысле слова. Если же мы употребляем его в специальном смысле, то с этим суждением можно согласиться лишь в том смысле, что современная этика добродетели, как и другие нормативные этические концепции, рассматривается как ответ на неудовлетворительность аналитической этики, на ее неспособность к осмыслению и решению главных этико-философских задач.

**А.А. Гусейнов.** Труд «Агатология: современность и классика» – философское событие, значение которого еще предстоит осмыслить и будет, надо думать, со временем выявляться более полно и конкретно. Но уже сейчас можно сказать, что, по крайней мере, в двух отношениях он заслуживает особого интереса.

Во-первых, речь идет об уточнении предмета философии, в котором выделяется особая субдисциплина, расположенная между антропологией и этикой и названная им агатологией. Название в данном случае не менее важно, чем само содержание, можно даже предположить, что индикатором доброкачества последнего и тем самым обоснованности выделения новой области философского знания будет судьба самого названия – приживется ли оно или нет. Автор, разумеется, не выдумал, не сконструировал агатологию ни как термин, ни как предмет, он эксплицировал ее из реального процесса философского познания в ее историческом развитии и современных тенденциях. Агатология есть учение о благах или целях человеческой деятельности, а точнее, о целях человеческой деятельности как благах.

Выделение агатологии не просто как исследовательской темы, а как субдисциплины, ее включение в предметное поле философии важно для понимания самой философии, ее статуса в культуре. Это на самом деле является аргументом в пользу того, что философия – не только род познания, теория, но и форма практики, что для нее вопрос о целях человеческой деятельности столь же органичен, как и вопросы о том, как мы мыслим и как устроен мир. Следует заметить, что в данном случае объективный смысл осуществленного В.Ш. исследования и полученный им результат выходят за рамки его же понимания философии, даже опровергает его. Он пишет: «Философия по определению может быть только теоретической дисциплиной, какими бы предметностями она ни занималась» (с. 13). Но, добавляет он далее, с кавычками можно говорить и о «практической философии», с которой агатология соотносится как часть и целое: «но с кавычками употреблять и можно, и нужно: речь идет о том регионе философии, который стоит ближе всех прочих по своей проблематике к практическим задачам человека» (там же). Что в философии ближе и что дальше от практических задач человека – вопрос отнюдь не очевидный. Разве логика, исследующая канон правильного употребления разума, дальше отсто-



ит от практических задач человека как разумного существа, чем любая другая область философии?! Практическая философия является практической не потому, что она ближе к практике, а потому, что она включена в нее и говорит не о том, что есть, а о том, что следует делать. И агатология нужна не просто для того, чтобы знать, что такое благо, а для того, чтобы стать благим, ибо вне стремления стать благим мы никогда не поймем, что такое благо. Подобно тому, как по известному, ставшему банальностью, но от этого не потерявшему в своей истинности выражению: не отдавая пудинга, мы не узнаем его вкус. Из «Агатологии» мы узнаем, что не всякая цель должна считаться благой, и смысл осуществляемого автором анализа состоит в том, чтобы проводить такое различие и научиться выбирать благие цели – теоретически опосредовать изначальную нацеленность человека (и самого философа как человека) на благо. Словом, можно надеяться, кавычками дело не завершится, и В.Ш. в последующих книгах будет говорить о практической философии уже без них.

Агатология заявлена в книге как четвертая программа или путь (слова «программа», «путь», надо думать, не случайны и говорят об отношении агатологии именно к практической философии) современной метаэтики в противовес деонтологической, в отличие от утилитаристской и в продолжение аретической. С последней она настолько близка, что можно считать ее продолжением, обобщением и более адекватной формулировкой. Различия связаны с субординацией добродетелей и благ: агатология ставит на первое место блага и рассматривает добродетели как средства по отношению к ним. Тем самым агатология не просто находит в этике место целям, а возвращает им отнятый в свое время у них престол и претендует на то, чтобы освободить этику от кантианского заклęcia. Остается только решить (вопрос, который у В.Ш. остается открытым), будет ли это полноценная традиционная монархия или ее современный конституционный вариант. Это уже вопрос не о первенстве благ перед добродетелями, а об иерархии самих благ и о высшем благе как ее возможной вершине.

Второй момент, в силу которого труд В.Ш. приобретает значение, выходящее за его тематические рамки, заключается в том, что он представляет собой особый, редкий для отечественной традиции тип философского исследования. Как известно, В.Ш. склонен к расширительному толкованию аналитической философии, согласно которому речь идет не (или не только) об особой школе, а (также, или по преимуществу) об особом, собственно философском исследовательском методе, который практиковался философией начиная с античности. Можно предположить, что он исходит из витгенштейновского понимания, видевшего задачу философии не в создании всеохватывающих систем и мировоззрений, а в критике и выявлении недостаточности всех попыток такого рода. Исследование В.Ш. выдержано в духе аналитической философии в его собственном понимании – критика пропозиций и расчленение понятий, полемика с реальными и возможными оппонентами средствами классической логической аргументации и др. Самая же главная, согласно автору, особенность аналитической философии в ее современном виде состоит в том, что она не стремится к созданию систематических дисциплин, а строится как комментарий к истории мысли. Именно таким аналитическим комментарием является «Агатология».

Такой вид философствования совершенно по-другому, чем это имело место в эпоху создания законченных, герметически закрытых всеохватывающих систем, определяет место философии в интеллектуальном пространстве. В той мере, в какой существует интеллектуальная потребность в систематически завершеном представлении о чем-то или даже о мире в целом, философия снимает с себя ответственность за решение такой задачи, делегируя ее другим областям знания или каждому мыслящему субъекту, ограничивая свою роль анализом возражений против таких попыток, сопряженных с ними опасностей и рисков, ошибочности предшествующих опытов. Так понятая философия скептическую осторожность предпочитает догматической самоуверенности и по отношению к философски взыскующим индивидам выступает уже не в позе учителя, а в роли многоопытного и предостерегающего советчика.

Что касается содержательного анализа благодферы, если можно употребить такой термин, то следует признать продуктивность избранного автором метода максимально широкого, по возможности исчерпывающего историко-философского комментирования. Хотя свои суждения В.Ш. высказывает в полемике, в ходе критики ошибочных с его точки зрения утверждений, соблюдая некоторую осторожность, призванную оградить его от догматизма, тем не менее, в ряде пунктов он высказывается достаточно определенно. Он формулирует и придает доказательную силу положениям, которые могут составить основу учения о благах. А именно: разводятся понятия целей и благ (блага суть всегда цели, но не всегда и не все цели суть блага); признается плюрализм благ, что обязывает говорить о них во множественном числе и всегда конкретно; мир благ рассматривается как иерархически структурированный.

В связи с намеченными контурами учения о благах возникает один вопрос, который, на мой взгляд, является очень важным, даже принципиальным. Он касается понятия высшего блага. В.Ш. по сути дела обходит этот вопрос – обходит и в том смысле, что уделяет ему мало внимания, неизмеримо меньше, чем те классики, мнения которых он анализирует, и в том смысле, что в своем понимании самого предмета стремится обойтись без него. Конечно, я могу его понять и где-то даже понимаю. Но, тем не менее, избранный им путь аналитического дискурса обязывает быть более сосредоточенным на данном вопросе.

Вопрос о высшем благе относится к такого рода вопросам, которые нельзя отклонить или отвести: он требует обязательного ответа в рамках сознательной человеческой жизнедеятельности, и на самом деле каждый субъект отвечает на него фактической логикой своей деятельности. Это вопрос о том, ради чего, в конечном счете, человек делает все то, что он делает, вопрос о смысле жизни. И если блага не существуют каждое само по себе, но сцеплены между собой в субъекте, образуя некую иерархическую структуру, то сама эта иерархия не может не закончиться неким высшим или последним благом, ибо без этого, без такой последней цели не может быть запущен сам механизм целесообразной деятельности. И дело здесь не только в том, чтобы формально свести концы с концами в рассуждении и избежать регресса в дурную бесконечность, а в том, чтобы обеспечить целостность целесообразно организованной деятельности субъекта. Другое дело, что разные субъекты по-разному могут понимать саму «материю» высшего блага. Но каждый из них, чтобы обрести субъектность, должен его иметь, иметь как минимум по факту.

В этой связи вызывает удивление, что В.Ш., совершенно справедливо выделяющий Аристотеля как вершинную фигуру в истории агатологии, принимающий едва ли не все его основные суждения о благах, не принимает то, без чего разрушается аристотелевская этика. Он полагает, что высшее благо является у Аристотеля формально-техническим понятием, обеспечивающим логическую устойчивость его этики. С этим трудно согласиться, имея в виду, что Аристотель вовсе не ограничивается формальными характеристиками высшего блага (цель, которая не может стать средством, она выше похвалы, последняя цель, самая совершенная и др.). Он также содержательно определяет его как счастье и подробно анализирует разные концепции счастья. Неслучайно вовсе из 10 книг «Никомаховой этики» как минимум пять (I, VII–X) посвящены именно анализу высшего блага, понятого как счастье.

Конечно, я могу себе представить некую сконструированную систематическую агатологию без понятия высшего блага, но я не могу представить себе без этого агатологию, построенную как историко-философский комментарий.

**А.Г. Гаджикурбанов.** В настоящий момент мы присутствуем при значимом событии в жизни нашего философского сообщества, которое охватывает представителей нескольких философских дисциплин – этиков, антропологов, историков философии. Речь идет о появлении книги «Агатология: современность и классика», фактически ставящей своей целью создание новой дисциплины, которая, как заявляет ее автор, формируется на стыке этики и антропологии. Более того, как полагает В.Ш., она могла бы служить как бы «грунтовым основанием под дорожным полотном для новой, уже *четвертой* программы в метаэтике (после утилитаристской, деонтологической и аретической)» (с. 100). Далее, говорится о том, что идея новой дисциплины, в определенной мере подхватывающая программные тезисы Макинтайра, утверждает свою приверженность к традиции Аристотеля и даже выступает в качестве более радикальной версии ее исполнения. При этом автор предложенной модели допускает, что «аретическая этика вполне может быть осмыслена в качестве сегмента агатологической» (с. 99).

Это очень смелая заявка, но как можно судить по уже проделанной В.Ш. работе, она вполне соразмерна его возможностям, тем более, что у него за плечами богатый опыт междисциплинарных и кросскультурных исследований: предлагаемая им в настоящее время работа опирается на обширный материал из сферы культурной и историко-философской компаративистики. Такое начинание можно только приветствовать. Возможно, предлагаемая нам «Агатология» в какой-то мере продолжает и развивает идеи еще одного значимого проекта В.Ш. – его сравнительно недавно вышедшего исследования по теории ценностей – «Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль» (2006). Обе эти книги могут считаться важным вкладом в развитие прежде всего нашей этической мысли, поскольку заполняют существующие в нашей науке серьезные лакуны в освоении многих значимых тем моральной философии и истории морали.

Тем не менее, с моей точки зрения, представленное В.Ш. исследование представляет собой в определенной мере пропедевтику к возможной теории блага, которая, говоря словами Канта, еще только должна быть выстроена в качестве научной дисциплины. Автором сделана многообещающая заявка, предложена своего рода преамбула агатологии как науки. Но решение данной

задачи может потребовать от автора предложенной новой доктрины серьезных усилий, учитывая фактическую неразработанность заявленной им темы и отсутствие в мировой науке фундаментальных исследований подобного рода. Мои предположения и пожелания я мог бы подкрепить словами самого автора данной книги, в которых он формулирует характерные черты замысленной им «агатологической» этики. Хотя в ее построении В.Ш. предпочитает историко-ретроспективный метод логико-дедуктивному (этим во многом объясняется привлечение им обширного историко-философского материала), тем не менее его мысль о том, что новая доктрина блага должна строиться в формате «реконструкции каталогов и иерархизации благ» (с. 99), потребует от него, как мне кажется, более полного списка репрезентаций моральных абсолютов в разных этических традициях (в частности, в предлагаемом исследовании практически отсутствует православная составляющая названного каталога).

Кроме того, если автор предложенной нам программы хочет остаться на высоте заявленных им самим требований, он не может снять с себя системных обязательств – необходимости построения отдельной агатологической доктрины прежде всего как *теоретической* дисциплины. Если эта цель будет достигнута, новая концепция блага сможет стать еще одним весомым словом В.Ш. в этической науке.

Я уверен, что В.Ш. с этой задачей справится. Будем ждать его нового исследования.

**А.М. Гагинский.** «Агатология» – книга очень важная и нужная, на мой взгляд, поскольку проблема блага и благ не только мало изучена, но и остается вечно актуальной темой философии. Однако я бы не согласился с подходом автора в отношении того, что понятие «благо» неопределимо. Разумеется, дать хорошее определение данной интуиции очень непросто, но и оставлять попытки сделать это мне кажется преждевременным. Тем более, что книга не ограничивается лишь историко-философскими задачами, но ставит перед собой и задачи собственно философские (с. 10). Определенно, у нас есть некоторое дорефлексивное понимание идеи блага, от которого зависят и те конкретные блага, о которых так продуманно пишет автор, так что в результате хочется все же понять, чем является эта идея, взятая сама по себе, в чем ее суть.

Кроме того, во время чтения раздела по античности у меня возникло одно предположение, которым я бы хотел поделиться. В.Ш. говорит о дихотомии «природа/установление» у софистов (с. 161), которое займет важное место в философии Древней Греции, при этом он различает и понятия благо/ценность, которые часто отождествляются. Нельзя ли в таком случае соотнести понятие благо с тем, что «по природе», а понятие ценности с тем, что «по установлению»? Если ценность изначально связана со стоимостью, а последняя есть нечто условное, то ценность как раз и является по существу тем, что установлено, что имеет конвенциональную (социальную) значимость. Благо же, напротив, является таковым по природе: благо является благом независимо от того, ценится оно или нет. Возможно, это могло бы как-то помочь в определении идеи блага.

Еще я хотел бы обратить внимание на тему, которой сам долгое время занимаюсь. В контексте «теологии блага» и концепции «абсолютной простоты» В.Ш. пишет о «метафизическом боге» (с. 332–334). Действительно, теология

блага изначально не связана с христианством, в чем-то даже противореча ему: Бог осмысливается как существо абсолютно простое, что создает определенные трудности для понимания его как Личности (с. 333). Очевидно, что тут существует внутренняя метафизическая проблема и можно, конечно, отказаться от нее как от «фоновой балласта». Однако за этим стоит и другая, очень важная проблематика: как возможно атрибутировать Богу какие-либо предикаты? Если «высший из мыслимых предикатов, притом такой, который более всего выражал бы Его отношение к миру в целом и к человеку в особенности» (с. 334), оказался проблематичен, то трудно представить, что и какой-либо другой предикат может быть лишен этого недостатка.

Темы, кратко отмеченные мною выше, конечно далеки от окончательного разрешения. Однако то, что в книге «Агатология» эти вопросы ставятся, на мой взгляд, уже приближает нас к определенному позитивному результату, поскольку, если воспользоваться аналогией из медицины, правильно поставленный диагноз есть первый шаг к излечению.

**А.В. Серёгин.** Я с большим интересом прочитал книгу В.Ш. На мой взгляд, это очень содержательная, сложная и глубокая философская работа, вызывающая множество размышлений, но в своем выступлении я хотел бы сосредоточиться на двух моментах, которые кажутся мне в ней наиболее проблематичными. Во-первых, это лежащее в основе всей концепции книги различение благ и ценностей, а во-вторых – критика того, что я назвал бы объективистской концепцией блага. Что касается первого момента, то здесь мое несогласие с позицией В.Ш. носит скорее методологический характер. Я не вполне уверен, что адекватно понимаю точный концептуальный смысл предложенного в книге различения благ и ценностей, но в любом случае довольно очевидно (в том числе и из самой книги), что оно не является общепринятым в философской традиции: с одной стороны, многие авторы вообще не различают блага и ценности, фактически используя соответствующие термины как синонимы (например, представители аналитической традиции, чьи взгляды подробно анализируются в книге); с другой – некоторые философы вкладывают в терминологическое различение благ и ценностей совершенно иной концептуальный смысл (думаю, здесь хорошим примером может быть Шелер). Соответственно, поскольку книга В.Ш. имеет в том числе и очень существенное историческое измерение, возникает вопрос, как предложенное им концептуальное различение благ и ценностей соотносится с философской традицией, к которой он его прилагает. Мне кажется, в этом плане позицию В.Ш. можно охарактеризовать как «эссенциалистскую» (примерно в том смысле, какой придавал термину «эссенциализм» Поппер в начале второго тома «Открытого общества»): блага и ценности представляют собой как бы некоторые объективные реальности, сущность которых принципиально различна, и потому терминологическое противопоставление «благ» и «ценностей» должно строго соответствовать реальному различию соответствующих сущностей. С этой точки зрения позиция всех тех философов, которые либо вообще не принимают это терминологическое различение, либо придают ему какой-то другой смысл, оказывается просто заведомо ошибочной. На мой же взгляд, поскольку мне вообще ближе альтернативный подход, который, следуя все тому же Попперу, можно было бы назвать «номинализмом», использование терминов «благо» и «ценность» в раз-



ных концептуальных смыслах, фактически имеющее место в традиции, само по себе вполне допустимо и не является чем-то заведомо неправильным. Чисто терминологическое различие или неразличие «благ» и «ценностей», как мне представляется, является просто вопросом словоупотребления, а за всем этим может стоять исторически данное многообразие самых разных аксиологических (или «агатологических») представлений и концепций, которое вряд ли можно целиком свести к концептуальному различению блага и ценности, как оно понимается в этой книге.

Второй момент, о котором я хотел бы сказать, отчасти может служить конкретной иллюстрацией первого. В нескольких местах своей книги В.Ш. критикует представление об «абсолютном благе» или «благе самом по себе», настаивая на том, что благо непременно является «благом для кого-то» (например, с. 104, 109, 117). Я буду называть первое из этих представлений о благе объективистским, а второе – субъективистским. На самом деле, с чисто философской точки зрения, позиция В.Ш. в этом вопросе мне скорее близка и симпатична. Но в историко-философском отношении здесь, на мой взгляд, возникает следующая проблема: если концептуальное различие блага и ценности, отстаиваемое в книге, предполагает, что речь при этом должна идти непременно о субъективистски понимаемом благе, то все исторически данные объективистские трактовки блага от Платона до Мура просто не вписываются в эту концепцию. Или же они должны реинтерпретироваться в субъективистском ключе, что, по-видимому, неадекватно с исторической точки зрения. Это важно, в частности, потому, что вся та, условно говоря, платоновско-аристотелевская концепция благ, предполагающая их деление на душевные, телесные и внешние, которая, по мнению самого В.Ш., является одним из главных достижений философской «агатологии» вообще (ср. с. 321, 329), на мой взгляд, как, впрочем, и на взгляд ряда современных исследователей, базируется на общем перфекционистском понятии блага как объективного «совершенства» сущего, которое на фундаментальном уровне носит абсолютно объективистский характер. Скажем, такое телесное благо, как здоровье, с точки зрения этой концепции, в конечном счете является благом не столько потому, что оно, к примеру, минимизирует страдание или максимизирует удовольствие обладающего им субъекта, является предметом его субъективных стремлений или рассматривается как благо им самим (хотя все это, разумеется, фактически может иметь место), но скорее потому, что объективно оно представляет собой упорядоченное и совершенное состояние такого сущего, как тело.

**А.Р. Фокин.** При чтении «Агатологии» мы обратили особое внимание на ее 7-ю главу, в которой видный отечественный философ ставит себе задачу выяснить, «в какой мере в патристической и схоластической агатологии оказалось реализованным собственно христианское видение и в какой мы имеем дело лишь с адаптациями античного» (с. 269). Как представляется, последующий детальный обзор учения о благе и благах в патристике, построенный главным образом на энциклопедической статье М. Вахта (Wacht. 1984), является вполне исчерпывающим и адекватным сути вопроса. Краткий ответ на него мы находим в обобщающей 8-й главе книги, где В.Ш. утверждает, в частности, следующее: «Существенно новое в сравнении с античным видением мира благ – это твердый акцент на противопоставлении благ вечных благам земным» (с. 332),

причем «схоластический дискурс на предмет соотношения горних и дольних благ... не привнес ничего нового по сравнению с патристическим» (там же). Действительно, противопоставление вечных благ как подлинных временным благам как неподлинным и преходящим наиболее характерно для патристики и схоластики. Безусловно, можно видеть в этом влияние платонизма с его противопоставлением «тамошнего» мира идей «здешнему» миру вещей или бессмертной души смертному телу. Однако христианские корни этого представления, очевидно, находятся в Новом Завете. Это ясно из слов Иисуса Христа о предпочтении заботы о стяжании Царства небесного заботам о приобретении временных благ (Мф. 6:25–34), и о собирании сокровищ не для себя, но для богатства в Боге (Лк. 12:16–21), и из учения ап. Павла о том, что надо взирать «не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимоеечно» (2 Кор. 4:18) и из многих других строчек Нового Завета. Как представляется, именно отсюда проистекает христианская иерархия ценностей и предпочтений, а значит, и иерархия благ.

В связи с этим совершенно понятно, что, поскольку В.Ш. определяет ее как «учение о “человеческих благах”», в центре которого находится «не теология блага... но мир человеческого “благополагания” и “благовосприятия”» (с. 335), ему с трудом удастся обнаружить в патристической и схоластической мысли следы рефлексии над вопросами о «человеческих благах», «агато-логическом субъекте» и структуре его восприятия различных благ. Те небольшие крохи, которые В.Ш. удалось обнаружить в виде учения св. Амвросия о трех модальностях благого («достойное», «полезное» и «приятное»)⁸ или учения раннего Августина об универсальных и индивидуальных благах, конечно же, ни в коей мере не могут быть сопоставлены с античными образцами, такими как агатология Платона или этика Аристотеля и стоиков. Соглашаясь с В.Ш. в том, что и патристические, и схоластические представления о благе сформировались под сильным влиянием античной этической мысли, подвергшейся у христианских авторов, по мнению автора книги, поверхностной «теизации» (с. 283), мы хотели бы несколько иначе расставить акценты. По нашему глубокому убеждению, христианским мыслителям эпохи патристики и следовавшим за ними схоластам впервые удалось создать целостное учение о благах, которое вообрало в себя как данные библейского Откровения, так и лучшие достижения античной этико-философской мысли. Как мы показали в одной из своих ранних статей⁹, понятие «благо» рассматривалось христианскими авторами в двух аспектах – *объективном* и *субъективном*, которые, в свою очередь, предполагают иерархию благ, построенную по принципу совершенства бытия. Другими словами, сколько существует видов бытия, столько существует и благ; основных же видов бытия три: *высшее* (нетварное, Бог), *среднее* (духовные творения – ангелы и души) и *низшее* (телесные, материальные творения), поэтому и основных видов *объективных благ* тоже три. С этим напрямую связана иерархия *субъективных благ*, т. е. объектов стремления и желания разумных и свободных субъек-

⁸ Характерно, что В.Ш. после радостного открытия им у св. Амвросия «внутренней структуры сознания субъекта, воспринимающего нечто как благое», иронически замечает, что сам Амвросий, будучи проповедником, а не теоретиком нравственности, «не узнал своего “открытия”» (с. 285).

⁹ *Фокин А.Р.* Благо в западном средневековом богословии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 239–243.

ектов: от низших материальных и телесных благ следует восходить к *средним* духовным благам (добродетелям), а от них – к *высшему* Благу, Богу, в Котором находится *последняя цель* (ultimus finis) стремления человека и в соединении с Которым заключается его *блаженство* (beatitudo, felicitas). Другими словами, из правильной иерархии *объективных* благ вытекает правильная иерархия человеческих *стремлений* к этим благам. Такая схема полностью соответствует как библейскому мировосприятию, так и церковному вероучению, а также христианским этическим нормам и тысячелетней аскетической практике. На этот важный момент обращает внимание и В.Ш.: упоминая учение св. Бернара Клервоского о трех видах благ – блага тела, блага души и блаженство вечной жизни, он замечает, что «классическая античная трехъярусная иерархия существенно видоизменяется – внешние блага отстраняются, зато душевные (добродетели) занимают лишь среднее место, исходя из того, что они относятся к временной жизни, а не к вечной» (с. 300). Еще ранее он упоминает критику учения стоиков Лактанцием, с точки зрения которого «стойки были правы... в том, что добродетель производит блаженную жизнь (vita beata), но они заблуждались... в том, что добродетель и есть высшее благо – на деле она есть условие и причина его достижения» (с. 281). Именно в подобных примерах синтеза, а не противопоставления религии и философии, веры и разума нам видится главное достижение христианского учения о благе, которое никогда не потеряет своей актуальности – по крайней мере до тех пор, пока существует само христианство, которое, разумеется, будет существовать столь же долго, сколь и само человечество.

**В.К. Шохин.** Выражая самую глубокую благодарность всем участникам обсуждения моей книги за их время и понимание, не могу не отметить, что результатами обсуждения я был приятно удивлен. Во-первых, я ожидал, что претензий ко мне будет значительно больше, во-вторых, меня, конечно, впечатлил Аслан Гусаевич, считающий, что я только еще начал работать над темой книги (я-то думал, что практически ее завершил) и что у меня еще все впереди для ее развития, притом не столько историко-философского, сколько теоретического. Это заставляет задуматься над тем, что мне делать дальше и скорее всего поведет меня по пути подготовки расширенного переиздания, если, конечно, мне будут даны для этого время, силы и возможности. Но есть и третья причина моей удовлетворенности обсуждением книги: высказанные мне замечания (которых я, повторюсь, ожидал и больше) серьезны и требуют серьезных же прояснений.

Рубен Грантович, конечно же, прав, ставя мне на вид игнорирование отечественной этической литературы. Мы действительно как-то настолько свыклись с мыслью, что все заслуживающее внимания производится не у нас, что даже и не заглядываем в библиографии, чтобы убедиться в правильности этого предположения. Прав он и в том, что я недостаточное внимание уделил агатологической составляющей добродетели (ограничившись лишь тем, что если рассматривать добродетели и блага в их корреляции, то получится, что они соотносятся в основном как средства и цели). Зато другое замечание Рубена Грантовича я хочу решительным образом оспорить – в связи с тем, что я «не нашел возможности довести свое агатологическое рассуждение до различия блага и добра» (вследствие чего мое «продвижение» агатологии в этику ока-

зывается «непродвинутым»). Как раз я такую возможность нашел, прямо отмечая, что неоспоримый «бонус» от русского языка заключается в том, что он является единственным из культурно приоритетных, в котором добро и благо даже лексически различаются. При этом я акцентировал основной морфологический принцип дифференциации этих понятий: мы свободно и даже по преимуществу употребляем *блага* во множественном числе, тогда как *добро* может быть только в единственном (с. 113), а это значит, что и семантика этих понятий различна. И эту лингвистическую уникальность я сопоставил с другой: с тем, что только в русском языке лексически различаются также *ценность* и *стоимость* (с. 112), а философская лексика имеет для меня очень большое значение – собственно, и свою концепцию ценностей я строил, в значительной мере отталкиваясь от «прислушивания» к оборотам «ценностей» как индивидуальных *драгоценностей* (см. ниже). Таким образом, мы с Рубеном Грантовичем в различении блага и добра не расходимся. Но он делает из него противоположное моему заключение – что агатологию следует скорее несколько дистанцировать от этики, чем позволить ей стать метаэтической программой. Я, конечно, согласен с ним в том, что сфера агатологии никак не может ограничиваться этикой, и он совершенно правильно, в частности, соотносит ее с общей «праксеологией». Однако к «праксеологии» можно отнести ведь и три другие программы метаэтики – и утилитаристскую, и деонтологическую, и аретическую<sup>10</sup>. Поэтому если мы не отказываемся от различения этики и метаэтики как такового – а между ними в точности то же законное типологическое расстояние, как между экзегезой и герменевтикой, – то вполне можно исследовать вопрос о том, какая «сущность» обеспечивает лучшее *rationale* этических норм – польза, долг, добродетель или благо. Поэтому мне кажется, что по крайней мере отчасти наши расхождения связаны и с тем, что Рубен Грантович достаточно скептически относится к метаэтике как таковой (считая, возможно, – буду строить гипотезы, – что она мало что дает для решения задач нормативной этики). Но я не могу не отметить с большим удовлетворением, что наши схождения с ним начали преобладать над давними несхождениями. Об этом свидетельствует не только сказанное о благе и добре, но и его критическое отношение к деонтологии, а также, как выяснилось, большая «толерантность» к актуальности различения благ и ценностей, чем прежде.

Большую благодарность за внимательное прочтение моей книги я выражаю Ольге Владимировне. Это особенно важно в связи с двумя нашими с ней расхождениями – весьма принципиальными. Первое касается интерпретации аретической этики, в которой она является специалистом. Я думаю, что различия в наших пониманиях связано с тем, что она ее знает и чувствует почти изнутри, а я ее оцениваю извне. При взгляде изнутри этика добродетели, конечно, воспринимается как вполне автономная программа, которая с самого начала стремилась дистанцироваться от остальных (как и я отмечал, в том числе от томистской этики, которая в значительной мере основывается на иерархизации благ). Но при взгляде на эту этическую программу извне может сложиться впечатление, что аретическая этика была бы более аристотелевской (а ведь ее

<sup>10</sup> Уточню и еще один момент: я не предполагаю *переустроить* этику как агатологию: последняя может, на мой взгляд, только *фундировать* этику через осмысление самого обоснования нормативности этических, поэтому этикам не следует беспокоиться за свою территорию.

«вожди» ставили перед собой программную задачу возродить аристотелизм как противоядие от кантовско-веберовско-эмотивистских интоксикаций), если бы двигалась в направлении агатологии. В конце концов и Макинтайрово понятие практики, в определенном смысле для него системообразующее, трактуется (я это в книге акцентировал) как система средств для реализации благ, внешних и внутренних для субъектов соответствующего вида деятельности. Поэтому я придерживаюсь мнения (еще раз повторяю – при своем видении извне), что «аретисты» упустили свой «агатологический шанс», расплачиваясь за это своим растворением в «чужих программах» – прикладной этики и прочих. В другом нашем расхождении Ольга Владимировна, конечно, имеет все права отстаивать наличие аналитической этики не только в широком смысле (как применение общих аналитических методов к этической проблематике), но и в узком (как определенную «этическую конфессию», связанную конкретно с постулатами Джорджа Мура), но для этого нужно все-таки, как мне кажется, найти эту «аналитическую этику» если и не в самосознании продуцировавших ее субъектах, то хотя бы в виде достаточно четко идентифицируемого объекта критики их оппонентов<sup>11</sup>.

Велика моя признательность Абдусаламу Абдулкеримовичу, поддерживающему и мое дерзновение в проекте новой философской субдисциплины, и аналитический метод как средство исследования пропозиций о благах, и мое убеждение в том, что современное философствование может строиться как историко-философский комментарий к классическому наследию, разумеется, с авторским прочтением последнего и развитием тех тем, которые не были в нем реализованы. Близка мне и его оценка кантовской «практической философии» (если я, конечно, правильно понимаю его позицию в данном контексте и законно беру его в свои союзники): реставрация этики, основанной на благах, возможна только через преодоление кантовского «коперниканского переворота» в этике, осуществленного через замещение естественного индивида моральным трансцендентальным субъектом. Совершенно он прав и в том, что только время покажет, насколько мой проект «переформатирования» этой философии через агатологию будет принят философским сообществом и что рецепция эта будет зависеть от рецепции самого термина. С другой стороны, я не готов к тому, чтобы писать «практическую философию» без кавычек: ведь если понимать под ней востребованность философии в жизни (и считать, вместе с Абдусаламом Абдулкеримовичем, что логика также будет однозначно практической дисциплиной), то это выражение будет плеоназмом, так как «непрактической философии» не останется – метафизика тоже определяет наше целеполагание (притом для тех, кто способен с ней общаться, и как конечная инстанция). Не согласился бы я и с тем, что я солидаризируюсь с Витгенштейном в понимании задачи философии как избавления нас от метафизических иллюзий: для меня аналитическая философия – это метод, а не мировоззрение, а потому она

<sup>11</sup> Отмечу кстати, что Д. Соломон, на которого Ольга Владимировна ссылается в данном контексте, не идентифицирует эту критикуемую им академическую этику как аналитическую, и это вполне понятно, ибо в противном случае у него возникли бы значительные затруднения с идентификацией тех, кто пришел этим академическим этикам на смену, начиная с Дж. Ролза (назвать их этиками «континентальными» было бы весьма затруднительно), да и самого себя. См.: Соломон Д. Заполняя пустоту: академическая этика и секулярная медицина // Философия религии: Альманах 2012–2013. М., С. 273–289.



может быть причастна к скептицизму никак не более, чем к «догматизму». Но вот с чем я соглашусь, так это с тем, что я действительно мог уделить большее внимание высшему благу (*toariston, beliston* и т. д.) у Аристотеля, тогда как на деле он с этим понятием работал много и, можно даже сказать, относился к нему с большим пиететом. Попробую оправдаться только тем, что «формальные характеристики» аристотелевского высшего блага, которым я уделил специальное и, по-моему, значительное внимание (с. 194, 198–203) – речь идет об иерархии благ-средств, благ-средств-и-целей и благ-целей – составляли едва ли не самое весомое личное открытие Аристотеля в агатологии (за ними уже не стояли платоновские наработки), имели системообразующее значение для его этики и политики и оказали определяющее влияние на всю последующую логику классического учения о благах вплоть до современного томизма. Что же касается «материальной» идентификации высшего блага как счастья, то она была у Аристотеля преобладающей (хотя и не несла в себе какой-либо новизны – ее знали и киренаики), но далекой от однозначности, так как он допускал, что высшее благо может быть разновидностью как научной деятельности, так и удовольствия («хотя большинство удовольствий дурны»<sup>12</sup>). Но, кстати говоря, здесь можно обнаружить и раритетное для древности предчувствие индивидуальных благ (помимо общих), так как можно предположить, что в понимании Аристотеля по крайней мере для разных типов индивидов высшее благо может быть не одинаковым.

Подробное внимание мне придется уделить краткой ремарке Алексея Михайловича, считающего неоправданной робостью мой отказ от определения блага, особенно с учетом того, что моя книга решает не только историко-философские задачи, а также что я «прячусь» за мнимую неопределимость блага, отказываясь от рисков его дефинирования. Вопрос поднят кардинальный. Но его решение требует существенных уточнений. Я не считаю, что благо *определить нельзя* в принципе – определять можно все, что угодно, – но только солидаризируюсь с Джорджем Муром в том, что *хорошее определение* блага почему-то никак не получается, и демонстрирую читателю, что античные определения блага (которые Мур практически не рассматривал) подтверждают его «диагноз», особенно с учетом того, что, как я неоднократно это акцентировал, сколько-нибудь нормального прогресса в философии нет (чем она и отличается от «нормальных наук»), а потому опыты древних, которые работали в агатологической тематике гораздо глубже и серьезнее, чем философы новейшего времени, имеют очень значительный вес. В чем же правота Мура? В том, что определить *A* – значит субординировать его по отношению к *X*, *Y* или *Z*, и лучше бы таким образом, чтобы *A* можно было бы трактовать как вид по отношению к роду или экземпляр по отношению к виду. Мур показал, что каждый предлагаемый утилитаристами *definiens* (как, например, приятное, желаемое или способствующее счастью) по отношению к благу как *definiendum* будет либо проблематичным (контринтуитивно, например, считать, что приятное уже и благое), либо содержащим логический круг (что, собственно, есть желаемое, если не благое?). Я бы мог привести и другие примеры мнимых ближайших кандидатов на должность определений блага, с виду еще более

<sup>12</sup> *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 215.

убедительных. Например, если предложить в таком качестве полезное, то что оно такое, если не «истинно благое»? Если мы будем считать таковыми исполнение долга или самореализацию индивида, то ведь долг может быть и перед тоталитарным режимом (разве нацистские офицеры, отправлявшие людей в газовые камеры, не исполняли честнейшим образом свой долг перед теми, кто им это поручил?), самореализация может быть и совершенно первертивной (разве молодые люди, рекрутируемые в ИГИЛ, истязавшие людей и уничтожающие памятники культуры, не осуществляют самореализацию?), да и успешное удовлетворение жизненных потребностей (чем не «благо»?) также может быть очень разным. А потому мы согласимся считать и исполнение долга, и самореализацию, и удовлетворение жизненных потребностей благом только при условии, что их осуществление будет... благим. То же относится и к античным определениям блага, типа благо = полезное у стоиков или благо = то, к чему стремится всё; благо = то, ради чего положено много трудов и сделано много издержек; благо = то, что одобряется разумными и лучшими и т. д. в «Риторике» Аристотеля<sup>13</sup>. Думаю, что по этим причинам мудрейшие из первых философов Индии открыто отказывались, как я показываю в книге, от определений блага, а Аристотель в «Никомаховой этике» констатировал, что рода блага нет. Конечно, из того, что никому еще не удалось взять какую-то ледяную вершину (а определение блага на нее очень похоже тем, что карабкаться по вертикальному льду вверх весьма неудобно) не следует, что и в будущем она не будет никогда взята. Но за будущее мы отвечать не можем, а то, что нам дала агатологическая классика – это только некоторые остенсивные определения, которые весьма контекстны и собственно определениями не являются (см. с. 317–318). Но это никаким образом не мешало античным и некоторым раннехристианским философам успешно заниматься агатологической проблематикой. Я так думаю, что даже и помогало, поскольку успешное дефинирование блага сделало бы его достаточно тривиальной реальностью, а это лишило бы мыслителей нужного масштаба при общении с ним. А потому я думаю, что мы с Алексеем Михайловичем сможем договориться на такой (неоплатоническо-патристической по типу) «дефиниции» блага, как одной из тех реальностей, что не определимы по своей сущности, но идентифицируемы по своим «энергиям».

Всякому автору хотелось бы заполучить такого внимательного читателя, как Андрей Владимирович, который правомерно требует от него, чтобы он четче проговаривал то, что ему кажется самоподразумеваемым, но не кажется таковым при взгляде извне. И поднимает он вопросы первостепенной важности. Начну со второй претензии. Мне действительно надо было четче, чем я это сделал, прописать, что «теоретические задания», которые я ставлю себе и которым посвящены первые две главы книги, решаются без участия тех древних и средневековых философов, которым посвящена ее основная часть. Но на деле реального противоречия между моим «субъективистским» пониманием благ (блага могут быть только для кого-то, а не сами по себе) и «объективистским» их пониманием в античной «практической философии» нет. Есть только значительная разность в том, что можно назвать углом зрения, обусловленная

<sup>13</sup> В первых двух случаях *definiens* требует ограничение через «благость», в последнем случае мы имеем дело с типичным кругом, так как сами «разумные» и «лучшие» понимаются как те, кто стремится к благу.

исторической дистанцией. Античное понимание, прежде всего в виде антропологической аристотелевской иерархической схемы, которая, как я действительно считаю, имеет непреходящее значение и для современности, в самом деле предполагало, что достойны рассмотрения блага общечеловеческие, так сказать родовые, действительно соответствующие человеческой природе как таковой, а потому нормативные и в этом смысле объективные (хотя, отмечу, сами античные философы этого не эксплицировали). Я же, полностью принимаемая нормативность благ (чем они и отличаются от предпочтений и ценностей – см. ниже), считаю объективным и тот факт, что, вследствие неразвитости и античного, да и раннехристианского персонализма (ввиду преимущественно «коммунитарного» понимания человека, так как время для другого еще не пришло, с. 341), в те эпохи на индивидуальные блага делались еще только самые скромные намеки (опять-таки практически не эксплицированные). Меня же действительно больше интересуют блага индивидуальные или, по-другому, в субъективном контексте, хотя общечеловеческие я отнюдь не игнорирую. Однако Андрей Владимирович этот контекст в античном понимании благ, как таковой, кажется, отрицает. И тут я с ним не согласен. Да, действительно древние считали, что здоровье есть совершенное состояние такой вещи, как тело, но некоторые из них весьма справедливо отмечали, что для тех, кого призывают на войну, благом может быть как раз болезнь (как и бедность для того, кто не может хорошо пользоваться таким несомненным благом, как богатство). А в «Риторике» Аристотеля среди определений блага есть и такое (опять-таки никак не достаточное, но лучшее, чем многие другие – см. выше), что оно – то, что каждому указывает разум относительно каждого индивидуального случая. Поэтому пункт относительно «абсолютно объективистского понимания» блага даже у древних я бы ограничил.

Переходя к основному замечанию Андрея Владимировича – в связи с моим различением ценностей и благ, я бы разделил его на две позиции: 1) точный концептуальный смысл этого различения ему не совсем понятен и 2) в любом случае оно имеет для меня эссенциальное (сущностное) значение, тогда как скорее следовало бы придавать ему значение номиналистическое (конвенциональное), вполне допуская, что понятия «ценности», «блага», да и «цели» (которые иногда попадают в этот синонимический ряд у аналитических философов) можно трактовать как в общем-то взаимозаменяемые, руководствуясь сложившимися «обычаями» словоупотребления. По второму пункту я замечу, что мы позволяем себе «номиналистическое» отношение к базовым понятиям только когда мы ими специально не занимаемся и они нас особенно не волнуют. Еще я замечу, что «эссенциалистское» отношение к ним является прямой и первой обязанностью философа, которое отличает его от не-философа. В самом деле, не-философ вполне может в одном предложении употреблять как взаимозаменяемые не только «цели» и «ценности», но и «культуру» и «цивилизацию», «теорию познания» и «теорию сознания», «трансцендентное» и «трансцендентальное» и т. д., подобно тому, как и не-корректор имеет право относиться «конвенционально» к правилам орфографии и пунктуации. Философ же на это права не имеет вследствие самой своей специализации, и я ни на миг не сомневаюсь, что и Андрей Владимирович, как строгий аналитик, должен реагировать на смешение тех понятий, которые для него более «трепет-

ны», весьма чувствительно. А вот то, что он не уверен, что адекватно понимает концептуальный смысл предлагаемой мною дифференциации «благ» и «ценностей» – уже, скорее всего, вина моя, так как эскиз этого различения я прописываю (с. 112–115), вероятно, недостаточно общезначимо. Попробую объяснить исходя из «исторического измерения» вопроса, которое действительно, как правильно отмечает Андрей Владимирович, для меня весьма существенно.

В 1785 г. И. Кант в своем «Основоположении к метафизике нравов» ввел для обозначения сущности человечества очень выразительное, но двусмысленное понятие «царство целей» (*ein Reich der Zwecke*), которое, с одной стороны, соответствовало совокупности особенных целей, которые каждое человеческое существо ставит перед собой, с другой – пониманию и самих этих существ как неких целей-в-себе (*Zwecke an sich*)<sup>14</sup>. В обоих случаях мы имеем дело с отражением чисто рационалистической антропологии, редуцирующей сущность и природу человека к одному только целеполаганию и оставляющей за кадром – как «эмпирические остатки» – тот сложный внутренний мир индивида, которым как раз направляется его целеполагание (равно как и то, кто или хотя бы что ставит себе целью самого человека). Если Кант поделил мир на сферы природы и свободы, то его отдаленный последователь Г. Риккерт в манифесте «О понятии философии» (1910) – на области действительности (*Wirklichkeit*) и значимости (*Geltung*)<sup>15</sup>. Вторую он населил ценностями, «отредактировав» кантовское царство целей как царство ценностей (*das Reich der Werte*). Однако помимо Канта в его картине мира надежно присутствовал и Платон, так как это самодостаточное царство так же онтологически отделено от нашего мира, как иерархия эйдосов от земных вещей. Риккертские значимости-ценности располагаются по ту сторону и объектов и субъектов – философ постоянно подчеркивал их «непсихологическую природу», – будучи ценностями-для-себя, например, в виде не открытых еще научных истин. Но они в то же время и «аффицируют» человечество, раскрываясь в его истории в виде ценностей прежде всего культурных (есть, правда, и когнитивные, и этические – также «внесубъектные»), и вот между нами и ценностями-значимостями должны быть некие связующие звенья – в виде благ (*Güter*), которые и принадлежат к действительности (в качестве, например, холста, лака, красок) и являются носителями ценностей (в качестве, например, такого их представителя, как художественное произведение). Для Риккерта этот дуализм имел программное значение в контексте его специфического «наукоучения»: все области действительного, в его видении, давно уже поделены конкретными науками, а философии следует становиться единственной «наукой о значимостях». Но эта же корреляция эйдетических, внесубъектных ценностей и их эмпирических носителей-благ была воспринята и за пределами баденской школы – в феноменологии, как видно из сочинений М. Шелера, Н. Гартмана, а затем и Р. Ингардена.

Работая с этими понятиями уже давно, я твердо придерживаюсь того, что введение в философию значимостей было в высшей степени конструктивно, а их трактовка как вне-субъектно-объектных – абсурдна. Говорить о том, что не-

<sup>14</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 3. М., 1997. С. 180–183.

<sup>15</sup> См.: *Rickert H. Vom Begriff der Philosophie // Logos. 1910. Bd. I. S. 1–34.*

что является значимым без уточнения для чего или, что еще важнее, для кого – все равно, что сказать, что такой-то отрезок пути просто «равен» (без уточнения – чему) или «больше», либо «меньше» (без уточнения – чего) или, если взять философско-теологический язык, что нечто является единичным (также без уточнения, по отношению к чему). И это же относится к ценностному: безотносительное высказывание «Человек – высшая ценность» без уточнения какой и для кого будет (одним из первых такую пропозицию сформулировал Кант), как я уже отмечал в свое время, не истинным и не ложным, а бессмысленным, тогда как такое высказывание, как, например: «Спенсер Трейси был высшей ценностью для Кэтрин Хепберн»<sup>16</sup> будет хотя и не совсем корректным (правильнее было бы уточнить «Чувства к Спенсеру Трейси» или «Встречи со Спенсером Трейси»), но вполне осмысленным. Поэтому я счел необходимым очистить «значимости» от всего «непсихологического» (подобно тому, как Риккерт очищал их от всего «психологического»), а затем возвести их в общее понятие, описывающего мир интенционального личностного субъекта – мир, который может и должен быть дальше стратифицирован. Стратификация пошла по дистрибуции значимостей исходя из степени их «делимости» и интерсубъективности. Речь идет на самом деле об очень прозрачных вещах.

Если продолжать эксплуатировать уже приведенный пример, то вполне можно предположить, что хотя для Кэтрин и Спенсера имело определенное значение, какими марками автомобилей они пользуются или у кого заказывают себе костюмы, значимость этих артефактов скорее всего была все-таки мало сопоставима для них со значимостью их переживаний после их первых встреч. А если это так, то и обозначать значимости того и другого типа в качестве ценностей (за которыми в русском языке скрываются, как я уже отметил, *драгоценности*<sup>17</sup>) мне представляется «обесцениванием» последних, которое никак не оправдывается степенью интенсивности этой инфляции (обусловленной и паразитическим нежеланием философов работать со своим языком). Поэтому я бы оставил номинацию ценностей за значимостями только второго рода, а первые обозначил бы в качестве *предпочтений*, преференций, которые вместе с нами разделяет множество людей и которые используются рекламистами магазинов (от книжных до мясных) для реализации товаров, врачами-гомеопатами для типологизаций людей, социологами для своих опросов, политиками для своих обещаний и т. д. В значимостях на уровне предпочтений интенциональный субъект определяется своими потребностями, способностями и вкусами, а поскольку во всем этом мы совпадаем с многочисленными представителями нашего рода, то они и будут «делимыми» – разделяемыми нами со многими, а то и с очень многими<sup>18</sup>. Противоположным образом обстоит дело с тем, что я называю *ценностями*, которые имеются у того же индивида, у кого и предпочтения, и без которых он, на мой взгляд, лишился бы своего личностного ядра. Эта модальность значимостей локализуется в том, что можно было бы назвать ключами, тайниками сердца, а совсем забытый уже сейчас немецкий философ

<sup>16</sup> Речь идет о голливудских кумирах середины XX в.

<sup>17</sup> А я с большим почтением отношусь к тому слогану, по которому «границы моего мира суть границы моего языка».

<sup>18</sup> Это хорошо понимала, например, и А.А. Ахматова, которая, по воспоминаниям, тестировала каждого посетителя вопросами: «Чай или кофе? Собака или кошка? Пастернак или Мандельштам?».



Ф.-Э. Бенеке (справедливо восставший, наряду со многими, против кантовского антропологического редукционизма) очень образно назвал «пространствами блаженств» (*Lusträume*)<sup>19</sup>. На психологическом уровне каждый может легко выяснить, где у него собственно ценности, а не всего лишь предпочтения, посредством интроспекции: обзрев те «созерцания», которыми он не хотел бы делиться с другими; чувства, при сообщении которых кому-либо еще он бы себя предал; глубинные ожидания, которые он страстно боится «сглазить» и т. д. А на уровне «эссенциалистском» ценности можно было маркировать как чистые партикулярии, обладающие признаками «неделимости» – в том смысле, что их разделить с кем-либо нельзя: либо они принадлежат данному субъекту, и только ему, либо (при их профанировании) – никому вообще. Не меняется дело и тогда, когда один и тот же «ценностный референт» может быть объектом для нескольких субъектов: их сердечные конституции (в которых это ценностное локализуется) являются партикулярными «по творению»<sup>20</sup>.

Что же касается *благ*, то здесь мы имеем дело со значительно более сложной модальностью значимостей, чем две рассмотренные, так как она граничит с обеими и, отличаясь от них по сущности, имеет немало общего с той и с другой. Органом благо-полагания является (с различными оговорками) практический разум, о котором уже до Канта догадывались греки (ср. классическая добродетель *phrônesis*) и который осуществляет прежде всего «селекционные функции» по отношению к объектам желания. Агатологический практический разум индивида может оценивать его предпочтения и ценности (если он хоть как-то владеет своим сердцем), ранжируя первые и пытаясь оправдывать или, напротив, «нейтрализовывать» (веления сердца бывают очень разными) вторые. При этом он исходит из определенных норм, следовательно, не только из желаемого, но и должного, а если наделен и более глубокой рефлексией, то и из системных нормативных представлений, а если дальше, то и из общемировоззренческих. Это, однако, не значит, что данный разум есть лишь судья потребностей и сердца: он сообразуется с первыми и не может обойтись без согласия, «подтверждения» второго. А что касается «делимости», то блага можно расположить между предпочтениями и ценностями: мы стремимся и к благам, общим с теми, к которым устремлены и группы людей и даже весь человеческий род, но в то же время каждый конструирует и только свои (в чем и заключается творчество «агатологического субъекта»). С последним моментом связана и их «активная модальность»: предпочтения мы чему-то отдаем, ценности переживаем, а блага, вследствие их нормативного аспекта, стремимся осуществлять в своей жизни и (если не являемся нравственными аутистами) «обращать» в них и других. Отсюда понятно, что из всех слоев значимостей именно блага являются этически релевантными.

<sup>19</sup> *Beneke F.E.* Grundlegung zur Physik der Sitten: ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit einem Anhang über das Wesen und die Erkenntnißgränzen der Vernunft. Berlin; Posen, 1822. S. 136.

<sup>20</sup> Так, например, хотя Сюзетта Гонтар должна была быть интересной и привлекательной не для одного только несчастного Фридриха Гёльдерлина (служившего у ее мужа), только для него она была Диатимой и вынужденное расставание с ней непосредственно ускорило развитие его психической болезни. Поэтому иметь «что-то ценности» можно не в большей степени, как я подчеркиваю, чем за кого-то жить или умереть, тогда как предпочтения имеют преимущественно коллективный характер.

При этом данные разновидности значимостей я, конечно, не мыслю как «материально» изолированные. То, что сегодня является для кого-то абсолютной ценностью (а ценности, как я всегда подчеркиваю, могут быть, при их «кардиологическом» характере, только «абсолютными»), завтра, при непостоянстве сердца, может перейти в область лишь предпочитаемого, а то и не предпочитаемого, и наоборот<sup>21</sup>. Речь идет о различении «форм» этих модальностей.

Таков «концептуальный смысл предложенного в книге различения благ и ценностей». Не знаю, удовлетворит ли он Андрея Владимировича своей «точностью», но я, по крайней мере, сделал все возможное, чтобы он выиграл в своей понятности.

Наконец, хочу поблагодарить Алексея Руслановича за признание тяжести моих трудов по отсоединению «агато-логического субъекта» в философии древности и средневековья – это касается прежде всего моих «раскопок» во фрагментах мыслей свт. Амвросия Миланского и бл. Августина. О его же собственной схеме различения объективных и субъективных благ в картине средневекового мира я уже писал в книге, отмечая ее эвристичность и хорошую отделанность. Но и теперь у меня сохраняется прежний вопрос о том, не опережает ли Алексей Русланович ход философской мысли по самой меньшей мере на полтысячелетия (с. 292–293), поскольку до реального различения объективных и субъективных благ надо было ждать едва ли не XIX столетия. Но что здесь несомненно, так это безотносительное понимание средневековыми мыслителями того, что он называет объективными благами (Бог как благо, ангелы как благо, человек как благо и т. д.) и смешение в сознании схоластов онтологических уровней, которое скрыло от них, что Бог может быть только источником благ, а не одним из благ (пусть и высшим) наряду с другими.

В заключение хочу еще раз поблагодарить всех участников этой дискуссии, которая во всех отношениях была полезной. Буду следовать своему принципу, настаивая на том, что и полезным (как и предпочтительным, благим, прекрасным и т. д.) нечто может быть не вообще, но только для кого-то конкретно. Во всяком случае мне лично это обсуждение дало очень много.

### Список литературы

*Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч. / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 3. М., 1997. С. 39–273.

*Прокофьев А.В.* Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа–М, 2013. 512 с.

*Радлов В.Э.* Философский словарь: Логика. Психология. Этика. Эстетика и история философии. СПб.: Вестн. и б-ка образования, 1904. 698 с.

<sup>21</sup> Не говоря уже, конечно, о том, что один и тот же объект может иметь различные значимости предпочтения, блага и ценности для разных индивидов. Если взять такой обыденнейший в настоящее время предмет, как сдача в аренду квартиры, то для того, кто просто считает такую форму заработка для себя более удобной, чем другие, она будет предпочтением; для того, кто при выборе из разных возможностей руководствуется тем, что именно такой заработок даст ему больше возможности для самореализации в других сферах жизни или помощи кому-то еще – благом; а тот, для кого регулярное получение денег с жильцов будет трепетным и вожделенным (такие случаи мне известны), мы будем иметь дело уже с ценностью, «пространством блаженства».

Селиванов Ф.А. Благо. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1967. 66 с.

Селиванов Ф.А. Благо: сквозь призму добра и зла // Философская жизнь Урала: Проблемы общей и социальной онтологии / Сост. И.Я. Лойфман, ред. В.И. Кашперский. Екатеринбург: Урал. гос. тех. ун-т, 1999. С. 55–63.

Соломон Д. Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина / Пер. с англ. О.В. Артемьевой // Этическая мысль. Вып. 13. 2013. С. 30–46 (См. также: Философия религии: Альманах 2012–2013. С. 273–289).

Фокин А.Р. Благо в западном средневековом богословии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 239–243.

Шохин В.К. Агатология: Современность и классика. М.: Канон+, Реабилитация, 2014. 359 с.

Beneke F.E. Grundlegung zur Physik der Sitten: ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit einem Anhang über das Wesen und die Erkenntnißgränzen der Vernunft. Berlin; Posen: Mittler, 1822. 354 S.

MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1984. 286 p.

Rickert H. Vom Begriff der Philosophie // *Logos*. 1910. Bd. I. S. 1–34.

## Roundtable Book Disussion

**Vladimir Shokhin, *Agathology: The Contemporaneity and the Classics*. Moscow: Canon+, 2014. 359 pp.**

**Ruben Apressyan** – Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Head of Department. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: apressyan@mail.ru

**Olga Artemyeva** – PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: o\_arte-myeva@mail.ru

**Alexei Fokin** – Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: al-fokin@yandex.ru

**Aslan Gadzhikurbanov** – PhD in Philosophy, Associate Professor, Lomonosov Moscow State University. 27–4 Lomonosovsky prospect, Moscow 119991, GSP-1, Russian Federation. E-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

**Alexei Gaginski** – PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

**Abdusalam Guseinov** – Academician of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: guseynovck@mail.ru

**Andrey Seregin** – PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avis12@ya.ru

**Vladimir Shokhin** – Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Head of Department. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

The term *Agathologie* (“the teaching of the goods”) was inaugurated about seventy years before *Axiologie* (in “Handbook of the Christian Ethics” by Christoph Friedrich von Ammon in 1823), but met with a great mishap, inasmuch as up to the beginning of the 21st century it had been mentioned only by a few compilers of philosophical lexicons. Vladimir Shokhin, who rediscovered the term about twenty years ago (without any suspicion of the existence of

Ammon's work) undertook an attempt not only to vindicate it but also reformat both theory and practice of "the practical philosophy" from the point of view of the teaching of the goods. The resulting book *Agathology: The Contemporaneity and the Classics* dealt with three main tasks: 1) to offer the agathological completion of contemporary ethics and anthropology, 2) to reconstruct the teachings of the good and the goods in the ancient India and China, in the earlier Antique thought, in all Greco-Roman philosophical schools, in the Patristics and Scholasticism; 3) to use "the antique balance" for measuring the contemporary "practical philosophy" and questioning in which measure the medieval teachings of the goods have a specific Christian contents. The book was discussed at Institute of Philosophy in 2014, November. Here speeches of the participants of that discussion are presented in accordance with their succession in discussion. Among the questions raised by them are: Whether agathology should be regarded a specifically ethical trend? Are we justified in regarding virtue ethic an inconsistent agathological trend? Is the author of the book justified in paying only modest attention to the Aristotelean highest good? Is it true that we are to let alone an attempt to define of the good? What is the essential difference (if there is) between the goods and values? In which a measure the medieval theology acknowledged personal goods (besides the general ones)? etc. The discussion is concluded with Shokhin's answers.

**Keywords:** ethics, the good, the goods, values, Aristotle, Kant, Moore, definition, Antiquity, Middle Ages

## References

Beneke, F.E. *Grundlegung zurPhysikder Sitten: ein Gegenstückzu Kants Grundlegung zurMetaphysik derSittenmiteinem Anhang über dasWesenund die Erkenntnißgrößen derVernunft*. Berlin; Posen: Mittler, 1822. 354 S.

Fokin, A. "Blago v zapadnom srednyevkovom bogoslovii" [Good in the Western Medieval Theology], *Pravoslavnaya Enziklopediya* [The Orthodox Encyclopedia], vol. 5. Moscow: Pravoslavnaya Enziklopediya Publ., 2002, pp. 239–243. (In Russian)

Kant, I. "Grounding for the Metaphysics of Morals", in: I. Kant, *Sochineniya* [Works], vol. 3, ed. by N. Motroshilova, B. Tuschling. Moscow: Moskovskiy Filosofskiy Fond Publ., 1997. pp. 39–273. (In Russian)

MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984. 286 pp.

Prokofiev, A. *Vozdavai' kazhdomudolzhnoe... Vvedenie v teoriyu spravedlivosti* [Giving Everyone His Due... An Introduction to a Theory of Justice]. Moscow: Al'fa-M Publ., 2013. 512 pp. (In Russian)

Radlov, V.E. *Filosofskiy slovar': Logika, Psychologia, Etika, Estetikai istoriya filosofii* [Philosophical Dictionary: Logic, Psychology, Ethics, Aesthetics and History of Philosophy]. St-Petersburg: Messenger and Library of Education Publ., 1904. 698 pp. (In Russian)

Rickert, H. "VomBegriff der Philosophie", *Logos*, 1910, Bd. I, S. 1–34.

Selivanov, F.A. "Blago: skvoz' prizmu dobra izla" [The Good: in the Light of Good and Evil], *Filosofskayajizn' Urala: Problemi obszei I sozialnoi ontologii* [Life of Philosophy in Ural: Issues of General and Social Ontology], ed. by I. Loyfmann. Yekaterinburg: Ural State Technical University Publ., 1999, pp. 55–63. (In Russian)

Selivanov, F.A. *Blago* [The Good]. Tomsk: Tomsk University Publ., 1967. 66 pp. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Agatologia: sovremennost' i klassika* [Agathology: The Contemporaneity and the Classics]. Moscow: The Canon+ Publ., 2014. 359 pp. (In Russian)

Solomon, D. "Zapolneniye pustoti: akademich eskaya etika i sekuljarnaya medicina" [Filling the Void: Academic Ethics and Secular Medicine], *Eticheskaya Mysl'*, 2013, no 13, pp. 30–46 (= *Filosofiya religii: Al'manach 2012-2013* [Philosophy of Religion: An Almanac 2012/2013]. pp. 273–289). (In Russian)