

Дмитрий Аркадьевич ФЕДЧУК / Dmitry FEDCHUK

**| Понятие ценности в аксиологии и схоластическое понятие «благо» / The Concept of Value in Axiology and the Scholastic Concept «Bonum» |**

Дмитрий Аркадьевич ФЕДЧУК / Dmitry FEDCHUK

*Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия  
Кафедра философии, доцент, кандидат философских наук**Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia  
Associate Professor of the Department of Philosophy, Candidate of Philosophical Sciences  
fedchukd@list.ru***ПОНЯТИЕ ЦЕННОСТИ В АКСИОЛОГИИ И СХОЛАСТИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ «БЛАГО»**

В статье осуществляется попытка понять историко-философские основания различия между понятиями «ценность» и «благо». Анализ проводится через сопоставление позиций аксиологии XX века, представленных Максом Шелером и Генрихом Риккертом, с точкой зрения на трансцендентальность «благо» Фомы Аквинского. Именно средневековая схоластика тематизировала благо как один из центральных концептов метафизики и этики, что было связано с определенными мировоззренческими предпосылками сознания того времени – а именно, с верой в Бога как в высшее Благо и первую целевую Причину бытия сущего. Обыденное сознание часто не различает между ценностями и благами, смешивая их друг с другом. В философии благо также рассматривалось в качестве ценности наравне с истиной и прекрасным. Однако существует различие между актом полагания ценности и мышлением блага как производного от ценности. Ценность есть условие понимания сущих, относимых в современной мысли к так называемой «второй природе» человека. Ценность всегда абсолютна, обладает высшей степенью полноты содержания, тогда как блага имеют разную полноту совершенств, что помещает их на разные уровни ценностной иерархии. В средневековой философской теологии, ценности – это высшие совершенства (благо, истина, красота, абсолютное могущество и т. п.) и познаются априорно, а производные от них конечные блага связаны с действием практического разума. Данная интерпретация находится в корреляции с утверждением Макса Шелера о том, что

усмотрение ценности априорно, а предпочтение благ относится к эмпирическому выбору.

**Ключевые слова:** ценность, благо, истина, трансцендентальность, априорное, интенциональный акт, совершенство, значимость, причинность, практический разум, аксиология, схоластика.

**THE CONCEPT OF VALUE IN AXIOLOGY AND THE SCHOLASTIC CONCEPT «BONUM»**

This article is an attempt to understand the historical and philosophical foundations for distinction between the concepts of «value» and «good». The analysis is carried out through comparison of the positions of axiology of the XX century with the view on transcendentality «bonum» of Thomas Aquinas. The first position is represented by Max Scheler and Heinrich Rickert. It is medieval scholasticism that thematized «good» as one of the central concepts of metaphysics and ethics which was associated with certain ideological premises of consciousness at the time – namely, with the faith in God as the Supreme Good and the first final cause of existence of the being. The ordinary consciousness often does not make differences between values and goods of mixing them with each other. In philosophy «good» was considered as value with the concepts of truth and beauty. However there is the difference between the act of positing the values and thinking of the good as derived from the values. The value is the condition of understanding of beings,



Дмитрий Аркадьевич ФЕДЧУК / Dmitry FEDCHUK

## | Понятие ценности в аксиологии и схоластическое понятие «благо» / The Concept of Value in Axiology and the Scholastic Concept «Bonum» |

which refer in contemporary thought to so-called «second nature» of human being. The value is always absolute and it poses the highest level of fullness of its content whereas the goods have the different fullness of perfections that places them on different levels of a hierarchy of values. In medieval philosophical theology values are the supreme perfections (goodness, truth, beauty, absolute power etc.) and are knowable a priori, while goods, which derived from them, are related to

the practical reason. This interpretation is in correlation with the Max Scheler's statement that the knowledge of values has a priori character, but the preference of goods refers to the empirical choice.

**Key words:** value, truth, good, transcendental, a priory, intentional act, perfection, significance, causality, practical reason, axiology, scholasticism.

Экспликация смысла понятия ценности всегда связана с серьезными затруднениями. Впрочем, это касается прояснения любого фундаментального и наиболее общего понятия философии. Кроме того, существуют сложности с выбором того, что отнести к определенной системе ценностей и каковы основания такого отнесения. Дабы как-то подойти, в очередной раз, к проблеме, обратимся к одной из центральных аксиологических категорий – понятию блага.

Благо становилось предметом как метафизики (Платон, Плотин, средневековые схоласты), так и предметом этики (Аристотель, Кант, Шелер). В истории философии встречаются разные определения блага, демонстрирующие различные взгляды на отношение между ценностью и благом: «благо есть неделимость бытия и того, что́ есть (Филипп Канцлер)»<sup>1</sup>, «благо есть то, к чему все стремятся» (Аристотель, Фома Аквинский)<sup>2</sup>, благо – «то, в чем ценность опредмечивается» (Хайдеггер)<sup>3</sup>. Поскольку вопрос о сущности блага занимал умы многих метафизиков, то прояснить связь блага с ценностью представляет собой достойную внимания историко-философскую задачу. Мы попытаем-

ся ответить на вопрос: есть ли благо ценность, или оно обладает ценностью, но само ею не является?

В качестве общих рассуждений заметим следующее. В традиционной культуре благо относилось к ценностям, более того, часто оно понималось как высшая ценность. Если благо – это должное, а оно воспринимается именно как целевая причина бытия вещей и человека, то благо обуславливает сущее. Однако в средневековой схоластике сущее мыслится в качестве первого, что обладает бытием, и к чему приводит разложение всех других понятий; благо же вторично, поскольку составляет «то, ради чего» сущее существует. Так следует рассуждать исходя из порядка мышления и познания, но исходя из порядка причинности – благо онтологически раньше. Мы вернемся к этой идее ниже, а сейчас, с целью прояснения понимания ценности и блага в современной философии, обратим внимание на всем известный классический текст по аксиологии – «Формализм в этике и материальная этика ценностей» Макса Шелера.

В данной работе идет речь о двух видах предпочтений – ценностей и благ. Предпочтение благ – это эмпирический вид предпочтения, тогда как ценностей – априорный. Отсюда с очевидностью следует, что благо и ценность в чем-то не совпадают. Конечно, это различие связано с особым смыслом, который Шелер вкладывает в понятие априорного познания, отличающегося у него от кантианского. Тем не менее благо, с одной стороны, толкуется Шелером в качестве ценности, когда он утверждает, что неверно перенесенные Кантом

<sup>1</sup> Такое определение дает в XIII в. Филипп Канцлер в трактате «Сумма о Благих (Summa de Bono)». Опонимании Филиппом природы блага см.: Aertsen, Jan. A Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas – Leiden; NY; Koln: Brill, 1996. P. 25 – 40.

<sup>2</sup> Фома Аквинский. Сумма Теологии. Часть первая. М.: Савин С. А., 2006. С. 51.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М. 1993. С. 71.



Дмитрий Аркадьевич ФЕДЧУК / Dmitry FEDCHUK

## | Понятие ценности в аксиологии и схоластическое понятие «благо» / The Concept of Value in Axiology and the Scholastic Concept «Bonum» |

в нравственную сферу формальные признаки оценки не позволяют вывести из этих законов идею блага как ценности<sup>4</sup>. С другой стороны, там же можно прочесть, что благо – это носитель (материальный) ценностей. У Шелера достаточно много замечаний к практической философии Канта, которые здесь анализировать не будут, ибо цель статьи другая, но следует все-таки обратить внимание на то, что благо, по Шелеру, представляет собой «область применения формальных ценностных законов», основанных на априорных сущностных связях, которые прежде даны в созерцании<sup>5</sup>. Постигание ценности упреждает формулирование ценностных законов. Акт познания ценности есть предпочтение, статус же ценности дан непосредственно в самом акте. Предпочтение ценности, согласно Шелеру, – это априорное действие, а предпочтение благ – эмпирический выбор. Априорное распространяется на целостные комплексы благ. Иерархия ценностей неизменна, а правила предпочтения должны быть вариативны.

Отказ Макса Шелера от понимания априорного как допытного и связанного с актами познавательной способности вполне может быть понятен из истории разработки некоторых ценностных категорий, а с другой стороны, способен оказать, в качестве допустимого теоретического шага, необходимую помощь в деле анализа гносеологических истоков ценностей и данностей их сознанию. Ценностное познание, с точки зрения Шелера, априорно потому, что имеет отношение к интуитивному схватыванию объектов, которые даны не эмпирически (в традиционном смысле эмпирического, не феноменологического) и познаются до их опосредования внешним опытом. Ценности суть априорные содержания, не полагаемые изначально деятельностью *cogito*, а усмотренные им как интенциональные предметности. Полученным в чувствовании и предпочтении предметностям со-

ответствуют различные уровни адекватности, в которой они предстают: от наиболее низких – до самоданности как абсолютной очевидности<sup>6</sup>. Практическая реализация ценности в поведении или достижение блага в поступке напрямую связаны со степенью значимости ценности, так как желание ее достичь меняется от этого по интенсивности. Ценность познается в актах чувствования и предпочтения, а оценочные акты и суждения исполняются на основании ее. Шелер считает, что такое усмотрение ценности априорно, но эмпирично, ибо ценностные смыслы постигаются через опыт интуитивного схватывания, при этом сами фундируют, какой бы то ни было, последующий опыт, связанный с конкретной оценкой или же отнесением к ценности. То есть здесь нозматически конституируются основополагающие смысловые структуры, обеспечивающие бытие-в-мире человека как культурного субъекта. «Культурного» означает: соотношенного с миром ценностной иерархии как результатом усмотрения того или иного априорного положения дел, на которое направлена интенция ценностного акта, который сам тоже априорен (в значении Шелера), поскольку коррелятом своим имеет ценностное априорное содержание.

Предлагаемое немецким мыслителем различие между ценностями формальными и наличными (эмпирическими) в какой-то мере проливает свет на ценностный статус блага в связи со сформулированным выше вопросом: является ли благо все-таки – как одна их центральных не только аксиологических, но и онтологических категорий – ценностью, или же оно *обладает* ценностью? Мы оцениваем сущее как благое и не-благое, следовательно, относим к тому высшему, что принято за абсолютную ценность, – Благу как таковому.

Здесь возникает еще несколько вопросов, на которые мы попытаемся найти ответ. Может ли ценность обладать ценностью, ведь большее или меньшее благо имеют эту степень лишь в отношении к абсолютному, и именно отсюда проистекает

<sup>4</sup>См.: Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 301.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup>Там же. С. 287.



Дмитрий Аркадьевич ФЕДЧУК / Dmitry FEDCHUK

## | Понятие ценности в аксиологии и схоластическое понятие «благо» / The Concept of Value in Axiology and the Scholastic Concept «Bonum» |

ценность частных благ? Правомерна ли классификация на ценности формальные (как таковые) и ценности наличные (производные)? Далее, если мы относим к ценности и оцениваем на основании ее же, то каким образом возможно (и как это происходит?), что ценность обладает ценностью?

Производные блага (наличные ценности) имеют ту или иную ценность, но, следуя за Шелером в его осуществлении феноменологического подхода в аксиологии, следует признать, что сама ценность не должна, как будто бы, оцениваться с помощью ценности же, ибо мы, в таком случае, уходим в дурную бесконечность, потому что не способны указать на первые, высшие ценности, которые также должны быть отнесены к таковым посредством ценностей. Или же тут имеет место парадокс, аналогичный парадоксу трансцендентального сознания: сознание, в попытке познать собственную сущность, дано себе с помощью того же самого сознания, которое, как актуально исполняющее это постижение, от рефлексии каждый раз ускользает, и поэтому требуется следующая, более высокая, ступень рефлексии для схватывания предыдущего акта. Как решается последний парадокс нам известно от Фихте<sup>7</sup>, но можно ли подобное рассуждение применять к ценностям – не вполне понятно. Скорее всего, нет. Ведь ценности – это не априорные акты, конституирующие любые нозматические данности, к которым, кстати, относятся также и сами ценности<sup>8</sup>. В любом случае, следует

признать, что «в порядке следования» ценности вторичны по отношению к изначальным актам конституирования. Поэтому вопрос, возможно, надо формулировать несколько иначе: не оказывается ли дело так, что, утверждая априорность (даже взятую и в особом смысле эмпирического знания) ценностей (и блага в том числе), мы не можем объяснить этот их априорный характер, и вынуждены признать, что ценность – пусть и одна из первых категорий интуитивного схватывания интеллектом – не априорна в первичном смысле, а только во вторичном? Первый смысл априорности: наличие имманентных сознанию конституирующих актов, на основании которых исполняется любой возможный интенциональный акт мышления. Второе значение априорности: ценность представляет собой условие понимания того мира, который в современную эпоху был назван «второй природой человека» – то есть универсума культуры, включающего все сферы человеческой духовной деятельности: нравственность, религию, науку, искусство, социальную сферу. Сознание способно иметь в этих бытийных регионах что-либо значимое для себя в той мере, в какой оно осуществило усмотрение ценностей в ходе собственного имманентного генезиса, самоконституирования, одной из фаз которого было полагание априорных ценностных структур как неких потенциальностей, способных актуализироваться в последующей эмпирической жизни в культуре. Как происходит априорное эмпирическое познание ценности Макс Шелер и пишет в рассматриваемой нами работе.

В таком случае, сформулированный раньше парадокс обоснования высших ценностей исчезает. Ценность – то, что априорно усмотрено, как занимающее абсолютный уровень совершенства в том или ином роде. Мы не должны теперь говорить, что ценность «благо» обладает ценностью. Приобретающее для нас меньшую или большую ценность является благим или прекрасным постольку, поскольку стоит на конкретном уровне иерархии к ценности как ценности. Следует признать, что отнесение к ценности есть интенциональный акт, ис-

<sup>7</sup>См.: Фихте И. Г. Опыт нового изложения наукоучения // Сочинения в 2-х т. Т1. СПб, 1993.

<sup>8</sup>Против такого понимания *априорного* Шелер возражает категорически. Однако в книге И. И. Докучаева (Докучаев И. И. Ценность и экзистенция. СПб: Наука, 2009) приводится определение ценности, предложенное в работе В. А. Сакутина и др. «Христианство и проблема человеческих ценностей»: «Ценность – это процесс или акт, который символичен, неутилитарен и свободен (то есть то, что мы называем культурой) и в силу этого невыразим в слове, как форме, чем-то «ставшем». Ценность не познают, но личностно «переживают»» (С. 61). Здесь мы сталкиваемся, по всей видимости, с другим пониманием ценности, чем шелеровское, требующим отдельного рассмотрения.



Дмитрий Аркадьевич ФЕДЧУК / Dmitry FEDCHUK

## | Понятие ценности в аксиологии и схоластическое понятие «благо» / The Concept of Value in Axiology and the Scholastic Concept «Bonum» |

полняющийся при обращении сознания на потенциально ценный объект, и реализация акта запускается по причине содержательной фундированности параллельного акта познания какого-либо номатического содержания – например, чужого поступка, который сразу схватывается в категориях «моральный – неморальный» (учитывая, конечно, разные вариации оценки)<sup>9</sup>.

С другой стороны, такие действия, как переоценка ценностей или трансформация системы ценностей сами должны быть связаны с «эталонной» ценностной системой, соотносимой с изменяемой; следовательно, налицо ситуация, когда ценность обладает ценностью. Если ценность из априорного критерия оценивания и смыслонаделения становится для сознания его объектом, подлежащим схватыванию в рефлексии и отнесению, в свою очередь, к ценности, то (пере-) оцениваемая ценность (или система ценностей) утрачивает изначальную, первичную значимость «быть ценностью первого порядка» и становится ценностью «второго порядка», а именно – опредмеченным «вторичным» содержанием, нуждающимся в корректировке и, соответственно, лишившимся прежнего достоинства «быть эталонным критерием оценивания», функционирующим *a priori* (в шелерском смысле понятия *a priori*).

Следующая особенность ценностей, на которую необходимо обратить внимание, связана с тем, что ценность, сохраняя универсальную природу, не является родовым понятием. Ценность определяет уникальное, оказываясь его «конкретной порождающей моделью»: конкретный артефакт, конкретный поступок и т. п.<sup>10</sup>.

Генрих Риккерт, как и положено одному из основоположников современной аксиологии, связь ценности и блага не обходит молчанием. И хотя ему свойственна не лишенная глобального миро-

воззренческого пафоса нота в постановке вопроса о сущности ценности и ценностного познания («вопрос о смысле жизни следует ставить как вопрос о значимости ценностей»<sup>11</sup>), тем не менее Риккерт педантичен в разъяснениях более частных аспектов проблемы. Он однозначно разделяет ценность и благо: сфера последнего есть соединение ценности и действительности. Аналогична дифференция между сферами соответствующих актов – отнесением к ценности и оценкой. Культура – совокупность благ. Задача аксиологии заключается в том, чтобы понять благодаря каким ценностям объекты культуры становятся благами. Единство ценности и действительности – вот что стремится философия постичь и артикулировать в систематическом виде<sup>12</sup>. Можно увидеть определенное сходство позиций Риккерта и Шелера. Риккерт говорит о необходимости изучать ценности объективно: то есть через анализ действительных объектов дойти до того, что является причиной их превращения в объект культуры – до ценностей как таковых. Когда философия отделит ценности от их носителей, она поймет их во всей чистоте. Для исследования, по Риккерту, отношения субъекта к культурным благам нет оснований, поскольку сами ценности имеют источник возникновения в многообразии историко-культурного мира. Одним словом, предлагается практиковать объективизм. Макс Шелер далек, конечно, от подобной «объективистской» установки, но уже упомянутое нами новое понимание *a priori* позволяет вести речь о некоем «объек-

<sup>11</sup>Риккерт Г. Науки о природе и культуре. М., 1998. С. 21.

<sup>12</sup>Получается что Высшее Благо в схоластике есть действительность. Но это так и должно быть, поскольку «благо», будучи одним из имен и сущностных смыслов бога, артикулирует один из аспектов бытия Творца. Мы относимся к абсолютному благу как к тому, что обладает высшей степенью актуальности и одновременно интуитивно постигается сознанием в качестве эталона нравственности. «Добро есть начало и цель вселенной» (Лотце. Микрокосм. Цит по: Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. С. 124.)

<sup>9</sup> О ценности, или ценностной модели как полюсе соотношения с нею действительности подробно: Докучаев И. И. Ценность и экзистенция. Глава 1. Методологические основания исторической аксиологии культуры.

<sup>10</sup> Докучаев И. И. Цит. соч. С. 36.



Дмитрий Аркадьевич ФЕДЧУК / Dmitry FEDCHUK

## | Понятие ценности в аксиологии и схоластическое понятие «благо» / The Concept of Value in Axiology and the Scholastic Concept «Bonum» |

тивизме» внутри трансцендентальной феноменологической позиции. Ценность есть результат усмотрения априорных предметных содержаний, которым коррелятивны соответствующие акты сознания. То есть ценности как сущности, а также возможные связи между ними, тоже, как и в случае с Риккертом, не создаются изначально (здесь – трансцендентальным) субъектом, а усматриваются в предметно-объективной структуре, имеющей, однако, априорный характер.

Аллюзия Риккерта на Платона<sup>13</sup>, с его точки зрения, гипостазировавшего идеи в качестве ценностей, кажется, вполне верно схватывает отношение древних философов к тому, что сегодня под ними понимают. Для средневековой метафизики трансцендентное есть ценность по преимуществу. Абсолютная значимость референта, на который указывают в пределе трансцендентальные термины – *единое*, *истинное* и *благое* – не вызывает сомнений. А через отношение к Первому сами *единство*, *истина* и *благо* также (по аналогии) значимы в первичном смысле. И. И. Докучаев исключает истину из сферы ценностей на том основании, что ценность и теоретическое знание по-разному отражают реальность: истина – это объективное отражение, а ценность – субъективное<sup>14</sup>. Истина теоретического знания зависит от реальности и корректирует себя согласно со степенью расхождения знания с последней, тогда как ценностное познание соотносит действительность с ценностной моделью<sup>15</sup>, при этом сама система ценностей остается незатронутой, в то же время действительность вполне способна трансформироваться на основании расхождения с ценностной моделью как образцом. Из сказанного видно, что ценности – не только предмет знания, но, в первую очередь, объекты веры, основания которой в большинстве случаев отследить невозможно – столь глубоко они уходят корнями в культурное прошлое. Ценность

дополняет знание, которое за счет нее приобретает целостность<sup>16</sup>.

Утверждение Риккерта, что сущность ценности – в ее значимости, дает повод обратиться к рассмотрению средневековой трансценденции «благо, *bonum*». Широко известная переформулировка мировой проблемы философии у Риккерта – «отношение ценности к действительности» – могла возникнуть только в результате исчезновения из философского сознания начала прошлого века многих аспектов средневекового мировоззрения, в котором противопоставление Высшего Блага творению носило иной характер, чем оппозиция субъекта и объекта в нововременной мысли. Схоластика хотела усмотреть и сделать, по возможности, понятной связь между Богом и экзистенцией конечной твари. Вне всякого сомнения, всегда полагалась онтологически непреодолимая лакуна между бесконечным и конечным, но она имела другой смысл, чем разрыв в субъект-объектном отношении. Кажется, на первый взгляд, что трансцендентная сфера схоластики – сфера абсолютных ценностей, в которую включено и высшее Благо. Для Риккерта такое полагание метафизической ценности в трансцендентную действительность означало бы ее разрыв с жизнью, которой она должна придать значение. Следовательно, объяснить смысл жизни с так понятой ценностью невозможно. Преодолеть дуализм ценности и действительности невозможно, с точки зрения Риккерта, в принципе. Однако этот аргумент опирается на установки культурного сознания, утратившего веру в абсолютную значимость сферы идеального мира и укорененного в имманентном. Для человека начала XX века — это так, но так считали не всегда. Средневековый мыслитель исходит из других предпосылок: Бог есть, Он – Творец универсума, истинность и значимость мира горнего абсолютно превышает значимость мира дольнего. Творение по своему бытийному статусу вторично, тогда как Творец – первичен, следовательно, все, что имеет

<sup>13</sup>Риккерт Г. Науки о природе и культуре. С. 30.

<sup>14</sup>Докучаев И. Цит. произв. С. 100.

<sup>15</sup>Там же. С. 121.

<sup>16</sup>Там же. С. 103.



Дмитрий Аркадьевич ФЕДЧУК / Dmitry FEDCHUK

## | Понятие ценности в аксиологии и схоластическое понятие «благо» / The Concept of Value in Axiology and the Scholastic Concept «Bonum» |

отношение к Абсолюту истинно и значимо в первом и абсолютном смысле. Исходя из таких мировоззренческих установок формировался взгляд на ценности. Если для средневекового мышления не существует противоречия ценности и действительности, то, возможно, утверждение, что ценность пронизывает действительность (а причина этого заключается в том, что Бог присутствует в мире) и не будет выглядеть столь уж ошибочным.

В эпоху, когда благу уделяли много внимания в теологических и философских трактатах, смысловые аспекты термина разбирали досконально с целью установления значимости *блага* как для мышления (логический порядок следования трансценденталий), так и для бытия (порядок причинности, происхождения). Значит, речь идет о двух порядках существования: в разуме и реально. Фома Аквинский рассматривает благо в начале своей «Суммы теологии». Там утверждается, что благо позже в порядке мышления, но раньше по причинности: «Благо, поскольку обладает смыслом желаемого, предполагает отношение к целевой причине, чья причинность – первая, ибо действующее действует лишь ради цели, и посредством действующего материя движется к форме, в связи с чем и говорят, что цель – это *причина причин*. Таким образом, по причинности благо раньше сущего, как цель – формы. И на этом основании среди имен, обозначающих божественную причинность, раньше полагается *благо*, чем *сущее*»<sup>17</sup>.

Понятие ценности с необходимостью включает в себя «то, ради чего» существует вещь. Признание чего-либо в качестве ценности должно происходить, по всей видимости, на этом основании. Тогда истина как добродетель знания есть

ценность, ибо она – то, ради чего существует познание; благо в порядке причинности (но не в порядке познания) раньше сущего, но оно тогда тоже должно считаться ценностью, и постигается благо в акте веры, а не с помощью света естественного разума. Мы можем, безусловно, дать дефиницию блага («то, к чему все стремятся»), но до всех определений средневековое мышление усматривает Благо интуитивно через веру, понимая его в качестве одного из смыслов причины бытия остальных вещей: ради чего существует сущее. Ниже мы постараемся показать, на каких основаниях можно отнести истину и благо к ценностям, и в каком смысле их следует тогда понимать.

Обратим теперь внимание на скрытые предпосылки в мышлении Блага как Первой причины. Фома Аквинский размышляет о предмете первой философии в комментарии на трактат Боэция «О Троице»<sup>18</sup>. Метафизика восходит к познанию первого начала и соответствующего ему первого общего понятия и его свойств, которыми называются *сущее (ens)* и трансцендентальные свойства сущего: *единое (unum)*, *истинное (verum)*, *благое (bonum)*. Движение к познанию первой причины сущего и понятия сущего как сущего представляет собой процедуру разложения (*resolutio*) концептов, противоположную процедуре композиции (*compositio*) – движению от всеобщих форм к более частным. Можно ориентировать дискурсивное движение в двух направлениях – согласно понятию (*secundum rationem*) и согласно действительности (*secundum rem*). Посредством понятийного разложения (через внутренние причины вещи) достигается наиболее *общее понятие* – сущее как сущее; в случае разложения реального речь идет о первой *реальной причине* сущего – Боге как самой простой

<sup>17</sup>Thomas Aquinas. Summa Theologiae, P. I, qu. 5, art. 2: “Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens”.

<sup>18</sup>См.: Sancti Thomae de Aquino Expositio super librum Boethii De Trinitate, qu. 5, art. 4; qu. 6: <http://dhspriority.org/thomas/BoethiusDeTr.htm#64> (далее: De Trinitate).



Дмитрий Аркадьевич ФЕДЧУК / Dmitry FEDCHUK

## | Понятие ценности в аксиологии и схоластическое понятие «благо» / The Concept of Value in Axiology and the Scholastic Concept «Bonum» |

нематериальной субстанции<sup>19</sup>. Одним словом, когда анализ связан с рассмотрением внешних причин бытия вещей, то пределом разложения служит другая реальная вещь – первая реальная причина сущего; когда же рассматриваются внутренние формы, принципы вещей, то доходят в *resolutio* до первичного понятия – сущего как сущего. Обе аналитические процедуры представляют собой деятельность одного и того же интеллекта, но различаются по результату: в одном случае это самое общее понятие, а в другом – реальная причина бытия того, что подпадает под понятие сущего – то есть Бог. Вполне допустимо, что понятие *ens qua ens* может быть получено как итог аналитической процедуры вследствие определенных логических шагов, которые, если их совершать последовательно, приведут к «сущему» как наиболее общему понятию. Но очевидность результата второго, параллельного ряда разложения (реального) здесь далеко не такова. Чтобы претендовать на истинность того факта, что все реально существующее, в причинном ряду собственного бытия, редуцируется к Богу как первой простой причине, требуется заранее иметь представление о Боге как высшем Благе и совершеннейшем существе, до начала подобной аналитической процедуры. Потому что ни один реальный анализ не представит Бога мышлению в виде актуально действующей первой причины. Ведь в причинном ряду мира вещей мы можем дойти только до имманентной причины, тогда как Бог – трансцендентная. Поэтому лишь предположив, через веру, что такая причина – Бог, и только она и может быть абсолютной, имеется возможность указать на нее, как на якобы логически необходимый реально существующий конечный пункт движения рассуждения. Но это *реально необходимое* в качестве предпосылки признания своего существования имеет религиозную веру, утверждающую Бога как Творца и Первую причину.

<sup>19</sup> De Trinitate, qu.6. art.1. Подробный разбор этого текста см.: Aertsen J.A Medieval philosophy and the transcendentals. P.130 – 136.

Следовательно, рассуждению о том, что Бог есть Благо, предшествует действие ценностного выбора, основанного на акте веры. Так как Бог обладает абсолютной значимостью, и Благо, которому он тождествен, в равной мере значимо для сознания абсолютно, то следует теперь понять, являются ли в данном случае Бог и Высшее Благо ценностями.

Условием признания сознанием чего-либо в качестве ценности служит метафизическая предпосылка веры. Вера не обязательно должна быть «слепой», она вполне способна иметь характер просвещенного верования, но сами принципы ее не осознаются в явном виде, а полагаются латентно, подсознательно. Значимость ценностей как принципов отношения человека ко «второй природе», ко всей созданной поколениями до него сферы культурного бытия зависит от нерелексивно усвоенных ценностных моделей, в соответствии с которыми ценности способны переходить с занимаемого ими статуса к статусу вторичных благ, *обладающих* ценностью. Ценность абсолютна не потому, что она такова во все времена и у всех культур, а потому, что для данного культурного мира она представляет некий эталон, одновременно необходимый и уникальный, негласно принятый и не допускающий сомнения. Ценности всегда абсолютны, поэтому спрашивать, может ли ценность обладать ценностью – некорректно. Следует спрашивать, обладает ли ценностью, и в какой степени, то или иное производное благо, благо «второго порядка».

В средневековой философии Бог есть сущее, чья реальность максимальна; Высшее благо выражает не только один из аспектов совершенства божественной сущности, который не выражают другие совершенства (Всемогущество, Истина и др.), но представляет собой модель идеального отношения между порядком мироздания, как оно существует в Боге, и реальным порядком бытия сущих. Поэтому кажется, на первый взгляд, что в схоластике Высшее Благо – это ценность. Теория блага, основанная на концепции Аристотеля в «Никомаховой этике», показывает его не только





Дмитрий Аркадьевич ФЕДЧУК / Dmitry FEDCHUK

## | Понятие ценности в аксиологии и схоластическое понятие «благо» / The Concept of Value in Axiology and the Scholastic Concept «Bonum» |

как трансценденталию и высшую причину, но выясняет, что значит благо для человека. Бог не может быть ценностью, он представляет действительное основание для формирования ценностей. Понятно, что блага второго порядка, производные от Первого, – то есть сотворенные Богом сущие, – ценностями уже не являются, а обладают ценностью. Всеобщая ценность наделяет вещь индивидуальным значением, которое признается носителями данной культуры<sup>20</sup>. С этой точки зрения Благо обладает максимальной всеобщностью и потому предписывает остальным определять свои цели на основании Себя Самого. Причем универсальность блага может трактоваться в трех значениях: всеобщность по причинности происхождения сущих, всеобщность целевой причины, к которой всё стремится, всеобщность по аналогии: как зрение есть благо для тела, так интеллект представляет собой благо для души<sup>21</sup>. Понимать благо в качестве того, что оно *значит* для людей – значит присваивать ему аксиологический характер. Оно имеет значимость в большей или меньшей степени, но это присутствие блага в вещах и его значимость для нас, с позиции Фомы Аквинского, возможно лишь потому, что существует высшее Благо, имеющее абсолютную значимость.

В посвященном практическому разуму тексте «Суммы теологии» встречается следующее рассуждение: «Как «сущее» есть первое, что подлежит постижению вообще, так «благо» есть первое, подлежащее постижению практического разума, который направлен на действие, ибо всякое действующее действует ради цели, обладающей объективным смыслом блага»<sup>22</sup>. С позиции поня-

тийного порядка мышления теоретический разум предшествует практическому, то есть нравственному, познанию; с другой стороны, в порядке причинного объяснения, отсылающего к реальной экзистенции конечных сущих, благо, взятое в смысле первой – то есть целевой – причины, имеет примат над сущим. Практическое отношение к благу истолковывает последнее, как цель действия. Оказывается, что понятие блага, лежащее в основании принципа практического разума, приобретает нормативный характер, а первичный принцип морального действия предписывает: «благо должно быть достигнуто!»<sup>23</sup>. Отсюда можно было бы заключить, что взятое в смысле принципа морального действия и его регулятива благо обладает значимостью и потому представляет собой ценность. Однако необходимо учитывать, что «благо» у Фомы употребляется в разных значениях. И в этой связи следует предложить такой вариант интерпретации. Благо как первая причина сущего – Бог – не является ценностью, а есть основание существования ценностей; благо как производная, имеющая значимость вещь, служащая целью нравственного действия, *обладает* ценностью. Частное благо производно от абсолютной ценности *в своем роде* – в роде истины, справедливости, красоты и т. п. Таким образом, для средневекового сознания ценности суть высшие совершенства. К ним относятся, например: высшее благо (в его практическом понимании), высшая истина, абсолютная красота и т. п. Каждое из упомянутых высших совершенств представляет собой, в некотором отношении, благо для своего рода: например, благо для знания – это истина. Ценностный универсум средневекового человека определялся именно таким пониманием блага и ценности. Характерная для схоластического философского языка эквивокальность терминов не должна сбивать нас с толку. Задача заключается в том, чтобы вовремя осуществить дифференцию смыслов и понять контексты их употребления.

<sup>23</sup>В связи со сказанным см.: Aertsen J. A Medieval philosophy.... P. 326 – 330.

<sup>20</sup> См.: Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПб: Наука, 1997.

<sup>21</sup> См.: Aertsen J. A Medieval philosophy.... P. 292 – 297; S. Thomae de Aquino. Sententia libri Ethicorum. Liber. 1, lect. 7.: <http://www.corpusthomicum.org/ctc07.html>.

<sup>22</sup> S. Th. I-II, 94.2: “Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni”.



Дмитрий Аркадьевич ФЕДЧУК / Dmitry FEDCHUK

**| Понятие ценности в аксиологии и схоластическое понятие «благо» / The Concept of Value in Axiology and the Scholastic Concept «Bonum» |**

Вспомним теперь утверждение Шелера, что предпочтение благ связано с эмпирическим выбором, а усмотрение ценности – априорно. Аналогичная параллель, в связи с предпринятым анализом, видна и в философии св. Фомы: высшие совершенства как ценности даны не апостериорно, а априорно, тогда как определение воли и стремление к тем или иным частным благам есть действие практического разума – решение, основанное на эмпирическом выборе.

В конце следует заметить, что позиция «быть ценностью» до определенной степени относительна: ценность может перейти в разряд благ, т. е. того, что обладает ценностью. Это зависит от культурных смещений сознания, а последнее – от кардинальной трансформации метафизической установки. Если в современной аксиологии истина не принадлежит ценностям, поскольку она связана с объективностью знания и стремится избавиться от налета субъективности, привносимой в нее познающим субъектом, то в средневековой философии истина есть ценность, ибо является благом для познания, а также обладает источником своего происхождения – Богом как высшей Истиной, служащей целевой причиной любого знания. Мы видим, как мировоззренческие предпосылки (в данном случае – вера в Бога) детерминируют ценностный горизонт субъекта, к которому принадлежат сущие, исключаемые из аксиологического горизонта другого субъекта, обладающего отличными от первых принципами мировоззрения. Тогда можно сказать, что господствующая метафизика предопределяет аксиологию, ибо ценности онтологически вторичны по отношению к первым началам бытия и познания. В свою очередь, точка зрения, заявляющая сегодня, что теперь и отныне мы не доверяем никакой метафизике, поскольку современное научное сознание ее преодолело, а сознание обыденное некритически отрицает, – сама представляет метафизическую позицию, из которой, в ситуации отрицания значимости метафизики, формируется соответствующий ценностный универсум.

