

УДК 101.1  
DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.168

## КАТЕГОРИЯ БЛАГА В КЛАССИЧЕСКОМ ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКОМ ДИСКУРСЕ

С.В. Даведенко, Е.В. Бакшутова

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,  
г. Самара

Статья посвящена анализу генезиса категории «благо». Актуальность данной работы обусловлена растущей значимостью такого феномена, как благополучие. Личностное благополучие – предмет исследований социологии и психологии, эксплицирующих его феноменологию прежде всего в прикладных аспектах; для социальной же философии данная проблематика выступает новеллой. Коннотация благополучия как качества жизни в современной литературе полностью нивелирует духовные аспекты категории. Авторы прослеживают трансформацию смыслов категории, исходя из понимания блага в первую очередь как «общего блага», сформировавшегося в Античности, эпоху, когда понятие и образ составляли единство в созерцании форм, благодаря чему благо выступает ценностью, объединяющей человека, человечество и мир. Для Платона благо социально и оно же – цель познания, для Аристотеля – полнота моральных добродетелей и наслаждение; идеи античных философов находят свое развитие в христианской теологии и реинтерпретируются в Новое время, когда в качестве установки познания появляется разумеющее «Я». Благо – уже не единство тела и духа, но единство разума, долга и свободы. Место метафизики занимает опыт, категория блага сменяется категорией благополучия – социального и личного, и обязательно конкретно измеримого.

**Ключевые слова:** благо, общее благо, благополучие, счастье, удовлетворенность.

Под «благом» как категорией мы понимаем некую положительную сущность; предмет или явление, удовлетворяющее определенную человеческую потребность, конечный (предельный) предмет стремления человека; в богословии – одно из Божественных имен.

Оценка в философии специфики применения категории «благо», ориентации на ее смысл в социальном становлении личности, изменяющийся в зависимости от ценности выбора, опирается на смену потребностей социума. Поэтому трансформация понятия блага протекала в истории и протекает в современности как принцип принятия решений, оценки событий, стратегического планирования и как принцип личности и общественно значимой деятельности. У категории «общее благо»

не менее длительная история кристаллизации смысла. Так, каковы главные эпохи генезиса и эволюции категории социального блага в домодерном обществе?

Эпоха классической Эллады сохраняла синестезию природного и культурного. Ум эллина «не мог отлетать в чистые абстракции и отвлекаться от зрелищ мира, чувственно-мифологического по своему характеру» [20, с. 267]. Макро- и микрокосм были соразмерны друг другу, природа – человеку, человек – природе, человек воспринимался таким, как был, как натуральное оформленное тело. До Платона (429 и 427 гг. до н. э., Афины – 347 г. до н. э.) попытки эксплицировать познавательную структуру созерцания блага претворялись в субъективные кажимости и не только не проясняли таинство постижения бытия, но и умножали списки «темных» авторов. Отдаляясь от эмпирики феноменов, мышление искало удостоверения в существовании трансцендентной реальности, в которой индивидуальный ум объединяется с общим. Демокрит написал трактат «О благом состоянии души» как о цели деятельности человека на пути к высшему благу и блаженству. В отличие от удовольствия состояние блага интерпретировалось современниками Платона и Аристотеля по-разному. Для Демокрита – это бесстрашие, для Гекатея – самодостаточность, причем в определении правила достижения блаженства греки сходились без разногласий: никогда не превышать меру, не выходить за рамки природных возможностей, по сути следуя древнейшей дельфийской максиме: «Ничего сверх меры!» Благо или блаженство – результат определенного активного состояния удовольствия и умственной деятельности, которые близки благу. Благо является последней целью как человека, так и государства и мира. Платон в «Горгии» обобщает: «Благо связует все мироздание, оно – начало, дающее ему порядок» [12, 507d–508a].

Чтобы понять суть человека, достаточно знать, – размышляет Платон, – в чем человек видит свое счастье и как он к нему стремится. В дискуссии о счастье в «Филебе» противники Филеба предстают брюзгами, сводящими удовольствие к отсутствию страдания, в то время как его сторонники отстаивают противоположную позицию идеала счастья, заключенного в трех видах благ древнего грека: блага души, блага тела и блага внешние [11, 473e]. Идеал блага Платона абсолютно социален: благо – это идеальная гражданственность и подчинение закону. А потом уже – «человеческое»: здоровье, богатство, воспитанные дети и т. п. Таким образом, связь с единым благом – Богом – гарантирует человеку состояние совершенного блаженства – счастье. Платон, усматривая цель человеческой жизни в обретении блаженства как высшего блага человека, определял его с помощью активного состояния познания посредством созерцания истинно сущего.

Учение о благе в «Государстве» сводится к требованию подчинения индивида группе и умопостижаемому, т. е. блаженство – не производ-

ное эгоистического счастья человека. Только на пути очищения и служения, духовного праведничества возникает связь человека с единым – благом. Платон обретает узнаваемые контуры блага в трехуровневой композиции идеи единого блага, определяемого сопряженными с ним категориями прекрасного, меры и истины, что позволяет классифицировать благо в пятимерной иерархии «платоновских добродетелей: разума (мудрости) мужества, здравомыслия (благоразумия, умеренности) и справедливости» [18, с. 173]. По Платону, благодаря процессу познания достигается благо как высшее наслаждение человека. Платон указывает на созерцание (божественное познание) как на самую совершенную дианоэтическую добродетель. Обладание этой добродетелью, считает Платон, способствует счастью стремиться к умеренности, не впадая в крайность.

Итак, понимание Платоном блага является центральной частью его философских воззрений. Учение о благе в качестве единственной причины и цели существования, «смысле мира и господствующего в нем разума» легло в основу мировых религий и христианства, в частности, оказало огромное влияние не только на его учеников, но и на всю европейскую духовную культуру аксиологии блага.

Для Платона благо существует не в форме какой-либо сущности, но как источник божественной умопостигаемости, будучи абсолютным первоначалом, от которого идеи получают свои формы и существование. Как таковое его можно квалифицировать как красоту, меру и истину умопостигаемой реальности. Счастье обладать благом, по Платону, является внутренним стремлением к благой цели и высшему благу как конечной цели.

Связывая благо с моралью, Аристотель (384–322 г. до н. э.) делегирует государству определять и узаконивать благо. А.П. Огурцов подчеркивает, что, разделяя благо как состояние удовольствия и благо как удовольствие, Аристотель связывает различие понятий со спецификой видов деятельности, получая в итоге в первом случае полноту моральных добродетелей, а во втором – благо как наслаждение [9, с. 5–40]. Однако диалектика Аристотеля избегает линейности определения в силу сосуществования различных целей, избираемых или как средства, или как инструменты. В зависимости от выбора высшее благо должно быть совершенным, «так что если есть одна совершенная цель, то она и должна быть искомою нами; если же их несколько, то совершеннейшая из них будет искомою нами» [3, с. 57].

По Аристотелю, блаженством является объект стремлений сам по себе, без инструментальной функции, т. е. самоценность которого более значима, чем выгоды, приобретаемые с его помощью, так как блаженство не может быть средством, но только целью.

В связи с этим он вводит понятие самоудовлетворенности (αὐταρκεία): «совершенное благо должно удовлетворять само себя» – и

придает ему социальный характер. «Когда мы говорим о самоудовлетворенности, то мы не понимаем здесь нечто такое, что удовлетворяло бы человека, живущего исключительно для себя, жизнью одинокого, а такое, что удовлетворило бы и родителей, детей, жену и вообще друзей и соотечественников, так как человек по своей природе существо политическое» [4]. Проводя параллель между блаженством и самоудовлетворенностью, он определяет их в качестве причины придания жизни качества желанности и удовлетворенности ею. Таким образом, блаженство в качестве целеполагания рассматривается идеальным совершенством человеческой деятельности. Придавая качественную окраску понятию блага, Аристотель определяет его и как «золотую середину», и как «центр мира». Он манифестирует связь блаженства и назначения человека: «...мы ищем специально принадлежащее человеку, соглашаясь с тем, что блаженство прекрасно; этого же мы, может быть, достигнем, если определим назначение человека» [4, с. 153]. Исходя из блага и удовлетворения, уподобляясь музыканту, скульптору, художнику, просто как человеку, находящему благо в каком-либо деле, заключает философ, то же «можно думать и относительно человека вообще, если только у него есть какое-либо назначение» [2]. Рассуждая о счастье, Аристотель указывает на индивидуальность счастья: человеческое благо представляет собою деятельность добродетельной души. Преимущество одной из добродетелей зависит от достижения счастья как деятельности души «в полноте добродетели».

Античные философы обосновали антропоцентричный принцип определения общего Блага. Счастливую жизнь по нравственному долгу добропорядочного усердия по самосовершенствованию человека Аристотель называет благополучием. Поэтому, делает вывод Аристотель, «живя нравственно, мы можем быть счастливыми и обладать высшим благом» [3, с. 303]. Благополучие рождалось в Античности понятием духовным. Таким образом, становление категории социального блага в Античности показывает, что Платону и Аристотелю человечество обязано постановкой социальной задачи формирования у граждан высоких нравственных качеств, определяющих выбор поступка и ответственности за него. Путь нравственного совершенствования, считали они, – это путь человека, утверждающего себя как личность, обогащая свою духовность.

В Средневековье античные учения о благе не утрачивают своей актуальности. Этим объясняется феномен религиозного узрения Бога без помощи предметных образов, о котором есть свидетельства на протяжении тысяч лет (узрение нуминозного) в христианском мистицизме. В то же время отделение образа от содержания объекта порождает смысл как систему представлений о Благе, свидетельствуя, что на смену чувственному познанию с его наглядно-предметным восприятием приходит феноменологическое. Эйдосы смысловых сущностей вытесняются словом.

Если древнегреческая сивилла ведала будущее в форме галлюцинаторного бреда, то средневековые экзерцисты овладевают литературной стилистикой и рационализацией мистических созерцаний блага. Это значит, что мифомагическая партиципация знака и предмета в Средневековье окончательно уступает место феноменологической референциальности, а вслед за ней и логической редукции.

Наиболее детально разработанные учения о благе складываются в христианстве. Среди них наиболее ранними стали учения об анти-благе – грехе (учение о семи смертных грехах), на противоположном полюсе феномена греха косвенно конституировалось представление о благе как анти-грехе. Е.С. Селаври указывает на длинный реестр признаков анти-добродетелей, в совокупности представляющих анти-благо. Это мечтания образные, себялюбие, порождающее чувственность и гнев, самоуверенность, самооправдание, уныние, печаль, скуку, отчаяние [15].

Средневековому богослову христианства, Фоме Аквинскому, принадлежит фундаментальная христианская реинтерпретация аристотелевского учения о благе. Он развивает положения античного наследия: отрицая возможность достижения счастья путем накопления благ (материальных благ, богатств, статусов или общественного признания) – он видел в этом источник зла. Хотя при этом богослов заключал, что зло существует в благе, как в своем субстрате, и что его природа вторична, поэтому оно бессильно по отношению к благу. Согласно этим императивам, Бог является источником блага – хранителем разумного начала Вселенной. О противодействии Богу Аквинат говорит как о зле разрушения божественного созидания. Аристотелизм был обогащен идеей «единства и борьбы противоположностей», а учение о благе приобрело характер религиозной веры в то, что добро необоримо в силу своего божественного происхождения, но путь к благу добра проходит через борьбу с агрессивным противодействием зла. В понимании Фомы Аквинского, зло не может уничтожить добро по причине его божественной природы и высочайшей ответственности за сохранность добра. Социальная универсальность обновленного учения о благе проявляется в том, что Аквинат выделяет характерную для человека «склонность к благу согласно природе его разума, каковая природа свойственна только ему» [1, с. 47]. Таким образом, синтез аристотелизма с теологией создал новеллу философствующего Средневековья: Новый закон общего блага – закон любви: «Весь Закон заключается в заповеди “возлюби ближнего твоего, как самого себя”, в которой выражена цель всех заповедей, поскольку любовь к ближнему включает в себя и любовь к Богу, когда мы любим ближнего ради Бога» [1, с. 342].

Радикальную реинтерпретацию претерпевает категория общего блага в Новое время. Опираясь на опыт как основу философии, эпоха Просвещения в лице просветителей Ж.-Ж. Руссо (1712–1778), Ш. де

Монтескье (1689–1755), Ф.-М. Вольтера (1694–1778) отбросила взаимодействие интеллекта и чувственности в познании блага, взяв разумеющее «Я» в качестве естественной установки познания, т. е. личностного удостоверения истины в собственном опыте. Такой поворот установки означал радикальный разрыв с метафизикой: устраняется двойственность «Я» и Бога. В контексте непрекращающейся дискуссии рационализма и эмпиризма эссенциалистское миропонимание не удостоверяется разумом. Поэтому утвержденный Просвещением принцип опыта означает отрицание субстанциальной онтологии – мира сущностей, лишь открываемого нашим разумением, но существующего безотносительно к нему в готовом и завершённом виде. Согласно просветителям, опыт – это постметафизическая форма «тождества мышления и бытия», достоверности и истины: то, что в чувственном опыте удостоверено как истина, истина и есть; удостоверение истины и есть сама истина, утверждают просветители. Чтобы принять данную позицию, просветителям нужно было отрешиться от теистической доктрины метафизики о первых основаниях философии как от наличия другого мира в круге нашего самосознательного опыта, следовательно, от идеалистической трактовки социального блага.

Французский мыслитель Ж.-Ж. Руссо высказывается о содержании «общего блага»: «Если исследовать, в чем именно состоит наибольшее благо всех, то мы найдем, что благо это сводится к двум важнейшим вещам: свободе и равенству; свободе – потому, что всякая частная зависимость равносильна отнятию у государственного организма некоторой силы; равенству – потому что свобода не может существовать без равенства» [14, с. 51]. У нас есть основание отнести Ж.-Ж. Руссо к последователям Платона и Аристотеля, поскольку демократическое государство представляется для него наивысшим благом.

Новое время философии, вступив на путь рационализма, инспирировало процесс дивергенции концепции социального блага. Так, Р. Декарт остался на позиции отождествления высшего блага с процессом познания истины и выявлением первопричин [7]. Философ полагал, что высшей формой интеллектуальной любви является любовь к Богу, частью которого как целого является человек, умеющий любить достойное любви.

Б. Спиноза обратился к свободе, которая немислима вне разума, являясь подчинением страстей разуму [17, с. 393]. Высшее благо Спиноза усматривал в познании, потому что оно учит всех «никого не ненавидеть, не презирать, не насмехаться, ни на кого не гневаться, никому не завидовать; учит сверх того каждого быть довольным своим и готовым на помощь ближнему не из женской сострадательности, пристрастия или суеверия, но единственно по руководству разума, именно сообразно с требованиями времени и обстоятельств...» [17, с. 413].

Также и Ф. Бэкон обязанность и обязательства людей перед людьми считал высшим проявлением общественного блага. Ф. Бэкон –

автор трактата «О достоинстве и приумножении наук», где он пишет о двух проявлениях природы блага: «Каждому предмету внутренне присуще стремление к двум проявлениям природы блага: к тому, которое делает вещь чем-то цельным в самой себе, и тому, которое делает вещь частью какого-то большого целого. И эта вторая сторона природы блага значительнее и важнее первой, ибо она стремится к сохранению более общей формы. Мы назовем первое индивидуальным, или личным благом, второе – общественным благом» [5, с. 407].

Близок Ф. Бэкону И. Кант: он рассматривал благо как единство разума, долга и свободы. Согласно И. Канту, человек обладает свободой воли, отсюда следует, что свобода для каждого из нас – выбор вариантов действия, выбор между добром и злом, выбор между соблюдением правил и их нарушением. Человек для И. Канта – наивысшая ценность, обладающая свойством амбивалентности и синтетичности: он и законодатель, он и правоисполнитель. Философ пишет: «На этом основании общественное и личное благо достигают единства в синтезе долга, свободы и разума» [8, с. 316].

Драма идей напрямую затрагивала эволюцию категории социального блага и проблемы платонических добродетелей. Ведь именно метафизическая категория блага Античности, став религиозным фокусом мировых религий, противостояла идее духовного освобождения личности Нового времени от догматизма теизма. Установив возможность различения аналитических и синтетических суждений, Новое время учредило тем самым границу между мышлением блага и его познанием. После Канта идея апостериорности понятия блага требовала объективации: «...мыслить я могу все что угодно, если при этом не противоречу себе (т. е. все логически возможное), но, для того чтобы познавать предмет, я должен быть в состоянии доказать его реальную возможность, тем самым придавая понятию объективное значение; объективным значением понятие наделяет опыт» [19].

В появлении дивергентных направлений трактовки социального блага мыслители пытались преодолеть прежние установки, но оказалось, что проблема блага – не частная проблема, она затронула фундаментальную область философии – онтологию, где за тысячелетнюю историю эволюции категории блага только Новое время стало временем преодоления индивидуализма личного удовольствия через удвоение аспектов блага как блага общественного и блага личного, причем при преобладании первого. Именно Новое время философии, вступив на путь рационализма, инспирировало процесс дивергенции концепции общего блага, философией Канта завершая традицию антропно-идеалистического обоснования блага, в результате чего категория блага заменяется синонимичной категорией «ценность». Неокантианцы понимают под ценностью совокупность / комплекс идеалов, норм, принципов – абстрактный продукт «нормативного» сознания, но никак не реального, тем самым прибавляя

к материальному принципу наук формальный. Категории ценности они определили место в науках о культуре: «Проблема ценности – есть проблема “значимости” (Geltung) ценности, и этот вопрос ни в коем случае не совпадает с вопросом о существовании акта оценки» [6, с. 42]. Ценности в этом контексте априорны, они не связаны с опытом, не зависят от человеческих потребностей и желаний. Например, неокантианцы В. Виндельбанд и Г. Риккерт основными ценностями считали Бога, истину, святость, красоту, нравственность, счастье, право, определяя в качестве предмета исследования наличные проблемы, а именно: «...что необходимо делать, чтобы прожить жизнь счастливо, каково содержание ценности, достижение которой приносит человеку чувство удовлетворенности жизни, а также способы достижения цели, удовольствия, счастья» [13, с. 228].

Далее теорию ценностей в рамках процесса дивергенции категории общего блага разрабатывали «объективисты». Д.С. Милль утверждал, что причина удовольствия важнее продолжительности удовольствия. Его суждение сводится к критике примитивных потребностей, как недостаточного основания для переживания благополучия собственной жизни. Качественный гедонизм, по его мнению, достижим в сфере духовных переживаний в сфере познания, искусства, дружбы. Вводя понятия качественности наслаждения, Д.С. Милль актуализирует проблему предмета наслаждения как природы блага, отражая тем самым жизненность платонической концепции эвдемонии [24].

Авторы объективистских теорий благополучия личности Д. Парфит и Д. Гриффин вводят в качестве источника благополучия сущностные человеческие обстоятельства, что важнее, с их точки зрения, субъективных желаний и переживания удовольствия. В качестве сущностных обстоятельств они определяют те, что объективно улучшают переживание жизни человека, не будучи предметом его субъективных желаний. Д. Парфит указывает на рационализм деятельности, воспитанность детей, нравственность, способность к восприятию красоты [26].

Умножение списка феноменов человеческого благополучия привело к разделению на простые и разъяснительные теории благополучия. Ф. Китчер ввел понятие единого объединяющего элемента списка, позволяющего говорить об иерархии ценностей благополучия в теориях простых списков. По его мнению, вклад в благополучие приносит независимо от других каждый элемент [23, с. 59–83].

При разъяснительном подходе к теории благополучия существенно выделение объединяющего и тем самым объясняющего элемента состава списка. Аристотелевская концепция высшего блага, вошедшая в метафизику как эвдемония, находит свое отражение в перфекционистских теориях благополучия, которые вслед за Аристотелем отстаивают идею культивации человеческих добродетелей и рациональности как оснований блага. Неоаристотелизм характерен для теории благополучия

Т. Хурка, возрождавшего идею Аристотеля о трех видах человеческого совершенства: физическом, теоретическом и практическом [22]. Также неоаристотелианскую концепцию благополучия разработала М. Нуссбаум [25]. Она внесла в список основ благополучия 10 способностей человека: телесная неприкосновенность и телесное здоровье, рациональное восприятие, игра и др., утверждая, что счастливый выбор способностей, которые свойственны человеку, обеспечивает его благополучие. Близок к М. Нуссбаум и М. Селигман, выделяющий пять главных элементов благополучия: смысл, вовлеченность, положительные эмоции, достижения, отношения с людьми [16].

Современные исследования феноменологии благополучия носят скорее утилитарный характер, что отмечают сами же философы [21], и эксплицируется скорее в психологии, как личное, психологическое благополучие, либо в сфере экономических исследований, включая в пространство благополучия не только «среднего» европейского человека, но и жителей стран Африки и Азии. Ключевым понятием, измерителем благополучия, становится «качество жизни» [21; 27].

Объективистам и экспликаторам аксиологических трендов категории общего блага как благополучия личности в целом удалось утвердить в социальных науках прагматическую версию дефиниции «социальное благополучие» (уже не «социальное благо»). Сегодня «социальное благополучие» – это высшая социальная ценность, с которой связаны жизненно важные интересы человечества (ключевое слово – «интересы»). Такой подход к феномену включает в себя субъективную оценку личностью своего уровня и качества жизни, но в отличие от категории «счастье» здесь определяется объективная компонента удовлетворения потребностей личности. Такой подход устраивает все практико-ориентированные социальные науки, мерилем объективности которых выступает качественно-количественное измерение в сферах политики, экономики, психологии и т. д. Однако мощная экономическая составляющая современного политического либерализма, запустившего процесс глобализации, такова, что фактически подменяет понятие общего блага экономическим понятием общего интереса, интерпретируя общее благо как вещь, принадлежащую всем. Таким образом, в западноевропейской парадигме познания категория социального/общего блага в метафизической интерпретации «как высшего предельного понятия» (высшего – значит Божественного) заменяется понятием «публичных благ» (человеческих). Категория общего блага уступает свои позиции категории права, при этом обе тенденции ставят одновременно вопрос о пересмотре концепции общего блага.

Наряду с этим субъективно-субъектное содержание дефиниции социального благополучия в социальной философии продолжает оставаться предметом процесса дивергенции. Этому способствует ряд при-

чин. Философский подход к феномену социального благополучия, восходящий к субъектности личности, конституирует изменчивость социальных представлений во времени и пространстве, приобретая новую социальную специфику в каждую из эпох. Доминирование субъективно-субъектной компоненты приводит к тому, что философия благополучия личности верифицирует категорию как многофакторный конструкт, представляющий собой субъективно-субъектное представление о личном обладании иерархией значимых социальных ценностей (потребностей, интересов, социальных отношений, связей и взаимодействий, социальных контактов, о смысле социальной жизни, социальной комфортности и т. д.). То есть в социально-философском дискурсе социальное и личностное благополучие как категории утратили связь с категорией блага, как ее постулировали Платон и Аристотель, и приняли характер субъективной оценки социального уровня жизни личности и уровня социального здоровья общества, доминирующих в социуме, априорно признающем общее благо высшей ценностью объединения общества, эталоном, с которым соизмеряются все другие ценности. Еще в 70-е годы XX в. эта оценка прозвучала на заседании хельсинской группы: «На карту поставлена судьба человека как вида, и не будет ему спасения, пока он не изменит свои человеческие качества! Истинная беда человеческого вида на данной стадии его эволюции в том, что он оказался неспособным приспособиться к тем изменениям, которые сам же внес в этот мир» [10, с. 43].

### **Список литературы**

1. Аквинский Ф. Сумма теологии. Киев: Ника-Центр; Эльга, 2006. Часть I-II. Вопросы 1-48. 576 с.
2. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. СПб.: Алетейя; Киев: Эльга, 2002. 832 с.
3. Аристотель. Никомахова этика // Соч.: в 4 т. / пер. с древнегреч. / общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.
4. Аристотель. Этика, политика, риторика, избранные афоризмы. М.: Эксмо, 2018 // Электронная библиотека bookz.ru. URL: [https://bookz.ru/authors/aristotel\\_/etika-p\\_190/page-2-etika-p\\_190.html](https://bookz.ru/authors/aristotel_/etika-p_190/page-2-etika-p_190.html) (дата обращения: 02.02.2021).
5. Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1972.
6. Виндельбанд В. Прелюдии: философские статьи и речи // Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. 687 с.
7. Декарт Р. Рассуждения о методе // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 250–296.
8. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. / примеч. Ц.Г. Арзаканяна. М.: Мысль, 1989. 591 с.
9. Огурцов А.П. Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М.: ИФ РАН, 1998. 265 с.
10. Печчеи А. Человеческие качества. М.: Прогресс, 1985. 312 с.

11. Платон. Законы. Книга 10 // Платон. Диалоги. URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/30zak10.htm> (дата обращения: 02.02.2021).
12. Платон. Горгий // Собр. соч.: в 4 т. / пер. с древнегреч. / общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. Т. 3. 830 с.
13. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / пер. с нем. / общ. ред. и предисл. А.Ф. Зотова; сост. А.П. Полякова, М.М. Беляева. М.: Республика, 1998. 413 с.
14. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права. М.: Юрайт, 2018. 146 с.
15. Селаври Е.С. О молитве Иисусовой. Путь духовного опыта // Начала христианской психологии / под ред. Б.С. Братуся. М.: Наука, 1995. С. 150–193.
16. Селигман М. Путь к процветанию. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. 193 с.
17. Спиноза Б. Избранное. Минск: Попурри, 1999. 591 с.
18. Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: АО Ками ГРУПП, 1995. 448 с.
19. Фурс В. Генезис постметафизической установки // scicenter.online. URL: <https://scicenter.online/sovremennyye-filosofskie-issledovaniya-scicenter/genezis-postmetafizicheskoy-ustanovki-160309.html> (дата обращения: 10.02.2021).
20. Шкуратов В.А. Историческая психология / 2-е изд., доп. М.: Смысл, 1997. 505 с.
21. Gasper D. Human Well-Being. Concepts\_and\_Conceptualizations // WIDER. Discussion Paper, 2004/06. United Nations University // URL: [https://www.researchgate.net/publication/5130669\\_Human\\_Well-Being\\_Concepts\\_and\\_Conceptualizations](https://www.researchgate.net/publication/5130669_Human_Well-Being_Concepts_and_Conceptualizations) (дата обращения: 10.02.2021).
22. Hurka T. Perfectionism. Oxford: Oxford University Press, 1993. 234 p.
23. Kitsher P. Essence and Perfection // Ethics. 1999. V. 110, № 1. P. 59–83.
24. Mill J.S. Utilitarianism. URL: <https://www.earlymodern texts.com/assets/pdfs/bentham.1780.pdf> (pdf) (дата обращения: 10.02.2021).
25. Nussbaum M.C. Women and Human Development: The Capabilities Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 338 p.
26. Parfit D. Reasons and Person. Oxford: Oxford University Press, 1984. URL: <https://commonueb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens> (дата обращения: 10.02.2021).
27. Well-Being in Contemporary Society / Søraker J.H., Rijt J.-W. van der, Boer J. de, Wong P.-H., Brey P. (eds.), 2015. URL: <https://www.springer.com/gp/book/9783319064581> (дата обращения: 10.02.2021).

## **THE CATEGORY OF GOOD IN CLASSICAL WESTERN EUROPEAN DISCOURSE**

**S.V. Davedenko, E.V. Bakshutova**

Samara State Technical University, Samara

The article is devoted to the analysis of the genesis of the category «good». The relevance of this work is due to the growing importance of such a phenomenon as well-being. Personal well-being is the subject of research by sociology and psychology, which explicate its phenomenology primarily in applied aspects; for social philosophy, this issue is a novel. The connotation of well-being as a quality of life in modern literature completely negates the spiritual aspects of the category. The authors trace the transformation of the meanings of the category, proceeding from the understanding of the good primarily as a «common good», which was formed in Antiquity, the era when the concept and the image were a unity in the contemplation of forms, due to which the Good is a value that unites man, humanity and the world. For Plato, the Good is social and it is also the goal of knowledge, for Aristotle it is the fullness of moral virtues and pleasure; the ideas of ancient philosophers find their development in Christian theology and are reinterpreted in modern times, when an understanding «I» appears as an attitude of cognition. Goodness is no longer a unity of body and spirit, but a unity of reason, duty and freedom. The place of metaphysics is taken by experience, the category of good is replaced by the category of well-being - social and personal, and necessarily specifically measurable.

**Keywords:** *good, common good, well-being, happiness, satisfaction.*

*Об авторах:*

ДАВЕДЕНКО Светлана Викторовна – аспирант кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: davsv@inbox.ru

БАКШУТОВА Екатерина Валерьевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры педагогики, межкультурной коммуникации и русского как иностранного ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. Email: bakshutka@gmail.com

*Authors information:*

DAVEDENKO Svetlana Viktorovna – PhD student of the Dept. of social sciences and humanities, Samara State Technical University, Samara. E-mail: davsv@inbox.ru

BAKSHUTOVA Ekaterina Valerievna – PhD, Assoc. Prof., Prof. of the Dept. of Pedagogics, Intercultural communication and Russian as a foreign language, Samara State Technical University, Samara. E-mail: bakshutka@gmail.com