

Министерство образования и науки Российской Федерации
Волгоградский государственный технический университет

На правах рукописи

Карчагин Евгений Владимирович

СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

24.00.01 – теория и история культуры

Диссертация

на соискание ученой степени доктора философских наук

Научный консультант:
доктор философских наук, профессор
Навроцкий Борис Александрович

Волгоград 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ОНТОЛОГИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ	15
§ 1. Природа и культура: горизонты проблемы справедливости	15
§ 2. Справедливость в лингвокультурной перспективе	27
§ 3. Чувство справедливости в ситуациях несправедливости	43
§ 4. Значение и смысловая концептуализация справедливости	57
§ 5. Дефиниция и основные дистинкции справедливости	74
ГЛАВА 2. АКСИОЛОГИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ	86
§ 1. Справедливость как аксиологический феномен	86
§ 2. Формальные параметры оценок справедливости	103
§ 3. Справедливость в системе ценностей	115
§ 4. Справедливость и социокультурный объективизм	134
§ 5. Утопия и мысленный эксперимент в теоретизировании о справедливости	143
ГЛАВА 3. ДЕОНТОЛОГИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ	152
§ 1. Нормативность справедливости	152
§ 2. Нормативные области справедливости	171
§ 3. Нормы микросправедливости	186
§ 4. Макросправедливость	194
§ 5. Городская справедливость: на пересечении макро и микроуровней	232
§ 6. Современные проблемы справедливости в глобальном контексте	274
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	322
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	325

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Справедливость по праву относится к тем вопросам, которые издавна занимают умы как профессиональных мыслителей, так и обычных граждан. Вместе с тем интерес к проблеме справедливости с течением времени может уменьшаться или увеличиваться. В спокойное и стабильное время о справедливости вспоминают реже, но это происходит не потому, что ее не существует, а потому что она фактически реализуется, выполняя свою основную функцию поддержания социокультурного порядка.

Потребность в справедливости обостряется, когда случаются социальные потрясения, и оформляются такие способы взаимоотношений и такие институты, которые начинают восприниматься как явно несправедливые.

Новые глобальные проблемы, в частности рост социального неравенства, появление новых форм неравенства и социальных геополитических проблем – войн, вооруженных конфликтов и международного терроризма – с новой остротой ставят вопрос о том, что такое справедливость и как возможно ее осуществление.

Важное значение идея справедливости имеет сегодня для социально-политической жизни России. Справедливость в качестве традиционной ценности, переданной предками, упоминается в преамбуле Конституции Российской Федерации 1993 года («Мы, многонациональный народ Российской Федерации, ... чтя память предков, передавших нам любовь и уважение к Отечеству, веру в добро и справедливость... принимаем Конституцию Российской Федерации»). Термин «справедливость» нередко задействуется в актуальном политическом поле. Так, одна из ведущих политических российских партий использует его в своем названии («Справедливая Россия»). В числе программных статей 2012 г. В.В. Путина имеется «Строительство справедливости. Социальная политика для России». Кроме того, данные массовых опросов общественного мнения свидетельствуют о том, что справедливость занимает одно из приоритетных мест в ценностных предпочтениях россиян.

Несмотря на глобальные и локальные вызовы эпохи, выработка действенных критериев и принципов справедливости серьезно затруднена. Что безусловно создает серьезное препятствие для установления справедливости «на практике», например, в создании ценностного консенсуса по поводу справедливости тех или иных исторических или современных событий и явлений, или в воплощении принципа справедливости в современной социальной действительности. В частности, для общественной морали проблемными являются требования лояльности своему локальному сообществу и следованию формальным общественным нормам. В экономике значимо противостояние принципа эффективности и принципа справедливости, требующего от экономической деятельности осознания социальной ответственности. В области права не утихают дискуссии о юридическом смысле справедливости и зависимости всей системы права от принципа справедливости, кроме того проблемными являются тенденции отождествить справедливость с легальностью, что чревато появлением несправедливых законов. В политике важнейшими темами, связанными со справедливостью остается легитимность политических режимов и политических действий, а также движения за права человека.

Ответ на вопрос, почему не удастся установить справедливость зависит от многих причин и, не в последнюю очередь, от недостаточно глубокой теоретической изученности справедливости. Теоретический анализ справедливости призван, прежде всего, уяснить смысл понятия справедливости, дать характеристику основным концепциям справедливости, выделить ключевые проблемы личности, общества, культуры, связанные с дисфункциями социокультурного порядка. Исследования в этой области способствуют не только обнаружению в обществе несправедливости, но и в перспективе ее уменьшению. Значимые результаты в этом направлении можно получить, если рассмотреть справедливость в качестве социокультурного явления. Такое рассмотрение позволит не только зафиксировать тот факт, что справедливость есть особый феномен, имеющий важнейшее значение для существования и функционирования культуры и общества, но и максимально прояснить его проблематичное содержание прежде всего путем демонстрации его ценностной и нормативной составляющих.

Степень разработанности проблемы. На протяжении многих столетий феномен справедливости был предметом философских, теологических и

правоведческих дискуссий. Справедливость и сейчас привлекает внимание не только философов, но и специалистов других областей социально-гуманитарного знания: экономистов, юристов, политологов, социологов, психологов, историков, антропологов и т. п., благодаря чему ее исследования приобрели по-настоящему междисциплинарный характер¹.

Хотя проблема справедливости носит междисциплинарный характер, сущностный смысл справедливости изучали философы. Ее не просто описывали в эпоху расцвета философии в Древней Греции, но и подвергали специальному разбору и исследованию. В философии большинства досократиков уже фигурирует справедливость – «дикэ». Нельзя забывать и беседы о справедливости Сократа, записанные Ксенофонтom². Большую роль искомое понятие играет в социально-философских произведениях Платона, особенно в его диалоге «Государство», имеющем даже соответствующий подзаголовок «О справедливости». Классическим текстом, посвященном проблеме справедливости является пятая книга «Никомаховой этики» Аристотеля.

В сочинениях позднеантичных, средневековых и новоевропейских мыслителей обсуждение справедливости стало более детальным и специально направленным. Так, теологическое понимание справедливости было разработано Августином Аврелием, идеи которого о Граде Божием как вместилища справедливости развивал и Фома Аквинский³. Основателем контракталистской традиции в осмыслении справедливости стал Т. Гоббс. В работах Д. Юма и Ж.-Ж. Руссо представлены взгляды на справедливость как на регулятор отношений собственности и реализацию общей воли граждан. Важный сегмент размышлений о справедливости занимают труды новоевропейских утопистов, начиная с Т. Мора и Т. Кампанеллы и заканчивая Ш. Фурье.

¹ См.: Justice: Views from the Social Sciences. N. Y. ; L., 1986; Justice: Interdisciplinary Perspectives. Cambridge, 1992.

² Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М. : Наука, 1993.

³ Августин. Творения. в 4 т. СПб.; Киев, 1998. Т. 3-4. О граде Божием; Фома Аквинский. Сумма Теологии. Часть I. Вопросы 1–43 / пер. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. Киев; М., 2002.

Своеобразный взгляд на справедливость отразился в критических работах К. Маркса, критиковавшего современные ему представления о справедливости за неверный, буржуазный смысл, и предложившего свою версию справедливого переустройства капиталистического общества. Влиятельные концепции были предложены также утилитаристами (Дж. Ст. Милль) и позитивистом Г. Спенсером.

В настоящее время наиболее известным исследованием справедливости является «Теория справедливости» (1971) американского философа Дж. Ролза⁴. Она вызвала целую бурю дискуссий и спровоцировала как углубление и развитие основных идей «Теории справедливости», так и появление альтернативных концепций⁵. Одним из первых полновесных ответов на концепцию Дж. Ролза была книга Р. Нозика «Анархия, государство и утопия» (1974)⁶, отразившая либертарианское отношение к справедливости. Другим ответом и третьим крылом в западной философии справедливости, наряду с либерализмом и либертариизмом, стал коммунитаризм. Программным сочинением коммунитаристской мысли принято считать «Сферы справедливости» (1983) М. Уолцера⁷. Среди работ, написанных в последние три десятилетия, следует выделить труды Л. Болтански и Л. Тевено, У. Кимлики, М. Нуссбаум, Ж. Рансьера, П. Рикёра, А. Сена, М. Сэндела, О. Хёффе, И.М. Янг⁸.

Отечественные мыслители также внесли свой вклад в разработку проблемы. Ряд существенных аспектов содержится в трудах Вл. С. Соловьева, П.А.

⁴ Ролз Дж. Теория справедливости. Изд. 2-е. М., 2010.

⁵ Сегодня может создаться впечатление, что вплоть до 1971 г., пока не появилась фундаментальная «Теория справедливости» Дж. Ролза, библиография по этой теме практически исчерпывалась комментариями на работы Платона и Аристотеля и несколькими статьями того же Ролза. И хотя это совсем не так (Отметим, в частности, такие работы: Спенсер Г. Справедливость. СПб., 1898; Perelman C. The Idea of Justice & The Problem of Argument. L. ; N. Y., 1963; Rescher N. Distributive Justice: A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution. N. Y., 1966.), но начиная с 1972 г. список работ, специально посвященных справедливости, действительно стал резко расти. Уже к 1982 г. насчитывалось более 2500 публикаций о Ролзе (См.: John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography / Ed. J. H. Wellbank. N. Y., 1982.). Справедливость внезапно стала одним из самых приоритетных направлений в современной западной социальной философии, а Джон Ролз – едва ли не самым влиятельным политическим философом XX века.

⁶ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., 2008.

⁷ Walzer M. Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality. N. Y., 1983.

⁸ Болтански, Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов / Л. Болтански, Л. Тевено. М., 2013; Рансьер, Ж. Несогласие: Политика и философия. СПб., 2013; Сен А. Развитие как свобода. М., 2004; Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон / пер. Л. Б. Макеева. М., 1998; Sandel M. Justice: What's the Right Thing to Do? Farrar, Straus and Giroux, 2009.

Кропоткина, Н. А. Бердяева, И. А. Ильина⁹, предложивших свое оригинальное понимание справедливости как значимой социально-политической ценности. Марксистско-ленинское понимание справедливости представлено в работах таких авторов, как З. А. Бербешкина, Е. В. Давидович, Л. Г. Гринберг, О. Н. Крутова, Г. В. Мальцев, А. И. Новиков, В. С. Пазенок и др.¹⁰. Если не обращать внимания на неизбежную для того времени идеологическую риторику, то в этих работах можно обнаружить в ряд ценных теоретических положений. Значительное количество работ по теме вышло в годы перестройки, немалая часть которых приходится на публикации в бывших союзных республиках и характеризуется остроидеологическим и политическим содержанием. В постсоветское время в качестве ведущих отечественных исследователей справедливости следует назвать Т. А. Алексееву, В.Н. Аргунову, А. Ашкерова, А.А. Гусейнова, Г. Ю. Канарша, Б.Н. Кашникова, Н. В. Печерскую, А. В. Прокофьева и др.¹¹.

В то же время в существующих работах, как зарубежных, так и отечественных, не уделяется достаточного внимания выявлению, различению и теоретическому анализу аксиологического и деонтологического параметров справедливости. Хотя именно такой подход позволит, на наш взгляд, заполнить пробелы в общем массиве публикаций о справедливости. Данное обстоятельство стало определяющим для проведенного исследования, направленного на выявление ценностной и нормативной составляющих справедливости как социокультурного феномена.

⁹ Бердяев Н.А. *Философия неравенства*. М., 1990; Ильин И.А. *Религиозный смысл философии*. М., 2003. С. 536-541; Кропоткин, П. А. *Справедливость и нравственность // Анархия, ее философия, ее идеал : сочинения*. М., 1999. С. 128–158. Соловьев Вл. С. *Оправдание добра // Сочинения : в 2 т.* Т. 1. М., 1990.

¹⁰ Гринберг Л. Г. *Критика современных буржуазных концепций справедливости / Л. Г. Гринберг, А. И. Новиков*. Л., 1977; Давидович В. Е. *Социальная справедливость: идеал и принцип деятельности*. М., 1989; Крутова, О. Н. *Справедливость*. М., 1963; Мальцев Г. В. *Социальная справедливость и право*. М., 1977; Пазенок, В. С. *Социализм и справедливость*. М., 1967.

¹¹ Алексеева, Т. А. *Справедливость: морально-политическая философия Джона Роулса*. М., 1992; Аргунова В. Н. *Социальная справедливость: ценностно-институциональный анализ*. Иваново, 2004; Ашкерова А. *По справедливости: эссе о партийности бытия*. М., 2008; Гусейнов А. А. *Справедливость // Новая философская энциклопедия*. Т. 3. М., 2010. С. 622–624; Канарш Г. Ю. *Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация*. М., 2011; Кашников Б. Н. *Либеральные теории справедливости и политическая практика России*. Великий Новгород, 2004; Печерская Н. В. *Справедливость в контексте поздней философии Л. Витгенштейна*. СПб., 2000; Прокофьев А. В. *Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости*. М., 2013; Прокофьев А. В. *Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов*. Великий Новгород, 2006.

Объектом исследования является – справедливость как социокультурный феномен, а **предметом** – ценностно-нормативное содержание справедливости.

Цель исследования – создание философской концепции справедливости, направленного на целостный и комплексный анализ справедливости как социокультурного феномена.

Задачи исследования:

- оценить современные взгляды на справедливость как феномен, имеющий биологические предпосылки;
- выявить первоначальное лингвокультурное значение справедливости;
- описать чувство справедливости и социальный контекст его проявления;
- сформулировать определение понятия справедливости;
- выявить аксиологическое содержание феномена справедливости, обозначив основные параметры оценок справедливости;
- определить местоположение справедливости в иерархии ценностей;
- проанализировать утопию и мысленный эксперимент в качестве способов мышления о справедливости;
- выявить деонтологическое содержание феномена справедливости;
- выделить и описать специфические особенности проявления норм справедливости в разных областях и на разных уровнях социокультурной действительности;
- показать особенности проявления феномена справедливости в современном глобальном контексте.

Гипотеза исследования. Предмет исследования нами выбран в виду его перманентной актуальности, а также ввиду его несомненного значения в современных реалиях. Как показывает история мысли, справедливость можно исследовать самыми разными способами, но наиболее эффективно ее рассмотрение в философском ключе, и в терминах теории культуры, поскольку это контекстуальный феномен. Мы предполагаем, что справедливость – это понятие, используемое в оценках меры соответствия сущего должному в отношении оправданности социокультурного порядка распределения социальных благ. В то же самое время справедливость имеет функцию аксиологического принципа и регулятива социальной деятельности, что предполагает экспликацию и анализ конкретных нормативных областей и контекстов ее проявления.

Методологическая основа исследования включает в себя использование общефилософских методов исследования, в первую очередь, норм и принципов социокультурного подхода, логики оценок и норм, герменевтики. Социокультурный подход предполагает понимание общества как единства социальности и культуры, создаваемых деятельностью человека. Родоначальником этого подхода можно считать П.А. Сорокина, который писал о «структуре социокультурного взаимодействия»¹². Если социальное – это взаимообусловленность людей, совместность их деятельности, то культура создает те способы (паттерны), в рамках которых протекает совместная деятельность людей. Культура с помощью значимых смыслов и идей, ценностей и норм формирует структуры, организующие социальное бытие. В этом смысле идея справедливости в качестве социокультурного явления обязательно формулируется «на языке» ценностей и норм, имеющих функцию организации социальной реальности.

Особое значение для диссертации имеют теоретические разработки А.А. Ивина в области модальной логики оценок и норм¹³, а также аксиологические идеи М. Шелера¹⁴, в особенности его попытка иерархизации ценностного мира. Для выявления ключевых областей норм справедливости большое значение имеют труды М. Уолцера¹⁵, а также испытавшая влияние последнего концепция Л. Болтански и Л. Тевено¹⁶. В конечном счете, философско-теоретической базой для специализированного рассмотрения справедливости в конкретных нормативных социальных контекстах были идеи Л. Витгенштейна¹⁷, изложенные им в поздний период творчества и позволяющие воспринимать справедливость не

¹² Сорокин П.А. Человек, цивилизация, общество: Пер. с англ.. М., 1992. С. 218.

¹³ Ивин А. А. Аксиология. М., 2006; Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970; Ивин А. А. Логика норм. М., 1973; Ивин А.А. Логика оценок и норм. Философские, методологические и прикладные аспекты: монография. М., 2016.

¹⁴ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999; Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. М., 1994; Шелер, М. Ordo amoris // Избранные произведения. М. : Гнозис, 1994.

¹⁵ Walzer M. Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality. N.Y., 1983; Walzer M. Interpretation and Social Criticism. Harvard University Press, 1987.

¹⁶ Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов. М.: НЛЮ. 2013; Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М.: НЛЮ. 2011; Болтански Л., Тевено Л. Социология критической способности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3. № 3. С. 66-83.

¹⁷ Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. – Ч. I. М., 1994. С. 75–319; Печерская Н.В. Справедливость в контексте поздней философии Л. Витгенштейна. СПб., 2000; Pitkin H. F. Wittgenstein and Justice. Berkley, 1972.

как абстрактно-универсальную категорию, но как контекстуальный социокультурный феномен с множеством значений.

Научная новизна:

- предложена концепция справедливости как феномена, проявляющегося в социокультурной реальности в качестве ценности и социальной нормы.
- показана ограниченность восприятия справедливости как биологического феномена;
- выявлены особенности проявления чувства справедливости в различных социальных ситуациях;
- предложено авторское определение справедливости;
- определена аксиологическая природа справедливости, показана связь справедливости с истиной;
- выявлена и проанализирована структура оценок справедливости;
- определено положение справедливости в ряду других ценностей и ценностных систем;
- выявлены модели утопического дискурса и дискурса мысленного эксперимента в теоретизировании о справедливости и определена их значимость для теорий справедливости;
- определена нормативная (регулятивная) природа справедливости, показана связь ценностной и нормативной сторон справедливости;
- разработана концепция нормативных областей справедливости;
- выделены три уровня проявления норм справедливости;
- показаны особенности проявления проблемы справедливости в нескольких значимых новейших социокультурных контекстах (биоэтика, терроризм, новые информационные технологии, городское пространство и городская мобильность).

Положения выносимые на защиту

1. Феномены, интерпретируемые как справедливость в природном мире, не тождественны аналогичным явлениям в человеческом мире. Справедливость принадлежит только миру субъектов свободной и сознательной деятельности и миру человеческой культуры. Бытие справедливости возможно в языке (как термин), в психике (как чувство справедливости), в мышлении (как понятие), в социокультурной действительности (как ценность и социальная норма).

2. Справедливость по своему первоначальному лингвокультурному смыслу совпадает с правильностью порядка и тем самым относится к устойчивым структурам общества и мышления. Справедливость обозначает правильный порядок, пронизывающий и связывающий мироздание (космос), социальный мир и душевный строй отдельного человека. Ситуация несправедливости может быть представлена как состояние нарушения правильного (оправданного) социокультурного порядка.

3. Чувство справедливости – сложный психологический феномен. Его феноменологическими свойствами и особенностями являются: комплексность, подверженность искажениям из-за эмоционального начала (вероятность трансформироваться в ресентимент), вариативность проявления.

4. Справедливость есть аксиологически обоснованная мера должного распределения социальных благ и тягот. В контексте дефиниции мерой можно считать любую концептуализацию справедливости. Справедливость как мера равенства (неравенства) принципиально возможна, как минимум, в двух вариантах: эгалитарном горизонтальном и иерархическом вертикальном.

5. То или иное социокультурное явление может быть оценено как справедливое, несправедливое, нейтральное (оцененное субъектом как ни справедливое, ни несправедливое). Зонами оценочной нейтральности, нулевой зоной оценок справедливости можно считать всю сферу эстетических оценок и сферу естественно-научного знания. Основанием оценок справедливости могут быть: а) чувство справедливости; б) идея, образец, идеал, критерий, принцип, другая оценка или ценность, отражающее то или иное понимание справедливости (как определенной меры должного).

6. Справедливость – духовная ценность, связанная с ценностным рядом «сакральных» принципов, то есть высших, предельных ценностей, которые не доказываются и являются предметом убеждения, веры, и априорны в отношении справедливости. Существует по меньшей мере два основных типа абсолютных ценностных систем: акцент на части и акцент на целом, когда в качестве высшей ценности признается индивид или группа (социальный атомизм и социальный холизм).

7. Утопия и «мысленный эксперимент» как методы теоретизирования о справедливости могут применяться в равной степени. «Мысленный эксперимент» – это проблемный подход, направленный на прояснение и оптимизацию теории справедливости, повышение ее когерентности, в то время как утопический дискурс ориентирован на изменение действительности, это программный, содержательный и оценочный дискурс. Утопический дискурс принадлежит художественному воображению, «мысленный эксперимент» – логическому мышлению.

8. С аксиологическим измерением справедливости непосредственно связана и ее нормативная природа, поскольку представления о справедливости имплицитно или эксплицитно содержат импульс устройства и переустройства социокультурного порядка исходя из представления о должном. Комплексность аксиологического фундамента обуславливает сложность и многообразие деонтической репрезентации справедливости. Справедливость свое воплощение находит в нескольких группах норм. Это законы, заповеди, традиции, моральные принципы и правила идеала. Нормы справедливости имеют контекстный характер и границы, очерченные: 1) объектами оценивания – благами и тяготами; 2) правилами распределения этих благ и тягот в конкретных областях социальной реальности; 3) субъектом и условиями приложения.

9. Ценностно-нормативное содержание справедливости получает свою конкретизацию в различных областях и контекстах социальной деятельности. Можно выделить шесть областей исходя из специфики циркулирующих благ: 1) область включения; 2) политическая область; 3) юридическая область; 4) экономическая область; 5) религиозная область; 6) область образования. Нормативные области справедливости имеют особенности проявления на микро-, макро- и мегауровне. Схематическое наложение областей на уровни дает возможность построить простую модель социокультурной реализации справедливости.

10. В современной социокультурной ситуации идея справедливости продолжает играть важную роль. Формулирование и реализация принципов и норм справедливости в новых социальных контекстах затруднены с одной стороны плюралистичностью и противоречивостью идейной и ценностной среды,

а с другой стороны неоднозначностью и высокой динамикой цивилизационных, культурных и технических инноваций.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Анализ справедливости как социокультурного феномена дает возможность избежать суженного, одномерного понимания справедливости, основанного на логике рыночной экономики и рыночного мировоззрения, восходящего к Дж. Ролзу и либеральной традиции анализа справедливости, и показать широкий спектр его проявления в различных областях социальной действительности. Ясное понимание содержания понятия справедливости и различение его ценностного и нормативного параметров также сможет способствовать превращению общественных дебатов о мнениях в полноценные аргументированные дискуссии.

Выводы исследования могут лечь в основу дальнейших социально-философских, историко-философских, культурфилософских, философско-правовых, политологических, социологических исследований справедливости, а также быть полезными для университетских курсов по социальной философии, философии права, философии культуры, культурологии, истории философии, истории культуры, социологии и др.

Апробация работы. Наиболее значимые положения данного диссертационного исследования прошли апробацию на конференциях разного уровня, среди которых: III Всероссийская научно-практическая конференция «Социально-экономические и технологические проблемы развития строительного комплекса региона. Наука. Практика. Образование» (Волгоград, 2009); Международная научная конференция «Человек – объект и субъект глобальных процессов» (Санкт-Петербург, 20-21 ноября 2009); IV международная научная конференция «Глобализация и проблемы мира: Российский проект» (Санкт-Петербург, 19-20 ноября 2010); Научная сессия ВолГУ (Волгоград, апрель 2011); Международная конференция «Наука и образование: архитектура, градостроительство и строительство» (Волгоград, 2012); 7-я Международная научная конференция «Глобальные тренды: Евразийский вектор» (Санкт-Петербург, 23 ноября 2013); XXIX Международная научно-практическая конференция «Система ценностей современного общества» (Новосибирск, 2013); Всероссийская научно-практическая конференция «Вторые Нижневолжские чтения» (Волгоград, 2014); Научно-богословская молодёжная конференция «Молодёжь в мире Православия» (Волгоград, 2014); VII Российский философский

конгресс (г. Уфа, 6-10 октября 2015); Вторая международная научная конференция молодых ученых «Человек в технической среде» (г. Вологда, 1-2 октября 2015); VII международная конференция «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы» (г. Санкт-Петербург, 29-31 октября 2015); IX Международная научная конференция ВДНХ-9: «Знание и технологии: производство, трансферы, циркуляции» (г. Санкт-Петербург, 13-14 ноября 2015); VI Международная Социологическая Грушинская конференция «Жизнь исследования после исследования: как сделать результаты понятными и полезными» (г. Москва, 16-17 марта 2016); Международная научно-практическая конференция «Векторы развития современной России. Гуманизм vs Постгуманизм» (г. Москва, 22-23 апреля 2016 г.); VII Международная конференция Школы философии НИУ ВШЭ «Способы мысли, пути говорения» (г. Москва, 27-30 апреля 2016 года); 4S/EASST 2016 Conference: Science and technology by other means (Barcelona, 31 августа — сентября 2016) и др. Автор также представлял результаты своих исследований на заседаниях научно-образовательного семинара «Интеллектуальные среды» (Волгоград) с 2009 по 2013 гг. Материалы диссертации использовались во время чтения лекционных курсов по культурологии, философии и социологии.

Основные положения и результаты диссертационного исследования отражены в 38 научных публикациях с общим объемом авторского вклада более 25 печ. л.

Объем и структура работы. Диссертация состоит из введения, трех глав, содержащих в общей сложности параграфов, заключения, списка использованной литературы, включающего 435 наименований, в том числе 148 на иностранных языках. Общий объем работы – 359 страниц.

ГЛАВА 1. ОНТОЛОГИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

§ 1. Природа и культура: горизонты проблемы справедливости

Обращение к справедливости приводит к затруднению отыскать ее в наличной действительности. Ведь мы не можем увидеть справедливость и многие другие важные для нас предметы (любовь, честность, истину и т. д.) в непосредственной чувственной реальности. То, что обнаруживается непосредственным взглядом — действия и бездействия, речь и молчание — это всего лишь возможные проявления, указатели, знаки искомых сущностей. Эти проявления могут вполне — правомерно истолковываться как указания на любовь, совесть, справедливость и т. п., но могут вообще не замечаться или истолковываться искаженно. Не случайно М. К. Мамардашвили называл совесть, честь, достоинство, верность невидимым эмпирическим элементом, «который не поддается наглядному изображению и описанию, но который тем не менее играет какую-то таинственную и существенную роль в том, как складываются и наши жизни, и наши исторические судьбы»¹⁸. Невидим он из-за понятной и объяснимой недоступности органам чувств, а эмпиричен благодаря своему вполне реальному и осязаемому воздействию на человеческую жизнь. Как отмечает бразильский философ Н. Де Оливейра, «одна из самых больших задач для феноменологии ХХI в. - и для любой трансцендентальной философии будущего - это придать смысл справедливости посредством трансцендентальной аргументации, подобно вопросу "как всё же возможна справедливость?"»¹⁹.

В этом смысле справедливость есть особый метафизический феномен. В полной мере он существует, если можно так выразиться, в сверхчувственной, над-

¹⁸ Мамардашвили М. К. Опыт физической метафизики. М., 2009. С. 9.

¹⁹ Oliveira N., de. Husserl, Heidegger, and the Task of a Phenomenology of Justice // VERITAS. Porto Alegre. V. 53. N. 1. março 2008. P. 124.

природной, над-естественной реальности. При этом справедливость, как и остальные подобные понятия-сущности, существует не только в мышлении, сознании, как индивидуальном, так и надындивидуальном, но и являет себя в том, что создано этим мышлением или связано с ним – в культуре, социальном бытии, языке, психике. Феноменологически справедливость есть нечто такое, что создается через взаимодействие между человеком, обществом и окружающей средой. «Справедливость не существует в абстракции. Она вызывается к бытию человеческой деятельностью»²⁰.

Хотя справедливость естественно считать сугубо человеческим феноменом, иногда, как кажется, есть возможность говорить о справедливости животных, поскольку в животном мире можно обнаружить явления, сходные с моральными явлениями человеческой реальности. В этой связи представляются интересными результаты опытов с обезьянами американского биолога Сары Броснан и голландского приматолога и этолога Франса де Вааля. В 2003 г. они произвели следующий эксперимент. Обезьян-капуцинов научили давать экспериментатору камешки в обмен на пищу. Капуцины работали в паре, и обе обезьяны получали ломтик огурца за камешек. Затем экспериментаторы изменили правила и стали давать одной обезьяне за камешек сладкую виноградину, а другой – по-прежнему огурец. Столкнувшись с такой ситуацией, обделенные капуцины перестали съедать свою порцию огурца, а в 40 % случаев вообще переставали обмениваться. Когда же одной из обезьян начали давать виноградину просто так, без камешка, то вторая обезьяна часто с гневом выбрасывала свой камешек и меняла его на огурец только в 20 % случаев. Таким образом, обезьяны отказывались принимать участие в обмене, когда видели, что партнер получает более привлекательное вознаграждение за одинаковые действия, при этом эффект усиливался, если партнер получал вознаграждение вообще ни за что. Как считают авторы эксперимента, описанные реакции свидетельствуют в пользу раннего эволюционного происхождения отвращения к несправедливости (*inequity aversion*).

²⁰ Kaplan M. A. Justice, human nature and political obligation. N. Y., 1976. P. 245.

Исследователи при этом оговаривают, что эти данные не позволяют разъяснить точную мотивацию, лежащую в основе этих реакций, но указывают на возможность, что обезьяны, как и люди, руководствуются социальными эмоциями. «В противоположность приматам, отмеченным деспотическими иерархиями, толерантные виды с хорошо развитым сотрудничеством и дележом пищи, такие как капуцины, могут иметь эмоционально полные ожидания касательно распределения наград и социального обмена, что ведет их к неприятию несправедливости»²¹.

В 2005 г. эти же ученые опубликовали результаты опытов с шимпанзе²². Изучались реакции разных пар шимпанзе при обмене пищей, которая была различна по качеству. Животные получали или виноград, который они хотели, или менее привлекательный огурец. При этом обезьяны могли видеть то, что получает их партнер. В результате было обнаружено, что неприятие несправедливости (inequity aversion) присутствует и является сильным у шимпанзе, но только у тех, что живут в парах или в относительно недавно сформированных группах. В более старых группах с тесной социальной структурой, характеризующейся интеграцией и взаимным вниманием, замеченное неравенство вызывало едва заметное колебание и реакцию животных. Поскольку подобные реакции характерны для человека²³, авторы формулируют гипотезу, что терпимость к несправедливости (inequity) может увеличиваться с социальной близостью между партнерами, такими как друзья и семья, у многих видов животных.

Но показывает ли это, что обезьяны обладают чувством или представлением справедливости? В научно-популярной литературе склонны отвечать на этот вопрос утвердительно²⁴. Так, в своей книге с характерным названием «Wild Justice» («Дикая, или природная справедливость») М. Бекофф и Дж. Пирс прямо

²¹ Brosnan S., de Waal F. Monkeys reject unequal pay // *Nature*. 2003. № 425. P. 299.

²² Brosnan S., Schiff H., de Waal F. Tolerance for inequity may increase with social closeness in chimpanzees // *Proc. Biol. Sci.* 2005. № 272. P. 253–258.

²³ См.: Clark M. S., Grote N. K. Close relationships // *Handbook of psychology: personality and social psychology* / ed. by T. Millon, M. J. Lerner. Wiley ; N. Y., 2003. P. 447–461.

²⁴ См.: Фролов Ю. Чувство справедливости у людей и обезьян // *Наука и жизнь*. 2006. № 1. URL: <http://www.nkj.ru/archive/articles/3387> (дата обращения: 16.09.2008); У шимпанзе есть чувство справедливости, подобное человеческому. URL: <http://www.membrana.ru/particle/8134>. (дата обращения: 16.09.2008).

заявляют, что животные *суть моральные существа*. Ими приводятся примеры, репрезентирующие следующие поведенческие кластеры животных: кластер справедливости (включающий участие [sharing], справедливость-равенство [equity], честную игру, прощение); кластер эмпатии (включающий симпатию, сострадание, печаль, утешение) и кластер кооперации (включающий альтруизм, взаимообмен, честность, доверие). Исходя из исследований поведения соответствующих кластеров, мораль определяется как «адаптивная стратегия для социального жительство»²⁵; «набор взаимосвязанных образов поведения в отношении-других, которые культивируют и регулируют комплексные взаимодействия внутри социальных групп»²⁶. Безусловно, такое понимание морали весьма расширительно. «Поведение становится имморальным», утверждают авторы, «когда оно направлено против социально установленных ожиданий»²⁷. Но это скорее определение конформности и лояльности, а не морали. Более того, говоря о животных, Бекофф и Пирс отваживаются даже на такой тезис: «“Должно” и “необходимо” в отношении того, что правильно и что неправильно играет важную роль в их социальных взаимодействиях, так же как и в наших»²⁸.

В недавних публикациях названные авторы продолжают развивать свои идеи об эволюционном характере чувства справедливости. Приведем характерный пассаж Ф. де Вааля: «Пусть бонобо ничего не знает о добре и зле, которое выходит за пределы его индивидуальных обстоятельств, его система ценностей не слишком отличается от той, что лежит в основе нашей, человеческой морали. Он тоже стремится приспособиться, подчиняется социальным нормам, сочувствует другим, налаживает испорченные отношения, протестует против несправедливости. Может быть, мы не назовем это моралью, но должны признать: его поведение так же, как и наше, несвободно от норм»²⁹. Мы полагаем,

²⁵ Bekoff M., Pierce J. Wild Justice: The moral lives of animals. University of Chicago Press, 2009. P. 3.

²⁶ Ibid. P. 7.

²⁷ Ibid. P. 16.

²⁸ Ibid. P. X.

²⁹ Вааль де Ф. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов / Ф. де Вааль; Пер. с англ. - М.: Альпина нон-фикшн, 2014. С. 339-340.

что большинство таких утверждений носит скорее публицистический характер, поскольку в других работах Де Вааль допускает более взвешенные суждения, старается оговаривать свои утверждения, хотя не всегда удачно: «Хотя человеческая взаимность и справедливость несомненно гораздо более развиты, чем что-либо виденное у животных, у них имеется более общая почва, нежели об этом осведомлено большинство изучающих право и этику. <...> Конечно, в человеческом обществе всё гораздо более явно, потому что у нас есть способность формулировать правила поведения, обсуждать их друг с другом, писать о них с изысканной детализацией. Но всё же будет безопасно считать, что действия наших предков направлялись благодарностью, обязанностью, воздаянием, негодованием задолго до того, как они развили достаточно лингвистической способности для морального дискурса»³⁰.

Можно видеть, что специфическая основа концепций и рассуждений, признающих справедливость в животном мире, заключается в пресуппозиции, прямо и непосредственно утверждающей мораль в животном мире. Схема получения вывода довольно проста. Если наличие морали у животных считается доказанным (или вообще не ставится под вопрос), то и такая важная составляющая морали, как справедливость, также доказанно существует в природе.

Позиция, отрицающая значимость сравнительного изучения поведения человека и животных и попыток понять справедливость через ее происхождение на базе эмпирических данных естественных наук, была бы опрометчивой. Игнорировать биологическую составляющую как в поведении человека в целом, так и в понимании происхождения и развития социокультурных ценностей и норм после впечатляющих успехов этологии во второй половине XX в. недальновидно. Важно отметить необходимость соблюдать меру в этих вопросах. Интеллектуальная неосторожность здесь может быть чревата впадением в

³⁰ De Waal F. Good Natured : The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals. Harvard University Press, 1996. P. 161.

крайности излишнего антропоморфизирования или, в противоположность этому, отрицания моралеподобных феноменов в животном мире.

Первая крайность легко преодолевается обращением к трудам создателя этологии К. Лоренца, который считал возможным говорить о животной морали лишь в переносном смысле, по аналогии. В частности, он писал о «формах поведения, аналогичных моральным», о поведенческих аналогах морали³¹. Действительно, есть лишь функциональное сходство между врожденными физиологическими механизмами и ритуалами животных и моральными нормами человека. Это хорошо иллюстрируется на примере материнской заботы о своем потомстве индюшек, у которых инстинкт заботы о потомстве запускается исключительно через звуковой сигнал. Только писк индюшонка включает ее материнское поведение и тормозит агрессивное. Глухая индюшка клюет все, что движется около ее гнезда, включая своих индюшат. Если же к индюшке, сидящей на гнезде, подтягивать на нитке чучело индюшонка, то она клюет его точно так же, как глухая. Но если включить встроенный в эту куклу маленький динамик, из которого раздается магнитофонная запись писка индюшонка, то нападение резко обрывается вмешательством сильного торможения. Индюшка начинает издавать типичные призывные звуки, соответствующие квохтанью домашних кур. К. Лоренц заключает: «Совершенно очевидно, что не существует ничего, что, как целое, могло быть названо “материнским инстинктом” или “инстинктом заботы о потомстве”; более того, не существует даже врожденной “схемы” – врожденного узнавания своих детей»³².

Вернемся к экспериментам, описанным в начале параграфа. Как писал в своей критической заметке по поводу первого эксперимента К. Д. Л. Винн, есть внутренний риск в поиске антропоморфических объяснений для нечеловеческого поведения. По большому счету эксперимент показывает не то, что обезьяны не приемлют несправедливость, но только то, что они отказываются от меньшей награды, когда все еще доступна лучшая. На это Броснан и де Вааль ответили:

³¹ Лоренц К. Так называемое зло. М., 2008. С. 178.

³² Там же. С. 186.

«Наша цель была не демонстрация того, что капуцины производят человеческий отклик на неравенство, но скорее разъяснение эволюционных предшественников отвращения к несправедливости»³³. Действительно, капуцины обнаруживают способность негативно реагировать, когда другой индивид получает лучшее вознаграждение за то же самое или за меньшее действие, предполагаемое в задании. Иными словами, можно зафиксировать факт неприятия ими ситуации, но нельзя утверждать, что это вызвано их принципиальной позицией в отношении справедливости. Факт отказа и неприятия данной ситуации не тождественен факту наличия чувства или идеи справедливости. Кроме того, в указанных экспериментах внимание исследователей сосредоточено исключительно на микроситуациях, тогда как проблема справедливости в человеческих сообществах далеко не всегда возникает на этом уровне взаимодействия. Тем не менее, эти эксперименты действительно важны для более глубокого понимания истоков и возможных биологических предпосылок человеческого поведения. Согласимся со следующим выводом С. Броснан: «Хотя человекообразные обезьяны не демонстрируют чувства справедливости или честности тем же способом как это делают люди, получение знания об эволюции справедливости и честности из сравнительных исследований улучшит наше понимание этих суждений и у людей»³⁴.

Вторую крайность являет собой особый взгляд на эволюцию. Как отмечает Р. Г. Апресян, «согласно классической эволюционной теории, механизмы приспособленности ориентированы на выживание особи. У этой теории были всем известные социально-этические следствия: тенденции индивидуальной приспособленности должны были вести к утверждению эгоизма»³⁵. На этой основе, то есть на отрицании в животном мире начала альтруизма и взаимности, развился социальный дарвинизм (сам Ч. Дарвин, конечно же, не поддерживал этих взглядов). Тезис об индивидуальной приспособленности, тем не менее, плохо согласовывался с многократно наблюдавшимися фактами взаимной

³³ Fair refusal by capuchin monkeys // Nature. 2004. Vol. 428. P. 140.

³⁴ Brosnan, S. F. Justice- and fairness-related behaviors in nonhuman primates // Proceedings of the National Academy of Sciences, 2013, 110. P. 10422.

³⁵ Апресян Р. Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995. С. 38.

помощи, иногда даже жертвенной помощи у животных. В конечном счете сама взаимопомощь стала рассматриваться в качестве одного из факторов эволюции, в обоснование чего огромный вклад сделал П. А. Кропоткин³⁶.

Таким образом, правомерно утверждать, что эволюция использовала равным образом и эгоизм, и альтруизм. Сегодня в биологии обе тенденции признаются в качестве движущих сил эволюции. Поэтому делать акцент на эгоизме и отдавать ему приоритет значит идти по ложному пути. Обе стратегии хороши для эволюции, то есть нельзя сказать, что эгоизм это плохо, а альтруизм хорошо (и наоборот). В поведении животных альтруизм широко распространен и совсем не противоречит естественному отбору как движущему фактору эволюции. Как утверждает Д. Мак-Фарленд, «естественный отбор благоприятствует альтруистическому поведению, если увеличение приспособленности особи-реципиента превышает усилия (степень уменьшения приспособленности) особи-донора на величину, большую коэффициента родства. Он может также благоприятствовать взаимному альтруизму, когда одна особь помогает другой ценой небольших затрат, а затем они меняются ролями»³⁷. Альтруистическое поведение в животном мире представлено многообразно и на различных уровнях: как кооперация между видами (симбиотическое сотрудничество), как кооперация внутри вида или родственный отбор (kin selection), как родительская забота о потомстве и как взаимный, или реципрокальный, альтруизм³⁸. Очевидно, что ввиду такой распространенности альтруистического поведения становится невозможным отрицать моралеподобные феномены в животном мире.

Человеческие сообщества на ранних стадиях эволюции также не представляли собой группировки эгоистических индивидов. В «первоначальном обществе» не было перманентного состояния войны, как это представлял Т. Гоббс, но скорее всего был баланс эгоизма и альтруизма, созидания и разрушения, агрессии и примирения, вражды и консолидации. Природа человека в этом отношении

³⁶ Кропоткин П. А. Взаимопомощь как фактор эволюции. М., 2007; Кропоткин П. А. Справедливость и нравственность // Анархия, ее философия, ее идеал : сочинения. М., 1999. С. 128–158.

³⁷ Мак-Фарленд Д. Поведение животных: психобиология, этология и эволюция. М., 1988. С. 135.

³⁸ Рьюз М., Уилсон Э. О. Дарвинизм и этика // Вопросы философии. 1987. № 1. С. 97–100.

амбивалентна. Из эволюционной перспективы негативным видится дисбаланс, в котором одна из стратегий становится доминирующей вплоть до превращения в дисфункцию. Если говорить о двух потенциях человека (позитивной – любовь, единение, и негативной – индивидуализм, эгоизм, разобщение), то интересным в этом контексте будет вопрос о том, в рамках какой из потенций следует размещать справедливость.

Дж. О’Манике полагает, что западные теоретики в большинстве своем были «неспособны увидеть настоящий и естественный источник справедливости, потому что он не находился первоначально в мужском сообществе. Если мораль и справедливость выросли не из страха и рассудка, но из эмпатии и заботы, то эти качества скорее всего разрослись среди женщин»³⁹. Нельзя сводить, утверждает исследователь, как это происходит в доминирующей западной парадигме, человеческую природу к очень маленькой, но очень влиятельной доле популяции нашей планеты, то есть полагать, будто человек – это состоятельный мужчина из западного города. «Раннее человеческое общество возможно не управлялось мужчинами и уж точно не управлялось рациональными и расчетливыми мужчинами. Возможно, что ни мужчины, ни женщины не доминировали, но женщины имели заметный контроль над поведением общины, в большей степени осуществляя его через лидерство как *власть-с*, а не *власть-над*»⁴⁰.

Данная мысль (даже если не принимать во внимание ее явное феминистическое заострение) о важности сотрудничества для сохранения и оптимизации общества и общественных отношений подтверждается многочисленными социально-психологическими исследованиями. Как отмечает М. Дойч, «кооперативные, в сравнении с соревновательными, системы распределения наград... оказывают более благоприятные эффекты на индивидуальную и групповую продуктивность, социальные отношения,

³⁹ O’Manique J. The Origins of Justice: the Evolution of Morality, Human Rights, and Law. Philadelphia, 2003. P. 14.

⁴⁰ Ibid. P. 159.

самооценку, отношения к заданию и чувство ответственности к другим членам группы»⁴¹.

Можно полностью согласиться с тезисом Дж. О'Манике, что появление справедливости было детерминировано «эволюционным балансом эгоистических и альтруистических наклонностей социальных индивидов, не изолированных, автономных, но индивидов-в-общности, измененных с помощью самосознания. Продолжающаяся эволюция справедливости, теперь уже не детерминированная биологическими условиями, которые дали ей рождение, не может совершенно избежать их влияния и поэтому должна быть понята в контексте этих биологических условий. Самосознание и культура присоединяются к биологической базе как детерминанты человеческого развития»⁴².

Такое видение не предполагает содержательной интерпретации понятия «справедливость», кроме самого общего понимания: «Справедливая личность – тот, кто реагирует соответствующим образом на настоящие нужды других. Справедливое общество – это такое общество, которое реагирует соответственно на реальные нужды своих членов»⁴³. Те люди, которые признают других и их нужды и относятся соответственно к этим нуждам, справедливы по определению. С усложнением и укрупнением сообществ, однако, становится не всегда возможно определить, каким должен быть соответствующий отклик. Более того, смесь эгоизма и альтруизма, соревнования и сотрудничества означает, что некоторые люди из-за недостатка открытости или знания могут не откликаться подходящим образом. Чтобы устранить такие проблемы и развились системы справедливости, включая законы. В конечном счете всякая концепция справедливости происходит из рефлексивных манифестаций базовых эволюционных наклонностей.

Итак, определенные предпосылки справедливости коренятся в биологических, дочеловеческих и первобытных типах человеческого поведения, в естественной

⁴¹ Deutsch M. Cooperation, Conflict & Justice // Justice in social relations. N. Y. ; L., 1986. P. 16.

⁴² O'Manique, J. The Origins of Justice... P. 2.

⁴³ Ibid. P. 6.

склонности к заботе о других, и функция этих истоков заключается в регулировании жизни в животном «социуме» на самом глубинном уровне. Несомненно, у справедливости есть биологические опоры. В этом нет ничего особенно удивительного, так как и такая важная сфера человеческой культуры, как игра, тоже старше человека и является общей для животных и человека формой активности⁴⁴. Но при этом попытки истолковать поведение животных наталкиваются на трудность выявления в нем модусов долженствования и этической амбивалентности, а без этого нельзя говорить о морали в строгом смысле. Ведь как совершенно точно отметил П. Вулкок, «мораль это не просто любить своих детей или своих соседей, это и не чувства великодушия и дружелюбия. Мораль прежде всего относится к вопросам о правильном и неправильном, добре и зле, долге, правах и обязательствах в противовес безответственности»⁴⁵.

Исходя из этого мы можем утверждать, что альтруистическое и эгоистическое *поведение животных не является моральным* в собственном смысле слова. В то же самое время нельзя сказать, что оно аморально. Животное поведение внутренне протекает за пределами самих категорий добра и зла и, следовательно, справедливости.

Поведение животных детерминируется как генетикой, так и особенностями среды. Это, конечно, относится и к человеку, но только с одним существенным уточнением. Среда животного и среда человека принципиально различны, поскольку человеческая среда имеет социокультурное наполнение. Человеческое поведение отличается от животного еще и тем, что оно свободно. Свобода здесь заключается в регуляции небиологическими нравственными императивами (первоначально в виде табуирования определенного типа действий). Более того, свобода позволяет даже создавать разрешающие альтернативы, противоречащие

⁴⁴ Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. СПб., 2011.

⁴⁵ Woolcock P. G. The Case against Evolutionary Ethics Today // Biology and the foundation of ethics. Cambridge, 1999. P. 278.

начальному запрещению (то есть может запрещать запрещение) и возводить запрещение на уровень обязательного предписания⁴⁶.

В социобиологической перспективе нравственные предписания как «тело» человеческой культуры формируются когнитивными механизмами, которые хотя и не детерминируются однозначным образом, но все же направляются генетическими программами. Е. Уилсон и К. Ламсен выдвинули концепцию генно-культурной коэволюции, согласно которой культура и биологические свойства подвержены взаимному влиянию⁴⁷. Они разделили эпигенетические правила на два класса, последовательно возникающие внутри нервной системы. Первичными эпигенетическими правилами являются преимущественно автоматические процессы, ведущие от сенсорной фильтрации к восприятию. Вторичные включают в себя уже оценку самого восприятия, благодаря чему индивиды обладают способностью отдавать предпочтение одним культуросогласным (то есть отдельно взятым единицам культурной информации) по сравнению с другими. Парадигматическим примером вторичного эпигенетического правила является инцестный барьер, препятствующий кровосмешению, барьер, который мы находим почти во всех человеческих обществах.

Действительно, основное отличие человеческого поведения заключается в наличии нравственности, которая, правда, ограничена только группой «своих», где запрещается убийство сородичей и половая связь с женщинами своей группы. Солидарность и нравственность в человеческих сообществах, в сущности, ограничены своей группой и не выходит за ее пределы. Как пишет М. Л. Бутовская, «вся история человеческого рода есть история диалектического развития кооперации и конкуренции, альтруизма по отношению к своим (родственникам, друзьям, знакомым) и эгоизма по отношению к чужим (не членам группы, потенциальным врагам)»⁴⁸. Это важный момент социальной истории человека, который можно охарактеризовать как «ингрупповой фаворитизм».

⁴⁶ См. об этом: Поршнева Б. Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. СПб., 2007.

⁴⁷ Lumsden C. J., Wilson E. O. Genes, Mind, and Culture: 25th Anniversary Edition. New Jersey, 2005.

⁴⁸ Бутовская М. Л. Современная этология и мифы о нарушенном балансе агрессии-торможения у человека // Общественные науки и современность. 1999. № 4. С. 131.

Двустороннее действие ингруппового фаворитизма легко можно проиллюстрировать конкретно-историческими примерами и большинством событий повседневной обыденности: «Человечество с помощью медицины насильственно заставляет жить даже неизлечимо больных, подчас мечтающих об избавлении. Правда, с другой стороны (опять-таки в отличие от животных), то же самое человечество миллионами истребляет себе подобных – жизнерадостных и полнокровных представителей чужих объединений и культур»⁴⁹.

Таким образом, феномены, интерпретируемые как справедливые в животном мире, обладают функциональным сходством, но не тождественны аналогичным явлениям в антропном мире. Как верно замечает О'Манике, «мы биологически обусловлены, но мы не детерминированы биологически»⁵⁰. Справедливость имеет только биологические прообразы в мире животных, которые выявляются в основном по аналогии и «задним числом» (вряд ли можно в строгом смысле говорить о справедливости в природе). Принимая во внимание специфику природы человека, которая не предполагает регуляции поведения исключительно с помощью биологических факторов, а вместо них широко использует фактор культуры, следует утверждать, что справедливость по-настоящему появляется и всю полноту своего феноменологического воплощения обретает в человеческом мире.

§ 2. Справедливость в лингвокультурной перспективе

На ранних этапах человеческой истории феномен справедливости проявляет себя прежде всего через язык, важнейший фактор культуры⁵¹. Основным средством анализа такой лингвистической манифестации является этимология. Знание исходного значения, скрытого смысла важно, поскольку оно

⁴⁹ Бородай Ю. М. От фантазии к нравственности (происхождение нравственности). М., 1995. С. 141.

⁵⁰ O'Manique J. The Origins of Justice... P. X.

⁵¹ Как отмечает Аристотель, «речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п.» (Аристотель. Политика. 1253a 14–17).

непосредственно выводится из внеязыкового мира (мира вещей) и отражает прямую связь знакового и незнакового. В силу этого знания человек может «не только понять мир, но и контролировать его в том фрагменте, с которым соотнесено данное слово, управлять им, отвоевывая у хаоса все новые и новые участки и космизируя их, в частности, языком, словом»⁵². Одновременно с этим познание смысловой сути справедливости сопровождается удовлетворением естественной потребности в очищении формы и смысла этого слова от порчи, «заносов времени», неизбежно возникающих искажений и наслоений.

Задачи этимологии не полностью укладываются в рамки языкознания, но включают в себя «определение координат разных систем (фонологической, словообразовательной, лексической, семантической, поэтической и т. п.), пересечение которых порождает данное слово, и определение последующей траектории слова»⁵³. Кроме того, этимология тесно связана с разнообразными социально-гуманитарными науками: историей, культурологией, антропологией и т. д., так как каждое слово приобретает свое определенное значение в конкретном языковом сообществе, в конкретном социальном контексте.

Этимологические и сопутствующие им исследования (Я. Ассмана, Э. Бенвениста и др.) свидетельствуют, что древние культуры понимали справедливость прежде всего как слово, указывающее на существенные связи внутри миропорядка и выполняющее важнейшую функцию оценки упорядоченности бытия.

Согласно концепции Я. Ассмана, каждая культура образует «коннективную» (соединяющую) структуру, действующую через понятие обязательности в двух направлениях: социальном (нормы и ценности) и временном (история, миф, повествования). Я. Ассман указывает, что древние тексты «справедливостью» называли тот аспект культуры, который «связывает человека с его современниками, образуя общее пространство опыта, ожиданий и деятельности,

⁵² Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. Теория и некоторые частные ее приложения. М., 2004. С. 42.

⁵³ Там же. С. 25.

чья связующая сила устанавливает взаимное доверие и возможность ориентации»⁵⁴. Справедливость предстает в качестве центрального понятия, связывающего в единое целое области религии, морали, права: «Справедливость руководит решением судьи, движет действиями царей, ведет людей по их путям; и она же – принцип, связывающий поступок и его последствия. Смысл и справедливость, следовательно, одно и то же. В справедливом мире добро вознаграждается, а зло наказывается. Это ядро древневосточной мудрости»⁵⁵.

Коннективные скрепы культуры и есть справедливость: «То, что мы называем *коннективной структурой* данной культуры и общества, в собственных понятиях ранних культур обсуждается под именами *право, закон, справедливость, верность, истинность*»⁵⁶. На этом основании Я. Ассман вводит понятие «коннективной справедливости» (*Iusticia connectiva*). Справедливость связывает людей между собой, создавая основу социального единства и сплоченности, она также связывает достижение с действием, наказание с преступлением, обеспечивая этим смысл, логику и связность в случайном, бессвязном без нее потоке действительных событий.

Коннективная справедливость может быть представлена четырьмя различными способами. Прежде всего это общая идея «имманентного провидения» самовознаграждающегося добра и самонаказывающегося зла, основывающаяся на повседневном опыте нормально функционирующего общежития. «Речь здесь идет об идее саморегулирующегося круговорота добра и зла, которая находит свое самое отвлеченное выражение в “золотой формуле”, но также и в конкретности пословиц на случай: “Солнце выведет на свет”, “У лжи короткие ноги” и проч.»⁵⁷.

Эта общая мудрость высоких культур Востока уточняется в трех формах:

⁵⁴ Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 15.

⁵⁵ Там же. С. 250–251.

⁵⁶ Там же. С. 249.

⁵⁷ Там же. С. 251.

1) социальная справедливость основывает «функционирование связи поступок – претерпевание на сильном понятии солидарности и взаимности. Зло наказывается, а добро вознаграждается не само по себе, а только на основании “думания друг о друге” и “действия друг на друга” (в Египте это основные понятия социальной справедливости)»⁵⁸. Это порядок, поддерживаемый сплоченностью;

2) политическая справедливость ставит то же функционирование связи поступка и претерпевания в зависимость от государства. «В этом понимании в случае падения государства наступает хаос. Смысл и порядок исчезают из мира. Добро больше не вознаграждается, зло больше не наказывается, великие пожирают малых и сыновья убивают отцов»⁵⁹;

3) религиозная справедливость ставит то же функционирование связи поступка и претерпевания в зависимость от божественного управления. Награда и наказание суть следствия божественного вмешательства. Боги становятся гарантами коннективной справедливости, когда все социальные и политические институты оказываются бессильными.

Одна из основных ситуаций, порождающих понятие справедливости, – ложная клятва, нарушение клятвы или нарушение договора. Ассман из справедливости напрямую выводит историю и память: «Историческое воспоминание прошлого, как оно возникло на Древнем Востоке, связано с той формой вины и сознания вины, которая соединяется с нарушением клятв и договоров. Благодаря особенной святости клятв история тоже приобретает святость, вменяющую в обязанность помнить о ней»⁶⁰. В этом смысле история – функция коннективной справедливости. Особая значимость клятв и договоров в том, что они заключаются перед богами. Именно это приводит к «теологизации истории». Боги вмешиваются в человеческие дела именно тогда и там, где сами люди недвусмысленно призывали их к этому вмешательству. Бог и народ становятся

⁵⁸ Там же. С. 252.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 274.

субъектами истории, заключившими договор, охватывающий всю временную перспективу от начала времени до конца времен. *Iusticia connectiva* превращается в божественную справедливость. Можно сказать, что чрезвычайный статус обязательств не нарушать справедливость перед богами заставляет людей помнить и организовывать трансляцию значимых смыслов последующим поколениям.

Носителями мудрости как идеологии коннективной справедливости (то есть «умения усмотреть связь между действием и претерпеванием») на Древнем Востоке были грамотные чиновники из «домов табличек» (Вавилон), «домов жизни» (Египет) и «мудрые писцы» Израиля. Ведь именно письменность способна «перевести коннективную структуру общества к текстуальной когерентности и тем самым закрепить ее»⁶¹.

Аналогично этому в Древней Греции именно письменность послужила одним из ключевых факторов оформления идеи справедливости. Рассматривая идею справедливости у греков в контексте изменения устной традиции обучения нормам справедливости на письменную, Э. Хейвлок считает, что центральной фигурой такой трансформации является Платон. Это, к примеру, выражается в призыве изгнать поэтов из идеального полиса, описанного в «Государстве». В этом смысле Платон с его принудительной этикой образует водораздел, отделяющий нас от более диффузного и беззаботного архаического характера и ментальности «сынов Гомера» или, еще точнее, «людей Гомера»⁶².

Что означала справедливость для человека древневосточных культур? Хотя древневосточному человеку не были свойственны спекуляция и бесстрастный интеллектуализм, его «мифопоэтическое мышление» вполне отчетливо представляло себе справедливость. «Он осознавал невидимый порядок справедливости, поддерживаемый обычаями, нравами, установлениями, он связывал этот невидимый порядок с порядком видимым, проявляющим себя в

⁶¹ Там же. С. 323.

⁶² Havelock E. A. The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato. Cambridge (Mass.) and London, 1978. P. 338–340.

последовательной смене дня и ночи, времен года и лет, который очевидным образом поддерживался солнцем»⁶³.

Порядок, без которого вообще нельзя жить на свете и без которого невозможно мирное сосуществование людей, египтяне называли «Маат». В Египте этот термин имел такие значения, как «истина», «порядок», «правда», «справедливость» и уже в эпоху Древнего царства стал достаточно абстрактным понятием. В древнеегипетском пантеоне ему соответствовала богиня, изображавшаяся чаще всего символом птичьего пера, реже – в виде женщины со страусовым пером на голове. Согласно развернутому определению В. В. Жданова, *«Маат – это фундаментальная комплексная категория древнеегипетской мысли, обладающая тремя значениями: миропорядок, справедливость, истина. Каждому из трех этих значений соответствует свой собственный аспект Маат: онтологический (существительное M3't в значении “порядок”, противопоставляемое существительному 'Isft – “беспорядок”, “хаос”), этический (существительное M3't в значении “справедливость”, противопоставляемое существительному Dwt – “несправедливость”, “зло”») и гносеологический (существительное M3't в значении “истина”, противопоставляемое существительному Grg – “ложь”»*⁶⁴. В одном из древнеегипетских текстов мы даже находим нечто вроде формулы справедливости, схожей с «золотым правилом нравственности»: «Делай (добро) тому, кто делает (добро), для того, чтобы он (снова) делал (его). Это означает: благодарить человека за то, что он делает; это означает: отвести удар прежде, чем он будет нанесен»⁶⁵.

В древнем Междуречье аналогом египетского Маат были «киттум» (правда) и «мишарум» (справедливость), «которые считались божественными установлениями, иногда персонифицировались как божества и следование которым считалось важнейшей обязанностью правителя»⁶⁶. Хранителем и

⁶³ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 29.

⁶⁴ Жданов В. В. Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли. М., 2006. С. 115.

⁶⁵ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии... М., 1984. С. 90.

⁶⁶ Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. С. 129.

блюстителем справедливости считался солнечный бог Уту (аккад. Шамаш). В текстах, посвященных ему, зачастую содержится социальная критика. И. П. Вейнберг пишет, что «этический идеал древневосточного человека сводится к простой, на первый взгляд, формуле: праведно жить, праведно мыслить и праведно действовать в “нашей” праведной общности»⁶⁷. В связи с этим примечателен обычай, когда некоторые месопотамские правители время от времени объявляли «Справедливость» (мишарум) – т. е. издавали особые указы, по которым прощались определенные долги и проданные (очевидно, при крайних обстоятельствах) земли, сады и дома безвозмездно возвращались прежним владельцам»⁶⁸.

В древнееврейской культуре мы встречаем термин «цадака» צדקה (tsdq), весьма близкий к египетскому Маат, поскольку имеет такое фундаментальное значение, как «мировой, космический порядок»⁶⁹. Справедливость для древнеизраильского общества скорее реализованная общая законность, благой порядок. При этом такой порядок невозможен без непосредственного участия Бога. «Завет» между Богом и избранным народом образует своего рода рамку для всех интерпретаций справедливости: в индивидуальном и общесоциальном масштабах. Справедливым можно назвать такое положение дел, когда завет выполняется со стороны всего еврейского народа (Бог в силу своей природы не может его нарушить). Обличения ветхозаветных пророков тем самым есть не что иное, как призывы вернуть сознание своих соплеменников к правильному видению общественного устройства и реализации его в своих непосредственных действиях и поступках.

В Китае справедливостью называется «и» – «должная справедливость, долг, справедливость, добропорядочность, честность, правильность, принцип, значение, смысл. Заключает в себе идею «правильного (джэн) соответствия (и) содержания – форме, субъективных потребностей – объективным требованиям, внутреннего чувства справедливости – внешним императивам общественного долга»⁷⁰. В

⁶⁷ Там же. С. 185.

⁶⁸ Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время : очерки. М., 1983. С. 50–51.

⁶⁹ Schmid H. H. Gerechtigkeit als Weltordnung. Tübingen, 1968. S. 66.

⁷⁰ Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 406.

самом общем смысле *и* – неотъемлемый атрибут индивидуальной человеческой природы, одно из «пяти постоянств» (*у чан*) существования человека наряду с гуманностью (*жэнь*)⁷¹, благопристойностью (*ли*), разумностью (*чжи*) и благонадежностью (*синь*); в социально-этическом смысле – нормы отношений между пятью парами социальных ролей: отца и сына, старшего и младшего братьев, мужа и жены, старшего и младшего, государя и подданного, в еще более узком смысле – принцип поведения мужа и правителя.

Традиционно *и* включается в терминологическую оппозицию *и* – *ли* (*ли* – «польза», «выгода»), означая противопоставление морального долга эгоистической утилитарности. У Конфуция *и* становится ключевой характеристикой «благородного мужа» (*цзюнь цзы*), выражающей единство знания (*чжи*) и действия (*син*), основанное на благодати (*дэ*), реализующееся посредством этико-ритуальной благопристойности (*ли*) и направленное на осуществление *дао*⁷². Общеконфуцианское решение проблемной оппозиции дано в «Да сюэ» – своеобразном конфуцианском катехизисе: «Не польза/выгода полезна/выгодна государству, а должна справедливость»⁷³.

Согласно «Дао Дэ Цзин», *и* – результат «упразднения великого *дао*», то есть одна из ступеней общей деградации в мире: «Когда устранили великое *дао*, появились “человеколюбие” и “справедливость”. Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие» (§ 18); «*дэ* появляется только после утраты *дао*; человеколюбие – после утраты *дэ*; справедливость – после утраты человеколюбия; ритуал – после утраты справедливости» (§ 38)⁷⁴.

О действенности и важности справедливости для древних китайцев свидетельствует концепция так называемого «небесного мандата». Впервые эта идея появилась у основателей чжоусской династии (XI–III в. до н. э.), которые объявили, что Тянь (Небо) поручило им управлять вместо Шан, так как последние

⁷¹ Иногда *жэнь* само называется в качестве соответствия термину «справедливость». См. например: Justice // Bo Mou. Chinese Philosophy A–Z. Edinburgh University Press, 2009. P. 78–79.

⁷² Лунь Юй. VI, 20; II, 24; XVI, 11; XII, 10.

⁷³ Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 407.

⁷⁴ Дао Дэ Цзин // Древнекитайская философия : собр. текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972. С. 120, 126.

шанские правители были развращены и уже не заботились о нуждах людей, которые и были настоящими «людьми Неба». Эта теория получила название «небесного мандата» (тянь-мин): любой правитель получал власть из рук Неба, но лишь до той поры, пока он сохранял сострадание и справедливость. «Идея “небесного мандата” играла с тех пор важную роль в китайской истории, так как налагала на поведение правителя этические и религиозные ограничения, отступление от которых служило основанием для критики его действий со стороны чиновничества и народа. На протяжении веков народные восстания возглавляли люди, утверждавшие, что “небесный мандат” принадлежит именно им»⁷⁵.

У древних индоевропейцев, как указывает Э. Бенвенист, корень, общий для санскритского *rta*, иранского *arta*, латинских *ars*, *artus*, *ritus*, означал «порядок как гармоническое соответствие всех частей некоего целого»⁷⁶. Понятие «порядок» отражает важнейшее представление не только правового, но также и нравственного и религиозного сознания индоевропейцев. Это та основа общества, без которой все вернулось бы к хаосу. Внутренний порядок реальности одинаков и для физического (природного) мира, и для социального мира. Земные порядки – неразрывная часть общемировых космических порядков, имеющих божественное происхождение. В этом русле истолковывается тема земной жизни людей, их общественного и государственного устройства, их взаимоотношений между собой и с богами, их прав и обязанностей – всего того, что им позволено и что им запрещено.

Иранская *Asha* (авестийский термин, соответствующий древнеперсидскому *arta*) – абсолютный аналог *Маат*, *мишарум* и т. д. – синкретичное понятие, совмещающее натурфилософское и социально-этическое содержания: глобальный и общий закон мироздания, регулирующий природные циклы (восходы и заходы Солнца, смену времен года и т. д.); существующий иерархический уклад общества, справедливость, верность договорам и др. *Аша* также является

⁷⁵ Религиозные традиции мира / пер. с англ. : в 2-х т. М., 1996. Т. 2. С. 412.

⁷⁶ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 299.

эпитетом Ахурамазды и Заратустры. В «Гатах» и «Младшей Авесте» аша – персонификация приверженности зороастризму, соблюдения триады «благие мысли, благие речи, благие дела» в личностном и социальном плане⁷⁷. Имеется также второстепенное божество Рашну.

В серии вопросов «Кто доставляет Земле наибольшую радость?» одним из ответов Ахурамазды был такой:

«Хозяин, дающий справедливую мзду землепашцу,
ибо если не даст он землепашцу справедливой мзды,
низвергнет его Спента Армайти в тьму адскую,
прямо на острые колья»⁷⁸.

Таким образом, древнеперсидская аша-справедливость обозначает идеализированную, нормативную истину применительно к совершенному и гармоничному обществу, где никому не позволено получение выгоды за счет лишений и страданий другого⁷⁹.

Санскритское слово ṛta имеет значения: правда, истина, порядок, закон, пожертвование. Производные от этого корня сохраняют их. Например, ṛta означает «справедливый; священный, святой»⁸⁰. Данный корень родственен таким современным словам, как «ритуал», «ритуальный», поскольку ритуал означает нечто упорядоченное и священное, нечто поддерживающее социальный порядок и порядок космоса в целом путем правильного поступка, слова, деятельности. В «Артхашастре» читаем: «Соблюдение (каждым) своего закона ведет на небо и к вечности. При его нарушении мир погибает от смешения каст. ...мир с твердо установленными разграничениями между ариями, при установлении каст и ступеней жизни, охраняемый тремя ведами, процветает и не гибнет»⁸¹.

Термин «дхарма», восходящий по смыслу к ведическому термину ṛta , включает в себя законы жизни, природы и космоса и в самом общем виде

⁷⁷ Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 428.

⁷⁸ Авеста «Закон против дэвов» (Видевдат). СПб., 2008. С. 92.

⁷⁹ О практическом воплощении идеалов справедливости в жизнедеятельности древнеиранского общества см.: Mehr F. Social Justice in Ancient Iran // Social Justice in the Ancient World. Westport, 1995. P. 75–89.

⁸⁰ Санскритско-русский словарь / сост. В. А. Кочергина. М., 1987. С. 135.

⁸¹ Артхашастра, или Наука политики. М., 1959.

«означает “порядок”, “парадигму”, “норму” существования и развития как космоса, так и общества; регулятивный духовный, социальный и нравственный “закон”. Объем понятия дхармы включает, таким образом, значения и религии, и права, и морали»⁸². В индивидуальной и социальной жизни dharma есть система правил для выбора между правильным и неправильным. «Эти правила затрагивают все аспекты принятия решений, включая идеи, интенции, мысли, речь, действие, реакции, ситуации, эффекты и т. д. В своем фундаментальном смысле дхарма соотносится с «*sanatana dharma*». Это означает, что дхарма как рамка референций для ценностей и законов должна быть вечной (*sanatana* на санскрите) по своей сущности и универсальности»⁸³.

Индоиранская терминология справедливости тем самым обнаруживает взаимные переходы и соответствия, что является следствием изначального синкретического единства нормативных сфер права, религии, морали, мышления и говорения, власти.

Греческая культура, лингвистически родственная древнеиндийской и древнеиранской, обнаруживает сходные черты в семантике и прагматике справедливости. В греческом языке имеется производное от корня *dhē (класть, размещать, устанавливать) и родственное дхарме слово θέμις.

Как полагает Э. Бенвенист, θέμις относится к семейному (внутриродовому) праву, установленному богами, и противостоит δίκη – межсемейному межродовому праву, установленному людьми⁸⁴. Олицетворения этих видов права суть богини Фемида и Дике. Разницу этих терминов можно увидеть, например, в одном отрывке из «Одиссеи». Одиссей приходит в дом Евмея-свинопаса и, неузнанный им, благодарит за гостеприимство. Евмей же отвечает, что «если бы, друг, кто и хуже тебя посетил нас, мы долг свой / Гостя почтить сохранили бы свято – Зевес к нам приводит / Нищих и странников» (Гомер. Одиссея / пер. В. А.

⁸² Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 329.

⁸³ Prasad M. G. Social Justice in Ancient India: In Arthasastra // Social Justice in the Ancient World. Westport, 1995. P. 91.

⁸⁴ Бенвенист Э. Словарь... С. 301–302.

Жуковского ; ст. и прим. В. Н. Ярхо ; отв. ред. М. Л. Гаспаров. М. : Наука, 2000. С. 157).

Закон Зевса (θέμις) не велит ему не почтить гостя. Далее Евмей говорит о новых хозяевах, их грубом и жестоком правлении. «Нам, рабам, поступать невозможно иначе: всегда мы / В страхе бываем, когда хозяева власть получают / Новые». Такова δίκη – судьба рабов. И употребление здесь δίκη говорит о том, что речь идет уже об отношениях между разными группами, а не в рамках семьи. Справедливость здесь ограничена своей определенной областью. Θέμις предстает в качестве отношения между родовым порядком и предписаниями богов.

Слово δίκη восходит к корню *deik-, имеющему значение «говорить, указывать (словом)» (ср. лат. iu-dex – «судья»). При этом на первый план выходит императивное значение «указание посредством непререкаемого слова на то, что должно иметь место». Имеется в виду авторитарное указание, правовой императив, непреложное правило, формула, управляющая судьбой. Δίκη олицетворяет область права, установленного людьми, в качестве совокупности формул, которыми должен владеть судья и применимых в каждом конкретном случае. «Устанавливать справедливость – не значит совершать интеллектуальную операцию, вызывающую раздумья или споры. Сообщаются формулы, подходящие к конкретным ситуациям, и роль судьи в том, чтобы владеть ими и применять их»⁸⁵. Не случайно в гомеровскую эпоху судья назывался δικάσ-πόλος (соблюдающий δίκη).

Возвращаясь к терминологии Ассмана, можно утверждать, что в Древней Греции коннективную структуру общества (а тем самым и современную европейскую культуру и общество) определяет уже не тема вины (Израиль) и не контрапрезентная память о прошлом, воплощенная в храмовых обрядах (Египет), но такие явления, как «классика» (канонический дискурс) и «гиполепис» (интертекстуальный критический дискурс), породивший философию и науку как особые формы культурной памяти. В Китае и Индии мы сталкиваемся примерно с

⁸⁵ Там же. С. 304.

той же ситуацией⁸⁶. Это, а также наследие осевого времени, принципиально изменило дискурс о справедливости в направлении большей его рационализации.

Рефлексивные усилия ранних греческих мыслителей, конечно, все еще сохраняют «родимые пятна» мифологической синкретики и представляют собой неравновесное соединение «мифа» и «логоса». Так, в сохранившемся отрывке Анаксимандра мы читаем: «Из чего вещи возникают, туда же они разрушаются по необходимости, ибо отдают они друг другу справедливое возмездие за свою несправедливость сообразно порядку времени»⁸⁷. Обращает на себя внимание восприятие масштаба роли справедливости в общем мироустройстве. «Дике является гарантией онтологического детерминизма мира, в качестве регулятора единства бытия (*taxis*). Любая поломка или анархия элементов *фюзиса* создает беспорядок (*a-taxia*), который описывается в терминах несправедливости (*adikia*)»⁸⁸.

Однако Платоном осуществляется переход к новому, философскому прочтению *δίκη*. М. Хайдеггер хорошо показывает смысл этого перехода: «...*δίκη* – это метафизическое, изначально не нравственное понятие; оно именует бытие в отношении сообразного сущности сочетания всего сущего. Поскольку благодаря философии того же Платона понятие *δίκη* смещается в просвет нравственного, тем более необходимо удерживать и его метафизический смысл, потому что в противном случае исчезнет греческий фон этой беседы о государстве. Знание о *δίκη*, о законах сочетаемости бытия сущего есть философия, и поэтому решающий вывод всего диалога о государстве гласит: *δεῖ τοὺς φιλοσόφους βασιλεύειν (ἀρχεῖν)*, то есть “сущностно необходимо, чтобы властвовали философы” (ср. *Politeia* lib. X, 473). Этот тезис говорит не о том, что учителя философии должны заправлять делами государства, а о том, что основные способы поведения, которые

⁸⁶ См.: Ассман Я. Культурная память... С. 324–326.

⁸⁷ Diels-Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. B. 1 (1960). S. 89.

⁸⁸ Tzitzis S. *Figures anthropologiques de la justice. Du mythos au logos // Mythe et justice dans la pensée grecque*. Québec, 2009. P. 28.

утверждают и определяют сообщество, должны основываться на сущностном знании»⁸⁹.

Латинские обозначения справедливости и права практически тождественны древнегреческим (*jus* = δίκη, *fas* = θεμς). При этом *jus* (право) воспринималось исключительно в качестве корпуса формул. *Jus* не была наукой и не предполагала размышлений, она закреплялась в кодексе и предполагала ремесленное, а не научное применение формул. Роль судьи заключалась в указании соответствующей «меры», подлежащей урегулировать какие-либо спорные ситуации. Как указывает Э. Бенвенист, само понятие меры (*modus*) восходит к корню **med-* – взвешивать, измерять, думать. И это есть мера не измерения (чему соответствует другой корень – **me-*, давший лат. *mensis* – «месяц»), а умеренности, то есть это «мера, придаваемая тому, что не имеет размерности, мера ограничения или принуждения»⁹⁰.

Понятие справедливости имеет непосредственное отношение к генезису и развитию структур человеческого миропонимания. Онтологическое основание дискурса и проблемы справедливости может быть проиллюстрировано метафорой смерти Первочеловека, отраженной в мифах древних культур (Пуруша, Пань-гу)⁹¹. Когда умер естественный Первочеловек и распалось органичное синкретичное единство, понадобилось восстановление этого единства на искусственной основе. Выявившиеся множество, хаос и различие потребовали организации и упорядочивания. Появилась нужда и потребность сделать это, чтобы сопротивляться стихийному действию энтропии. В качестве гармонизирующих скреп реальности выступили искусственные средства. Кажется примечательным, что Левиафана Т. Гоббса можно интерпретировать в этом же ключе: «Искусством создан тот великий Левиафан, который называется Республикой, или Государством (*Commonwealth, or State*), по-латыни – *Civitas*, и который является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным,

⁸⁹ Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. СПб., 2006. С. 169.

⁹⁰ Бенвенист Э. Словарь... С. 316.

⁹¹ См. об этом: Топоров В. Н. Первочеловек // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1992. С. 300–302.

чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан. В этом Левиафане... *справедливость и законы суть искусственный разум (reason) и воля; гражданский мир – здоровье, смута – болезнь, и гражданская война – смерть*»⁹². Здесь мы полностью отходим от изначального библейского значения этого имени и в общем следуем классической метафоре Т. Гоббса. Однако в нашей трактовке Левиафан понимается шире, чем в философии Гоббса, как воплощение человеческой культуры вообще, некая искусственная креатура, заменитель инстинктивной базы человека. Человек не может жить в хаосе и неупорядоченной множественности, он их упорядочивает и космизирует с помощью сознания, разума, логоса. В отношении социального взаимодействия таким логосным принципом и выступает справедливость.

В самом деле, множество и различие суть свойства наблюдаемой действительности, повседневной реальности, что составляет привычную картину окружающего нас сущего, в то время как единое, единство, целостность, тождество суть признаки желательного состояния, не часто существующего в реальности повседневного опыта, – это, в основном, характеристики модели должного порядка вещей, востребуемые по определенным причинам. Подобное понимание единого и многого появилось на заре истории европейского мышления и свое базовое выражение получило в элейской философии и в мысли Платона. Для него, как и для Парменида, единственно ценным было единое, целое. Но уже от Платона к Аристотелю окончательно происходит сдвиг – от мифа к логосу, от единства к различию, от более синтетического к более аналитичному дискурсу о справедливости. Аристотель реабилитировал ценность различий, множественности, частей и единичностей. Главная критика Аристотеля была направлена на представления, будто единство есть величайшее благо для города, тогда как на самом деле греческий полис представляет собой не холистическое единство, а разновидность множества⁹³.

⁹² Гоббс Т. Левиафан. М., 2001. С. 8.

⁹³ Scott J. T. Aristotle and the “City of Sows”: Doing Justice to Plato // Justice v. Law in Greek Political Thought. Lanham etc., 1997. P. 43–68.

Римское мышление впоследствии закрепляет за справедливостью сугубо юридическую, правовую трактовку. Это толкование до сих пор в европейских государствах связывает право и справедливость напрямую («министерство юстиции»). «И в силу все более тесного их сближения само представление о праве преобразуется, и уже в романских языках *ius* вытесняется *directum* (*derectum*) ‘прямой’. Фр. *droit* ‘право’ – это то же, что ‘прямой’ и ‘правдивый’, в отличие от ‘испорченный, извращенный’. Так, *directum*, подобно нем. *Recht* в обозначении права, занимает место *ius*, а в английском языке ‘прямой’ отождествляется с ‘законом’ (*law*)»⁹⁴.

В русском термине «справедливость» также на глубинном уровне соотнесены логический, моральный и социальный порядок. Корневые основы справедливости и правильности, правды, праведности, управления совпадают. *Справедливость* означает *правильный*, *верный*, *истинный* порядок вещей и человеческих отношений в обществе. Интересно, что и от слова «порядок» можно образовать моральные термины – «порядочность», «порядочный». Некоторые исследователи считают правомерным утверждать наличие в русской культуре особой «правды-справедливости»⁹⁵, о которой впервые заговорил Н. К. Михайловский, разграничив объективную правду-истину и субъективную нравственно-оценочную правду-справедливость.

Сказанное позволяет нам считать «справедливость» архаичного сознания по своему первоначальному смыслу совпадающей с правильным «порядком» и тем самым применимой ко всем упорядоченным структурам – и общества, и мышления. В дальнейшем конкретные (юридический, религиозный и др.) аспекты порядка и справедливости получили уже собственное развитие и наименование в индоевропейских языках. Интересно в этой связи пересечение значений понятий «истина» и «справедливость», когда в логике и в обычном словоупотреблении справедливость часто трактуется как истинность, верность, правильность рассуждения, «справедливо = верно». Обнаруживается также известный

⁹⁴ Бенвенист Э. Словарь... С. 301.

⁹⁵ Рачков П. А. Правда-справедливость // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 2006. № 1. С. 83–107.

параллелизм логических и юридических терминов: следствие, заключение, доказательство и др., что, на наш взгляд, является «родимым пятном» изначальной синкретичности.

Итак, предприняв попытку прояснить смысл справедливости на основе сведений о социокультурном контексте архаического мировоззрения и данных языка, мы пришли к выводу, что справедливость соединяет в своем содержании упорядоченные структуры бытия и мышления. «Этимологическая дефиниция» может быть сформулирована следующим образом: *справедливость есть истинный и правильный порядок, пронизывающий и связывающий мироздание (космос), социальный мир и душевный строй отдельного человека.*

§ 3. Чувство справедливости в ситуациях несправедливости

Помимо языка, справедливость феноменологически может проявляться через чувство в контексте различных социальных ситуаций.

Чувство справедливости — это один из основных и главных источников превращения справедливости в животрепещущую проблему не только на теоретическом уровне, но и в глубинных структурах личностного бытия. Эта укорененность в психологической реальности не противоречит ее связям с внешней реальностью, прежде всего социальной. В чем же заключается суть этой взаимосвязи и каково «феноменологическое строение» ее элементов в отдельности?

Чувство справедливости не является простым психическим явлением, по большей части чувством оно называется по аналогии, которая восходит к английским сентименталистам (Э. Шефтсбери, Ф. Хатчесон, А. Смит), впервые заговорившим о так называемых моральных чувствах. Таким моральным чувством и является чувство справедливости.

Говоря о чувстве справедливости, важно иметь в виду его феноменологическую самостоятельность и специфичность. Иногда можно встретить представление о том, что, по сути, нет никакого чувства

справедливости, когда утверждается, что справедливость не является чем-то самостоятельным. Здесь мысль, вдохновляясь пафосом принципа бритвы Оккама, явно в своем стремлении неумножения сущностей доходит до элиминации действительно существующего. Однако незачем устранять своеобразные, трудно категоризируемые сущности, если их можно вполне успешно описать.

Согласно редукционистской интерпретации, справедливость есть не что иное как эпифеномен и представляет собой на самом деле выражение, заместитель и заменитель совершенно другого чувства (зависти, злобы, мстительности, ресентимента либо сострадания и великодушия). По-настоящему существует чувство зависти или, например, великодушие, а чувство справедливости – их ошибочное наименование, результат неумения разбираться в эмоциях и их именах. Чаще всего справедливость сводится к ресентименту.

Впервые понятие ресентимента введено в работе Ф. Ницше «К генеалогии морали». Отметим довольно яркий фрагмент, где говорится о людях ресентимента: «...то, чего они требуют, они называют не возмездием, но “торжеством справедливости”; то, что они ненавидят, это не враг их, нет! они ненавидят “несправедливость”, “безбожие”; то, во что они верят и на что надеются, есть не надежда на месть, не упоение сладкой мстостью (– “сладкой, как мед”, называл ее уже Гомер), но победа Бога, справедливого Бога над безбожниками»⁹⁶. По мнению Ницше, ресентимент является порождающей матрицей всех категорий рабской морали, противоположной морали господ.

Что представляет собой ресентимент? Как утверждает М. Шелер, главный критик ницшеанской теории ресентимента, «ресентимент – это *самоотравление души*... Оно представляет собой долговременную психическую установку, которая возникает вследствие систематического запрета на выражение известных душевных движений и аффектов, самих по себе нормальных и относящихся к основному содержанию человеческой натуры, – запрета, порождающего склонность к определенным ценностным иллюзиям и соответствующим оценкам.

⁹⁶ Ницше Ф. К генеалогии морали // Сочинения : в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 433.

В первую очередь имеются в виду такие душевные движения и аффекты, как жажда и импульс мести, ненависть, злоба, зависть, враждебность, коварство. Важнейший исходный пункт в образовании ресентимента – импульс *мести*»⁹⁷.

Иными словами, ресентимент – это смещение в порядке ценностных приоритетов, где происходит радикальный, качественный сдвиг. Ресентимент представляет собой средство снятия напряжения, вызванного ненавистью к себе из-за своего бессильного желания получить какое-либо благо. В итоге стремление к этому благу трансформируется в его отрицание. Ресентимент приносит облегчение от снятия душевного напряжения, но и создает иллюзию благородного, возвышенного движения душевных сил. Например, неспособность стать богатым при определенных условиях может привести того, кто стремится к богатству, к отрицанию самой ценности богатства и признанию бедности высшей ценностью, а эгоистическое желание отомстить, наказать своего обидчика превращается в желание объективной справедливости.

В этой связи особый интерес представляет критика реактивности справедливости. Как полагает Ницше, именно из ресентиментных кругов исходят попытки «освятить месть под именем справедливости, точно справедливость была бы, по сути, лишь дальнейшим развитием чувства обиды, – и вместе с мезтью возвеличить задним числом все вообще реактивные аффекты. <...> Справедливый человек остается справедливым даже в отношении лица, причинившего ему вред (и не просто холодным, умеренным, посторонним, равнодушным: быть справедливым предполагает всегда позитивную установку). ...Активный, наступательный, переступательный человек все еще на сто шагов ближе к справедливости, нежели реактивный; ему-то и не нужно вовсе ложно и предвзято оценивать свой объект на манер того, как это делает, как это должен делать реактивный человек. Оттого фактически во все времена агрессивный человек, в качестве более сильного, более мужественного, более знатного, обладал и более свободным взглядом, более спокойной совестью; напротив, не

⁹⁷ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 13–14.

стоит труда угадать, на чьей совести вообще лежит изобретение “нечистой совести”, – это человек *ressentiment!*»⁹⁸.

Ницшеанская критика реактивности справедливости вскрывает важный аспект в строении чувства справедливости. Оказывается, без определенного предварительного (активного, а не реактивного) представления о том, что является справедливым невозможно даже произвести моральную реакцию на несправедливость, невозможно считать явление или ситуацию несправедливыми. Чувство справедливости не может быть абсолютно иррациональным и обязательно основывается на предыдущем опыте столкновения с понятием, ценностью, явлением, истолкованным как справедливость. Другими словами, чувство справедливости может возникнуть только после минимальной предварительной осведомленности о том, что есть справедливость.

Кроме того, мы видим, что даже такой редуccionист в области морали, как Ницше, отнюдь не сводит справедливость в целом к ресентименту, но, по сути, раскалывает ее на две части: рабскую ресентиментную и активную господскую. В связи с этим будет ошибкой (как это делает редуccionизм) отрицать самостоятельность и фундаментальность чувства справедливости и сводить ее к другим явлениям (например, к зависти или ресентименту).

Чувство справедливости – это ощущение негодования и возмущения в связи с нереализованными ожиданиями в отношении разного рода соответствий: усилия и его признания, права и его реализации, проступка и наказания за него, действия и реакции на него (противодействие или поощрение), вклада и вознаграждения.

Сложность чувства справедливости вызвана наличием в нем как эмоциональной компоненты (возмущение), так и когнитивной. Рефлексивно-когнитивная составляющая проявляется в минимальной способности соотнести действие или явление и реакцию на него. В качестве третьей компоненты можно считать интериоризированное представление об эталоне соответствия. В общем виде это соответствует структуре человеческой психики в классическом

⁹⁸ Ницше Ф. К генеалогии морали // Сочинения : в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 452–453.

фрейдизме: бессознательное (возмущение и негодование), сознание (рациональная операция соответствия) и сверх-сознание (социальные стандарты).

При этом само чувство справедливости может трактоваться двояко. Так, В. Фикенчер различает *sense of justice* и *sense for justice*. «Иметь чувство справедливости (*Rechtsgefuehl*) не обязательно означает знать, *что* такое справедливость. Чувство к справедливости (*for*) – чувство в отношении возможной справедливости, не некой определенной справедливости»⁹⁹. Иными словами, конкретное чувство справедливости может проявлять с разной степенью интенсивности свои составляющие элементы и проявляться у разных людей и в разных ситуациях и как неопределенная эмоция, и как высоко рефлексивное состояние сознания.

Чувство справедливости благодаря эмоциональной подкладке часто являлось сильным мотивом социальных изменений. Убеждение в справедливости того или иного экономического, правового, политического требования, оценки или идеи может служить огромным стимулом для деятельности человека. В известном смысле можно сказать, что справедливость аффицирует волю личности. Эмоция вообще, по определению К. Изарда, «это нечто, что переживается как чувство (*feeling*), которое мотивирует, организует и направляет восприятие, мышление и действия»¹⁰⁰. Мы не должны забывать, что эмоция – комплексный феномен, так как задействует все уровни личности. «Когда эмоция возникает как отклик на конкретный ментальный образ, будь то символ, понятие или мысль, можно говорить о возникновении связи между чувством и мыслью, или об аффективно-когнитивной структуре. <...> ...при всей важности когнитивной составляющей этого союза, при всей ее кажущейся приоритетности по сравнению с аффективным компонентом, именно вторая составляющая, то есть эмоция, обеспечивает мотивационный заряд структуры»¹⁰¹. Основным движущим источником, конечно же, будет эмоция. Однако главенство эмоционально-

⁹⁹ Fikentscher W. The Sense of Justice and the Concept of Cultural Justice: «Views From Law and Anthropology» // American Behavioral Scientist, 34:3 (1991: Jan./Feb.), P. 318.

¹⁰⁰ Изард К. Э. Психология эмоций. СПб., 1999. С. 27.

¹⁰¹ Там же. С. 28.

аффективного начала с его мощной мотивационной платформой может приводить к неадекватным реакциям и необдуманным поступкам.

В связи с этим нужно ставить вопрос о доверии к эмоциональной стороне справедливости в ущерб когнитивной и рефлексивной. «Чувствам мы доверяем именно потому, что они возникают как естественная реакция на ситуацию. Когда кто-то что-то взял и не вернул, то чувство несправедливости не может быть заблуждением. Собственно, этим и подогревалась революция: рабочие, крестьяне, интеллигенция были недовольны тем, что их обирают, эксплуатируют, обманывают и угнетают. Однако эти чувства имеют довольно сложный состав. Им присущи значение и смысл, а также установка и оценка. По сути дела, то, что называют чувствами, это сложное семиотическое образование, формирование которого происходит не как попало, а по определенным кодам и правилам, зная которые, можно управлять чувствами в отрыве от объективных потребностей»¹⁰².

Чтобы реакция на ситуацию вообще появилась и сработала, необходима хотя бы минимальная рефлексия того, что конкретно у нас забрали и на каком основании мы собираемся это возвращать. Чувство справедливости не может быть совершенно нерефлексивным. Суждения, что «х справедливо» поддерживаются, когда они обосновываются в сознании с помощью резонансов, воспринимаемых в качестве сильных или более сильных, нежели резонансы, которые ведут к противоположным выводам¹⁰³. Чувство справедливости, испытываемое людьми, вдохновляется резонансами, принимающими во внимание параметры контекста.

Как показали Р. Будон и Е. Беттон, чувства справедливости контекстуальны. Так, «принцип различия» Дж. Ролза (распределение, максимизирующее минимальный доход) адекватно описывает чувства справедливости, в действительности испытываемые людьми больше всего в контексте, где

¹⁰² Марков Б. В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации. СПб., 2011. С. 25.

¹⁰³ Boudon R., Betton E. Explaining the Feelings of Justice // Ethical Theory and Moral Practice. 1999. Vol. 2. P. 391.

распределение благ воспринимается как произвольное. Когда же распределение воспринимается не в качестве произвольного, но скорее как функциональное, этот принцип отвергается подавляющим большинством. Возможно, люди могут быть «ролзианцами» и в иных контекстах. Тем не менее главный вывод, который можно сделать из анализа различных экспериментов: ни одна теория справедливости не способна с точностью воспроизвести чувства справедливости, переживаемые людьми. Все эти теории имплицитно контекстуальны, хотя они обычно представляются и позиционируются своими авторами как аконтекстуальные¹⁰⁴.

Итак, чувство справедливости – сложный психологический феномен, состоящий из определенных резонов негодовать и возмущаться в ситуациях, воспринимаемых субъектом как несправедливые. Его феноменологическими свойствами и особенностями будут: комплексность, подверженность искажениям из-за эмоционального начала (вероятность выродиться в ресентимент), обусловленность контекстом, вариативность проявления.

Моральное чувство справедливости часто смутно. При всей важности его принципы сплошь и рядом не осознаются субъектом какого-либо действия, хотя и могут иногда осознаваться. Как отмечает Н. Гартман, «смутное ценностное чувство принципов не различает. Оно лишь в общих чертах квалифицирует данный конкретный случай действий. В знании того, что эти действия “хороши”, еще нет знания о том, в чем эта “хорошесть” состоит; равно как и знания, почему они хороши»¹⁰⁵. При этом принципы (как и все ценности) могут существовать и без реального осуществления в действительности. В этом есть своя странность: бывают как воплощенные неотрефлексированные, так и отрефлексированные, но не реализованные принципы справедливости.

Для того чтобы ценность и те или иные принципы справедливости стали осознаваться, необходимы внешние условия, то есть непосредственное наличие явления или ситуации, которые можно было бы охарактеризовать с точки зрения

¹⁰⁴ Ibid. P. 388–389.

¹⁰⁵ Гартман Н. Этика. СПб, 2002. С. 129.

справедливости или несправедливости. «Акт негодования, растущее чувство предосудительности делают ценностную материю наглядной, помещают ее в свет познания, а вместе с ней одновременно и ее специфическое ценностное качество. Ничто не пробуждает правового чувства так сильно, как творящаяся несправедливость, ничто так не будит человеческую любовь, как безжалостный эгоизм»¹⁰⁶.

Иными словами, явление несправедливости востребует свою противоположность, а сами поиски справедливости, как отмечает П. Рикёр, начинаются с эмоционального возгласа негодования «это несправедливо!»¹⁰⁷.

Порождающей чувство справедливости можно считать *ситуацию несправедливости*. Ситуация несправедливости порождает саму проблему справедливости. В этом смысле *в социальном плане* несправедливость первичней справедливости, она всегда на шаг впереди. Данная особенность относится к более общему соображению, что противоположности не существуют друг без друга. Добро не существует без зла, красивое без безобразного и т. д. Как выразился Гераклит, «имени Дикэ (Справедливости) не знали бы, если бы не было таких [несправедливых] вещей» (Fr. 45)¹⁰⁸.

В этом состоит парадоксальная позитивная роль несправедливости, которую она играет для функционирования социальной системы. Подобную неустранимость зла для любой структуры Ж. Бодрийяр назвал «проклятой стороной вещей»: «Любая структура, которая преследует, изгоняет, заклиняет свои негативные элементы, подвергается риску катастрофы... подобно тому, как биологическое тело, которое изгоняет зародышей бацилл, паразитов и иных биологических врагов, избавившись от них, подвергается риску рака и метастазов, иначе говоря, риску возникновения позитивного, пожирающего свои собственные клетки, или же вирусному риску, проявляющемуся в угрозе

¹⁰⁶ Там же. С. 185.

¹⁰⁷ Рикёр П. Справедливое. М., 2005. С. 13.

¹⁰⁸ Marcovich M. Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary. Sankt Augustin, 2001. P. 227–230.

оказаться пожранным своими собственными антителами, оставшимися теперь без применения»¹⁰⁹.

Это, конечно, не означает, что не следует бороться с несправедливостью. Наоборот, гомеостаз общества, его устойчивость и благополучие невозможны без постоянного преодоления элементов несправедливости, разрушающих устойчивость и порядок социального воспроизводства. Речь идет о том, что нельзя несправедливость игнорировать, не замечать фактов ее наличия, держать несправедливость в «слепом пятне». Именно об этом и говорит Ж. Бодрийяр. В силу двойственности морального сознания человека, в силу того что реальность оценивается с точки зрения добра или зла, несправедливость всегда сопутствует жизни личности и общества. Нужно называть вещи своими именами. Если мы вынуждены постоянно преодолевать несправедливость путем замещения ее чем-то справедливым, то именно непризнание ее как факта, игнорирование ее, что парадоксальным образом составит «несправедливость к несправедливости», будет совершенно препятствовать ее устранению.

Понятие «несправедливость», в отличие от его смысловой противоположности, по сути, не разработано. Мнение, будто несправедливость есть отсутствие справедливости, мало содержательно и требует дополнения, если не пересмотра. Несправедливость – менее теоретичное понятие, но экзистенциально более близкое и понятное, что указывает на асимметрию данной понятийной пары в отношении потенциала когнитивной доступности.

Заслуживает внимания попытка конкретизация содержания несправедливости, произведенная Джудит Шклар. В частности, она вводит понятие «пассивной несправедливости», под которой подразумевается гражданская несостоятельность остановить частные и публичные действия несправедливости: «Как граждане мы пассивно несправедливы, я считаю, когда мы не сообщаем о преступлениях, когда мы смотрим в другую сторону, видя ложь и мелкие кражи, когда мы терпим политическую коррупцию и когда мы молча принимаем законы, которые мы

¹⁰⁹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 157.

считаем несправедливыми, немудрыми и жестокими»¹¹⁰. Это строго гражданское понятие, и оно означает падение ниже персональных стандартов гражданина: «Обычный несправедливый человек виновен в нарушении закона и обычая активным их оскорблением, а также в нечестности. Пассивно несправедливый человек, однако, совершает нечто другое. Он просто индифферентен к тому, что происходит вокруг него, особенно когда он видит обман и насилие. ...Он всегда первым скажет “жизнь несправедлива” и забудет жертву»¹¹¹.

Дж. Шклар полагает, что никакие обычные модели и концепции справедливости не предлагают адекватной оценки несправедливости, потому что они придерживаются безосновательного убеждения, что мы можем знать и способны провести твердое и устойчивое разделение между несправедливостью и несчастьем. Более того, это убеждение склоняет нас игнорировать пассивную несправедливость, чувство несправедливости у жертвы и, в конце концов, полный, комплексный и продолжительный характер несправедливости как социальный феномен. «Какие бы решения мы не приняли, они будут несправедливы, пока мы полностью не примем во внимание точку зрения жертвы и не дадим ей голоса в полной мере»¹¹². Кто такие «жертвы»? Это «люди, которые оказались не в том месте, не в то время и не в той компании»¹¹³. Шклар считает, что принципиально нельзя отличить несправедливое от злого рока и несчастья. Когда несчастье становится несправедливым? Например, быть женщиной – это несчастная судьба, которая стала несправедливостью, потому что женщины хотят изменить свое положение. Положение станет справедливым, полагает Дж. Шклар, «если женщина не будет унижаться в общественном сознании, если половое различие, наоборот, станет “моментом личной гордости”»¹¹⁴.

Типичная реакция, актуализирующая чувство справедливости, это реакция на неравенство при априорно предполагаемом равенстве и наоборот – реакция на

¹¹⁰ Schklar J. N. The Faces of Injustice. New Haven ; L., 1990. P. 6.

¹¹¹ Ibid. P. 41–42.

¹¹² Ibid. P. 126.

¹¹³ Ibid. P. 35.

¹¹⁴ Ibid. P. 67.

равенство при априорно предполагаемом неравенстве. Другие «ситуации несправедливости», порождающие необходимость идеи справедливости, можно рассмотреть в общем и конкретном разрезе. Наиболее общее – преступление (право) и проступок (мораль), когда происходит нарушение, разрушение установленных, правильных границ правового или морального порядка. Более конкретный разрез – зависть, несдержанные обещания, неравенство обмена или распределения, несоразмерные вознаграждения и похвалы, незаслуженные наказания и т. п. Эти ситуации не обязательно должны быть реальными – это может быть моделирование и описание подобных ситуаций в академическом сочинении, в художественной литературе, в кино, в нефиксированном воображении.

Ситуация или состояние несправедливости связано с конфликтом. В контексте нашего исследования конфликт инициируется фактом несправедливости и призван восстановить или установить справедливость. Среди сущностных черт конфликта можно назвать наличие субъективного или объективного противоречия между субъектами, деятельного противодействия между ними и негативные эмоции друг к другу. При этом особенности и специфика несправедливости непременно отразятся на основных характеристиках конфликта. Так, к примеру, международная несправедливость может повлечь за собой и конфликт этого масштаба.

Следует также учитывать отражение конфликта в ценностной сфере, когда ценность справедливости и какие-либо другие ценности противоречат друг другу и находятся в отношениях антагонизма. Кроме того, возможен конфликт, базирующийся на разных пониманиях самой справедливости.

Не последнюю роль в обрисовке ситуации несправедливости имеют так называемые обстоятельства справедливости («circumstances of justice»), впервые сформулированные Д. Юмом. В современной англоязычной литературе наряду с

понятием «обстоятельства справедливости» используется синонимичное ему сочетание «the scope of justice», «область справедливости»¹¹⁵.

Как писал Д. Юм: «Увеличьте до известной степени благожелательность людей или же щедрость природы, и вы сделаете справедливость бесполезной, заменив ее гораздо более благородными добродетелями и более ценными благами. Человеческий эгоизм разжигается несоответствием тех немногих благ, которыми мы владеем, нашим нуждам, и именно ради того, чтобы сдержать этот эгоизм, люди вынуждены были отказаться от общности [имущества] и прийти к различению своих владений от владений других». И далее: «Справедливость обязана своим происхождением только эгоизму и ограниченному великодушию людей, а также той скупости, с которой природа удовлетворила их нужды»¹¹⁶.

Тем самым два условия ситуации несправедливости предполагают ограниченность благ и ограниченность великодушия. Это означает, что в мире изобилия и в обществе святых и искренних альтруистов проблема справедливости возникнуть не может. Справедливость есть золотая середина между грубым эгоизмом и великодушным альтруизмом. Справедливый человек не оставляет всего себе, но и не отдает всего. Где нет дефицита – там нет необходимости в распределении, а где нет благожелательности – там нельзя внушить людям справедливые правила распределения. Более того, попытка навязать в этом случае некоторое правило способна совершенно разрушить существующие социальные связи, если они носят неформальный характер. Принуждать и требовать делить блага с близким другом по сути означает предполагать отсутствие дружбы, что чревато потерей друзей. Аналогично этому акцентировка и нарочитое подчеркивание формальных прав способно разрушить и самую крепкую семью.

Помимо этого, полноценный дискурс о справедливости и сама проблема справедливости возникают в ситуации не только нехватки и неравенства, но и когда подразумевается, желается или осознается сравнимость или сопоставимость

¹¹⁵ Юм Д. Исследование о принципах морали // Соч. : в 2 т. / Д. Юм. Т. 2. М., 1996. С. 189–198. См. также: Прокофьев А. В. Этика справедливости и ее пределы (семья – национальное сообщество – человечество). URL: <http://ethicscenter.ru/ed/kaunas/prok.html> (дата обращения: 09.03.2010).

¹¹⁶ Юм Д. Исследование о принципах морали // Соч. : в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 258, 259.

субъектов, когда возможно сопоставление и сталкиваются интересы равных по силе и возможностям субъектов, способных отстоять свою правоту.

О необходимости учитывать сопоставимость писали многие философы. В отношении дружбы Аристотель в «Никомаховой этике» утверждает, что она может регулироваться справедливостью (точнее, равенством – *to ison*) благодаря сопоставимости людей. «Конечно, в таких вещах невозможно определить точную границу, до которой друзья [остаются друзьями]; ведь, с одной стороны, [даже] если отнять многое, [дружба может] все еще оставаться [дружбой], но при слишком большом отстоянии одного от другого, например человека от божества, дружба уже невозможна»¹¹⁷.

Ф. Ницше отмечал: «Справедливость (правомерность) возникает первоначально среди приблизительно одинаково могущественных... Где нет точно различимого превосходства в силе и борьба привела бы к бесплодному обоюдному вреду, там возникает мысль о соглашении и об обсуждении взаимных притязаний: первоначальный характер справедливости есть характер обмена. Каждый удовлетворяет другого тем, что каждый получает то, что он больше ценит, чем другой. Каждому дают, что он хочет иметь, как принадлежащее отныне ему, и получают взамен желаемое. Справедливость есть, следовательно, воздаяние и обмен при условии приблизительноного равенства сил»¹¹⁸.

В свою очередь, Вл. Соловьев не считает возможным говорить о том, что отношение малолетних детей к своим родителям вытекает из равенства и принципа справедливости (имеющего альтруистические корни), поскольку оно определяется явным превосходством родителей. «Несомненно, здесь есть нечто особенное, специфическое, несводимое к справедливости и человеколюбию и невыводимое из жалости. Ребенок непосредственно признает *превосходство* родителей над собою, свою *зависимость* от них, он чувствует к ним *благоговение*, и отсюда вытекает практическая обязанность *послушания*»¹¹⁹. Это можно

¹¹⁷ Аристотель. Никомахова этика. 1159а 3-7.

¹¹⁸ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Сочинения : в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 286–287.

¹¹⁹ Соловьев Вл. С. Оправдание добра // Сочинения : в 2-х т. Т. 1. М., 1990. С. 170.

называть положительным неравенством. В свою очередь, отрицательное неравенство выражается в разрывании связей, порождающем и оправдывающем безнравственные отношения (отношения между индийскими варнами, господином и рабом и т. д.).

Также важна сравнимость и сопоставимость социальных благ. Ведь именно блага (и тяготы) образуют своеобразие конкретной конфигурации социальной реальности. Ситуации несправедливости характеризуются неприемлемостью способов циркуляции социальных благ.

Итак, в общем виде ситуация несправедливости может быть представлена как состояние нарушенного баланса взаимоотношений и взаимодействий приблизительно равных сил, состояние «разгармонизированного» множества, в котором как минимум одним из агентов является человек (как участник или как наблюдатель).

Каждая из ситуаций несправедливости, однако, способна породить только формальную необходимость понятия справедливости. Специфика же содержания понятия, его экспликация не следует напрямую из ситуации, но зависит, как кажется, от приоритетов, теоретических возможностей и, главное, от социокультурного контекста анализирующего субъекта, так называемого «жизненного мира» (Lebenswelt).

По Э. Гуссерлю, персональные интерпретации реальности синтезируются в общезначимую картину мира определенного культурного сообщества. Это возможно благодаря использованию стандартизированных образцов и формулировок, «комплексной самоидентификации», представляющей общие взгляды определенной группы¹²⁰. Жизненный мир можно понимать как базис, с одной стороны, всех возможных ситуаций несправедливости и, с другой стороны, всех возможных содержательных интерпретаций этих ситуаций.

¹²⁰ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск, М., 2000. 752 с.

Естественно признать, что человек приходит в мир, существовавший до него, и физический, и социокультурный, и представления о справедливости он заимствует из уже готового операционального категориального набора своей социокультурной общности, что именно *Lebenswelt* или «априорные формы культуры»¹²¹ (О. Шпенглер) и социума задают принципы когнитивного наполнения чувства справедливости. Но такая позиция не отвечает в точности на вопрос о происхождении справедливости как таковой в ее понятийной сущности. Остается неясным, откуда взялся сам этот категориальный набор, включающий и понятие справедливости.

§ 4. Значение и смысловая концептуализация справедливости

Важно различать исследование понятий, касающихся реальных предметов (обладающих пространственно-временными характеристиками), и понятий, относящихся к идеальным предметам. Анализ первого типа связан с исследованием конкретных предметов, подпадающих под данное понятие, и призван путем индукции приводить к обобщению, заключающемуся в указании общих черт, характерных и существенных для данной совокупности реальных предметов. Анализ предметов, относящихся к сфере идеального (например, объектов математики и логики), не связан с эмпирическими методами и полностью основывается на использовании логических методов, которые включают в себя выработку ясных понятий, основанных на интеллектуальной интуиции, формулировании аксиом и применении дедуктивных умозаключений. Поэтому стратегию рассмотрения справедливости в ее понятийной сути лучше всего выстраивать на тех принципах, что получили максимальное развитие в аналитической философии: языковой ясности и точности, доказательности, логичности и критичности¹²².

¹²¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М., 1998. С. 210.

¹²² Н. Решер указывал, что методологический аспект программы аналитической философии состоит из таких процедурных предписаний: «Старайся внести четкость и ясность в свою философскую работу, не увлекайся

Справедливость – сложный и неоднозначный, точнее сказать, многозначный термин естественного, повседневного языка. По Г. Фреге, термины естественного языка (как разновидности знаков) имеют две главные характеристики: предметное значение и смысл¹²³. Значение (денотат, референт) – «то, что обозначается» термином, это те предметы, знаком которых данный термин является. Смысл – «индивидуальный концепт», содержание, информация о значении, которую содержит термин или которая связывается с ним. Понимать термин, значить знать, какие именно предметы подпадают под него и могут им обозначаться. При этом могут быть такие термины, смысл которых мы понимаем, но значением при этом не располагаем. В свою очередь, Р. Карнап вместо понятия «значение» ввел понятие «экстенционал», а вместо понятия «смысл» – понятие «интенционал»¹²⁴. Этим понятиям в традиционной логике соответствуют, как известно, понятия «объем» и «содержание». Понятие – мысль, которая выделяет из некоторой предметной области и собирает в класс (обобщает) объекты посредством указания на их общий и отличительный признак. Содержание – признак, на основании которого обобщаются и выделяются предметы из универсума. Объем – класс всех предметов из универсума, которые обладают видовым признаком. Дать определение или дефиницию – значит произвести логическую процедуру, состоящую в придании строго фиксированного смысла языковым выражениям и терминам. Определение задает не только смысл термина, но и его значение, т. е. очерчивает семантическую границу того класса предметов, которые подпадут под него.

Семантика исследует вопрос об отношении знаков к тому, что они обозначают, к действительным предметам и ситуациям. Семантика оценочных терминов, выявление и анализ значения термина «справедливость» – важная задача целостного исследования феномена справедливости. Значением имен являются определенные реальные или идеальные объекты и феномены, значением

туманными идеями и неправомерными предложениями, а старайся представлять свои философские идеи такими ясными и определенными, как только возможно, развивай и улучшай аппарат логико-лингвистического анализа и потом с наибольшей пользой употребляй его для придания доказательности своей точке зрения с такой максимальной ясностью, какой требуют обстоятельства» (Решер Н. Взлет и падение аналитической философии // Аналитическая философия: становление и развитие: антология. М., 1998. С. 464).

¹²³ Фреге Г. О смысле и значении // Логика и логическая семантика : сб. тр. М., 2000.

¹²⁴ Карнап Р. Значение и необходимость: исследование по семантике и модальной логике. М., 2007.

высказываний – истина или ложь. Указанные два вида значения предполагают рассмотрение семантики термина «справедливость» и семантики высказываний о справедливости (об этом см. гл. 2). Это возвращает нас к извечным философским вопросам (и основным для данной книги): что такое справедливость? что *означает* справедливость? что называется справедливостью и почему именно так, а не иначе, почему именно это, а не нечто иное?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо четко определить предметное значение термина «справедливость», то есть указать на ту область, тот класс объектов и предметов, которые им обозначаются, в отношении к которым он может применяться. Очевидно, это не так просто сделать. Поэтому мы вначале определимся с более простым вопросом, а именно с теми предметами и объектами, которые вообще возможно интерпретировать и оценивать как справедливые или несправедливые. Томас Погг предлагает называть такую предметную область терминов *judicanda* от латинского *judicandum* («то, что должно оценить»)¹²⁵.

Итак, что можно считать *judicanda* справедливости?

Прежде всего отметим, что проблема справедливости относится к межчеловеческим отношениям. Иногда считается, что справедливое распределение может осуществляться не только между людьми, но и между человеком и его судьбой («получил по заслугам», «какая жестокая и несправедливая судьба!»), между человеком и другими существами и т. д. Но, на наш взгляд, понятие справедливости в очень малой степени приложимо к неантропной сфере: разве только в религиозном дискурсе за счет антропоморфизации (субъектации) Бога или богов. Бог или боги расценивались как полноправные субъекты справедливости именно по этой причине – человек подобен Богу или богам, связан с ними и вступает с ними во взаимоотношения. Но оно совершенно неприменимо к физическим и природным явлениям, ко всему, что не относится ко «второй природе». Это иногда происходит в рамках мифологического (или современного

¹²⁵ Pogge T. Justice // Encyclopedia of Philosophy. Detroit etc., 2006. Vol. 4. P. 863.

обыденного) мировоззрения, но в этом случае данное природное или любое другое неантропное явление опять же антропоморфизируются, когда природа, судьба, животные и т. д. наделяются сознанием и свободной волей.

Интересно, что Ф. фон Хайек не считает возможным общество (в отличие от сознательно учрежденного правительства) считать справедливым или несправедливым именно по причине стихийности его природы¹²⁶, а распределительную справедливость называет «атавизмом»: «Не может быть распределительной справедливости, где нет того, кто распределяет. <...> Хотя огромное число людей не удовлетворено существующим порядком распределения, никто из них не имеет в действительности какой-либо ясной идеи о том, какой порядок следует рассматривать в качестве справедливого»¹²⁷. Причина всеобщей веры в эту идею, как полагает Хайек, – наследие предшествующего опыта жизни в примитивных обществах небольшого размера, в группах, где, по крайней мере для всех мужчин, условиями продолжения существования было подчинение главному самцу и раздача различных долей добычи разным членам согласно их важности для выживания сообщества. Но при этом в группе не было «пространства свободного действия; даже глава группы мог ожидать подчинения, поддержки и понимания своих сигналов, только если они являлись традиционными»¹²⁸. Поэтому, считает Хайек, следует принять новые условия свободного рынка, стихийного в своей основе и естественным образом, без вожаков-распределителей, упорядочивающего социальные отношения и дистрибуции благ. «Благодаря этому неравному распределению бедный получает в соревновательной рыночной экономике больше, чем он получал бы в директивно-централизованной системе»¹²⁹.

Итак, справедливыми или несправедливыми могут быть названы только феномены человеческого мира: люди, общественное устройство, поступки и

¹²⁶ Хайек Ф. А. фон. Право, законодательство и свобода: современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. М., 2006. С. 246–247.

¹²⁷ Hayek F. A. von. Social Justice, Socialism & Democracy: Three Australian Lectures. Canberra, 1979. P. 4.

¹²⁸ Ibid. P. 6.

¹²⁹ Ibid. P. 14.

действия, решения, мысли. Справедливость – сугубо антропологическое, точнее, субъектное понятие, полностью релевантное только миру людей, расширительно – миру субъектов свободной и сознательной деятельности.

Что же им именуется? Каковы возможные референты? Определим предметную область термина «справедливость» и его дериватов развернуто:

- индивидуальные и коллективные субъекты, акторы, такие как человек или семья, фирма, государство, толпа и т. д.;
- их интенции и намерения;
- поведение таких акторов, их практики, их действия и бездействие, включая управление действиями как разновидность действий;
- суждения и решения;
- социальные правила, такие как нормы, законы, социальные установления и конвенции;
- социальные институты;
- положения дел и события (ситуации), включая то или иное государственное устройство или определенный порядок взаимодействий в конкретной социальной группе.

Заметим, что выделенная комплексная область означается нашим термином лишь потенциально. Акторы, действия, правила и т. п. могут быть названы справедливыми или несправедливыми не всегда и не по самой своей данности, но только в определенном отношении, которое отвечает условиям справедливости, описанным в предыдущем параграфе. Иными словами, справедливость обозначает определенное *качество* каждого из элементов указанной области денотатов. Оно всецело принадлежит нематериальному мыслимому предметному миру и является в этом смысле абстрактным объектом, представляемым сознанию через термин «справедливость» и его дериваты. Что же это за качество?

Аналогично ключевому этическому понятию «добро» термин «справедливость», его производные и заместители в различных контекстах выполняют различные функции:

- выражают психические состояния, которые могут быть невербально выражены с помощью мимики и жестов;
- замещают какие-либо эмпирические свойства;
- характеризуют отношение оцениваемых явлений к определенным образцам и стандартам.

В итоге, как утверждает А. А. Ивин, «слово “хороший” ничего не описывает в том смысле, в каком описывают такие слова, как “желтый”, “тяжелый” и т. п. Но то, что та или иная конкретная вещь является хорошей, определяется ее фактическими или описательными свойствами. ...оно зависит в равной мере и от существования стандартов, касающихся вещей рассматриваемого типа»¹³⁰. Например, выражение «это хороший нож» означает вполне определенное указание на свойства ножа быть острым. Иногда эти свойства разнородны, и без специальных пояснений трудно понять, что имеется в виду. Так, это может быть не только указание на остроту ножа, но и то, что он имеет определенные части (не сломан). Поэтому в разное время термин «хороший» может характеризовать разные качества.

Точно так же слово «справедливый» ничего не описывает, как это делают обычные описательные термины, но при этом зависит от описательных свойств «справедливого» и в конечном счете отсылает к определенному стандарту. Вообще в отношении стандартов дела обстоят довольно сложно и неоднозначно, так как если для некоторых классов явлений такие образцы вполне сложились и устоялись, то для других классов явлений таких стандартов нет или их, наоборот, слишком много. Представляется, что именно последний случай характеризует термин «справедливость». Нет единственного стандарта или принципа справедливости, содержательная интерпретация разнится от концепции к концепции.

Таким образом, справедливость существует как языковой термин, как свойство ситуации, объекта и явления реального мира, обозначаемое этим термином. Это

¹³⁰ Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970. С. 43.

понятие – идеальное, так как не существует такого физического объекта с определенными пространственно-временными параметрами, как справедливость. Оно не абстрагировано от естественных свойств объектов (например, «желтизна», «упругость» и т. п.), но представляет собой выражение морального сознания, применимое только к антропной и антропогенной сфере. Значение справедливости – это определенный стандарт порядка, распределения и соразмерности. Справедливость выражает качество соответствия правильному, правде, правому, то есть верному вообще, должному в отношении существования, распределения и в отношении внутреннего гомеостаза социального субъекта (как личности, так и общества). Можно сказать, что предметное значение термина «справедливость» совпадает с его смысловым значением.

Как известно, есть два типа слов: одни обозначают конкретности (например, чувственные данные), другие – универсалии. Платон называл универсалии эйдосами или идеями. Справедливость как раз относится к таким универсалиям. В этом смысле говорить о справедливости – значит снова решать вековой спор об универсалиях, значит занимать либо номиналистическую, либо реалистическую позицию.

Обычно универсалии употребляются нами в контексте, и поэтому их использование не является для нас проблематичным. И наоборот, попытка помыслить универсалию вне контекста вызывает трудность атрибутирования присущего ей онтологического статуса.

В строгом смысле в нашем уме содержится не справедливость или белизна, но акт мышления о них. В то же время то общее, что имеют различные мысли о справедливости или белизне – это их объект. Если бы бытие справедливости сводилось к ментальному, тогда бы мы имели столько справедливостей, сколько есть мыслей о ней. Но бытие справедливости – не чисто ментальное и не чисто лингвистическое. Если чувства, мысли, физические объекты существуют во

времени¹³¹, то универсалии «подсуществуют», имеют бытие отличное от существования во времени и в пространстве.

Справедливость реальна, но реальность ее особого рода. Как сказал бы А. Мейнонг, справедливость не существует, но имеется в наличии. Поэтому, если реальность определять как то, что воздействует на нас определенным образом, то справедливость реальна. Некоторые (но лишь некоторые) предметы Мейнонг характеризует как «существующие» (Existenz), например красная книга. Другие предметы он считает «реальными», хотя и несуществующими. Число «2» не существует, хотя оно реально, оно наличествует (Bestand). Все «реальные несуществующие» Мейнонг называет «логически существующими». Разделение предметов на существующие и логически существующие, по мнению Мейнонга, не исчерпывает всех возможностей. Ведь некоторые предметы — например, круглый квадрат — не являются ни существующими, ни логически существующими; они «вне бытия». Вот как он резюмирует сам: «солнце существует, равенство и точно также любой другой идеальный предмет существовать не может, но лишь имеется в наличии [bestehen]; также само существование (подобно тому, как любой субъектив) не существует, но лишь может иметься в наличии. Существующее также имеется в наличии, то, что не имеется в наличии также не существует»¹³².

Вслед за Мейнонгом можно сказать, что справедливость не существует нигде и никогда, если в качестве единственной подлинной реальности признавать физический пространственно-временной мир. В то же самое время справедливость существует всегда в качестве ценностной и языковой универсалии (по Хайдеггеру, «язык — дом бытия»). Одной из опор ее присутствия является чувство справедливости. Также можно зафиксировать существование в модусе справедливых явлений, ситуаций и т.п., хотя для этого требуется еще обоснование произведенной оценки (аксиологическая конвенция).

¹³¹ «Thus thoughts and feelings, minds and physical objects exist. But universals do not exist in this sense; we shall say that they subsist or have being, where 'being' is opposed to 'existence' as being timeless». (Russell B. The Problems of Philosophy. Indo-L.A.: European Publishing, 2010. ch. IX. p. 73)

¹³² Майнонг А. Самоизложение. М., 2003. С. 26.

После очерчивания контуров предметного значения справедливости необходимо перейти к экспозиции его содержания, смыслового наполнения. По мнению Ж. Ф. Ришара, «концепт – это базовая когнитивная сущность, позволяющая связывать смысл со словом, которое мы употребляем»¹³³. Со слов Ж. Делёза и Ф. Гваттари, заниматься философией значит изобретать концепты: «Философия – это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты»¹³⁴. Но это изобретение не является какой-то разновидностью игры или легкого и по сути бессмысленного занятия («а не выдумать ли чего-нибудь эдакого!»). В основе производства концептов лежит необходимость формулировать смысл какого-либо термина. И с такой необходимостью мы сталкиваемся сейчас.

Согласно позиции Ю. С. Степанова, концепт и понятие различны. Концепт в отличие от понятия «включает в себя не только логические признаки, но и компоненты научных, психологических, авангардно-художественных, эмоциональных и бытовых ситуаций и явлений»¹³⁵. Концепты отличаются своим типом краткости, особой «минимализацией», осуществляемой в рамках характерных различий: «Концепт, в отличие от логического понятия (от понятия как предмета логики), может, и даже требует, чтобы в него включали какие-либо яркие, характерно отличные детали; вспомним, что О. Мандельштам определил “интеллигенцию” (во всяком случае, для эпохи 1930-х годов в России-СССР) как “социальную группу разного классового состава, являющуюся читателями поэзии” (любителями, читателями, слушателями поэзии)»¹³⁶. Если принимать различие Ю. С. Степанова, то справедливость не столько понятие, сколько концепт, так как тянет за собой шлейф культурного окружения, употребления, переживания, стандартизации и других важных актов социокультурной жизни общества и человека. Ж. Делёз и Ф. Гваттари отмечают: «Концепты всегда несли и несут на себе личную подпись: аристотелевская субстанция, декартовское

¹³³ Ришар Ж. Ф. Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений. М., 1998. С. 15.

¹³⁴ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 6.

¹³⁵ Степанов Ю. С. Концепты. Тонкая пленка цивилизации. М., 2007. С. 20.

¹³⁶ Там же. С 64.

cogito, лейбницианская монада, кантовское априори...»¹³⁷, «и без подписи сотворившего они ничто»¹³⁸.

Вопрос «что такое справедливость?» связан с процедурой концептуализации. Его можно конкретизировать, например, так: через какой другой термин точнее всего раскрывается содержание справедливости, что считать существенным в понятии справедливости, в чем идея (эйдос) справедливости?

В истории философской мысли можно встретить различные способы концептуализации справедливости. В зависимости от того, какие термины, понятия и категории избираются в качестве специфицирующих, образуются разные концепты и, соответственно, концепции справедливости. Нам нет особенной необходимости инвентаризировать все возможные случаи и вариации значений. Ограничимся основными, теми, которые можно встретить в текстах классиков.

С точки зрения Платона, справедливость – это *гармоничное взаимодействие различных частей в рамках целого* (человек или государство), когда «каждое из имеющихся в нас начал выполняет свое»¹³⁹. Так, душа человека имеет три части – разум, аффект (гневное начало – ярость и мужество) и желание; соответственно в идеальном государстве имеется три сословия – философы-правители, стражи-воины, рабочие-кормильцы (земледельцы, ремесленники). Справедливым можно считать человека, у которого разуму подчинены аффекты и желания, и государство, где мудрецы правят остальными сословиями и где каждый выполняет свои собственные задачи и обязанности. Платоновская справедливость, таким образом, – это системное качество, характеристика, свойственная хорошо упорядоченному целому.

В противоположность платоновскому холистическому видению Аристотель предлагает более дифференцированный взгляд на справедливость. «Несправедливым называют и престоупающего закон, и корыстно стремящегося иметь больше, т. е. нарушающего равенство. Из этого ясно, что “справедливым”

¹³⁷ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 12.

¹³⁸ Там же. С. 10.

¹³⁹ Платон. Государство. 443 d.

будет и законопослушный, и тот, кто соблюдает равенство. Следовательно, справедливое – это законное и равное, а несправедливое – противозаконное и неравное»¹⁴⁰. Аристотель говорит о таких значениях нашего термина: законопослушность, непереступание закона; равенство – *isos*; несвоекорыстие – противоположность плеонексии, алчности. Если первые два значения суть практически общее место, то понятие несвоекорыстия является оригинальной разработкой Аристотеля.

Справедливость иногда понимается как добро вообще. Часто это просто неотрефлексированное представление о должном порядке дел, о правильном порядке вещей. В этом смысле справедливость практически совпадает с общей нравственностью. Характерно, что некоторые переводы классических древнегреческих философских текстов, выполненные в последние годы, термин *δικαιοσύνη* передают не как *justice*, а более широко – как «morality»¹⁴¹. В свою очередь, средневековая христианская традиция понимает этот термин как праведность.

Далее мы обратимся к развернутой концептуализации, которую можно реконструировать по текстам классика русской философской мысли Владимира Соловьева¹⁴². Вл. С. Соловьев отмечал как минимум четыре понимания справедливости: *rectitudo* (правильность, достоверность), *legalitas* (легальность или законность), *aequitas* (равенство) и *justitia*.

1. *Справедливость как rectitudo* – это правильное, должное, нормальное, верное вообще, приближается к понятию достоверности и истины, шире понятия добродетели, выходит за пределы этики и принадлежит больше к теоретической

¹⁴⁰ Аристотель. Евдемова этика. М., 2005. С. 109. Этот отрывок соответствует фрагменту из «Никомаховой этики» (EN 1129b1-5). Здесь мы опираемся на перевод «Евдемовой этики», поскольку считаем невозможным следовать предложенному Н. В. Брагинской в более известном издании Стагирита (Аристотель. Никомахова этика // Сочинения : в 4 т. Т. 4. М., 1983) переводу терминов *dikaion* и *ison* как правосудность (или право) и справедливость, а следуем их традиционному пониманию – как справедливость и равенство. Неудачный выбор переводчика особенно заметен в отрывке EN 1131a 13-17, где Брагинской становится невозможно следовать своему же различению: *ison* переводится как «справедливое равенство», а не просто «справедливость», как это должно следовать из ее же «принципа переводчика».

¹⁴¹ См.: Plato. Republic / trans. R. Waterfield. Oxford, 1998. 475 p.

¹⁴² См.: Карчагин Е. В. Идея справедливости в философии Вл. Соловьева // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7. Философия. Социология и социальные технологии. 2009. № 2 (10). С. 19–24.

философии. Как известно, термин «справедливость» часто употребляется как синоним выражений «верно», «правильно», то есть как традиционный гносеологический и логический термин. В большинстве случаев это, конечно, только речевой оборот: «справедливо утверждать», «совершенно справедливо указывают» и т. п.

2. *Справедливость как aequitas* – равенство, нелицеприятие или беспристрастность, требующее признавать *равно* за всеми другими то право на жизнь и благополучие, какое признается каждым за самим собою, в этом смысле справедливость не является какой-то особенной добродетелью, это лишь выражение того нравственного начала, которое субъективно или психологически выражается в чувстве *жалости* (сострадания, симпатии). «Справедливость, как принадлежащая к области нравственного взаимоотношения человека с ему подобными, есть лишь видоизменение основного должного мотива таких отношений, именно жалости: *справедливость есть жалость, равномерно применяемая*»¹⁴³. Соловьев утверждает нравственный характер справедливости, сводящийся к «золотому правилу нравственности». В других людях необходимо признавать полноценную и полноправную личность. То есть при существующем неравенстве полов, рас, национальностей, классов необходимо в каждом видеть равного. Соловьев, обговаривая свое понимание равенства, в частности замечает, что «в восточных деспотиях ни о какой *равноправности* не могло быть речи, а было только отрицательное *равенство* всех в общем бесправии. Но равное распределение *несправедливости* не делает ее справедливостью. Понятие равенства само по себе (отвлеченно взятое) есть только математическое, а не этическое»¹⁴⁴. Таким образом, «справедливость не есть простое равенство, а *равенство в исполнении должного*»¹⁴⁵. Поэтому, например, справедливый отец не тот, который одинаково равнодушен ко всем своим детям, а тот, который их одинаково любит.

¹⁴³ Соловьев Вл. С. Оправдание добра // Сочинения : в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 527.

¹⁴⁴ Там же. С. 350.

¹⁴⁵ Там же. С. 526.

Вопрос о веротерпимости тоже должен решаться из общего формального принципа справедливости, совпадающего с «золотым правилом нравственности»: «Справедливость требует, чтобы мы не делали другим, чего не желаем себе; так как мы не можем желать стеснений и ограничений для исповедания нашей веры, то не должны подвергать таковым и чужую веру»¹⁴⁶. Интересно отметить, что сам Соловьев, предлагая всем вероисповеданиям и верованиям равную свободу, нарушает свой же принцип этического, а не математического равенства. Есть большое сомнение в том, чтобы он предоставил равные права сатанистским и иным деструктивным культам, поскольку справедливым, скорее, будет, наоборот, пресечение их деятельности.

Итак, равенство, безусловно, только сопровождающее понятие. Равенство не эквивалент справедливости, оно не исчерпывает всех возможностей истолкования общей идеи справедливости, поскольку иногда в качестве должного порядка вещей, приемлемой меры может выступать неравенство. Нельзя не принимать во внимание иерархических концепций справедливости. Как выражается Дж. Стоун, «нет горшочка справедливости на конце радуги равенства»¹⁴⁷. Это означает, что «когда показаны релевантные различия, справедливость нуждается не в равенстве, но в дифференциации в распределении и отношении. Мы тогда все еще должны искать другой критерий, нежели равенство, соответствующий различиям, релевантным справедливости»¹⁴⁸.

Существует неравенство по рождению (субстанциальное) – физические и психологические параметры, здоровье, способности и т. п. – и неравенство приобретенное (акцидентальное) – по воспитанию, образованию, материальному достатку и т. п., которое может надстраиваться над первым типом неравенства. Очевидно, что подлинной регуляции по принципам справедливости подлежит только второй тип неравенства. Первый тип проблематичен: справедливость может и должна иметь с ним дело, но ее возможности ограничиваются лишь тем,

¹⁴⁶ Соловьев, Вл. С. Спор о справедливости // Собр. соч. : в 9 т. СПб., 1901–1907. Т. V. С. 478.

¹⁴⁷ Stone J. Justice Not Equality // Justice / Ed. by E. Kamenka and A. E.-S. Tay. L., 1979. P. 113.

¹⁴⁸ Ibid. P. 114.

чтобы принимать его как данность, которую следует учитывать. Правильное прочтение эгалитаризма заключается в том, что его целью должна стать элиминация произвольной невыгоды в рамках акцидентального неравенства. Под невыгодой подразумевается индивидуальная нехватка ресурсов, способностей или благосостояния. Такой недостаток будет произволен, если он не соответствующим образом отражает выбор страдающего от несправедливости. Это означает, как пишет Г. Коген, что «акцидентальное неравенство – несправедливо»¹⁴⁹.

3. *Справедливость как justitia* совпадает одновременно с общим принципом альтруизма и с «золотым правилом нравственности» (при нераздельности правил «никого не обижать» и «всем помогать»). Часто понятие справедливости употребляется тогда, когда делают различие между степенями альтруизма. Первую, отрицательную степень («никого не обижать») называют собственно справедливостью (*justitia*), а вторую, положительную, требующую «всем помогать», обозначают как милосердие (*caritas*). Это различие имеет, по Соловьеву, лишь условное значение. Между этими понятиями есть действительное различие, но нет противоположности и противоречия. «Милосердие предполагает справедливость, а справедливость требует милосердия, это только различные стороны, различные способы проявления одного и того же... Не помогать другим – значит уже обижать их; человек последовательно справедливый непременно будет исполнять и обязанности милосердия, а человек истинно-милосердный не может быть в то же время несправедливым»¹⁵⁰. Таким образом, справедливость тождественна любви в социальной сфере: «Справедливость не есть особая добродетель, отдельная от милосердия, а лишь прямое выражение общего нравственного принципа альтруизма, имеющего различные степени и формы своего применения, но всегда заключающего в себе идею справедливости»¹⁵¹.

¹⁴⁹ Cohen G. A. On the Currency of Egalitarian Justice, & Other Essays In Political Philosophy. Princeton, 2011. P. VII–VIII.

¹⁵⁰ Соловьев, Вл. С. Оправдание добра // Сочинения : в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 168.

¹⁵¹ Там же. С. 189.

4. *Справедливость как legalitas* – это безусловное подчинение существующим законам. Справедливость в этом смысле, т. е. стремление к *легальности*, не есть сама по себе добродетель, а может даже совсем не быть ею (классические примеры здесь – судьба Сократа и Антигоны). Все зависит от свойств и источника законов, требующих повиновения. «Меняются понятия о справедливости, меняются права и законы, но остается неизменным одно: требование, чтобы права и законы были справедливы. Следовательно, независимо от всяких внешних условий остается внутренняя обусловленность права нравственностью»¹⁵².

В этом смысле справедливость относится к результату или решению, достигнутому благодаря правильно функционирующему механизму отправления закона. Считается, что применение закона, относящегося к сфере права, к тому или иному конкретному случаю имеет целью достижение справедливости. Именно это понимание справедливости традиционно символизирует женская фигура с мечом, весами и повязкой на глазах. В такой интерпретации справедливость – это почти механическая оценка действия согласно критериям, зафиксированным в общепринятой и обязательной нормативной системе – законе. Однако законы произведены человеком, могут искажаться. Соответственно может возникнуть и часто правомерно возникает апелляция к справедливости, которая воспринимается как более высокая, чем та, что нашла воплощение в действующем законе, апелляция к высшей, более чистой справедливости, не подверженной порче, перетолкованиям со стороны человека. Так, выражение «Пусть восторжествует справедливость!» выражает убеждение в том, что если механизм отправления правосудия не способен достичь справедливости, которая диктуется этим критерием, то судебное решение должно быть исправлено своего рода моральным судом.

Своеобразной формой смысловой концептуализации справедливости можно считать принципы и критерии справедливости. В разное время разными авторами были описаны разные критерии. Назовем некоторые из них: юстинианский

¹⁵² Там же. С. 528.

юридический принцип «*suum cui que tribuere*» (каждый получает то, что ему причитается, или каждому свое); справедливость как взаимность (реципрокность)¹⁵³; справедливость как взаимная выгода; иерархический критерий – согласно рангу и статусу; просвещенческий принцип справедливости как беспристрастности, реализующий общие принципы для всех¹⁵⁴; строго поровну, то есть каждому – одно и то же; по потребностям; по заслугам; по труду; по способностям; по вкладу в общее дело и т. д.¹⁵⁵. Есть попытки рассмотреть в качестве критерия справедливости «принцип Парето». Отмечается, что этот принцип может выступать не в качестве действенного практического критерия, но в качестве приемлемого регулятивного идеала: «Если бы мы могли иметь идеальную информацию об обществе, которая нам требуется для того, чтобы знать, какие улучшения возможны, и мы бы знали наши предпочтения в их отношении, и мы бы владели общим знанием об этих фактах, тогда принцип Парето мог бы быть оправдан»¹⁵⁶.

Идея справедливости по-разному преломляется также в основных имеющих за собой традицию и продолжающих работать сегодня политических идеологиях – демократизм, либерализм, социализм и консерватизм. Базовым принципом социализма служит всеобщее равенство, демократизма – полноправное членство, либерализма – свобода индивида, консерватизма – традиция.

Многие авторские теории и концепции справедливости представляют собой развертывание узкого конкретизирующего критерия справедливости. Однако можно усомниться в достаточности одного-единственного «монокритерия». Таких критериев может быть несколько, и они могут составлять систему. Надо сказать, что философы нередко формулировали и такие системы критериев. Действительно, редкий исследователь ограничивался единственным критерием, в большинстве своем формулировались именно разного количества совокупности

¹⁵³ Barry B. Justice As Reciprocity // Justice / Ed. by E. Kamenka and A. E.-S. Tay. L., 1979. P. 50–78.

¹⁵⁴ Barry B. Justice as Impartiality. Oxford, 1995. 315 p.

¹⁵⁵ Perelman C. The Idea of Justice & The Problem of Argument. L. ; N. Y., 1963. P. 7–10.

¹⁵⁶ Cudd A. E. Is Pareto Optimality a Criterion of Justice? // Social Theory and Practice. Vol. 22. No. 1 (Spring 1996). P. 28.

таких критериев. На сегодняшний день обсуждаются и считаются более актуальными именно плюралистические критерии.

Так, например, Дж. Ролз в своей работе «Теория справедливости» в качестве комплексного критерия сформулировал свои знаменитые два принципа справедливости как честности: «Первый принцип: каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод, совместимых с подобными схемами свобод для других. Второй принцип: социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы: (а) от них можно было бы разумно ожидать преимуществ для всех, и (б) доступ к положениям (positions) и должностям был бы открыт всем»¹⁵⁷. Представляется, что широкая известность работы Ролза является следствием как глубокой фоновой проработки этих принципов, так и их аргументированного внутреннего обоснования. Однако такое обоснование не стало достаточным для безоговорочного принятия ролзовской теории, что вызвано, по всей видимости, чрезвычайно дискуссионным характером самих аргументов. Права, свободы, равенство и неравенство хоть и были глубоко вписаны в теоретический каркас его теории справедливости, сами должны быть обоснованы в силу своего полисемантизма.

Существующая панорама смысловых концептуализаций справедливости дает понять, что нельзя справедливость как таковую сводить только к равенству, воздаянию и т. п., в этом смысле это совершенно самостоятельный интеллигибельный феномен – простой, неанализируемый, неопределимый¹⁵⁸. В рамках общего рассмотрения феномена справедливости важно не допустить «натуралистической ошибки», о которой писал Дж. Э. Мур. Тем не менее, такие концептуальные редукции легко могут быть объяснены стремлением к простоте. Они дают удобный критерий, значительно облегчающий повседневное оценивание. Однако в этой объяснительной силе редукций скрыта и слабость за

¹⁵⁷ Ролз Дж. Теория справедливости. М., 2010. С. 66.

¹⁵⁸ Эти три характеристики содержатся в книге Мура, где они являются эпитетами добра: Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М., 1999. С. 68.

счет игнорирования действительных и возможных обстоятельств, противоречащих используемому принципу, или неправильная их интерпретация.

§ 5. Дефиниция и основные дистинкции справедливости

Итак, мы вплотную приблизились к определению понятия «справедливость». Но прежде чем переходить к этой мыслительной операции, есть смысл обсудить проблему релятивности справедливости. Некоторые авторы отрицают саму возможность существования общей идеи справедливости и стоят на позициях релятивизма. Известно знаменитое высказывание Паскаля: «Истина по сю сторону Пиренеев становится заблуждением по ту»¹⁵⁹. В. Д. Катков проводил критику представлений об общезначимой справедливости, основываясь на афоризме одного французского автора (Н. Dagan): «Il n'y a pas de Justice... il y'a seulement des justices». «Нет Справедливости... есть только *справедливости*»¹⁶⁰.

Несмотря на долгую традицию и известное количество приверженцев, релятивизм представляется малопродуктивной позицией. В качестве аргументов против релятивизма можно воспользоваться рассуждениями Вл. Соловьева, доказывающими всеобщий характер близкой к идее справедливости идеи добра: «Всеобщий характер этой идеи отрицается многими, но лишь по недоразумению. Нет, правда, такой мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро; но вместе с тем нет и не было такого людского племени, которое не придавало бы своему понятию добра (каково бы оно ни было) значения постоянной и всеобщей нормы и идеала»¹⁶¹. Безусловно, содержательно любая идея, включая идеи добра или справедливости, видоизменяется от эпохи к эпохе и в разных культурах понимается по-разному. Но независимо от этой разницы в содержательном наполнении данной идеи «формальная ее всеобщность, т. е. утверждение ее как всегдашней нормы для всех, несомненно, сохраняется»¹⁶².

¹⁵⁹ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 335.

¹⁶⁰ Катков В. Д. К анализу основных понятий юриспруденции. Харьков, 1903. С. 272.

¹⁶¹ Соловьев Вл. С. Оправдание добра // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 98.

¹⁶² Там же. С. 99.

Справедливость в общем виде встречается везде, это универсальная категория для всех сообществ и культур. Из этого следует необходимое существование идеи справедливости как формальной нормы любого человеческого (индивидуального или общественного) сознания.

По Соловьеву, человек изначально обладает общей идеей добра (мы добавим – и справедливости). А затем уже, «в дальнейшем своем росте постепенно сообщает этой формальной идее достойное ее содержание, стремясь установить такие нравственные требования и идеалы, которые были бы по существу всеобщими и необходимыми, выражали бы собственное развитие универсальной идеи добра, а не представляли бы только внешнее ее приложение к тем или другим чуждым ей материальным мотивам. При известной степени ясности, отдельности и систематичности этот процесс человеческого сознания, вырабатывающий истинное содержание нравственности, становится нравственной философией, или этикой, которая в различных системах и теориях представляет различные степени полноты и последовательности»¹⁶³.

Вслед за Соловьевым мы можем признать наличие многообразия пониманий и формальный характер присутствия идеи справедливости в человеческом сознании. Это позволяет считать нашу позицию не релятивистской; более точной атрибуцией будет контекстуализм. Понятие справедливости вообще, то есть справедливость как культурная и языковая универсалия, в своем самобытии носит формальный характер. Основная сложность и трудность идеи справедливости заключается в ее общей, формальной природе, не имеющей однозначного содержательного истолкования. Когда кто-либо называет что-то или кого-то справедливым, еще совершенно не ясно, что имеется в виду, что конкретно подразумевается в этом суждении. По словам Р. Веджвуда, «такие термины, как “хорошо”, “правильно”, “должно” глубоко *контекстно-зависимы*, так как они выражают разные концепты в разных контекстах»¹⁶⁴. То же самое можно утверждать и в отношении справедливости. Не существует единого стандарта

¹⁶³ Там же. С. 99–100.

¹⁶⁴ Wedgwood R. *Nature of Normativity*. Oxford, 2007. P. 23.

того, какими должны быть вещи, явления или ситуации, чтобы считаться справедливыми. Очевидно, что разные классы объектов по-разному могут характеризоваться с позиций справедливости, это напрямую связано с контекстом. Валидность моральных принципов может проявиться только в реальном контексте со специфическими характеристиками. Нет общего критерия или принципа справедливости, можно выделить только частный критерий, применимый в данном контексте. Социальная реальность – одновременно единство и множество, точнее, скрепленная и структурированная множественность. Нахождение в той или иной точке реальности сразу ограничивает какие-либо возможности применить общие принципы без внимания к специфике этой точки и особенностям ее окружения, контекста. Условия всегда некоторым образом модифицируют общую идею.

Итак, справедливость есть универсальная, формальная идея, специализируемая за счет тех или иных критериев и принципов, сложившихся исторически и применимых ситуационно и контекстуально.

Сущность справедливости усматривается через концепт целостного единства, идеального равенства, в пределе бесконфликтной и непротиворечивой самотождественности и неразличимости, синкретичности, слитности. Справедливость в некотором смысле сохраняет память об этом исходном изначальном единстве. При этом Всеединство, о котором писали русские мыслители, отличается от этого состояния наличием опыта борьбы и памяти диалектических противоречий, то есть это конечное состояние идеального равенства, понятое как эсхатологический идеал будущего. Рассмотрение с такой трансцендентной точки зрения, *sub specie aeternitatis*, социальной действительности, реальных вещей и отношений сразу же обнаруживает вопиющее несоответствие между исходным стандартом и наличной реальностью.

Справедливость – это то, что определяет целостность и жизнеспособность общественных структур. Чем дальше что-либо располагается от исходного единства, тем менее справедливым оно может считаться. Справедливость – это

гармонизация неизбежно существующей множественности по принципам целостности и единства. Нужно уточнить, что целостное единство понимается как полнота блага, и, соответственно, равенство, мыслимое через призму этого единства, носит этический характер. Справедливость в целом имеет целью достичь должного равенства или должного неравенства. Это обстоятельство делает невозможным полностью свести справедливость к равенству, так как здесь с необходимостью фигурирует момент долженствования и возможность присутствия неравенства. Справедливость есть мера или пропорция равенства (неравенства), мера правильного сочетания частей целого, принципиально возможная в двух вариантах: эгалитарном горизонтальном и иерархическом вертикальном. Соответственно, могут быть в равной степени обоснованы как эгалитарные, так и иерархические (обосновывающие ту или иную форму неравенства) концепции справедливости. Справедливость, как отмечает Ж. Рансьер, «начинается лишь там, где под вопросом, чем именно граждане владеют сообща, где озабочены тем, как распределять формы отправления этих общих полномочий и контролировать их отправление. <...> Она — выбор самой меры, согласно которой каждая сторона получает лишь причитающуюся ей долю»¹⁶⁵.

Сказанное дает возможность предложить наше собственное определение. *В самом общем понимании* справедливость мы можем определить как должную (аксиологически приемлемую для данного человека, группы, общества, культуры) меру и соразмерность распределения социальных благ и тягот. Более кратко: *справедливость есть мера должного распределения социальных благ и тягот.*

Ничего более мы не можем утверждать, если мы хотим точно указать предметное и смысловое значение термина и в полной мере соотнести объем и содержание понятия справедливости.

Та или иная конфигурация социальной реальности, тип социокультурного порядка, есть та или иная форма распределения благ и тягот. Благо - это нечто желанное и воспринимаемое как добро, польза и необходимое для человеческого

¹⁶⁵ Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. СПб., 2013. С. 25.

существования. Тягота соответственно есть то, что имеется у человека, но при этом оценивается обратным образом, как нечто нежеланное, зло, бесполезное, вредное и совершенно ненужное для человеческого существования. В свою очередь понятие меры выражает количественно-качественную определенность предмета, посредством чего этот предмет можно измерить. В контексте нашей дефиниции мерой можно считать любую смысловую концептуализацию справедливости.

Жизнь человеческого общества представляет собой определенного рода метаболизм, охватывающий многочисленные дистрибутивные процессы. Дистрибуция пронизывает всю социальную реальность и поддерживает социальный метаболизм, обмен и циркуляцию всех видов социальных благ. Воздаяние, наказание, взаимный обмен мы также рассматриваем как разновидность распределения. Распределение, видимо, есть частный случай, разновидность метаболических процессов в социокультурной системе¹⁶⁶. В определенном смысле все это – обмен, воздаяние и дележ (распределение) – распределение. Собственно, это главная причина того, что часто проблема дистрибутивной справедливости по сути означает проблему справедливости вообще.

Итак, справедливость является термином, означающим одно из устойчивых свойств социокультурного порядка. Значение справедливости — это определенный стандарт порядка, распределения и соразмерности. Справедливость – это именование такого способа организации совместной деятельности и совместной действительности, который представляется как самый лучший, правильный, истинный, как максимально оправданный. Справедливость выражает качество соответствия правильному, правде, правому, то есть верному вообще, должному в отношении существования, распределения и в отношении внутреннего гомеостаза социального субъекта (как личности, так и общества). Любой порядок вещей может быть справедлив и не справедлив, оправдан и не оправдан. Справедливость означает правильность и оправданность социального порядка;

¹⁶⁶ См: Пигалев А. И. Культура как целостность. Волгоград, 2001. С. 45–46 ; Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2006.

то, как это должно быть социальности. Невозможность в конечном счете оправдать что-либо тождественно признанию этого несправедливым. Поскольку оправданность есть соответствие правде, постольку справедливость можно пониматься как *правда порядка*.

Культура по сути предоставляет обоснование и аргументацию того, какой порядок, какая мера разделения общих благ является наилучшей (а значит справедливой). Культура вырабатывает разные по своей степени эффективности и убедительности представления о должном и благе. Те процедуры, те порядки, те субъекты которые культура объявляет самыми правильными и считаются справедливыми. Справедлива та доля и мера участия в разделении и распределении благ и тягот общности, которая соответствует представлениям об устройстве миропорядка в его предельном значении и совершенстве, то есть высшей правде. Кто и как участвует в общем деле – это те элементы социальной реальности, что подлежат осмыслению с точки зрения справедливости. Для обоснования приемлемости того или иного типа социальности культурой создано несколько действенных форм: миф, религия, философия, искусство, политическая идеология и т.д. При этом действующие способы социальной деятельности и то или иное состояние социальной действительности могут как служить образцом, так и быть объектом изменения. Как консервация, так и реформация реальности с позиций справедливости осуществляется с помощью особых социокультурных процедур и механизмов (совещания, суд, выборы и др.), органов (= «правоохранительные органы») и сил (= «вооруженные силы»). В этой связи подлинно политическим действием, ориентированным на достижение справедливости, можно назвать такое, которое направлено на радикальное изменение социального порядка, а не его поддержание¹⁶⁷.

¹⁶⁷ См.: Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. СПб., 2013. Полиция не способна создать ничего нового, она только может хранить, более или менее успешно, созданный политикой порядок. Весь креатив полиции ограничивается креативом хранителя, музейщика, слуги и надзирателя. Можно сказать, что политика – это капитальный ремонт, а полиция – косметический ремонт или простое поддержание исправности функционирования социального здания. Можно предположить, что для Рансьера только такое видение способно дать теоретическое основание для совершения действительной революции в обществе.

Сказанное подводит нас к ставшему уже классическому делению справедливости на общую и частную (специальную) справедливость.

Общая справедливость имеет интерсубъект(ив)ное, этическое и политическое измерения. Справедливость – «склад души», склоняющий желать и действовать справедливо (δίκαιος), «полная добродетель в отношении к другому [лицу]»¹⁶⁸. А. А. Гусейнов определяет ее как «общий нравственный знаменатель всех социально упорядоченных отношений между людьми. <...> Она совпадает с нравственностью в ее проекции на социальную сферу, отвечает на вопрос о предназначении и смысле совместного, объединенного, социально-упорядоченного существования в обществе и государстве»¹⁶⁹. В интерпретации Б. Н. Кашникова, «общая справедливость является тем срезом, той стороной добродетели или порока, которая сама по себе не связана со стремлением к справедливости или несправедливости, но получает оценку “справедливо – несправедливо”, поскольку в этих поступках выражается мера отношения к другим людям. <...> Человек может красть или бежать с поля боя не потому, что несправедлив, но потому, что жаден, и потому, что трус. В обоих случаях он допускает еще и несправедливость по отношению к согражданам»¹⁷⁰.

Специальная (частная) справедливость есть «нравственно санкционированная соразмерность в распределении благ в рамках единого социального, государственно-организованного пространства, степень совершенства самого способа кооперирования деятельности и взаимного уравнивания конфликтующих интересов в обществе и государстве»¹⁷¹. В этом значении справедливость является предметом изучения преимущественно социальных наук (в отличие от общей справедливости – предмета моральной философии и в некоторой степени гносеологии и аксиологии).

¹⁶⁸ Аристотель. Никомахова этика. М., 1983. EN 1129a.

¹⁶⁹ Гусейнов А. А. Справедливость // Этика: энциклопедический словарь. М., 2001. С. 457.

¹⁷⁰ Кашников Б. Н. Концепция общей справедливости Аристотеля: опыт реконструкции // Этическая мысль. Вып. 2. М., 2001. С. 93.

¹⁷¹ Гусейнов А. А. Справедливость // Этика: энциклопедический словарь. М., 2001. С. 457.

Традиционно указываются две формы специальной (частной) справедливости, также выделенные Аристотелем и составляющие каркас всего последующего европейского теоретизирования: распределительная, или дистрибутивная справедливость и уравнивающая, или ретрибутивная справедливость.

Распределительная справедливость применяет определенный критерий к неравным людям и позволяет распределить почести, имущество, блага, обязанности и тяготы – все, что может быть поделено между людьми с учетом их достоинства, заслуг или потребностей. В этой связи интересно замечание Аристотеля по поводу различия в понимании достоинства: «Распределительное право, с чем все согласны, должно учитывать известное достоинство, правда, [«достоинством»] не все называют одно и то же, но сторонники демократии – свободу, сторонники олигархии – богатство, иные – благородное происхождение, а сторонники аристократии – добродетель»¹⁷². Как уже указывалось, существует несколько исторически выработанных принципов или критериев распределительной справедливости. Помимо принципа «каждому по его достоинству», выделяют обычно еще «каждому то же самое (всем поровну)», «каждому по заслугам», «каждому по потребностям» и т. п. Заметим здесь, что архаичный принцип «каждому то же самое» опирается на арифметическое равенство и тем самым примыкает к уравнивающей справедливости, что, по сути, делает весьма условным само деление частной справедливости на эти два вида.

Уравнивающая справедливость – это распределение благ или тягот, осуществляемое без учета достоинства лиц, то есть применение равного критерия с игнорированием любого действительного неравенства и различий. Здесь речь идет о двух типах общественных отношений, названных Аристотелем произвольным и непроизвольным обменом: об обмене вещей и о наказаниях. Раздвоение уравнивающей справедливости дает возможность некоторым авторам говорить не о двух, а о трех видах частной справедливости – распределительной,

¹⁷² Аристотель. Никомахова этика. М., 1983. EN 1131a 25-28.

меновой, воздающей¹⁷³. Примерами воздающей справедливости (середина между крайностями чрезмерного и недостаточного воздаяния) могут служить наказание, месть, благодарность. Меновая (коммутативная) справедливость относится к сфере взаимного обмена между людьми – это могут быть товары, услуги, уважение, признание и т. д. Однако возможны ситуации при неравном пропорциональном обмене и воздаянии, когда меновая и воздающая справедливости учитывают некоторые внешние факторы (например, обмен между родителями и детьми, учет смягчающих обстоятельств при совершении преступления и др.). Иногда также говорят о справедливости реститутивной – корректирующей. Считается, что она включает вопросы компенсации некоторых благ в случае их потери.

Кроме того, имеется проблема в одновременном наличии, с одной стороны, понятия справедливости и, с другой стороны, различных теорий, концепций, подходов к его анализу и смысловой интерпретации.

Концепции справедливости не отличаются единством и единообразием. Каждая из концепций, как правило, оперирует одним или несколькими значениями термина, узкой трактовкой объема или содержания понятия. Поэтому крайне необходимым представляется хотя бы приблизительная систематизация этих подходов и концепций, которая могла бы хоть в какой-то степени успешно ориентироваться во всем этом концептуальном разнообразии.

Прежде всего, нужно представлять себе разницу специально-научных подходов. Можно выделить следующие частнонаучные подходы в рассмотрении понятия «справедливость» (и одновременно сферы его употребления): философский, этический, правоведческий, социологический, политологический, экономический, логический, психологический, религиозный, дипломатический, военный и др.

¹⁷³ Кашников Б. Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Великий Новгород, 2004. С. 21.

Далее перечислим некоторые, наиболее важные и яркие, из числа уже существующих, а также возможных делений, срезов и классификаций концепций справедливости в рамках философского подхода¹⁷⁴.

1. А. А. Гусейнов использует в качестве основания деления специфику концепций *личности и общества*, что позволяет утверждать существование двух главных видов концепций справедливости. Кооперативно-холистская (Платон, Аристотель, Гегель и Маркс) исходит из идеи кооперации, она основана на концепции интерсубъективной личности. Идея справедливости предполагает здесь идею единого и общего блага целого, которое не сводится к сумме индивидуальных благ. Конфlikто-индивидуалистические концепции (Гоббс, Локк, Кант, Бентам и современные либералы) исходят из идеи атомарного индивида и воспринимают общество как кооперативное предприятие, служащее индивидуальным целям.

2. Деление концепций справедливости современных американских авторов (например, Дж. Стербы, У. Кимлики)¹⁷⁵ – следующее в русле основных идеологий, которое можно назвать *концептуально-идеологическим*. Это позволяет говорить о либертарной, либеральной, социалистской, феминистической, коммунитарной справедливости, хотя не все идеологии и политические теории имеют отчетливую философскую теорию справедливости.

3. Деление Брайана Берри¹⁷⁶, основанное на различии *справедливости как взаимной выгоды* и *справедливости как беспристрастности*. В первую группу он относит теории Дж. Ролза, Р. Нозика, утилитаризма, коммунитаризма, марксизма, феминизма.

4. *Трехуровневая классификация Б. Н. Кашникова*¹⁷⁷. Первый уровень основан на нормативной приверженности эгалитарной или иерархической справедливости. Предметом его интереса являются исключительно эгалитарные

¹⁷⁴ Первые четыре пункта мы приводим вслед за: Кашников Б. Н. Либеральные теории справедливости. Великий Новгород, 2004. С. 45-46.

¹⁷⁵ Sterba J. How to Make People Just. Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice. Totowa, N. J., 1988.

¹⁷⁶ Barry B. Theories of Justice: A Treatise on Social Justice. Vol. 1. Berkley, Los Angeles, 1989.

¹⁷⁷ Кашников Б. Н. Либеральные теории справедливости. Великий Новгород, 2004. С. 46-47.

концепции. Эгалитарные концепции справедливости, в свою очередь, различаются по признаку основополагающей идеологии, что позволяет выделить либеральные (включая либертарные), коммунитарные, марксистские и феминистские концепции справедливости. Что касается либеральных концепций, внутри них он проводит дополнительное различие по признаку основополагающей моральной теории и выделяет соответственно моральный скептицизм Гоббса, утилитаризм, восходящий к этическому учению Юма, теорию естественных прав Локка и деонтологию Канта, являющие собой теоретический фундамент современного либерализма.

5. Деление на *эгалитарную и иерархическую* справедливость предусматривает ранжирование концепций исходя из основного принципа, конкретизирующего справедливость, – будет ли это равенство или неравенство.

6. *Социокультурный* срез выделяет различные социокультурные общности в качестве носителей той или иной концепции справедливости, что позволяет проводить компаративистские и кросс-культурные исследования.

7. *Историко-философский* срез распределяет концепции справедливости согласно хронологическо-персональному основанию.

8. Можно также разделить концепции *по преимущественному предмету*, то есть исходя из того, что анализируется в большей мере – общая справедливость или какая-либо разновидность частной справедливости. Также сюда войдут концепции, которые по какой-то причине не проводят такого различия.

9. Концепции могут отличаться друг от друга концентрацией своего внимания на одном из видов *метаболического распределения*: обмене, воздаянии или дележе (распределении в узком смысле).

10. *Отношение к существующему порядку вещей* разделяет все трактовки справедливости на два вида: революционные, негативно трактующие действующий порядок, и консервативные, оценивающие существующее положение вещей как справедливое и стремящиеся его сохранить.

11. Концепции справедливости могут также различаться по приоритетному отношению к сферам *сущего и должного*. Например, в платоновском

«Государстве» концепция Фрасимаха – это эмпирическая теория политической легитимации, обоснование сущих, наличных практик (представляется, что в этом ключе ведутся многие, если не все, социологические, социально-психологические и психологические исследования). Представления Сократа – нормативное содержание концепта справедливости, Сократ направлял это понятие на наличные практики и институты с критической целью. В качестве промежуточной позиции можно назвать исторический реконструктивизм Хабермаса, который пытается установить легитимацию (нормативный аспект) социального изменения, основывая ее на историческом анализе (эмпирический аспект), и таким образом построить мост между «есть» и «должно»¹⁷⁸.

Выделенные возможные и действительные дистинктивные различия на уровне концепций справедливости позволяют оценить размах теоретического видения феномена справедливости.

Обратимся теперь к рассмотрению ценностной природы справедливости.

¹⁷⁸ Balaban O. On Justice & Legitimation. A critique of Juergen Habermas' Concept of "Historical Reconstructivism" // Zeitschrift fuer philosophische Forschung. B. 44 (1990) 2. S. 273–277.

ГЛАВА 2. АКСИОЛОГИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

§ 1. Справедливость как аксиологический феномен

В этой главе мы сосредоточимся на аксиологическом анализе справедливости. Нас будут интересовать следующие вопросы: как связаны справедливость, благо и истина? что значит понимать справедливость в качестве ценности? какое положение занимает справедливость в ценностной иерархии? каков онтологический статус ценности справедливости? как справедливость может мыслиться?

Первый вопрос отсылает к непростому взаимоотношению понятий долга и добра (блага), каждое из которых является составной частью нашего определения справедливости.

Как известно, представление о благе и долге как о специфических и в равной степени значимых и важных понятиях приводит к представлению об аксиологии и деонтологии как о двух относительно самостоятельных нормативных сферах и разделах этики. Нередко ставится вопрос об их сопоставлении и обосновании первичности одного из них. К примеру, И. Кант отстаивал приоритет долга и считал, что «добром» мы называем именно то, чего требует долг¹⁷⁹. Кантовская этика в этом смысле является этикой долга и представляет собой теоретический фундамент деонтологической позиции. С этой позиции разворачивает свою аргументацию Ю. Хабермас, когда отмечает важные последствия предпочтения первичности блага перед справедливостью. В частности, он указывает на невозможность регулирования и обеспечения равноправного сосуществования людей в мировоззренчески плюралистических сообществах, если справедливое не имеет преимущества перед благим и нет этически нейтрального понимания

¹⁷⁹ Кант И. Лекции по этике. М., 2000. 431 с.

справедливости: «Дело в том, что равноправие для индивидов и групп, обладающих той или иной собственной тождественностью, могло бы быть гарантировано в этом случае лишь согласно таким критериям, которые, в свою очередь, являются составной частью общей, всеми в равной степени признанной концепции блага... Всякий глобальный проект общеобязательного коллективного блага, на котором может быть основана солидарность всех людей (включая будущие поколения), сталкивается с одной дилеммой. Содержательно наполненная, в достаточной мере информативная концепция неминуемо приводит к невыносимому патернализму (особенно в том, что касается счастья грядущих поколений); бессодержательная же, оторванная от всех локальных контекстов, с необходимостью разрушает понятие блага»¹⁸⁰.

Иллюстрацией противоположной деонтологизму позиции – аксиологизма – может служить популярная в литературе последних десятилетий теоретическая платформа, направленная на исследование феномена «хорошего общества» («good society», что можно перевести и как «благое общество») ¹⁸¹. Справедливость здесь является составной частью понимания такого «хорошего общества». Хорошее общество по определению не может быть несправедливым. При этом, как подчеркивает В. Г. Федотова, соответствующие исследователи не предлагают готовых рецептов идеального общества со строго определенными параметрами, но «ставят практическую задачу улучшения общества, не превращая хорошее общество в готовую конструкцию для жизни, а лишь в предмет дискуссий, обсуждающих вопрос о том, что общее благо преследует цель быть благом для всех. К этим благам, безусловно, относится возможность участия в социально-политической жизни, независимая собственность, добрые отношения между людьми, доступ любого к благам общества, мир, свобода, справедливость»¹⁸².

¹⁸⁰ Хабермас Ю. Вовлечение Другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 90–91.

¹⁸¹ См.: «Хорошее общество». Социальное конструирование приемлемого для жизни общества. М., 2003 ; Федотова В. Г. Хорошее общество. М., 2005. 544 с.

¹⁸² Федотова В. Г. Хорошее общество. М., 2005. С. 461.

Также Г. Кельзен писал, что: «...проблема справедливости так много значит для социальной жизни людей, тоска по справедливости так глубоко укоренена в их сердцах потому, что она проистекает из неистребимого стремления людей к счастью»¹⁸³. Это очень верное замечание, восходящее к знаменитой аристотелевской мысли, что все люди от природы стремятся к благу и счастью.

Мы, тем не менее, считаем недальновидным замыкаться в тесных рамках аксиологизма или деонтологизма и будем рассматривать справедливость последовательно: сначала как благо (ценность, добро), а затем как то, что должно быть, то есть как социальную норму. Это связано с двойственным характером справедливости, отмеченным Г. фон Вригтом. Справедливость наряду с понятиями правильного и неправильного может быть понята в правовом смысле, который представляется чисто нормативным. Но эти же понятия могут пониматься и в моральном смысле, который относит их к идеям добра и зла и этим делает их ценностно-окрашенными¹⁸⁴.

Представляется, что смычка справедливости и блага двойная: во-первых, справедливость можно понимать в качестве составной части более общего Блага и, во-вторых, справедливость выступает как принцип меры распределения благ, что было отмечено в нашем определении.

Благо (во множественном числе или в единственном) напрямую связано с ценностью и с особым типом отношения человека к миру. Помимо познавательного и практического отношений (фундаментальных в своей основе), человек имеет также ценностное отношение к окружающей его действительности. Это проявляется в том, что люди заинтересованно, а отнюдь не безразлично, относятся к тем или иным явлениям жизни, разделяют их на желанные и бесполезные, более или менее интересные, формулируют свои предпочтения, выражают восхищение и порицание, выделяют для себя более или менее

¹⁸³ Кельзен Г. Проблема справедливости // Чистое учение о праве Ганса Кельзена. Сборник переводов. Вып. 2. М., 1988. с. 208

¹⁸⁴ Wright G., von. Varieties of Goodness. L., 1963. P. 7.

предпочтительное, различают значимое и незначимое, важное и неважное. За счет ценностей выполняется функция мироориентирования. Люди не могут существовать и действовать «просто так». Осуществив благодаря ценностному отношению маркирование реальности, человек получает возможность жить и действовать осмысленно, определив для себя маршруты действий в окружающей действительности и способы отношения к фрагментам этой действительности.

Необходимость ценностей вытекает из особого характера человеческой природы, фундированной не биологическими инстинктами, но символическими структурами культуры. Мы не можем руководствоваться генетическими программами в сложнейшем мире «второй природы», они там просто не работают. Человек ни при каких условиях не может отвлечься от сферы благого и должного, поскольку это конституирует его бытийственную, онтическую специфику. Человеческое бытие как таковое есть постоянное усилие преодоления своей животности, усилие быть человеком или, как выразился А. Кожев, «*бытие-долженствование*». «Реальная оппозиция между человеком и животным в человеке позволяет ему противопоставлять то, что есть, тому, что *должно* быть (или *должно было бы* быть)¹⁸⁵».

Все человеческие языки содержат слова, несущие ценностную окраску: добро, зло, красота, безобразие и др. Справедливость по праву занимает свое место в этом ряду оценочных категорий, налагаемых субъектом на происходящее, окружающее. Как отмечает О. Хёффе, «справедливо» и «несправедливо» (легитимно и нелегитимно) – это «предикаты объективного оценивания», а предмет оценивания – человеческая практика, социально релевантные действия и общественные отношения, преимущественно такие ситуации, которые чреваты конфликтами и приводят к понятию «социальной обязательности», в частности нравственной обязательности¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Кожев А. Источник права: антропогенное желание признания как исток идеи Справедливости // Вопросы философии. 2004. № 12. С. 161.

¹⁸⁶ Хёффе О. Политика. Право. Справедливость: основоположения критической философии права и государства. М., 1994. С. 25–26.

Ценностное отношение к реальности позволяет людям не просто принимать мир таким, каков он есть на самом деле, но и изменять его, приспосабливать к своим потребностям и нуждам, корректировать в том или ином отношении. В этом проявляется своеобразный, сугубо антропный характер адаптивно-адаптирующей деятельности, способа существования человека. При этом человек своими суждениями и действиями может противостоять тому, что есть, а может принимать существующее без сопротивления, установив, что реальность уже такая, какой она должна быть.

Так, в отношении общественных процессов справедливость имеет сложный амбивалентный характер¹⁸⁷. Дело в том, что в утверждаемых ею принципах заключены нормативные рамки и стандарты индивидуальной и общественной жизни. С одной стороны, справедливость предстает революционной ценностью, т. е. ценностью изменений и преобразований. Известно, что большинство социальных конфликтов, бунтов и революций совершалось во имя справедливости. В то же время именно к ней взывают и те, кто стремятся сохранить и защитить существующий социальный порядок. В этом смысле она являет собой консервативную ценность, т. е. ценность наличного сущего как должного. «Справедливость, как Янус, имеет два лица, одно консервативное, другое реформативное»¹⁸⁸. Вся разница будет в содержательных вариациях того, что является должным. Каждая версия старается реализовать благую цель. Консервативная справедливость подразумевает, что каждый выигрывает от стабильного социального порядка, хотя бы он был и несовершенен и, следовательно, нацелена на сохранение стабильности. В то же время реформативная справедливость имеет в виду реализацию другой цели, старается преодолеть несовершенства, перераспределяя блага и изменяя социальный порядок с тем, чтобы сделать его более честным и справедливым. В конечном счете, как удачно резюмирует А. В. Прокофьев, «представления о справедливости являются тем общим ценностным знаменателем, который позволяет выносить

¹⁸⁷ Муздыбаев К. Идея справедливости // Социологические исследования. 1992. № 11. С. 94.

¹⁸⁸ Raphael D. D. Concepts of Justice. Oxford, 2001. P. 2.

суждения об оправданности существования социально-политических структур, в пределах которых протекает жизнь каждого человека. На основе применения этой нормативной категории решается вопрос о том, стоит ли принять окружающую социальную действительность в том виде, как она есть, стоит ли пытаться ее корректировать или же необходимо, расшатав несущие конструкции социума, полностью изменить лицо известного мира общественных и политических отношений»¹⁸⁹.

По мнению К. Манхейма, таким отношением принятия или непринятия характеризуется идеологичность человеческого мышления, которая не рассматривается как неправда или ложь. Идеологичность определяется оценочно-ориентирующей функцией сознания, которая направлена либо на сохранение действительности (в терминологии Манхейма «идеология»), либо на ее изменение («утопия»). При этом идеология – это коллективное представление господствующего класса, а утопия – это ментальные явления нижестоящих или угнетенных классов¹⁹⁰.

Следуя пониманию Манхейма, можно утверждать, что справедливость одновременно и идеологична, и утопична (более подробно мы разберем это в последнем параграфе этой главы). Однако правильнее представлять справедливость как смешанный идеологически-утопический феномен с креном и акцентом на утопии, поскольку консервативно-охранительный элемент справедливости, как правило, гораздо реже проявляется и является практически нерефлексируемым. Справедливость не зависит напрямую от наличной социальной схемы; справедливость не общественное зеркало, а скорее общественная критика.

Сказанное требует анализа справедливости на теоретических основаниях, достигнутых в аксиологии. Как известно, аксиология – сравнительно молодая философская дисциплина, исследующая ценностные феномены (ценности и

¹⁸⁹ Прокофьев А. В. Социальная справедливость: нормативное содержание и история становления понятия. URL: http://ethics.iph.ras.ru/research/prokofiev_1.html (дата обращения: 09.03.2010).

¹⁹⁰ Манхейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 7–260.

ценностные суждения), устройство ценностного мира, его онтологический статус и способ его познания. В начале прошлого века аксиологическая проблематика воспринималась как самая актуальная и важная: «Едва ли кто-нибудь станет отрицать тот факт, что философская квинтэссенция нашего времени вылилась в форму философии ценностей»¹⁹¹. Надо сказать, потенциал аксиологии еще не исчерпан. Однако при всей важности аксиологического подхода к анализу справедливости он практически не реализовывался. Хотя многие исследователи и большинство определений учитывают или указывают на ценностную природу справедливости, но специальной работы на данную тему еще не было¹⁹².

Справедливость как оценочное понятие должна рассматриваться в качестве рациональной ценности. Такой взгляд означает, что «рациональность ценностей основывается не на морализации или морализировании, а на разъяснении понятий, уточняющих понимание смысла такого рода ценностей (морального, этического или религиозного содержания). Она основывается на указании их собственного, только этим рациональным ценностям присущего смысла; на исследовании отношения между ценностями и условиями реализации этих ценностей в реальной действительности или на практике»¹⁹³.

Обратимся к понятию ценности. Как в обиходе, так и в философской литературе нередко отождествляют ценность с полезностью, выделяют материальные ценности, здоровье, наслаждение, досуг и т. п. Но, как замечает Б. А. Старостин, «все это, строго говоря, не ценности, а блага, причем блага элементарного уровня, осмысляемые через нечто высшее. Но верно то, что ценное всегда значимо, т. е., по крайней мере, не безразлично для человека, обладает для него определенным смыслом; и это также любой предмет, взятый в этом аспекте

¹⁹¹ Рубинштейн М. М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. М., 2008. Т. 2. С. 237.

¹⁹² Иногда осознавалось, что проблема справедливости представляет собой специальную проблему оценок, и исследование проводилось на основании выявления отношения этики к эмпирическому знанию. См.: Jaffe R. The Pragmatic Conception of Justice. Berkeley & L.A., 1960. P 11. Яффе, однако, полностью сосредоточивается на этой проблеме, носящей характер пролегомен, и совсем не рассматривает справедливость, хотя этот термин фигурирует в названии.

¹⁹³ Шульга Е. Н. Концепция рациональности и аналитическое наследие // Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы. Вып. 1. СПб., 2006. С. 63.

значимости (такие предметы и выделяют в категорию благ)»¹⁹⁴. Но тогда что такое ценность? Существует ряд подходов к определению ценности.

Первый подход (В. П. Тугаринов, Г. П. Выжлецов) отождествляет ценность с добром или положительной ценностью, положительной значимостью, то есть узурпирует одну – позитивную – сторону интереса, стремления или оценивания чего-либо. Ценность понимается здесь в самом узком смысле, как нечто противоположное негативности, индифферентности и нейтральности¹⁹⁵.

Как утверждает Д. фон Гильдебранд, то, что значимостью не обладает, не может мотивировать нашу волю. Оно нас никак не волнует. Ценность в данной трактовке – это объективная значимость, такая «особенность, благодаря которой тот или иной предмет может вызвать наш эмоциональный ответ или мотивировать нашу волю»; это технический термин «для обозначения того свойства объекта, которое придает ему характер *bonum* или *malum*»¹⁹⁶. Как мы знаем, нашу волю мотивирует как справедливость, так и несправедливость. Чаще всего именно ощущение несправедливости обладает большим воздействием на мотивационную структуру личности.

Соответственно, второй подход, свойственный многим теоретическим исследованиям по этике и теории ценностей, различает позитивные и негативные ценности. Первые совпадают с добром и положительной оценкой, вторые со злом и отрицательными оценками. О. Г. Дробницкий следующим образом определяет ценность. «Ценность, – пишет он, – это понятие, обозначающее, во-первых, положительную или отрицательную значимость какого-либо объекта в отличие от его экзистенциальных и качественных характеристик (предметные ценности); во-вторых, нормативную, предписательно-оценочную сторону явлений общественного сознания (субъективные ценности, или ценности сознания)»¹⁹⁷. Для ценностей характерна раздвоенность: рядом с каждой ценностью присутствует симметричный, но иначе или противоположно ориентированный

¹⁹⁴ Старостин Б. А. Ценности и ценностный мир. М., 2002. С. 5.

¹⁹⁵ Тугаринов В. П. Теория ценностей в марксизме. Л., 1968.

¹⁹⁶ Гильдебранд Д. фон. Этика. СПб., 2001. С. 32.

¹⁹⁷ Дробницкий О. Г. Ценность // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 462.

«близнец-антипод» (справедливость – несправедливость). С. А. Левицкий вообще считает эту особенность существенной, определяющей характеристикой ценности. Ценности, по его представлению, это логически обратимые качества¹⁹⁸.

В рамках третьего подхода (А. А. Ивин)¹⁹⁹ вводятся еще и нулевые ценности, которые исключаются субъектом из сферы интересов или оцениваются как нейтральные. Этот подход представляется нам наиболее приемлемым в силу охвата им всех типов предпочтений и значимостей. Соответственно можно говорить о существовании явлений «справедливых», «несправедливых» и «ни справедливых, ни несправедливых» (или «вне-справедливых»).

Итак, ценность выражает любой вид предпочтения, которое субъект отдает тому или иному элементу реальности. Это результат придания значимости чему-либо: явлению, предмету или ситуации. Ценность – это всякий предмет любого интереса, желания, стремления; «все, что является объектом желания, нужды, стремления, интереса и т. д.»²⁰⁰.

Ценность есть некоторая значимость, нечто выделенное. Она представляет собой результат различения, отнесения к важному. Это осознаваемое или неосознаваемое важное принуждает человека сопоставить предполагаемую ценность с собой. Сначала нечто, некоторый фрагмент действительности попадает в поле зрения человека, затем оно распознается как принадлежащее к кластеру ценного, то есть происходит операция оценивания. Акт придания значимости может быть в известном роде свободным или может производиться под давлением уже существующих в культуре различений и оценок. Оба варианта постоянно встречаются. Интересен вопрос: откуда берется это важное? Где источник этого ценного, значимого, важного, выделенного? Трудно, а может быть и вовсе невозможно, отыскать конечный источник ценного, да и не в этом наша задача. Можем принять это как данность, как очевидный факт: с одной стороны, есть бытие, но, с другой стороны, есть и ценность: «Все сущее или могущее быть

¹⁹⁸ Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения // Трагедия свободы: избранные произведения. М., 2008. Ч. III. Аксиология.

¹⁹⁹ См.: Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970. 232 с.

²⁰⁰ Там же. С. 25.

и вообще как-либо принадлежать к составу мира таково, что оно не только есть, но еще и содержит в себе оправдание или осуждение своего бытия»²⁰¹.

Г. П. Выжлецов предлагает различать оценки как результат субъектно-объектного отношения и ценности, которые фиксируют «наиболее общие типы отношений между субъектами любого уровня от личности до общества в целом, исполняющие обратную нормативно-регулирующую роль в обществе»²⁰². Безусловно, такое различение оценок и ценностей важно проводить, поскольку оно позволяет не смешивать такие действия, как оценка («регулярное» отнесение к ценности) и познание ценностей как усмотрение ценностей (или ценение, понимаемое как акт первичного открытия ценности). При этом представляется довольно плодотворной гипотеза, что ценность есть результат оценки, только в качестве оценивающего субъекта выступает некоторое количество людей, образующих некое дисперсное сообщество. В таком случае ценность может быть определена как типическое предпочтение социальных субъектов.

Вопрос о том, что обозначают высказывания справедливости, предполагает обсуждение *применимости категории истины к дискурсу о справедливости*. В истории философии мы встречаем пристальный интерес к соотношению этих понятий. Уже Платон, в частности в своем диалоге «Федон», обращается к истине и справедливости. Так, он говорит о том, что добродетели должны всегда сопрягаться с разумом, разумным началом. Справедливость становится истинной добродетелью только в сопряжении с разумом, с когнитивным началом²⁰³.

В русской интеллектуальной традиции сквозной линией проходят рассуждения о синтетическом характере правды, которая объединяет в себе истину и справедливость. В частности, Н. К. Михайловский разграничивал

²⁰¹ Лосский Н. О. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. М., 1994. С. 250.

²⁰² Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб., 1996. С. 36.

²⁰³ «...если иметь в виду добродетель, разве это правильный обмен – менять удовольствие на удовольствие, огорчение на огорчение, страх на страх, разменивать большее на меньшее, словно монеты? Нет, существует лишь одна правильная монета – разумение, и лишь в обмен на нее должно все отдавать; лишь в этом случае будут неподдельны и мужество, и рассудительность, и справедливость – одним словом, подлинная добродетель: она сопряжена с разумением, все равно, сопутствуют ли ей удовольствия, страхи и все иное тому подобное или не сопутствуют. Если же все это отделить от разумения и обменивать друг на друга, как бы не оказалась пустою видимостью такая добродетель, поистине годная лишь для рабов, хилая и подложная. Между тем, истинное – это действительно очищение от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение – средство такого очищения» (Платон. Федон. 69a-c).

объективную правду-истину и субъективную нравственно-оценочную правду-справедливость. В. А. Печенев²⁰⁴ отмечает внимание к правдоискательству и стремление к правде как национально-традиционный феномен. «...попытки освещения проблемы социальной справедливости как одной из центральных в теории и практике строительства нового общества квалифицировались (опять же со ссылками на авторитеты!) как дань “этическому”, а значит, не научному пониманию социализма, как отход из сферы объективных, научных истин в область эмоций, сугубо моральных, субъективных соображений»²⁰⁵. Характерно название одной из глав книги В. А. Печенева – «Социальная справедливость как истина марксизма в действии». Как известно, марксизм в советском обществе понимался как научная истина. Конечно же, нет такой науки, как научный коммунизм, это скорее результат стремления выстроить идеологию, идеал с использованием некоторых научных истин.

Вообще говоря, истинная социальная наука – весьма проблематичное понятие. В социальных исследованиях сложно оставаться в границах отстраненной объективности и беспристрастности, поэтому неизбежно использование высказываний оценочного характера. Проблематика социогуманитарных наук не может быть изучена с помощью методов естественных наук, объекты, связанные с деятельностью человека, постигаются путем *понимания*. Понимание противостоит объяснению естественных наук. Если объяснение заключается в подведении частных явлений под общее утверждение (в идеале под закон науки), то понимание напрямую связано с ценностями и представляет собой обоснование-оправдание (*justification*), подведение под ценность.

Тем не менее, в ситуации ложной информации вряд ли возможно ли воплощение справедливости. Заблуждение, примененное как истинное знание, вызывает негативные последствия. Но вполне возможно существование истины без справедливости – как научный объективный доказанный факт. Истина

²⁰⁴ Печенев В. А. Истина и справедливость: размышления о нравственно-философских аспектах проблемы. М., 1989. 256 с.

²⁰⁵ Там же. С. 64–65.

присутствует как точное соответствие утверждения реальности, но в справедливости нет потребности, в ней нет необходимости. Поскольку здесь истина не втянута в социальный мир, она существует абстрактно. Однако как только мы данную научную истину помещаем в социальный мир, сразу же возникает возможность появления проблематики справедливости. Например, несправедливо кому-то сообщать эту истину, а кому-то, исходя, например, из дискриминационных устремлений, не сообщать об этом.

В целом, можно выделить два способа осмысления взаимного отношения истины и справедливости: сделать акцент на фиксации сходств или на фиксации различий.

Почему вообще мы сопоставляем эти два понятия? На каком основании мы делаем их рядоположенными? Во-первых, этим мы фиксируем теоретический интерес, исследовательскую необходимость осмыслить взаимоотношения базовых ценностей. Построение объективной ценностной иерархии представляет собой одну из главных задач аксиологии. Во-вторых, есть узус употребления термина «справедливость» в значении «верно», «истинно», иллюстрирующий тенденцию отождествлять эти понятия. Справедливость может иметь значение истины, «справедливо» может рассматриваться как синоним истины, верности, правильности, на что обращал внимание, как мы помним, Вл. С. Соловьев (см. гл. 1). В-третьих, Дж. Ролз в самом начале своей «Теории справедливости» по сути пишет о функциональном сходстве истины и справедливости. «Справедливость – это первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина – первая добродетель систем мысли»²⁰⁶. В этом смысле теория и система мысли, не являющаяся истинной, отбрасывается или корректируется с той целью, чтобы в конечном счете привести к истине. Точно так же он говорит, что мы склонны корректировать общественные институты с точки зрения справедливости, и если они не соответствуют справедливости, критиковать их, разрушать или корректировать, реформировать или, наоборот, сохранять, если они

²⁰⁶ Ролз Дж. Теория справедливости. М., 2010. С. 19.

соответствуют справедливости. «Единственное, что позволяет нам неохотно принимать ошибочную теорию, – это отсутствие более лучшей теории. Аналогично, несправедливость терпима только тогда, когда необходимо избежать еще большей несправедливости. Будучи первыми добродетелями человеческой деятельности, истина и справедливость бескомпромиссны»²⁰⁷.

Сходство, какое бы оно ни было, не позволяет говорить о тождестве. Любое сходство предполагает различие. В чем различие? Мы считаем, что оно заключается в характере проводимого соответствия.

Истина в классическом понимании – это то, что соответствует фактам или, как понимали в Средние века, – соответствие вещи и разума (*veritas est adaequatio rei et intellectus*). Соответствие – сущность истины. Именно данное обстоятельство является причиной схождения истины и справедливости. Размышления о справедливости также устанавливают соответствие. Истина проводит соответствие между информацией о реальности и самой реальностью. Справедливость проводит соответствие между реальностью (объектом) и образом этой реальности (желаемым образцом, должным образцом – то есть ценностным стандартом). В истине нам является реальность. В справедливости нам является образ должной реальности. Таким образом, характер этот принципиально различен вектором мысленного движения: от объекта к субъекту или от субъекта к объекту.

Тем не менее, истина может выступать в качестве условия справедливости, сопутствующей ценности, сопутствующего обстоятельства. Ясность, прозрачность, истинная и достоверная информация – условия реализации справедливости, каким бы ни было ее толкование.

Более четко зафиксировать отличия справедливости и истины можно, если обратиться к их роли и позиции в высказываниях. Как известно, существует три вида высказываний. *Дескриптивные* (описывающие, информативные, фактические, индикативные, декларативные) суждения говорят о

²⁰⁷ Там же. С. 20.

действительности, описывают, чем она является и чем не является. *Аксиологические*, или оценочные, предложения говорят о том, что человек считает ценным, что он считает плохим, хорошим или безразличным; суждения, одобряющие одно и порицающие другое. *Деонтические* (предписывающие, прескриптивные) предложения предписывают и определяют поведение людей. Эти высказывания в целом соответствуют трем видам языкового употребления: информативное (формулировка истинных или ложных суждений), экспрессивное (выражение состояний сознания говорящего), эвкативное (оказание влияния на реципиента). Языковые выражения часто выполняют одновременно все три функции, различия (которые часто бывает очень сложно сделать) между выражениями определяются преобладанием одной из этих функций. Существует большое количество смешанных – описательно-оценочных высказываний. Это определения толковых словарей (которые не только описывают реальное использование слов, но и предписывают их правильное употребление), правила грамматики, научные определения, утверждения об устойчивых тенденциях социального развития, правила логики и математики, правила частной практики (например, научного исследования) и т. п.

Высказывания, в которых нечто квалифицируется как справедливое, не являются дескриптивными. Например, высказывание «Этот дележ справедлив» не может быть описательным, так как представляет акт оценки дележа с точки зрения справедливости, это аксиологическое высказывание. «Дележ должен быть справедлив!», «Делите справедливо!» – высказывания прескриптивные. Как можно заметить, связь между аксиологическими и прескриптивными типами гораздо теснее, чем между дескриптивными и недескриптивными.

К истине справедливость может относиться через наличие элементов описательности. Какие элементы описательности имеются в виду?

Считается, что высказывания, где термины «плохой», «хороший», «должный», «недолжный» и т. д. выполняют исключительно функцию выражения и не являются ни истинными, ни ложными, ничего из внешней физической реальности не описывают и не утверждают, так как представляют собой словесный способ

выражения определенных психоментальных состояний. Только в случае замещения высказывания с подобными словами могут быть истинными или ложными, то есть иметь истинностное значение. Но при этом надо отличать оценки от эмоциональных высказываний. Восклицание «Ай!», когда ударишь себе по пальцу молотком, совершенно очевидно отличается от высказываний типа «Этот человек добрый и справедливый» или «Здесь запрещено курить».

Проблема истины касается лишь дескриптивных высказываний. Высказывание является *дескриптивным*, если оно используется для описания или сообщения информации. В то же время высказывание является *объективным*, если оно находится в определенном отношении с действительностью и может быть в силу этого отношения истинным или ложным. «Оценки не являются дескриптивными. Они употребляются для целей, отличных от описания, и описывают постольку, поскольку это необходимо для выполнения основной функции. С другой стороны, не все оценки объективны, а, следовательно, истинны или ложны. Те оценки, которые ничего не утверждают и служат простыми словесными выражениями чувств, являются *субъективными* и лишены истинностного значения»²⁰⁸.

Если следовать этой мысли А. А. Ивина, то выходит, что некоторые оценки все же могут иметь истинностное значение. Истинными или ложными могут быть только оценки, выполняющие функцию *замещения*. «Процесс установления их истинностного значения состоит в сопоставлении свойств оцениваемого предмета со стандартом, касающимся вещей этого типа»²⁰⁹. Важно лишь, чтобы этот стандарт был ясным и определенным. Высказывание «*X* – хороший адвокат» истинно, если *X* является адвокатом и успешно справляется с требованиями, предъявляемыми обычно к адвокатам. Соответственно, к примеру, высказывание «Эта отметка справедлива» будет истинным, если есть четкие требования и представления о том, как следует выставлять экзаменационные отметки, и отметка выставлена в полном согласии с этими критериями.

²⁰⁸ Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970. С. 45–46.

²⁰⁹ Там же. С. 44.

В то же самое время, если оценки, в которых слова «хороший», «плохой», «справедливый», «несправедливый», «выполняют только функцию мотивации, не являются ни истинными, ни ложными. Они ничего не описывают и ничего не утверждают, являясь всего лишь словесными выражениями определенных мотивов, или волений»²¹⁰.

Итак, ценностью, как правило, называют не только положительную или отрицательную значимость для субъекта, но и определенные стандарты, которые употребляются для установления ценностных отношений. Последние О. Г. Дробницкий называет «ценностями сознания» в отличие от «предметных ценностей». «К ценностям сознания относят общественные установки и оценки, императивы и запреты, цели и проекты, выраженные в форме нормативных представлений (о добре и зле, справедливости, прекрасном и безобразном, о смысле истории и назначении человека, идеалы, нормы и принципы действия)»²¹¹.

Ситуации, которые можно назвать простыми и где легко отыскать однозначное понимание справедливости, достаточно редки, гораздо чаще мы имеем дело с большим количеством условий и переменных, которые следует учитывать. Диспуты относительно применения такого оценочного предиката, как «справедливо», могут вызываться тремя типами различий. Это не только лингвистические различия относительно значения термина, а также теоретические различия относительно того, какой существенный концепт или критерий справедливости должен быть в основе, но и эмпирические различия относительно оцениваемого объекта (его фактических свойств)²¹². «Проверить корректность оценивания можно отсылкой к опыту. Оценка всегда есть материя (matter) эмпирического знания. Но что такое правильное и что есть справедливое никогда не может быть детерминировано одними эмпирическими фактами»²¹³.

²¹⁰ Ивин, А.А. Логика оценок и норм. Философские, методологические и прикладные аспекты: монография. М., 2016. С. 47.

²¹¹ Дробницкий О. Г. Ценность // Философская энциклопедия. М. 1970. Т. 5. С. 462.

²¹² Pogge T. Justice // Encyclopedia of Philosophy. Detroit etc., 2006. Vol. 4. P. 862.

²¹³ Lewis C. I. An Analysis of Knowledge and valuation. La Salle, 1946. P. 554.

Такое практически полное отсутствие алетической модальности для ценности справедливости не делает дискурс о справедливости чем-то бесполезным и никчемным. Как отмечает Л. А. Микешина, не все виды знания отвечают критерию применимости к ним значения «истина / ложь». Так, например, вопрошание, методологические и технологические знания оцениваются с позиций осмысленности, наличия оснований, конвенциональной правильности (соответствие принятым нормам и правилам), регулятивности, эффективности и т. п. Кроме того, можно зафиксировать тенденции, с одной стороны, аксиологизации чисто гносеологических терминов (когерентность, простота), которые могут использоваться для похвалы и одобрения, а с другой стороны, эпистемологизации ценностей, которые, включаясь в познавательную деятельность, могут получать когнитивную, знаниевую форму. Тем не менее, нужно помнить о сущностной локализации ценности и знания. Ценности и оценки, если и относятся к области знания, то это – знание иного типа: оно не об объекте с его параметрами, но о субъекте, оно «на другой стороне», на стороне субъекта: «Ценности, оценки – это свойства субъекта, его видение и предпочтения в контексте социума и культуры, куда он тем самым включает объект и на фоне которого строит знание об объекте»²¹⁴. Но даже и в естественно-научных отраслях познания трудно элиминировать субъекта. Как возможно познать объект как таковой сам по себе без участия субъекта и, значит, вне ценностей? Очевидно, что без нарушения фундаментальных основ познавательной деятельности этого сделать нельзя. «Идущие от классической науки представления о существовании в самой познавательной деятельности возможностей и средств “преодоления” ценностных установок субъекта верны лишь отчасти. Разумеется, речь должна идти не о “преодолении” субъекта как такового, а об элиминации идущих от субъекта деформаций, искажений результатов познания под влиянием личной и групповой тенденциозности, предрассудков, пристрастий и т. п.»²¹⁵.

²¹⁴ Микешина Л. А. Эпистемология ценностей. М., 2007. С. 9.

²¹⁵ Там же. С. 11.

Пока мы оставим в стороне дополнительные направления развития темы. Например, значимой проблемой мы считаем соотношение основных концепций справедливости и принципов справедливости. Как они соотносятся? Есть ли там параллелизм или нет?

§ 2. Формальные параметры оценок справедливости

Справедливость есть не столько идея или идеал, сколько деятельность. Она затрагивает конкретную оценку, рассмотрение фактических ситуаций, выбор принципов и предписаний, упорядочивание предпочтений и интересов. Это интеллектуальная деятельность содержит «процесс взвешивания и балансировки, символизируемый шкалой справедливости, процесс, который включает детальное рассмотрение вещей, который не может быть суммирован в простых процедурных правилах»²¹⁶.

Определение границ рационального дискурса о справедливости зависит от аналитического потенциала формальной аксиологии. Формальная аксиология (логика оценок, логика добра, формальная теория ценностей) систематизирует прежде всего некоторые аксиологические аксиомы, то есть предельно общие законы, содержащиеся в ценностных отношениях.

Серьезный вклад в развитие логики ценностей внес М. Шелер. В своей известной работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей» он проводит довольно сильное утверждение: «*Ценностные аксиомы совершенно независимы от логических аксиом и ни в малейшей степени не представляют собой простые “применения” последних к ценностям. Наряду с чистой логикой существует и чистое учение о ценностях*»²¹⁷. Например, предложение, формулирующее закон противоречия, и предложение о невозможности «желать и не желать одного и того же» являются совершенно разными основоположениями, которые только имеют частично тождественный

²¹⁶ Kamenka E. What Is Justice? // Justice / ed. by E. Kamenka and A. E.-S. Tay. L., 1979. P. 14, 16.

²¹⁷ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. М., 1994. С. 283.

феноменологический базис. Иными словами, формальная аксиология изучает формальные априорные связи – те, которые независимы от всех видов ценностей, ценностных качеств и от носителей ценности и которые коренятся в сущности ценности как ценности. Это составляет чистую аксиологию, в определенном смысле соответствующую чистой логике. Мы оставим в стороне правомерность подобного разведения «зон ответственности» между логикой и формальной аксиологией. Для нас принципиально важным является не это, а те глубинные схемы и абстрактные закономерности (чисто логические или чисто аксиологические), которые воздействуют на наши рассуждения о справедливости.

Первый факт учения о ценностях состоит в том, что все ценности распадаются на позитивные и негативные. М. Шелер вслед за Ф. Brentano приводит четыре аксиомы отношения бытия к позитивным и негативным ценностям²¹⁸. Эти аксиомы могут иметь соответствующую интерпретацию для справедливости:

- существование некоторой позитивной ценности само есть позитивная ценность (= существование справедливости позитивно ценно);
- существование некоторой негативной ценности само есть негативная ценность (= существование несправедливости негативно ценно);
- несуществование некоторой позитивной ценности само есть негативная ценность (= отсутствие справедливости негативно ценно);
- несуществование некоторой негативной ценности само есть позитивная ценность (= отсутствие несправедливости позитивно ценно).

Сущностные связи есть между ценностями и долженствованием (соответственно и между справедливостью и долженствованием):

- всякое долженствование должно быть обосновано ценностями, т. е. должны и не должны существовать только ценности (= справедливость обосновывается ценностями);

²¹⁸ Там же. С. 300 и далее.

- должны существовать только позитивные ценности, негативные же существовать не должны (= должна существовать только справедливость, несправедливости не должно быть);

- имеет право на бытие все (позитивно) должное, не имеет – все недолжное (= справедливость имеет право на бытие, несправедливость – нет);

- не имеет права на небытие все должное (= справедливость не имеет права не быть);

- все недолжное имеет право на небытие (= несправедливость имеет право не быть).

Наконец, есть связи между самими ценностями, независимо от того, имеют они бытие или не имеют:

- одна и та же ценность не может быть одновременно и позитивной, и негативной (= справедливость не может быть одновременно и позитивной, и негативной). Это означает, как пишет М. Шелер, что «невозможно фактически высказывать суждение “А есть В” и [одновременно] “А есть В”, если в суждении имеются в виду одни и те же А и В и один и тот же вид их бытийной связи. Там, где кажется, что судят таким образом, на деле под одной и той же формулировкой скрываются различные суждения»²¹⁹. В сфере ценностей существуют те же отношения. «Одно и то же, или один и тот же предмет, конечно, может быть оценен позитивно или негативно; однако он может быть так оценен только на основании *различных* интендированных в нем отношений ценностей. Если в “оценках” интендировано одно и то же ценностное отношение, то различаться могут только формулировки этой оценки»²²⁰;

- всякая не негативная ценность позитивна, а всякая не позитивная ценность негативна (= не несправедливость позитивна, а несправедливость негативна). Что касается данной выделенной М. Шелером аксиомы, то она нуждается в небольшой корректировке, поскольку, как мы помним, не все, что мы оцениваем как не негативное, будет позитивным, так как есть еще «нулевые» ценности.

²¹⁹ Там же. С. 302.

²²⁰ Там же.

В формальном плане, помимо ценностных аксиом, важен анализ выводов, посылками или заключениями которых являются оценки справедливости. Исследуя форму и формальные связи этих выводов, логика оценок отделяет необоснованные выводы от обоснованных и систематизирует последние.

Изучение оценочного рассуждения о справедливости позволяет распространить формальные критерии рациональности на область этих суждений. Формальная теория оценок является концептуальной схемой, которая может быть использована для постановки и решения вопросов о совокупностях оценок индивидов и групп. Логика оценок не отрицает существования субъектов, которые могут приписывать положительную и отрицательную ценности внутренне противоречивым вещам. Противоречивость реальных систем оценок не исключает требования формально логической непротиворечивости этих систем. Она не говорит о том, как люди должны оценивать, она устанавливает не нормы оценочной деятельности, а критерии рациональности совокупности оценок, то есть такие условия, выполнение которых позволяет назвать определенную систему оценок рациональной. Тем самым основная задача практического рассуждения заключается в предоставлении разумных оснований для действий: «Действием нельзя реализовать противоречивое состояние. В соответствии с этим рассуждение, предлагающее выполнить невозможное действие, не может считаться рациональным. Противоречивая оценка, выступающая в этом рассуждении и ведущая к такому действию, также не может считаться рациональной»²²¹.

Заметим, что формальная аксиология не подменяет теорию справедливости, но предоставляет средства, позволяющие с большей строгостью и убедительностью исследовать важные стороны данной проблемы.

Итак, логика оценок – отрасль, ветвь современной модальной логики. Модальные высказывания не просто сообщают, что некоторая ситуация имеет или не имеет место, не только говорят о наличии или отсутствии у предметов

²²¹ Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970. С. 86.

каких-либо свойств или отношений, но и дают квалификацию, оценку либо данной ситуации, либо факту присущности или неприсущности предмету данного свойства или отношения. В современной логике давно утвердилась традиция не только понимать под модальной логикой логику необходимости и возможности, но включать в число модальных другие типы понятий, которые содержат дополнительную информацию оценочного характера. Модальности – это термины, посредством которых производится указанная оценка и квалификация (хорошо, плохо, запрещено, полагает и т. д.).

В качестве модусов, т. е. какого-либо способа квалификации связи между субъектом и предикатом, могут выступать не только традиционные временные модусы («было», «есть», «будет»), но и теологические, моральные, гражданские и другие модусы – «законность», «незаконность», «выгодность», «невыгодность», «сказано древними», «является еретическим»²²². Модальные понятия различных типов выполняют одинаковую функцию: уточняют устанавливаемую в высказывании связь, конкретизируют ее. Общая модальная форма, по А. Прайору, – «это есть Φ , что p », где вместо Φ подставляются различные модальные операторы («возможно», «необходимо» и т. д.). В форму «это есть Φ , что p » вместо Φ можно подставить термины «справедливо», «несправедливо», «не является ни справедливым, ни несправедливым». Соответственно, правомерно говорить и о модальной логике справедливости (как частный случай модальной логики оценок), где «справедливо» – это особая модальность.

При этом модальность может быть внешней или внутренней. Внешняя модальность (*de dicto*) квалифицирует ситуацию целиком – «справедливо, что этот человек наказан». Внутренние модальности (*de re*) указывают на характер связи субъекта с предикатом – «этот человек справедливо наказан». В первом случае мы квалифицируем факт или ситуацию в целом, во втором мы квалифицируем одно из внутренних свойств ситуации или факта.

²²² Такое понимание выражали, в частности, Петр Испанец (ок. 1214–1277), Исаак Уоттс (Watts I. *Logick*. London, 1740), А. Прайор (Prior A. N. *Formal logic*. Oxford, 1940).

Логика оценок рассматривает аксиологические и деонтологические модальности. Аксиологические модальности оценивают с точки зрения некоторой системы ценностей. Деонтические модальности (о них речь пойдет в следующей главе) – «обязательно», «запрещено», «разрешено» – квалифицируют с точки зрения некоторого кодекса норм.

Таким образом, суждения о справедливости образуют особую область внутри области оценочных суждений.

Оценки принято считать высказываниями о ценностях. В нашем случае оценки – суждения о справедливости чего-либо. Они не описывают в строгом смысле существующее, но говорят о том, что должно или не должно быть, одобряют одно и порицают другое. Оценивание, оценка – это установление определенного отношения между субъектом оценки и ее предметом. Очевидно, что предмет может являться объектом положительного или отрицательного интереса, а может и совсем исключаться из сферы интересов. Взаимоотношения между положительным и отрицательным носят характер противоположности, а не противоречия. Поэтому, как ранее было сказано, оправданно говорить о трех видах ценностей: положительных, отрицательных и нейтральных (нулевых). Согласно принципу аксиологической полноты, «всякое состояние или безразлично, или представляет собой добро, или зло». Этот принцип требует, чтобы каждое состояние было предметом той или иной оценки²²³.

Следуя данному принципу, можно любое состояние также оценить и с позиций справедливости. Любое состояние будет справедливым, несправедливым, нейтральным. Правда, здесь возникает вопрос о применении термина «нейтральное», «безразличное». А. А. Ивин выделяет два вида безразличного: посредственное и собственно безразличное. Собственно безразличным для данного субъекта будет все, что лежит вне его «аксиологической области» или за пределами его «аксиологического кругозора», т. е. вне класса тех вещей, которые ему известны и ценностью которых он

²²³ Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970. С. 118, 121.

интересуется. В этом смысле «собственно безразличное» не является оценочным понятием. Соответственно, посредственным для данного субъекта является все то, что оценивалось им и не было отнесено ни к положительной, ни к отрицательной ценности. Таким образом, «посредственное» входит в аксиологическую область субъекта и располагается как бы между добром и злом. Посредственным будет явление, оцененное субъектом как ни справедливое, ни несправедливое. Представляется, что зонами оценочной посредственности, нулевой зоной оценок справедливости можно считать, как минимум, всю сферу эстетических оценок и сферу объективного естественно-научного знания.

Как в структуре любой оценки²²⁴, так и в структуре оценки справедливости можно выделить следующие элементы: субъект, предмет, характер, основание оценки.

1. *Субъект оценки* – лицо или группа лиц, приписывающее ценность некоторому предмету. Оценка справедливости всегда является чьей-то оценкой. Хотя в символизме логики оценок обычно не указывается субъект, он всегда подразумевается. Оценка всегда релятивизирована, т. е. отнесена к субъекту. Концепция релятивности истинности оценок гласит: суждение субъекта *X*, согласно которому нечто является справедливым, и суждение субъекта *Y*, согласно которому это же является несправедливым, могут быть одновременно истинными.

Возможные субъекты оценок справедливости²²⁵:

- конкретный индивидуальный человек, который предстает: 1) в своей уникальности, неповторимости (что может являться базой для абсолютного релятивизма и субъективизма); 2) в своей ролевой функции, как представитель той или иной социальной группы и выразитель ее «партийных», то есть частичных интересов (нации, класса и т. п.); 3) как трансцендентальный субъект, представляющий человеческий род (философы, моральные и религиозные учителя человечества, претендующие на обладание абсолютным знанием);

²²⁴ Общее изложение см.: Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970. С. 21–34.

²²⁵ Типологию субъектов мы приводим по: Каган М. С. Философская теория ценности. СПб., 1997. С. 88–90.

- в качестве отдельной разновидности субъекта М. С. Каган предлагает считать «частичного субъекта», который порождается расчлененностью индивидуального субъекта на частичные под-субъекты в результате так называемого «раздвоения личности» (может быть и большее число делений). В такой ситуации «внутреннего диалога» личность распадается на двух или нескольких субъектов, каждый из которых представляет ее целостность лишь частично (вспомним спор Ивана Карамазова с чертом). В процессах самопознания и самооценки личность распадается на субъект и на объект, который этим новым суб-субъектом анализируется и оценивается. Согласно этой логике, «...нации, классы и другие макрогрупповые субъекты являются таковыми только по отношению один к другому, а по отношению к субъекту-человечеству они представляют собой его самостоятельно существующие и функционирующие части, т. е. суб-субъекты, в свою очередь, самостоятельные части этих последних – семьи, творческие, армейские коллективы, – являются суб-субъектами макрогрупповых субъектов, а личность становится суб-субъектом по отношению к семейной микрогруппе или театральной труппе»²²⁶;

- небольшая контактная группа людей, объединенная общей деятельностью, интересами, мировоззрением, образующая тем самым целостный «совокупный субъект» (например, семья, авторский коллектив писателей и ученых, производственный коллектив, военный отряд, музыкальный коллектив, участники политического заговора, банда преступников и т. п.);

- «совокупный субъект» более крупного масштаба, то есть большая неконтактная социокультурная группа, обладающая общими чертами психологии, установками и единством практической деятельности, – племя, нация, сословие, класс, поколение, политическая партия, в пределе – отдельная локальная культура или цивилизация (по О. Шпенглеру и А. Тойнби) и т. д.;

- человечество в целом как «совокупный субъект» предельного по широте масштаба, каким оно выступает и в познавательной деятельности (ноосфера), и в

²²⁶ Там же. С. 90.

специфических ситуациях, требующих практической деятельности на общей идейной основе (например, в области мира и войны или экологии).

Оценки могут изменяться и различаться не только от субъекта к субъекту, но и у одного и того же субъекта в течение времени. Так, явление, оцениваемое ранее определенным субъектом как справедливое, через некоторое время может по определенным причинам показаться ему несправедливым. Поэтому в качестве необходимого условия полноценного анализа понятия справедливости необходимо учитывать специфику и масштаб субъектов справедливости, а также фактор времени. Иными словами, немаловажно кто и когда высказывается о справедливости.

2. *Предмет оценки* – те объекты, которым приписываются ценности, или объекты, ценности которых сопоставляются. Предмет оценки – это оцениваемый предмет. Каждая оценка имеет определенный предмет, но иногда его трудно установить. В роли предмета могут представлять действия, мотивы, намерения, решения, чувства, характеры, люди, совершающие определенные действия, определенные свойства и качества объектов и т. д. Иными словами, предмет суждения справедливости – это то, что оценивается с позиции справедливости, это *judicanda* понятия «справедливость», о котором было сказано выше (см. гл. 1).

3. *Характер оценки*. В зависимости от характера оценки бывают двух видов: *абсолютные*, в формулировках которых фигурируют термины «хороший», «прекрасно», «плохой», «добро», «зло», «безразличное», «справедливо»; *сравнительные*, где в отношении ценности сравниваются предметы (или ценности) и используются термины «лучше», «хуже», «равноценно», «справедливее». Абсолютные и сравнительные оценки С. О. Ханссон называет соответственно монадическими и диадическими ²²⁷. Пионером в логике абсолютных оценок был А. А. Ивин. Логика сравнительных оценок успешно развивается (Аквист, Чишольм и др.), хотя почти все ее основные положения являются предметом разногласий.

²²⁷ Hansson S. O. The Structure of Values and Norms. Cambridge, 2004. P. 15.

Иными словами, характер оценки – это то, *как* мы высказываемся о справедливости.

Абсолютная оценка: «х справедливо», сравнительная – «х справедливей у».

Оба этих вида оценок образуют триплеты:

хорошо – безразлично – плохо;

лучше – равноценно – хуже.

Таким образом, применительно к справедливости мы имеем следующие триплеты:

справедливо – безразлично (вне справедливости) – несправедливо;

справедливей – равноценно – несправедливей.

Оценочные понятия также образуют триплеты, составленные из двух абсолютных оценочных понятий и одного сравнительного:

хорошо – лучше – плохо;

справедливо – справедливей – несправедливо.

«Лучше» и «хуже» являются конверсиями друг друга, сказать, что *A* лучше *B*, значит сказать, что *B* хуже *A*, и наоборот. Сходным образом определимы в терминах друг друга понятия «справедливей», «несправедливей». Иногда слова «лучше» и «хуже» используются так, что не образуют подобной конверсии. Дело в том, что нельзя говорить о двух хороших, но неравноценных вещах, что одна из них лучше другой. Плохие вещи могут быть только более плохими или менее плохими, а хорошие только более хорошими и менее хорошими. Поэтому в этом случае «лучше» означает «хорошо в более высокой степени», и конверсией для «лучше» здесь будет «менее хорошо». И плохие, и хорошие вещи могут также быть равноценными. Но если в обычном употреблении «быть равноценным» означает «не быть ни лучше, ни хуже», то в рассматриваемом случае равноценность означает «быть таким же хорошим» или «быть таким же плохим». Применительно к справедливости дело, очевидно, обстоит таким же образом. Нельзя ситуацию считать справедливой только потому, что она не является несправедливой. Возможно, что она будет просто нейтральной с точки зрения справедливости.

Как кажется, легче всего сравнивать, если по отдельности одно оцениваемое опознается как справедливое, а другое как несправедливое. Тогда мы говорим, что это справедливей другого. Сложнее сравнивать два оцениваемых, если оба из них несправедливы или оба справедливы. Например, можно говорить, что один порядок вещей справедливей другого порядка. Здесь нет особых сложностей. Но «Эта зарплата справедливей этой конституции» явно не будет корректным сравнением. Хрестоматийным примером сравнительного оценивания с точки зрения справедливости является сократовский тезис «Лучше несправедливо страдать, чем несправедливо поступать»²²⁸ и сопровождающая его аргументация.

4. *Основание оценки* – то, с точки зрения чего производится оценивание, т. е. та позиция или доводы, которые склоняют субъектов к одобрению, порицанию или выражению безразличия в связи с разными вещами, предметами оценки. Основание оценки справедливости – это то, *почему* или *на основании чего* мы высказываемся о справедливости.

Часто основание может быть расширено до другой оценки. Например, основанием оценки «сочувствие является добром, так как оно способствует равенству людей» является убеждение, что сочувствие способствует равенству. Однако это убеждение включает в себя еще и оценку равенства как добра, ценности. Но чаще всего основания оценок не находят явного выражения, т. е. производятся оценки без указания позиции и доводов, склоняющих к выражению похвалы или порицания. Кроме того, не всегда мотивами, руководящими нашим оцениванием, являются те или иные знания о свойствах оцениваемого предмета. Поэтому принято говорить о таких оценках, которые продиктованы недоброжелательностью, завистью, обидой и т. п., а эти психические состояния характеризуют только позицию оценивающего, а не свойства оцениваемого предмета.

Основания оценок бывают:

²²⁸ Платон. Горгий. 508 b.

- внутренние – чувство или ощущение («я люблю это», «этот предмет хорош, так как доставляет мне удовольствие») симпатии, антипатии, склонности, безразличия и т. д. Так, часто объявляя нечто несправедливым, люди могут попросту выражать свое чувство зависти (ресентимент);

- внешние – образец, стандарт, идеал, иная оценка или ценность («хороший певец» = «певец, каким он должен быть»). Слово «должен» имеет здесь нормативный оттенок, который состоит не в указании певцам, какими они должны быть, а в указании того, какими вещами следует руководствоваться при оценках певцов и т. п.

Таким образом, основанием оценок справедливости могут быть: а) чувство справедливости; б) идея, образец, идеал, критерий, стандарт справедливости, другая оценка или ценность (то или иное понимание самой справедливости – то, что называется критериями, или принципами, справедливости). Последнее вносит необходимость различения местоположения справедливости в иерархии других ценностей. Становится ясно, что мера должного – это переменная, которая зависит от социокультурного прочтения и в структуре оценок относится к основанию оценок.

Н. С. Розов правомерно считает, что вряд ли стоит продолжать искать единственный и всеобщий принцип Справедливости: «Лучше иметь широкий арсенал мыслительных подходов к учету предпочтений и выработке общей стратегии. Каждое сообщество может считать для себя справедливым определенный подход в соответствующей ситуации – и это вполне достаточное моральное основание»²²⁹. То есть главное, чтобы основания вообще использовались. Признавая общую корректность такой позиции, можно сформулировать возражение: а можно ли представить такую ситуацию, когда в качестве обоснования справедливости будет использовано нечто антигуманное?

В целом, важно знать, кто именно выносит данное суждение и по какому основанию. Ясно, что невозможно абстрагироваться от социокультурного

²²⁹ Розов Н. С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск, 1998. С. 66.

контекста субъекта и социокультурного измерения возможных и действительных оснований для суждений справедливости. В разных сообществах и ситуациях могут быть разные понимания о справедливости, основанные на разных ценностных предпочтениях и основаниях. Тем самым содержание справедливости невозможно выяснить без обращения к системе ценностей, принятой в определенный период определенным человеком или группой.

§ 3. Справедливость в системе ценностей

Обратимся теперь к аксиологии, которая изучает структуру и иерархию наличных ценностей. Иерархизация основных ценностей предпринималась в аксиологии довольно часто, при этом наиболее известное (и, возможно, самое глубокое) осмысление ценностной иерархии встречается у М. Шелера. Конечно, предложенная М. Шелером классификация небесспорна и достаточно приближительна. Тем не менее его опыт имеет важное значение для аксиологии справедливости.

По М. Шелеру, всему царству ценностей присущ особый порядок, который ставит ценности в иерархические отношения. Постигание того, что одна ценность является более высокой, нежели другая, совершается в особом акте познания ценностей, который называется «предпочтением» (его обратный вариант – «пренебрежение») и который обосновывается самой сущностью ценности, а не личным произвольным выбором. «Иерархия ценностей *никак не может быть дедуцирована* или выведена. Какая ценность является “более высокой” – это нужно постигать каждый раз заново в акте предпочтения или пренебрежения. Для этого существует *интуитивная “очевидность предпочтения”*, которая не может быть заменена никакой логической дедукцией»²³⁰. Шелер указывает на ряд признаков «высоты» ценности, которые соответствуют даже обычному жизненному опыту: долговечность,

²³⁰ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. М., 1994. С. 308.

неэкстенсивность (неделимость), «необоснованность» другими ценностями, «глубина» удовлетворения, связанная с постижением их в чувстве, отношение к абсолютному, неотносительность.

В иерархических системах ценностей следует различать два порядка, из которых один (формальный) упорядочивает ценности в соответствии с разной высотой их сущностных носителей, другой (материальный) – собственно ценностные модальности.

Рассмотрим справедливость внутри *формального порядка* сущностных носителей ценностей. Шелер приводит восемь различий, некоторые из них он совсем не поясняет.

1. Первое различие касается *личностных и предметных ценностей*. Первые присущи самой личности, и это, прежде всего, конечно, ценности добродетелей, тогда как предметные ценности по своей сути ниже личностных и представляют собой ценные вещи или блага: материальные (блага для наслаждения и пользы), витальные (хозяйственные), культурные или духовные (наука, искусство и т. п.). Справедливость тем самым представляет собой прежде всего добродетель личности. В некотором смысле она может быть понята и как объективация человеческой добродетели, воплощенная в виде такого духовного блага, как право или суд.

2. *Собственные и чужие ценности* равны по высоте. Но при этом, по М. Шелеру, «акты реализации чужой ценности имеют *более высокую* ценность, чем акты реализации собственной ценности»²³¹. Возможной интерпретацией такого различия будет интересная проблема, отмеченная Р. Рорти. Например, мы знаем, что кто-то из наших родственников виновен в серьезном преступлении, но все же он просит укрыть его от полицейского преследования. Конечно, многие готовы дать ложные показания, чтобы предоставить своему родственнику ложное алиби. Но если в результате этого может быть несправедливо обвинен невиновный человек, то мы сталкиваемся с конфликтом между лояльностью и

²³¹ Там же. С. 320.

справедливостью. Рорти вопрошает: «Должны ли мы описывать такие моральные дилеммы как конфликты между лояльностью и справедливостью или, как я могу утверждать, как конфликты между лояльностью к меньшим группам и лояльностью к большим группам. Это равнозначно вопросу: правильно ли считать слово “справедливость” обозначением лояльности..., а не обозначением добродетели, отличной от лояльности. Можем ли мы заменить понятие справедливости понятием лояльности наиболее крупной группе – например, согражданам, человеческому роду или всем живым существам»²³².

3. *Ценности актов, функций, реакций* располагаются в таком порядке по нисходящей: акты (познания, любви и ненависти, воли), функции (слух, зрение и т. д.), ответные реакции (например, радость по поводу чего-либо). Соответственно спонтанное и самостоятельное справедливое действие выше чувства справедливости и всех форм реактивной справедливости.

4. *Ценности убеждения, действия, успеха* М. Шелер, к сожалению, не поясняет вовсе. Можно, однако, согласиться с тем, что убеждение в справедливости чего-то выше справедливого действия в силу того, что убеждение может еще воплотиться многократно, а действие единично. Видимо, и успех справедливости ниже нравственных в своей основе убеждений и действий по той причине, что он может быть вообще случайным и являться результатом стечения обстоятельств.

5. *Ценности интенции, состояния*. Все ценности интенциональных переживаний также сами по себе выше, чем ценности простых состояний чувственного переживания. Справедливая интенция в этом смысле выше любых телесных и чувственных состояний. Здесь отражается традиционный взгляд на приоритетность разумного начала в противовес телесному.

6. *Ценности оснований, форм и отношений*. Например, как показывает Шелер, при рассмотрении ценности брака мы должны различать: 1) личности как основания; 2) форму брачной связи; 3) отношения личностей в пределах этой

²³² Рорти Р. Справедливость как более широкая лояльность // Логос. 2007. № 5. С. 56.

формы. Личность, таким образом, важнее всех форм справедливости, а та или иная форма справедливости важнее всех видов отношений, которые могут возникнуть в ее рамках.

7. Различая далее *индивидуальные и коллективные ценности*, М. Шелер дает им толкование, восходящее к различению общества и общности. Коллективные ценности принадлежат обществам, и их носители не образуют собой переживаемое целое, тогда как индивидуальные ценности существуют в реальных сообществах (семья, община и т. п.) и репрезентируют предпочтения индивидов. Безусловно, справедливость безличного общества серьезно противостоит личностной справедливости сообщества в своем затруднении репрезентировать интересы конкретного человека.

8. *Самостоятельные и производные ценности (средства)*. Традиционно различают внутренние ценности (целевые, самостоятельные ценности, рассматриваемые вне связи с другими ценностями) и утилитарные (ценности средства, инструментальные ценности). Они имеют следующую форму высказываний: «*A* есть причина *B*, и *B* положительно ценно», «*A* есть причина *B*, и *B* отрицательно ценно», «*A* есть причина *B*, и *B* является нулевой ценностью» или, более точно: «*B* ценно, и *A* является средством для получения, сохранения или устранения *B*». Первое означает наличие определенного свойства, второе – только способность произвести что-то, имеющее это свойство. В этом смысле инструментальные ценности являются вторичными, производными от внутренних ценностей. При этом возможны такие вещи, которые могут быть ценными одновременно и как средство, и как цель²³³. Очевидно, что справедливость может быть понята именно таким образом: как ценность, способная иметь одновременно внутреннюю и утилитарную значимости. Нечто может быть справедливым и само по себе, и для чего-то еще, как опосредующий переходный этап (если это что-то является более высоким в иерархии ценностей, например добро, благо, любовь). Так, например, справедливое государственное устройство вероятно не может

²³³ См.: Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970. С. 137–140, 143–144.

исчерпывать всех стремлений к построению морального общества. То же самое верно и в отношении к индивиду. Справедливость не исчерпывает всех моральных ценностей, она не тождественна моральному идеалу ни в общественном, ни в индивидуальном измерении. Но, безусловно, она является необходимым условием их достижения (или сохранения). Кстати, именно благодаря этому моменту идея справедливости может в зависимости от обстоятельств быть и консервативной, и революционной ценностью.

Не менее важна *иерархия ценностных модальностей*, которые бывают позитивными или негативными. Иерархия второго априорного порядка описывается М. Шелером в возрастающей последовательности четырех рядов. Каждый ценностный ряд предполагает определенный набор противопоставлений, бинарных позиций.

1. Ценности «приятного» и «неприятного». Им соответствуют на уровне сущностных носителей чувства и ощущения и их модусы – наслаждение, удовольствие и страдание, боль.

2. Ряд витальных ценностей. Речь идет о всех качествах, которые охватывают «благополучие» и «благосостояние» и их противоположности. На уровне состояний им соответствуют модусы чувства жизни – «подъем» и «спад», здоровье и болезнь; радость и печаль; мужество и страх, импульс мести, гнев и т. п.

3. Духовные ценности: «прекрасное» и «безобразное» и весь круг эстетических ценностей; ценности «справедливого» и «несправедливого»; ценности чистого познания истины, которые стремится реализовать философия и наука. Производными от всего этого ряда являются ценности культуры, которые по своей природе относятся уже скорее к благам, то есть реальным носителям ценностей (шедевры искусства, научные институты, правовые институты и т. д.).

4. Высшей априорной модальностью является модальность «святого» и «несвятого». Ее главный отличительный признак – то, что она проявляет себя только в «абсолютных предметах». Это любой предмет в «абсолютной сфере»

(разные народы помещали туда разное). В соотношении с этой ценностной модальностью все остальные ценности являются ее символами.

Итак, справедливость – духовная ценность, выше которой располагается ценностный ряд сакрального. Есть ли такие сообщества, которые на самый высший уровень, уровень священного, ставят справедливость? Безусловно, есть теологическая, сакральная репрезентация справедливости. Примерами могут служить те же Фемида, Дике, Маат и т. д. Тем не менее, центральное положение боги справедливости не занимали ни в одном пантеоне. Это же характерно и для монотеистической традиции. Будучи атрибутивной характеристикой Бога, справедливость не была самым главным его свойством.

Итак, каково же положение справедливости в иерархии ценностей? Очевидно, что ложны суждения, утверждающие, что справедливость вообще не является ценностью или что справедливость есть только лишь относительная, служебная ценность. Но вряд ли можно отыскать систему ценностей, где справедливость – самая главная ценность. Классики так не думали. Даже Платон не мыслил справедливость как главную ценность, такой ценностью все же было Благо. И Дж. Ролз полагал справедливость как главную социальную добродетель, а не главную ценность вообще. Как выразился Ю. В. Александров, «справедливость как аксиологически-правовая категория и социокультурная ценность является вершиной и своего рода стержнем, пронизывающим, организующим и скрепляющим всю иерархию социально-значимых ценностей»²³⁴.

Справедливость – существенная, но не главная ценность. Можно согласиться с утверждением Ю. М. Смоленцева, что «все множество функционирующих в нравственной практике ценностных эквивалентов – норм, оценок, принципов, понятий, идеалов, включая моральные качества, – в своем содержании логически восходят к ограниченному числу специфических ценностно-смысловых центров, которые играют роль ценностных оснований нравственности и могут быть выражены обобщенными ценностными понятиями. <...> В целом ценностные

²³⁴ Александров Ю. В. Справедливость в системе ценностей российской правовой культуры : автореф. дис... канд. филос. наук. Великий Новгород, 2003. С. 21.

основания нравственности могут быть представлены комплексом понятий честности, справедливости и гуманности, которые несут в себе четкий признак фундаментальности»²³⁵.

Дж. Тростед считает, что существуют базовые моральные принципы, разделяемые всеми и всюду, – доверие и доброжелательность (*benevolence*) – принципы поведения, которые развились из прагматических правил в моральные законы по мере развития человеческого общества. Все остальные принципы вторичны в отношении этих двух, основных и первичных, и находят различное воплощение в различных сообществах. В частности, принцип доверия подразумевает исполнение обязательств выполнять свой долг, он также содержит принцип действовать честно и справедливо. «...всегда есть принятый кодекс справедливости и честного взаимодействия в любом человеческом обществе. Сами эти кодексы варьируются, но в их основе лежит именно принцип сохранения доверия»²³⁶.

Сказанное влечет за собой проблему соотношения справедливости с более высокой ценностью.

Итак, существует важный ценностный порядок сакральной модальности – *ordo amoris*, порядок любви, реализовать который трудней, чем порядок справедливости. Здесь мы опираемся на два возможных прочтения этого термина.

Во-первых, обычный перевод дает значение «порядок любви». В связи с этим выходит на первый план проблема взаимосвязи любви и справедливости. Не все поддается калькуляции и исчислению. Самое важное, как правило, невозможно посчитать и измерить: любовь, честь, совесть. Со справедливостью дело обстоит сложнее, все говорит о том, что она каким-то образом исчислима – вводятся принципы и критерии справедливости, производятся расчеты. Аристотель, выделяя два вида частной или специальной справедливости, определял их через геометрическую и арифметическую пропорции. Тем не менее, все эти

²³⁵ Моральные ценности и личность / под ред. А. И. Титаренко, Б. О. Николаичева. М., 1994. С. 24.

²³⁶ Trusted J. *Moral Principles and Social Values*. L., 1987. P. 66.

математические выкладки оставляют чувство неудовлетворенности, обманутости. Всегда остается некий сухой остаток, который подобными формулами не ухватывается. «Справедливость – это суждение по поводу власти, а не по поводу любви», – писал М. Уолцер²³⁷. Иными словами, справедливость переводима на схематический язык только частично, другая ее сторона скрыта, так как восходит, в конечном счете, к интуиции неразложимого первоединства. Эти два плана нетрудно проследить во всей истории мышления о справедливости в европейской традиции. Один план – реализуемый, вычисленный аксиологический смысл, другой – смутно чувствуемый в ситуациях, когда принятый ценностный смысл сталкивается с так же серьезно обоснованным ценностным порядком другого типа в другом сообществе.

Во-вторых, второе прочтение дается М. Шелером, собственно автором этого удачного концепта. По Шелеру, *ordo amoris* представляет собой «этос», систему фактических оценок и ценностных предпочтений, всегда определенным образом дифференцированную и артикулированную. «А подлинной сердцевиной этого этоса является строй любви и ненависти, форма построения этих господствующих и преобладающих страстей, прежде всего то, какова эта форма в слое, ставшем образцовым. Мировоззрение, а также поступки и действия субъекта всегда находятся под правлением и этой системы»²³⁸. Таким образом, *ordo amoris* есть не что иное, как ядро аксиологической системы субъекта. «Его (человека – *E. K.*) фактический *этос*, т. е. правила предпочтения одних ценностей и небрежения другими, – пишет Шелер, – определяет также и структуру и содержание его мировоззрения, познания мира, мышления о мире, а к тому же его волю к самоотдаче вещам или к господству над ними. Это имеет силу для индивидов и рас, наций, культурных кругов, народов и семей, партий, классов, каст, сословий»²³⁹.

²³⁷ Уолцер М. Компания критиков: социальная критика и политические пристрастия XX века. М., 1999. С. 75.

²³⁸ Шелер М. *Ordo amoris* // Избранные произведения. М., 1994. С. 341.

²³⁹ Там же. С. 353.

Мы полагаем, что справедливость может быть выведена из этой системы оценок и предпочтений с достаточно высокой содержательной определенностью, поскольку все мировоззренческие концепты «так тесно взаимосвязаны, что их интерпретация скоро замыкается кругом рикошетов»²⁴⁰. Справедливость самым тесным образом связана с представлениями о должном, с базовым мировоззрением.

Оценки одного и того же явления у разных индивидов, социальных групп и наций, государств бывают различными. Оценка означает решение по выбору, а выбор ведет к действию. Оценка, таким образом, организует практическую деятельность. Переоценка связана с тем, что оценка производится изменившимся субъектом или другим субъектом. Не следует смотреть на переоценку как на некую вольную переориентацию, как на произвол. Конечно, в переоценке событий, как и в некоторых ценностях, может иметь место и конъюнктура, субъективный компонент. Однако переоценка основывается на действии в целом объективных факторов.

В непосредственной ситуации выбора требуется предпочтение одних ценностей и принципов другим. В каждый конкретный момент субъект может полагать ту или иную ценность как самую главную, предельную, и искренне так считать, делать ее своим базовым ценностным основанием, действовать так, как будто именно эта ценность является абсолютной вообще. Это может происходить каждый раз заново. То есть завтра или совсем в другой ситуации, с опорой на третьи ценности, на альтернативную интерпретацию, данная ценность может быть заменена на другую, которая, в свою очередь, будет приниматься и истолковываться как самая главная, абсолютная. Как правомерно замечает Н. С. Розов, «в этом и состоит каждый раз существо морального, в той или иной мере экзистенциального выбора. Все люди так или иначе делают такие выборы (либо в процессе социализации примыкают к традиции, в которой принципиальные выборы уже сделаны), но ни у индивидов, ни в традициях нет полных

²⁴⁰ Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 4.

однозначных иерархических систем ценностей. Эти системы имеют единственную область существования – книги теоретиков-аксиологов. При этом во всех случаях ценности, конечно, имеют устойчивое неравенство значимости, но оно фиксируется не в стройных пирамидах подчинения, а в двух, максимум трех пересекающихся уровнях»²⁴¹.

В этой связи Б. А. Старостин предлагает произвести терминологическую замену иерархии серий. Он считает, что термин «серия» предпочтительнее, поскольку «"иерархия" в обыденной речи подразумевает полное превосходство одной ступени над другой. Между тем такой абсолютности на самом деле обычно нет, и если мы говорим, например, о свободе как чем-то высшем, чем закон, то имеем в виду не только, что свобода всегда остается самоценностью и вершиной ценностной иерархии, но также и то, что закон образует для свободы универсальное основание, без которого вообще нет иерархии, и обретает благодаря ей свой смысл. Но свобода, лишенная основания в виде закона, не может дать смысла чему-либо, в том числе сама себе. В понятии же серии ударение ставится на последовательности и взаимном сцеплении (обосновании) ее категориальных звеньев, на их видении как духовных целостностей»²⁴². Однако мы считаем, что такая замена не нужна. Представляется, что сериальный тип отношений характеризует ценности однопорядковые, расположенные на одном иерархическом уровне. Видимо, древним вариантом такого рода «сериальной» систематизации ценностей служит триада истина – добро – красота. Произвести однозначную иерархизацию справедливости и других социально значимых ценностей невозможно.

В классическом ценностном ряду – истина, добро, красота – место справедливости скорее в свите добра, к истине она имеет отношение благодаря наличию элементов описательности. И, по всей видимости, она имеет только опосредованное отношение к эстетике. Более того, есть основания полагать, что

²⁴¹ Розов Н. С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск, 1998. С. 62.

²⁴² Старостин Б. А. Ценности и ценностный мир. М., 2002. С. 15.

сфера эстетики включается в более широкую «нулевую область» оценивания с точки зрения справедливости. Сама она при этом весьма успешно эстетизируется и бывает представлена в различных образах, например, в виде богини Фемиды – женщины с повязкой на глазах и весами и мечом в руках²⁴³. Это вызвано природой социальных идеалов. Справедливость – один из базовых социальных идеалов. Идеалы, как указывает Э. Дюркгейм, «это просто идеи, в которых изображается и обобщается социальная жизнь в том виде, как она существует в кульминационных пунктах своего развития. <...> Коллективные идеалы могут формироваться и осознавать сами себя только при условии, что они фиксируются в вещах, которые можно всем увидеть, всем понять, всем представить, например, в рисованных изображениях, всякого рода эмблемах, писанных или произносимых формулах, одушевленных или неодушевленных существах»²⁴⁴.

Итак, группы и индивиды могут отличаться своими ценностными иерархическими паттернами и ценностными ориентациями. Принципы справедливости невозможно выяснить без обращения к системе ценностей, принятой в определенный период определенным человеком или группой. Высшие, предельные ценности не доказываются, это невозможно. Они предметы веры, убеждения, и они априорны в отношении справедливости. Скажи мне, какова твоя главная ценность, и я скажу тебе, что для тебя справедливость.

Основные варианты аргументаций, доказывающих или оспаривающих справедливость чего-либо, сводятся к базовым ценностным основаниям (и восходят к фундаментальным идеям природы, разума, человека, Бога и т.д.). Основные варианты аргументации, доказывающих или оспаривающих справедливость чего-либо сводятся к базовым основаниям. Роберт Макши и Дэниел Макши считают, что оснований у ценностных суждений может быть шесть: Бог, разум, природа, индивид, культура, человеческая природа: «Истинность оценочного суждения не может быть самоочевидной, оно должно найти свою проверку вне себя. То есть, оно должно иметь некоторую внешнюю

²⁴³ См.: Curtis D., Resnik J. Images of Justice // The Yale Law Journal. 1987. Vol. 96. P. 1727–1772.

²⁴⁴ Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 2008. С. 306, 307.

основу. Есть только шесть возможных оснований для оценочных суждений <...> Из шести возможных оснований ценностей, три являются человеческими, и три трансцендентными человеку: Бог, разум, и природа»²⁴⁵.

Существует по меньшей мере два основных типа абсолютных ценностных систем и способов нормирования деятельности: акцент на части и акцент на целом, когда в качестве высшей ценности признается индивид или общество. Мы получаем социальный атомизм и социальный холизм. Различные модели социальной жизни (атомистские или холистские) связаны с различными трактовками личности и ее идентичности: автономная личность в противоположность личности, обусловленной социальным окружением. Данная оппозиция является ключевой для всей реальной и интеллектуальной истории человеческих обществ. В сущности, первой проблематизацией этой контрверзы была философия древних греков, наиболее ярко воплотившаяся в проблеме единого и многого у Платона. Согласно атомизму, существуют только индивиды, обладающие стремлениями, целями и жизненными планами. В понимании Т. Гоббса, Дж. Локка, И. Бентама и согласно сформировавшемуся под их влиянием представлению, политические сообщества созданы индивидами для получения тех благ, которые можно получить только сообща. Общее благо полностью исчерпывается индивидуальными благами. В XX в. эта контрверза получила свое развитие в противопоставлении открытого и закрытого общества (К. Поппер), механической и органической солидарности (Э. Дюркгейм), традиционных и новых обществ. Свое продолжение она имеет и в идее справедливости. Так, современная философия справедливости развивается в двух противоборствующих направлениях: либерализм и коммунитаризм. Их радикальное отличие, однако, сглаживается наличием множества промежуточных вариантов теоретизации справедливости. Суть отличия выявил М. Сэндел: «Коммунитаристы с большей вероятностью, чем либералы, пойдут на запрет в городе магазинов, торгующих порнографией, на том основании, что порнография

²⁴⁵ McShea R.J. and McShea D.W. Biology and Value Theory. In.: Biology and the foundation of ethics / edited by J. Maienschein, M. Ruse. Cambridge University Press, 1999. p. 308.

оскорбляет их представление об образе жизни и соответствующих ему ценностях». И отвечая на «классическое» либеральное возражение, что это может открыть двери к нетерпимости, к цензуре, Сэндел настаивает, что «нетерпимость процветает, прежде всего, там, где формы жизни смещены, корни не укреплены, традиции не сформированы»²⁴⁶.

Для культур и больших сообществ справедливость не только универсальная категория, но и универсальная ценность. Различие обнаруживается в положении ценности справедливости среди других ценностей, то есть различаются главным образом конфигурации ценностных систем. Представляется, что есть как минимум *две возможных системы ценностей*: 1) западный индивидуализм; 2) восточный сверхиндивидуализм, холизм (Китай, ценность – социальное целое) и трансперсонализм, характерный для Индии и Византии²⁴⁷.

У нас нет оснований рассматривать справедливость в качестве вечной, неизблемой категории, но также нет оснований видеть в ней наглядный пример грубого релятивизма. Справедливость в своем предельном основании есть универсальная *социокультурная ценность*. Безусловно понятие «аксиологического универсализма»²⁴⁸ обладает долей противоречия. По сути главный субъект носитель представлений справедливости – это более или менее крупного размера группа. Конечно такой взгляд на социокультурную реальность в своей основе делает акцент на «партийности», частичности. Ничто не в состоянии видеть реальность целиком, как целое, это взгляд божества, видение *sub specie aeternitatis*. Хотя это не может быть препятствием для некоторых групп, заявляющих о том, что они описывают реальность так, как она на самом деле устроена. Во взаимных отношениях состоят разные группы со своим аксиологическим аппаратом, со своими картинами должного, претендующими на символическую власть (а значит, по П. Бурдье, и на реальную).

²⁴⁶ Sandel M. Morality and Liberal Ideal // The New Republic. 1984. May, 7. P. 17.

²⁴⁷ См., например: Дюмон Л. Homo aequalis, I. Генезис и расцвет экономической идеологии. М., 2000; Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. СПб, 2001.

²⁴⁸ См.: O'Neill, S. Impartiality in Context: Grounding Justice in a Pluralist World. State University of New York Press, 1997; Anderson A.A. Universal justice : a dialectical approach / Albert A. Anderson. Amsterdam : Rodopi Editions, 1997; Pogge T. W. Human Flourishing and Universal Justice. Social Philosophy and Policy, 1999, 16, pp 333-361.

Аксиологический универсализм, понятый как универсальная, то есть во всех контекстах, применимость ценностей, может быть противопоставлен аксиологическому неуниверсализму, который проявляется прежде всего в локализирующих практиках. Аксиологический универсализм тем самым противоположен не плюрализму (в таком случае образовалась бы пара «монизм - плюрализм»). Также универсализм не противоположен релятивизму, поскольку противоположным понятием релятивизму будет абсолютизм.

С одной стороны, можно фиксировать общую распространенность идеи справедливости. С другой стороны, неоднозначность ее трактовок. Именно эта фактология и вносит элемент проблематичности в идею универсализма справедливости. Другой разворот проблемы – это два вида универсализма: фактический и нормативный. Фактический универсализм означает действительную, фактическую всеобщность; в то время как нормативный необязательно является всеобщим, однако в обязательном порядке подразумевается в качестве такового «по идее». Претензия на именование в качестве универсальной идеи и ценности должна быть доказана и оправданна. Таким образом, на противоположном полюсе универсализма будет локализм. Всеобщность противоположна конкретности. Формальный универсализм и содержательный локализм (контекстуализм)

Самый известный на сегодня автор философской теории справедливости Джон Ролз формулирует развернутую содержательную концепцию. Дж. Ролз в своей работе «Теория справедливости» формулирует два принципа понимания справедливости. Однако адресует ее только либеральным сообществам западного типа. Впрочем и на обратном полюсе проблемы – в коммунитаристской теории Майкла Уолцера имеется та же проблема. Уолцер отчетливо осознает всю ущербность затеи сформулировать единственно верную и правильную концепцию и старается сформулировать версию, способную избежать промахов и ошибок Ролза. Хотя, по его словам, не существует единственного и фундаментального принципа справедливости, Уолцер описывает противоположный несправедливому доминированию и тирании режим сложного равенства (complex

equality). Тем не менее теория контекстуализма Майкла Уолцера вносит свою парадоксальность в проблему справедливости.

1) Метатеория универсализма идеи справедливости призвана уважать внутренние законы существования сообществ. Однако есть ли у нас критерии, позволяющие утверждать оправданность, моральность и условно говоря нормальность норм, которыми регулируются данные сообщества?

2) Минимальный этический код - второй признак универсализма идеи справедливости. Жизнь, личное достоинство, собственность является ли достаточным и исчерпывающим перечнем благ для всех социокультурных общностей? Как возможно сформулировать универсалистский код справедливости и не выдать в качестве такового свой локальный?

Универсализм справедливости скорее желаемый, нежели действительный. Более того, по всей видимости эта идея может существовать только в том случае если справедливость де факто мыслится как универсальная. Мыслимая как неуниверсальная (хотя бы в пределах ограниченного социального «универсума») идея справедливости теряет всякую силу и власть изменять действительность. Поэтому неизбежно в ситуации невозможности фактически быть универсальной справедливость содержательно кажется - самой себе, то есть своему субъекту и сообществу, являющемуся адресатом или и творцом концепта или кажется таковой другим. Последнее часто может проявляться в манипулятивном сознательном обмане с целью сохранить «статус кво» определенной ситуации.

Ценностные основания разнятся и в зависимости от эпохи. Можно говорить о динамике представлений о должном и главном и справедливости: Античность, Средние века, модерн, постмодерн. Античность сохраняет некоторые явные отголоски архаического изоморфизма и зачатки рефлексии, тогда же создаются первые авторитетные концепции справедливости. Справедливость мыслится как добродетель. В античности на первом месте по ценности над любовью стоят логическая форма, номос, справедливость – вообще все рациональное внутри нравственности, что основано на мере и равенстве в наделенности благами и тяготами. Средние века проблематику справедливости вписывают в

теологический контекст. В качестве гипотезы можно сказать, что христианство на первый план выдвинуло то значение термина, которое ближе к морально-нравственному, нежели к юридическому или социально-политическому. Если Бог распределяет блага, нет необходимости дискутировать о принципах, большая важность – дискутировать об истинных богах. В эпоху модерна господствуют индивидуалистические (договорные) концепции, отраженные в ряде классических трудов. Переход от традиции к современности в Европе произошел тогда, когда первенство взаимных отношений личностей между собой было замещено главенством отношений между личностями и вещами, рассматриваемыми как собственность (это и есть индивидуализм). Экономика занимает место морали и политики. И, наконец, постмодерн дает изобилие теоретических изысканий, приведших к формированию огромного массива публикаций по этой теме, разнородного по своему содержанию.

С социокультурной точки зрения справедливость аналогично бытию Демокрита атомарна и множественна и представляет собой совокупность ценностных конденсатов разных социальных групп и разных эпох, зачастую отгороженных друг от друга пустотой неприятия и вражды (социального небытия) или пустотой непонимания (герменевтического небытия).

Важно видеть не только «горизонтальные» различия, но и обладать «вертикальным» видением уровней в наших представлениях о справедливости. Справедливость – это, так сказать, «бочонок, у которого не одно дно»²⁴⁹. Если наше мышление о справедливости вращается строго внутри институций нынешнего положения нашей цивилизации или культуры, то это традиционное представление о справедливости. Если же мы выходим за пределы традиционных институций, то это будет транстредиционное представление (идея, чувство) о справедливости. Основное различие заключается в принятии или критике наличных институтов нашей повседневной жизни. Критика традиционной справедливости, в свою очередь, также может происходить на двух уровнях: на

²⁴⁹ Brecht A. Relative and Absolute Justice // Social Research. 1939. 6:1/4. P. 64.

уровне группы и на уровне самостоятельных индивидуальных размышлений. Поэтому в один и тот же день один и тот же человек может побывать на всех трех уровнях, например, в часы работы – на традиционном уровне, вечером присоединяться к своим друзьям в их критицизме, а ночью изолироваться и от друзей²⁵⁰. Традиционный уровень представлений о справедливости целиком вписывается в наличную систему ценностей данной культуры, группы, эпохи и т. д. И в этом смысле справедливость зависит от *объективно* существующих реалий, которые не критикуются, но принимаются как ценные, отстаиваются и направляют повседневную деятельность. Транстрадиционный уровень представлений о справедливости больше не соотносится с существующим порядком, но соотносится с личным сомнением или убеждением в отношении того, как понимать наиболее ценные блага, к которым вся система должна стремиться, или что должно быть немедленно реализовано, или каков верный порядок во множестве ценностей.

Вслед за А. Брехт выделим несколько таких «чистых типов» взгляда на ценности (для каждого из которых эмпирически можно подобрать разновидности и оттенки)²⁵¹:

1) эгалитарист на первое место ставит равенство и из этого предельного вывода свои стандарты справедливости. При этом равенство может пониматься различно – как равенство возможностей, счастья, богатства и т. п.;

2) либертист стремится измерять все мерилom свободы (начиная от свободы для эгоистичного самоутверждения до кантианской свободы как условия личного достоинства);

3) ревелационист более всего стремится исполнить волю божества, данную через откровение;

4) консерватор как чистый традиционалист желает сохранения в неизменности существующего порядка вещей. Даже наблюдение со стороны приносит ему удовлетворение по простой причине наличия старого;

²⁵⁰ Ibid. P. 64–65.

²⁵¹ Ibid. P. 68–71.

5) авторитарист считает, что руководство есть наивысшая ценность. Следовать за руководством справедливо, противоречить ему – несправедливо;

6) служитель большинства придерживается мнения, что решение большинства есть наивысшая ценность, которую следует всем принять. Следовать воле большинства справедливо, противиться ей – несправедливо;

7) гедонист-эвдемонист, согласно утилитаристской позиции, ищет наибольшего счастья для наибольшего числа людей. Счастье может пониматься и как обладание сугубо материальными благами, и как духовное блаженство;

8) служитель группы ценит больше всего свою группу (это может быть семья, братство, команда, секта, этнос, человечество и т. п.). По-разному может рассматриваться тип отношения между индивидом и группой, отношение к другим группам (вплоть до фетишизма и группового центризма);

9) гармонизатор высшей ценностью видит гармонию;

10) «строитель пирамид» – трансперсоналист. Он может иметь в виду цивилизацию, культуру, будущие поколения, развитие народного духа или более специфические цели – покорение Эвереста, строительство храма, создание произведения искусства и т. п.;

11) человек долга рассматривает жизнь скорее как цепь обязательств, нежели как борьбу за счастье (кантианский взгляд). Все права он выводит из обязанностей, не наоборот;

12) фанатик спокойствия и порядка помещает на вершину ценностной иерархии мир и порядок несмотря ни на что. Это обычный тип мышления милиционера или государственного служащего, когда они на посту. Он может и не быть консерватором и может выступать за реформы, главное, чтобы те проводились спокойно и в соответствии с порядком.

Несмотря на все разнообразие толкований справедливости (и иерархического позиционирования справедливости) как на личностном, так и на социокультурном уровнях, у них есть нечто *общее*. Во-первых, идея справедливости существует везде как особая категория; во-вторых, термин «справедливость» или его приблизительный эквивалент существует везде; в-третьих, стремление людей к

справедливости настолько универсальный фактор, что никто в своей публичной жизни не может пренебрегать репрезентацией своих действий в качестве справедливых; в-четвертых, есть негативное указание, что мы легко можем опознать действие, которое *несправедливо* и является таковым с любой точки зрения, например, когда учитель с полным сознанием и из чистой злобы наказывает одного ребенка за проступок другого²⁵².

Многие авторы предлагают в качестве абсолютных постулаты, которые превалируют в их историческую эпоху, или даже свои индивидуальные представления. Тем не менее можно выделить некоторые абсолютные постулаты справедливости, нарушение которых безусловно ведет к объективной или субъективной несправедливости²⁵³:

1) в объективном смысле справедливость требует согласия с истиной, в субъективном она требует согласия с тем, что считается истиной. Например, любое обвиняющее утверждение (этот человек украл) будет совершенно справедливым, только если оно истинно. «Несправедливая оценка есть результат искажения истинного смысла поступков, действий людей, одностороннего рассмотрения фактов, явлений действительности, что нередко делается преднамеренно, умышленно. Вот почему истинность является необходимым элементом справедливой оценки»²⁵⁴;

2) всеобщность применяемой системы ценностей. Несправедливо от случая к случаю произвольно выбирать систему ценностей;

3) считать равным то, что равно в принятой системе ценностей. Несправедливо произвольное рассмотрение одинаковых случаев;

4) отсутствие ограничения свободе сверх имеющейся системы. Несправедливо произвольно ограничивать свободу;

5) учет природной необходимости в самом строгом смысле. Несправедливо наказывать за неисполнение закона или приказа, которые невозможно исполнить.

²⁵² Ibid. P. 74.

²⁵³ Ibid. P. 76.

²⁵⁴ Бербешкина З. А. Справедливость как социально-философская категория. М., 1983. С. 116.

§ 4. Справедливость и социокультурный объективизм

Ценности институтируют бытие человека, но и сами они, безусловно, в каком-то смысле произведены (или открыты?) человеком. Но что это значит? Ни абсолютный объективизм, ни абсолютный субъективизм не позволяют правильно воспринять бытие ценностей. Как отмечал М. К. Мамардашвили, «реальный взгляд предполагает, что так называемые ценности в действительности есть явления, а не оценки, то есть не отношения человека, а явления и особые объекты, имеющие свой режим жизни, к которому мы подключаемся или не подключаемся»²⁵⁵.

Ключевой вопрос бытийной локализации ценностей – где и как они существуют, на основании чего возможно говорить, что есть оценивающий, оценивание и оцениваемое. Вопрос о субъективности и объективности ценностей важен в отношении справедливости. Где и как существует справедливость? Каков онтологический статус ценностей вообще и ценности справедливости в частности?

В классической аксиологической онтологии сложились разные варианты трактовки онтологического статуса ценностей²⁵⁶.

Субъективистская позиция предполагает, что ценности локализуются: в желаниях и потребностях субъекта (Х. Эренфельс); в его волевом целеполагании (Г. Коген); в особых переживаниях его внутреннего чувства (Юм, Дильтей и др.); во взаимодействии логических представлений, внутреннего чувства, целеполагающей воли (Э. фон Гартман).

Согласно *субъект-объективистской* трактовке, ни чувство ценности субъекта, ни свойства объекта сами по себе еще не образуют собственно ценностей, но составляют только их «основания» (И. Хейде). Ценность в собственном смысле есть «особое отношение, “приуроченность” между объектом ценности и ее

²⁵⁵ Мамардашвили М. К. Опыт физической метафизики. М., 2009. С. 124.

²⁵⁶ См., например: Крюков В. В., Данилкова М. П. Основные концепции теории ценностей. Новосибирск, 2003; Шохин В. К. Аксиология // Новая философская энциклопедия. М., 2010. Т. I.

чувством – особым состоянием субъекта ценности»²⁵⁷. Хейде, однако, не решает самого существа вопроса: где локализуется сама эта «приуроченность»?

Объективисты гипостазировали ценности, то есть настаивают на существовании онтологически независимого от субъекта царства ценностей, по отношению к которым он оказывается в положении реципиента. «Даже если бы никогда не было вынесено суждения о том, что убийство есть зло, оно тем не менее оставалось бы злом» – такими словами М. Шелера можно проиллюстрировать этот взгляд²⁵⁸.

Итак, в самом общем делении возможно два варианта понимания ценностей, а значит и справедливости, так как промежуточную субъект-объективистскую позицию можно считать формой объективизма. Первое прочтение справедливости подразумевает, что она существует как самостоятельная реальность, особое качество, независимое от человека, а второе мыслит справедливость как нечто значимое лишь для мыслящего и оценивающего субъекта, т. е. как фрагмент субъективного отношения к реальности (или даже как порождение субъективного сознания).

Яркий вариант аксиологического объективизма развивает Н. Гартман. По способу бытия ценности у Гартмана подобны идеям Платона. Как и другие идеальные объекты (математические предметы и отношения; идеальные сущности – онтологические принципы, законы и категории; логические формы), они существуют по ту сторону или за пределами объективной реальности и сознания. Они вечны, абсолютны, внепространственны и вневременны. По выражению Гартмана, они обладают «в-себе-бытием»²⁵⁹, т. е. не зависят от сознания субъекта. Человек может познавать их, но не может спонтанно устанавливать или изменять.

²⁵⁷ Heide I. E. Wert. B., 1926. S. 172. Цит. по: Шохин В. К. Аксиология // Новая философская энциклопедия : в 4 т. М., 2010. Т. I. С. 65.

²⁵⁸ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. М., 1994. С. 265.

²⁵⁹ Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 199.

Гартман не довольствуется утверждением априорности ценностей, он идет дальше и ищет пути описания того, как они проявляются и подтверждаются в жизни. Так, если математические объекты и идеальные сущности воплощаются в реальном бытии автоматически, то есть воплощены в реальность в качестве ее внутренних законов, то ценности реализуются иначе, более того, они могут и не реализовываться вообще. *Ценности всегда соотнесены с субъектом и реализуются только через сознание людей и только благодаря принятому решению, выбору и деятельности человека.* В отличие от других идеальных объектов, без человека и его активности их осуществление невозможно. Идеальные объекты, включая ценности, влияют на реальный мир, детерминируя его. Законы природы, математические предметы и отношения, категории детерминируют мир помимо человека. Поскольку ценности не выражают сущее, а выражают должное, то, будучи познанными человеком, они предстают для него в форме требований и предписаний к действию. Ценности принимают форму долга или должного только по причине того, что они не воплощены в действительности и действительность им не соответствует. «Требовать осуществления того, что уже существует в реальности, лишено смысла. И это всегда требование, обращенное к человеку, ибо только он в состоянии это сделать» . Человек – единственный проводник должного в реальность, «медиум», «наместник долженствования в реальном мире»²⁶⁰ . Всякое должное производно от ценности и в качестве основания имеет ценность. В своем самобытии ценности – это идеальные объекты в ряду других идеальных образований, но для человека они становятся принципами его деятельности.

Ценности могут пребывать в трех формах: как абстрактное требование долга (идеально должное), как личная цель (актуально должное) и как воплощенная ценность. Человек обладает свободой в принятии решения по реализации или нереализации той или иной ценности: «Наряду со всеми законами природы, которым он подчинен невольно, для него существуют еще и заповеди, против

Там же. С. 49.

²⁶⁰ Там же. С. 223, 224.

которых он может и погрешить, – это только и делает его человеком»²⁶¹. Становясь реальными целями человеческой деятельности, ценности суть актуально должное, которое может реализоваться в реально существующем. В связи с этим можно говорить об исчезновении разрыва между идеальным, актуальным и реальным: «Идеальное, обретая актуальность, становится реальной силой»²⁶².

Итак, ценностное сознание лишь косвенно и опосредованно влияет на поведение человека. Более того, ценностное понимание вторично в отношении поведения: ценности, которые не присутствуют в жизни, поведении или сознании этого человека, для него вообще не существуют. Именно в рамках жизненного процесса происходит открытие ценностей.

Каждый новый нравственный конфликт в жизни личности или общества ставит перед необходимостью делать новый нравственный или ценностный выбор, что и приводит к открытию и постижению новых ценностей. Сами ценности при этом сохраняют свою абсолютную сущность, увеличивается лишь степень доступности их для человека, изменяется ценностное сознание, приобретающее способность увидеть новый фрагмент из вечного мира ценностей. «Происходит так, что поступки, убеждения, отношения, которые вчера считались хорошими, сегодня могут оказаться предосудительными. Не изменились ни ценности, ни действительное, изменившимся оказалось только прочтение ценностей, считающихся мерилom действительного»²⁶³.

Историческая изменчивость ценностей и ценностный плюрализм, как полагает Н. Гартман, порождены тем, что наше познание абсолютных ценностей хотя и истинно, но всегда неполно, односторонне и недостаточно глубоко. Ценность не меняется, изменяется ценностный взгляд. Именно конечность и ограниченность способностей человека является главной причиной ценностного многообразия. Кроме того, вероятны недостатки ценностного чувства, стоящие «в одном ряду с неспособностью к теоретическому усмотрению математически неграмотного или

²⁶¹ Там же. С. 131.

²⁶² Перов Ю. В., Перов В. Ю. Философия ценностей и ценностная этика // Этика / Н. Гартман. СПб, 2002. С. 72.

²⁶³ Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 123–124.

неодаренного человека. Бывает и несформированность и сформированность ценностного чувства, одаренность и лишенность дара к ценностному видению. Есть индивидуальная зрелость ценностного органа у отдельного человека, и есть историческая зрелость такого органа у человечества»²⁶⁴.

По сути, объективизм полагает, что мы имеем нормативные концепты, потому что мы знаем, что мир содержит нормативные феномены, и мы вдохновлены этим знанием для конструирования теорий о них. Но мы не по этой причине имеем нормативные концепты. Они есть, как обоснованно считает К. Корсгаард, «потому что мы должны вычислять, во что верить и что делать. Нормативные концепты существуют, потому что человеческие существа имеют нормативные проблемы. А нормативные проблемы у нас есть по причине того, что мы суть рациональные животные с самосознанием, способные к рефлексии о том, во что мы должны верить и что должны делать»²⁶⁵. Соответственно «допущение царства по сути нормативных сущностей или объективных ценностей не нужно для объяснения существования нормативных концептов или из этого вытекающего существования категории нормативных истин. И эти нормативные концепты существуют не от того, что мы замечаем нормативные сущности в процессе нашего опыта, но потому что мы суть нормативные существа, которые могут вопрошать свой опыт»²⁶⁶. Существование нормативных концептов обусловлено, с одной стороны, рефлексивным началом человеческой природы, а с другой (и это очень важно) – социокультурным горизонтом человека.

На наш взгляд, при всей неочевидности субъективистской позиции не стоит совершенно сбрасывать ее со счетов. Лишь с ее помощью можно ответить на вопрос, какие потребности субъекта удовлетворяет ценность справедливости. Иными словами, ценность справедливости *может* базироваться и в желаниях, и потребностях, и воле, и во внутреннем чувстве субъекта, но при этом сами они не являются порождающими основаниями этой ценности. При этом будет ошибкой

²⁶⁴ Там же. С. 205.

²⁶⁵ Korsgaard C. M. The Sources of Normativity. The Tanner Lectures On Human Values. Clare Hall, Cambridge University. November 16 and 17, 1992. P. 47.

²⁶⁶ Ibid. P. 48.

понимать ценности как сугубо индивидуальные и субъективные, чтобы они «оказывались не способом соединения человека с миром и другими людьми посредством человеческой деятельности, а средством замыкания индивида в узком мире его собственных мотивов и устремлений»²⁶⁷. Важно, видимо, осознавать, какой субъект имеется в виду. Явно будет некорректным говорить об индивидуальном субъекте, тогда как расширение до коллективного субъекта вполне оправданно и устраняет недостатки субъективистского взгляда. Значит, помимо двух альтернатив традиционной дилеммы – признание абсолютных ценностей или субъективный релятивизм – возможно иное, третье решение.

Это влечет за собой признание первостепенной важности социокультурного контекста, признание социальной объективности ценностей как результата объективации субъективного духа. Сложившиеся в определенном обществе ценности усваиваются индивидом в процессе социализации и воспринимаются как объективная реальность. Вряд ли можно оспаривать регулятивную в отношении мотивации поступков функцию ценностей. Важным аспектом проблемы можно считать природу и специфику взаимосвязи ценностей и породивших их социокультурных условий. Здесь мы в определенном смысле солидаризируемся с Г. Риккертом, полагавшим, что «сущность ценности заключается в ее значимости» и что «только в *сфере культуры* можно непосредственно встретиться с действительностью, связанной с такого рода значащими ценностями»²⁶⁸. Область действительности, которая может в наибольшей степени снабдить теорию ценностей материалом для ее изысканий, – это «мир культуры», то есть самым непосредственным образом причастная ценностям реальность.

Л. В. Максимов в своей статье «Квазиобъективность моральных ценностей» наделил моральные ценности статусом «квазиобъективности»²⁶⁹. В некоторой

²⁶⁷ Ивин А. А. Аксиология. М., 2006. С. 45.

²⁶⁸ Риккерт Г. О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 27.

²⁶⁹ Максимов Л. В. Квазиобъективность моральных ценностей // Этическая мысль: ежегодник. Вып. 6. М., 2005. С. 27–50.

степени этот концепт близок к тому, что мы рассматривали выше. Что представляет собой его аргументация и можем ли мы ее принять?

Во-первых, объективность морали проявляется наиболее отчетливо в *безличности логико-грамматических форм* соответствующих высказываний. К примеру, «в нормативных высказываниях типа “должно делать то-то” источник долженствования не обозначен никакими лексическими и синтаксическими средствами и не выявляется из естественного языкового контекста. Точно так же в оценочных моральных высказываниях одобрение или осуждение чего-либо имеет вид безличной констатации наличия или отсутствия у оцениваемого явления признаков “добра”»²⁷⁰. Данная особенность языка морали является одной из предпосылок объективистской онтологии в этике.

Вторая подтверждающая особенность – *переживание индивидом* объективности моральных ценностей. То есть индивид имеет особое чувство, убеждающее его в объективности ценностей. Он чувствует, что ценности морали объективны.

Третье проявление квазиобъективности здесь – это *содержательная общезначимость* моральных принципов и норм. Общезначимость здесь понимается как фактическая «общепринятость» определенных моральных норм, «поскольку факт “общепринятости” тех или иных норм в принципе поддается эмпирической верификации или фальсификации, т. е. осмысленному обсуждению, тогда как “общеобязательность” норм морали – это спекулятивная конструкция, являющаяся частью трансценденталистских (реалистических и эпистемологических) учений и не поддающаяся интерпретации в социально-психологических категориях»²⁷¹.

Почему же нельзя даже на базе названных особенностей постулировать собственно объективную онтологию ценностей? Ответ дается довольно простой. Если действительно имеется единое для всех моральных субъектов содержание нравственных ценностей, т. е. если эти ценности являются *надындивидуальными*,

²⁷⁰ Там же. С. 45.

²⁷¹ Там же. С. 47.

то именно в этом смысле их можно понимать как «объективные». Но поскольку «наличие у них подобного метафизического статуса недоказуемо без погружения в стихию мифологии и философской спекуляции, остается в силе указанный «смягченный» вариант объективности, т. е. надындивидуальность»²⁷². Это свойство моральных норм Максимов предлагает рассматривать как показатель их *квазиобъективности*, поскольку они объективны по отношению лишь к отдельному человеку или локальной группе, но в то же время субъективны в силу их принадлежности к духовному миру человечества вообще.

Л. В. Максимов верно замечает, что абстрактно-всеобщее нормативное содержание, специфичное для морали, всегда воплощено в исторически-конкретных формах. «В моральном сознании одновременно и разновременно живут и функционируют (а) конкретно-ситуативные предписания и оценки, (б) нормы и принципы “среднего” уровня общности, например, так называемые “простые нормы нравственности”, и (в) предельно общие положения типа “золотого правила нравственности” или кантовского “категорического императива”. Чем абстрактнее норма, т. е. чем беднее ее содержание, тем шире ее ареал, тем меньше она привязана к ограниченным условиям места и времени, тем ближе она к общезначимости, общепринятости. Более общие нормы обычно используются в качестве “объективного” или, правильнее было бы сказать, *квазиобъективного* критерия правильности частных норм и оценок»²⁷³. Именно примером подобной общей формальной ценности, как мы увидели, выступает идея справедливости.

Также заслуживает внимания попытка Л. В. Максимова ответить на вопрос, почему моральные коллизии неизменно сопутствуют общественной жизни? Он отвечает так: «Моральные споры могут возникать вследствие недостаточной (или неодинаковой) информированности людей о предмете спора, а также из-за несовпадения культурно-мировоззренческих посылок, на основании которых представители разных социальных групп трактуют одну и ту же ситуацию, и,

²⁷² Там же.

²⁷³ Там же. С. 48.

конечно, из-за того, что “чисто моральный” спор вообще случается крайне редко, обычно в нем присутствуют те или иные интересы, лишь прикрываемые моралистическими софизмами и демагогией»²⁷⁴. Соответственно путь разрешения подобных коллизий – достижение полноценного единого понимания ситуаций, порождающих моральные разногласия (вероятно, на основе уточнения исходных понятий и информированности), и практическое решение тех социальных проблем (политических, экономических, религиозных), моральная составляющая которых в действительности не определяет глубинную суть большинства конфликтов. Хотя, конечно, в сухом остатке все же остается несовпадение культурно-мировоззренческих посылок.

Итак, мы выяснили, что нет безличного, надвременного, надкультурного всеобщего абсолютного разума и никакие априорные суждения не могут считаться универсальными, так как они сами базируются на культурно-исторических предпосылках мышления. Тем не менее, можно говорить об ограниченной продуктивности объективистского (априорного) подхода, когда мы ищем моральные основания для действий субъекта, что позволяет выявить общезначимые ценности. Ведь даже Кант, будучи приверженцем деонтологической этики, в своем учении выделял основополагающие ценности: личность (которую необходимо воспринимать только как цель, а не как средство), свободу, честность. Как указывает Н. С. Розов, «в данном случае формула априоризма такова: “К чему бы мы ни стремились (какие бы обязанности ни выполняли, во что бы ни верили, как бы ни мыслили и т. п.), мы исходим из следующих предпосылок...”. Эти выявленные предпосылки, как правило, указывают на предельные нормативные основания сознания и поведения, то есть на ценности данного сообщества»²⁷⁵.

П. Рикёр как-то констатировал: «Следует признать, что сегодня философия находится в тупике, если иметь в виду проблему происхождения ценностей»²⁷⁶.

²⁷⁴ Там же. С. 48–49.

²⁷⁵ Розов Н. С. Ценности в проблемном мире... Новосибирск, 1998. С. 69

²⁷⁶ Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1997. С. 183.

Поэтому подобное «квазиобъективистское» видение онтологического статуса ценности справедливости может быть принято за неимением ничего лучшего. Однако, приняв его, мы дадим ему другое имя: *социокультурный объективизм*.

§ 5. Утопия и мысленный эксперимент в теоретизировании о справедливости

Есть как минимум два типа дискурса, способа мышления о справедливости. Рассмотрим их взаимоотношения и специфические особенности.

Справедливость в самом общем смысле – это социокультурная ценность, означающая меру должного распределения благ и тягот среди индивидов и социальных групп различного масштаба. При этом мера представляет собой отношение между наличной действительностью и образцом должного социального порядка циркуляции благ. Соответственно, справедливость – это мера, размечающая топос социального бытия, то есть определяющая качество, количество, пропорции, адресата распределения различных благ и тягот. Так, к примеру, первоначальное действие справедливости заключается в очерчивании границы, в различении внутреннего и внешнего пространства: для тех, кто подпадает под действие принципов справедливости и тех, кто остается снаружи. С этим связан такой аспект топологии справедливости, как *области справедливости*, коррелирующие с зонами социокультурного пространства. В связи с этим важно различать топологические аспекты теории справедливости, т. е. как справедливость очерчивает пространственные зоны социокультурного пространственно-временного континуума (см. об этом в следующей главе) и процессуальную топологию самого мышления о справедливости.

Топологичность справедливости довольно отчетливо проявляется в специфике актов повседневного вопрошания. Такие часто задаваемые вопросы: «так в чем же справедливость?», «где же справедливость?» самым непосредственным образом топологичны. Вопросы эти, как правило, носят риторический характер и подразумевают ответ «нигде». Как известно, по-гречески «нигде» – *utopia*, утопия. Получается, что место справедливости в некоторой утопии, буквально в

«Нигде», т. е. она не представлена в каком-либо реальном топосе. Но что значит отсутствие топоса? Очевидно, что топос отсутствует в хроносе, во времени. Однако столь же часто можно слышать «когда же свершится справедливость?». Этим предпринимаются попытки, как правило, не очень оптимистические, конкретно определить не только место, но и время справедливости. Объединяя две этих интенции, мы получаем уже общую потребность определить хронотоп справедливости.

Так называемое реалистичное сознание, сознание человека, твердо стоящего на ногах, знает, что желать «поставить на место» мыслителя, говорящего о справедливости, значит отправить его в мир фантазий. Для реального мира справедливость наиболее полно существует в отрицательном модусе «не», в лучшем случае это «пока еще не». Тем не менее есть основание утверждать, что если она в этом модусе воображения не обрела полноты и разработанности, то она никогда и не сможет воплотиться в реальности. Если нет панорамного видения, обзоревающего несправедливое прошлое и настоящее и посему жаждущего справедливого будущего, усматривающего изъяны в социальной архитектонике, то невозможен никакой полноценный дискурс о справедливости. Нерелексивный поток реалистической повседневности не различает состояний, для него нет выделенного топоса, вектора. Только отделенный от потока мыслитель, различающий себя и поток, способный «вынырнуть» и инициировать автономное движение, может говорить о справедливости. Иными словами, он обязан стать у-топичным в отношении повседневного топоса, а-хроничным по отношению к повседневному хроносу, парадоксально занять место вне пространства и времени. Получается, что единственный способ покинуть область «не» (а-, у-) – это хорошо там обустроиться, развить его ресурсы в полную силу. Именно этим обусловлена поразительная живучесть утопического мышления, как в варианте художественного творчества, так и в варианте мысленного экспериментирования.

Как особый способ мышления утопия опирается не на эмпирические и теоретические методы научного познания, а на воображение. Характерно, что

утопические мотивы в русской литературе XVIII–XIX вв. часто принимали характер сновидения, то есть будто бы необязательной фантазии (реже – путешествия). Можно назвать: «Сон “Счастливое общество”» А. П. Сумарокова (1759), сон героя из главы «Спасская полость» из «Путешествия из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева, Четвертый сон Веры Павловны из «Что делать?» Н. Г. Чернышевского, «Сон смешного человека» Ф. М. Достоевского²⁷⁷.

У термина «утопия» есть и другое толкование, производное от греческого «еу» – благо, то есть благое место, место, где есть благо. Утопия отнюдь не стремится описать реальность так, как она есть на самом деле. Подразумевается, что утопия это видит очень и очень хорошо, и именно благодаря такому искусному умению видеть реальность истинно она говорит: «реальность устроена неправильно». В основе утопии лежит операция сравнения данной реальности и реальности желаемой, точнее, сравниваются два образа – образ наличного и образ должного. В результате сравнения выносится нечто вроде вердикта образу наличной действительности. Дальнейший ход действий может проходить по двум направлениям: мы позитивно даем образ должного, тот самый, на основе которого мы и сравнивали, либо мы даем намеренно утрированный образ наличной действительности, доводя до предела гротеска и отталкивающей эстетики. Тем самым путем *reductio ad absurdum* наличной действительности мы «доказываем» от противного правильность нашего образа должного. Это антиутопический подход («Мы» Е. Замятина и «1984» Дж. Оруэлла). С помощью двух этих возможных способов – утопия и антиутопия (или, иначе, дистопия²⁷⁸) – наличная действительность, точнее, ее образ, критикуется в своей *принципиальной* основе. Речь идет не об отдельных сторонах социальной реальности, а о ее фундаментальном базисе, о фундаментальной разметке хронотопа. Иногда можно

²⁷⁷ См. Шестаков В. П. Русская литературная утопия: образ будущего // Эсхатология и утопия. М., 1995. С. 33–65.

²⁷⁸ Еще не сложилось традиции четкого различения «антиутопии», «дистопии» и «какатопии» (термин И. Бенгама).

явно различить, является ли данная утопия пространственной или перед нами утопия социального прогресса²⁷⁹.

Дескриптивно-прескриптивная сущность справедливости проявляется в таком описании справедливого положения вещей, хронотопического и ритмологического, которое предписывает реальности, требует от нее соответствовать этому описанию.

Удивительна действенность утопического мышления. Главный герой романа У. Эко «Баудолино» так говорит о своей юности: «Нет ничего приятней, чем выдумывать новые миры. Забываешь, до чего непригляден тот, в котором мы все живем. По крайней мере мне в то время так представлялось. Не понимал я, что выдумывание новых миров в конечном счете приводит к изменению нашего»²⁸⁰. Действительно, осуществимость, реализуемость утопий – один из самых неожиданных фактов всей истории XX века. На это указывал еще Н. А. Бердяев: «...утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем казалось раньше. И теперь стоит другой мучительный вопрос, как избежать окончательного их осуществления. Большевиков считали у нас утопистами, далекими от реальных жизненных процессов, реалистами же считали кадетов. Опыт жизни научает обратному. Утопистами и фантазерами были кадеты. Они мечтали о каком-то правовом строе в России, о правах и свободах человека и гражданина в русских условиях. Бессмысленные мечтания, неправдоподобные утопии! Большевики оказались настоящими реалистами, они осуществляли наиболее возможное, действовали в направлении наименьшего сопротивления, они были минималистами, а не максималистами. Они наиболее приспособлялись к интересам масс, к инстинктам масс, к русским традициям властвования. Утопии осуществимы, они осуществимее того, что представлялось “реальной политикой” и что было лишь рационалистическим расчетом кабинетных людей. Жизнь движется к утопиям. И открывается, быть может, новое столетие мечтаний интеллигенции и культурного слоя о том, как избежать утопий, как

²⁷⁹ Харви Д. Право на город // Логос. 2008. № 3(66). С. 82–84.

²⁸⁰ Эко У. Баудолино: роман. СПб. : Симпозиум, 2003. С. 95.

вернуться к не утопическому обществу, к менее “совершенному” и более свободному обществу»²⁸¹.

Итак, в связи с темой мышления о справедливости можно выделить как минимум четыре топоса: 1) топос самого сознания как такового (это, однако, напрямую относится к проблемам философии сознания, а не теории справедливости); 2) модификации актов сознания (реалистически-обыденный и утопически-деонтический топосы); 3) результаты этих актов сознания, то есть архитектоника смыслов, выработанная в определенных теоретических системах (собственно та или иная теория справедливости); 4) социальный топос, которым сознание занимается, маркирует, интерпретирует и преобразует (пространство применения теории справедливости).

Кроме того, отметим здесь возможность различать коллективные мечты или «народные чаяния» и художественное воображение отдельного мыслителя. Думается, что ведущим отличием здесь будет то, что отдельный мыслитель в попытках помыслить справедливость может пользоваться не только «утопическим» методом.

Альтернативой утопизму в этом плане является мысленный эксперимент. Действительно, одним из ведущих способов исследования сущности справедливости в прошлом столетии был мысленный эксперимент, прекрасные образцы которого продемонстрировали Джон Ролз, Роберт Нозик.

Создателем самого термина «мысленный эксперимент» (Gedankenexperiment) считается датский ученый Г.-Х. Орстед (1777–1851). Именно он впервые употребил этот термин и дал описание процедуры. Иногда в качестве создателей термина называются Э. Мах и А. Эйнштейн²⁸². Как заметил Дж. Браун, «мысленные эксперименты совершаются в лаборатории сознания. Далее этой метафоры трудно сказать, чем они являются»²⁸³. В первом приближении

²⁸¹ Бердяев Н. А. Новое средневековье (Размышление о судьбе России) // Философия неравенства. М., 2012. С. 587–588.

²⁸² Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts / ed. by K. Ierodiakonou, S. Roux. Leiden & Boston, 2011. P. 4–19.

²⁸³ Brown J. The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences. N.-Y., 1991. P. 1.

мысленный эксперимент может быть определен как вид познания, в котором ситуация разыгрывается не в реальных условиях, а в воображении. «Характерная вещь касательно реальных и мысленных экспериментов в том, что вы контролируете и ограничиваете обстоятельства и условия испытаний, так что выбираете только одну переменную или одно неизвестное. Ключевым отличием является то, что в мыслительном эксперименте все происходит не в реальности, а только в воображении. Обстоятельства описываются, а не создаются, и действие воображается, но не наблюдается»²⁸⁴. Для многих современных философов основная роль мысленных экспериментов «в том, чтобы мысленно проверить различные интуиции, которые должны подтвердить или ослабить определенные философские утверждения»²⁸⁵.

Мысленный эксперимент зачастую напоминает доказательство методом от противного, когда некоторое положение сначала отвергается, а затем путем преобразования мы приходим к противоречию с тем или иным принципом, который считается безусловно истинным. Так, апории Зенона являются мысленными экспериментами, демонстрирующими логическую противоречивость представлений о дискретности пространства и времени. Другие примеры мысленных экспериментов: рассуждения Р. Декарта в «Размышлениях» о подлинно существующем, естественное состояние Гоббса и Локка, осел Буридана, статуя Кондильяка, мельница Лейбница, кейсы Э. Гетье и вся та машинерия приемов, изобретенная современными аналитическими философами в дискуссиях по вопросам этики и метафизики.

П. Свирски рассматривает мысленный эксперимент как разновидность нарратива. Не нужно отождествлять мысленный эксперимент с силлогизмами и системой аргументов. «В отличие от сухих аналитических аргументов, рассказоподобные аспекты кресельных испытаний часто активируют релевантный фон и знания. Ментальная топология мысленных экспериментов и аргументов, само

²⁸⁴ Cohen M. Wittgenstein's Beetle and Other Classic Thought Experiments. Blackwell Publishing, 2005. P. IX.

²⁸⁵ Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts. Leiden & Boston, 2011. P. 146.

собой разумеется, не является той же самой»²⁸⁶. Не любая работа воображения может быть названа мысленным экспериментом, поскольку последний осуществляет контроль за процессом умозаключения и выведения логических следствий. Свирски предлагает пять критериев контроля за получением выводов в мысленном эксперименте: ясность, связность, релевантность, информативность, проективность.

Следует отметить, что в мысленных экспериментах порой легко ошибиться, так как при построении мысленной модели есть большая вероятность пропустить значимые факторы. Как правило, такие пропуски потом становятся главной мишенью для критиков. В некоторых случаях мысленный эксперимент обнаруживает противоречия теории и «обыденного сознания», что далеко не всегда является свидетельством неверности теории. Так, знаменитый парадокс близнецов является, в сущности, мысленным экспериментом, демонстрирующим неприменимость «обыденного сознания» в релятивистской физике.

Вполне естественно, что из-за столь широкого применения данный метод можно назвать главным для любой содержательной теории справедливости. Обсуждая действенность принципов справедливости Ролза в макро- и микроситуациях, Р. Нозик замечает следующее: «Для многих из нас важной частью процесса достижения того, что Ролз называет “рефлексивным равновесием”, являются мысленные эксперименты, когда мы испытываем принципы на гипотетических микроситуациях. Если после нашего тщательного рассмотрения принципы окажутся неприменимы к ним, то они не универсальны. И мы можем считать, что, поскольку правильные принципы справедливости *имеют* универсальную применимость, те принципы, что не выдерживают проверки микроситуациями, не могут быть правильными. Такова наша традиция, по меньшей мере со времен Платона: принципы можно проверять и на большом,

²⁸⁶ Swirski P. Of Literature and Knowledge. Explorations in Narrative Thought Experiments, Evolution, and Game Theory. L. & N. Y., 2007. P. 102.

и на малом. Платон полагал, что принципы легче разглядеть в большем масштабе, другие могут придерживаться противоположного мнения»²⁸⁷.

Действительно, Платон явно пользуется мысленным экспериментом – об этом свидетельствует знаменитый миф о пещере, история с кольцом Гига, да и в целом его «Государство» может быть понято как стенограмма мысленного эксперимента, описывающего становление государства, о чем прямо и заявляется в тексте: «Если мы мысленно представим себе возникающее государство...» (369f). Другой знаменитый его опыт – это беседа Сократа с мальчиком-рабом, которая подтверждает теорию получения знания через анамнезис.

Основные специфические особенности утопии и мысленного эксперимента в их отношении к справедливости могут быть представлены следующим образом.

Утопический дискурс и дискурс мысленного эксперимента в применении к теоретизированию о справедливости могут применяться в равной степени. Очевидное различие между ними в способах отношения к действительности. Мысленный эксперимент – это дискурс, направленный на прояснение и улучшение мышления о справедливости, упрочение концепций справедливости, прежде всего повышение его когерентности, в то время как утопический дискурс ориентирован на изменение действительности, это программный дискурс, глубоко оценочный.

В истории мысли оба дискурса находили свое применение. Нельзя сказать, что это этапы в развитии мышления о справедливости. У Платона эти два типа дискурса вообще трудно развести. Впоследствии акцентирование становится более явным (классическая утопическая литература и концепции справедливости), хотя, по-видимому, каждый из дискурсов сохраняет своего «оппонента» в качестве своего фона.

Утопический дискурс более принадлежит художественному воображению, дискурс мысленного эксперимента – логическому. Утопический дискурс с

²⁸⁷ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., 2008. С. 257.

легкостью предлагает содержательные ответы, тогда как мысленный эксперимент часто только формулирует проблемы и не решает их.

Утопическое мышление строится полностью или в некоторых своих элементах на мысленном эксперименте. Не продумав в какой-то степени проблему справедливости, нельзя построить картину желаемой социальной действительности, в свою очередь, мысленный эксперимент может быть понят как выжимка рационалистического потенциала утопического мышления.

Итак, в широком смысле справедливость есть ценность. В узком смысле – это оценка, то есть когда что-либо считается справедливым исходя из соответствия определенным принципам и стандартам. Выявление такого соответствия несомненно вносит в аксиологическую сущность справедливости явный алетический, логический элемент, который связывает справедливость с истиной и обеспечивает потенциал мысленного экспериментирования на рациональной основе.

С аксиологическим измерением справедливости непосредственно связана и ее нормативная природа, поскольку представления о справедливости имплицитно или эксплицитно содержат импульс переустройства общества по определенным принципам и лекалам. Вопросы деонтологии справедливости рассматриваются нами далее.

ГЛАВА 3. ДЕОНТОЛОГИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

§ 1. Нормативность справедливости

Итак, первая глава диссертации показала онтологическое разнообразие феномена справедливости, а также практическую универсальность понятия справедливости. Вторая глава показала вариативность справедливости и ее глубинную зависимость от «порядка предпочтения» социальных субъектов. Будучи ценностью, не имеющей единой содержательно приемлемой для всех интерпретации, справедливость может толковаться, раскрываться и наполняться по-разному в зависимости от множества факторов, начиная от личных предпочтений и заканчивая социокультурным фоном. Комплексность аксиологического фундамента обуславливает сложность и многообразность деонтической репрезентации справедливости в жизни общества.

Н. Луман как-то заметил, что общество невозможно дедуцировать «из одного принципа или одной основополагающей нормы – будь это старомодное обращение к справедливости, к солидарности или же к разумному консенсусу. Ведь даже и те, кто не признавали или нарушали подобные принципы, все-таки принимали участие в общественных операциях, да и само общество должно было учитывать такую возможность»²⁸⁸. Общество нельзя свести к какой-либо одной норме или ценности. Его нельзя теоретически дедуцировать из справедливости. Однако его практическая жизнедеятельность не может осуществляться без того, чтобы оно оценивалось как справедливое или несправедливое. Даже если в определенном временном срезе оно будет обходиться без справедливости, осуществляя с тем или иным успехом свою жизнедеятельность без нее, то участников общественных процессов такая жизнедеятельность может не

²⁸⁸ Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004. С. 8.

устраивать, и сам характер жизнедеятельности может быть объективно проблемным и кризисным.

Не будет преувеличением сказать, что справедливость имеет непосредственное отношение к строению системы общества как такового. Обязательным компонентом социокультурной системы является нормативная регуляция общественных отношений и социальной деятельности. Любое общество, социальное устройство нуждается в какой-либо системе норм и правил. Р. Дарендорф так выражает фундаментальную связь между нормами и социальностью: «...общество, социальное представляет собой давление, которое оказывают правила»²⁸⁹. Нормы образуют «грамматику общества», как удачно выразилась К. Бикьери, обеспечивающую связь элементов этой социальной системы. «Нормы – это язык, на котором говорит общество, воплощение его ценностей и коллективных желаний, надежный гид в неопределенных землях, которые мы пересекаем, общие практики, которые удерживают человеческие группы вместе»²⁹⁰. Ю. В. Согомонов применяет термин «этнос общества», означающий нормативно-ценностную систему общества, это «некая совокупность, возможно, просто коллаж согласованных правил и господствующих кодексов житейского поведения», «уклад, строй жизни каких-то отдельных сообществ людей»²⁹¹.

Культура вообще может быть определена как «социально унаследованная система регулирующих механизмов, которая обусловлена всей совокупностью конкретно-исторических условий, в которой основным, сущностным элементом являются идеи, ценности, нормы, обязательно стандартизированные и составляющие основу моделей поведения, и которая в конечном счете упорядочивает человеческую деятельность»²⁹². В сущностном ядре культуры находятся идеи и смыслы особой (для данной культуры) ценности. Очевидно, что справедливость входит в число таких особо ценных социокультурных категорий.

²⁸⁹ Дарендорф Р. Тропы из утопии. М., 2002. С. 66.

²⁹⁰ Bicchieri C. The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms. N. Y., 2006. P. IX.

²⁹¹ Моральные ценности и личность. М., 1994. С. 48.

²⁹² Гусейнов А. И. Соционормативная сфера культуры // Вопросы философии. 2008. № 8. С. 41–42.

Согласно теории Т. Парсонса, структуру социальных систем можно анализировать, применяя четыре типа независимых переменных: ценности, нормы, коллективы и роли. «Ценности занимают ведущее место в том, что касается исполнения социальными системами функции по сохранению и воспроизводству образца, так как они суть не что иное, как представления о желаемом типе социальной системы, которые регулируют процессы принятия субъектами действия определенных обязательств. Нормы, основная функция которых – интегрировать социальные системы, конкретны и специализированы применительно к отдельным социальным функциям и типам социальных ситуаций. Они не только включают элементы ценностной системы, конкретизированные применительно к соответствующим уровням в структуре социальной системы, но и содержат конкретные способы ориентации для действия в функциональных и ситуационных условиях, специфичных для определенных коллективов и ролей»²⁹³. Именно нормы регулируют социальные связи, человеческое поведение, благодаря их действию оно становится единообразным и предсказуемым. Ценности также участвуют в данном процессе, но они составляют информационную основу действиям норм, придают нормам особое содержание и окраску и ориентируют человека в отношении значимости наличных норм. Применительно к справедливости можно сказать, что ценности представляют собой общие идеалы справедливости, а нормы отражают природу конкретизированной справедливости, помещенной в реальный социокультурный контекст.

Справедливость и производные от нее предикаты («справедливо, несправедливо») не только оценочны, но также обладают функцией управления поведением, поскольку они говорят нам, как должно быть. Справедливость указывая на *должное* положение вещей, и являет в этом смысле нормативность. Нормативное воздействие возможно, поскольку должное включает в себя два элемента: первый совпадает с Благом (добром), а второй соотносится с

²⁹³ Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1998. С. 18–19.

необходимостью осуществить это Благо, с мечтой и волей реализовать его. Должное в этом смысле – это необходимое благо, или благо, которое необходимо, соответственно и справедливость – это нечто такое, что имманентно содержит в себе элемент необходимости.

Нормативное регулирование поведения людей осуществляется средствами как деонтического, так и ценностного характера. Нормативные регуляторы устанавливают четкие рамки поведения людей, содержат одинаковый эталон поведения. «Деонтическое выступает прежде всего как содержание, оформляемое, опредмечиваемое, реализуемое нормативными системами»²⁹⁴. Деонтические регуляторы (нормативные системы права, морали, религиозные, корпоративные нормы, традиции, обычаи и др.) обеспечивают определенное состояние общественных отношений, в том числе и с помощью социального принуждения. В качестве регуляторов могут выступать и недеонтические факторы – цели, ценности, принципы, которые не имеют четкой формулировки, определенности, категоричности и не дифференцированы до строгих требований и правил, но при этом опосредованно или косвенно воздействуют на человека и общество: «Так, искусство, например, оказывает немалое влияние на поведение человека, но, воздействуя на его внутренний мир через систему художественных образов, оно не диктует ему каких-то определенных правил, не предъявляет требований к его поведению в той или иной ситуации, не предлагает средств для его реализации и не осуществляет контроль за его соблюдением»²⁹⁵. Регуляция в данном случае осуществляется двояким образом: *позитивно* – через одобрение, поощрение; и *негативно* – через запрет, порицание нежелательных форм активности.

Нормативное регулирование предполагает несколько элементов: *цель*, которую нужно осуществить; *систему норм*, выполнение которых призвано обеспечить достижение искомой цели; *условия реализации* норм и *средства контроля* за их соблюдением. Каким образом столь разнородное «целое»,

²⁹⁴ Бобнева М. И. Социальные нормы и регуляция поведения. М., 1978. С. 51.

²⁹⁵ Пеньков Е. М. Социальные нормы – регуляторы поведения личности. Некоторые вопросы методологии и теории. М., 1972. С. 25.

каковым является любое сколько-то развитое общество, может иметь единую цель для всех своих членов? И какова эта цель содержательно, если все члены этого целого зачастую имеют различные индивидуальные устремления, интересы и цели? Видимо, именно справедливость может имплицитно выступать в качестве *необходимого условия* формальной цели, поскольку, как заключает Вл. Соловьев, государство (как выразитель и представитель воли индивидов) может иметь в качестве цели не «интерес как таковой, составляющий собственную цель отдельных лиц и партий, а *разграничение* этих интересов, делающее возможным их совместное существование»²⁹⁶. Подобная функция требует равенства, беспристрастности в отношении ко всем, а это суть элементы и характеристики справедливости. При этом осуществление этой задачи в положительном смысле невозможно. Государство, как, впрочем, и вообще любой руководящий орган в конкретном обществе и сообществе, может ее осуществить только «отрицательно», ограничительно и юридически, то есть «в пределах общего права, вытекающего из относительного или отрицательного равенства всех, т. е. из справедливости»²⁹⁷, чтобы каждый отдельный интерес, стремясь к своему исполнению, не нарушал общего равновесия всей социальной системы. Итак, любой социум, общество в целом стремится к самосохранению, интеграции и внутренней устойчивости, в конечном счете к целостности и единству. Ведущим принципом в достижении этой цели является справедливость.

При этом множественность потребностей социума в саморегуляции, различные взаимоотношения социальных субъектов и различия в типе обмена благами, в распределении благ и тягот, в системах санкций по соблюдению социальных соглашений и т. д. влекут за собой многоаспектность и полиформизм реализации принципов справедливости в конкретной социальной деятельности. Данные принципы формулируются в пределах некоторого набора правил, то есть в виде норм, которые могли бы управлять поведением.

²⁹⁶ Соловьев Вл. С. Право и нравственность. Минск ; М., 2001. С. 12.

²⁹⁷ Там же. С. 13.

Нормы – форма репрезентации нормативного в реальности. Широкий взгляд на природу нормативности приводит к тому, что вся многообразная действительность может пониматься как своеобразная емкость для императивов и разнообразных призывов. Директивы мы получаем даже от окружающих нас вещей. Hi-Fi-система безмолвно требует себя включить; иметь дом значит иметь такие вещи, которые требуют ухода и заботы. Связи человека и всего, что его окружает, носят глубокий многообразный и двусторонний характер. Возможность требовать от окружения сочетается с возможностью обратного требования. Алонсо Лингис так резюмирует этот взгляд: «Сама окружающая среда есть императив»²⁹⁸.

Наличие модальных, нормативно-ценностных и нормативно-деонтических феноменов различного типа – главнейшая черта социальной реальности. Социальные нормы, так же как и ценности, объективны, не зависят от субъективности личности, но в то же время имеют антропное происхождение. Им необходим носитель, актуализирующий эту потенцию, превращающий должное в сущее, норму деятельности в реальную деятельность. Норма указывает и предписывает определенное поведение в определенных условиях, отражая при этом общий тип и специфику отношений и взаимозависимостей, существующих в обществе.

Что такое норма? Термин «норма» этимологически восходит к латинскому «*norma*», которое переводится как «мерило, руководящее начало, правило, закон, образец». Как указывает У. Баннер, «*норма* – это канон, стандарт меры или оценки». Соответственно, «*моральная норма* есть стандарт, с помощью которого человеческие деятельность и действия могут быть оценены как приближающиеся в той или иной степени к тому, что является *действительностью*»²⁹⁹.

Для более ясного понимания необходимо различать два смысла термина «норма». Во-первых, норма означает характеристику обычного, среднестатистического (нормального) состояния какого-либо объекта, которое воспринимается как закономерное, постоянное. Здесь за термином «норма» стоит

²⁹⁸ Lingis A. The Imperative. Bloomington and Indianapolis, 1998. P. 68.

²⁹⁹ Banner W. A. Moral Norms and Moral Order. Gainesville, 1981. P. 1.

тип массовидного процесса, то есть того, что уже сформировалось и существует в реальности. Эта трактовка делает акцент на характеристике *нормы как сущего*.

Во-вторых, норма может пониматься как некоторое руководящее начало, правило, требование, регулирующие различные формы деятельности человека. Норма в данном случае есть побудительная причина действий, поступков, убеждений, чувств и т. д., которая призвана организовать именно «правильное», «нормальное» общество и социальную деятельность как она должна быть. Здесь на первый план выходит уже понимание нормы не просто как чего-то общепринятого, но как желательного и даже требуемого, то есть здесь делается акцент на *должном*.

Итак, норма – это реализованное или нереализованное (но потенциально реализуемое) правило существования чего-либо. Тем самым норма вообще сочетает два полюса – постоянного наличия (сущее) и заданности (должное), и две этих трактовки сложно развести в каждом конкретном случае при рассмотрении норм.

Между сущим и должным модусами бытия, как известно, есть принципиальные различия. Переход с уровня должного на уровень сущего и наоборот всегда сопряжен с немалыми трудностями. Должное не существует в том же смысле, как существует все сущее. В этой связи уместно вспомнить «гильотину Юма», т. е. теоретический принцип Д. Юма о невозможности выводить нормативные и ценностные суждения из описательных, переходить от связки «есть» к «должно»³⁰⁰. Иными словами, самое точное и обоснованное знание еще не говорит о том, что следует делать. И наоборот, из того, что должно быть, не следует непосредственная наличная реальность этого. Этот своеобразный закон срабатывает и применительно к аксиологическим феноменам. Сказанное образует одну из главнейших практических проблем справедливости – то, что справедливо в идее, далеко не всегда справедливо в реальности. Справедливость нелегко реализовать на практике.

³⁰⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения : в 2 т. Т. I. М., 1996. С. 510–511.

Типы и виды норм многообразны. Это всевозможные правила, предписания, прескрипции, требования, приказы, нормативы, императивы, директивы, заповеди и т. д. Такое разнообразие норм, а также отсутствие четкой и ясной границы между нормами и тем, что ими не является, создает проблему возможности создания классификации, охватывающей нормы всех видов и подобной классификации химических элементов.

Самым общим образом нормы можно разделить на следующие группы (вслед за Г. фон Вригтом и А. А. Ивиным)³⁰¹:

- *правила*, включающие правила грамматики, логики и математики, ритуала, игр и т. п.;
- *предписания*, охватывающие законы государства, указы, директивы, команды, приказы и т. п.;
- *технические*, или *целевые*, нормы, говорящие о том, что должно быть сделано для достижения определенной цели (например, «Чтобы в доме не было душно, следует проветривать его»).

Эти группы норм можно назвать *основными*. Существуют также многообразные нормы, занимающие как бы промежуточное положение между главными их видами. Особый интерес среди не являющихся основными группами норм представляют:

- *традиции и обычаи* («Следует уважать старших», «На Новый год принято наряжать елку» и т. п.);
- *моральные принципы* («Заботься о близких», «Не будь завистливым» и т. п.);
- *правила идеала* («Судья должен быть беспристрастным», «Честность – лучшая политика» и т. п.).

Справедливость свое воплощение находит в нескольких группах норм. Это, по всей видимости, предписания, технические нормы (например, процедура раздела пирога), традиции (талион как справедливость родовой мести), моральные принципы и правила идеала.

³⁰¹ Wright G. H., von. Norm and Action. A Logical Inquiry. N. Y. ; L., 1963. Ch. I; Ивин А. А. Аксиология. М., 2006. С. 169.

Характерно, что нормы всех видов, несмотря на их многообразие, если отвлечься от проблемы авторитета нормы, имеют одну и ту же пятиэлементную структуру³⁰²:

- 1) *содержание* – действие, которое является объектом нормативной регуляции;
- 2) *характер* – норма обязывает, разрешает или запрещает данное действие;
- 3) *условия приложения* – обстоятельства или ситуация, в которых должно или не должно выполняться действие;
- 4) *субъект* – лицо или группа лиц, которым адресована норма;
- 5) *авторитет* – это индивид или орган власти, правомочный требовать выполнение нормы.

Однако не всегда каждый из этих элементов сформулирован явным образом. Тем не менее анализируя нормы справедливости, следует принимать во внимание все указанные элементы.

Содержание норм справедливости. В целом человеческие действия разнообразны и далеко не все из них могут вообще быть названы нормативными. Г. Теборн, например, говорит о трех типах действия в зависимости от того, что лежит в их основе: нормативные; телеологические, преследующие какую-либо цель; эмоциональные действия, выражающие эмоции гнева, печали, радости³⁰³. Нормы, в которых тем или иным образом присутствует идея справедливости, регулируют не все виды действий. Под их юрисдикцию попадают лишь те акты, что связаны с мерой распределения социальных благ по определенному стандарту.

Характер норм справедливости. Существенно отметить базовое (вслед за Г. фон Вригтом, И. А. Герасимовой, Ю. В. Ивлевым и др.) деление норм по характеру на сильные («обязательно» и «запрещено») и слабые («разрешено»). Соответственно в отношении справедливости мы имеем:

- нельзя, запрещено осуществлять несправедливость;

³⁰² Ивин А. А. Аксиология. М., 2006. С. 166; Ивин А. А. Логика норм. М., 1973. С. 22–23.

³⁰³ Theborn G. Back To Norms! On the Scope and Dynamics of Norms and Normative Action // Current Sociology. Nov. 2002. Vol. 50 (6): 863–880.

- можно, разрешено осуществлять справедливость;
- обязательно, должно осуществлять справедливость.

Это первичное деление норм справедливости. Оно в целом соответствует общему формальному определению понятия справедливости и самому общему пониманию ценности справедливости. Общим нормам труднее следовать и они очень похожи на оценки и принципы. В этом плане оправдано говорить о двух уровнях норм справедливости: общем и конкретном (контекстуальном), то есть специфицированном через другие элементы нормы.

Условия приложения могут быть самыми разными и варьируются в зависимости от конкретного содержательного истолкования понятия справедливости и специфики других элементов нормы.

Субъектами нормирования могут выступать: индивид, семья, трудовой коллектив, сообщество, религиозная община, сельская община, группа (класс), город, государство, человечество. (Совпадает с субъектами оценок).

Авторитет норм справедливости. Какой индивид или орган власти правомочен требовать выполнения этих норм? Кто требует ответственности за несоблюдение норм справедливости? По всей видимости, авторитетами норм справедливости могут выступать, в зависимости от нормативного типа справедливости, общество, государство, судья, совесть и т. д.

Отметим еще несколько оснований, способствующих реальному разнообразию норм справедливости.

По *сфере действия* и *сфере общественной жизни* можно различать нормы политические, экономические, религиозные, экологические, культурные, этнические, правовые, нравственные, идеологические и др.

Различаются нормы и по *действенности* – зарождающиеся, проходящие стадию формирования, прочно вошедшие в практику, устаревшие. Отметим также деление норм на устные и письменные, т. е. писанные (кодифицированные) и неписанные; формальные и неформальные.

Для справедливости в целом чрезвычайно важен фактор истории или *времени*, важно то или иное отношение к настоящему, прошлому и будущему. Это, в частности, дает основание говорить об «исторической справедливости».

Несмотря на все разнообразие норм справедливости, у них есть общие черты. Все они упорядочивают общественные отношения, выполняя тем самым *регулятивную функцию*. Нормы справедливости прямо или косвенно устанавливают правила поведения в обществе, чем регламентируют социальное взаимодействие. Регулируя социальную деятельность, они обеспечивают стабильность и упорядоченность общественных отношений, поддерживают определенную системность и стабильность общества, позволяя существовать ему как единому целому.

Через создание и выражение социального порядка норма осуществляет социальный контроль, влияние и власть. Социальные нормы – важные средства реализации власти, властность – важнейший атрибут норм. Более того, один из видов власти, по А. Кожеву, прямо вытекает из справедливости – это власть судьи, арбитра (справедливый человек, который судит)³⁰⁴. Благодаря этому основной институт справедливости, то есть комплекс норм, теснее всего связанный с ценностью справедливости, – это суд, юстиция, что, в частности, отражается на визуализации образа справедливости, ставшей своего рода символом судебной власти. При этом судебная власть может выступать как в виде привычного государственного суда, так и пресловутого «морального суда».

Нормы определяют границы допустимого. Будучи критериями отношения к тем или иным действиям, ситуациям и явлениям, они выполняют *оценочную функцию*. Эта функция указывает на то, что нормы являются воплощением и следствием ценностей и оценок.

Вопрос, как связаны оценки (ценности) и нормы, является существенным и проблематичным. Как было выяснено ранее, каждое действие является или добром, или злом, или не является ни тем, ни другим, т. е. каждое действие имеет

³⁰⁴ Кожев А. В. Понятие власти. М., 2007. С. 35.

или положительную моральную ценность, или отрицательную, или является оценочно безразличным. Однако этим еще не предопределяется нормативность действий. В большинстве случаев для определения нормативного характера человеческих действий недостаточно знать их оценочный характер. Если выполнение действия является добром, то из этого еще ничего не следует относительно обязательности этого действия. Как отмечает А. А. Ивин, «не всякое моральное добро требует своей реализации. Оно может стоять над долгом в качестве идеала, к которому следует стремиться, но осуществление которого не является настоящей обязанностью; оно может быть также просто нормативно безразличным. Единственно, что можно с определенностью сказать о действии, являющемся добром, это то, что оно не запрещено, т. е. позволительно в моральном смысле»³⁰⁵. Не следует также исключать возможность не приносящих никакого добра должных действий и возможность не приносящих никакого зла запрещенных, табуированных действий.

Общественные идеалы и принципы формулируют только основные цели и средства, но не инвентаризируют типических конкретных ситуаций. Они не содержат средств контроля за их реализацией в социальной жизни. Это приоритетная функция нормы. Норма – результат овнешнения ценности, становление обязательным. Можно утверждать, что всякая ценность косвенно содержит в себе обязанность или является в своей сущности обязанностью и что деонтическое суждение о долге в конечном счете опирается, как на свое основание, на некоторое суждение о ценности. «Возможно, – пишет Г. фон Вригт, – есть также виды оценок, которые зависят от языка в том смысле, что они не являются логически возможными среди существ, которые не владеют языком. Но очевидно и то, что существуют реакции, заслуживающие называться оценками, на доязыковом уровне – у животных и младенцев. Грубо говоря: концептуально оценивание находится на одном уровне с удовольствием и желанием; а нормы концептуально располагаются на более высоком уровне. Нормы... можно сказать,

³⁰⁵ Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970. С. 192–193.

логически предполагают оценки, но оценки могут существовать независимо от норм»³⁰⁶.

Социальные нормы – это своего рода специфические средства реализации социальных ценностей и идеалов. В праксеологическом аспекте ценность следует считать предельным нормативным основанием актов сознания и поведения людей. Нормы справедливости суть более или менее конкретное, содержательное истолкование общеформальной идеи (ценности) справедливости. Та или иная норма справедливости – это дверь, переводящая справедливость в повседневную реальность.

Нормы справедливости – предельные спецификации ценности справедливости в социальном контексте. Нормы вытекают из принятых в обществе на разных его уровнях и у отдельных людей представлений о ценностях. Норма социальна, это образец, правило, принцип деятельности, признанные социумом и в той или иной форме заданные для исполнения его членам. Нормативное – частный случай ценностного отношения между мышлением и действительностью. Нормативные понятия (запрещено, разрешено, обязательно) являются частным случаем абсолютных аксиологических понятий (хорошо, плохо). Определяются они, соответственно, не в терминах сравнительных оценок, а в терминах абсолютных оценочных понятий.

В нормах, в отличие от ценностей и принципов, отражается опыт и отрицательного направления поведения. Это достигается за счет добавления санкции наказания с целью силовым образом скорректировать действительность с должным порядком вещей, с исходным для данной нормы ценностным стандартом. Иными словами, нормативный авторитет «находит нужным установить определенное *наказание*, если действительность не приводится в соответствие с оценкой»³⁰⁷.

Идея, что нормы – это частный случай оценок, может быть выражена с помощью следующего определения: *Обязательно действие A = Действие A*

³⁰⁶ Wright G. H., von. Norm and Action. A Logical Inquiry. N. Y ; L., 1963. Ch. VI, sec. 2. P. 96.

³⁰⁷ Ивин А. А. Аксиология. М., 2006. С. 156.

является позитивно ценным, и хорошо, что воздержание от данного действия влечет за собой наказание.

Таким образом, норма «обязательно действие А» содержит две оценки: 1) позитивную оценку действия А и 2) позитивную оценку наказания за невыполнение данного действия (воздержание от него)³⁰⁸.

Из нормы, предписывающей некоторое действие, логически следует позитивная оценка данного действия тем, кто установил данную норму. Так, из нормы, предписывающей быть справедливым, логически следует позитивная оценка справедливости людьми, выдвигающими данную норму и предполагающими, что ее несоблюдение должно наказываться.

Есть ли точное соответствие между оценками и нормами? Мы предполагаем, что оно есть и может быть представлено следующим образом:

Оценки	Нормы
Хорошо	Разрешено (Р), обязательно (О)
Плохо	Запрещено (F)
Нейтрально, посредственно	Не нормируется
Безразлично	Не нормируется

Аксиологически оцененное как «хорошее» деонтически разрешается или предписывается как обязательное. Аксиологически оцененное как «плохое» деонтически запрещается. Безразличное, нейтральное и посредственное не нормируется. Несправедливость запрещается, справедливость разрешена или обязательна.

Следует отметить также взаимоопределимость операторов О и Р и F. $O = F \sim$
 $F \sim = \sim P \sim$; $F = \sim P$.

³⁰⁸ Там же.

Обязательность справедливости запрещает несправедливость и не разрешает несправедливость; запрещать несправедливость значит не разрешать несправедливость.

Нормы как оценки, стандартизированные с помощью санкций, являются частным и достаточно узким классом оценок. Норма обращена непосредственно к практике, к миру конкретных человеческих действий, тогда как ценность лишь *частично* и опосредованно интегрирована в практику.

Далее приведем четыре основных отличия норм и ценностей, выделенные Ю. Хабермасом³⁰⁹.

1. В свете норм мы решаем, что предписывается делать, а в свете ценностей определяем, какое именно поведение рекомендовано.

2. «Нормы выступают с бинарным притязанием на значимость и являются либо действенными, либо недейственными; относительно нормативных предложений, как и относительно ассерторических, мы можем занимать только позицию принятия или непринятия – или же воздерживаться от суждения. В противоположность этому ценности устанавливают отношения предпочтения, согласно которым определенные блага оказываются более привлекательны по сравнению с другими; поэтому наше согласие с оценочными предложениями может иметь большую или меньшую степень».

3. «Свойственная нормам значимость долженствования имеет абсолютный смысл безусловного и универсального обязательства: должное претендует на то, чтобы быть в равной степени благим для всех (или для всех, кому требование должного адресуется). Привлекательность ценностей имеет относительный смысл оценки благ, выработанной или усвоенной в тех или иных культурах и формах жизни: веские ценностные определения или предпочтения высшего порядка говорят о том, что в целом является благим для нас (или для меня)».

4. «Различные нормы, если они претендуют на значимость для одного и того же круга адресатов, не могут противоречить друг другу; они должны состоять

³⁰⁹ Хабермас Ю. Вовлечение Другого. СПб., 2001. С. 128–129.

друг с другом в когерентной связи, т. е. образовывать систему. Различные же ценности, напротив, конкурируют друг с другом за первенство; в той мере, в какой они находят intersubъективное признание в рамках какой-либо культуры или формы жизни, они образуют подвижные и внутренне напряженные конфигурации».

Основное отличие норм от других оценок связано, таким образом, со степенью жесткости влияния на поведение людей, что воплощается, как уже отмечалось, в конечном счете в наличии или отсутствии санкций.

На основании типа санкций, как правило, проводят базовое различие норм на правовые и моральные: «...моральные и сходные с ними нормы, являясь более тонкими регуляторами человеческого поведения, способны вторгаться в наиболее интимные стороны человеческой жизни и способны делать объектами нормирования не только внешние, но и внутренние действия, не только физическую, но и психическую деятельность. Ограничение правовых норм кругом внешних действий существенным образом связано с определенностью и внешним характером предусмотренных за их нарушение наказаний. Санкции за несоблюдение моральных норм более многообразны и менее определенны»³¹⁰.

Ценности производны от надындивидуальной деятельности и могут выступать в качестве совершенной модели, идеала, модели должного, всего того, к чему стоит стремиться. И именно в силу этого нормы обладают такой принуждающей потенцией, так как их существование напрямую связано с ценностями. Ориентируясь на данные аксиологические сущности, общество или человек, каждый в меру своей чувствительности, воспроизводят в своей деятельности эти идеалы.

Существуют некоторые типы выражений, относительно которых трудно определить, являются ли они ценностями или нормами. Таковы, в частности, *правила идеала*. Например: высказывания «ученый должен быть

³¹⁰ Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970. С. 173–174.

беспристрастным», «судья должен быть справедливым» могут выражать как оценку, так и норму; иногда могут выражать и то, и другое одновременно.

Э. Гуссерль предлагает считать тождественными или по меньшей мере равнозначными формулы: «*A* должно быть *B*» и «*A*, которое не есть *B*, есть дурное *A*» или «только *A*, которое есть *B*, есть хорошее *A*». Тогда суждение «Человек должен любить своего ближнего» означает: кто не любит своего ближнего, тот «нехороший» и, следовательно, *eo ipso* (в этом отношении) «дурной» человек. Соответственно отрицательные выражения долженствования не следует понимать как отрицания соответствующих положительных. «Воин не должен быть трусливым» не означает неверности утверждения, что воин должен быть труслив, а означает, что трусливый воин есть плохой воин. Следовательно, равнозначны следующие формулы: «*A* не должно быть *B*» и «*A*, которое есть *B*, есть всегда плохое *A*» или «только *A*, которое не есть *B*, есть хорошее *A*»³¹¹.

Очевидно, что нормативные суждения справедливости имеют много общего с правилами идеала. Это верно в отношении общества, человека, многих социальных ситуаций и действий. Наказание должно быть справедливым, распределение должно быть справедливым и т. д. Утверждать так, значит просто сообщать о наказании и распределении их непосредственное (идеальное) свойство. В каком-то смысле несправедливое наказание – это уже и не наказание вовсе, но нечто другое, требующее иного слова (жестокость, насилие и т. п.).

В случаях, когда правила идеала говорят о свойствах реальных людей, необходимо знание контекста, в котором использовано данное предложение, так как предложения с глаголом «должен» употребляются для выражения оценок и норм почти одинаково часто.

Как считает А. Ивин, те из правил, которые требуют наличия определенных свойств у вещей, должны быть отнесены к оценкам. «Субъектом нормы всегда является человек и было бы неразумным расширять понятие нормы таким образом, чтобы в класс субъектов оказались включенными и сущности, отличные

³¹¹ Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. 1. Прологомены к чистой логике. СПб., 1909. С. 33–34.

от людей»³¹². В таком случае выражение «наказание должно быть справедливым» – оценка, а не норма. Кроме того, поскольку нормы обращены в будущее и имеют проектирующий характер, постольку субъектами норм не могут быть и умершие люди (вряд ли возможно что-либо предписывать умершим, также следует учесть невозможность санкций в их отношении). Подобные выражения могут быть только оценками. Тут можно поспорить с А. А. Ивиным. Когда мы говорим о справедливости наказания, то наказание мыслится нами как человеческое наказание. И тогда указанное выражение можно переформулировать: человек должен наказывать справедливо.

Другим примером могут служить *целевые нормы*. Общая форма: «Если вы хотите *A*, вы должны сделать *B*». Основанием выполнения целевой нормы является желание достижения определенного результата. Г. фон Вригт относит их к нормам, а А. А. Ивин – к оценкам на том основании, что здесь, в отличие от каузальных утверждений, речь идет не только о существовании причинной связи между состояниями, но и о желательности одного из этих состояний. Пример: «Если вы хотите, чтобы в комнате было тепло, держите окно закрытым» – целевая норма; «Открытое окно достаточно для того, чтобы в комнате было холодно» – каузальное утверждение. «Если вы хотите справедливо разделить торт, то разрежьте его поровну» – пример целевой нормы справедливости. «Разрезать торт на равные части достаточно для того, чтобы справедливо его разделить» – пример каузального утверждения.

Справедливое действие должно находиться в согласии со специфическим типом умозаключения – с практическими силлогизмами, о которых упоминал Аристотель, но которые он не подверг детальной разработке. Выводом практического силлогизма будет не теоретическое суждение, но действие или руководство к действию.

Примеры обоснованных практических умозаключений:

Разрешено делать *p*.

³¹² Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970. С. 171.

Если делается p , то не должно оставаться невыполненным q .

Следовательно, разрешено делать q .

Все преступники должны наказываться.

Это человек преступник.

Следовательно, этот человек должен быть наказан.

В первом примере обе посылки и вывод – нормативные суждения, второй пример содержит фактическую и нормативную посылки и нормативный вывод. Вполне возможны также умозаключения, содержащие нормативные суждения о справедливости. Например, вывод «Я должен быть справедливым» представляет собой заключение из посылок: «Все люди должны быть справедливыми», «Я – человек».

Г. Кельзен называл силлогизмы, где большая посылка и заключение – суждения о долженствовании, а меньшая посылка – суждение о бытии – «нормативными»³¹³, а Х. Перельман «деонтическими»³¹⁴.

Определяя справедливость как соответствующий способ обращения с лицами данной категории, Х. Перельман пишет о следующих компонентах и условиях приложения форм справедливости в деонтических силлогизмах:

«1) правило, которое следует применить, составляет больший термин силлогизма;

2) качество личности – факт рассмотрения его как члена данной категории – составляет меньший термин силлогизма;

3) справедливое действие, которое должно быть совместимо с заключением силлогизма»³¹⁵.

Безусловно, связь между нормами справедливости и конкретными воплощениями справедливости проблематична. В частности, важно помнить, что «при переходе от норм к поступкам приходится учитывать вненормативные факторы: эмпирические данные, условия, знания субъекта, интересы (в т. ч.

³¹³ Кельзен Г. Проблема справедливости // Чистое учение о праве Ганса Кельзена. Вып. 2. М., 1988. С. 165.

³¹⁴ Perelman Ch. The Idea of Justice... N. Y., 1963. P. 39.

³¹⁵ Ibid. P. 40.

конфликтные) различных деятелей и т. п.»³¹⁶. Но очевидно также и глубинное родство между справедливостью и требованиями разума, поскольку справедливость базируется на цепи рассуждений. В этом смысле она, как отмечает Х. Перельман, находится в некотором контрасте с другими добродетелями. «Они, с их большей спонтанностью, имеют прямое отношение к реальности, в то время как справедливость постулирует введение реального в категории, принимаемые в качестве существенных»³¹⁷. Справедливость, в отличие от других добродетелей, не может быть спонтанной, она требует введения аналитического расчета, сознательного обращения к нормам и может реализовываться без всякого энтузиазма и эмоционального фона.

§ 2. Нормативные области справедливости

Идеи, ценности, нормы находятся в самом центре социальной жизни. Ценностно-нормативное содержание справедливости получает свою конкретизацию в конкретных сферах человеческой деятельности. Эти ценностно-нормативные сферы как раз и образуют контекст «жизни» идеи справедливости в человеческих сообществах. Различие формального принципа справедливости и материальных, то есть содержательных и конкретных принципов, приводящее к существованию различных концепций справедливости, требует обращения к конкретным сферам и носителям. Мы используем это обстоятельство для того, чтобы рассмотреть различные области, определить конкретику и специфику их применения справедливости.

Людям свойственно создавать замкнутые символические пространства. В концепции Петера Слотердайка такие пространства именуются «сферами». Сфера — это «место, создаваемое людьми для того, чтобы обладать таким “где-то”, в котором они предстают в качестве тех, кем они являются»³¹⁸. Немецкий мыслитель склонен сводить человеческое существование к бытию в сферах: «То,

³¹⁶ Герасимова И. А. Деонтическая логика // Новая философская энциклопедия. Т. 1. С. 625.

³¹⁷ Perelman Ch. The Idea of Justice... N. Y., 1963. P. 40.

³¹⁸ Слотердаик П. Сферы. Микросферология. Т. 1. Пузыри. СПб., 2005. С. 24.

что на языке современных философов называется бытием-в-мире, для человеческой экзистенции означает в первую очередь бытие-в-сфере. ...поскольку сферы составляют первоначальный продукт совместного человеческого бытия (и на это не обратила внимания ни одна теория труда), то эти атмосферно-символические места зависят от их непрерывного обновления; сферы представляют собой своего рода кондиционеры, и не участвовать в их сооружении и установке совместно живущим людям нельзя»³¹⁹.

Эти идеи П. Слотердайка дают возможность понять человека как существо, на всех уровнях социальной организации осуществляющее разметку символического горизонта сфер существования. При этом сооружение подобных комплексных сфер бытия немыслимо без разветвленной нормативной сети.

Свой вариант концептуального видения социальной реальности предлагает Пьер Бурдьё. Он предлагает изображать общество, социальный мир «в форме многомерного пространства, построенного по принципам дифференциации и распределения, сформированным совокупностью действующих свойств в рассматриваемом социальном универсуме, т. е. свойств, способных придавать его владельцу силу и власть в этом универсуме. Агенты и группы агентов определяются, таким образом, по их относительным позициям в этом пространстве. <...> Действующие свойства, взятые за принцип построения социального пространства, являются различными видами власти или капиталов, которые имеют хождение в различных полях»³²⁰. Социальное пространство, по Бурдьё, – это не физическое пространство, хотя оно стремится в нем реализоваться более или менее полно. Социальное пространство можно описать как совокупность полей, специфических однородных «под-пространств» (например, поле литературы, экономическое поле, политическое поле и т. п.), власть над которыми дает обладание дефицитными благами – капиталом. Поле, по Бурдьё, – это специфическая система объективных связей между различными

³¹⁹ Там же. С. 44.

³²⁰ Бурдьё П. Социология социального пространства. М. ; СПб., 2007. С. 15.

позициями, находящимися в кооперации или в конфликте. Социальные агенты могут занимать позиции одновременно в нескольких таких полях.

Анализируя такие различные поля, как, например, поле политики, поле экономики, поле религии, Бурдьё обнаруживает неизменные закономерности их конституирования и функционирования: автономизация, «определение «ставок» игры и специфических интересов, которые не сводимы к «ставкам» и интересам, свойственным другим полям, борьба за установление внутреннего деления поля на классы позиций (доминирующие и доминируемые) и социальные представления о легитимности именно этого деления. Каждая категория интересов содержит в себе индифферентность к другим интересам, к другим инвестициям капитала, которые будут оцениваться в другом поле как лишённые смысла. Для того чтобы поле функционировало, необходимо, чтобы были ставки в игре и сами люди были готовы играть в эту игру, имели бы *габитус*, включающий знание и признание законов, присущих игре»³²¹.

Отметим здесь плодотворность идей автономизации полей, несводимость интересов и правил распределения капитала в различных полях.

Важные аспекты понимания функционирования норм справедливости вскрывает теория семейных сходств позднего Л. Витгенштейна. Особое значение имеют параграфы 65–67 его «Философских исследований». «Вместо того чтобы выявлять то общее, что свойственно всему, называемому языком, я говорю: во всех этих явлениях нет какой-то одной общей черты, из-за которой мы применяли к ним всем одинаковое слово. – Но они *родственны* друг другу многообразными способами. Именно в силу этого родства или же этих родственных связей мы и называем все их “языками”»³²² (§ 65). «Мы видим сложную сеть подобий, накладывающихся друг на друга и переплетающихся друг с другом, сходств в большом и малом» (§ 66). «Я не могу охарактеризовать эти подобия лучше, чем назвав их “семейными сходствами”, ибо так же накладываются и переплетаются

³²¹ Шматко Н. А. Введение в социоанализ Пьера Бурдьё // Бурдьё П. Социология политики. М., 1993. С. 18–19.

³²² Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Ч. I. М., 1994.

сходства, существующие у членов одной семьи: рост, черты лица, цвет глаз, походка, темперамент и т. д. и т. п.» (§ 67). Итак, языковые практики образуют что-то вроде «семьи» с расплывчатыми границами, где в рамках пространственно-временных фреймов переплетаются, с одной стороны, типичное действие, а с другой стороны, регулярное употребление языка по правилам.

Как считает Н. В. Печерская, мы можем предположить существование практик, где правилу следуют слепо и где трудно его артикулировать, и также существует определенное «семейство» практик, где в определенной степени и форме присутствует понимание или артикуляция правила³²³.

Человек может следовать норме автоматически, бессознательно или сознательно, рефлексивно. Существует и другой, «эвристический путь» к поведению, который направляется правилами по умолчанию (default rules), хранящимися в памяти и вызываемым действием контекстуальных стимулов. В этом понимании нормы контекстно-зависимы, означая, что разные социальные нормы будут активироваться или казаться приемлемыми в зависимости от понимания ситуации. И понимание ситуации находится под влиянием тех прежних контекстов, которые мы видим в качестве похожих на настоящий контекст. Правила по умолчанию, которым мы намереваемся следовать, сопровождаются и поддерживаются теми убеждениями и желаниями, которые мы осознаем только когда они оспариваются³²⁴.

Итак, в моральных практиках, в отличие от рутинных, возникает или потенциально существует необходимость их обоснования. Когда прерывается рутинное действие (завязывание шнурков, езда на велосипеде), объяснить себе или другим, почему я это делаю, часто невозможно или крайне затруднительно. Моральные практики организуются уже по другим правилам. «Действительно, что есть справедливо, частично усваивается в процессе социализации (узнается) и составляет фон наших действий и предпочтений, но также в определенной

³²³ Печерская Н. В. Справедливость в контексте поздней философии Л. Витгенштейна. СПб., 2000. С. 40.

³²⁴ См.: Bicchieri C. The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms. N. Y., 2006. P. 5–6.

степени является предметом нашего собственного рационального выбора и результатом многочисленных дебатов»³²⁵.

Печерская так характеризует тип правил, следование которым может описываться в терминах справедливости. «С одной стороны, эти правила “схвачены” нашим практическим сознанием и регулируют наше поведение, в основном такое поведение базируется не на теоретическом, а на практическом ощущении уместности или соответствия в ситуациях, требующих нашего объяснения поведения, мы можем привести основания, то есть сформулировать правило, которым мы руководствуемся, но эта формулировка будет всего лишь интерпретацией, то есть частью или неполной копией “схваченного” знания»³²⁶.

Что из этого следует? Прежде всего, что справедливость есть, что она значима, ее содержание определяется тем, как она существует и практикуется. И, во-вторых, что узнавание моральных правил не может быть эквивалентно овладению практической моралью по аналогии с поваренной книгой (которая, как известно, полезна в первую очередь для тех, кто умеет готовить).

Можно постулировать три базовые характеристики моральных практик:

- есть представление об общем благе;
- существуют общественные санкции за нарушение правила;
- наличествует потенциальная возможность оправдаться.

В моральных суждениях всегда чувствуется не произвольное предпочтение, а момент долженствования. Мы не называем поступок справедливым, если он просто нам нравится. Напротив, мы часто говорим о справедливости как о свойстве самой реальности, самих вещей и явлений. Поэтому моральные оценки всегда отсылают к некоему *общему благу*, к мнению некоего сообщества и его стандартам поведения («Так поступать несправедливо!»). Это базовые и основные представления о справедливости, к которым апеллируют, когда «добиваются правды» и «требуют справедливости». Такие предельные аксиологические опоры обеспечивают устойчивость морали. «Поэтому, когда совершается

³²⁵ Печерская Н. В. Справедливость в контексте поздней философии Л. Витгенштейна. СПб., 2000. С. 43.

³²⁶ Там же. С. 44.

несправедливый поступок, то нарушается не только сиюминутное привычное течение жизни, нарушается традиция. И если виновник не сможет оправдать свою позицию приемлемым способом, объяснить свое поведение, руководствуясь общепризнанным представлением о благе в этой сфере, то ему придется понести наказание»³²⁷.

Моральные практики также предполагают наличие возможности обвинения и оправдания. Отметим, что данная возможность настолько значима, что это запечатлено в языке: справедливость – оправдание; justice – justification.

Предлагая определять справедливость как «характеристику должного или *соответствие правилу в моральных практиках*», Н. В. Печерская указывает на следующую существенную компоненту справедливости: «Укорененность понятия “справедливого” в конкретных практиках исключает возможность существования универсального для всех практик принципа – общего правила справедливости. В каждой практике справедливость выступает как соответствие должному, но в каждой практике должное понимается по-разному, с другой стороны, конвенциональность правил ограничивает возможность существования бесконечного многообразия справедливостей»³²⁸. Следуя данной мысли, скажем, что общее правило справедливости возможно, только если мы имеем дело с общей практикой. Но есть ли такая общая и единая практика у человека вообще и всех человеческих сообществ? Ответ скорее всего отрицательный. В контексте Витгенштейновской теории «языковых игр» и дискретного видения истории этики вообще можно утверждать, что Платон в действительности никогда не писал о справедливости, он писал о природе греческих понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη*, которые соответствовали особым эллинским «формам жизни» и которые только весьма приблизительно можно переводить как справедливость (точнее будет –

³²⁷ Там же. С. 49.

³²⁸ Там же. С. 52.

праведность). И точно так же в книге К. Поппера «Открытое общество и его враги» речь идет о justice, а не о справедливости³²⁹.

Н. В. Печерская считает, что абсолютных истин, вневременных значений, понятий с абсолютно закрепленным значением не существует, поскольку понятия являются элементами многообразных языковых игр. Соответственно, «в рамках этого подхода мир не содержит справедливость как некий объект, на который можно легко указать или усмотреть его сущность, в то же время человеческий мир не лишен ее. Справедливость – это понятие (представление, опосредованное языком), вписанное в определенную форму жизни определенного сообщества. <...> Такое рассмотрение отождествляет справедливость per se с нашим “говорением” о справедливости и утверждает, что наши представления о справедливости не только передаются, но и создаются в процессе использования языка. И если традиционные подходы делают главный акцент на поиске глубинной сущности справедливости, то данный подход возвращает нас на твердую почву анализа того, что всегда *уже открыто взору*»³³⁰.

Таким образом, языковые игры структурируют саму возможность высказываний о справедливости, являясь своеобразным аккумулятором опыта справедливости, накопленного сообществами, который, однако, нельзя генерализировать.

Теоретическую разработку тенденций рассматривать справедливость с неуниверсалистских, партикуляристских позиций произвел американский философ Майкл Уолцер. Потребность в формулировании варианта содержательной концепции справедливости мы предлагаем реализовать на основе некоторых элементов его теории. В литературе, посвященной различным аспектам справедливости, часто отмечается, что концепции Дж. Ролза и М. Уолцера располагаются на противоположных полюсах³³¹. Именно это обстоятельство делает анализ позиции Уолцера особенно актуальным. В

³²⁹ См.: Печерская Н. В. Справедливость в контексте поздней философии Л. Витгенштейна. СПб., 2000. С. 17–19; Macintyre A. A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century. L., 1998. Ch. 1.

³³⁰ Печерская Н. В. Справедливость в контексте поздней философии Л. Витгенштейна. СПб., 2000. С. 53–54.

³³¹ Печерская Н. В. Современный дискурс справедливости: Джон Ролз или Майкл Уолцер? // Общественные науки и современность. 2001. № 2. С. 77–78.

последние годы было переведено на русский язык несколько его работ, однако они только в малой степени отражают его опубликованное наследие³³². Кроме того, вне фокуса российских издателей и отчасти исследователей до сих пор остается главная его книга – «Сферы справедливости»³³³.

Концепция М. Уолцера выстроена в русле традиционной дискуссии: существует ли абсолютная (вечная) справедливость или справедливость относительна и ее понимание зависит от социокультурных оснований? М. Уолцер намеренно дистанцируется от метафизической традиции платонизма. Его интеллектуальная позиция, имеющая методологический характер, – «остаться в пещере, в городе, на земле»³³⁴. Такая позиция позволяет исключить неизбежные в случае сосредоточения исследовательского внимания сугубо на социальных структурах и институтах ограничения. Социальное следует понимать в расширительном смысле, иначе за бортом окажется сам индивид, сама личность, без чего невозможно существование никакого общества и социума. В современной литературе о справедливости почти не затрагивается этот личностный аспект. В итоге «справедливость – это не то, что я делаю; а то, что делается со мной. <...> Для греческих политических теоретиков назначением социальной справедливости институтам было сделать возможным добродетель личной справедливости. Для греков институты были средством для целей справедливости, но в наше время эти институты стали целью самой справедливости»³³⁵. М. Уолцер преодолевает этот распространенный недостаток. Справедливость, по его утверждению, всегда личностна и конкретна. Справедливость «начинается с личностей-в-социальном-мире с благами в их головах и руках»³³⁶. При этом «идеальный субъект теории справедливости» – это уважающий себя гражданин, автономная в своем сообществе личность, свободный и ответственный деятель. Он, в противоположность тирану, не

³³² Уолцер М. О терпимости. М., 2000; Уолцер М. Компания критиков: социальная критика и политические пристрастия XX века. М., 1999; Уолцер М. Сферы привязанности // Логос. 2006. № 2. Уолцер М. Интеллектуалы, социальные классы и революции // Логос. 2012. № 2.

³³³ Walzer M. Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality. N.-Y., 1983.

³³⁴ Ibid. P. XIV.

³³⁵ Jackson M. Matters of Justice. L., 1986. P. 8.

³³⁶ Walzer M. Spheres of Justice... N. Y., 1983. P. 261.

использует свое знатное происхождение, богатство или должность для приобретения других благ, которые он не заработал и на которые он не имеет прав, «уважающий себя гражданин не будет искать того, чего он не может честно иметь»³³⁷.

Уолцер создает лично ориентированную теорию, что приводит к развертыванию своеобразной концепции справедливости. Эта концепция содержит несколько ключевых идей.

Блага и плюрализм. М. Уолцер не считает нужным (хотя у всех философов, пишущих о справедливости, начиная с древних греков, была такая интенция) признавать или искать одну-единственную систему дистрибуции, т. е. принцип справедливости, поскольку не существует единого посредника всех видов распределения и дистрибуции, нет единственной точки, от которой происходит распределение, нет единственного агента дистрибуции. «Справедливость – это человеческая конструкция, сомнительно, что ее можно произвести единственным способом»³³⁸. Не существует одного-единственного принципа справедливости. Данный тезис М. Уолцера относится не только ко всему множеству человеческих обществ, но и ко всему множеству внутриобщественных распределений. «Нет одного стандарта. Но есть стандарты... для каждого общественного блага и каждой дистрибутивной сферы в каждом отдельном обществе; и властными мужчинами и женщинами эти стандарты часто нарушаются, блага узурпируются, сферы оккупируются»³³⁹. К плюрализму возможных агентов и принципов добавляется плюрализм социальных благ, востребующих этих распределительных принципов. «Принципы справедливости плюралистичны по форме, соответственно, различные социальные блага должны распределяться по различным основаниям, в соответствии с различными процедурами, различными агентами; ...все эти различия производны от различных пониманий самих

³³⁷ Ibid. P. 280.

³³⁸ Ibid. P. 5.

³³⁹ Ibid. P. 10.

социальных благ – неизбежного продукта исторического и культурного плюрализма»³⁴⁰.

Блага имеют различные значения в различных обществах. Одна и та же вещь ценится исходя из разных оснований, или же она ценится здесь и не ценится там. Соответственно все распределения справедливы или несправедливы относительно социальных значений благ. Социальные значения по своему характеру историчны, так же и распределения, и справедливые и несправедливые, меняются со временем.

Блага распределяются. Каковы возможные режимы их дистрибуции? Большинство обществ организовано на том, что мы можем понять как социальную версию «золотого стандарта»: одно благо или набор благ доминирует и детерминирует ценности во всех сферах распределения. При этом «доминантное благо конвертируется в другое благо, во многие другие, в соответствие с чем то, что кажется естественным процессом, в действительности есть магия, разновидность социальной алхимии»³⁴¹. Но поскольку доминирование часто неполно и монополия не абсолютна, правление каждой правящей группы неустойчиво. Оно постоянно оспаривается другими группами во имя альтернативных паттернов конверсии и распределения. Распределение – это то, из-за чего возникает социальный конфликт.

Доминирование и тирания. У каждой сферы распределения благ есть свои принципы, нарушение этих принципов – тирания. Конвертировать одно благо в другое, когда нет внутренней связи между ними, – это вторгаться в сферу, где руководит другая группа людей. Должен быть открытый путь для автономной дистрибуции всех социальных благ. Доминирование несправедливо.

Хотя, по словам Уолцера, не существует единственного и фундаментального принципа справедливости, он описывает противоположный тирании режим *сложного равенства* (complex equality). Этот принцип призван так организовывать взаимоотношения, чтобы доминирование сделать невозможным.

³⁴⁰ Ibid. P. 6.

³⁴¹ Ibid. P. 11.

«Формально выражаясь, сложное равенство означает, что положение гражданина в одной сфере или в отношении к одному социальному благу может быть ослаблено его положением в какой-то другой сфере, в отношении к какому-то другому благу»³⁴².

Принцип режима «сложного равенства» выглядит следующим образом: *«Социальное благо x не должно распределяться среди мужчин и женщин, которые обладают каким-то другим благом у просто потому, что они обладают у и вне отношения к значению x»*³⁴³.

При этом ни один из дистрибутивных критериев (Уолцер говорит о свободном обмене, заслуге, потребности), взятый сам по себе, не может привести к должному, то есть справедливому, результату. Свободный обмен в теории – это рынок, где все блага конвертируемы во все другие блага через нейтральное посредничество денег. Но на практике деньги не являются нейтральным посредником, они суть доминирующее благо, монополизированное людьми, обладающими особым талантом заключать сделки и торговать. Что касается заслуг и потребностей, то их нельзя определить объективно. Из этого вытекает правомерность следующей нормы: «различные блага для различных человеческих сообществ по различным основаниям и в соответствии с различными процедурами»³⁴⁴.

Концепцию М. Уолцера с его плюралистическим и демократическим подходом можно охарактеризовать как теорию контекстуальной справедливости. Уолцер насчитывает и подробно анализирует одиннадцать дистрибутивных сфер, создающих контекст справедливости: членство, безопасность и благосостояние, деньги и товары, должность, тяжелая работа, свободное время, образование, родство и любовь, божественная благодать, признание, политическая власть. Каждая сфера локальна и относительно автономна, что вызывает ассоциации с теориями локальных культур О. Шпенглера, А. Тойнби. Распределение внутри

³⁴² Ibid. P. 19.

³⁴³ Ibid. P. 20.

³⁴⁴ Ibid. P. 26.

каждой из сфер возможно в двух режимах: простого и сложного равенства. Уолцер, описывая каждую из сфер, указывает на эти два варианта дистрибуции.

На наш взгляд, Б. Н. Кашников неверно трактует концепцию М. Уолцера³⁴⁵. Отказ от универсализма у американского теоретика не беспочвенен. Уолцера нельзя обвинить в дурном релятивизме. В другой своей книге он признает, что некоторые требования справедливости встречаются во всех культурах и могут быть названы «разновидностью минимального и универсального морального кода»³⁴⁶, включающего в себя запреты на убийство, ложь и грубую жестокость. Все культуры и люди хотят справедливого, надлежащим образом устроенного общества. Справедливость по формальной роли едина во всех обществах и культурах, но различна по содержанию и наполнению. К сожалению, сам М. Уолцер не развивает эти утверждения.

Несмотря на свое желание «остаться в пещере», позицию М. Уолцера с известными оговорками можно отнести и к платонической традиции. Как известно, с точки зрения Платона справедливость – гармоничное взаимодействие различных частей и элементов человека или государства, когда «каждое начало в человеке делает то, что оно должно делать» или когда каждый человек должен занимать определенное место в обществе и выполнять строго определенные функции, реализуя тем самым основополагающий для любого общества и государства принцип разделения функций. Иными словами, это порядок, присущий определенной замкнутой реальности. Идеально устроенное общество, по М. Уолцеру, совпадает в этом смысле с проектом Платона: если каждый на своем месте, то целое можно назвать справедливым.

Можно утверждать, что теоретические наработки М. Уолцера обладают изрядной долей убедительности в силу того, что они когерентны с логикой оценок, носят достаточно общий и универсальный характер, в то время как концепция Дж. Ролза недостаточно универсальна. По признанию самого автора,

³⁴⁵ Кашников Б. Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Великий Новгород, 2004. С. 206–207.

³⁴⁶ Walzer M. Interpretation and Social Criticism. Harvard University Press, 1987. P. 22.

она применима только для западных сообществ. Кроме того, в целом позиция М. Уолцера, не навязывающая либерального проекта, а имплицитно допускающая многообразие и различие культур, представляется более обоснованной и, следовательно, более приемлемой, нежели позиция Ролза и его сторонников, для выстраивания теории справедливости, адекватной специфическим реалиям российского общества.

В современном социально-гуманитарном знании широко исследуются и интерпретируются следствия множественности, ценностного плюрализма, воплощенного как в субъектах, так и в ситуациях, в которые они вовлечены. Так, Л. Болтански, Л. Тевено в своих авторитетных работах разрабатывают гипотезу, что «одни и те же люди при переходе от одной ситуации к другой в один и тот же день и в одном и том же социальном пространстве должны использовать различные приемы оценивания, включая обращение к различным типам ценности»³⁴⁷. Сплошь и рядом ситуации, близкие друг другу во времени и пространстве, обосновываются на основании различных принципов справедливости.

Авторы говорят о шести обособленных моральных мирах, очевидно имея перед глазами концепцию сфер справедливости М. Уолцера, при этом сократив их количество. Это мир вдохновения (религия, харизма, творчество, дети), домашний мир, мир известности, гражданский мир, мир рынка, индустриальный мир³⁴⁸.

В реальной социальной действительности встречаются различные типы проблем, проявляющиеся в процессе критики и обоснования справедливости чего-либо. Так, возможно «смещение ценности» (здесь авторы, не ссылаясь на М. Уолцера, практически говорят о его принципе тиранического доминирования). Например, высокая оценка на экзамене не за знания, а за богатство, статус³⁴⁹. Но

³⁴⁷ Болтански Л., Тевено Л. Социология критической способности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Том III. № 3. С. 75.

³⁴⁸ См. подробно: Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов. М., 2013.

³⁴⁹ Болтански Л., Тевено Л. Социология критической способности. С. 80.

возможно также смешение ситуации (situations troubles). Чем менее отчетлива ситуация (то есть содержит объекты из разных миров), тем легче ее осудить. Например, отмена экзамена в тот день, когда студенты во время своей забастовки сталкиваются с полицией, в целях солидарности со студентами. Также может возникать осуждение одного мира по принципам другого: например, судить домашние отношения с помощью гражданских принципов. Авторы специально выделяют также две общие стратегии прекращения критического момента: проверка реальностью, компромисс, а также говорят о третьей – прощение, забвение.

Типологии ценностно-нормативных ареалов справедливости М. Уолцера и Л. Болтански, Л. Тевено можно скорректировать следующим образом.

Прежде всего, есть смысл включить туда информацию. В разрезе информационной эпохи идея справедливости, как отмечает А. М. Орехов, «обязана радикально расширить ареал охватываемых ею благ». Автор имеет в виду проблему справедливости «распределения знания и информации в обществе» и проблему «соизмеримости с распределением материальных, вещественных благ», то есть «интеллектуальное благо и интеллектуальная собственность должны быть, безусловно, уравнены с вещественным благом и вещественной собственностью»³⁵⁰.

Вместо «сфер», «миров» и «градов», «полей» лучше использовать другой термин. Во-первых, принятие одного из указанных терминов свяжет нас напрямую концептуальными рамками породившей его теории и может воспрепятствовать самостоятельному анализу. Во-вторых, «область» как термин русского языка более адекватен для описания данных реалий, так как одним из его значений является власть. Эти властные моменты и аспекты областей справедливости было бы интересно проследить.

³⁵⁰ Орехов А. М. Идея справедливости как ценность информационного общества // Философия в системе духовной культуры на рубеже XXI века. Курск, 1997. С. 78.

Можно выделить шесть областей справедливости по специфике циркулирующих благ, исходя из традиционных версий осмысления социальной реальности в социально-философской литературе:

- 1) *область признания или включения*, в которой распределяются блага принадлежности и членства в сообществе, симпатии и любви;
- 2) *политическая область*, распределяющая прежде всего власть;
- 3) *юридическая область*, в которой осуществляется правовая ретрибутивная регуляция общественной жизни на основе распределения наказаний;
- 4) *экономическая область*, регулирующая циркуляции денег, товаров, работы и свободного времени, общего благосостояния людей;
- 5) *религиозная область* относится к сложным мировоззренческим вопросам доступа, разграничений и распределений божественной благодати, спасения и конечного нравственного воздаяния;
- 6) *образовательная область* охватывает все виды дистрибуций в образовании.

Это количество, разумеется, не исчерпывает всех действительных и возможных нормативных областей, где фигурирует тема справедливости. Очевидно, что есть иерархия самих областей и иерархия внутри отдельно взятых областей. Проблематичны и границы между областями. Их количество, структура, особенности функционирования – предмет отдельного интереса, требующего отдельного исследования. Каждая из этих областей требует своего подхода к формулированию конкретных принципов и норм справедливости, на всесторонний и полноценный анализ которых мы, конечно, не можем претендовать. Тем не менее далее мы предпринимаем попытку произвести их самую общую интерпретацию.

Итак, если исходить из контекстуализма, то нормы справедливости имеют контекстный характер и конкретные границы, очерченные: 1) объектами оценивания – благами и тяготами; 2) правилами распределения этих благ и тягот в конкретных областях социальной реальности; 3) субъектом. В этой связи мы считаем, что есть основания выделить по крайней мере три уровня нормативных областей справедливости в зависимости от масштаба субъектов: микро-, макро- и

мегауровень. В следующих параграфах мы рассмотрим указанные области именно в этой разметке. Схематическое наложение областей на уровни, как кажется, дает возможность построить простую модель социокультурной реализации справедливости. Не ставя себе такой задачи, заметим лишь тут, что, к примеру, межличностные отношения в рамках дружбы или семьи регламентируются в области включения на микроуровне, а большинство классических идеологий работают на макроуровне: так, марксизм охватывает макроуровень экономики, а феминизм – область включения на макроуровне. Иными словами, большинство концепций справедливости сосредотачиваются на отдельных нормативных областях справедливости и не рисуют целостной картины.

§ 3. Нормы микросправедливости

В этом параграфе мы рассмотрим вопрос следования нормам справедливости на личностном уровне, а в следующих обратимся к надличностным структурам.

Субъектом норм справедливости на микроуровне является индивид, личность, точнее – личность в контексте своего ближайшего социального окружения, включающего в себя разнообразные малые группы, например семью. Небольшие группы и межличностные отношения – основной горизонт действия норм личностной, микроуровневой справедливости. Через нормы и правила ценности становятся принципами или основаниями нравственного поведения личности. Справедливость может выступать в качестве смысложизненной идеи, идеала личности и в качестве мотива деятельности личности. Поскольку личность не существует в отрыве от социокультурного окружения, принципы ее оценки и действий корректируются этим окружением. Микроуровневые нормы являются по преимуществу моральными.

Д. фон Гильдебранд считает, что в своем поведении человек может руководствоваться: 1) субъективным удовольствием; 2) объективным благом или злом (*bonum/malum*) для человека (например, полученный дар свободы или

жизни, радость и благодарность кому-либо); 3) объективными ценностями. Мы возмущаемся в отношении несправедливости, причиненной нам и другому, но только первую мы можем простить. Нарушение ценности нам восстановить не дано. Чтобы увидеть объективное зло несправедливости для нас, мы должны сначала увидеть ее внутреннюю недостойность³⁵¹. Очевидно, что человек не сразу способен совершить такое различие. В связи с этим особую значимость для философии справедливости приобретает вопрос динамики рецепции и восприятия личностью норм справедливости и их актуализации в поведении.

Интересны исследования Жана Пиаже о генезисе морального суждения у детей³⁵². Швейцарский ученый проанализировал многочисленные беседы с детьми разных возрастов на предмет их отношения к правилам социальной игры и морали. Прежде всего, он выделил четыре стадии применения правил: моторная индивидуальная, эгоцентричная с внешним принуждением, стадия рождающегося сотрудничества, кодификация правил. На эти стадии накладываются также три этапа осознания правил и поведения. Пиаже отмечает, что обычно только к 11 годам у детей появляется интерес к правилу как таковому³⁵³. Именно начиная с момента, когда правило сотрудничества приходит на смену правилу принуждения, оно и становится моральным законом.

При этом четырем стадиям практического применения правил и трем стадиям их рефлексивного осознания соответствует два типа уважения закона, которые соответствуют двум типам социального поведения: 1) мистическое уважение законов; 2) рациональное и мотивированное уважение правил и законов³⁵⁴.

Помимо этого, можно говорить о двух «чистых» типах морали: гетерономная мораль и автономная, в основе которых лежат принуждение и одностороннее уважение, с одной стороны, кооперация и взаимное уважение – с другой: «Теоретическая моральная мысль ребенка может повиноваться либо принципам, вытекающим из одностороннего уважения (мораль гетерономии и объективной

³⁵¹ См.: Гильдебранд Д. фон. Этика, СПб., 2001. С. 65, 73.

³⁵² Пиаже Ж. Моральное суждение у ребенка. М., 2006.

³⁵³ Там же. С. 18, 92.

³⁵⁴ Там же. С. 20–21, 131, 156.

ответственности), либо принципам, вытекающим из взаимного уважения (мораль интериоризированности и субъективной ответственности)»³⁵⁵. По Ж. Пиаже, «правило справедливости – нечто вроде имманентного условия или закона равновесия социальных отношений»³⁵⁶. Указанные два типа морали порождают и два типа соответствующих представлений о справедливости: имманентная справедливость (ретрибутивная) и дистрибутивная (*equite*). Приблизительным рубежом, разделяющим эти представления, будет возраст 7–8 лет.

Недавнее исследование норвежских ученых подтвердило основные выводы Ж. Пиаже. Инвилд Алмас и ее коллеги работали с 486 школьниками с 5-го по 13-й класс нескольких норвежских школ. В Норвегии в 5–7-х классах учатся подростки 10–13 лет, в 8–10-х классах – 14–18, а в 11–13-х классах – 17–19 лет. Школьники младших классов были склонны делить доходы приблизительно пополам вне зависимости от того, кто из партнеров заработал больше. Но по мере того, как дети становились старше, они признавали все большее неравенство в распределении, если это неравенство было обусловлено большим вкладом другого участника. Степень такого неравного распределения увеличивалась от 5-го к 7-му классу и еще больше – от 9-го к 13-му. Эта закономерность наблюдалась как у мальчиков, так и у девочек. Таким образом, в подростковый период происходит переход в сознании от эгалитаристских идей и принципа всеобщей уравниловки (всем одинаково) до справедливости распределения в соответствии с вкладом каждого в получение ресурса, то есть возрастает меритократизм – признание права на разный доход в зависимости от заслуг³⁵⁷.

Важным дополнением к теории Пиаже, существенно ее расширяющим и углубляющим, являются исследования стадий морального развития, произведенные его учеником Лоуренсом Кольбергом. В своих экспериментах он ставил перед детьми задачу оценить нравственную сторону проблемы

³⁵⁵ Там же. С. 233.

³⁵⁶ Там же. С. 257.

³⁵⁷ Almås I. et al. Development of fairness preferences in children // Science. 28 May 2010: Vol. 328. № 5982. Pp. 1176–1178.

неоднозначного выбора, а затем анализировал систему их рассуждений. В итоге он обнаружил шесть стадий, и только первые три из них имеют сходство со стадиями осознания правил Пиаже³⁵⁸. Имеются аналогии между первыми тремя стадиями Колберга и двумя стадиями Пиаже.

Л. Колберг выделил три уровня развития нравственных суждений, состоящих из двух стадий каждый.

Преконвенциональный уровень называется так, поскольку дети еще не рассуждают в рамках конвенций и как члены общества, но говорят как обособленные индивидуумы. Они рассматривают моральные правила как нечто внешнее по отношению к ним – как то, чему им велят следовать влиятельные люди, а действие оценивают исходя из его последствий.

Стадия 1. Послушание и ориентация на наказание. На этой стадии считается правильным то, что называют правильным влиятельные фигуры. Поступать правильно значит подчиняться власти и избегать наказания. Наказание связывается с дурным поступком; наказание «доказывает», что непослушание порочно.

Стадия 2. Индивидуализм и обмен. На второй стадии человек понимает, что не существует одного правильного взгляда, который исходит от властных фигур, и любой вопрос можно рассматривать с разных сторон. Наказание – это всего лишь опасность, которой каждый естественным образом хочет избежать. Человек волен преследовать собственные интересы, хотя часто бывает полезным заключать честные сделки и обмениваться услугами с другими людьми, производя тем самым справедливый обмен по принципу «услуга за услугу».

Конвенциональный уровень объединяет стадии, на которых люди рассуждают как члены конвенционального общества, где общественно признанные ценности превалируют над личными интересами.

Стадия 3. Хорошие межличностные отношения. На этой стадии люди считают, что важно быть хорошим человеком, что, в сущности, означает наличие

³⁵⁸ См.: Крейн У. Теории развития. Секреты формирования личности. СПб., 2002. С. 194–222.

мотивов, связанных с готовностью помочь близким людям. Хорошее поведение означает наличие добрых мотивов и межличностных чувств, таких как любовь, эмпатия, доверие и забота о других. Аргументы, соответствующие этой стадии, наиболее эффективны в диадных взаимоотношениях между членами семьи или близкими друзьями.

Стадия 4. Поддержание существующего общественного строя. Здесь начинает проявляться более широкий интерес к обществу в целом, внимание переключается на подчинение законам с целью сохранения общества в целом. Упор при этом делается на подчинение законам, уважение к власти и выполнение своих обязанностей, с тем чтобы сохранялось существующее общественное устройство.

Постконвенциональный уровень характеризуется такими рассуждениями, в которых людей меньше беспокоит сохранение общества ради него самого и больше волнуют принципы и ценности, которые делают общество хорошим.

Стадия 5. Общественный договор и права личности. На этой стадии люди начинают задавать вопрос: что делает общество хорошим? Они начинают размышлять об обществе с теоретических позиций, отстраняясь от собственного общества и рассматривая права и ценности, которое обязано поддерживать любое общество. Они понимают, что различные социальные группы внутри общества будут иметь разные ценности, но убеждены в том, что все разумные люди смогут прийти к соглашению по двум пунктам. Во-первых, все они нуждаются в том, чтобы были защищены их основные права, например свобода и жизнь. Во-вторых, им нужны некоторые демократические процессы и процедуры для решения споров и улучшения общества.

Стадия 6. Универсальные принципы. На этой стадии определяются принципы, при которых соглашения будут наиболее справедливыми. Одни демократические процессы и соблюдение основных прав не всегда приводят к результатам, которые можно признать в качестве справедливых. Большинство может проголосовать за закон, который чинит преграды меньшинству. Поэтому Колберг предположил, что должна быть более высокая стадия, определяющая принципы,

благодаря которым мы достигаем справедливости. Предложенная Колбергом концепция справедливости в основном следовала философским концепциям И. Канта и Дж. Ролза, а также идеям М. Ганди и М. Л. Кинга. Принципы справедливости ведут к принятию беспристрастных решений, основанных на равном уважении всех. Они универсальны, они относятся ко всем. На практике мы можем достичь подобных решений, рассматривая ситуацию с точки зрения другого человека, когда все стороны встают на точки зрения друг друга согласно принципу справедливости. Один из моментов, который отличает пятую стадию от шестой, – гражданское неповиновение. Например, М. Л. Кинг утверждал, что законы легитимны лишь тогда, когда они основаны на справедливости, и что приверженность справедливости несет с собой обязанность не повиноваться несправедливым законам. Разумеется, Кинг осознавал при этом общую необходимость наличия законов и демократических процессов и, следовательно, был готов понести наказание за свои действия. Тем не менее он считал, что высший принцип справедливости требует гражданского неповиновения³⁵⁹.

До 1975 г. Колберг относил суждения некоторых из своих респондентов к шестой стадии, но затем перестал это делать. Одной из причин было то, что он и другие исследователи обнаружили, что на этом уровне последовательно рассуждают очень немногие люди. Поэтому он исключил эту стадию, назвав ее «теоретической стадией» и оценивая все постконвенциональные ответы как соответствующие пятой стадии.

Важно заметить, что структура и последовательность стадий не детерминируются ни генетическим планом, ни социализацией. Смена стадий нравственного развития связана с общими когнитивными изменениями, прежде всего с децентрацией и формированием логических компетенций. Каждая новая стадия сохраняет идеи предшествующей стадии, но перестраивает их и включает в более широкую структуру. В этом смысле каждая новая стадия более когнитивно адекватна, чем предыдущая. Колберг обнаружил, что четвертая

³⁵⁹ Kohlberg, L. Essays on moral development. Vol. I. N. Y., 1981. P. 43.

стадия становится доминирующей не раньше периода взрослости. Что же касается пятой стадии, то она появляется в середине третьего десятилетия жизни и никогда не становится явно преобладающей. Большинство взрослых, живущих в городах и принадлежащих к среднему классу, достигают четвертой стадии, а небольшой процент использует ряд рассуждений, типичных для пятой. Однако в деревнях и племенных обществах многих стран редко можно встретить взрослого, продвинувшегося дальше третьей стадии³⁶⁰.

Тем самым можно утверждать, что рефлексивный потенциал личности и особенности ее социокультурного окружения напрямую влияют на способности усваивать, интерпретировать и формулировать нормы и принципы справедливости.

Какие нормативные области справедливости задействуются на этом уровне? Поскольку малая группа становится солидарной через следование серии норм, отделяющих членов данной группы от всех остальных, разделяя на своих и чужих, то здесь приоритетной областью будет область признания, самая первая и, возможно, наиболее важная нормативная область справедливости. Хотя, конечно, и другие области справедливости имеют свое влияние. Справедливо относиться к себе и, соответственно, к другим. Итак, здесь задействуется прежде всего область признания, артикулирующая ситуации и нормы самооценки, семьи, любви и родства.

Самооценка и самоуважение. Согласно М. Уолцеру, «честь и бесчестье особенно важны, так как они часто принимают форму рефлексии»³⁶¹. Самооценка есть мнение о себе, это оценочное отношение к себе, на него трудно влиять. Самооценка исходит из самопознания, самопонимания и тем самым восходит к важнейшей теме древнейшей философской традиции и архаической интеллектуальной традиции (знаменитый призыв «Познай себя!»), тогда как самоуважение возникает при соотнесении себя с какой-либо нормой, это

³⁶⁰ Edwards C. P. The comparative study of the development of moral judgment and reasoning // Handbook of cross-cultural development. N. Y., 1981.

³⁶¹ Walzer M. Spheres of Justice... N. Y., 1983. P. 272.

нормативное понятие. Эти нормы в каждом конкретном случае будут различными (для аристократа, слуги и т. п.). Самоуважение – не вопрос воли, это сложная функция социального членства, и зависит она от равного уважения среди членов какого-либо сообщества. Глубочайший смысл дистрибутивной справедливости – сделать самоуважение возможным. «Когда все общественные блага, от членства до политической власти, распределяются по правильным основаниям, тогда условия для самоуважения будут установлены наилучшим образом»³⁶².

Очевидно, что задача формулирования норм справедливости в данном случае наталкивается на глубокую проблематичность самой идеи таких «правильных оснований».

Родство и любовь. Границы этой сферы особенно тщательно надо охранять от вторжения – родители могут вмешиваться в жизнь детей – и сама она может вторгаться в другие области, например, в виде nepoтизма и фаворитизма. «Фаворитизм начинается в семье – подобно тому, как Иосиф был выделен из братьев – и только потом он расширяется в сферы политики, религии, в школы, рынок, рабочие места»³⁶³. Семья есть сфера особых отношений. Граница между внешними и внутренними, как правило, часто очень четко проведена: внутри – правило прескриптивного альтруизма; снаружи – нет. Следовательно, семья – главный источник неравенства. Это так, потому что семья имеет функции не только хозяйственной, но и эмоциональной единицы, внутри которой распределяется любовь. Внутри этой сферы возможны и перераспределения. Примером этому может служить разрешение в некоторых западных странах однополых браков, вполне возможная отмена запрета на полигамию.

Простое равенство в этой сфере – это по платоновскому рецепту просто уничтожить семью в политических целях. Но это не выход. Выход снова в сложном равенстве и недоминировании, то есть необходимо отделить семью от политики и экономики, положить конец национальным и локальным династиям. Осуществить это, как обоснованно полагает М. Уолцер, не так легко. «Сегодня

³⁶² Ibid. P. 278.

³⁶³ Ibid. P. 229.

мы защищаем своих детей насколько мы это можем, готовим их к школе, экзаменам, браку и трудовой деятельности. Но мы не можем определить или гарантировать их карьеру, приписать дочерей к домохозяйству или материнству, а сыновей к церкви, праву или земле. Они идут по своему собственному пути, неся неравную тяжесть родительских ожиданий и неравной благодати родительской любви. Эти последние два вида неравенства не могут быть элиминированы; в действительности семья существует и будет продолжать существовать именно для того, чтобы предоставить для них место»³⁶⁴.

В заключении параграфа отметим, что реализованная тем или иным способом справедливость (как осуществленная норма или воплощенный принцип) обладает постоянным риском распада и энтропии, долговременность ее существования зависит от возобновляющихся усилий по ее поддержанию. Морально-нравственные пороки, недостатки и несовершенства личности – главные факторы отсутствия справедливости в жизни людей. Второй фактор – несовершенство социальных структур, норм. Иными словами, опасность энтропии грозит с двух сторон – изнутри и извне. Мы не будем, конечно, оригинальны, признавая фундаментальный факт диалектической связи направлений влияния общество – личность и личность – общество. Связь микро-, макро- и мегауровней носит в этом смысле характер взаимоопределения.

§ 4. Макросправедливость

Макроуровень – это прежде всего уровень институций и действия надличностных социальных структур³⁶⁵. Нельзя сказать, что здесь совершенно игнорируются личность и микроуровневые процессы и явления, но акцент существенно смещается, и последние принимаются во внимание только как составные части бытия крупных социальных общностей и структур. В целом основной причиной возрастания интереса к проблеме справедливости является, на

³⁶⁴ Ibid. P. 242.

³⁶⁵ Kolm S.-C. Macrojustice. The Political Economy of Fairness. Cambridge University Press, 2004.

наш взгляд, утрата макроценностей и механизмов, которые обеспечивают интеграцию общества. В противовес этому мы имеем явления атомизации, клановизации, утраты функционального единства, ценностного единства, аномии. В связи с этим многие внутриличностные явления несправедливости могут быть поняты как последствия макродисфункций.

Зачастую акты индивидуальной несправедливости продиктованы несправедливостью всей социальной системы в целом (системная или структурная несправедливость). Как показал Р. Мертон, социально девиантное поведение можно рассматривать в качестве такого же продукта социальной структуры, как и конформистское поведение. Он считал, что «большая часть отклонений от институциональных требований является результатом глубинных, вызванных культурой мотиваций, которые не могут быть удовлетворены среди социальных слоев с ограниченными возможностями»³⁶⁶. Аномия вытекает из некогерентности и антиномичных связей в рамках ценностно-нормативной системы общества. К примеру, в американском обществе входят в противоречие всеми признаваемая ценность успеха и практически полное отсутствие системных условий и возможностей его достичь для многих категорий граждан. С. Жижек в книге «О насилии» также указывает на два вида насилия – системное и субъективное³⁶⁷. Согласно такому различению, единичное ограбление банка одним индивидом будет менее несправедливым, нежели системная несправедливость банковской системы как таковой. Итак, есть основания рассматривать частные микроуровневые проявления несправедливости как реакцию или как естественное следствие общей несправедливости в макросистеме.

Какие области тут задействованы и как они работают? Крупнейшей и важнейшей макроуровневой структурой является, конечно, государство и государственные институты. При этом основные области нормирования: социальное пространство и социальное время, то есть основные бытийственные

³⁶⁶ Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 2006. С. 232.

³⁶⁷ Жижек С. О насилии. М., 2010. 184 с.

характеристики социальной реальности. Кроме того, нормируется их соединение – социальный ритм и порядок. Р. Жирар связывает распад социального порядка с насилием. Интерес представляет в этой связи осознание жертвами кризиса распада социальной ткани, исчезновение норм, «обезразличивание»³⁶⁸. Можно отметить, что такое состояние явно хуже, нежели положение, при котором социальный порядок признается плохо организованным. Иными словами, лучше суды, которые часто выносят несправедливые приговоры, чем отсутствие судов вообще. Неразличение хуже несправедливости, поскольку стираются границы между фундаментальными для сознания человека истиной и ложью, добром и злом и т.п. Конечно такой плохо организованный, несправедливый порядок не может быть признан в качестве приемлемого, поскольку в его рамках становятся возможными абсурдные, противоречивые феномены, способствующие расшатыванию представление людей об осмысленности самой реальности. Легализованное, ненаказуемое преступление, лицемерное правосудие ставят под вопрос «здоровье» той социокультурной системы, которая их порождает.

В этой связи стихийные умонастроения в постсоветской России о несправедливом богатстве олигархов или чиновников можно интерпретировать как конфликтное состояние в связи с неразличимостью. «Если ты такой же, как я, так почему же у тебя это есть, у меня этого нету? Чем я хуже?» Пока различия не будут закреплены социокультурно, а равенство будет *de jure*, такое положение вещей будет рассматриваться как несправедливое.

Нормативная область **включения и признания** на макроуровне столь же важна, как и на микроуровне. Социальное благо признания гораздо сложнее других благ, поскольку базируется на индивидуальных актах чествования и бесчестья, почтения и непочтения. К примеру, если деньги нуждаются в простом акте принятия, то признание, если оно имеет хоть какую-то ценность, должно повторяться. Как отмечает М. Уолцер, «признание зависит не от независимого

³⁶⁸ Жирар Р. Козел отпущения. СПб., 2010.; Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000.

суждения, но от общественных предрассудков, воплощаясь в таких именах, как “хозяин”, “эсквайр”, “сэр”, “лорд” (и “лорд епископ”). И о том, что за реальность находится за этими именами, нам не полагается говорить»³⁶⁹.

Если титулы наследуются, то кровь доминирует над чином; если они могут быть куплены, то доминируют деньги; если они находятся в руках государственных правителей, то политическая власть доминирует. Ни в одном из этих случаев похвала и порицание не выражаются свободно. Однако демократическая революция сделала вызов всей системе и выработала единственный титул – master (Mr.), мистер, господин. И в таком обществе господ (misters) карьеры открыты талантам, а признание – для всех, кто его может добиться: «равенство титулов производит равенство надежды и затем всеобщего соревнования»³⁷⁰. В конечном счете в битве за признание не может быть равенства результата, может быть только равенство возможностей.

Публичное честование. «Стандарт здесь – заслуга, а награждается достоинство: то или иное представление, завершение, хороший поступок, хорошо выполненная работа или ее часть, атрибутированные индивиду или группе индивидов»³⁷¹. Но в начале должно быть действие, акт, и только потом следует признание. За данность, к примеру, красоты, крови награждать нельзя.

Признание заслуживающих того мужчин и женщин, по Уолцеру, возможно только при демократии. Однако при демократии возросло число почитаемых людей, почести могут обесцениться из-за большого количества. «Честование легко доступно для тирании. Если у меня есть власть, я могу честовать так или иначе кого захочу, не взирая на его достоинства и заслуги»³⁷². Тираны раздают почести из манипулятивных или эксцентрических соображений, чтобы подорвать цену подарка. Но они сами требуют, чтобы их почитали за их мнимые достоинства, те достоинства, которые в действительности принадлежат не им.

³⁶⁹ Walzer M. Spheres of Justice... N. Y., 1983. P. 251.

³⁷⁰ Ibid. P. 252.

³⁷¹ Ibid. P. 260.

³⁷² Ibid. P. 262.

Например, за общегосударственные, а не их личные успехи в литературе, искусстве и т. п.

Членство. Одним из ключевых элементов проблемы справедливости является членство. «Идея распределительной справедливости предполагает ограниченный мир, внутри которого имеют место распределения: группа людей занимается разделением, обменом и распределением общественных благ, прежде всего между собой. Этот мир... – политическое сообщество, члены которого распределяют власть друг другу и избегают, насколько они могут, делиться ею с кем-то еще. Когда мы думаем о распределительной справедливости, мы думаем о независимых городах или странах, способных организовать, справедливо или несправедливо, свои собственные паттерны дележа и обмена»³⁷³. Как эти группы конституированы? Первичное благо, которое мы распределяем друг другу, – это членство в каком-либо человеческом сообществе. И то, что мы делаем в отношении членства, затем структурирует все остальные наши решения по распределению: это детерминирует, с кем мы принимаем эти решения, от кого требуем подчинения и собираем налоги, кому мы назначаем блага и услуги. Членство как социальное благо «не распределяется между нами, оно уже наше. Мы распределяем его чужим (strangers)»³⁷⁴.

Следствием этого являются вопросы, связанные с тем или иным вариантом миграционной политики, процессами натурализации «чужаков», представлением прибежища беженцам, отношение к гастарбайтерам. Если говорить о гастарбайтерах как о группе, составляющей лишенный гражданских прав, эксплуатируемый и угнетаемый класс, не способный организовать эффективную самозащиту, но члены которой, правда, могут быть рассмотрены как потенциальные граждане, то существенный принцип здесь – это не взаимопомощь, а политическая справедливость. Применительно к демократии этот принцип, как заявляет М. Уолцер, звучит следующим образом: «Процессы самоопределения, через которые демократическое государство оформляет свою

³⁷³ Ibid. P. 31.

³⁷⁴ Ibid. P. 32.

внутреннюю жизнь, должны быть открыты в равной степени для всех мужчин и женщин, которые живут на его территории, заняты в локальной экономике и являются субъектами локального права»³⁷⁵. Демократические граждане, следовательно, имеют такую альтернативу: «Если они хотят принимать новых работников, то они должны быть готовы к расширению своего собственного количества членов; если они не желают принимать новых членов, они должны отыскивать способы в рамках своего рабочего рынка выполнять социально необходимый труд»³⁷⁶. Как считает Уолцер, когда граждане управляют негражданами, проживающими с ними на одной территории, это есть форма тирании.

Политическая область есть пространство и форма проявления политических амбиций посредством борьбы за принятие властных решений, влияющих на жизнедеятельность людей. Политику можно также определить как сферу осуществления властных полномочий в обществе; это общественная подсистема, направленная на поддержание политического и правового порядка и преодоление проблем, связанных с коллективной безопасностью, а также регулированием социальных конфликтов. Важность политической сферы состоит в том, что в ее рамках завершается процесс концентрации различного вида капитала: экономического, культурного, символического, возможности физического принуждения, в результате чего оно делает из политического субъекта владельца своего рода метакapитала³⁷⁷, дающего власть над другими видами капитала и над их владельцами.

Согласно О. Хёффе, основательные размышления о политической справедливости начинаются «с право- и государство-легитимирующей справедливости, то есть с вопроса, почему вообще должны существовать право и государство»³⁷⁸. Функция оправдания и легитимации государственно-правового порядка, как известно, присуща идеологии. В этом смысле политическая

³⁷⁵ Ibid. P. 60.

³⁷⁶ Ibid. P. 61.

³⁷⁷ Бурдые П. Социология социального пространства. М. ; СПб., 2007. С. 227.

³⁷⁸ Хёффе О. Справедливость: философское введение. М., 2007. С. 89.

справедливость является важнейшей политической идеей, позволяющей ориентироваться в окружающей действительности и в конечном итоге избежать опасности скатывания общества к бесцельному существованию или социальной аномии.

Не случайно в современной зарубежной и отечественной литературе в качестве основных границ анализа политических идеалов и справедливости избирается именно идеология³⁷⁹. У. Кимлика полагает, что главной целью политической философии является «оценка соперничающих теорий справедливости с тем, чтобы сопоставить силу и последовательность их аргументов, подтверждающих правильность их точки зрения»³⁸⁰. Именно в идеологических рамках конкурентность различных точек зрения на справедливость проявляется наиболее ярко.

Политическую справедливость можно определить как фундаментальный аксиологический принцип, обосновывающий определенный идеал социально-политического порядка и призванный регулировать взаимоотношения социальных субъектов по поводу публичной власти. Принципы должного равенства или неравенства, власти, свободы, порядка, социального консенсуса, гражданских прав и т.д. составляют смысловое содержание политической справедливости, интерпретация которого не может быть проведена однозначно.

Политическая власть является основным благом, подлежащим распределению по принципам политической справедливости. В свою очередь, действие органов и субъектов политической власти способны стать предметом оценивания с позиций идеи справедливости. Во-первых, в форме инклюзивной самооценки действий политических институтов, наделенных властными полномочиями; во-вторых, эксклюзивного оценивания со стороны политических групп и граждан политического сообщества, не вовлеченных непосредственно в политическую борьбу; в-третьих, неинклюзивного восприятия со стороны индифферентных

³⁷⁹ Алексеева Т. А. Справедливость как политическая концепция: Очерк современных западных дискуссий. М., 2001; Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М., 2010.

³⁸⁰ Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М., 2010. С. 23.

социальных субъектов. Результатом процесса оценивания действий органов власти выступает заключение о ее легитимности или нелегитимности.

Разные идеологии обосновывают разные виды идеала основных механизмов организации общества (количество представительных институтов различных групп интересов общества; соотношение личности и государства; разделение и соотношение ветвей власти; количество и качество управляющих и т.д.), следовательно, в рамках идеологий присутствуют и различные представления о справедливости.

В литературе можно встретить разные списки основных идеологий. Самый короткий список базовых идеологий современности включает только три наименования: либерализм, консерватизм и социализм³⁸¹. Как отмечает А.Г. Дугин, в первой половине XX в. сосуществовали либерализм, социализм и фашизм³⁸². В.П. Макаренко приводит более развернутый перечень: либерализм, консерватизм, марксизм, социализм, феминизм, экологизм, коммунитаризм, национализм, анархизм³⁸³. Также часто в этих перечнях можно увидеть неолиберализм, либертариизм, коммунизм, партизанский коммунизм, демократизм, демократический социализм и демократический капитализм, фундаментализм, религиозные идеологии и т.д.³⁸⁴.

Представленный далее перечень интерпретированных идеологий (либерализм, социализм, анархизм, консерватизм, религиозный фундаментализм, национализм, фашизм, национализм, феминизм и экологизм), соответствующий дистинкциям Эндрю Винсента³⁸⁵, не претендует на классификационную полноту, но призван стать *иллюстративным материалом* для одной из задач – показать способ укорененности идеи справедливости в поле современных политических идеологий.

³⁸¹ Freedman M. Ideologies and Political Theories: A Conceptual Approach. Oxford, 1996; Stankiewicz W. J. In Search of a Political Philosophy: Ideologies at the Close of the Twentieth Century. London and New York, 2005.

³⁸² См.: Дугин А.Г. Философия политики. М.: Аркогед, 2004. с. 428-452. Сам Дугин в своих многочисленных работах формулирует так называемую «четвертую идеологию» евразийства.

³⁸³ Макаренко В.П. Главные идеологии современности. Ростов н/Д, 2000.

³⁸⁴ Rejai M. Political Ideologies: A Comparative Approach. Second Edition. Armonk; London, 1995; Parenteau D., Parenteau I. Les idéologies politiques : le clivage gauche-droite. Québec, 2008.

³⁸⁵ Vincent A. Modern political ideologies. Wiley-Blackwell, 2009.

Принципом политической справедливости в либерализме выступает *индивидуальная свобода* и индивидуальные права. В классическом либерализме справедливость формулируется довольно явно, но служит лишь условием индивидуальной свободы, а не самоцелью. Каждый индивид имеет право на равное распределение свободы в широком смысле. Справедливым считается общество, выстроенное на принципах индивидуализма, свободы (*liberty*), уважения частной собственности. Наиболее известной либеральной доктриной современности следует признать теорию Дж. Ролза.

В рамках социализма политическая справедливость понимается как процесс обеспечения *социального равенства* в распределении политических, экономических и социальных благ и тягот. Справедливым является исчезновение социальных классов и принуждения капитала. Равенство выступает ключевой ценностью социализма, а справедливое распределение может быть основано либо на «понимании этического утилитаризма быть полезным достойному обществу», либо на формуле «справедливость есть то, что выгодно слабейшему»³⁸⁶.

В анархизме аксиологической основой выступает свободный индивид как автономная и независимая от принуждения всех форм государства и собственности частица общества. Понятие справедливого является центральным для различных течений анархизма. Анархизм в целом предполагает, что справедливость как высшая форма истинной свободы естественна для всех живых существ и в том числе для человека (П. Кропоткин), а также *независима от всех форм политической власти*.

В рамках консерватизма, одним из принципов которого является «политический скептицизм»³⁸⁷, политическая справедливость имплицитно мыслится как сохранение *традиционного* политического и социального порядка в обществе. Базовым благом и ключевой ценностью является закрепление

³⁸⁶ Орехов А.М. Справедливость как базисный принцип устройства общества: путь к очевидности // Вопросы философии. № 9. 2010. С. 67-68.

³⁸⁷ Green, E.H.H. Ideologies of conservatism : Conservative Political Ideas in the Twentieth Century. New York : Oxford University Press, 2002. p. 281.

традиции, обычаев, сложившихся социальных связей, социального и морального порядка. Справедливо то, что сохраняет традиционный устоявшийся или текущий политический и социальный порядок (социальную иерархию) в обществе.

Любой фундаментализм фактически предполагает суверенитет духовного и божественного над всеми сферами жизни и деятельности человека. Религиозный фундаментализм стремится к воплощению традиционных религиозных ценностей в политической практике. Справедливость видится здесь как идея согласованности государственных практик религиозному обоснованию действительности. Тем самым и справедливость как политическая ценность приобретает теократический смысл³⁸⁸.

Фашизм представляет собой яркий пример тотальной идеологии, подразумевающий построение закрытого иерархизированного общества с принципами авторитаризма, шовинизма, мобилизации и враждебности к разуму. Справедливо то, что соответствует этим пяти ключевым идеям³⁸⁹.

Основным благом национализма можно считать *процветание своей нации*, понимание которой, однако, чрезвычайно вариативно и может опираться как на гражданское, так и на этнокультурное толкование. Национализм – это конгломерат идеологических ответов на политические вызовы, использующий концепт «нация» в своем «националистическом дискурсе» - от движения по «собирания государства» и социальной интеграции до антиколониализма и этнически мотивированного сепаратизма³⁹⁰. Нация, тем не менее, являет собой единственный источник суверенитета, преимущественный объект лояльности и предельное основание легитимности политической власти. Из этого следует, что в национализме справедливо то, что соответствует интересам, целям и благополучию нации.

Феминизм есть борьба за *изменение позиции женщин*. Справедливость, довольно четко формулируемая в данной идеологии, направлена на устранение

³⁸⁸ Vincent A. Modern political ideologies. Wiley-Blackwell, 2009. p. 290.

³⁸⁹ Parenteau D., Parenteau I. Les idéologies politiques : le clivage gauche-droite. Québec, 2008. p. 148-149.

³⁹⁰ Малахов В.С. Национализм как политическая идеология: Учебное пособие. М.: КДУ, 2005. С. 9, 16-17.

любого вида притеснения женщин в социальном пространстве, начиная от семьи, школы и заканчивая публичной сферой и политикой. Предоставление всей полноты прав женщинам, наряду с противоположным полом и есть справедливость. Справедливость, при этом может реализовываться в рамках политики разнообразия или политики равенства. Первая проявляется в достижении самостоятельности женщин, вторая замыкается на достижении их равенства с мужчинами (чаще всего в отношении благ и прав). Некоторые исследователи полагают, что в феминизме происходит подмена справедливости преодолением человеческой природы³⁹¹, а стремление достичь нового политического порядка происходит от потери эффективности и упорядоченности общества.

Экологизм выступает за *охрану природной окружающей среды*. Несмотря на отсутствие четкой позиции по справедливости, она является неотъемлемой частью идеологии экологизма³⁹². В частности, справедливость воспринимается как специальный механизм правового регулирования взаимоотношений сторонников и противников данного идеологического течения. Приверженцы экологизма подчеркивают особую антропологическую ценность природы и необходимости создания таких условий для взаимодействия человека с ней, которые позволят создать действенный «эквilibриум».

Таким образом, содержательное наполнение политической справедливости зависит от идейно-теоретической платформы политических субъектов, которая представлена соответствующими политическими идеологиями. Не все идеологии выражают свои представления о справедливости в эксплицитном виде. Однако в рамках их основного набора имплицитно (в случае консерватизма, национализма, экологизма, религиозного фундаментализма, фашизма) или эксплицитно (в случае анархизма, социализма, либерализма, феминизма) обязательно присутствует представление о должном политическом порядке и политическом устройстве, а

³⁹¹ Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013. С. 171-173.

³⁹² Vincent A. Modern political ideologies. Wiley-Blackwell, 2009. p. 218.

значит и о главенствующей ценностно-нормативной базе общества. Иными словами, *политически справедливо* то, что способствует воплощению *базового Блага* идеологии.

Распределение *должностей* или должностного ресурса – важнейший аспект политической справедливости, потому что очень многое распределяется одновременно с должностью (или с некоторыми должностями): почет и статус, власть и прерогатива, богатство и комфорт, безопасность и благосостояние. Должность – это доминирующее благо, часто несущее вместе с собой другие блага. Должностные лица должны строго придерживаться назначений своей должности. Проблема заключается не в монополии квалифицированных людей, но в том, чтобы установить в соответствии с принципом сложного равенства границы их прерогатив, чтобы должность не становилась основанием тиранических притязаний на власть и различные привилегии. «Мы хотим, чтобы квалифицированные люди служили в качестве чиновников, врачей, инженеров, учителей и т. д., но мы не хотим, чтобы эти люди правили нами»³⁹³.

Политическая власть защищает нас от тирании, но и сама она может стать тиранической. Справедливо запрещать следующее использование политической власти: 1) порабощение; 2) вмешательство в личную жизнь гражданина; 3) превращать правовое наказание в политическую репрессию; 4) продавать власть и политические решения; 5) осуществлять дискриминацию; 6) нарушать частную собственность; 7) контролировать религиозную жизнь; 8) вмешиваться в образование (например, нарушать академическую свободу преподавателей); 9) изменять значение социальных благ и сферы их дистрибуции.

Как указывает М. Уолцер, «эти ограничения фиксируют границы государства и всех других сфер суверенной власти»³⁹⁴. Однако политическая власть может и должна гарантировать свободу слова, печати и собраний.

Сложное равенство предполагает распределение власти в строго установленных рамках, без перехлестов. Демократический режим не является

³⁹³ Waltzer M. Spheres of Justice... N. Y., 1983. P. 156–157.

³⁹⁴ Ibid. P. 284.

простым равенством. Все граждане принимают участие в принятии решений, но в большей или меньшей степени. Принцип «один гражданин / один голос» важен для выживания демократической политики, но принцип «один гражданин / один политик» существует для ее жизнеспособности и целостности³⁹⁵. Сложное равенство предполагает более сильные формы участия, когда каждый гражданин является потенциальным политиком. Ведь чувство потенциальной власти – это форма морального здоровья³⁹⁶.

Значимость политической области для общего социального благополучия сложно переоценить. Как верно отмечает Дж. Дэй, «справедливость нужна, чтобы избежать несправедливости, прежде всего политической и социальной. Политическая несправедливость связана с действиями правительства в отношении тех или иных групп, социальная несправедливость имеет место в случае, когда виновниками несправедливости являются неправительственные организации или группы, чаще всего они принимают форму дискриминационной практики, например, расовой или при приеме на работу. Разделение “мы – они”, действующее в рамках этого типа политической несправедливости, представляет опасность для государства и общества, во-первых, потому, что вынуждает в чрезвычайных обстоятельствах (война и пр.) сильные меньшинства выходить за рамки законности, во-вторых, потому что провоцирует анархию, поскольку эти меньшинства, сознавая дискриминирующую их несправедливость со стороны законов, склонны пренебрегать законом во всех его проявлениях»³⁹⁷.

Юридическая область. В рамках этой области осуществляется формальная регуляция общественной жизни прежде всего на основе распределения наказаний.

Справедливость никогда не укладывается в прокрустово ложе юридического закона, а нормы справедливости далеко не всегда находят свое отражение в праве. Многие виды человеческого поведения, очевидно оцениваемые как

³⁹⁵ Ibid. P. 308.

³⁹⁶ Ibid. P. 310.

³⁹⁷ Дэй Дж. Свобода и справедливость. М., 1988. С. 8.

несправедливые, совершенно не регулируются правовыми нормами. Это вызвано тем, что справедливость является двойственной, морально-правовой идеей.

Разница морали и права – в различии санкций правовых и нравственных норм. Право может требовать (или запретить) то, что нравственно безразлично или даже то, что прямо безнравственно. Также и нравственность может требовать юридически безразличного или противозаконного. В целом, нормы справедливости, обоснованные моральными санкциями, являются более глубокими и устойчивыми, в отличие от правовых норм. Как указывает Г. Ф. Шершеневич, «если нравственной норме, охраняемой общественным мнением, придается юридическая санкция, то норма, не переставая быть нравственной, становится в то же время и правовой... Наоборот, когда у нормы права отнимается санкция, то она или превратится в нравственную, если встретит поддержку в общественном мнении, или потеряет всякое значение, если такой защиты не найдет в нем»³⁹⁸.

Право вырабатывается только частью общества и навязывается остальным посредством политической власти. Нравственность же вырабатывается всем обществом и держится его признанием. При этом совместное действие нравственности и права позволяет им влиять друг на друга. Влияние нравственности на право особенно сильно и действенно: «1) на начальных ступенях развития, когда право выражается в форме обычаев, и 2) на высших ступенях, когда законодательная власть подчиняется общественному мнению»³⁹⁹.

Есть примеры взаимопроникновения нравственных норм и формального права. Так, в римском праве имеется термин *bona fides*. Термин, который, по одной из трактовок, означал правило, согласно которому «определенные юридические отношения обсуждаются не по букве закона или договора, а по началу доброй совести»⁴⁰⁰. Действительно, сложные юридические отношения стремятся охватить трудноопределимые, но всегда подразумеваемые в обществе

³⁹⁸ Шершеневич Г. Ф. Общая теория права. М., 1911. С. 327.

³⁹⁹ Там же. С. 328.

⁴⁰⁰ См.: Мейендорф А. *Bona fides* // Словарь юридических и государственных наук / под ред. А. Ф. Волкова, Ю. Д. Филипова. СПб., 1901. Т. 1. С. 1125.

ссылки на то, что «принято», что «само собой должное», то, чего требует добросовестность, честное отношение к долгу и т. п. Например, квартиросъемщик устно или письменно обязуется при аренде жилья пользоваться им как «порядочный человек», то есть не будет выходить за рамки общепринятого поведения – не будет, например, ежеминутно беспричинно хлопать дверью и т. п. В этом смысле справедливость представляет собой идею, позволяющую служить источником как юридических, так и нравственных норм.

Свое формально-юридическое закрепление справедливость получает на уровне принципа законодательства. Так, например, в Уголовном кодексе РФ ст. 6 «Принцип справедливости» гласит: «Наказание и иные меры уголовно-правового характера, применяемые к лицу, совершившему преступление, должны быть справедливыми, то есть соответствовать характеру и степени общественной опасности преступления, обстоятельствам его совершения и личности виновного».

С юридической точки зрения справедливость – это *«такое свойство юридического решения, при котором оно адекватно сложившимся обстоятельствам и социально значимым качествам тех лиц, чьи интересы затрагиваются»*⁴⁰¹.

Такое понимание справедливости в праве конкретизируется в разных нормах и принципах. Например, нельзя считать виновным человека, пока его вина не является доказанной. Все граждане не виновны, пока не доказана вина. Но эта максима призывает не к универсальному уважению, а к универсальному отсутствию неуважения, что вызвано реактивным характером ретрибутивной справедливости в праве. Наказание призвано загладить вину, искупить проступок, оно всегда следует за проступком, не должно и не может быть превентивного наказания. Люди должны наказываться только тогда, когда они этого заслуживают.

⁴⁰¹ Ветютнев Ю. Ю. Аксиология правовой формы. М., 2013.

Экономическая область также подлежит регуляции посредством морально-нравственных норм. «Заработная плата рабочих, например, зависит не только от отношений между спросом и предложением, но и от известных моральных идей»⁴⁰², отмечал П. А. Сорокин.

Деньги, как известно, «универсальный посредник обмена (и большого комфорта), поскольку обмен – это центральный элемент жизни, которую мы разделяем с другими мужчинами и женщинами»⁴⁰³. Взятые абстрактно, деньги – это просто репрезентация ценности. Следовательно, не будет невероятным считать, что каждая ценная вещь, каждое общественное благо могут быть репрезентированы в монетарных границах. Возможно, что серия переводов необходима для того, чтобы от данной ценной вещи перейти к данной денежной стоимости. Но нет причин полагать, будто такие переводы не могут быть сделаны. В действительности они производятся ежедневно. Сама жизнь имеет ценность и, в конце концов, цену (разную для разных жизней) – как иначе мы можем думать о страховании и компенсации? Но в то же самое время мы также чувствуем, что универсальность денег есть нечто унижительное. «...часто достаточное количество денег не может репрезентировать ценность; переводы совершаются, но как в случае с поэзией, что-то теряется в процессе. Поэтому мы можем покупать и продавать, только если мы пренебрегаем настоящими ценностями. В то время как если мы внимательны к ценностям, то будут вещи, которые нельзя купить или продать. Особенные вещи: абстрактная универсальность денег подрезана и ограничена созданием ценностей, которые нельзя легко оценить или которые мы не хотим оценивать»⁴⁰⁴.

М. Уолцер считает, что хотя эти ценности постоянно дискутируются, их можно назвать. Итак, несправедливо (запрещено) покупать и продавать за деньги⁴⁰⁵: 1) людей и их свободу (только рабочую силу и производимые ею вещи); 2) политическую власть и влияние; 3) уголовное судопроизводство; 4) свободу

⁴⁰² Сорокин П. А. Система социологии. Т. 1. М., 1993. С. 89.

⁴⁰³ Walzer M. Spheres of Justice... N. Y., 1983. P. 96.

⁴⁰⁴ Ibid. P. 97.

⁴⁰⁵ Ibid. P. 100–103.

слова, печати, вероисповедания, собраний; 5) брак и права деторождения; 6) право выхода из политического сообщества; 7) освобождение от военной службы и других форм общественно важной работы; 8) политические посты; 9) минимум основных услуг в области социального обеспечения, таких как полицейская защита или образование; 10) базовые трудовые стандарты восьмичасового рабочего дня, минимума заработной платы и т. п.; 11) призы и награды различных типов; 12) божественную благодать; 13) любовь и дружбу; 14) длинный перечень преступных товаров, таких как оружие, наркотики, краденое, криминальные услуги и т. д.

Принцип сложного равенства требует не упразднения рынка, а того, чтобы ни один человек не был отрезан от его возможностей по причине своего низкого статуса или отсутствия политической власти. Необходимо отделить деньги от власти, исключить доминирование денег за пределами своей сферы рынка.

Любопытный пример последовательного либерального видения в рамках известного идейного противостояния либеральной традиции и ее антагонистов по вопросу уместности на рынке тех или иных явлений, а именно человеческого тела и его частей, представляет собой концепция французской исследовательницы Сесиль Фабре. Цель состоит в том, чтобы рассказать о: «праве контролировать то, что случается с нами, так же как и с другими людьми, и до какой степени»⁴⁰⁶. С. Фабре склонна рассматривать тело и его части как личную собственность, аналогично материальным ресурсам⁴⁰⁷. Она считает, что аналогия с ресурсами, доходами и налогами для индивида может быть корректной, только если именно индивид есть подлинный владелец своего тела, а не какая-либо надындивидуальная структура (например, государство). Иными словами, С. Фабре предлагает доводы для утверждения о том, что наши тела должны принадлежать не только нам, но и другим индивидам. Фабре в этом смысле — сторонница либерализации принципов справедливости в отношении человеческого тела. Автор стремится показать, что «либеральный проект не

⁴⁰⁶ Fabre C. *Whose Body Is It Anyway. Justice and the Integrity of the Person*. Oxford, 2006. P. 4.

⁴⁰⁷ Ibid. P. 124.

может остановиться на ослаблении владения индивидами своими материальными ресурсами: он должен идти дальше и ослабить их владение некоторыми из частей тела, а также употребление личных способностей; в то же время, однако, он должен при- знать, что люди имеют право осуществлять продажу органов, проституцию, а также заключать контракты на суррогатное материнство, короче говоря, имеют право сделать свои органы доступными для платежа в сферах, до сих пор бывших ограниченными альтруизмом, любовью и желанием»⁴⁰⁸.

Тяжелая работа. Здесь имеется в виду общественно необходимая работа, но которая является негативным благом, сопровождающимся часто бедностью, незащищенностью, слабым здоровьем, деградацией. Такую непочетную (изнуряющую, грязную или опасную) работу никто не ищет специально и не согласился бы выполнять при наличии более привлекательных альтернатив. Однако выполнять ее необходимо. Нет легкого или простого решения, как нет и полностью удовлетворительного решения у проблемы тяжелой работы. Простое равенство – делить ее между *всеми* гражданами. Более сложное – не только среди индивидов, но и среди сфер распределения. Можно создать что-то вроде национальной службы, можно вознаграждать деньгами или досугом, привязкой к другим видам деятельности – политической, управленческой и профессиональной. Можно нести тяготы хотя бы косвенно, то есть налогами⁴⁰⁹. В отношении грязной работы важно разорвать связь между нею и неуважением. Здесь важно менять не физические требования, но «моральный характер». «Мы можем вербовать, чередовать, кооперировать и компенсировать; мы можем признавать работу и исправить ее наименование. Мы можем все это делать, но мы не сможем упразднить тяжелую работу, не сможем мы упразднить и класс чернорабочих (hard worker)»⁴¹⁰.

Свободное время. «Хорошая вещь – быть праздным, убивать время, по крайней мере, иногда; и свобода это делать – в конкретной форме каникул,

⁴⁰⁸ Ibid. P. 221.

⁴⁰⁹ Walzer M. Spheres of Justice... N. Y., 1983. P. 169–170.

⁴¹⁰ Ibid. P. 183.

праздников, уикендов, послетрудовых часов – есть центральная тема распределительной справедливости»⁴¹¹. Простое равенство здесь будет выражаться в совершенно равном распределении досуга между всеми. Однако можно допустить, что люди с одинаковыми ресурсами и возможностями сделают различный выбор, и результатом будет сложное и высоко детализированное распределение. «Необходимо не только убедиться в том, что распределение радикально не доминируется богатством и властью, но важно также гарантировать широту выбора и поддержать реальность индивидуального замысла»⁴¹². «Свободное время не имеет единственной справедливой или морально необходимой структуры. Что здесь морально необходимо, так это то, чтобы его структура, какой бы она ни была, не искажалась тем, что Маркс называл «узурпацией» капитала, или слабостью общего обеспечения (communal provision), когда оно требуется, или исключением рабов, чужаков и париев»⁴¹³.

Религиозная область. Как известно, христианская доктрина оформилась с помощью исходного правила распределения в этой сфере: «Отдавайте Божие Богу, а кесарево – кесарю» (Мф. 22: 21). Но правило это часто нарушалось. «Часто отменяемое энтузиастами империи или крестовых походов, это правило регулярно переформулировалось всякий раз, когда божии или кесаревы слуги находили это полезным»⁴¹⁴.

Сложное равенство возникает при постройке стены между двумя дистрибутивными сферами: религиозной и политической, создающей глубокие дистрибутивные эффекты (примером может служить Конституция России 1993 г. или первая поправка к Конституции США). С религиозной стороны верующие сами занимаются своим спасением. «Они могут признавать любые церковные иерархии, и это признание в их власти дать или отменить; оно не предписывается и не связывается законом. А с политической стороны стена создает равенство верующих и неверующих, святых и мирян, спасенных и проклятых, все они в

⁴¹¹ Ibid. P. 185.

⁴¹² Ibid. P. 192.

⁴¹³ Ibid. P. 196.

⁴¹⁴ Ibid. P. 244.

равной мере граждане; они обладают одинаковым набором конституционных прав. Ни политика не доминирует над благодатью, ни благодать над политикой»⁴¹⁵.

Более подробно охарактеризуем **образовательную область**. Что распределяется в области образования? Как пишет М. Уолцер, «преподавательские посты, студенческие места, авторитет в школах, классы и продвижения, различные виды и уровни знания – все это должно быть распределено, и распределительные паттерны не могут просто отражать паттерны экономического и политического порядка потому, что блага здесь – это блага другого рода»⁴¹⁶. Таким образом, информационно-образовательная область охватывает все виды дистрибуций благ как в рамках сугубо информационного пространства, так и в образовании.

Близким к образовательной справедливости будет понятие эпистемической справедливости. Теоретическое обоснование этого понятия содержится в работе М. Фрикер, где различаются две разновидности эпистемической несправедливости: тестимониальная и герменевтическая. Первая касается сниженного уровня доверия к словам говорящего (если, к примеру, полиция не верит словам человека по причине его темного цвета кожи), вторая возникает в ситуации дефицита коллективных герменевтических ресурсов (если человек подвергается сексуальному домогательству в культуре, которая еще не содержит такого понятия, как сексуальное домогательство)⁴¹⁷. Очевидно, что существуют аналоги эпистемической справедливости и в реальной образовательной практике.

Нормы справедливости в образовательной области условно можно разделить на внешние и внутренние (по основанию наличия воздействия на образовательную область других значимых социальных областей справедливости).

Внешние нормы справедливости обусловлены влиянием политической, религиозной и других областей. Есть основание говорить о внешней

⁴¹⁵ Ibid. P. 245–246.

⁴¹⁶ Ibid. P. 198.

⁴¹⁷ Fricker M. Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing. N. Y., 2007.

несправедливости – например, когда происходит проникновение расовой, этнической, религиозной, статусной дискриминации. Такое инвазивное воздействие возможно, поскольку область образования не абсолютно автономна, но есть базовая, фундаментальная зависимость образования по крайней мере от специфики общесоциального понимания общего Блага, которое в целом отражается на том Образе и к которому по определению стремится приводить образование. Кроме того, образование тесно связано с более общим процессом социализации, однако представляет собой, в отличие от последнего, планомерный, а не стихийный характер. Социализация во многом проходит ввиду того, что человек встраивается в статусную иерархию социума. Так, например, средняя школа как образовательная среда способствует в определенных пределах выстраиванию «внешней» социальной иерархии, и зачастую статусные столкновения особенно болезненны именно в средней школе.

Конечно же, образовательная область, в свою очередь, оказывает известное обратное воздействие на другие области. «Если мы действительно хотим установить новый справедливый порядок, – пишет Сарагоса Федерико Майор (испанский государственный деятель, генеральный директор ЮНЕСКО с 1987 по 1999 гг.), – надо сконцентрировать свои усилия на образовании, потому что именно оно является средством устранения несправедливости и неравенства. В ходе процесса демократизации культура не должна отставать от политики и экономики. В таком контексте учеба и обучение становятся наиболее масштабными и значимыми видами деятельности на протяжении всей жизни»⁴¹⁸.

Важно также принять во внимание возникновение ассоциаций в образовании, распределение учащихся (кто с кем учится). Не случайно родители очень часто интересуются не содержанием учебников и учебных программ, а одноклассниками, средой общения своих детей. «Важнейшая дистрибутивная проблема в сфере образования заключается в том, чтобы сделать детей общниками (commoners) в обучении без разрушения того, в чем у них нет общего

⁴¹⁸ Майор Ф. С. Завтра всегда поздно. М., 1989. С. 135.

– их социальной и генетической особенности»⁴¹⁹. Соответственно, идеалом, по М. Уолцеру, будет «когда микрорайоны (neighbourhoods) открыты (когда расовая и этническая идентичность не доминируют над членством и местом), и когда каждый микрорайон имеет свою собственную сильную школу...»⁴²⁰.

Отметим, что в современных условиях имеются довольно успешные прецеденты создания подобных «справедливых сообществ» в школе, и связаны они с деятельностью Л. Колберга. Такое сообщество строится на демократических принципах управления детским коллективом и методе нравственных дискуссий взрослых и учащихся, восходящем, в конечном счете, к сократическому диалогу⁴²¹.

По всей видимости, удовлетворительной нормой справедливости, защищающей от искажений, инициируемых проникновением дискриминирующих тенденций политической, религиозной и других областей, будет норма, предписывающая равное распределение и запрещающая неравное, основывающаяся на принципе «по потребности». Простое равенство в образовании в этом смысле соответствует простому равенству в гражданской сфере: один человек = один голос, один ребенок = одно место в образовательной системе. Простое равенство связано с потребностью, так как все граждане нуждаются в образовании. Однако такое простое равенство представляет собой только часть проблемы справедливости в образовании.

Не менее важными являются *внутренние нормы* справедливости в области образования. В числе основных вопросов, возникающих в этой связи, можно сформулировать следующие: что должно быть критерием распределения образовательных благ – способности или потребности? На какую часть учащихся следует ориентироваться педагогу? Как найти общий и объективный критерий оценивания?

⁴¹⁹ Walzer M. Spheres of Justice... N. Y., 1983. P. 216.

⁴²⁰ Ibid. P. 225.

⁴²¹ Цырлина Т. В. «Справедливое сообщество» Л. Колберга. URL: http://shkola3000.ru/NEW_Spravedlivoesoobshchestvo-L-Kolberga.html (дата обращения: 20.04.2013).

Внутренняя несправедливость связана со специфическим распределением, которое осуществляется сугубо в рамках этой области. Иллюстрацией этого будет такой вопрос: кого учить – самых умных и способных, отстающих или «середняков»? Иными словами, помимо потребности важно учитывать еще и интерес и способности, которые у разных учеников могут быть весьма различными: «Простое равенство совершенно неприменимо, как только суть была схвачена и общая цель была достигнута. После этого образование должно оформляться в соответствии с интересами и способностями индивидуальных студентов. И школы сами по себе должны быть более восприимчивы к специфическим требованиям будничного (workaday) мира»⁴²². Здесь, как видим, вступает в действие норма неравного или относительно равного распределения по способностям.

Оценки – явление, которое представляет собой самостоятельный интерес. Что такое справедливое оценивание в образовании и где искать его критерий? Можно дать сильный ответ и слабый ответ. Согласно первому, нужен единый, общий объективный критерий, и педагогическому сообществу следует заняться его поисками. Слабый ответ – можно удовлетвориться любым уже имеющимся в данном образовательном учреждении критерием и оценивать, строго исходя из него (например, сформулированного во внутришкольной или внутривузовской нормативной документации), но нужно следить, чтобы реальное оценивание осуществлялось именно на его основе. Иногда ставится вопрос и о справедливости самого оценивания в образовании, справедливо ли вообще ставить оценки.

Представляется важным вопрос о содержании образования, то есть о воспитательном его аспекте, где справедливость является ценностью, которую нужно передать обучающимся. Действительно, справедливость может сама выступить в качестве распределяемой ценности. Однако современная ситуация в образовании в этом плане осложняется из-за известной релятивизации базовых

⁴²² Walzer M. Spheres of Justice... N. Y., 1983. P. 207.

социокультурных смыслов. Здесь могут возникать перцептивные проблемы различения справедливости и несправедливости, отличия ее от честности, правды, беспристрастности, а также затруднения в интерпретации ее смыслового содержания, что, впрочем, достаточно успешно решается в рамках основных методов и приемов критического мышления и практической философии. В итоге чувство справедливости, имеющее смутное и нерелексивное представление о должном порядке вещей, может подняться на дискурсивный уровень, то есть обрести стройными словесными конструкциями, и в пределе может содержать целый комплекс умозаключений, составляющих теорию справедливости.

Одной из форм несправедливости в современном (высшем) образовании является коррупция. Неформальные платежи в процессе обучения демотивируют студентов, дискредитируют само обучение в вузе, что демонстрируют результаты социологических исследований⁴²³.

Можно выделить три взаимосвязанные группы факторов, влияющих на наличие и распространение коррупции в современном российском вузе.

«Внешние» для сферы образования, или фундаментальные первичные институциональные причины и их последствия. Во-первых, широкое распространение коррупции за пределами образования (зачастую умение дать взятку ставится в заслугу). Во-вторых, усиление экономического давления на вузы, выражающееся в преобладании коммерческих соображений над академическими. В России академическое вознаграждение (удовольствия от преподавания, свободного графика, возможности работать в нескольких местах, заниматься творческим трудом и т. д.) значительно снижено из-за увеличенного бремени бюрократической нагрузки, роста учебной нагрузки и сокращения времени на учебно-методическую работу и повышение квалификации. Немаловажны низкий уровень оплаты труда педагогов и низкий статус педагога в

⁴²³ См. подробнее: Карчагин Е. В., Одинцов А. В., Галенко М.В. Справедливость и коррупция: феномен коррупции в сфере высшего образования // Социология города. 2015. № 4. С. 83-94. См. также результаты более общего исследования связи терминов «коррупция», «справедливость», «оправданность» и «социальный порядок»: Назаров М.Н., Одинцов А.В., Карчагин Е.В. Социальный порядок, справедливость и коррупция в общественном мнении горожан // Социология города. 2014. № 3. С. 82-98

обществе. Зачастую распространено мнение, что преподавателями становятся «неудачники», те, кому «не нашлось места» в бизнесе или управлении. Характерно, что действительное снижение квалификации профессорско-педагогического состава вузов соседствует со снижением «квалификации» студенчества, выражающимся в появлении большого количества псевдостудентов в результате безработицы, укрывательства от службы в армии, отсутствия реального конкурса при поступлении и практики отсеивания неуспевающих и др.

«Внутренние», или вторичные институциональные причины. Здесь мы имеем в виду сложившийся нормативный повседневный порядок в отдельно взятом образовательном сообществе, характеризующийся высокой степенью терпимости к различного рода нарушениям со стороны как студентов, так и преподавателей по принципу «все делают это». Такой порядок связывает всех субъектов образовательной деятельности: студентов, преподавателей, родителей, управленцев и чиновников сферы образования. Студенты поддерживают такой порядок во многом из-за атмосферы «успеха любой ценой», в то время как преподаватели используют подобные нарушения с целью получения лучших формальных результатов и показателей.

Индивидуальные причины связаны прежде всего с социально-психологическими особенностями индивидов. Естественно предположить, что такие негативные привычки и черты индивидов, как недостаточный самоконтроль, конформизм или, наоборот, негативная девиация, внешний локус контроля, лень, недобросовестность и безответственность могут быть лишь амплифицированы вышеуказанными надындивидуальными коррупциогенными факторами.

Отметим, что у справедливости как ценностного и нормативного феномена есть несомненный потенциал противодействия коррупции, но он может сработать только в совокупности системного действия нескольких факторов, включая государственную политику в сфере образования.

Двумя теоретическими иллюстрациями проблемы справедливости на макроуровне будут вопросы межэтнического взаимодействия и специфики норм справедливости в России.

Особый интерес на макроуровне вызывает *проблема межэтнического взаимодействия*. Раскрыть тему этнических взаимоотношений в контексте справедливости можно в рамках как минимум трех подходов. Во-первых, в рамках дескриптивного подхода возможно создание перечней и анализ всех тем или иным образом документированных употреблений термина «справедливость» в конкретных случаях межэтнических взаимоотношений. Такой взгляд социолога и историка изучает справедливость в языке самих этнических сообществ. Во-вторых, можно осуществлять оценочный, или инклюзивный подход, то есть на базе своих аксиологических предпочтений давать оценку фактам как прошлого так и настоящего. Наконец, в-третьих, возможен подход методологический, при помощи которого на метауровне выясняются возможности и границы применения этой категории в рамках указанных отношений. Мы остановимся именно на этом подходе, предоставив специалистам разрабатывать назначенные им области. В сущности, мы предлагаем здесь трансцендентальное рассмотрение – как вообще, при каких условиях возможно появление проблемы справедливости в этнической реальности?

Понимая справедливость как меру должного порядка распределения социальных благ, мы не склонны рассматривать справедливость в качестве вечной, неизменной категории, но и не видим в ней наглядный пример грубого релятивизма. Справедливость в своем предельном основании есть социокультурная ценность. По сути, главный субъект, носитель представлений справедливости – социально-историческая группа. Конечно, такой взгляд на социокультурную реальность в своей основе делает акцент на «партийности», частичности. Ничто не в состоянии видеть реальность целиком, как целое, это взгляд божества, хотя зачастую это ни в коей мере не является препятствием для некоторых инстанций, заявляющих о том, что они описывают реальность так, как она на самом деле устроена. Итак, во взаимоотношениях состоят разные

группы со своим аксиологическим аппаратом, со своими картинами должного, претендующими на символическую власть, а значит, по П. Бурдьё, и на реальную.

Представляется, что центральный момент здесь – проблема Другого, что получает следующую этическую перспективу в формулировке П. Рикёра: *«стремиться к благой жизни с другими и для другого в справедливых институтах»*⁴²⁴.

Э. Левинас довольно точно указывает на суть проблемы: «Другой, поскольку он другой, – не просто alter ego; он есть то, что я не есмь. И он таков не в силу своего характера, облика или психологии, но в силу самого своего бытия другим. <...> Дюркгейм ошибается в понимании особенности другого, когда спрашивает, почему объектом добродетельного поступка должен быть прежде всего другой, а не я сам. Как будто не ясно, что разница между любовью к ближнему и правосудием в этом-то и заключается: любовь к ближнему предполагает предпочтение себе другого, а с точки зрения справедливости, никакого предпочтения быть не может»⁴²⁵.

Вопрос «Как справедливо поступать в отношении к Другому (этносу, представителю другого этноса)?» соединяет в себе деятельностную и перцептивную характеристики. Этническая перцепция заключается в совокупности механизмов, осуществляющих восприятие-различение себя и не-себя, в результате чего на основе этнодифференцирующих признаков формируется этническая идентичность и способ отличения себя от другого этноса. Этнические отношения могут развиваться по нескольким сценариям. Этноцентрический сценарий, представляемый часто как «естественное» состояние этносов, – это восприятие других как не-людей, узурпирование в языке, самознании и этнониме наименования «люди», «человек». Здесь базовая ценность – единство. Идентичность – возможность сказать «мы». Отношение по причине признаков – убить чернокожего, потому что он чернокожий. При этом можно

⁴²⁴ Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 216.

⁴²⁵ Левинас Э. Время и Другой. СПб., 1998. С. 90, 91.

выделить сильную и слабую позиции. Сильная позиция выводит Другого за пределы людей вообще с позиции исключающего долженствования (тебя не должно быть вообще, поскольку есть я). Слабая позиция допускает сосуществование Другого, не желает его уничтожить.

Стоит отметить объективную трудность определения этничности. Что такое этнос? Тем не менее в сознании акторов определенные внешние характеристики часто истолковываются как достаточные основания и ясные указатели на этничность. Всплеск этничности сегодня во многом является отражением кризиса старой национально-государственной политической системы. Человек уже не чувствует надежной опоры в институтах такого рода. Ему нужно нечто более осязаемое, родное. И часто таким легко считываемым идентификатором выступает этнос. При этом человеку обычно достаточно нерелексивно отобранных признаков, часто он не различает самих понятий «этнос», «нация», «национальность». Что, впрочем, не просто сделать и специалисту. Это указывает на важный факт: цепляться за этничность ни сколь не более надежно, чем опираться на национально-государственную идеологию. Текущая современность вообще, надо сказать, размывает всякую идентичность, не оставляет возможности обрести под ногами устойчивую твердую почву, отыскать фундамент, пустить корни и т. п.

Этнические взаимоотношения могут быть: 1) одних этносов к другим этносам; 2) внутри этносов. В этом плане регуляция их отношений двоякая: справедливость возможна и необходима исключительно в рамках своей этнической группы и справедливость возможна между этносами. Этнические группы, входящие во взаимодействие, могут быть приблизительно равных размеров и неравных. Отношения количественно отличающихся групп становится проблемой меньшинств. Отношения строятся на подчинении одного или нескольких этносов одному или нескольким этносам. Подчинение одних связано с возвышением других. Нейтрализация доминирования-подчинения возможна за счет соподчинения третьей стороне – государству, церкви, праву и т. п., которые позиционируются как вне- и надэтнические образования. Справедливость –

именно поиск такой третьей стороны, апелляция к ней. Соответственно, часто претензии к государству и правительству основываются на том, что при таком нейтральном позиционировании все равно осуществляется лоббирование этнических интересов правящей группы.

Отношения также могут быть деструктивными и конструктивными. И те, и другие имеют отношение к справедливости. Деструктивные требуют справедливости, конструктивные уже ее подразумевают.

Другой важный аспект вопроса: на что именно могут быть направлены интересы этнических сообществ? На какой род социальных благ? Выделим следующие точки концентрации этнических интересов с позиции справедливости:

1) первичное социальное благо – признание в качестве полноценного члена сообщества в дележе благ. Так называемая дискриминация по этническому признаку является, в сущности, основным актом несправедливости в этнической сфере общественных отношений, когда единственным, но достаточным препятствием в доступе к определенным социальным благам являются этнические признаки. То есть на основании считанного – прежде всего Другими – признака тебя лишают участия;

2) справедливость требований этноса на самоуправление – то есть область распределения власти;

3) справедливость требований на доступ к образованию – например, квоты для определенных этносов в вузах;

4) территориальные претензии – место и должное признание права на пространство;

5) признание притязаний на время и интерпретацию времени.

Представляется, что базовым решением проблем межэтнической справедливости является обретение, принятие общего аксиологического поля, основания, некоторого начала, достаточного для обретения общей идентичности, «мы» некоторого рода.

Важное методологическое значение для исследования нормативной специфики справедливости в макромасштабе имеет такая мысль Дж. Ролза:

«Общества будут различаться между собой не в том, имеется или нет там это понятие, но в том наборе случаев, к которым оно приложимо в этих обществах, и в том значении, которое придается ему в сравнении с другими моральными концептами»⁴²⁶. Как *нормы справедливости* проявляют себя в *российской действительности*?

Понятно, что трудно выявить общие черты для всей русской культуры в целом. Не просто определить для нее и точные временные рамки, и легче ограничиться, к примеру, древнерусским периодом, «серебряным веком» или советской эпохой. Тем не менее мы представим общие соображения о русской культуре как о некоем едином целом, поскольку поиск «русской справедливости» невозможен без опоры на общую концепцию русской культуры. Ценные мысли о русской культуре как аксиологической целостности оставили Лившиц М.О., Лотман Ю.М., Лихачев Д.С. и др.

Для русской культуры, как это убедительно продемонстрировали Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский, характерна аксиологическая дуалистичность, без «нейтральной зоны»⁴²⁷ и для средневекового и для последующих этапов русской культуры, в частности в отношении к старому и новому, которая тем не менее логически обязательна в силу принципа аксиологической полноты. Специфика русской культуры в XVI-XIX вв. «в частности, проявлялась в том, что связь с прошлым объективно наиболее резко ощущалась тогда, когда субъективно господствовала ориентация на полный с ним разрыв, и, напротив, ориентация на прошлое связывалась с вычеркиванием из памяти реальной традиции и обращением к химерическим конструктам прошлого»⁴²⁸. Это как полагают авторы объясняет почему для разных этапов истории России «не характерен консерватизм и, напротив, характерны реакционные и прогрессивные тенденции»⁴²⁹.

⁴²⁶ Rawls J. Justice as Fairness // The Philosophical Review. Vol. 67. № 2 (Apr., 1958). P. 194.

⁴²⁷ Лотман Ю. М. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) / Ю.М. Лотман, Б. А. Успенский // Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1994. С. 339.

⁴²⁸ Там же. С. 371.

⁴²⁹ Там же. С. 341.

Противоречивые черты русского национального характера и русской культуры, проявленные в виде таких полярностей как Кутафья башня и Московский Университет, древнерусская иконопись и послепетровская живопись, Москва и Санкт-Петербург, «представляют собой закономерное единство и создают как раз то, что является общим историческим фоном, стилем, традицией нашей культуры. Эти две струи, два элемента, две черты характерны для нашей культуры»⁴³⁰. Даже хрестоматийный спор между славянофилами и западниками последовательно являет собой эту логику радикального контрадикторного раскола. Характерно, что Герцен, говоря о славянофилах и западниках, сравнивает их с двуликим Янусом: «Да, мы были противниками их, но очень странными. У нас была *одна* любовь, но *неодинаковая*... И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как *сердце билось одно*»⁴³¹.

Итак, типологической особенностью русской культуры можно считать ценностную дуалистичность. В русском термине «справедливость» так же как и в соответствующих терминах других языков на глубинном уровне соотнесены логический, моральный и социальный порядок. Корневые основы «справедливости» и «правильности», «правды», «праведности», «управления» совпадают. Интересно, что и от слова «порядок» можно образовать моральные термины — «порядочность», «порядочный». Справедливость тем самым означает правильный, верный, истинный порядок вещей и человеческих отношений в обществе.

Русская культура дает свои варианты обоснования оправданности того или иного порядка и ценит разные блага и в разных отношениях. По этой причине она не составляет чего-то монолитного и гомогенного, но имеет сложный, комплексный характер как в диахроническом (динамическом) плане, так и в синхроническом (статичном) плане.

⁴³⁰ Лифшиц Мих. Очерки русской культуры. М.: Академический проект, 2015. С. 38.

⁴³¹ Герцен А.И. Былое и думы // Собрание сочинений в 30 томах. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1956, т. IX. С. 170.

Концептуальной эволюции справедливости в русской культуре посвятила несколько своих публикаций Н.В. Печерская⁴³². В ее работах мы находим обоснованный взгляд на диахроническое бытие идеи справедливости в русской культуре, метаморфозы и основные пути трансформации этого понятия на русской культурной почве. Н.В. Печерская свое исследование проводит на базе теории позднего Л. Витгенштейна и работает в рамках концепции моральных практик. Согласно ее выводам, справедливость это концепт, работающий только в конкретной, отдельно взятой моральной практике и не сводимый к концепту справедливости из другой моральной практики. Ее заслуга в том, что она выявляет и описывает несколько концептуальных моделей «русской» справедливости. Печерская прослеживает эволюцию понятия «справедливость в русской культуре с конца XVII до конца XX вв. Автор показывает, что слово «справедливость» за три века своей «русской истории» превратилось в многозначное понятие. На протяжении всего XIX века в рамках социально-философского дискурса происходило оформление каждого из его значений в самостоятельную, рационально обоснованную систему идей со своими теоретиками, принципами и критериями справедливого и несправедливого. Постепенно значения все более обособлялись, входя в конфронтацию друг с другом. Именно поэтому не существует общего универсального понятия «справедливости», объединяющего все значения. Каждое из них образует отдельный «мир справедливости» - универсальный и самодостаточный⁴³³.

Тем не менее, мы полагаем, что основной дискурс справедливости в русской культуре во многом концептуализировался и оформлялся через концепт «правда». Некоторые исследователи считают правомерным утверждать наличие в русской

⁴³² Печерская, Н. В. Метаморфозы справедливости: историко-этимологический анализ понятия справедливости в русской культуре // Политические исследования. 2001. № 2. С. 132–147; Печерская Н. В. Справедливость: между правдой и истиной. (История формирования концепта в русской культуре) // «Правда»: Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории. М. : ИД "Ключ-С", 2011. Гл. 1. С. 15-48; Pecherskaya N. V. Looking for justice: the everyday meaning of justice in late Soviet Russia // Anthropology of East Europe Review. 2012. Vol. 30. No. 2. P. 20-38.

⁴³³ Печерская Н. В. Справедливость: между правдой и истиной. (История формирования концепта в русской культуре) // «Правда»: Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории. М. : ИД "Ключ-С", 2011. Гл. 1. С. 15-48.

культуре особой «правды-справедливости»⁴³⁴. В русской интеллектуальной традиции сквозной линией проходит рассуждения о синтетическом характере правды, которая объединяет в себе истину и справедливость. В частности, Н.К. Михайловский разграничивал объективную правду-истину и субъективную нравственно-оценочную правду-справедливость. Даже большевизм в этом смысле продолжает традиции русского правдоискательства. Так, В.А. Печенев отмечает внимание к правдоискательству и стремление к правде как национально-традиционный феномен, порожденный «спецификой России, ее национального бытия и характера народного самосознания»⁴³⁵. «В русском языке, собственно говоря, «справедливость» как слово, как понятие сливается в одно целое с великим, емким словом «правда», дополняет его. Жить по правде, действовать в соответствии с истиной в народном обиходе всегда и означало жить по законам справедливости»⁴³⁶. Причину этого В.А. Печенев видит в принципиальном разведении истинностного значения справедливости и морально-нравственного смысла справедливости.

Скорее всего, такое отношение к справедливости обусловлено православно-христианской рецепцией и интерпретацией термина δικαιοσύνη, который переводится в русских изданиях Нового Завета как «правда» и «праведность». Это обусловлено тем, что: «социальные представления о нравственном идеале в российском менталитете в целом сохраняют историческую преемственность с христианскими идеалами народа (прежде всего русских как титульной нации) дореволюционной России»⁴³⁷.

Возможно также, что влияние религиозной традиции осмысления справедливости как правды и праведности помешало формированию собственно философского понимания справедливости в русской интеллектуальной традиции.

⁴³⁴ Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997. 824 с.; Рачков П. А. Правда-справедливость // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 2006. № 1. С. 83-107.

⁴³⁵ Печенев В.А. Истина и справедливость: (Размышления о нравственно-философских аспектах проблемы). М.: Политиздат, 1989. С. 243.

⁴³⁶ Там же. С. 64.

⁴³⁷ Воловикова М.И. Представления русских о нравственном идеале. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2005. С. 319.

В связи с этим особое значение имеет вопрос о специфике русского менталитета. В своей статье «Русский национальный характер» Б. П. Вышеславцев вспоминает одну русскую былинку об Илье Муромце и о его ссоре с князем Владимиром⁴³⁸: «Однажды устроил князь Владимир “почестей пир” “на князей, на бояр, на русских богатырей”, “а забыл позвать старого казака Илью Муромца”». Илья, воплощающий крестьянство как главную опору и силу русской земли, конечно, страшно обиделся. «Натянул он тугой лук, вложил стрелочку каленую и “начал он стрелять по Божьим церквам, да по чудесным крестам, по тьим маковкам золоченым”. И вскричал Илья во всю голову зычным голосом:

“Ахвы, голь кабацкая, (доброхоты царские!) Ступайте пить со мной заодно зелено вино, Обирать-то маковки золоченья!” Тут-то пьяницы, голь кабацкая бежат, прискакивают, радуются:

– Ах ты, отец наш, родной батюшка! – Пошли обирать на царев кабак, Продавать маковки золоченые, Берут золоту казну бессчетную, И начали пить зелено вино».

По мнению Вышеславцева, это картина русской революции. Мужичьего богатыря не позвали на княжеский пир. И в силу некоторой справедливой обиды внезапно он стал разрушать все, что признавал святыней и что защищал всю свою жизнь. «Здесь ясно виден весь русский характер: несправедливость была, но реакция на нее совершенно неожиданна и стихийна. Это не революция западно-европейская; с ее добыванием прав и борьбою за новый строй жизни, это стихийный нигилизм, мгновенно уничтожающий все, чему народная душа поклонялась, и сознающий притом свое преступление, совершаемое с “только кабакою”. Это не есть восстановление нарушенной справедливости в мире, это есть “неприятие мира”, в котором такая несправедливость существует. Такое “неприятие мира” есть и в русском горестном кутеже, и в русских юродивых и чудаках, и в нигилистическом отрицании культуры у Толстого, и, наконец, в коммунистическом нигилизме»⁴³⁹.

⁴³⁸ Вышеславцев Б. П. Русский национальный характер // Вопросы философии. 1995. № 6.

⁴³⁹ Там же.

Любопытно окончание былинной истории. Владимир, увидав «погром», испугался и понял, «что пришла беда неминуемая». Он устроил новый пир специально для «старого казака Ильи Муромца». Но трудная задача была его пригласить, ясно было, что он теперь уж не пойдет. Тогда снарядили в качестве посла Добрыню Никитича, русского барина-богатыря, который вообще исполнял дипломатические поручения. Только он сумел уговорить Илью. И вот Илья, которого теперь посадили на самое лучшее место и начали угощать вином, говорит Владимиру, что он не пришел бы, конечно, если бы не Добрыня, его «брат названный». «Знал, кого послать меня позвать!» И далее признается, что у него было намерение «убить тебя князя Владимира / Со стольною Княгиней с Евпраксией / А ныне тебя Бог простит / За эту вину за великую!».

Вышеславцев полагает, что «этого пророческого предупреждения, совершенно ясно высказанного в русском былинном эпосе, не поняла русская монархия: она не послала барина Добрыню, чтобы пригласить “брата крестового”, русского мужицкого богатыря на княжеский и боярский пир»⁴⁴⁰.

Выходит, что неприглашение русского народа на «пир» распределения основных российских богатств чревато самыми неприятными последствиями для структур власти.

Указанные особенности в отношении справедливости национального менталитета русского народа проявляются и в XXI веке. С.В. Мареева показывает, что представления о справедливом обществе до сих пор являются важными для большинства населения страны и сформировали достаточно устойчиво ценностно-нормативную систему, независимо от социального положения и динамики личного благополучия: «... в целом можно говорить о том, что ключевыми его элементами, с точки зрения россиян, являются равенство возможностей для всех, активная роль государства в системе социальной защиты, поддерживающей всех оказавшихся в сложном положении не по своей вине, дифференциация в доходах, отражающая образование, квалификацию и

⁴⁴⁰ Там же.

эффективность работы каждого человека, но находящаяся в разумных пределах. <...> И хотя россияне проявляют высокую степень толерантности к большинству видов социальных неравенств, сложившаяся на данный момент в России ситуация отнюдь не отвечает их представлениям о справедливости: неравенства в доходах представляются им излишне высокими, а их основания – нелегитимными. И эта проблема остро переживается населением страны. Более того, россияне не видят никаких возможностей изменения сложившейся ситуации, что приводит к росту недовольства и социальной напряженности и еще большим расхождением между представлениями об обществе, в котором россияне *хотели бы* жить, и тем, в котором они на данный момент *жить вынуждены*»⁴⁴¹. Заметим, что социальные неравенства и несоответствие «сферы сущего» «сфере должного» в русской культуре скорее «переживаются», нежели рационально оспариваются.

Российское общество по сути не выработало рациональных принципов социальной справедливости, справедливость в русской культуре по большей части сводится к чувству справедливости. Так, по словам М. К. Мамардашвили, в России конца XIX – начала XX вв. не возникла артикулированная форма выражения, обсуждения и кристаллизации общественного гражданского мнения, «не случилось права, а случилась справедливость как интуитивное ощущение, всех объединяющее, которому нужно доверять больше, чем формализованному институту права»⁴⁴².

Справедливость в качестве традиционной ценности, переданной предками, упоминается в преамбуле Конституции Российской Федерации 1993 года («Мы, многонациональный народ Российской Федерации, ... чтя память предков, передавших нам любовь и уважение к Отечеству, веру в добро и справедливость... принимаем Конституцию Российской Федерации»). Однако, на наш взгляд, и вся в целом Конституция направлена на установление справедливого порядка, установление справедливости в широком смысле (и в

⁴⁴¹ Мареева С.В. Справедливое общество в представлениях россиян // Общественные науки и современность. 2013. №5. С. 26.

⁴⁴² Мамардашвили М. К. Опыт физической метафизики. М., 2009. С. 164.

изначальном смысле), так как устанавливается определенная дистрибутивно-распределительная структура, легитимизирующая определенный порядок и каналы движения социальных благ и тягот, свободы и ограничений, предписывающая обязательные, запрещенные и разрешенные практики. Конституция распределяет власть, социальные блага — безопасность, образование. Конечно, заявленные права и свободы во многом носят декларативный характер. В тексте Конституции не очень внятно прописаны механизмы создания прочной позиции гражданина. Многовековой опыт государственного произвола и бесправия обычных граждан в нашем отечестве не был учтен российскими конституционалистами.

Понимание справедливости в современной академической русскоязычной литературе не отличается самостоятельностью и оригинальностью. Г.Ю. Канарш указывает на некоторые современные тенденции социально-философского и политологического дискурсов справедливости в конкретном политическом процессе России. Показав «аксиологические основания консервативного, этнократического, социал-демократического, центристского и коммунитаристского проектов, а также особенности образа справедливого общественно-политического устройства, который сформировался или формируется в рамках этих доктрин»⁴⁴³, он считает максимально обоснованным и приемлемым центристский проект «хорошего общества» («good society») В.Г. Федотовой. В свою очередь, Б.Н. Кашников в своей рецензии⁴⁴⁴ на фундаментальную работу А.В. Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости»⁴⁴⁵, содержащую добротный обзор современных дискуссий о справедливости, довольно критически оценил ее оригинальность. Можно согласиться с такой оценкой несамостоятельности дискурса справедливости А.В. Прокофьева, однако и сам Б.Н. Кашников в своих

⁴⁴³ Канарш Г.Ю. К вопросу о российском дискурсе справедливости // ПОЛИС. 2008. №5. С. 160.

⁴⁴⁴ Кашников Б. Н. Введение в теорию справедливости. Какая теория? Чья справедливость? // Этическая мысль. 2015. Т. 15. № 1. С. 15-25.

⁴⁴⁵ Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013. 512 с.

работах демонстрирует сильную зависимость от концептуального подхода Джона Ролза⁴⁴⁶.

Н. Плотников считает, что последние два столетия в России боролись две альтернативные концепции справедливости: нормальный дискурс и революционный дискурс справедливости. В нормальном «существует некая общая грамматика и некий общий словарь справедливости. Этот дискурс развивается на основе однородного порядка, в рамках которого участники признают общие социальные, экономические и др. правила действия, равно как и обосновывающий их принцип». «Основа этого дискурса – некий договор власти и ее последователей,..., хотя данный договор не обязательно имеет правовой характер». «Революционный дискурс характеризуется тем, что в нем проявляется не столько конфликт интересов и потребностей (как в “нормальном дискурсе”), сколько конфликт по поводу того, каковы вообще рамки обсуждения проблемы справедливости, т. е. в каких рамках можно обсуждать конфликты интересов, потребностей и запросов. Это своего рода дискурс второго уровня – дискурс не об интересах, а об условиях участия в дискурсе об интересах.

Темой обсуждения в «революционном дискурсе» справедливости становятся три вопроса: кто имеет право выдвигать свои требования? какие институты должны ставить и решать проблему справедливости? какой принцип справедливости должен располагаться в основе дискурса? Очевидно, что в последнее время дискурс справедливости в России скорее «революционируется», нежели «нормализуется». Вопрос о субъектах, институтах и принципах справедливости не может считаться снятым или решенным, скорее он даже еще не поставлен⁴⁴⁷.

Таким образом, социокультурные причины не появления в России полноценной академической, сопоставимой с западной, традиции анализа

⁴⁴⁶ Кашников Б. Н. Исторический дискурс российской справедливости // Вопросы философии. 2004. №2.

⁴⁴⁷ Плотников Н. Понятие справедливости в русском политическом дискурсе. URL: <http://www.russ.ru/pole/Ponyatie-spravedlivosti-v-russkom-politicheskom-diskurse> (дата обращения: 20.06.2012); см. также: «Правда»: дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории / под ред. Н. С. Плотникова. М., 2011.

справедливости, помимо всего прочего, можно видеть в следующем: во-первых, отсутствие равных социально-политических субъектов (власть – народ), то есть отсутствие правового государства и гражданского общества; во-вторых, доминирование морально-религиозного дискурса, ставящего на место справедливости милосердие, которое или выше справедливости, или отождествляется с последним.

Мы считаем, что в России по-настоящему вопрос о справедливости еще не ставился на том уровне и в том масштабе, которого он заслуживает. В силу ряда причин пока не решены внутренние проблемы теории и практики справедливости, а это препятствует полноценному анализу проблем глобальной справедливости в качестве одного из самостоятельных субъектов межкультурного диалога.

§ 5. Городская справедливость: на пересечении макро и микроуровней

В данном параграфе рассматривается проблема справедливости в контексте города в «статическом» (городское пространство) и «динамическом» (городская мобильность) аспектах.

Долгое время считалось, что главный контекст справедливости – государство, и только в последние годы стали исследоваться и другие масштабы (начиная от индивида и его семьи и заканчивая глобальным человечеством). В разработке проблемы справедливости в XX в. господствовали теоретики политического либерализма (Дж. Ролз, А. Сен), но их исследования не были напрямую направлены на понятие городской жизни и справедливости, поэтому данную проблематику незаслуженно отодвинули в тень. Но сегодня важен не только общегосударственный масштаб или масштаб этоса отдельной личности, но и опосредующий контекст города, где часто как раз и встречаются индивид и государство.

Город в разных научных концепциях осмыслялся как «динамический организм, сцена, форма сознания, царство опыта, физический объект, одновременно рациональное и неформальное и одновременно освобождающее и

принуждающее»⁴⁴⁸. Город, можно сказать, имеет слоистую структуру, это своеобразный «палимпсест». Большие города воплощают особенную форму сочленения объективного и субъективного. В них причудливым образом соединяются общечеловеческое и индивидуальное, количественное и качественное в культуре – то что определяет всю историческую динамику⁴⁴⁹.

Представителю Чикагской школы социологии города, Э. Берджессу принадлежит метафора города как организма⁴⁵⁰, к которой относится изменчивость городской популяции по разным признакам, увеличение информационных контактов: «в экспансии города имеет место процесс дистрибуции, который просеивает, сортирует и перемещает индивидов и группы по пребыванию и занятости»⁴⁵¹. Э. Берджесс правомерно утверждает, что: «умеренная степень дезорганизации может облегчить и на деле облегчает социальную организацию, они указывают также, что быстрой городской экспансии сопутствует неумеренное увеличение болезней, преступности, беспорядка, порочного безумия и суицида, неприятных индексов социальной дезорганизации»⁴⁵².

В контексте нашего анализа важно отметить, что город представляет собой пространство, находящееся на пересечении макро- и микромасштабов. Город: «располагается на стыке, на полпути от так называемого ближнего порядка (отношения индивидов в группах разного размера, более или менее организованных и структурированных и отношения этих групп между собой) и дальнего порядка, то есть общества, регулируемого крупными и властными институтами (Церковь и Государство), формализованным или неформализованным легальным кодом, «культурой» и значимыми ансамблями,

⁴⁴⁸ The City Cultures Reader / ed. By M. Miles and T. Hail. 2nd ed. L. And N.Y.: Routledge, 2004. P.10

⁴⁴⁹ Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. 2002. № 3.

⁴⁵⁰ Burgess E. The Growth of The City // Park R. E., Burgess E.W. The City: Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment. Chicago and London: The University of Chicago press, 1967. P. 59.

⁴⁵¹ Ibid. P. 54.

⁴⁵² Ibid. P. 57.

наделенными силами, с помощью которых дальний порядок проектирует себя на этот высший уровень и предписывает себя»⁴⁵³.

Город представляет собой особую форму концентрации людей на ограниченной территории; замкнутое с относительно четкими границами, достаточно крупное поселение людей, где отсутствует характерное для соседских сельских сообществ личное знакомство друг с другом основной массы обитателей. Важным аспектом городской жизни является регулярность и высокая интенсивность товарообмена и рыночных отношений, служащих удовлетворению жизненных потребностей населения⁴⁵⁴.

Кроме того, в терминологии А. Лефевра, город представляет собой «oeuvre», произведение, в творении которого принимают участие все. В этом смысле город ближе к искусству, нежели к материальному объекту. Если существует производство города и общественных отношений в городе, то это производство и воспроизводство человеческих существ человеческими существами, нежели производство объектов. Проблема в том, что, как считает А. Лефевр, это произведение в итоге отчуждается от его творцов.

Итак, в качестве особой целостности город представляет собой уникальное соединение пространства и времени и может быть понят как особый горизонт циркуляции разнообразных благ. Это горизонт многочисленных производимых в городских границах дистрибуций, начиная с базовых: времени и пространства. Кроме того, город – это особый порядок отношений между людьми и объектами разного рода, включая места и здания, технические и природные объекты, реальные и символические объекты. Р.Э. Парк рассматривал городское сообщество как сочетание пространственной конфигурации и морального порядка. «Географические барьеры и физические дистанции значимы для социологии только там и тогда, где и когда они определяют условия, при которых

⁴⁵³ Levebvre, H. Writings on Cities / H. Levebvre. – Oxford: Basil Blackwell, 1996. p. 101.

⁴⁵⁴ Вебер М. Город // Он же. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 309-310.

актуально поддерживается коммуникация и социальная жизнь»⁴⁵⁵. Этот городской порядок, состоящий из людей, вещей (объектов) и отношений, бывает глубоко конфликтным, поскольку житель современного города часто сталкивается с фактами несправедливости, насилия, незащищенности, социального и экономического неравенства и т. д.

Таким образом, многозначность города, его комплексность отражается и на характере социальных проблем, порождаемых на городском уровне. Это прежде всего проблема справедливости.

Современные города, появившиеся в результате масштабных процессов индустриализации и урбанизации стали для социальных наук своего рода «лабораториями», в которых проблемы социальной справедливости могли исследоваться эмпирически. Значимость анализа справедливости в городском контексте – в том, что это площадка для оформления всех современных тенденций и новшеств глобального масштаба как позитивных, так и негативных. В качестве примера отметим негативное влияние «гибкого капитализма» (Р. Сеннет) на городскую жизнь: «Точно так же, как гибкое производство создает более поверхностные, непродолжительные отношения на работе, этот капитализм создает режим поверхностных и отчужденных отношений в городе»⁴⁵⁶. Такой режим поверхностных и отчужденных отношений проявляется в «диалектике гибкости и безразличия», имеющей три формы. Во-первых, утрата физической связи с городом, теряется традиционная привязанность к месту жительства. Во-вторых, стандартизируется городская среда; происходит стандартизация облика рабочих мест, магазинов, зданий и т. п. В-третьих, процесс разрушения семьи, которая перестает быть «безопасной гаванью в бессердечном мире», «кодексы поведения, которые определяют современный мир труда, при их переносе из

⁴⁵⁵ Парк, Р. Э. Городское сообщество как пространственная конфигурация и моральный порядок // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11, Социология. Реферативный журнал. 2000. № 3. С. 144.

⁴⁵⁶ Сеннет Р. Капитализм в большом городе: глобализация, гибкость и безразличие // Логос. 2008. No 3. С. 101.

офиса в дом приводят к разрушению семей: не привязывайтесь, не увлекайтесь, мыслите краткосрочно»⁴⁵⁷.

Проблема справедливости в контексте городских сообществ в западной литературе довольно интенсивно разрабатывается с 70-х годов XX века и во многом является реакцией на доминирующую в последние десятилетия неолиберальную парадигму в городской политике западных стран. Хотя исследования городской справедливости еще не сформировали особое предметное поле, которое можно было бы назвать Urban Justice Studies, к этому есть определенные предпосылки, например, публикации таких авторов как А. Лефевр, Д. Харви, Д. Митчелл, С. Файнштейн, Э. Соуджа и др.

В работах этих и других авторов, направленные на анализ городской справедливости, содержатся те или иные ответы на вопросы, поставленные С. Файнштейн перед урбанистикой: 1) при каких условиях сознательные люди могут улучшить город для всех горожан, 2) как мы оцениваем, что именно эти результаты действительно будут лучше?⁴⁵⁸

В их трудах общая проблема поиска универсального содержательного критерия для локальных ситуаций справедливости сужается до актуального горизонта современных городов.

Следует отметить, однако, что у современных теорий «справедливого города» есть серьезная предыстория. С древности город представлял собой едва ли не главную площадку для разворачивания как утопических, так и антиутопических проектов. Город это одновременно и проклятие и благословение. Образ библейского каинитского города Енох, самого первого города на Земле, – начало проклятой человеческой цивилизации, образ Небесного Иерусалима, последнего города - венец христианской надежды. Тем самым аксиологическое поле европейской культуры включает в себя две оценочные крайности в отношении города.

⁴⁵⁷ Там же, с. 103.

⁴⁵⁸ Fainstein S. The Just City. Ithaca & London: Cornell University Press, 2010.

Предыстория проблематики справедливого города включает в себя блок социально-философских утопических проектов Античности и Нового Времени, чаще всего выраженных в масштабе города. Представляется неслучайным, что в классической философии справедливости многие концепции формулировались именно в масштабе города. Практически от самых истоков теоретического осмысления справедливости город выступал в качестве удобной рамки и границы теоретизирования, и представления о справедливо устроенном обществе часто локализовались до отдельного города. Примером этому могут служить – Платоновский полис (одновременно город и государство), «Утопия» Т. Мора (федерация из 54 городов), «Город солнца» Т. Кампанеллы. Для всех этих проектов характерно отождествление города и общества, город является здесь государством в миниатюре или даже моделью Вселенной.

Второй блок - утопический практический урбанизм утопистов, архитекторов и градостроителей новейшего времени - XIX - XX вв., которые обращались прежде всего к вопросам городского пространственного проектирования и планирования (Ле Корбюзье, Э. Говард). Ставя градостроительные задачи, эти авторы решали и общую проблему справедливого устройства человеческого общежития в городском масштабе, обусловленным архитектурным пространством и городской планировкой.

Так, например, Ле Корбюзье отмечал: «Где нет плана, там беспорядок, царит произвол. ... Великие проблемы завтрашнего дня, диктуемые общественными потребностями, вновь ставят вопрос о плане»⁴⁵⁹. Он придавал огромное значение упорядоченности. Прямые улицы – дорога человека, кривые изогнутые улицы – дороги ослов. Город как геометрический порядок. Человек «определяется его отношением к порядку»⁴⁶⁰. Развитие промышленности пагубно сказалось на развитии городов: «Все анализы показывают одно и то же: беспорядок, принесенный индустриальным веком туда, где прежде была относительная гармония, а также отсутствие каких-либо серьезных стремлений приспособиться к

⁴⁵⁹ Ле Корбюзье Архитектура XX века. М. : Прогресс, 1977. С. 9.

⁴⁶⁰ Там же. С. 71.

жизни. Во всех этих городах человек замучен. Все, что его окружает, душит, подавляет его. Ничто из того, что необходимо для его физического и морального здоровья, не обеспечено и не благоустроено. Во всех больших городах свирепствует страшный кризис, охвативший человечество и нашедший отзвук на их территории. Город не отвечает больше советской функции – защищать человека, и защищать хорошо»⁴⁶¹. Основные функции градостроительства – жить, работать, отдыхать, передвигаться. Эти функции задают ритм всей жизнедеятельности человека в городской среде. Для того чтобы жизнедеятельность человека в городе осуществлялась максимально эффективно, частный интерес нужно подчинить общему интересу. «Земля – территория страны – должна быть возвращена ей немедленно и по справедливой оценке, производимой еще до изучения проектов по этому вопросу. Она должна быть мобилизована, когда дело касается общих интересов. <...> Частный интерес, охватывая меньшую часть человечества и обрекая всю прочую его массу на убогую жизнь, должен быть строго ограничен и повсеместно подчинен интересам коллектива. И тогда каждому индивиду будут открыты все возможности удовлетворить его основные стремления: к благосостоянию домашнего очага, к красоте города»⁴⁶².

Не смотря на внушительную предысторию первые современные теории справедливого города стали возникать в социально-критической традиции последнего столетия, связанной прежде всего с именем французского неомарксиста Анри Лефевра. В его работах содержится несколько ключевых концептов и сформулированных проблем, которые затем войдут в арсенал последующих теорий и концепций. Это производство городского пространства, публичные пространства и публичные места, городской характер революций, концепция «права на город» и др.

Любопытно, что одним из ведущих направлений развития социально-критической марксистской мысли во второй половине XX в. на Западе стало именно изучение городской справедливости. В итоге марксистский, левый крен

⁴⁶¹ Там же. С. 174

⁴⁶² Там же. С. 181.

есть у многих исследователей проблемы городской справедливости, поскольку марксистский дискурс как никакой другой имеет оптику различения неравенства. Это дискурс заботы, озабоченности неравенством и несправедливостью с позиций классовой структуры общества.

Так, в книге известного американского географа Дэвида Харви «Социальная справедливость и город» (1973)⁴⁶³ содержится одна из первых попыток более непосредственно применить дискуссии о справедливости к городской теме. Книга Харви отразила содержание и уровень дискуссий о справедливости начала 70-х. В ней представлен содержательный сдвиг от либеральных теорий справедливости к марксистским, как более применимый к городским контекстам. Можно сказать, что книга Харви сочетает ролзианский пафос поиска справедливости и инструментарий городской марксистской критики Лефевра. Дэвид Харви отстаивает позицию, что география не может оставаться «объективной» наукой перед лицом городской нищеты и связанных с этим социальных болезней. «Социальная справедливость и город» широко цитируется (к 2005 году ее процитировали более тысячи раз, в дисциплине, где редко бывает больше 50 цитат), и вносит значительный вклад в марксистскую теорию, утверждая, что капитализм уничтожает пространство в целях обеспечения собственного воспроизводства. В более поздней своей книге «Справедливость, природа и география различий» (1996)⁴⁶⁴ Д. Харви продолжает развивать марксистский системный (диалектический) подход, рассматривающий пространство, время и природную среду как реляционные категории.

В 90-е годы происходит возвращение к более предметному и детальному обсуждению темы справедливого города и ключевых аспектов его устройства. Значимой вехой в этом возвращении можно считать коллективную монографию «Урбанизация несправедливости» под редакцией Э. Меррифилда и Э. Свингедоу⁴⁶⁵, содержащую материалы оксфордской конференции 1994 года,

⁴⁶³ Harvey, D. *Social Justice and the City*. Athens; L.: University of Georgia Press, 2009.

⁴⁶⁴ Harvey D. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Cambridge (Mass.) & Oxford: Blackwell, 1996.

⁴⁶⁵ *The Urbanization of Injustice* / ed. A. Merrifield & E. Swyngedow. London : Lawrence & Wishart, 1996.

посвященной двадцатилетию выхода в свет первой книги Д. Харви. Ее участниками стали как корифеи – сам Д. Харви, Э. Соуджа, так и новые имена, которые в последующие десятилетия станут определять повестку дня городской проблематики - это прежде всего С. Файнштейн. Эта книга фиксирует важное новшество в исследованиях городской справедливости, а именно с 1980-х гг на главную сцену выходит тематика культурных различий, и дискурс справедливости во многом начинает строиться в рамках так называемой «политики различия».

Второй важной коллективной монографией имеющее столь же серьезное значение, что и первая, является книга по редакции П. Маркузе «В поисках Справедливого Города: Дебаты в урбанической теории и практике» (2009)⁴⁶⁶. Здесь доминирующей теоретической позицией была концепция Файнштейн, которая в свою очередь спустя год выпустила книгу «Справедливый город» (2010)⁴⁶⁷. С. Файнштейн считает, что для оценки всех видов уже существующих и потенциальных городских институций и программ из философских теорий можно взять три принципа – равенство (equity), демократия и разнообразие, согласно которым и производить оценку. Файнштейн не создает содержательной теории справедливости, если только не считать справедливостью полноту реализации равенства, демократии и разнообразия. К тому же она ограничивает свой анализ городами и процессом урбанизации в богатых, западных странах (в частности, Нью-Йорк, Лондон и Амстердам).

Итак, город может пониматься как горизонт циркуляции и распределения разнообразных социальных благ и анти-благ (или тягот). Жители современных городов регулярно сталкиваются с разнообразными неравенствами в доступе к городским социальным благам. Эти неравенства порождают эффекты несправедливости, когда они нелегитимны, т. е. не имеют общепризнанного обоснования. Большая часть социальных благ может при определенных условиях

⁴⁶⁶ Searching for the Just City. Debates in Urban Theory and Practice / Edited by P. Marcuse, J. Connolly, J. Novy, I. Olivo, C. Potter, J. Steil. London and New York: Routledge, 2009.

⁴⁶⁷ Fainstein S. S. The Just City. Ithaca & London: Cornell University Press, 2010

обращаться в свою противоположность и становиться тяготами. К социальным благам относятся время, пространство, деньги, жилье, мобильность, услуги ЖКХ, доступ к управлению, здоровая экологичная среда, безопасность и др. Важное место в этом перечне занимают городские топонимы и исторические памятники, актуализирующие проблему коллективной памяти и исторической справедливости, а также публичное пространство. В контексте исследования не менее серьезную роль в городском пространстве играет мобильность – способность перемещаться из одной локации в другую, отражающаяся в самой возможности осуществить это перемещение, а также в его скорости, удобстве и безопасности.

Участники возможных и действительных ситуаций справедливости / несправедливости формируют субъекты городской справедливости. Это городские власти, горожане, общественные организации и общественные движения, гражданское общество, девелоперы, инвесторы, бизнес-собственники и др. Норма справедливости требует, чтобы голоса этих субъектов были учтены при разработке и принятии решений, касающихся всех основных городских проблем. Если доминирует только часть этих голосов, то оставшиеся субъекты ощущают несправедливость ситуации.

Важно отметить, что сам город может быть понят как благо. В таком случае главным, рамочным благом является принадлежность к городскому сообществу. Принадлежность к городскому сообществу определяется прежде всего доступом к многообразию публичных пространств, благодаря которым горожане имеют возможность собираться и выражать свое «право на город». В связи с этим «право на город», о котором первым писал А. Лефевр, а вслед за ним Д. Митчелл и Д. Харви, является одним из центральных понятий теорий городской справедливости. Это понятие не только схватывает многообразие проблем неравномерного доступа к городским благам, но и указывает на то, что объекты городской инфраструктуры могут порождать эффекты несправедливости и потому быть в центре различных споров и противоречий. Поэтому исследование контрверз, возникающих по поводу различных объектов городской

инфраструктуры является ключом к пониманию проблем социальной справедливости в городе.

Установление справедливости – это возможность, которая может воплощаться, а может не воплощаться. А. Лефевр предложил концепт «права на город», сформулировав его в довольно эмоциональных выражениях. Право на город – это «крик и требование»⁴⁶⁸. Давая такую характеристику, Лефевр подчеркивает его агональный характер и затруднительность реализации. И, действительно, часто такое право только подразумевается, им очень сложно, а иногда невозможно, воспользоваться. О нем нужно постоянно заявлять, за него необходимо бороться.

Как указывает Д. Митчелл, право на город включает в себя право на проживание и право на пользование общественным пространством. При этом общественные места – это такое пространство, где право на город «можно увидеть и услышать»⁴⁶⁹, где право на город «становится возможным»⁴⁷⁰. Иными словами, общественное пространство позволяет проявиться и заявить о своих требованиях общественным городским движениям. По словам Д. Харви: «Это право изменяться самим, изменяя город. Более того, это общее, а не индивидуальное право, так как указанная трансформация неизбежно зависит от опыта коллективной власти преобразовывать процессы урбанизации. Я утверждаю, что эта свобода делать и переделывать наши города и себя есть одно из самых драгоценных, но и самых игнорируемых прав человек»⁴⁷¹. Чего следует требовать городским движениям? «Больше демократического контроля над производством и использованием избытка»⁴⁷². Неолиберальный проект за последние 30 лет был ориентирован на приватизацию этого контроля. В итоге сегодня город находится в руках «частных и квазичастных интересов», «небольших политических и экономических элит, имеющих возможность

⁴⁶⁸ Levevre H. Writings on Cities, p. 158

⁴⁶⁹ Mitchell, D. The Right to the City: social Justice and the Fight for Public Space. N. Y. : L.: The Guilford Press, 2003. P. 35.

⁴⁷⁰ Ibid, p. 36

⁴⁷¹ Harvey D. The Right to the City // New Left Review. 2008. № 53. P. 23

⁴⁷² Ibid. P. 37.

оформлять города все больше и больше исходя из своих собственных желаний»⁴⁷³.

Не последнее место в дискуссиях последних лет занимает концептуализация городской справедливости как *пространственной справедливости*. Городское пространство при этом понимается как разновидность ограниченного социокультурного пространства, где происходит циркуляция социальных благ. Бледдин Дэвис еще в 1968-м году создал термин «территориальная справедливость». Центральной фигурой данного направления выступает Эдвард Соуджа⁴⁷⁴. Из-за принципиальной вариативности содержания понятия справедливости, пространственная справедливость приобретает столь же дискуссионный смысл и соответственно по-разному воплощается в принципах городского и регионального планирования. При этом основным теоретическим и идеологическим противником для теоретиков пространственной справедливости является неолиберализм.

Важной составной частью проблематики пространственной справедливости следует считать *архитектурное пространство*. Поскольку справедливо организовать что-либо означает избежать вопиющего и необоснованного неравенства, постольку в числе параметров присутствия проблемы справедливости в контексте архитектурного пространства можно назвать неравномерность доступа к определенным зонам пространства, выражаемого как в препятствиях физического, так и социального, правового характера, сегрегацию городского пространства, неправомерное изменение объектов архитектурного пространства, их уничтожение или, наоборот, их неоправданное сохранение и т.д. С позиций принципов справедливости можно оценивать уже сложившееся существующее архитектурное пространство. Иногда же идея справедливости воплощается в модусе должного – в утопических проектах архитектурного творчества.

⁴⁷³ Ibid. P. 38.

⁴⁷⁴ Soja E. Seeking spatial justice. Minneapolis, London : University of Minnesota press, 2010.

Здесь мы исходим из концептуализации архитектурного пространства как социального пространства, отражающего социальные процессы, социальные практики, социокультурные смыслы, ценности и нормы, включая идею справедливости.

На наш взгляд, вполне правомерно считать архитектурное пространство одним из системообразующих элементов социального пространства. Многообразные архитектурные объекты образуют материализованную сторону социального пространства, а саму историю архитектуры можно рассматривать как последовательный поиск художественной формы, способной пространственно воплотить идею мироустройства. Основное предназначения архитектурного творчества – создание пространства для жизнедеятельности людей. По словам Гегеля, «задача архитектуры состоит в такой обработке внешней неорганической природы, при которой она в качестве художественно преобразованной внешней среды стала бы родственной духу»⁴⁷⁵.

Архитектурное пространство тем самым представляет собой совокупность пространственных объектов, объединенных социально-значимой информацией, в которых отражается пространственное воплощение социокультурной модели общества⁴⁷⁶. В свою очередь формирование архитектурного пространства представляет собой одну из форм социальной деятельности, отраженную в пространственных объектах, актуальную для социального субъекта (общества в целом, горожан, территориальной социальной группы), в которой отражены его ценности.

В пространственной структуре выражаются статусные и властные позиции, как например, в архитектуре организаций. Успешные фирмы стремятся в архитектурном облике здания зафиксировать успех, статусную позицию организации. Например, здание компании Ллойд и башня Свисс Ре в Лондоне, Тайпейская башня 101 в Тайпее (Китай), башни-близнецы Петронас в Куала-

⁴⁷⁵ Гегель Г.В.Ф. Эстетика в 4-х т. Т.1. М.: Искусство, 1968. С. 89.

⁴⁷⁶ Назарова М.П. Социокультурные архетипы в структуре архитектурного пространства. Волгоград : Изд-во ВолгГАСУ, 2011.

Лумпур (Малайзия) и т.д. Дж. Шорт утверждает, что архитектура города – это система символической коммуникации, которая свидетельствует о том, кто является носителем власти, на чем эта власть держится: «на самом деле город – это система знаков, которые демонстрируют власть и престиж, статус и влияние, победы и поражения»⁴⁷⁷.

Городская среда в символической и пространственной форме наиболее показательно отражает социально-политические и экономические тенденции общественного развития. М. Кастельс говорит о том, что архитектурные формы городской среды – один из наиболее значимых кодов для прочтения базовой структуры господствующих в обществе ценностей⁴⁷⁸. П. Бурдьё в свою очередь отмечает: «Распределения в физическом пространстве благ и услуг, соответствующих различным полям, или, если угодно, различным объективированным физически социальным пространствам, стремятся наложиться друг на друга, по меньшей мере, приблизительно: следствием этого является концентрация наиболее дефицитных благ и их собственников в определенных местах физического пространства..., противостоящих во всех отношениях местам, объединяющим в основном, а иногда – исключительно, самых обездоленных (гетто)»⁴⁷⁹.

Архитектурное пространство является одним из важных компонентов смыслового поля культуры, представляя собой, прежде всего, социальную пространственную модель, актуальную для социального субъекта (общества в целом, горожан, территориальной социальной группы), в которой отражаются его ценности и смыслы. По мнению Ю.М. Лотмана, «архитектурное пространство живет двойной семиотической жизнью. С одной стороны, оно моделирует универсум: структура мира построенного и обжитого переносится на весь мир в

⁴⁷⁷ Short J. City as Text // The Urban Order: An Introduction to Cities, Culture, and Power. Cambridge, 1996. P. 390.

⁴⁷⁸ Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000. С. 345.

⁴⁷⁹ Бурдьё П. Физическое и социальное пространства // Социология социального пространства. М.; СПб., 2007. С. 54.

целом. С другой оно моделируется универсумом: мир, создаваемый человеком, воспроизводит его представления о глобальной структуре мира»⁴⁸⁰.

Архитектурное пространство, на наш взгляд, необходимо рассматривать в аксиологическом контексте субъектно-объектных отношений. Можно предположить, что содержание архитектурных объектов предстает в «снятом» виде через оценку субъекта, а механизм восприятия архитектурных объектов будет тождественен механизму присвоения ценностей. В этом смысле архитектурное пространство представляет собой особый вид коммуникации, организованный таким образом, что у социальных субъектов происходит полная включенность в процесс восприятия и принятия социально-значимых ценностей им транслируемых, поскольку архитектурные объекты повсеместны и принудительны в своей знаковой овеществленности, явленности и в своем повседневном присутствии. Наряду с этим социально структурированное и функционально организованное пространство видоизменяется в зависимости от оценки субъекта, причем таких переосмыслений может быть множество.

Вплоть до конца XX века ведущая роль отводилась архитектору-творцу. «Подавляющее большинство имен древних зодчих до нас не дошло. И не столько потому, что они преднамеренно замалчивались современниками или потомками, сколько из-за того, что древний зодчий в акте творения чувствовал себя сопричастным к богу, ко вселенной. В акте создания он выступал как соавтор творца. Он был орудием перенесения горнего мира в дольний. Он претворял (перетворял), воссоздавал мироздание в храме»⁴⁸¹. Однако рассматривать формирование архитектурного пространства только как творческий процесс архитектора-художника неправомерно. На протяжении истории основными заказчиками социально-значимых архитектурных объектов было государство, общество и церковь, которые стремились объективировать социальные реформы, увековечить знаковые события, политические, религиозные и этические ценности.

⁴⁸⁰ Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство, 2000. С. 676.

⁴⁸¹ Павлов Н.Л. Алтарь. Ступа. Храм. Архаическое мироздание в архитектуре индоевропейцев. М., 2001. С. 143.

Задачей архитектора было не только создать произведение архитектурного искусства, но и в пространственной форме отразить социальные ценности.

Глобальные процессы, затронувшие все сферы человеческого существования, развеяли утопическую мечту, озвученную в начале XX века Э. Говардом о «городе-саде»⁴⁸². Э. Говард считал, что городам-гигантам нет места в обществе будущего, альтернатива виделась в создании поселений с населением около 30 тысяч человек, с малыми предприятиями. В противоположность этому в настоящий момент мы имеем дело с повсеместным бурным ростом мегаполисов, в которых жизненной средой для человека становятся не природные, но архитектурные объекты как элементы архитектурного пространства, формируемого множеством субъектов. В добавление к традиционным государству и религиозным организациям, в числе других субъектов изменений архитектурного пространства можно назвать крупный капитал, «коалиции роста»⁴⁸³, городские общественные движения и др. На наш взгляд, индивид, социальная группа, территориальное сообщество, являясь активными участниками социально-экономических процессов, должны влиять и на принятие решений по организации архитектурного пространства.

Социальные субъекты структурируют архитектурное пространство с помощью *ценностных маркеров*, в результате чего образуются разнообразные оппозиции: «свое» (социально освоенное) – «чужое» (не освоенное), сакральное (символические доминанты) – обыденное (пространство жизнедеятельности); элитное – типовое; центральное – периферийное, частное – общее; приватное – публичное. Проблема справедливости не в последнюю очередь возникает в ситуациях имплицитного или эксплицитного конфликта, затрагивающего указанные оппозиции и различия.

В связи с этим в структуре архитектурного пространства следует выделить *публичное пространство*, под которым понимаются традиционные общественные

⁴⁸² Howard E. Garden Cities of Tomorrow. – Cambridge (Mass.), 1965. p. 131.

⁴⁸³ Логан Д., Молоч Х. Город, как механизм (машина) развития // <http://www.urban-club.ru/?p=98> (Дата обращения: 10.03.2014).

места (площадь, улица, стадионы, парки) для которых характерны определенные формы социальных контактов⁴⁸⁴. Публичное пространство трактуется как такое место, где проблемам общества дается справедливая оценка и формируется гражданская культура. Именно в свободном диалоге и дискурсе взаимного понимания формируются, проверяются и кристаллизуются мнения, «вырабатываются нормы и справедливость, объединяя контактирующих в сообщество, разделенное и сплоченное общими критериями оценивания»⁴⁸⁵. В демократическом обществе есть право свободного выражения мысли и должно быть пространство неформальных встреч. Как указывает К. Лэш, «гражданская жизнь требует обстановки, где бы люди сходились на равных, невзирая на расу, класс или национальное происхождение»⁴⁸⁶. Пространственная организация публичных пространств, таким образом, взаимосвязана с процессом формирования общественных ценностей. По мнению Р. Сеннетта, общественные пространства являются форумом, где общественная жизнь находит свое наиболее яркое выражение⁴⁸⁷.

Для конституирования публичного пространства, которое могло бы конституировать общество необходимо не столько строительство внутри публичного пространства, сколько строительство самого публичного пространства. Это созвучно с пониманием М. Хайдеггером роли архитектора в создании вакуума, поля открытости в повседневном мире, который позволит увидеть этот мир в его «несокрытости». Архитектор, по словам Хайдеггера, должен создавать разрыв в текстуре мира, создавать посреди него просвет⁴⁸⁸. Общественное взаимодействие создает публичные пространства, а его архитектурная составляющая лишь отражает уже созданное.

В советский период в России формирование архитектурного пространства находилось под строгим контролем государства, создавались площади больших

⁴⁸⁴ Устьянцев В.Б., Орлов М.О., Данилов С.А. Очерки социальной философии: пространственные структуры, порядок общества, динамика глобальных систем. Саратов, 2010. С. 35.

⁴⁸⁵ Бауман З. Власть без места, место без власти // Социологический журнал. 1998. №3/4. С. 96-98.

⁴⁸⁶ Лэш К. Восстание элит и предательство демократии. М., 2002. С. 94.

⁴⁸⁷ Сеннет Р. Падение публичного человека. М., 2002. 424 с.

⁴⁸⁸ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Он же. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 47-116.

размеров для организованного выражения мнения трудящихся, каждый город и поселение любого уровня имели такую форму публичного пространства, с обязательным памятником вождю мирового пролетариата (своего рода репрезентация идеалов социалистической справедливости). В современной России мы имеем публичные пространства разных масштабов и типов, нет жесткой государственной регламентации в их создании. Происходит активный процесс приватизации публичных пространств как на уровне власти и бизнеса, так и конкретных граждан. Противоречие между ценностью объекта публичного пространства как недвижимости (собственности) и общего достояния порождает социальные конфликты. Закономерны вопросы: являются ли такие объекты открытым пространством или они справедливо превращаются в закрытые, частные пространства определенных социальных групп? Выполняют ли публичные пространства ту же социальную функцию что и ранее, или сегодня виртуальное пространство приняло на себя функции формирования общности и гражданского самосознания? Может быть, их назначение изменилось под воздействием глобальных процессов? Решение поставленных вопросов в конечном счете лежит в плоскости социальных практик, использующих аргументацию в терминах справедливости, и пока они не разрешены, архитектурная составляющая публичного пространства будет формироваться стихийно.

Отметим основные тенденции, отражающие сложности справедливой организации публичного пространства.

Первая тенденция – конфликт всеобщего и индивидуального. Причиной «запустения общественного пространства», по мнению З. Баумана, заключается в том, что «сегодня не общественное колонизирует частное, но, наоборот, именно частное захватывает общественное пространство, выдавливая и выталкивая оттуда все, что не может быть полностью и без остатка переведено на язык частных интересов и целей»⁴⁸⁹. Приватизированными в крупных городах

⁴⁸⁹ Бауман З. Индивидуализированное общество. –М., 2002. С. 135.

оказались удобно расположенные площади, которые ранее были местами общественного притяжения (стихийные протестные митинги, зоны стихийной торговли). Государственная власть, регламентируя организацию публичных пространств, не препятствует такой тенденции и связано это с различного рода стихийными протестными акциями, ищущих социальной справедливости. Современное общество демонстрирует различные формы социального протеста: политические митинги, молодежные беспорядки, акции глобалистов и локальные протестные движения. Все они ориентированы на решение конкретных социальных проблем и им необходимы публичные пространства, где можно было бы выразить свои протестные настроения. Властные структуры в свою очередь стремятся не допустить такого рода выступлений и сокращают количество пространственных объектов, на которых может собраться большое количество людей, готовых к коллективному действию.

Вторая тенденция связана со стремлением социальных или этнических групп к обособлению. Всё более актуальной становится проблема локального проживания субкультур (этнических, религиозных, социальных) в крупных городах. Происходит идеализация сегрегированного бесконфликтного общества, функционирование которого происходит в «закрытых пространствах». Возникает пространственная сегрегация, разные социальные группы изредка соприкасаются и не стремятся к социальному взаимодействию. Стихийно формируется повседневное пространство субкультур, где архитектурные объекты выполняют роль пространственных маркеров, затем появляются свои архитектурные доминанты, устанавливающие социальные границы между «своим» и «чужим» миром и в крупном городе появляются социальные общности, имеющие пространственную организацию. Такие районы становятся некомфортными для остальных горожан, они их не посещают и город перестает быть целостным социальным организмом, превращаясь в совокупность закрытых пространств.

Третья тенденция выражена в противопоставлении глобальным процессам национальной и региональной идентичности, отраженной в пространственных формах и сакральных объектах. Сакральные объекты являются, как правило,

символическими доминантами города или поселения, вокруг которых структурируется все архитектурное пространство. Сохранение и возрождение региональных памятных мест, сакральных объектов – это своего рода процесс воспроизводства ценностной маркировки повседневного пространства человека и общности, что дает возможность городу функционировать как единый социальный организм. Это объекты имеют особую экзистенциальную значимость для человека. Такими объектами являются храмы, объекты социокультурного наследия (Мамаев курган, Кремль и др.). Индивид, социальная группа, общество как социальные субъекты придают им особый смысл, выделяя их из повседневности и обыденности. Сакральные объекты ориентируют индивида на высшие ценности. Значимость данных объектов заключена в способности привлекать и объединять людей, несмотря на меняющиеся социальные реалии.

Четвертая тенденция состоит в том, что пространства протестной активности утрачивают политический потенциал и превращаются в зоны потребления и развлечений, не предназначенные для социального самовыражения. Экономически господствующие группы вольно или невольно минимизируют символично-культурное пространство города, то есть сужают условия «социальности». Так, во второй половине XX века появилась новая форма публичного пространства - торгово-развлекательный центр, сочетающий в себе торговые, развлекательные и публичные функции. Данные архитектурные объекты в современном социальном пространстве крупных городов являются социально-значимыми доминантами, квазисакральными объектами, которые являются элементами глобальной культуры потребления и радикально меняют повседневные практики. Торгово-развлекательные центры представляют собой внешне универсальные, однотипные объекты - публичные пространства под крышей с теми же функциями: коммуникации горожан, встречи, развлечения. Но в отличие от площадей, скверов, парков торговые центры предоставляют коммуникативную площадку определенному социальному слою, который можно охарактеризовать как «средний». Социальные группы, чье поведение отклоняется

от стандарта – в виде неспособности или нежелания осуществлять интенсивный режим потребления, вытесняются в ниши дешевых сетевых магазинов.

Торгово-развлекательные центры во всех странах мира создаются в интернациональном стиле, основанном на глобальной утопии всеобщего «благоденствия потребления», репрезентируя своеобразный идеал конsumerистской справедливости и игнорирующем региональные особенности и исторические традиции архитектурного пространства. Инвесторы не считают необходимым нести затраты на создание индивидуального проекта и «вписывать» его в сложившееся архитектурное пространство. Эта практика носит глобальный характер и тем самым способствует разрушению территориальной идентичности. Торгово-развлекательные центры можно назвать псевдопубличными, создающими новые социальные границы и разрушающие городское сообщество, превращая людей в пассивных потребителей товаров и услуг, не ориентированных формировать гражданское самосознание.

Отметим, что представленные тенденции организации публичного пространства демонстрируют взаимообусловленность социокультурных процессов, происходящих в обществе и их воплощение в архитектурном пространстве. Можно предположить, что в глобальном соперничестве, идущем между городами и регионами за жителей, туристов и инвестиции, победят те, кто будет в состоянии создать уникальное архитектурное пространство, справедливо организованное, социально-экономически благополучное, вызывающее положительно-эмоциональную оценку. Идея справедливости таким образом является составной частью в создании успешного городского или регионального бренда и необходимым условием в формировании архитектурного пространства современного города.

Далее речь пойдет об эвристических возможностях *применения* понятия *исторической справедливости к контексту городского пространства*.

Очевидно, что помимо чисто функциональной разметки городского пространства, существует также и символическая или смысловая разметка, заданная в основном историей города. Для справедливости в целом чрезвычайно

важен фактор истории или времени, важно то или иное отношение к настоящему, к прошлому и к будущему. Это отражается, к примеру, в юридическом понятии своевременной справедливости (*protracta iustitia negata iustitia* – отложенная справедливость есть несправедливость).

Модусы справедливого и несправедливого могут рассматриваться в качестве главной опоры противоположно направленных оценок. Фигуры справедливого определяют границы модальностей востребуемой или реализованной легитимности, образы несправедливого – границы модальностей разоблаченной нелегитимности. Наиболее общее понимание исторической справедливости можно задать как строгое соответствие между историческим событием и его отображением в настоящем.

Для определения такого соответствия воспользуемся типологией отношения к истории, предложенной Ф. Ницше в его работе «О пользе и вреде истории для жизни». По мнению Ф. Ницше существует три типа отношения к истории: монументальный, антикварный и критический. Монументалист видит и ценит в истории только великие и неповторяющиеся события, антиквар всё прошлое одинаково ценным и требует его сохранения; критик привлекает прошлое на суд истории и выносит ему приговор, чтобы иметь возможность жить дальше⁴⁹⁰.

Проблемы исторической справедливости в контексте городского пространства лучше всего видны на примере отношения к памятникам, к прежним названиям улиц, проспектов, площадей вплоть до имени всего города.

Для Волгограда особенно актуальны споры касательно его названия, дело осложняется тем, что таких потенциальных претендентов на переименование не два, а три – Царицын, Сталинград, Волгоград. Часто можно слышать, что «результатами своей деятельности, Сталин, безусловно, заслужил увековечивания памяти о своей деятельности, и историческая несправедливость, совершённая после его смерти – переименование города, носившего его имя, в город Волгоград, должна быть исправлена»⁴⁹¹. Или что, что «если уж возвращать

⁴⁹⁰ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. С. 168 и далее.

⁴⁹¹ За Сталинград! // <http://kob.su/articles/za-stalinghrad> (Дата обращения: 25.08. 2010)

исторические имена поволжским городам, то тогда надо вернуться к Царицыну. Это будет справедливо». В частности летом 2010 г. Царицынский молодежный собор «За Веру и Отечество» обратился к областным и городским властям с просьбой вернуть Волгограду историческое название – Царицын. Активисты выступают за наименование – «Царицын – город-герой Сталинград», по аналогии с официальным названием северной столицы – «Санкт-Петербург – город-герой Ленинград». Члены собора убеждены, что «возвращение нашему городу его исконного исторического имени будет являться актом нашего исторического покаяния перед предками и Богом, а так же восстановлением исторической справедливости»⁴⁹². Как мы видим, сторонники противоположных позиций апеллируют к одной и той же инстанции – исторической справедливости.

Однако еще более ценный материал предоставляет анализ отношений жителей к существующим в городе памятникам, так как можно сказать, что памятники – это сгустки коллективной памяти. Долгое время философская традиция рассматривала память как воображение. Но такое представление чревато подменой реального прошлого фантазмами и изобретениями. Как утверждает П. Рикёр: «Постоянная угроза смешения воспоминания и воображения, вытекающая из этого превращения воспоминания в образ, принимает вид стремления к верному отображению, в чем и состоит истинностная функция памяти»⁴⁹³. Проблема памяти тесно связана с феноменологией ложного мнения. Многочисленные формы неверного применения выводят на свет фундаментальную уязвимость памяти, обусловленную отношением между отсутствием вспоминаемой вещи и ее присутствием в форме представления. Все виды неправильного использования памяти существенным образом выявляют крайнюю проблематичность этого отношения к прошлому, связанного с представлением⁴⁹⁴. Именно это обстоятельство, на наш взгляд, может обусловить появление несправедливости в этой сфере.

⁴⁹² Волгоград хотят переименовать в Царицын // <http://v1.ru/newsline/303404.html> (Дата обращения: 25.08.2010)

⁴⁹³ Рикер П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 25.

⁴⁹⁴ Там же. С. 89.

И если говорить о памятниках, то многочисленные памятники великой отечественной войны воспринимаются как монументальные. Большая часть памятников в г. Волгограде посвящены защитникам Сталинграда. Безусловно, главным монументом, возведенным в память о великом сражении является всемирно известный Историко-мемориальный комплекс «Героям Сталинградской битвы» на Мамаевом кургане. Это по сути сакральное место Волгограда.

Антикварное отношение характеризует восприятие сохранившихся дореволюционных царицынских зданий. Что касается памятников Ленину, то они, по всей видимости, возникли из монументального отношения к деятельности В.И. Ленина, но сохраняются из антикварного или из недостатка критического отношения.

Конечно, многие памятники относятся всецело к сфере воображения и не могут быть рассмотрены с точки зрения исторической справедливости. Примеры типичного «памятника-фантазма» – скульптура ангела-хранителя в сквере Саши Филиппова, «фонтан влюбленных» и другие памятники, оценивать которые возможно лишь с эстетических позиций.

Намного сложнее иметь дело с памятниками, где смешиваются историческое событие и социальное воображение. Пример такого памятника – памятник Александру Невскому. Волгоград – второй город в России после Санкт-Петербурга, чьим Небесным покровителем является князь Александр Невский. Считается, что Александр Невский вел переговоры с Золотой Ордой на волжских берегах, и здесь же, неподалёку от нынешнего расположения города был отравлен татаро-монголами. В начале XX века в Царицыне был построен храм Святого князя Александра Невского после чудесного спасения царя Александра III, чьим духовным покровителем и был князь Александр Невский. В 2007 г. на центральной площади города был открыт бронзовый памятник Александру Невскому работы волгоградского скульптора Сергея Щербакова. Можно с уверенностью сказать, что этот памятник легитимен с точки зрения православных ценностей. Но существует и противоположное мнение о том, что подобный памятник в городе – нонсенс и никакого отношения к истории нашего края не

имеет. Не меньше споров возникает ситуация с постройкой Александро-Невского Собора в затрибунной части Площади Павших Борцов.

Наиболее однозначно оцениваемыми можно назвать установленные в недавнее время памятники маршалу Г.К. Жукову (бюст возле музея-панорамы «Сталинградская битва» и скульптура на пересечении проспекта им. Маршала Жукова и ул. Хорошева). Установление этих памятников следует воспринимать как пример действительного восстановления исторической справедливости. Так как долгое время в городе на Волге о великом полководце, внесшем огромный вклад в успешный исход Сталинградской битвы, по сути, не было никаких упоминаний. И лишь в последние годы эта историческая несправедливость устранена.

Представленные примеры позволяют вскрыть такой важный аспект исторической справедливости как проблема оценки. Так, П. Рикёр указывал на важность разработки дискурса и теории «справедливой памяти», рассматривающих злоупотребления памятью или забвением и занимающейся различением истории и фантазий. «Мы можем говорить о верной, справедливой памяти, потому что коллективная память – это память о моральной обязанности осуществлять справедливость или допускать ее воплощение. ... Индивидуальная и коллективная память, способствующая формированию личной идентичности, порождает проблему справедливой памяти»⁴⁹⁵. По прошествии времени можно и нужно анализировать исторические события, политические режимы, деятельность субъектов истории.

Но очевидно, что эта задача осложняется сейчас кризисом коллективной памяти и коллективной идентичности. Приведенные примеры различия оценок свидетельствуют о расслоении оценивающего субъекта в отношении событий прошлого. Можно констатировать наличие множества групп, для которых ценны разные исторические эпохи и характерно прямо противоположное восприятие истории. Поэтому критическое отношение (как одна из трех позиций по Ницше)

⁴⁹⁵ Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 9.

реализуется в крайне раздробленном виде. Переосмысление исторического прошлого производится разными субъектами с разных аксиологических позиций.

Это приводит к необходимости соотнесения противоречивых мнений и интенций и выработки общих решений в случае их конфликта. «Поиск Справедливого города – это нечто большее нежели искать индивидуализированные ответы на конкретные несправедливости. Он требует создания когерентных фреймов для действия и размышления, которые облегчают множественные и разрозненные усилия тех, кто борется против несправедливых городских условий и соотносят эти усилия между собой как части глобальной оркестровки, строящейся вокруг сольного тенора справедливости»⁴⁹⁶.

Естественно, что в качестве ключевого агента несправедливости выступают властные структуры города: особенно в процессах планирования, которые имеют возможность подкреплять власть экономических или этнических элит, привилегированного меньшинства. Но они также выступают в качестве потенциальных и эффективных агентов справедливости, так как их решения и действия могут устранить недостатки дистрибуции во многих сферах: транспорт, образование, здоровье, социальные службы и т.д. Город – это достаточно крупный масштаб, для того чтобы правительство имело здесь значительную власть, но все еще мал для демократии, где люди могут действительно влиять на политику⁴⁹⁷. Поэтому в равной степени следует подчеркнуть роль как правительственных, так и неправительственных, общественных организаций в идентификации и адресации вопросов городской справедливости.

В связи с этим представляется необходимым обращение особого внимания на развитие коммуникативной составляющей пространства города, позволяющей обсуждать ценностные приоритеты. Должны создаваться площадки для обсуждения, в рамках которых, представители различных сообществ могли бы выносить на рассмотрение свои взгляды и суждения в отношении тех или иных вещей, включая изменение топонимов, снос и установку памятников и зданий.

⁴⁹⁶ Searching for the Just City: debates in urban theory and practice. London and New York: Routledge, 2009. p.1.

⁴⁹⁷ Ibid. P.6.

Подобная коммуникативная база позволяла бы придавать принимаемым общим решениям статус более легитимных и справедливых.

Важным аспектом проблемы «справедливого города» является высокая социально-психологическая кумулятивность (не)справедливости. Эффект от справедливости не менее интенсивен, нежели эффект от несправедливости. Есть основания полагать, что жизнь в условиях, оцениваемых как справедливые, направленных не на конфликт, а на справедливое совместное бытие (со-бытие), носит позитивный кумулятивный характер. В то же время жизнь в состоянии ощущения несправедливости не может быть приятной и желанной. Когда человек в течение долгого или даже всего времени испытывает такое состояние, то следствием этого будет лишь депривация и фрустрация. В крайних случаях отсутствие справедливости приводит к событиям иного порядка, приводящим к деформации социального порядка, в пределе к его разрушению, например, в форме городских беспорядков, способных перерасти в гражданскую войну.

В общем, можно выделить два основных нормативных типа событийных порядков восстановления справедливости в городском контексте.

1) *Революционный событийный порядок*. Согласно неомарксистской точке зрения, несправедливость в городе ведет к тому, что нарастает необходимость революционной критики существующего положения, увеличивает потребность проведения «справедливой» трансформации городского пространства посредством революционных действий. Интересно, что А. Лефевр, а за ним и Д. Харви, разделяя революционный марксистский пафос, вообще считают, что революция должна быть именно городской⁴⁹⁸. Ведь, как полагает французский исследователь, общество совершенно урбанизировано и говорить о урбаническом – это смотреть дальше «города» и захватывать общество как таковое. И если урбаническое составляет тотальность, то городская революция становится по сути общесоциальной.

⁴⁹⁸ Lefebvre H. The Urban Revolution. University of Minnesota Press, 2003. P.40.

2) *Диалогический событийный порядок.* Согласно диалогической, коммуникативной позиции, несправедливость нужно преодолевать через серию общегородских обсуждений. «Расхожее суждение по поводу того, что верное решение скрыто посередине между крайними точками зрения и что в споре рождается истина является характернейшим заблуждением. В споре рождается агрессия, обладающая собственной энергией разрастания. *Верное решение почти всегда обнаруживается «над» спором, когда оппоненты находят в себе силы (и умение) увидеть предмет дискуссии в более широком контексте*»⁴⁹⁹. Необходимо создавать такие площадки обсуждений, в рамках которых бы примирялись и выравнивались оформленные позиции социальных агентов. При этом результаты диалога не может быть обычной идеологией или теоретическим изложением ограниченных интересов отдельных групп. Это должна быть универсальная *диалогическая перспектива* с универсальным ответом. Провалившиеся инициативы не должны приводить к дальнейшему бездействию, но наоборот, программы инициатив и изменений необходимо делать многоуровневыми, многовариантными, с большим потенциалом избыточности. Это позволит сохранять мотивацию улучшать городскую жизнь, а с другой стороны модели улучшения делать все более приближенными к требованиям реальности. При этом безусловно главными условиями этого является общая интерпретативная основа, применяемая к идее справедливости, а также наличие «доброй воли», честного намерения осуществлять справедливость.

В исследованиях «городской справедливости» большое количество исследований было проведено по специфическим темам связанным с локальными несправедливостями внутри разных подсистем города. Наряду с городским пространством одним из наиболее значимых направлений является исследование проблемы справедливости в контексте теории мобильностей (Mobility Turn)⁵⁰⁰. Немаловажным ее аспектом здесь остается проблема общественного транспорта.

⁴⁹⁹ Городская среда. Технология развития: Настольная книга / В.Л. Глазычев, М.М. Егоров, Т.В. Ильина и др. М., 1995. С. 22.

⁵⁰⁰ Mobile Methodologies ; ed. by B. Fincham, M. McGuinness, L. Murray. N.Y., 2010; Mobilities and inequality ; ed. by T. Ohnmacht, H. Maksim, and M. M. Bergman. L., 2009.

Смысловые связи между современностью (modernity) и мобильностью стали своего рода интеллектуальным стандартом современных социальных наук так же, как и взаимозависимость понятий современности и индивидуальности, современности и рациональности, современности и глобальности. Можно сказать, что «мобильность» пополнила ряд ключевых понятий социальной философии, социальной теории и социологии. Джон Урри даже предлагает выстроить социологию вокруг понятия «мобильность», а не вокруг понятия «социальное»⁵⁰¹. Пол Вирильо в своей книге «Скорость и политика» называет современность «дромократическим обществом» (от греч. dromos – путь, дорога, kratos – власть)⁵⁰². С. Кессерлинг воспринимает мобильность не только как одно из понятий, описывающих суть современного общества, но и считает, что мобильность есть основной принцип современности, находящийся в основании социально-политических решений: «Как и с другими принципами и процессами мобилизация мира является такой же незавершенной, как и в случае глобальной справедливости и стремления к равенству прав для мужчин и женщин, для всех рас и всех социальных классов. Но, тем не менее, мобильность это мощный принцип. Он легитимирует политические решения и действия, как мы можем наблюдать в случае с Европейским Союзом и его попытками осуществить “Европейскую Монотопию”»⁵⁰³. Таким образом, мобильность может быть понята как «обратная сторона поздней современности»⁵⁰⁴. При этом и у самой мобильности есть своя «обратная сторона», которая проявляется в несправедливости и неравенстве, касающихся именно мобильности.

Анализируя зарубежную литературу, обратимся к терминологическим и концептуальным основам артикуляции морально-политических проблем, связанных с мобильностью. Мобильность стала важнейшим термином в социальных науках XXI века и одновременно мощным теоретическим дискурсом.

⁵⁰¹ Урри Д. Социология за пределами обществ. Виды мобильности для XXI столетия. М., 2012.

⁵⁰² Virilio P. Speed and politics. Los Angeles : Semiotext(e), 2006.

⁵⁰³ Kesselring, S. The Mobile Risk Society. In: Tracing mobilities : towards a cosmopolitan perspective. Ashgate, 2008. p. 81–82.

⁵⁰⁴ Fotel, T. Space, power, and mobility: cartrafficas a controversial issue in neighbourhood regeneration. Environment and Planning A. 2006. Vol. 38 (4). p. 746

Понятие мобильности включает явления разных масштабов. Это и крупномасштабные, глобальные движения и перемещения людей, объектов, капитала и информации по всему миру; но кроме того это также более локальные процессы ежедневных поездок, движение через публичное пространство и перемещение материальных вещей в повседневной жизни⁵⁰⁵. Это конечно и вопросы социальной мобильности, то есть перемещения собственно в социальном пространстве. Как показал Т. Кресвелл, мобильность это ключ к тому, что значит быть человеком вообще, поскольку человек всегда осуществляет те или иные виды движения⁵⁰⁶. Мобильностная проблематика включает в себя вопросы количества и качества разных типов мобильности и движения, ритма и вообще временного членения действий, предполагающего регулярность покоя и остановок, вопросы доступности, безопасности, оправданности и т.п. Одним из важнейших ракурсов исследований мобильности является проблематика, связанная с различными видами неравенства, произведенными мобильностью, и тем самым несправедливости.

Ввиду того, что все дискуссии о справедливости возникли и возникают из-за сложности определения окончательного и универсального принципа и критерия, понятие «мобильностной справедливости» предстает в качестве серьезной терминологической проблемы. Более того, в контексте Витгенштейновской теории языковых игр и дискретного видения истории этики (например, А. Макинтайра) справедливость не является понятием с совершенно закрепленным и универсальным значением. В этом смысле можно утверждать, что Платон в действительности никогда не писал о справедливости, он писал о природе греческих понятий *δίκη* и *δικαιοσύνη*, которые соответствовали особым эллинским «формам жизни» и которые только весьма приблизительно можно переводить как «справедливость» (точнее будет – «праведность»). И точно так же в книге К. Поппера «Открытое общество и его враги» или в работе Дж. Ролза «Теория справедливости» речь идет о «justice», а не о «справедливости».

⁵⁰⁵ Hannam K., Sheller M., Urry J. Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings, *Mobilities*, 2006. 1:1. P.1.

⁵⁰⁶ Cresswell T. *On the Move Mobility in the Modern Western World*. Taylor & Francis, 2006.

Тем не менее можно говорить о конкретном использовании термина справедливости и его конкретных значениях в разных теориях и концепциях. В частности для англоязычной литературы характерно различие justice, fairness, equity. Африканский исследователь Амбе Нджох верно поясняет, что в речевом обиходе понятия равенства, справедливости и правосудия являются взаимозаменяемыми. Однако, в более точном смысле каждый из терминов выражает несколько иной смысл. «Понятие equity, как мы его знаем сегодня, берет свое начало в английском общем праве, точнее в одной из составных частей прецедентного права. ... Для Джона Ролза (1971) equity предполагает равномерное распределение обязанностей и прав, прибылей и убытков, возникающих от развития разных (прежде всего рыночных) инициатив. Понятие fairness может быть понято на двух различных, но пересекающихся уровнях. Во-первых, на уровне «здравого смысла». Это чувство обычно вызывается, когда, скажем, один из двух детей, чувствуя себя ущемленным, говорит, что «это нечестно». Понятие справедливости на этом уровне также предполагает соответствие с разумом и совестью. На втором уровне, fairness означает «правоту» не только в правовом, но и в этическом плане. fairness прослеживается в философских аргументах, как правило, направленных на благо исключенных членов бесправных групп. Так, меры, направленные на противоположность прошлой дискриминационной практики в отношении афроамериканцев в области образования и рынка труда носят иллюстративный характер». В свою очередь justice «призывает к беспристрастному разрешению конфликтующих притязаний и/или назначение наказания для нарушителей»⁵⁰⁷.

Следует отметить, что существуют исследования, которые эти три термина используют в единой связке. В частности английские исследования конца 1980-х годов, изучившие использование данных терминов транспортными планировщиками⁵⁰⁸.

⁵⁰⁷ Njoh A. Equity, Fairness and Justice Implications of Land Tenure Formalization in Cameroon. *International Journal of Urban and Regional Research*. 2013. Volume 37, Issue 2. P. 751-752.

⁵⁰⁸ Hay A., Trinder E. Concept of Equity, Fairness, and Justice Expressed by Local Transport Policy Makers. *Environment and Planning*, 1991, Vol. 9, pp. 453-465.

Некоторые термины возникли лишь в последние десятилетия. К ним относятся, помимо мобильностной справедливости, городская справедливость, экологическая справедливость (environmental justice), транспортная справедливость.

Если говорить в частности об общественном транспорте, то он является вопросом социальной и экономической справедливости потому что новые типы социальной несправедливости «проистекают не только из социального неравенства per se, но и из сочетания удаленности, транспорта, не соответствующего требованиям удобства передвижения, а также ограниченных средств коммуникации»⁵⁰⁹.

Транспорт является вопросом социальной и экономической справедливости, потому что те, кто вынужден наиболее полагаться на его услуги чаще всего непропорционально бедны. Улучшенный транспортный сервис может увеличить мобильность таких людей, что позволило бы им добираться до рабочих мест, школ, мест тренировок, магазинов и других локаций жизненно важных видов активности.

С. Файнштейн, к примеру, так формулирует принцип равенства применительно к организации американских городов, где богатые как правило живут в пригородах: «Тарифы на внутригородской транзит (но не пригородный) должны быть очень низкими. Люди с низким доходом диспропорционально зависимы от общественного транспорта. Местная власть поэтому имеет возможность влиять на распределение доходов через сбор платы за проезд и налоги на автомобили и установление сумм для поддержки транспорта. Люди с низким доходом, не имеющие выбора, кроме как ездить на автомобиле должны получать скидки»⁵¹⁰.

Не в последнюю очередь развитие общественного транспорта влияет на общее развитие городской социально-экономической жизни. Так, Вукан Вучик утверждает, что для сбалансированной транспортной системы города

⁵⁰⁹ Урри Д. Мобильности. М.: Праксис, 2012. С. 351.

⁵¹⁰ Fainstein S. S. The Just City. Ithaca & London: Cornell University Press, 2010. P. 173.

необходимо, чтобы общественный транспорт был разнообразным и включал в себя автотранспорт, троллейбусы, рельсовый транспорт, велосипеды, пешеходные дорожки и т. д.⁵¹¹. Как известно, Детройт из знаменитой автомобильной столицы США (в 50-е годы здесь процветали заводы General Motors, Ford, Chrysler) превратился в один из самых известных «городов-призраков» из-за неразвитости общественного транспорта именно в аспекте разнообразия, поскольку автомобильные корпорации лоббировали ликвидацию трамвайных и троллейбусных линий. Этот пример на наш взгляд красноречиво свидетельствует о том, что управленческие ошибки на общегородском уровне имеют отчетливые негативные последствия.

В контексте общественного транспорта основным благом, подлежащим распределению, является мобильность, характеризующаяся доступностью, безопасностью, удобством и комфортностью и т.п. Дисфункции в осуществлении этих важных характеристик мобильности способны вызвать недовольство и привести социальных субъектов к конфликтам. К. Мартенс с опорой на теорию М. Уолцера правомерно утверждает, что транспортное благо определяемое как доступность должно быть распределяемо отдельно, аналогично тому как должны распределяться другие ключевые блага, например, деньги или власть⁵¹². Справедливое распределение здесь, как он полагает, является таким, где максимальный разрыв между самой низкой и самой высокой степенями доступности, и в форме и в пространстве, должно быть ограничено, одновременно с максимизированием среднего доступа.

Доступ и доступность однако представляют собой понятия с не столь очевидным и однозначным содержанием. Как отмечает Дж. Урри⁵¹³, в понятии доступа можно выделить как минимум четыре аспекта: экономический, физический, организационный и темпоральный. Так, все мобильности безусловно нуждаются в экономических ресурсах, что это представляет самое большое

⁵¹¹ Вучик, В. Р. Транспорт в городах, удобных для жизни. М., 2011. 576 с.

⁵¹² Martens, K. Justice in transport as justice in accessibility: applying Walzer's 'Spheres of Justice' to the transport sector. *Transportation*, 2012, Vol. 39, Iss. 6. P. 1035–1053.

⁵¹³ Урри, Д. Мобильности. М. : Праксис, 2012. с. 352–354

препятствие социальному равенству (ведь даже для ходьбы нужна хорошая обувь). Далее, человеку может быть физически трудно просто сесть в машину и водить ее или прочесть информацию о расписании. Помимо этого есть различия в организации доступа к услугам: возможность двигаться в разных направлениях, регулярность движения, удобство и безопасность ожидания и передвижения и т.п. Наконец, есть темпоральный фактор, поскольку временные возможности пользователей общественного транспорта могут не совпадать с временными возможностями транспортной системы.

Заметим, что если ОТ ограничен материально-технической базой соответствующих типов транспорта и его общественным, публичным статусом, то мобильность взятая как таковая в качестве автономной области справедливости естественно не имеет таких особых спецификаций.

Одна из основательниц так называемой «новой парадигмы мобильностей» Мими Шелер предложила понятие «мобильностная справедливость» и в данное время работает над книгой «Mobility Justice: The Ethics of Transport and Travel». Что подразумевается под данным концептом? На одной из панельных дискуссий по мобильностям она показала, что мобильностная справедливость: «имеет дело с социальными неравенствами и неравномерным распределением мобильности. МС также связана с идеей мотильности – разновидностью потенциальной мобильности – и различных форм мобильностного капитала или того что Урри называет «сетевым капиталом», опять же неравномерно распределяемых. Другими словами, некоторые люди имеют гораздо больше способности передвигаться чем другие, и Тим Кресвелл называет их мобильно бедными»⁵¹⁴. В другом месте – в интервью - она говорит, что «mobility justice это способ говорить о тех различных отношениях вокруг мобильностей и что этот способ высветить властные дифференциалы которые вступают в игру в любой из форм

⁵¹⁴ Mobility: Geographies, Histories, Sociologies // Transfers Spring 2013 Volume 3 Issue 1, p. 157.

мобильности и разная степень доступности для разных людей быть мобильными или не быть таковыми» .

Н. Кук и Д. Бутц считают, что вся литература о мобильностной о справедливости скорее заявка, и не содержит конкретики в этих трудах, и «отношение между мобильностью и мобильностной справедливостью и социальной справедливостью только подразумевается во всей этой литературе. Более того, мы остаемся в недоумении о том какие конкретные социальные условия производят контекст мобильностной (не)справедливости»⁵¹⁵.

Например, М. Шелер они критикуют за определенную метафизичность и неподвижность в восприятии феномена мобильности. И в свою очередь полагают достаточным опереться на теорию И. М. Янг⁵¹⁶ с ее концепцией господства и доминирования. «мобильность - это скорее статическое благо, которые будет распределено честно в справедливом обществе, а не социальные отношения в процессе, как полагает рамка политики мобильности. Институциональные контексты, формирующие справедливое расширение потенциала мобильности обычно не уточняются, равно как и структурные социальные условия и средства, способствующие мобильности. Теория господства Янг, которая служит полезным подспорьем в решении этих аналитических пробелов, приводит нас к концептуализации мобильности ... как ликвидации господства в политической сфере мобильности, или другими словами, как справедливые институциональные действия и процессы принятия решений по вопросам, касающимся мобильности»⁵¹⁷.

Помимо введения идей Янг в дискурс о мобильностной справедливости, они вносят контекст стихийного бедствия (в частности оползня в северной части Пакистана) – «в контексте оползневой катастрофы в Аттабаде, мобильностная справедливость повлечет за собой демократические государственные процедуры

Sheller M. Mobility Justice Wi: Journal of Mobile Culture 2014: Vol. 08 no. 01 // <http://wi.mobilities.ca/mimi-sheller-mobility-justice/>

⁵¹⁵ Cook N., Butz D. Mobility Justice in the Context of Disaster // Mobilities. 2015. P. 2.

⁵¹⁶ Young, I. M. Justice and the Politics of Difference. Princeton, 1990.

⁵¹⁷ Cook N., Butz D. Mobility Justice in the Context of Disaster // Mobilities. 2015. p. 3-4

принятия решений, способствующие участие Годжалиса в определении коллективной стратегии для борьбы с суженной мобильностью, средства для разработки адаптированных способностей к мобильности на индивидуальном уровне, и условия, которые позволяют эти возможности реализовать»⁵¹⁸.

Итак, альтернативы «мобильностной справедливости» могут быть терминологические («транспортная справедливость», «социальная справедливость в транспортной сфере» и др.) и концептуальными-содержательными (отличное от предложенного Шелер, Кук и Бутцем).

Из сказанного следует, что такие понятия как «транспортная справедливость» (разрабатываемая К. Мартенсом), «социальная справедливость в городской среде» (касающаяся темы городской мобильности), «социальная справедливость в транспортной сфере» или даже «экологическая справедливость» – не могут по-настоящему претендовать на замену данному термину («мобильностная справедливость») в силу своей очевидной концептуальной узости. Но при этом у них есть серьезный потенциал – из-за более глубокой эмпирической проработанности – дать категории «мобильностная справедливость» (понимаемой как мера и порядок должного распределения социальных благ и тягот в сфере мобильности) необходимую нюансировку. В таком случае у мобильностной справедливости могут быть различные содержательные альтернативы.

С учетом теории М. Уолцера, а также методологии модальной логики оценок (А.А. Ивин), логично выделить четыре конкретизирующих отличительных признака или концептуальные границы таких альтернатив: особый контекст; специфичность распределяемых благ и анти-благ и в целом вовлеченных в процессы распределения объектов; своеобразие субъектов оценивания и принципов. Совокупность этих признаков вполне успешно трансформируется в цепочку вопросов, оформляющих концептуальные контуры данного вида справедливости: где (в каких условиях и границах) распределяется, что

⁵¹⁸ Ibid. p. 5.

распределяется, кто распределяет и кому, как, то есть по каким основаниям и принципам.

Важное различие и указание на контекст (помимо различия «мобильности» и «мотильности» Кауфманна и Урри) дает Тим Кресвелл, в частности предложивший важнейшее различие между мобильностью и движением (movement). Движение редко бывает просто движением, не имеющим смысловой нагруженности. Если движение означает простой, голый факт перемещения из пункта А в пункт Б, то мобильность обязательно связана с одной стороны со значением и смыслом и властью с другой стороны, что делает ее доступной для метафизического и политического оценивания.

Что распределяется – способность (и соответственно неспособность) перемещаться и оставаться на месте, делать это безопасно и с комфортом. Источником той или иной формы порядка мобильности – может быть как естественные причины (природа – как показали Н. Кук и Д. Бутц), так и «неестественные» (социокультурные) – социально-политические – правительства, организации и др. Полноценной критике и трансформации подлежат конечно вторые. К первым можно только приспосабливаться. В структуры и порядки мобильного неравенства включены не только люди, но и множество non-human акторов (для мобильности важны конечно все виды «транспортировщиков»).

Распределение может осуществляться двумя принципиальными способами – равно, эгалитарно, и неравно – иерархически. Предельными принципами, обосновывающими и оправдывающими – или наоборот использующимися для критики равенств или неравенств – будут фундаментальные мировоззренческие системы (религиозные, философские или идеологические). Как правило современная литература о проблеме справедливости в рамках темы мобильностей содержит антинеолиберальную интенцию и риторику, вовлекающую ресурсы марксизма, классического либерализма и конечно коммунитаризма (то есть основных современных политических идеологий).

Одной из наиболее актуальных тем в современной социальной философии и социологии является исследование проблем социальной справедливости в

современном городском сообществе на примере повседневных взаимодействий людей в общественном транспорте. Актуальность заключается в том, что в пост-советский период в городах России стихийно сложилась новая транспортная система (маршрутные такси), сочетающая в себе черты частного и общественного транспорта, трансформировавшая повседневный опыт жителей города. Городской общественный транспорт в такой перспективе предстает как важнейшее пространство жизни современного человека, а также сфера институциональных и повседневных взаимодействий. Вопрос о социальной справедливости в процессе транспортной медиации почти никогда не возникает в случае использования «классического» общественного транспорта (трамвай, троллейбус, автобус), и нередко ставится в случае маршрутных такси.

Общественный транспорт является вопросом социальной и экономической справедливости потому что новые типы социальной несправедливости: «проистекают не только из социального неравенства *per se*, но и из сочетания удаленности, транспорта, не соответствующего требованиям удобства передвижения, а также ограниченных средств коммуникации»⁵¹⁹. Те, кто вынужден наиболее полагаться на услуги общественного транспорта чаще всего непропорционально бедны. Улучшенный транспортный сервис может увеличить мобильность таких людей, что позволило бы им добираться до рабочих мест, школ, мест тренировок, магазинов и других локаций жизненно важных видов активности⁵²⁰.

В этой связи можно сформулировать несколько принципиальных требований справедливости для сферы общественного транспорта. Во-первых, группы с низким уровнем доходов и меньшинства не должны нести непропорционально большого вреда от функционирования транспортных средств, и они должны в то же время в равной мере пользоваться их преимуществами. Во-вторых, вопросы справедливости могут также касаться непосредственно недобросовестного

⁵¹⁹ Урри Д. Мобильности. М., 2012. С. 351.

⁵²⁰ García R., Rubin T. Crossroad blues: the MTA Consent Decree and just transportation. In: Running on Empty: Transport, Social Exclusion and Environmental Justice / Ed. by K. Lucas. Bristol: Policy, 2004. p. 223.

размещения объектов транспортной инфраструктуры: как только объект (аэропорт, железная дорога, транспортные узлы и др.) спроектирован и построен, он безвозвратно изменяет социальные и экономические сети в своих окрестностях. В-третьих, также важно финансовое влияние на бедных и меньшинства той политики, которая направлена на смягчение экологических опасностей, таких как налоги на загрязнение или обязательная проверка и программы технического обслуживания, что может стоить бедным и меньшинствам дороже, чем другим группам. Наконец, в-четвертых, жители с низким уровнем дохода и меньшинства подвергаются дополнительным экологическим опасностям от строительства и функционирования транспортной инфраструктуры, включая воздух, воду и шумовое загрязнение, что совершенно несправедливо⁵²¹.

Специфичность сферы общественного транспорта как пространства (не)справедливости проявляется в тех благах, которые в ней циркулируют. В контексте общественного транспорта основным благом, подлежащим распределению, является *мобильность*, характеризующаяся доступностью, безопасностью, удобством и комфортностью и т.п. Дисфункции в осуществлении этих важных характеристик мобильности способны вызвать недовольство и привести социальных субъектов к «конфликтам справедливости». К. Мартенс с опорой на теорию М. Уолцера правомерно утверждает, что транспортное благо определяемое как доступность должно быть распределяемо отдельно, аналогично тому как должны распределяться другие ключевые блага, например, деньги или власть⁵²².

Доступ и доступность однако представляют собой понятия с не столь очевидным и однозначным содержанием. Как отмечает Урри⁵²³, в понятии доступа можно выделить как минимум четыре аспекта: экономический,

⁵²¹ Schweitzer L., Valenzuela, A. Environmental Injustice and Transportation: The Claims and the Evidence. *Journal of Planning Literature*. 2004. 18. P. 384-385.

⁵²² Martens K. Justice in transport as justice in accessibility: applying Walzer's 'Spheres of Justice' to the transport sector. *Transportation*, 2012, Volume 39, Issue 6. P. 1035-1053.

⁵²³ Урри Д. Мобильности. М.: Праксис, 2012. с. 352-354

физический, организационный и темпоральный. Так, все мобильности безусловно нуждаются в экономических ресурсах, что это представляет самую большое препятствие социальному равенству (ведь даже для ходьбы нужны хорошая обувь). Далее, человеку может быть физически трудно просто сесть в машину и водить ее или прочесть информацию о расписании. Помимо этого есть различия в организации доступа к услугам: возможность двигаться в разных направлениях, регулярность движения, удобство и безопасность ожидания и передвижения и т.п. Наконец, есть темпоральный фактор, поскольку временные возможности пользователей общественного транспорта могут не совпадать с временными возможностями транспортной системы.

Льготы и инфраструктуру общественного транспорта можно рассматривать как тяготы, которые разные субъекты (прежде всего городские власти) пытаются переложить на других. Как показано в аналитической справке ФАС, почти все перевозчики сталкиваются с фактами предоставления необоснованных льгот отдельным перевозчикам, ущемлением интересов, неравными условиями конкуренции, причем в основном в пользу государственного и муниципального транспорта. В большинстве регионов не произвели монетизации льгот, но продолжается навязывание перевозок льготников без компенсации. При этом сохранение единых социальных билетов ущемляет интересы частных перевозчиков. В тех районах, где монетизация была произведена, перевозки и доходы перевозчиков снизились из-за недофинансирования льготников. Что касается содержания инфраструктуры, то 100% перевозчиков считают, что содержание остановочных павильонов, развязок, отстойников и другой транспортной инфраструктуры является обязанностью муниципалитета, а не перевозчика, хотя некоторые перевозчики согласны инвестировать в инфраструктуру. В то же время местная администрация при согласовании маршрутов иногда навязывает договоры на финансирование содержания дорог,

остановочных павильонов, осветительных сооружений и другой транспортной инфраструктуры⁵²⁴.

Особую значимость имеют повседневные взаимодействия людей, включая локальные процессы оспаривания и установления справедливости в конкретных конфликтных ситуациях в общественном транспорте, в том числе в такой его разновидности как маршрутное такси, часто характеризующееся как в высшей степени небезопасный и конфликтогенный вид общественного транспорта.

Можно назвать множество гипотетических и реальных ситуаций в контексте маршрутного такси, способных актуализировать проблему справедливости у ее субъектов. Все эти ситуации сводятся к фактическому локальному неравенству между формально равными субъектами. Для пассажиров: 1. В час пик люди, находящиеся на остановках в середине маршрута, не могут уехать, поскольку все места в салонах МТ уже заняты на конечной остановке. 2. Из-за нерегулярности движения пассажиры могут напрасно рассчитывать на определенный график движения, который не обязательно соблюдается. 3. «Равнодушие» водителей к тому, что пассажиры опаздывают на работу или важное мероприятие. 4. Водитель избирательно отказывает пассажирам в доступе в салон или кабину (например, в пользу красивых девушек). 5. Поездка в МТ может вызывать заметные трудности у пожилых, людей с ограниченными возможностями, иностранцев, людей с нестандартным телосложением. 6. Во время поездки могут возникать такие ситуации, когда пассажиры едут на разное расстояние, но платят одинаково, или едут практически на одинаковое расстояние, но опять же платят по-разному. 7. Нарушение очереди при посадке в МТ. 8. Пассажиры могут испытывать недостаток ловкости при «ловле» маршрутки и посадке в салон. Для водителей актуальны: 1. Неравномерность пассажиропотока. В некоторые отрезки дня пассажиров чрезмерно много, а в другие их крайне мало. Водитель вынужден нести убытки. 2. Непредсказуемость пассажиропотока. Коллеги водителя по маршруту, работающие с им в одно и то же время набирают людей, а он – нет. 3.

⁵²⁴ Результаты анкетирования перевозчиков и пассажиров городского пассажирского транспорта // http://fas.gov.ru/analytical-materials/analytical-materials_3751.html

Недисциплинированность пассажиров: поздно голосуют, поздно или тихо называют остановки, ошибочно голосуют и останавливают микроавтобус, «неправильно» закрывают дверь, «неправильно» себя ведут (громко говорят по телефону, слушают музыку и т.п.). 4. Крупные деньги. Если пассажиры один за другим оплачивают проезд крупными купюрами, то в результате у водителя может не остаться мелких разменных денег чтобы давать сдачу другим пассажирам⁵²⁵.

Поскольку, однако, «социальный порядок в маршрутном такси представляет собой «общество на час»: речь идет об интенсивных, но краткосрочных взаимодействиях»⁵²⁶, постольку полноценное возникновение ситуации несправедливости возможно в тех случаях, когда, во-первых, есть заметное разрушение привычного ритма и порядка взаимодействий пассажиров и водителя МТ; во-вторых, есть потребность и возможность не погашать конфликт, но переводить его в фазу «формальной» аргументации. При отсутствии факторов (или при решении участниками не принимать эти факторы во внимание), способных породить дисбаланс и недовольство, маршрутное такси представляет собой нормальный моральный порядок, устраивающий его участников. Парадоксально получается, что если нет возможных возражений, если нет претензий к осуществлению порядка МТ в данном конкретном случае, если нет актуального или даже потенциального возмущения у конкретного потребителя услуг МТ, то этот порядок можно назвать справедливым. Справедлив он постольку, поскольку он стабилен, неproblemатичен, понятен, легитимен и до определенной степени удобен.

И если аргументация в конфликтах по поводу использования обычного общественного транспорта в целом укладывается в логику «гражданского», «рыночного» и «промышленного» миров⁵²⁷, то конфликты в маршрутных такси

⁵²⁵ Кузнецов А.Г., Шайтанова Л.А. Маршрутное такси на пересечение режимов справедливости // Социология власти. 2012. № 6-7(1). С. 144-145.

⁵²⁶ Сивков Д.Ю. Mobilis in mobili: оплата проезда и справедливость в маршрутном такси // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2014. № 4. С. 80.

⁵²⁷ Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов. М.. 2013.

добавляют к этому списку логику «домашнего» мира. Логика домашнего мира в частности проявляется, например, в том, что водитель МТ в отличие от водителя троллейбуса и трамвая не отделен от салона перегородкой и склонен воспринимать пространство МТ как свое личное, частное, позволяя себе курить, громко включать музыку или радио, запрещать пассажирам слушать музыку в наушниках, разговаривать по телефону и т.п.

Таким образом, в проблеме справедливости и использования общественного транспорта (и маршрутных такси, в частности) возможен не только «внешний аспект», относящийся к общим темам самого наличия маршрутного такси в рамках городского общественного транспорта, его количественному соотношению с другими видами транспорта, качеству его функционирования и т.п. Не менее важен «внутренний аспект», касающийся конфликтных ситуаций в рамках самой поездки и попыток построения систем аргументаций с использованием «дискурса справедливости» участниками конфликта.

§ 6. Современные проблемы справедливости в глобальном контексте

Здесь мы коснемся нескольких современных контекстов, в которых ценности и нормы справедливости либо прямо фигурируют либо же их применение к данным контекстам оказывается теоретически и методологически оправданным и плодотворным. Тот фактический набор контекстов, который выделяется и анализируется на последующих страницах, совершенно не претендует на полноту и герметичность перечня. По большому счету, дальнейшее изложение можно рассматривать как попытку иллюстрирующей актуализации несколько абстрактных различий всех трех глав диссертации на материале некоторых (далеко не всех!) значимых проблемных зон современности.

Глобальный мир стал новой аксиологической и деонтологической рамкой. Мы стали свидетелями как исчезновения старых и появления новых ценностей и норм, так и трансформации содержания прежних.

Мировое сообщество и его ключевые проблемы на современном этапе образуют нормативное мегауровневое пространство, где справедливость выступает в качестве нормативного принципа для всех людей в целом как принцип отношений внутри глобального сообщества. Справедливость понимается здесь как добродетель в рамках всего человечества.

Это предполагает проведение границы, охватывающей все человечество, отграничивает его от не-человеческого – прежде всего от природы. Ближайшим кругом различий является живая природа. Не случайно, что одновременно с развитием интереса к глобальной справедливости повышается интерес к справедливости в отношении не-человеческого мира. Формулируются разнообразные биоэтические концепции, регулирующие отношение к живому.

Интересно, что на мегауровне не работает старое различие морального как индивидуального и политического как государственного. Нужен выход за пределы старых категорий. Наиболее подходящим словосочетанием могло бы стать «моральная политика». Именно в округе этой теоретической конструкции по большому счету и вращается обсуждение вопросов, связанных с глобальным уровнем справедливости.

Государства на мировой сцене действуют подобно индивидам. Как правильно выразился С. Булгаков, «национальность есть хотя и органическая, но не высшая форма человеческого единения, ибо она не только соединяет, но и разъединяет»⁵²⁸. Как показал И. Валлерстайн, отдельные страны не могут быть самостоятельной самодостаточной единицей изучения. Следует говорить о целостной «миросистеме». «Как в астрономии объект исследования в принципе един – Вселенная, так и в социальной исторической науке единицей исследования должна быть вся миросистема. Только в рамках миросистемы возникают и могут продуктивно исследоваться две основные институциональные опоры современности – государства и рынки»⁵²⁹.

⁵²⁸ Булгаков С. Н. Размышления о национальности // Соч. : в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 445.

⁵²⁹ Дерлугьян Г. Самый неудобный теоретик // Валлерстайн И. Миросистемный анализ: Введение. М., 2006. С. 29.

В свое время К. Гельвеций указывал причину, почему международная, межнациональная несправедливость не порицается в той же мере, что и индивидуальная: «физическая чувствительность и личный интерес являются источниками справедливости»⁵³⁰. То есть физическая слабость индивида порождает *личный* интерес в создании общества и договоров внутри него. Справедливость «состоит в точном соблюдении договоров, заключенных на основании общего интереса, то есть совокупности частных интересов»⁵³¹. Но международной справедливости нет, так как народы таких договоров не заключили между собой по той причине, «что к этому их не принуждала такая насущная потребность, как частных лиц; ведь народы могут существовать и без взаимных договоров, а общества не могут сохраняться без законов»⁵³².

Как зарубежные так и отечественные теоретики выделили и описали целый ряд долгосрочных социальных процессов планетарного масштаба, то есть того что называется *мегатрендами* или глобальными трендами⁵³³. Как правило, в современной литературе выделяются следующие мегатренды.

Во-первых, собственно сами глобализационные процессы. По мнению Д. Хелда, глобализацию следует понимать как объективный нелинейный процесс «возникновения межрегиональных структур и систем взаимодействия и обмена», который тем не менее не приводит к формированию единого глобального сообщества⁵³⁴.

Во-вторых, деполяризация и полицентризация политического мира и утрата института глобального лидерства. Как отмечает Баталов: «...в начале 90-х, готовность идти за Америкой изъявили даже многие из ее бывших противников, включая Россию и другие государства, возникшие на территории бывшего СССР. Но уже к началу 2000-х годов стало очевидным, что США, сохраняя прежнюю мощь и оставаясь центром притяжения для многих государств, не являются

⁵³⁰ Гельвеций К. Об уме // Сочинения : в 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 343.

⁵³¹ Там же. С. 344.

⁵³² Там же. С. 345.

⁵³³ Мегатренды. Основные траектории эволюции мирового порядка в XXI веке / Т.А. Шаклеина, А.А. Байков, Э.Я. Баталов, Н.А. Симония и др.; под ред. Т.А. Шаклеиной и А.А. Байкова. М., 2013.

⁵³⁴ Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Дж. Глобальные трансформации. Политика, экономика и культура. Пер. с англ. М., 2004. С. 31

общепризнанным глобальным лидером. Это было вызвано как естественными изменениями структуры мирового порядка (появление нескольких центров силы), так и неконструктивной внешней политикой Америки»⁵³⁵.

В-третьих, возрастание глобальных миграционных потоков, идущих в противоход перемещению центра мирового экономического развития. Если последний сдвигается, как было сказано, с Запада на Восток, то миграционные потоки идут главным образом с Востока на Запад. Это ведет к неуклонному изменению расово-этнического состава населения в западных странах.

В-четвертых, виртуализация социально-политических отношений и общая информатизация общества.

В-пятых, трансформация аксиологической архитектоники современного западного общества. В частности после 11 сентября 2001 г. резко возросла тенденция ограничивать ценность свободы и частной жизни во имя безопасности. «Готовность людей «обменять» свободу на безопасность наблюдается сегодня и в Европе, и в Америке, при том что граждане последней всегда высоко ценили ... «privacy», то есть правом на частную жизнь, не подконтрольную государству или каким-то иным внешним силам»⁵³⁶.

В целом сегодня мы стали свидетелями двойственной тенденции:

- А) объективное социальное переустройство;
- Б) изменение в нашем отношении к этим процессам переустройства.

Иными словами глобальные тренды охватывают как социальное бытие, так и наше мышление о бытии.

Не случайно сейчас говорят о формировании нового мышления новых принципах осмысления и оценки происходящих социокультурных событий. В частности едва ли не ключевой идеей современной социальной философии и политической философии стала идея справедливости.

⁵³⁵ Баталов Э.Я. Современные глобальные тренды и новое сознание // Международные процессы. 2012. Том 10, № 1 (28). С. 4-17. <http://www.intertrends.ru/twenty-eight/02.htm>

⁵³⁶ Там же.

По словам Ж. Липовецки, в современном обществе прослеживается тенденция нивелирований различий: «Мир вещей, информации и гедонизма гарантирует «равенство условий», поднимает жизненный и культурный уровень масс, хотя и подводит их под совсем крошечный общий знаменатель, освобождает женщин и сексуальные меньшинства, объединяет людей разного возраста под знаменами молодости, обезличивает оригинальность, информирует всех и каждого, ставит на одну доску бестселлер и Нобелевскую премию, одинаково трактует различные факты, технологическую находчивость и экономические кульбиты: иерархические различия непрестанно сглаживаются, уступая дорогу индифферентному миру равенства»⁵³⁷.

Баталов справедливо отмечает, что: «Новое сознание предполагает ориентацию на кооперативное поведение, призванное если не исключить (что маловероятно), то хотя бы ограничить национальный, групповой и региональный эгоизм, заботу исключительно о собственных интересах в ущерб интересам других. Эта ориентация предполагает как совместные коллективные акции (востребованность которых в условиях глобализирующегося мира возрастает), так и согласованные индивидуальные действия, когда деятельность одних затрагивает интересы других. <...> Существенный элемент нового сознания – этика потребительского самоограничения, ориентирующая на жизнь по средствам и рассмотрение престижного потребления и гиперпотребления не только как расточительного, но еще и как безнравственного»⁵³⁸.

Все эти составляющие нового сознания хорошо вписываются в проблематику справедливости. Перечислим наиболее важные и характерные проблемы, порожденные данной ситуацией:

- неравномерное экономическое распределение, создавшее феномен мировой бедности, которая может рассматриваться в двух ракурсах: богатые индивиды – бедные страны, богатые страны – бедные страны. Глобальная экономическая система контролируется меньшинством.

⁵³⁷ Липовецки Ж. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма. СПб., 2001. С. 169-170.

⁵³⁸ Баталов Э.Я. Современные глобальные тренды и новое сознание.

Важно отметить увеличение социально-экономического разрыва между Западом и большинством незападных стран. Г. С. Киселев указывает, что «глобализация в известной мере воспроизводит на ином – высшем – уровне те негативные стороны стихийности капитализма, который в целом удалось обуздать национальным государствам путем построения социально-рыночного строя (“смешанные экономики”). В целом в глобальной экономике преобладают стихийные силы современного посткапитализма, выносящие на глобальный уровень вновь ожившие формы социального эгоизма и несправедливости. Конечно, глобализация в известной степени способствует модернизации, трансформации традиционалистских обществ. Однако существенных позитивных сдвигов в освобождении человека там в целом нет и по сей день; преобладают несвобода, угнетение, войны, бедность, голод»⁵³⁹.

В современных условиях преимущества и тяжести экономической глобализации далеки от равного распределения внутри мировой популяции. При открытии своих рынков развивающиеся страны не получают столь же свободного доступа к рынкам развитых стран. Торговля, которая разрешает благам перемещаться только в одном направлении, вряд ли есть свободная и справедливая торговля. Экономическая глобализация должна сопровождаться нормативной глобализацией. «Если рынок лишается границ, то и справедливость должна быть без границ»⁵⁴⁰.

В этой связи можно отметить проблему действенности вырабатываемых концепций справедливости. Пока западное интеллектуальное сообщество заинтересованно обсуждало идеи Ролза, касающиеся внутренних базовых структур отдельно взятого общества, экономическая несправедливость в мировом масштабе только усугубилась. Так, дистанция между доходами самых богатых и самых бедных стран беспрецедентно увеличилась: в 1820 г. она составляла 3 к 1, в 1950 –

⁵³⁹ Киселев Г. С. «Тайна прогресса» и возможность истории // Вопросы философии. 2009. № 2. С. 6.

⁵⁴⁰ Tan Kok-Chor. Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism. Cambridge, 2004. P. 33.

35 к 1, в 1973 – 44 к 1 и в 1992 г. достигла 72 к 1⁵⁴¹. Реальная, наличная ситуация пока свидетельствует о невнимательности к этой проблеме;

- экспансия «фаустовской» культуры, отличающейся особым типом мироотношения, мировоззрения. Опасность вестернизации вызывает вопрос о способах сохранения идентичности, языка, религии, традиций, обычаев незападных культур;

- проблема распределения знания и информации в обществе, соизмеримости с распределением материальных, вещественных благ, то есть интеллектуальное благо и интеллектуальная собственность должны быть приравнены к вещественным благам и вещественной собственности⁵⁴²;

- международная политика, включающая вопросы международного управления (глобальное правительство), деятельность и полномочия международных организаций, проблемы войны и международного терроризма;

- проблемы, связанные с признанием полноценного социального статуса женщин, детей, инвалидов, сексуальных меньшинств, то есть людей, которые долгое время не рассматривались в качестве полноправных субъектов социальной жизни;

- ответственность перед будущими поколениями в отношении сохранения планетарных ресурсов⁵⁴³;

- экологические проблемы;

- отношение к животным. «Животные не просто часть фурнитуры мира; они суть активные существа, пытающиеся жить своей жизнью; и мы часто стоим на их пути. Это выглядит как проблема справедливости, а не просто как повод для милосердия»⁵⁴⁴;

- биоэтические проблемы.

⁵⁴¹ United Nations Development Program, Human Development Report 2000. P. 6. URL: http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2000_EN_Overview.pdf (дата обращения: 18.10.2009).

⁵⁴² Орехов А. М. Интеллектуальная собственность (опыт социально-философского и социально-теоретического исследования). М., 2009.

⁵⁴³ Прокофьев А. В. Справедливое отношение к будущим поколениям (нормативные основания и практические стратегии) // Этическая мысль: ежегодник. Вып. 8. М., 2008. С. 229–253.

⁵⁴⁴ Nussbaum M. C. *Frontiers of Justice. Disability. Nationality. Species Membership*. Cambridge, 2006. P. 22.

Большинство этих проблем (если не все) осознаются и интерпретируются, как правило, при помощи весьма проблематичного термина «справедливость» и его дериватов.

В теории Дж. Ролза – самой авторитетой из западных – не рассматривались проблемы людей с ограниченными ментальными и физическими возможностями, справедливости за пределами национально-государственных границ, отношения к животным и к природе, проблема будущих поколений. Как указывает сам Дж. Ролз, «хотя мы хотели бы в итоге ответить на все эти вопросы, я очень сильно сомневаюсь в том, что это возможно в рамках политической концепции справедливости как честности»⁵⁴⁵.

Далее мы более детально проанализируем вопросы справедливости в контексте биоэтики, войны и терроризма, новых информационных технологий.

В современном мире справедливость как биоэтическая проблема помимо прочего актуальна по двум взаимосвязанным причинам. Во-первых потому что биоэтика как область теоретического и практического осмысления проблем, порождаемых новейшими достижениями медицины и практикой здравоохранения является довольно молодой сферой знания. Предметная область биоэтики до сих пор является дискуссионной, где свои трактовки предлагают медики, философы, теологи. Во-вторых, хронологические рамки всплеска интереса к идее справедливости в западной философии совпадают с рождением и первыми этапами становления биоэтики (конец 60-х – начало 70-х годов XX века).

Издавна нравственными основаниями врачевания служили общечеловеческие моральные ценности, принципы и нормы. Особое значение имеет ценность жизни и благополучия человека. К высшим идеалам и ценностям, задающим фундаментальные ориентиры врачебной деятельности можно отнести также добро, милосердие, сострадание, долг, совесть, справедливость и др. При этом принцип справедливости до сих пор обсуждается в научной литературе и это обсуждение далеко до завершения. В связи с этим представляется важным

⁵⁴⁵ Rawls J. Political Liberalism. N. Y., 1996. P. 21.

прояснить его основное содержание, то есть показать в чем конкретно он заключается; что именно он регулирует, какие отношения, и чьи отношения; кто его должен придерживаться и т.д. Особый интерес представляет вопрос, как принцип справедливости связан с другими биоэтическими принципами.

Прояснить значение принципа справедливости в биоэтике можно, если посмотреть на то как он сформулирован в биоэтических концепциях, на то, как он вписан в общую систему принципов биоэтики, а также описать проблемы в его осмыслении и концептуализации, которые имеются сегодня.

Принцип – базовое положение, имеющее общий характер и находящееся в основании той или иной теории, мировоззренческой системы, этоса человека. Принципы располагаются в одном ряду с целями и ценностями, нормами. При этом родовая абстрактность принципов не позволяет считать принцип справедливости самопонятным и не требующим дальнейшей конкретизации. Прежде всего общефилософская (общечеловеческая) идея справедливости – как *мера и порядок должного и правильного распределения благ и тягот* – конкретизируется в данном случае до «принципа справедливости в биоэтике», то есть обретает важные концептуальные границы.

Говоря о биоэтической ситуации в США И.В. Силуянова отмечает, что там роль проблемы справедливости определяется возрастающим пониманием глубокого несоответствия системы американского здравоохранения, включая ее идеологические принципы, и теми тенденциями развития здравоохранения, которые имеются в мире: «Эти тенденции соответствуют все более укрепляющемуся в мировом сообществе пониманию того, что нельзя считать справедливой систему здравоохранения, если она не обеспечивает доступной медицинской помощью всех, кто в ней нуждается»⁵⁴⁶. Таким образом, медицинская помощь не должна быть благом, которым могут воспользоваться только платежеспособные социальные субъекты. Фактический статус «медицины для богатых» должен быть трансформирован.

⁵⁴⁶ Силуянова И.В. Биоэтика в России: ценности и законы. М., 2001. С. 178.

В связи с этим часто справедливость в биоэтике и медицине понимается именно как «доступ к необходимой медицинской помощи»⁵⁴⁷. Или как пространно формулирует Мишаткина: «Справедливость, в рамках гуманистической биоэтической парадигмы, – это принцип, предполагающий реализацию социальной программы, в соответствии с которой обеспечивается равный доступ всех слоев и групп населения к общественным благам, в том числе получению биомедицинских услуг, доступность фармакологических средств, необходимых для поддержания здоровья, защита при проведении биомедицинских исследований наиболее уязвимых слоев населения. Согласно принципу справедливости, польза для пациента всегда должна превышать научный или общественный интерес»⁵⁴⁸. Однако такое определение представляется слишком узким и не в полной мере охватывающим биоэтическую область.

Как известно, в широком смысле биоэтика означает сферу исследований социальных, экологических и медицинских проблем, касающихся не только человека, но и живой природы в целом. В узком смысле биоэтикой называется круг вопросов о нравственном аспекте человеческой деятельности в медицине и биологии. Принимая во внимание существование двух значений биоэтики будет ошибкой свести принцип справедливости только к «доступной медицинской помощи», он очевидно включает в себя и более фундаментальные смыслы отношения к живой природе, человеческой жизни и человеческому здоровью.

В своей узкой интерпретации принцип справедливости скорее может быть назван принципом «недискриминации в медицинском обслуживании». Тогда как в широком смысле справедливость это принцип уважения к Жизни, бережного к ней отношения, принцип сохранения ее положительных свойств и качеств и борьба с тем, что этому противостоит – со смертью, болезнью и нездоровьем.

⁵⁴⁷ Семенков В.Е. Основные принципы и правила теории биоэтики // Ученые записки Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы. №2 (20) 2013. С. 65.

⁵⁴⁸ Мишаткина Т.В. Универсальные принципы, моральные нормы и ценности биомедицинской этики // Биоэтика и гуманитарная экспертиза: Пробл. геномики, психологии и виртуалистики / Отв. ред. Ф.Г. Майленова. М., 2007. Вып. №1. С. 31.

Эти два измерения могут быть названы с известной долей условности «социальным» и «мировоззренческим». «Социальное» измерение биоэтической справедливости касается регламентации социальных взаимоотношений основных агентов медицинской сферы – пациента, врача, государства, биоэтических комитетов и т.д. «Мировоззренческое» измерение биоэтической справедливости касается регламентации деятельности человека с преданной ему ценностью Жизни и включает сложные мировоззренческие вопросы клонирования, искусственного оплодотворения, эвтаназии, абортов и т.п.

Оба этих измерения носят дискуссионный характер. Основные аргументационные системы первого довольно глубоко разработаны за последние двести лет в социально-философской традиции и во многом конкретные решения вопроса о смысловом содержании социальной справедливости воплощаются в рамках основных социально-политических идеологий (либерализм, консерватизм, социализм, коммунитаризм, феминизм и т.д.). В то время как мировоззренческая биоэтическая справедливость продолжает оставаться крайне напряженным дискурсом, вовлекая в свою орбиту аргументационные ресурсы теологии мировых религий и фундаментальной философии. Попытки смешивания этих двух измерений в практической деятельности может носить крайне болезненные проявления. Не случайно, например, что Ален Бадью сам дискурс биоэтики (применительно к проблеме эвтаназии) сравнивает с дискурсом нацизма, поскольку даже просто ставить на повестку вопрос о «благой» смерти, об убийстве старого и/или тяжело больного человека с его точки зрения кощунственно. Еще более опасно перетекание биоэтического дискурса в определенную государственную политику. «Отметим, ибо таковы факты, что «биоэтика» и государственная одержимость эвтаназией входили в число недвусмысленно заявленных нацизмом категорий. По сути дела, нацизм и был от начала и до конца этикой Жизни. У него имелось свое собственное представление о «достойной жизни», и он неумолимо брал на себя необходимость класть конец жизням недостойным. Нацизм обособил и до предела развил нигилистическое ядро «этической» ориентации, когда у той появились политические средства стать

чем-то иным, нежели болтовней. <...> Соединение «этики» и «био» само по себе угрожающе. Точно так же, как угрожающе и подобие префиксов в евгенике (позорной) и эвтаназии (уважаемой)»⁵⁴⁹.

Принимая во внимание проведенное различие, нельзя забывать также основные элементы содержательной концепции справедливости, которая отвечает на несколько принципиальных вопросов и содержит определенные элементы. Это прежде всего субъекты и агенты справедливости (кто оценивает и распределяет); объекты (блага и тяготы) справедливости (что распределяется); внутренние и содержательные основания справедливости (если можно так сказать, «принцип принципа» справедливости, то есть на каком основании нечто распределяется); немаловажен также контекст (где и в каких границах распределяется).

Как следует из сказанного выше контекст идеи справедливости в биоэтике двойственный и образует два основных круга. Широкий связан с отношением человека ко всему живому, а узкий традиционно охватывал поле взаимоотношений врача и пациента. Возможно также есть резон говорить о промежуточных контекстах (и кругах), одним из которых может быть, например, контекст общественного здоровья (public health).

Как известно, традиционная медицинская этика носила по сути корпоративный характер и исходила из того, что во взаимодействии врача и пациента морально ответственным агентом является врач. Для биоэтики характерно расширение поле моральной ответственности и включение в него новых субъектов: пациента и во многих случаях третьей стороны – этической комиссии или комитета⁵⁵⁰. Подобное расширение нормативного поля аргументации с позиции справедливости со всей очевидностью усложняет процесс принятия справедливого решения в каждом конкретном случае и затрудняет построение универсального алгоритма и способа действия в сложных ситуациях.

⁵⁴⁹ Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / Пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2012. С. 58-59.

⁵⁵⁰ Юдин Б.Г. Биоэтика // http://www.bioethics.ru/rus/res_eth/

Принцип справедливости на уровне отношений врач–пациент предполагает оказание помощи больному вне зависимости от его пола, возраста, расовой и национальной принадлежности, социального и материального положения, политических убеждений и вероисповедания, личных предпочтений врача; на уровне системы здравоохранения в целом – равный доступ всех групп населения к получению биомедицинских услуг и благ, доступность фармакологических средств, защиту наиболее уязвимых слоев населения. При конкретном распределении дефицитных ресурсов здравоохранения приходится обращаться к разным критериям и принципам справедливости – равенства, учета индивидуальных потребностей или заслуг и др. Безусловно, ни один из них не может считаться абсолютным и часто для распределения ограниченных медицинских ресурсов используется несколько критериев.

Кроме того, важно принимать во внимание сложность и глубинную социальную противоречивость конкретного общества. Как пишет Тищенко: «нормы и законы устанавливаются людьми, и они сами могут быть оценены как несправедливые, т.е. как защищающие интересы одних социальных групп и нарушающие интересы других. Например, если врач не оказывает пациенту гарантируемую законом помощь, требуя дополнительного вознаграждения, он поступает несправедливо. Если же законодатель декларативно гарантирует всему населению бесплатную медицинскую помощь и одновременно устанавливает оплату за высококвалифицированный труд врача ниже, чем за труд уборщицы в метро (как это имеет место в России), то и его можно назвать несправедливым»⁵⁵¹.

Все это усложняет формулирование не только практических решений, но единого содержательного принципа справедливости в теоретической биоэтике.

Как формулируют сам принцип и как вписывают его в свою систему биоэтического кодекса современные теоретики? В специальной литературе предлагаются разные варианты систематизации базовых принципов и норм биомедицинской этики. Наиболее широкое признание получила концепция,

⁵⁵¹ Тищенко П.Д. Что такое биоэтика? // Биоэтика: вопросы и ответы. М.: ЮНЕСКО, 2005 // http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/biblio/tish_bioeth.html

предложенная известными американскими специалистами Томом Бичампом и Джеймсом Чилдресом в работе «Принципы биомедицинской этики»⁵⁵². Четыре «классических» принципа биоэтики, сформулированные этими авторами, включают в себя уважение автономии личности (autonomy), делание добра (beneficence), непричинение зла (nonmaleficence) и справедливость (justice). Иногда эти принципы называются даже «джорджтаунской мантрой».

«Принципиализм» Бичампа и Чилдреса до сих пор сохраняет свое значение в научных дискуссиях, но при этом не раз подвергался критике⁵⁵³. Так, в качестве альтернативу этому набору принципов, не образующих стройной системы, Б. Герт, Ч. Кальвер, К. Клаузер предлагают принимать приоритет морали как неформальной общественной системы⁵⁵⁴. Принципы «принципиализма» не дают артикулированной, основательной и единой моральной системы, способной предоставить полезное руководство к действию. Прежде всего потому что эти принципы происходят из разных моральных систем и потому легко могут порождать противоречия между собой. При этом сам принцип справедливости, как отмечает Б. Герт с соавторами, сводится по сути к тому, что нечто следует рассматривать с точки зрения распределения: «он рекомендует честное или справедливое распределение без одобрения какого-либо конкретного описания честности или справедливости. Таким образом, как он используется принципами, принцип справедливости в сущности лишь заголовок главы, под которым можно было бы найти сложные обсуждения различных теорий справедливости. После прочтения такой главы читатель может быть лучше информирован и более чувствителен к различным теориям справедливости, но при работе с реальной проблемой распределения, он может быть сбит с толку

⁵⁵² Beauchamp T. L., Childress J. F. Principles of Biomedical Ethics. Oxford Univ. Press. N. Y.- Oxford, 1994.

⁵⁵³ Lawrence D. The Four Principles of Biomedical Ethics: A Foundation for Current Bioethical Debate // Journal of Chiropractic Humanities 2007. Vol. 14. P. 34-40.

⁵⁵⁴ Bioethics : a systematic approach / B. Gert, Ch. M. Culver, K. D. Clouser. - 2nd ed. Oxford; New York : Oxford University Press, 2006.

Бичамп и Чилдресс иногда представляют свои четыре принципа, как способ обозначения специальных обязанностей медицинских работников, но они делают это чаще, когда речь идет о принципах автономии и благодеяния. Вполне очевидно, что принцип непричинения зла является принципом общей морали и не ограничивается работниками здравоохранения. В то же время принцип справедливости вообще не дает какого-либо конкретного руководства действий. Таким образом: «Возможно именно неопределенность Бичампа и Чилдресса в том, чтобы рассматривать принципы автономии и благодеяния как общие моральные принципы или как способы группировки обязанностей медицинских работников приводит их к недопониманию важного различия между моральными правилами и нравственными идеалами»⁵⁵⁶.

Действительно, если подлинная теория имеет более одного общего принципа, то отношения между ними четко прописаны, как в случае двух принципов справедливости Дж. Ролза. «Принципиализм, однако, называет четыре независимых и часто противоречивых принципа, где не только нет ранжирования этих принципов (что хорошо), но нет никакого руководства о том, как решать или объяснять конфликты между ними (что плохо). Принципы принципиализма кажется функционируют более в качестве напоминания тех тем или проблем, которые моральный субъект, принимающий решение, должен пересмотреть до принятия решения»⁵⁵⁷. И если принцип «непричинения зла» здесь исключение, поскольку он просто запрещает причинять зло, то «принцип справедливости» из-за своей нормативной неопределенности действительно часто может служить лишь маркером напоминания о том, что мы встречаемся со сложной моральной проблемой регуляции отношений людей по поводу благ и тягот биомедицинской сферы.

⁵⁵⁵ Idem. P. 111.

⁵⁵⁶ Idem. P. 113.

⁵⁵⁷ Idem. P. 122.

Тем самым Б. Герт и соавторы, проводя важнейшее различие между моральным правилом, требующим подчинения и моральным идеалом, который вдохновляет, указывают на смешение этих двух смыслов в «принципе справедливости» Бичампа и Чилдресса. Действительно данное различие (аксиологического и деонтического измерений) существенно для понимания сущности справедливости. Благодаря приоритету аксиологических суждений биоэтика выполняет свою методологическую и мировоззренческую роль, в то время как сведение ее к деонтологии элиминирует ее философское содержание и превращает в лучшем случае в подсистему естественного права⁵⁵⁸.

Тем не менее практическое прочтение принципа справедливости в качестве нормы и руководства к действию жизненно необходимо в сфере биомедицины. Одним из решений этой проблемы предлагается этикой заботы и милосердия (в качестве деонтической интерпретации аксиологического принципа справедливости). Так, Мигель Коттоу проблему реального неравенства и несправедливости в сфере здравоохранения предлагает решить широким внедрением биоэтической концепции этики протекции. В ситуации недостаточности действенности либеральной парадигмы в обеспечении общественного здоровья, ведущей к исключению социально неблагополучных индивидов и групп, биоэтика будет продолжать настаивать, что необходимо покрывать недостаточность ресурсов в медицинских запросах для тех, кто финансово не способен их покрывать⁵⁵⁹. Этика неэсклюзивной протекции и защиты в сфере общественного здоровья в конечном счете сможет элиминировать неравенства и факторы окружающей среды и социальности, которые ухудшают здоровье⁵⁶⁰. В свою очередь, М. Черри критикуя взгляды известного католического биоэтика М. Бойла за представление о связи милосердия и справедливости, формулирует позицию христианской биоэтики, акцентируя внимание не на социальных механизмах построения справедливости, а на

⁵⁵⁸ Седова Н.Н. Биоэтика как прикладная философия // Биоэтика. 2010. № 1. С. 7-10.

⁵⁵⁹ Kottow M. From Justice to Protection: A Proposal for Public Health Bioethics. N.Y. etc. : Springer, 2012. P. 83.

⁵⁶⁰ Idem. p. 101.

персонально личных отношениях заботливого милосердия как проявления жертвенной любви: «Бойл прав в том смысле, что люди имеют существенные обязательства милосердия. Тем не менее, на мой взгляд, он неверно характеризовал происхождение и основополагающие цели милосердия. ... Главная цель христианского милосердия не социальная справедливость - мы не должны пытаться создать Царство Божие на земле - это, в строгом смысле, и не облегчение нужд в благополучии, хотя оно может облегчить такие нужды; скорее роль милосердия в том, чтобы показать любовь к другим, показать любовь к Богу, и научиться смирению и послушанию Богу»⁵⁶¹. Иными словами, принцип справедливости в биомедицине, даже если не принимать во внимание прямые религиозные смыслы и интерпретации, не должен терять своих коннотаций с филантропией и милосердием ко всем людям без исключения⁵⁶².

Таким образом можно сделать вывод о глубокой противоречивости и проблематичности принципа справедливости в биоэтике. Если в отношении «мировоззренческой» биоэтической справедливости серьезным дополнением может стать принятие во внимание глубочайшей политической ответственности за результат дискуссий в этой парадигме, то касательно «социальной» биоэтической справедливости важным дополнением могут стать идеи милосердия и социальной протекции.

В последние десятилетия особую важность приобрели *вопросы мира и войны в глобальном контексте*. Осветим их с опорой на некоторые положения так называемой теории «справедливой войны»⁵⁶³. Как известно, в русском языке слово «мир» имеет два значения: отсутствие войны и общество. Соответственно, говоря о справедливости глобального мира, мы тем самым затрагиваем оба смысла. Вопросы войны и вопросы глобальной политики тесно связаны, так как

⁵⁶¹ Cherry M.J. Social Justice, Charity and Tax Evasion: A Critical Inquiry. In: Bioethics with Liberty and Justice: Themes in the Work of Joseph M. Boyle / Ed. by. Christopher Tollefsen. Springer, 2011. p. 198.

⁵⁶² Засухина В.Н. Справедливость – воздаяние по заслугам или милосердие? (Анализ проблемы в контексте биоэтики) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 2-1. С. 92-96.

⁵⁶³ Сисе Х. Справедливая война? О военной мощи, этике и идеалах. М., 2007; Walzer M. Arguing About War. New Haven & London, 2004.

мир (общество) живет в двух этих модусах: в модусе войне и в модусе мира. Кроме того, по словам К. Клаузевица, война – это продолжение политики иными средствами.

Основная проблема войны и то, почему она требует морального обоснования – это то самое «иное средство» – вооруженное насилие вплоть до лишения жизни противника. Все вариации отношения к войне в целом укладываются между двумя точками зрения: пацифизм (бескомпромиссное осуждение насилия в любой его разновидности) и «политический реализм» (позиция, которая предполагает неизбежность применения насилия на политическом уровне, хотя оно и может быть морально неоправданным). Попытки снять противоречия двух этих позиций предпринимаются в теории справедливой войны, предлагающей своеобразный *via media*.

Справедливость – мера должного распределения социальных благ и тягот. Что в таком случае распределяется в состоянии войны? Это, безусловно, насилие. В принципе, и мир возникает в результате распределенного спокойствия, то есть остановленного, пресеченного или возмещенного насилия. Сам по себе и мир может быть определен как справедливый или несправедливый. Война – это распределение зла и насилия, которое также может быть справедливым или несправедливым, как бы парадоксально это ни прозвучало. Дело в том, что некоторые пацифистские позиции само словосочетание «справедливая война» считают абсурдным и воспринимают как оксюморон. Но, тем не менее, вполне возможно представить ситуацию, когда насилие можно распределить более оправданным с моральной точки зрения образом: например, оборонительная война или гуманитарная интервенция в случае пресечения геноцида. В свою очередь, завоевательные войны, войны экспансионистские будут несправедливыми. Тем самым, одни войны более справедливы, другие менее справедливы.

В теории справедливой войны традиционно говорится о двух наборах критериев: *jus ad bellum* и *jus in bello*.

Jus ad bellum – критерии вступления в войну или способ оправдания начинания войны. Так, когда мир нарушается одной из сторон, которой и принадлежит инициатива начала войны, тогда ведение войны второй стороной оценивается как справедливое, так как является самообороной. Другие причины, признаваемые достаточными и справедливыми: помощь подвергшимся несправедливому нападению; интервенция с целью наказания тех, кто несправедливо напал на чужой народ; в Средние века легитимной признавалась религиозная война.

Jus in bello – мир уже нарушен обеими сторонами конфликта, и, тем не менее, необходимо определенным образом регулировать насилие – не допускать одни виды и ограничивать другие (например, отказ от применения определенных видов вооружения, регламентация отношения с военнопленными, гражданскими противной стороны и т. д.).

В целом, трудно привести пример абсолютно справедливой войны. Можно сказать, что если принципы *jus ad bellum* могут быть соблюдены, то найти войну, ведущуюся по принципам *jus in bello*, практически невозможно.

В последнее время стал осознаваться приоритет третьего критерия – *jus post bellum*, касающегося проблемы конфигурации мирных отношений после окончания войны. Мир – это длящееся состояние без насилия. Однако оно может потенциально содержать угрозу, опасность его появления. И тем самым мир – это всегда состояние *возможности* насилия. Поэтому, конечно, важно выявлять факторы, могущие привести к его актуализации. Дискурс справедливости является одним из основных (если не единственным) дискурсов, позволяющих это сделать. При наличии несправедливости в состоянии мира война – только дело времени.

В современном глобальном мире любого рода войны, локальные конфликты, различного рода кратковременные операции, вооруженные столкновения и т. д. всегда попадают в поле интереса «посторонних» государств. Это свидетельствует о том, что мировая система полностью сложилась и теперь любое событие и действие каких-либо ее элементов влияет на всю систему в целом. В связи с этим актуальным становится античное понимание справедливости. Согласно системно-

функциональной концепции Платона, справедливость – принцип действия для всей системы, когда каждый элемент помещен в структуру и функционирует в качестве элемента системы.

Исходя из этого, можно предположить, что многие современные политические проблемы, включая терроризм, вызваны реакцией на несправедливость распределения ресурсов, влияния и т. п., а значит, порождены системной несправедливостью. Неравенство в доступе к благам богатого Севера и бедного Юга, вестернизация и т. п. всегда будут создавать угрозу глобальному миру (во всех значениях этого слова).

Очевидно также, что любая война в современном глобальном мире несет большую опасность, так как может стать причиной гибели всего человечества. В связи с этим идет поиск особых стратегий ведения войны и даже изменения типа войны, которые бы позволяли решать задачи их инициаторов без фатальных последствий. Так, особую актуальность в современном глобальном мире приобретают информационные войны.

Как уже было отмечено, любая война требует оправдания, обоснования для того, чтобы быть начатой (*jus ad bellum*). При этом несправедливая война, как правило, старается представить себя в качестве справедливой. Задачей информационной войны и является обеспечение идеологической поддержки определенных действий (не всегда даже военных), формирование дружелюбного по отношению к ним мирового общественного мнения. Тем самым в условиях глобального мира из-за опасности перетекания локальной войны в глобальную серьезные усилия предпринимаются для сведения негативных для инициатора последствий войны до минимума, в том числе камуфлирование ее под справедливую.

Вопрос о том, перестанут ли когда-нибудь люди вести войны и убивать друг друга, пока остается без ответа.

В конце XX века наряду с другими опасностями, человечество оказалось перед лицом *терроризма*. Впервые в истории терроризм сравнился по степени опасности с военной, экологической, демографической и другими глобальными

проблемами современности. Террористические акты, принимающие в некоторых регионах мира массовый характер, могут перерасти в военные конфликты и способны стать не только их детонатором, но и причиной глобальных катастроф. Возрастающий деструктивный потенциал терроризма позволяет рассматривать это явление как едва ли не основную угрозу всему человечеству в XXI веке.

Борьба с терроризмом рассматривается как одна из важнейших задач, от эффективности решения которой зависит национальная безопасность, стабильность общества и государства. Однако использование риторики справедливости в террористическом дискурсе приводит к появлению двойственных оценок в его определении, что осложняет организацию эффективного антитеррора. Анализ мотивации террористической деятельности, нравственная оценка возможных вариантов оправдания террористами тех или иных своих действий представляет как теоретический, так и практический интерес.

Принимая во внимание мощный потенциал идеи справедливости в возможностях оправдывающего обоснования в разнообразных областях человеческой деятельности, нам представляется необходимым рассмотреть внутренние механизмы подобного оправдания в области терроризма. Взаимосвязь между справедливостью и терроризмом имеет довольно сложный характер, обозначенный прямой и косвенной взаимозависимостью.

Можно выделить несколько параметров, определяющих взаимосвязи между терроризмом и справедливостью.

В качестве первого параметра можно назвать *каузальный*, который фиксирует наличие причинно-следственных связей. Терроризм – явление многоликое и поликаузальное, в основе которого лежит целый комплекс причин, социальных противоречий. Анализ выяснения причин возникновения терроризма и условий его распространения имеет большое значение. Борьба с терроризмом тяжела, высокочатратна и малоэффективна. Она носит не активный, а реактивный характер. Поэтому, как считают многие исследователи, бороться с терроризмом бесполезно, намного продуктивнее профилактически устранять его причины

«Тот, кто не хочет ликвидировать причины, объективно порождающие терроризм, – считает С. И. Илларионов, – неизбежно обречен на безуспешную и безнадежную борьбу с его последствиями»⁵⁶⁴.

Каузальный параметр фиксирует несправедливость в качестве одной из причин терроризма. Терроризм в этом контексте можно определить как крайнюю форму социального протеста против несправедливости. В основании каждого террористического акта как протеста лежит чувство возмущения и обиды в отношении того, как обеспечиваются для той или иной группы людей конкретные национальные, правовые, экономические и другие права.

Социальные корни терроризма связаны с социальным неравенством, которое складывается в разных сферах общественного бытия – политической, экономической, межнациональной, межличностной. Там, где это неравенство обозначается, возникают и острые чувства несправедливости, неудовлетворенности, недовольства и сопротивление определенных индивидов и групп, которые не могут найти иных способов выражения и защиты своих интересов, кроме как насильственных.

Терроризм представляет собой предельный случай обострения социальных противоречий, выражающийся в столкновении различных социальных общностей – классов, наций, социальных групп, институтов, государств и т.п., обусловленный противоположностью или существенным различием их интенций, установок, интересов, целей, ценностей, тенденций развития. Это конфликт, противостояние имущих и неимущих; привилегированных и дискриминированных обществ; традиционной и постмодернистской цивилизаций; цивилизации и варварства.

Исполнители терактов в основном рекрутируются из социальной среды, которая в особенной степени ощущает негативное влияние социального неравенства. В связи с этим опасность расширения агентов терроризма в условиях нарастания глобальных проблем нельзя преуменьшать.

⁵⁶⁴ Илларионов С. И. Террор и антитеррор в современном мироустройстве. М., 2003. С. 569.

Безусловно, полная ликвидация социально-экономического неравенства – это утопия, связанная с нереализуемой идеей социальной однородности. Тем не менее, создание и расширение так называемого среднего класса в цивилизованных странах считается реальным гарантом стабильности существующего государственного устройства. В масштабах отдельного государства это означает наличие такой общегосударственной политики доходов, которая позволила бы ликвидировать совсем обездоленные слои населения, а также определить контроль над хотя бы относительно справедливым распределением социальных благ – так, чтобы в обществе не накапливалось психологическое ощущение слишком явного неравенства, которое нельзя преодолеть иначе, чем радикальными насильственными средствами.

Анализ причин и условий распространения терроризма показывает, что современный терроризм – не самодостаточное и самопроизвольное явление, а следствие определенных обстоятельств, диктующих свою логику развития. Появляется осознание того, что терроризм – это ответная реакция, «зеркало» общества, а не какая-то демоническая сила, которая обрушилась на него откуда-то извне. Так, например, Л. М. Дробижева и Э. А. Паин отмечают: «...терроризм нельзя сравнивать с вирусом, который человечество откуда-то подхватило. Это его внутренний недуг, порождаемый главным образом дисгармоничным развитием в социальной, политической и культурной областях»⁵⁶⁵.

Признавая научную значимость проблемы актуализации условий, предпосылок терроризма, объясняющих его существование как социального явления, мы, тем не менее, считаем, что невозможно объяснить все многообразие типов и проявлений терроризма в рамках упрощенной, однозначной схемы внешней детерминации. Допущение зависимости терроризма от внешних факторов предполагает возможность предупреждения терроризма посредством изменения факторов среды. Так, например, У. Лаквер пишет: «Будут иметь место

⁵⁶⁵ Дробижева Л. М., Паин Э. А. Социальные предпосылки распространения экстремизма и терроризма // Социальные и психологические проблемы борьбы с международным терроризмом / сост. Л. В. Брятова. М., 2002. С. 50.

политическая и социальная справедливость, исчезнет и терроризм»⁵⁶⁶. Однако при таком взгляде на терроризм элиминируется субъект, обладающий свободной волей и способностью намеренно совершать действия.

Соответственно второй базовый параметр, связывающий терроризм и справедливость, – *аксиологический*, поскольку справедливость может пониматься не только как внешнее объективное положение вещей, но и субъективное ценностное отношение к внешней реальности, и ценностное оправдание своей деятельности. В качестве действующей причины террористических действий нужно рассматривать субъекта, способного к самоопределению и свободному целеполаганию.

Когда мы пытаемся понять, что представляет собой любая деятельность для группы людей или конкретного человека, то ответить на этот вопрос приходится через указание на то, ради чего она совершается, что ее побуждает.

Масштаб совершаемого террористами насилия поразителен, выглядит внешне иррациональным и, безусловно, является социально и морально нелегитимным. Тем не менее, у терроризма есть собственная ценностная легитимизация, т.е. «оправдательное объяснение» или «объяснительное оправдание».

В разные исторические эпохи терроризм имел свои особые функции и специфические особенности, смысл и назначение. Тем не менее, следует отметить, что всегда на первый план выступало стремление людей к борьбе за достижение свободы и справедливости. Свобода, как отмечал А. Камю, – это слово, которое начертано на любом революционном флаге, а в сознании повстанцев всегда отождествляется с понятием «справедливость». Ради достижения справедливости люди жертвуют своим благополучием и даже самой жизнью. Русские народовольцы цитировали слова Сен-Жюста о том, что каждый человек имеет право убить деспота, и народ не может отнять этого права ни у одного из своих граждан. М. Робеспьер твердо верил, что «террор есть не что иное, как быстрая, строгая, непреклонная справедливость: следовательно, он

⁵⁶⁶ Laqueur W. Terrorism. L.: Weidenfeld and Nicolson, 1977. p.5.

является проявлением добродетели, он – не столько особый принцип, сколько вывод из общего принципа демократии, применяемого отечеством в крайней нужде»⁵⁶⁷. С конца XVIII в. и в течение двух третей XIX в. понятие террор воспринималось в самом широком и нерасчлененном смысле в соответствии с его этимологией. Этим словом обозначались и открыто насильственная форма диктатуры, и практика политических покушений. Существенным является тот факт, что насилие признается допустимым только в условиях деспотизма.

Терроризм глазами террористов – это ответная реакция на насилие как посягательство на свободу человеческой воли со стороны власти. Пытаясь подыскать оправдание терроризму как злу с позиции какой-то высшей правды, Ж. Бодрийяр предполагает, что терроризм, как вторичное, вызывающее реакцию насилие, «защищает нас от эпидемии согласия, от политической лейкемии и упадка, которые продолжают углубляться, а также от невидимого, но очевидного влияния государства»⁵⁶⁸. Террористы демонстрируют, что государство не в состоянии защитить всех граждан, обеспечить им возможность законного, равного, одинакового для всех свода правил для регулирования взаимоотношений.

Специфика насилия в терроризме заключается в том, что оно всегда идеологически обосновывается и оправдывается как средство для достижения той или иной благой цели. В качестве этой цели может выступать благо народа, нации или класса. Оправдывая терроризм как необходимое действие, его сторонники пытаются доказать, что акт насилия не является преступным, когда он осуществляется в противовес силе государства или иной внешней и внутренней силе, ущемляющей свободу. Таким образом, идея восстановления справедливости является основанием и оправданием терроризма с точки зрения его субъектов.

Оправдывая насилие идеей справедливости, террористы требуют признания своих действий обществом. В связи с этим одной из особенностей насилия в терроризме является его контрлегитимность. Обычное, преступное насилие лежит

⁵⁶⁷ Робеспьер М. Революционная законность и правосудие: статьи и речи. М., 1959. С. 210.

⁵⁶⁸ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 98.

полностью вне правового поля, является нелегитимным и в качестве такового обществом пресекается. Феномен терроризма как общественного явления состоит в том, что террор выходит за рамки оппозиции «нелегитимное насилие – легитимное насилие», разрушает эту оппозицию, осуществляя контрлегитимное насилие, направленное на разрушение правового поля. Это насилие, которое направлено не столько против частных лиц, сколько против общества и государства в целом, но при этом, как ни парадоксально, требующее от становящегося жертвой общества признания справедливости действий насильника, их «легитимизации» путем выполнения государственной властью тех или иных требований террориста. Именно в этой контрлегитимной логике действовали народовольцы и эсеры в России XIX – начала XX в., осуществляя «параллельное правосудие», и действуют большинство наиболее влиятельных международных террористических организаций типа «Хамас», ЭТА, ИРА.

Формирование образа врага несет оправдательную оценку для «своих» и обосновывает справедливость применения насилия над «чужими». Терроризм, как правило, ясно обозначает врага, ответственного за переживаемые народом трудности, и намечает путь их преодоления – «священную войну» во имя утверждения истинных ценностей. Как только враг определен, какой-либо нравственный самоупрек исчезает, поскольку необходимо уничтожить, пусть и весьма жестоким образом, этого ненавистного противника, ответственного за все беды. В связи с этим следует отметить, что в терроризме мифы играют большую роль. Это могут быть мифы о Мировом Зле и метафизическом возмездии ему, об Избранных, Святом Воинстве, призванном исполнить свой Священный Долг (освободить народ и т.п.).

Парадоксальная сущность терроризма состоит в том, что его субъекты в отстаивании своей свободы и справедливости (как высшей ценности, идеала, свободы духа, естественного права человека, независимости), применяя насилие по отношению к тем, кого они считают своими врагами, тем самым не только отрицают их свободу, но и утрачивают свою собственную. Подлинная свобода и насилие как противоположности не только переходят друг в друга, но и отрицают

друг друга.

Это особенно показательно, если различать идеологов (субъектов), то есть тех, кто провозглашает лозунги, призывающие к борьбе, или создает морально-доктринальную аргументацию, и исполнителей (агентов) террористических актов. Как уже было отмечено ранее, исполнители терактов в основном рекрутируются из бедной и малограмотной социальной среды. Возмущением людей пользуются лидеры террористических организаций, призывающие применять насилие во имя восстановления справедливости. Таким образом, идея справедливости становится средством манипуляции сознанием этих людей, которым нечего терять и которые, совершая террористическое действие, часто совершенно несвободны в своем выборе.

Итак, третий параметр связи справедливости и терроризма носит телеологический характер, поскольку в терроризме справедливость часто выступает в качестве цели, а террористические действия используются в качестве средства.

Террористы пытаются представить свою деятельность как особый вид войны – справедливой. С этой точки зрения террористическая деятельность не легитимна, но будто бы оправдана идеей справедливости. Однако то, что делегитимизирует и дискредитирует терроризм в отношении его обоснования с точки зрения справедливости – это стратегия восстановления справедливости. С каким бы правым делом ни выступали террористы, и за какие бы добрые намерения они не прятались, способ реализации их на практике не позволяет отнести их к таковым. Об этом свидетельствует, к примеру, нарушение принципа различия, согласно которому гражданское население не может быть специальным объектом нападения. Именно тот факт, что жертвами терроризма становятся невинные люди, не позволяет его оправдывать не только с правовых, но и нравственных позиций.

Особенностью современного терроризма является его слепой (массовый) характер, проявляющийся в выборе объектов. Непосредственным объектом, жертвой терроризма является общество. Те или иные люди, становящиеся

жертвами теракта, становятся таковыми не в качестве отдельных лиц, а в качестве членов общества, личность которых не имеет значения для террориста. В результате теракта в Буденновске 14 июня 1995 года было убито 129 мирных жителей, 415 – ранено. Полторы тысячи человек было захвачено в заложники. Это человеческое измерение терроризма. В результате теракта было расстреляно 198 автомашин, 107 частных и 57 государственных домов. Общий экономический ущерб от теракта составил 95 миллиардов 619 миллионов рублей. Несправедливость, против которой выступают террористы, в этом случае возвращается к тем нищим и обездоленным, интересы которых, как они считали, отстаивают, сокращением денежным средства на ликвидацию голода, неграмотности, болезней. Здесь выигравших нет.

Размежевание идеологии и морали в практике теоретического обоснования терроризма приводит к возможности оправдания любых чудовищных акций и действий социального характера. Как отмечает А. Камю, любое моральное оправдание применения силы в случае несогласованности общественных и индивидуальных интересов (даже если оно предусматривает защиту благородных идеалов) неминуемо оборачивается несправедливостью и насилием. «Требование справедливости превращается в несправедливость, если оно не основывается, прежде всего, на этическом оправдании справедливости. В противном случае и преступление в один прекрасный день может стать долгом»⁵⁶⁹.

Для достижения справедливой цели используется старая формула, гласящая, что «цель оправдывает средства». Но если для достижения цели используются аморальные и антигуманные средства, то чем становится сама цель? Такая цель со всей определенностью сама девальвируется.

В этом смысле специфические особенности современного терроризма позволяют говорить не просто об отличии нынешней фазы развития терроризма от предыдущей, но и принципиально ином, абсолютно новом его качестве. Идея справедливости как высшей ценности и цели постепенно выхолащивается и

⁵⁶⁹ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 281.

становится лишь прикрытием и средством манипуляции сознания. Современные террористы, позиционируя себя как борцов за свободу, повстанцев, солдат, партизан, бойцов сопротивления, сепаратистов, скрывают свои истинные мотивы и цели. Идея справедливости в современном терроризме перестает быть реальным основанием и являться реальным содержанием, смыслом террористического действия, а становится мнимой причиной, выступающей лишь прикрытием осуществляемого на практике насилия, целью которого является достижение в первую очередь господства и власти. В этом случае насилие в терроризме имеет совершенно другой, отличный от первоначального, смысл, а именно – власть насилия вместо сопротивления насилию. Насилие становится средством для осуществления власти, навязывания своей воли Другому, а господство власти, в свою очередь, из цели превращается в средство реализации субъективной воли агентов терроризма.

Рассматривая эволюцию терроризма в контексте идеи свободы и связанным с ней насилием, можно сделать вывод, что постепенно свобода из высшей ценности и «общего дела», разумной воли субъектов превратилась в иррациональную, разрушительную силу. Ее содержанием становится субъективный произвол, не признающий нравственных границ («все дозволено») и утверждающийся как своеволие в форме насилия. Насилие в связи с этим не изменяет свое смысловое (первичное) значение и превращается в насилие властвующей субъективной воли, не признающей свободы Другого, попирающей все границы политических, юридических и нравственных норм. Свобода в выборе ближайших целей, средств, объектов – жертв предполагает возможность произвола и превращения ее в самочинную волю, в присвоение права распоряжаться не только собственной жизнью, но и чужой. В этом отношении абсолютная свобода выступает как насмешка над справедливостью.

Идея справедливости как высшей ценности в современном терроризме становится лишь формальным прикрытием действительных мотивов (стремление испытать власть над людьми, жажда мести, нарциссизм, ущербность, жажда наживы и т.д.) совершаемых насильственных актов. Таким образом, постепенно

происходит инверсия морального сознания, которое в истории человечества начинало всякое движение против несправедливости.

Как отмечает Б. Хоффман, «ранние активисты прямо высказывали свои идеи и не прятались за семантическими баррикадами более достойных названий — борец за свободу или — городской партизан»⁵⁷⁰. Например, народовольцы и члены движения анархистов в XIX веке открыто и уверенно объявили себя террористами, а свою тактику терроризмом. Однако подобная прямота со временем исчезла. Террористическая группа, существовавшая в 1940-х г. и более известная под названием «Группа Штерна», избравшая в качестве названия «Борцы за свободу Израиля», считается одной из последних террористических организаций, публично заявлявших, что является таковой. В последние десятилетия стала закономерностью склонность к извилистым семантическим изыскам с целью отхода от негативного подтекста «терроризм». Об этом свидетельствуют, например, названия современных террористических организаций: движение испанских басков «За родину и свободу», «Отечество басков и свобода» (ЭТА), Национальный освободительный фронт, Народный фронт освобождения Палестины (НФОП), Пятый батальон армии свободы, Организация защиты свободного народа, Организация угнетенных людей Земли, Армянская секретная освободительная армия (АСОА) и др. Эти примеры указывают на то, что террористы не видят или не считают себя теми, кем являются.

Итак, терроризм — по своей сути крайне разрушительная и нелегитимная форма социального протеста против складывающейся в мире глобальной системы распределения власти, богатства и благосостояния, социальных и политических ролей, системы, которая, тем не менее, вполне оправданно воспринимается многими как несправедливая и нуждающаяся в радикальной перестройке. Таким образом, зачастую имея в качестве одной из причин своего появления действительную социальную несправедливость, терроризм обнаруживает

⁵⁷⁰ Хоффман Б. Терроризм — взгляд изнутри. М., 2003. С. 7.

неспособность предложить достойного гуманистического обоснования своих средств, которые не только не могут привести к восстановлению справедливости, но, скорее, порождают новые формы несправедливости.

За короткий исторический период возникла глобальная сеть хранения, передачи, обработки информации – *Интернет*. Она приобретает свойства коммуникационной информационно-управляющей среды, которая, наряду с социальной и экологической, становится новой средой обитания человека. Эта среда вовлекает в сферу своей эволюции и влияния почти все человечество во всех сферах его жизнедеятельности⁵⁷¹. Интернет стал полноценным «mass medium». Одновременно с Интернетом появляются другие новые явления в сфере новых информационных технологий.

В частности, Big Data, Большие Данные (БД) – одно из новейших явлений в современном мире науки и информационных технологий. Впечатляющий пример возможностей БД – ретроспективный анализ эпидемии холеры в 2010 году в Гаити, который показал, что данные из Твиттера и онлайн-новостей могли дать официальным представителям государственной медицины точное указание на распространение болезни с опережением в две недели⁵⁷². Неофициальные данные отныне могут успешно использоваться комплементарно с официальными. Часто отмечается, что появление БД отражает смену парадигмы экспериментальной науки, строившуюся на выдвижении и верификации гипотез, и позволяет теперь производить научное знание без использования гипотез, без опоры на традиционный гипотетико-дедуктивный метод. Некоторые авторы считают, что БД репрезентируют новую – «четвертую» - постэкспериментальную научную парадигму⁵⁷³. В этой парадигме производится наблюдение и производится анализ данных, из которых затем получается знание, что в свою очередь позволяет на математическом основании строить успешную проекцию и экстраполировать в

⁵⁷¹ Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. М., 2000; The Network Society: A Cross-Cultural Perspective / Castells M., ed. Northampton, MA: Edward Elgar, 2004.

⁵⁷² Chunara R, Andrews J and Brownstein J. Social and news media enable estimation of epidemiological patterns early in the 2010 Haitian cholera outbreak. American Journal of Tropical Medicine and Hygiene, 2012, Vol. 86, pp. 39–45.

⁵⁷³ The Fourth Paradigm: Data-Intensive scientific Discovery / Ed. by T. Hey, S. Tansley, K. Tolle. Redmond, WA: Microsoft Research, 2009. 252 p.

будущее со степенью вероятности, намного превышающей прежние научные аналитические методы.

Появление Big Data, Больших Данных (БД) вызвало целую волну дискуссий и публикаций, осмысляющих новые возможности в научной сфере, в том числе в социальных науках. Одной из главных линий изучения БД стала линия эпистемологического и методологического анализа. Другая линия – не менее важная – состоит в осмыслении этических перспектив использования БД. В частности, феномен БД может выступить как иллюстрация или даже источник для выявления и демонстрации проблемы справедливости, понимаемой в широком смысле как идеи оправданности того или иного порядка в распределении различных социальных благ и тягот, в информационной области. Конечно, БД не всегда и не во всех своих аспектах могут соотноситься с этическими вопросами, но только если эти данные имеют отношение к социальному миру: когда это напрямую данные о людях, либо иные данные, но используемые таким способом, который может пониматься как несправедливый и неэтичный.

В первую очередь, социальная и этическая проблематичность БД выражается в вопросе о *приватности данных*. Можно различать два направления в современной дискуссии о частном и приватном характере данных: 1) приватность данных пользователей, частных лиц, которые даже зачастую не осведомлены о том, что некоторые стороны их жизни конвертированы в данные; 2) приватность собственности данных владельца, в том числе корпораций, университетов и т.д. Если второй вид приватности связан с правовым полем, то второй во многом репрезентирует сложную моральную проблему этической оправданности и справедливости вмешательства в частную жизнь человека.

С увеличением и детализацией массивов данных становится все легче идентифицировать индивида при их помощи. Один из ярких примеров этого имел место, когда два исследователя из Техасского университета смогли идентифицировать определенных индивидов в массивах данных стримингового видео-сервиса Netflix с помощью сравнения анонимных данных из Netflix с обзорами и рецензиями, помещенными на другом сайте, что в итоге привело к

судебному иску. Другой пример новых возможностей – исследователи теперь способны идентифицировать человека с опорой на информацию, содержащуюся внутри массива генетических данных, используя не только генетические данные, но и генеалогические веб-сайты, а также публично доступные данные⁵⁷⁴. Это, в частности, ставит вопрос о том, как ученые могут работать с большими множествами данных, сохраняя при этом защиту частной жизни.

Приватность, частная жизнь проблематичны и многозначны, при том что они крайне важны для общественного роста и социальных взаимодействий. Невозможно быть социальным субъектом не обладая приватностью и не имея возможности уединяться. Однако, интерпретация приватности не является однозначной, и способна иметь «перегибы».

Дана Бойд и Кейт Кроуфорд в своей часто цитируемой статье «Критические вопросы к Большим Данным» указали на принцип нетождественности доступности и этичности: «только потому что нечто доступно не делает это этичным его использование». Какой статус имеют публичные данные в социальных сетях? Можно ли их использовать без разрешения? «Что если чей-то «публичный» пост выдернут из контекста и проанализируют таким образом, как автор не мог представить? Что значит для кого-то быть изучаемым и анализируемым без всякого ведома? Кто отвечает за уверенность в том, что отдельные лица и сообщества не пострадают от процесса исследования? Как выглядит информированное согласие?»⁵⁷⁵. Все эти вопросы сводятся к проблеме контроля данных, когда пользователи социальных сетей не имеют доступа к инструментам контроля за данными и зачастую даже не осведомлены о том, что эти данные используются кем-то.

Важная проблема, напрямую связанная с приватностью, – практики *слежения*, то есть «любое систематическое, рутинное и фокусированное внимание к личным подробностям для заданной цели (такой как управление,

⁵⁷⁴ Ovadia S. The Role of Big Data in the Social Sciences // Behavioral & Social Sciences Librarian, 2013, vol. 32, no. 2. P. 132.

⁵⁷⁵ Boyd D., Crawford K. Critical Questions for Big Data: Provocations for a cultural, technological, and scholarly phenomenon. Information, Communication & Society, 2012, vol. 15, no. 5. P. 672.

влияние или наделение правом)»⁵⁷⁶, осуществляющиеся на базе БД и веб-отслеживания. Веб-отслеживание это в общем - незаметное и несанкционированное извлечение, хранение, анализ, продажа и покупка личных онлайн данных, присвоенное одним или несколькими удаленными корпоративными онлайн-субъектами.

Skype, к примеру, собирает в числе прочего такие типы данных о своих пользователях: личные данные (имя, пользовательское ID, возраст, пол, язык, список контактов); данные о личной собственности (тип компьютера, возможности компьютера, операционная система, тип браузера, модель мобильного телефона, тип и возможности роутера и т.п.); финансовые данные (номер кредитки, банковская информация); данные о поведении (куки, пользовательская статистика, купленные и полученные товары и услуги, статистика просмотра страниц, расстояния звонков, данные о трафике, содержание сообщений, голосовые и видео сообщения, доступ к аккаунтам в Facebook, Microsoft, электронной почте); данные о провайдере (пропускная способность, адрес электронной почты, IP-адрес, отчеты об ошибках и др.)⁵⁷⁷. Весьма впечатляющий список.

С. Пикок отмечает серьезность вопроса о приемлемости веб-отслеживания в контексте появления БД: «Нынешний неравный онлайн-обмен осуществляется не между двумя полностью информированными агентами и он не улучшает публичную онлайн-сферу. Он может быть схвачен, правда, другим термином, гораздо менее лестным, чем компромисс: он имеет характеристики нечестного договора. Нечестные договоры являются эксплуататорскими, несправедливыми, безальтернативными и перекладывают бремя экономической сделки целиком на одну сторону, и в этом случае это интернет-пользователь. Для большинства пользователей внутренне несправедливое и неравное бремя нигде не прописано, и даже если бы было иначе, люди вряд ли могли бы ознакомиться с условиями. В

⁵⁷⁶ Lyon D. Surveillance, Snowden, and Big Data: Capacities, consequences, critique. Big Data & Society, July–December, 2014. P. 2.

⁵⁷⁷ Peacock S.E. How web tracking changes user agency in the age of Big Data: The used user. Big Data & Society, July–December, 2014, p. 3.

более юмористической версии этого серьезного вопроса, Huffington Post сообщила, что в 2010 году около 7500 онлайн-пользователи «случайно продали свои души» игровому интернет-магазину»⁵⁷⁸.

В последнее время практики слежения перешли от целевого контроля над группами и индивидами к массовому мониторингу в поисках того, что можно назвать «разведанными», и БД это хорошо иллюстрируют. Практики слежки, раскрытые Э. Сноуденом, ясно показывают, что правительства разных стран (американское, британское, канадское) и возможно другие агентства вовлечены в поразительно крупные масштабы мониторинга населения. Парадоксальное следствие современной ситуации расширения прозрачности повседневной жизни самого широкого круга населения состоит в том, что инстанции осуществляющие наблюдение остаются невидимыми и неизвестными для тех, кто находится под наблюдением.

Важно отметить, что появление БД сделало возможным новую форму наблюдения и слежения, которая осуществляется теперь с превентивными целями ввиду широко распространенной идеи «национальной безопасности». Превентивная, опережающая слежка теперь осуществляется *до*, а не после совершения преступления.

Предсказание человеческого поведения может быть нескольких видов: а) *последовательное*, где одной из целей является помощь клиентам или пользователям выбрать то, что, скорее всего, будет выгодно для них, б) *преференциальное*, когда маркетологи пытаются угадать наши желания на базе наблюдения за нашим поведением, и в) *превентивное*, где есть явное намерение сократить чей-то спектр возможностей. По мнению Д. Лиона, в контексте справедливости и права именно последний вид поднимает фундаментальные вопросы приватности и надлежащей правовой процедуры. «Где правовые системы основаны на постфактумной системе штрафов или наказаний, поворот к системе, основанной на ориентированных в будущее профилактических мер

⁵⁷⁸ Ibid. P. 7.

имеет огромное значение»⁵⁷⁹.

Интересно, что не взирая на выделенные проблемные стороны использования БД, фокусировка на негативных последствиях, способных привести к сокращению демократических свобод, к необратимой трансформации частной жизни в сторону большей уязвимости и роли информации в современном мире, крайне маргинализирована и не вызывает полноценного общественного интереса. Пока не выработано ясных норм, позволяющих защищать конфиденциальность данных: «современное состояние Больших Данных для научного сообщества все еще Дикий Запад»⁵⁸⁰. В конечном счете этический поворот в литературе о БД становится более необходим как способ социальной критики.

Новая ситуация, названная в литературе «Web 2.0» и означающая первичность интернет-активности самих пользователей в форме ведения блогов, социальных сетей, поддержки Википедии и т.п., усложняет вопрос о приватности данных и переводит его несколько в иную плоскость. Одни данные должны быть закрыты, а другие, наоборот, открыты. Как отмечает К. Лагозе: «Ожидания открытого доступа к информации, активного участия в производстве и комментировании знаний, а также интеграции социальной деятельности и познавательной деятельности являются сейчас нормой»⁵⁸¹.

Распространение данных это общественное, публичное благо, соответственно и защита их конфиденциальности также должна полагаться на широкие кооперационные усилия по выработке приемлемых практик. Кроме того, сегодня существует множество различных движений, выступающих за открытость данных, например, Германский Фонд Открытого Знания (OKF DE). Исследования С. Баак⁵⁸² показали, что активисты этого фонда демонстрируют как

⁵⁷⁹ Lyon D. Surveillance, Snowden, and Big Data: Capacities, consequences, critique. *Big Data & Society*, July–December, 2014. P. 5.

⁵⁸⁰ Lane J. Protecting Privacy and Confidentiality in an Era of Big Data Access. *Chance*, 2012, vol. 256 no. 4, pp. 39–41. Available at: <http://chance.amstat.org/2012/11/privacy25-4/> (accessed 5 August 2015).

⁵⁸¹ Lagoze C. Big Data, data integrity, and the fracturing of the control zone. *Big Data & Society*, July–December, 2014, p. 7.

⁵⁸² Baack S. Datafication and empowerment: How the open data movement re-articulates notions of democracy, participation, and journalism. *Big Data & Society*, July–December, 2015, pp. 1–11.

минимум три способа использования открытого исходного кода: во-первых, рассматривая данные как необходимое условие для формирования знаний, активисты трансформируют совместное использование исходного кода до включения совместного использования первичных данных (raw data). Разделение первичных данных должно расколоть интерпретативную монополию правительств и позволит людям сделать свою собственную интерпретацию данных, касающихся социальных вопросов. Во-вторых, активисты соединяют эту идею с открытой и гибкой формой представительной демократии, применяя модель открытого участия к политическому участию в процессах принятия решений и активности в локальных сообществах. В-третьих, активисты признают, что необходимы посредники, чтобы сделать первичные данные доступными для общественности. Это, в частности, обуславливает их заинтересованность в трансформации журналистики, чтобы та стала посредником в этом смысле. В то же время они и сами пытаются выступать в качестве посредников и развивать гражданские технологии для воплощения своих идей в жизнь.

С одной стороны, практики и идеология активистов за открытые данные сосредоточены вокруг распределения и использования данных и, следовательно, привязаны к датафикации и вездесущей квантификации общественной жизни, для чего БД являются наиболее ярким отражением. С другой стороны, активисты за открытые данные применяют практики и ценности культуры открытого исходного кода к созданию и использованию новых данных. Очевидно, что последняя стремится с использованием идеи справедливости (в форме принципов совместности, прозрачности и подконтрольности) и гуманизировать условно объективный процесс всесторонней информатизации социокультурной реальности.

Ник Колдри призывает обратить внимание на потенциал одной из форм дискурса о БД монополизировать интерпретацию социокультурной реальности и тем самым скрыть существующие формы несправедливости: «...миф о Больших Данных рискует, устанавливая себя как здравый смысл, способ мышления о человеческой деятельности, что подрывает сами языки, посредством которых мы

говорим о справедливости и несправедливости. Почему? Потому что версия социального знания мифа о Больших Данных не содержит никакого интерпретативного языка, из которого сравнения, как обстоят дела для разных людей, могут быть построены»⁵⁸³. Если современная ситуация использования индивидуальных данных и других спорных форм организации социального порядка будет подаваться как неизбежная, объективная и неспецифицированная в вопросе ее бенефициаров и ответственных субъектов, то о ней нельзя будет говорить как о справедливой или несправедливой.

В. Майер-Шенбергер и К. Кукьер считают необходимым обратить внимание на наши представления о справедливости из других оснований. Во-первых, ради того чтобы: «сохранить понятие «человеческого фактора» – свободы воли, согласно которой люди сами выбирают, как им действовать»⁵⁸⁴. Если раньше человек оценивался по его поступкам, по тому что он сделал его судили морально и юридически, то в эпоху БД можно выявлять склонности человека и судить о человеке или судить человека исходя из прогноза о том, что он сделает. Во-вторых, чтобы «включить меры по обеспечению безопасности человеческого фактора»⁵⁸⁵. То есть, во-первых, нужно сохранить человеческую свободу, а, во-вторых, ее обезопасить. Авторы предлагают три стратегии, позволяющие справедливо и эффективно управлять информацией в новую эпоху БД: «смещение защиты конфиденциальности от индивидуального согласия в сторону подотчетности пользователей данных, закрепление приоритетности человеческого фактора над прогнозами, а также создание нового класса аудиторов больших данных (алгоритмистов) – могут служить основой эффективного и справедливого управления информацией в эпоху больших данных»⁵⁸⁶.

Тем не менее, предложенные направления переосмысления справедливости не исчерпывают всех проблем, которые имеются сегодня в информационной

⁵⁸³ Couldry N. A necessary disenchantment: myth, agency and injustice in a digital world. *The Sociological Review*, 2014, vol. 62 no. 4, p. 11.

⁵⁸⁴ Майер-Шенбергер В., Кукьер К. Большие данные. Революция, которая изменит то, как мы живем, работаем и мыслим. М., 2014. С.182.

⁵⁸⁵ Там же.

⁵⁸⁶ Там же. С. 192.

области. В частности, уже цитированные выше Д. Бойд и К. Кроуфорд обращают внимание на то что ограниченный доступ к БД производит новые цифровые разделения. Это связано с тем, что исторически сбор и накопление данных был тяжелым, трудоемким и ресурсоемким процессом. Большая часть энтузиазма, окружающего БД сегодня, проистекает из того восприятия, что теперь имеется легкий доступ к большим объемам данных. Однако это не так. В настоящее время только крупные компании социальных медиа имеют доступ к действительно большим объемам социальных данных. При этом многие компании (IBM, Microsoft и др.), обладающие данными, не готовы делиться информацией со всеми желающими. Исследователи зачастую только по этой причине становятся сотрудниками таких компаний или устраивают туда своих студентов и аспирантов, чтобы иметь полноценный доступ к их базам данных. «Некоторые компании ограничивают доступ к своим данным полностью; другие продают привилегию доступа за плату; и другие предлагают небольшие наборы данных для университетских исследователей. Топовые и богатые вузы могут покупать доступ к данным, и студенты ведущих университетов являются наиболее вероятными работниками, которых пригласят поработать в крупных социальных медиа-компаниях. Студенты из периферии с меньшей вероятностью могут получить эти приглашения и развить свои навыки. В результате различие между учеными будет значительно возрастать»⁵⁸⁷. В итоге само пользование БД порождает и будет порождать неравенства в доступе к ним.

Таким образом, существующая экосистема вокруг БД создает новый вид цифрового разрыва: на богатых и бедных в сфере БД. Л. Манович пишет в этой связи о трех «дата-классах» в «обществе Больших Данных»: «те, кто создает данные (как осознанно, так и благодаря «цифровому следу»), тех, кто имеет средства, чтобы собирать их, и те, кто имеют опыт анализа»⁵⁸⁸. Последняя группа является самой маленькой, и одновременно самой привилегированной.

⁵⁸⁷ boyd, Crawford, p. 673-674

⁵⁸⁸ Manovich L. Trending: the promises and the challenges of big social data // *Debates in the Digital Humanities* / ed. M. K. Gold. The University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, 2011. P. 470.

Можно выделить три стадии цифрового разделения: 1) доступ к технологии, 2) ее эффективное использование, 3) социальная интеграция и технологический эффект. Быстро сужающийся разрыв между индустриальными и развивающимися странами делают последние две стадии более существенными сегодня⁵⁸⁹. Тем самым цифровое разделение и неравенство может иметь глобальное измерение – развивающиеся и неразвитые страны оказываются в менее выгодном положении и не всегда способны воспользоваться полезными возможностями БД. Н. Кшетри анализирует важные аспекты нашего понимания факторов и ингибиторов диффузии эффективного использования БД в развивающихся странах, а также отношения к текущей природе интернационального цифрового разделения: «Равенство доступа является необходимым, но не достаточным условием, чтобы привести к цифровому равенству. Такие факторы, как наличие навыков и возможностей, социальные и культурные установки в отношении технологии, институциональная среда и социальные преобразования тесно связаны с возможностью использовать технологию эффективно и правильно»⁵⁹⁰.

Наконец, нужно отметить *дискриминационный потенциал* БД. Большие данные позволяют нам создавать обобщения человеческого поведения в прежде невозможных масштабах. Использование для работы небольшой выборки, извлеченной из больших данных представляет собой важную эмпирическую установку для количественной социальной науки. Б. Веллес призывает не отказываться от возможности использовать Большие Данные как «малые» с целью избежать ошибок прошлого и уделить должное внимание социально-политическим меньшинствам, поскольку в стремлении производить эти обобщения, мы рискуем потерять из виду второстепенное, но немаловажное преимущество Больших Данных – обильную представленность меньшинств. «Когда женщины и меньшинства исключены из числа субъектов основного социального исследования, существует тенденция идентифицировать опыт

⁵⁸⁹ Kshetri N. The emerging role of Big Data in key development issues: Opportunities, challenges, and concerns. *Big Data & Society*, July–December, 2014, p. 2.

⁵⁹⁰ Ibid. p. 5.

большинства как «нормальный» и обсуждать опыт меньшинств в терминах того, насколько они отклоняются от этих норм»⁵⁹¹. Такая позиция представляется нам вполне обоснованной.

Таким образом, БД как новый социально-технический феномен наряду с впечатляющими новыми познавательными возможностями породил целый ряд фундаментальных морально-этических вопросов. Одним из преломлений этих вопросов становится идея справедливости – центральная регулятивная общественная ценность, имеющая различные способы интерпретации. Нами были намечены некоторые из аспектов критики БД с позиции общего дискурса справедливости. В частности, персональные данные и их приватный характер, вступающий в конфликт с современными требованиями национальной безопасности и практиками превентивного слежения; проблема открытости информации; неравный доступ к информации и БД, порождающий новый тип социальной несправедливости – цифровое неравенство, выражающееся в расслоении из-за неравенства в доступе к информационным технологиям; проблема дискриминации социальных меньшинств в использовании БД. Мы надеемся, что научное сообщество сможет предложить и свои варианты как решения названных вопросов, так и вычленения других, не менее важных, аспектов проблемы справедливости в информационной области.

Совершенно очевидна также необходимость углубленного изучения этического аспекта *использования сети Интернет* разными категориями населения, в том числе студенчеством. Так, словацкие ученые О. Моравчик, Ю. Миштина отмечают важность учета влияния новых информационных технологий на понимание таких важнейших проблем, как приватность, (частная) собственность и справедливость и даже вводят неологизм — «нетикет» (Netiquette) (этикет в Сети), обозначающий совокупность правил поведения и коммуникации в Интернете⁵⁹². Далее, появление Интернета приводит к

⁵⁹¹ Welles B.F. On minorities and outliers: The case for making Big Data small. *Big Data & Society*, April–June, 2014, p. 2.

⁵⁹² Moravčík O., Miština J. The Most Recent Needs In Engineering Communication Training At Technical Universities // Проблеми інженерно-педагогічної освіти. 2007. № 17. С. 109—119

необходимости пересмотра правовых принципов и теорий, способных эффективно регулировать социальные отношения, в том числе и принцип справедливости⁵⁹³. Кроме того, сами этические и правовые категории могут видоизменяться и трансформироваться в процессе коммуникации в глобальной сети.

Любопытно, что благодаря увеличению количества устройств и способов подключения к Сети сама доступность Интернета в последние несколько лет, по-видимому, перестала быть значимой социальной проблемой, хотя, к примеру, еще в 2008 г. для московских студентов это было актуально. Согласно исследованию П. Твердынина и А. Черемисина, «менее обеспеченные студенты полагали необходимым наличие в стенах вуза более широкого доступа к Интернету, в то время как более обеспеченным это было, как правило, безразлично»⁵⁹⁴. Можно сказать, что проблема «цифрового неравенства» и «цифровой несправедливости» не является наиболее актуальной.

Студенты с помощью интернет-коммуникации достаточно активно участвуют в новых формах общественной жизни, включая протестные практики. Так, согласно изысканиям А. С. и С. А. Ваторопиных, в рамках крупных открытых протестных групп в социальной сети «ВКонтакте» для всего российского студенчества характерно определенное «брожение умов», при этом «в рамках собственно студенческих протестных групп учащиеся сосредоточены прежде всего на обсуждении проблем образования»⁵⁹⁵.

В частности, в студенческой среде довольно хорошо осознается воздействие Интернета на ценностные ориентации личности. Студенты Санкт-Петербурга на вопрос «Каким образом посредством ИТ (информационных технологий — прим. авторов статьи) осуществляется усвоение культурных и нравственных норм и ценностей российского народа?» отвечали так: 52 % опрошенных ответили, что

⁵⁹³ Mancini A. Internet justice: philosophy of law for the virtual world. N. Y., 2005. p. 131.

⁵⁹⁴ Твердынин П., Черемисин А. Приоритеты московского студенчества в Интернет-пространстве // Высшее образование в России. 2008. № 9. С. 82.

⁵⁹⁵ Ваторопин А. С., Ваторопин С. А. Протестные интернет-практики студенчества в социальных сетях: социологический анализ // Вопросы политологии и социологии. 2013. № 1 (4). С. 74—78

происходит замена ценностей, ответы «ценности усваиваются и приумножаются» и «ценности только разрушаются» занимают равное количество голосов — по 24 %⁵⁹⁶. Как отмечает Е. И. Хомякова по итогам российских протестных движений 2011—2012 гг., «предстоит понять, является ли чувство справедливости в таком глобальном масштабе у современной молодежи следствием работы социальных сетей и авторитета интернет-лидеров»⁵⁹⁷.

В связи с этим считаем целесообразным и необходимым в научном плане осуществить углубленные исследования социальной и политической активности студенчества, а также его ценностных представлений, включая интерпретации базовой социальной ценности — справедливости. Важным здесь будет учет социального фактора — выявление в студенчестве социальных групп, включая группы «новых бедных», обладающих небольшим объемом ресурсов и социального потенциала и редко пользующихся Интернетом. Другим релевантным направлением может стать выявление ключевых направлений канализации социального и политического недовольства в студенческой среде на базе «чувства справедливости».

Современное общество плюралистично и принципиально альтернативно – для него характерной является плюралистичная *коммуникативная среда*. Любое сообщение может быть заменено любым другим. Также плюралистичны и принципиально альтернативны представления о справедливости. Если общества прошлого стремились к уникальности коммуникативных процессов, например, только одна книга – Библия, Коран, Веды и т. д., и в локальном контексте вполне успешно реализовывали свои стремления, то сегодня такие проекты уже неосуществимы.

Процессы глобализации на рубеже тысячелетий создали новый контекст существования человеческой культуры: «Если мы ограничимся областью

⁵⁹⁶ Трескинский А. С. Ценностные ориентации студенческой молодежи и интернет-коммуникации // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13 № 4. с. 263.

⁵⁹⁷ Хомякова Е. И. Дискурс справедливости современной молодежи: следствие интернет-моды или пробуждение национальной особенности? // Актуальные проблемы гуманитарных наук: сб. науч. трудов студентов, аспирантов и молодых ученых. Томск, 2012. С. 312.

культуры, то глобализацию можно рассматривать как процесс, который дает толчок к росту культурных трансакций на глобальном, национальном и суб-национальном уровнях. Результатом вполне может стать сосуществование глобально и национально или даже локально инспирированных культур. Другим результатом может стать синтез этих культур в нечто новое, состоящее из сильных элементов как “иного”, так и “своего” происхождения, и соединенное до точки не-различия»⁵⁹⁸.

Справедливость с необходимостью предполагает коммуникативную основу. Одиночка вне всякого отношения к другим субъектам не может быть субъектом справедливости или несправедливости. Требовать справедливости можно только в социуме. Два здесь – минимальное число. Эти минимальные двое должны быть поставлены в определенное отношение к третьему субъекту – арбитру и носителю предполагаемой ценности справедливости (или сама ценность справедливости может выступить в качестве третьего субъекта), некоей высшей инстанции, к которой можно апеллировать и которая доступна в своей понятности этим двум субъектам данного отношения. Если следовать пифагорейской линии метафор, то можно сказать, что треугольник – геометрическая фигура справедливости, где главной вершиной будет ценность справедливости, а вершинами основания треугольника – конфликтующие субъекты.

В этой связи следует различать предискурсивную и дискурсивную справедливость. Первая не столько осознается, сколько чувствуется и базируется тем самым на чувстве (эмоции), имеющем смутное и нерефлексивное представление о должном порядке вещей. Вторая представляет собой результат рефлексивной работы ума, в крайнем случае результат пассивного обучения. Она выражается в словесных конструкциях, в пределе может содержать целый комплекс умозаключений, составляющих теорию справедливости. Это может быть философская теория или идеология, которая, в конечном счете, фундируется философией. Справедливость категоризируется отдельными умами или

⁵⁹⁸ Globalization, value change, and generations: a cross-national and intergenerational perspective. Brill, Leiden, Boston, 2006. P. 6.

сообществами (стихийно). Справедливость может насаждаться сверху как некая совокупность принципов, но может при этом не совпадать с имманентными оценками в отношении справедливости данной социальной общности. Справедливость «снизу», как правило, редко рефлексивируется и потому совпадает с чувством справедливости. Проблему справедливости на дискурсивный уровень выводит ситуация несправедливости.

Социальная система может осуществлять корректирующие действия на протяжении всей своей жизнедеятельности. При этом слабая корректировка социальной системы постоянно осуществляется на предискурсивном уровне (через мораль, право) во время «автоматизированного» социального взаимодействия (интеракции) и реальной реципрокации благ. Цель системы на предискурсивном уровне – коннективизация, скрепление системы. В свою очередь, сильная корректировка необходима при распаде социальной ткани – через дискуссии или авторитарное (монологическое) использование какой-либо идеологической ценностной конструкции (например, либерализм). Это уровень идеологии и дискурсии.

Таким образом, коммуникация представляет собой и необходимое условие появления самой проблемы справедливости, и потенциальный инструмент ее решения. Важнейший на сегодня вопрос: «Кто может быть носителем идеи и ценности глобальной справедливости?».

Это может быть индивид. Но индивид не возникает вне социального контекста, и не ясно, должен ли он избавляться от естественно присущей ему «местечковой» идеологии, которая может рассматриваться как неморальная естественная данность. Это может быть разновидность индивида – «привилегированный» в интеллектуальном отношении субъект (философ, интеллектуал, интеллигент). Однако позиция философа в вопросах, подобных вопросу о справедливости, весьма хрупка и не защищена. Те объяснительные схемы, которые были созданы на определенном этапе, зачастую имеют «родимые пятна» эпохи, культуры. Всегда необходимо возвращение вновь и

вновь к их переосмыслению в новых условиях, исходя из новых (и старых) точек зрения и позиций.

Если говорить обо всем человечестве в целом, то здесь есть опасность использования дискурса об общечеловеческих ценностях (включая справедливость) с манипулятивными целями. Поскольку любое общее понятие, подчиняясь логическому закону обратного соотношения объема и содержания, в содержательном плане будет довольно бедным, постольку разговор об общечеловеческих ценностях или общечеловеческой справедливости с необходимостью получается слишком абстрактным. Та или иная заинтересованная сторона может выдавать, осознанно или нет, свое понимание, обусловленное специфическим социокультурным контекстом, в качестве общезначимого, общечеловеческого, глобального. Невозможно абстрагироваться от социокультурного контекста субъекта и социокультурного измерения возможных и действительных оснований для суждений справедливости.

Тогда естественно предположить, что основным субъектом, носителем ценности справедливости выступают группы, отдельные общества, культуры – надындивидуальные целостности, динамически развивающиеся системы, продуцирующие определенный тип сознания, ментальные структуры. Именно их взаимодействие способно создать условия для разработки общей концепции ценности справедливости, что является настоящей потребностью современности.

Заслуживают внимания представления Б. Рассела о роли философской аргументации и философского начала в деле установления справедливости в обществе. Б. Рассел много говорил о важности философского образования и вообще наличия философского мировоззрения для реализации справедливости. «Если вы хотите стать философом, вы должны изо всех сил пытаться избавиться от воззрений, целиком зависящих от места и времени вашего обучения, от всего того, о чем вам говорят ваши родители и учителя. Никто не может избавиться от них полностью, никто не может быть совершенным философом, но при желании мы все в какой-то мере можем достичь этого. Однако вы можете спросить: “А

почему мы должны желать этого?” Есть несколько причин. Одна из них заключается в том, что иррациональные воззрения во многом связаны с войнами и иными формами насилия. Единственным способом, с помощью которого общество смогло бы жить без насилия в течение какого-то времени, является установление социальной справедливости, а социальная справедливость любому человеку покажется несправедливостью, если он будет убежден, что он – выше остальных. Справедливость в отношениях между классами сложно установить, если существует класс, полагающий, что он имеет право на большую долю власти и общественного богатства. Справедливость в отношениях между нациями возможна только при посредстве нейтральной силы, поскольку каждая нация верит в свою исключительность. Справедливость в отношениях между мировоззрениями и верованиями (creeds) – еще более сложная вещь, поскольку каждое воззрение полагает, что обладает монополией на истину во всех ее аспектах. Было бы намного легче мирно и справедливо разрешать конфликты и споры, если бы философское мировоззрение было шире распространено»⁵⁹⁹.

Можно зафиксировать явный дефицит в универалистском этическом дискурсе глобального уровня, который бы успешно работал. Об этом пронизательно писал К.-О. Апель: «Если мы введем различия между возможными сегодня типами воздействия человеческих поступков между микросферой (семья, брак, соседство), мезосферой (уровень национальной политики) и макросферой (судьба человечества), то можно будет без труда доказать, что действующие в наше время у всех народов моральные нормы все еще сконцентрированы преимущественно в интимной сфере (особенно – в сфере регулирования сексуальных отношений); уже в мезосфере национальной политики они в значительной степени сводятся к архаическому импульсу группового эгоизма и групповой идентификации, тогда как собственно политические решения считаются проблемами морально нейтрального “государственного резона”; что же касается макросферы человеческих жизненных интересов, то представляется,

⁵⁹⁹ Рассел Б. Искусство мыслить. М., 1999. С. 15.

что забота о них вверена, в первую очередь, относительно малочисленным посвященным»⁶⁰⁰. Групповая мораль, как правило укорененная в архаических институтах и традициях, уже не в состоянии компенсировать конститутивное для человека нарушение равновесия между возможностями агрессии и моральными механизмами ее торможения и достичь справедливости в реализации основных прав человека в полном объеме и на всех уровнях социального бытия.

Поэтому сегодня как никогда остро стоит важная задача поиска, формулировки и прояснения действительных универсальных критериев справедливости, способных дать ответы, адекватные этим вызовам. Очевидно, что все усилия современной культуры должны сосредоточиваться на построении механизмов расширения действенного морального поля от группы (и эгоистического индивида, сужающего группу до себя) до всего человечества в целом. Это, безусловно, один из главных вызовов нового тысячелетия.

⁶⁰⁰ Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики. К проблеме обоснования этики в век науки // Трансформация философии. М., 2001. С. 265.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, справедливость – формальное понятие, обладающее аксиологически-нормативным характером, которое обретает плоть в конкретике социокультурного контекста, прежде всего в рамках субъект-объектных процессов оценивания, а также в разных нормах и правилах социальной деятельности, в силу чего ее бытие в общественной жизни многообразно, многомерно и нелинейно. Такой взгляд, в известной степени, конечно, тривиальный, дает возможность различать, очерчивать границы содержания той или иной интерпретации справедливости, а также призывает обращать внимание на условия применения выработанной формулы справедливости в социальной практике.

Понятно и оправдано стремление отыскать абсолютную справедливость, или универсальный принцип справедливости. Но это стремление часто приводит к непредвиденным злоупотреблениям и перегибам. Сегодня мы не можем опираться на представление о единой и абсолютной справедливости, пронизывающей все слои реальности, которая сильно усложнилась. Комплексный, сложный мир требует комплексного взгляда на справедливость.

Двойная, аксиологически-нормативная природа справедливости обуславливает зачастую слабую ее реализацию в индивидуальных и коллективных актах жизнедеятельности, так как люди имеют не одинаковую чувствительность и «аттitudное» отношение к «духовному» измерению, к миру ценностей и норм. Это причина возникновения «зазора» между идеей и реальностью. Тем не менее, несмотря на слабую реализацию, мыслить о справедливости необходимо. И, прежде всего, потому, что только подобный дискурс с наибольшей очевидностью диагностирует состояние общества, в котором мы живем, дает правильное представление и понимание происходящего. Интеллектуальные проекты, подобные «Государству» Платона, помогают иметь личные, самостоятельные (тем самым философские) идеи, некоторую модель,

позволяющую выносить суждения относительно существующей социальной действительности.

Главный носитель понимания и поиска истины – социальное и гуманитарное теоретическое знание – в силу подозрительного отношения ко всему «непрактичному», не служащему моментальной пользе и выгоде, нередко вынуждено оправдывать свое существование. Однако мысль, как это показал Фуко, сама является действием: «Для современного мышления мораль невозможна, поскольку с XIX века мысль уже “вышла” за пределы себя самой в своем собственном бытии, уже не является более только теорией; когда она мыслит, она ранит или примиряет, сближает или разделяет, она разрывает, расчленяет, она соединяет и воссоединяет, она уже не может не освободить и не поработить. Прежде чем предписывать и предначертывать будущее, прежде чем предрекать, что следует делать, прежде чем призывать или просто настораживать, мысль и само ее существование, начиная от самых ранних форм, является уже действием, и действием опасным»⁶⁰¹.

Социальная реальность является прежде всего конструктом, произведением человека. Соответственно, ее нельзя фетишизировать и рассматривать как нечто навсегда данное, неизменное или священное. Современные процессы глобализации и информатизации общества особенно настоятельно требуют гуманизации, оптимизации множества аспектов социального устройства как мирового сообщества в целом, так и российского общества в частности. Представляется, что дискурс справедливости способен этому поспособствовать, по меньшей мере лучшему пониманию окружающей действительности. Любая теория, помогающая лучшему, более адекватному пониманию реальности, может быть использована в полном соответствии со знаменитыми тезисами Ф. Бэкона и К. Маркса как орудие преобразования реальности.

Мы мыслим о справедливости, восстанавливаем ее или устанавливаем, не имея возможности посмотреть на нее саму и на оформляющий ее социальный

⁶⁰¹ Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 42.

контекст *sub specie aeternitatis*, сделав остановку в вечности и используя для ее оснащения наилучшие принципы, аргументы, информационную поддержку, абсолютно истинный и неизменный фундамент. Наши усилия всегда фрагментарны, неполны и недостаточно глубоки. Не будем забывать слов, принадлежащих Отто Нейрату, относительно построения языковых теорий. «Мы подобны морякам, которым нужно переделать свой корабль в открытом море и которые не имеют возможности поставить его в док, чтобы использовать для этой цели новые лучшие материалы»⁶⁰². Мы же предлагаем их понимать в значении мышления о справедливости как основании всей социальной жизни человека.

В завершении Заключения следует сказать о теоретическом заделе и возможностях для будущих исследований. Прежде всего, актуален анализ ценностей и норм справедливости в различных конкретных социокультурных контекстах, часть из которых лишь пунктиром была обозначена в тексте диссертации. Столь же желательным будет более глубокое и детальное исследование и других сюжетов и тем, представленных в тексте, многие из которых опять же были лишь затронуты, но далеко не до конца проработаны.

Отдельным направлением могло бы стать исследование о «формальных» параметрах идеи справедливости в трудах ведущих современных социальных теоретиков, в том числе на основе компаративного анализа. Не менее востребованными представляются социологические, социально-психологические и кросс-культурные исследования, направленные на выявление специфических культурных логик производства морально-политических представлений о должном устройстве социокультурной реальности.

⁶⁰² Нейрат О. Протокольные предложения // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М., 2006. С. 311–312.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин. Творения. в 4 т.: Сост. С. И. Еремеева. – СПб.: Алетейя – Киев: Уцимм-пресс, 1998. Т. 3. О граде Божиим. Кн. 1-13. – 600 с. Т. 4. О граде Божиим. Кн. 14-22. – 592 с.
2. Авеста «Закон против дэвов» (Видевдат). – СПб. : Изд-во Политех. ун-та, 2008. 301 с.
3. Авеста в русских переводах (1861–1996) / сост., общ. ред., прим., справ., разд. И. В. Рака. – СПб. : Журнал «Нева» – РХГИ, 1997. – 480 с.
4. Александров, Ю. В. Справедливость в системе ценностей российской правовой культуры : автореф... дис. канд. филос. наук. – Великий Новгород, 2003. – 23 с.
5. Алексеева, Т. А. Справедливость: морально-политическая философия Джона Роулса / Т. А. Алексеева. – М. : Наука, 1992. – 114 с.
6. Алексеева, Т. А. Справедливость как политическая концепция: очерк современных западных дискуссий / Т. А. Алексеева. – М., 2001. – 242 с.
7. Апель, К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель ; пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. – М. : Логос, 2001. – 344 с.
8. Апресян, Р. Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы / Р. Г. Апресян. – М. : ИФ РАН, 1995. – 353 с.
9. Аргунова, В. Н. Социальная справедливость: ценностно-институциональный анализ / В. Н. Аргунова. – Иваново : Ивановский гос. ун-т, 2004. – 312 с.
10. Аристотель. Евдемова этика / Аристотель; пер. Т. В. Васильевой (кн. 3, 7), Т. А. Миллер (кн. 1, 2, 8), М. А. Солоповой (кн. 4–6) ; изд. подг. М. А. Солопова. – М. : ИФ РАН, 2005. – 448 с.
11. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения : в 4 т. – Т. 4. – М. : Мысль, 1983. С. 53–293.

12. Аристотель. Политика // Сочинения : в 4 т. – Т. 4. – М. : Мысль, 1983. – С. 376–644.
13. Артхашастра, или Наука политики : пер. с санскрита / изд. подготовил В. И. Кальянов. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1959. – 793 с.
14. Ассман, Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. – М. : Языки славянских культур, 2004. 363 с.
15. Ашкерев, А. По справедливости: эссе о партийности бытия / А. Ашкерев. – М. : Европа, 2008. – 248 с.
16. Бадью, А. Этика: Очерк о сознании Зла / А. Бадью; Пер. с франц. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2012. – 126 с.
17. Баталов, Э.Я. Современные глобальные тренды и новое сознание [Текст] / Э.Я. Баталов // Международные процессы. 2012. Том 10, № 1 (28). С. 4-17. <http://www.intertrends.ru/twenty-eight/02.htm>
18. Бауман, З. Власть без места, место без власти / З. Бауман // Социологический журнал. 1998. №3/4. – С. 86-100.
19. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
20. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист. – М. : Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
21. Бербешкина, З. А. Справедливость как социально-философская категория / З. А. Бербешкина. – М. : Мысль, 1983. – 204 с.
22. Бердяев, Н. А. Новое средневековье (Размышление о судьбе России) // Философия неравенства / сост. и отв. ред. О. А. Платонов. – М. : Институт русской цивилизации, 2012. – С. 512–601.
23. Бердяев, Н.А. Философия неравенства / Н.А. Бердяев. - М.: ИМА-Пресс, 1990. - 288 с.
24. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : РБО, 2001. 1376 с.

25. Бобнева, М. И. Социальные нормы и регуляция поведения / М. И. Бобнева. – М. : Наука, 1978. – 312 с.
26. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
27. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – 2-е изд. – М. : Добросвет, КДУ, 2006. – 389 с.
28. Болтански, Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов / Л. Болтански, Л. Тевено ; пер. с фр. О. В. Ковеневой. – М : Новое литературное обозрение, 2013. – 576 с.
29. Болтански, Л. Новый дух капитализма / Л. Болтански, Э. Кьяпелло; Пер. с фр. Под общей редакцией С. Фокина. — М.: Новое литературное обозрение, 2011. — 976 с.
30. Болтански, Л. Социология критической способности / Л. Болтански, Л. Тевено // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2000. – Т. III. – № 3. – С. 66–83.
31. Бородай, Ю. М. От фантазии к нравственности (происхождение нравственности) / Ю. М. Бородай. – М. : ИФ РАН, 1995. – 298 с.
32. Булгаков, С. Н. Размышления о национальности // Соч. : в 2 т. – Т. 2. – М. : Наука, 1993. – С. 435–457.
33. Бурдьё, П. Социология социального пространства / П. Бурдьё ; пер. с франц. ; отв. ред. перевода Н. А. Шматко. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – 288 с.
34. Бурдьё, П. Физическое и социальное пространства / П. Бурдьё // Социология социального пространства. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – С. 49–64.
35. Бутовская, М. Л. Современная этология и мифы о нарушенном балансе агрессии-торможения у человека / М. Л. Бутовская // Общественные науки и современность. – 1999. – № 4. – С. 128–134.
36. Вааль де Ф. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов / Ф. де Вааль; Пер. с англ. - М.: Альпина нон-фикшн, 2014. - 376 с.

37. Валлерстайн, И. Миросистемный анализ: Введение / И. Валлерстайн ; пер. Н. Тюкиной. – М. : Территория будущего, 2006. – 248 с.
38. Ваторопин А. С., Ваторопин С. А. Протестные интернет-практики студенчества в социальных сетях: социологический анализ // Вопросы политологии и социологии. 2013. № 1 (4). С. 74—78
39. Вебер М. Город // Он же. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994.
40. Вейнберг, И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока / И. П. Вейнберг. М. : Наука, 1986. – 208 с.
41. Ветютнев, Ю. Ю. Аксиология правовой формы : монография / Ю. Ю. Ветютнев. М. : Юрлитинформ, 2013. – 200 с.
42. Витгенштейн, Л. Философские исследования // Философские работы. – Ч. I. / пер. с нем. ; сост., вступ. ст., прим. М. С. Козловой ; пер. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. – М. : Гнозис, 1994. – С. 75–319.
43. Волгоград хотят переименовать в Царицын // <http://v1.ru/newslines/303404.html> (Дата обращения: 25.08. 2010)
44. Воловикова, М. И. Представления русских о нравственном идеале / М. И. Воловикова. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2005. – 332 с.
45. Вучик, В. Р. Транспорт в городах, удобных для жизни = Transportation for Livable Cities / В. Р. Вучик. – М. : Территория будущего, 2011. – 576 с.
46. Выжлецов, Г. П. Аксиология культуры / Г. П. Выжлецов. – СПб. : СПбГУ, 1996. 152 с.
47. Вышеславцев, Б. П. Русский национальный характер / Б. П. Вышеславцев // Вопросы философии. – 1995. – № 6. – С. 112–121.
48. Галенко, М.В. Культура использования сети Интернет в студенческой среде / М.В. Галенко, С.М. Дементьев, Е.В. Карчагин, Ю.А. Черникова // Социология города. – 2015. – № 1. – С. 20-30.
49. Гартман, Н. Этика / Н. Гартман ; пер. с нем. А. Б. Глаголева под ред. Ю. С. Медведева и Д. В. Складнева. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – 708 с.

50. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика в 4-х т. Т.1 / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Искусство, 1968. – 312 с.
51. Гельвеций, К. Сочинения : в 2 т. / К. Гельвеций. – Т. 1. – М. : Мысль, 1973. – 647 с.
52. Герасимова, И. А. Деонтическая логика / И. А. Герасимова // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / ИФ РАН. – М. : Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 624–625.
53. Герцен, А. И. Былое и думы // Собрание сочинений в 30 томах / А.И. Герцен. – М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1956, т. IX. – 355 с.
54. Гильдебранд Д., фон. Этика / Д. Гильдебранд ; пер. с нем. А. И. Смирнова. – СПб. : Алетейя, 2001. – 569 с.
55. Городская среда. Технология развития: Настольная книга / В.Л. Глазычев, М.М. Егоров, Т.В. Ильина и др. М. : Ладыя, 1995.
56. Гринберг, Л. Г. Критика современных буржуазных концепций справедливости / Л. Г. Гринберг, А. И. Новиков. – Л. : Наука, 1977. – 162 с.
57. Гоббс, Т. Левиафан / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 2001. – 478 с.
58. Гусейнов, А. А. Справедливость / А. А. Гусейнов // Новая философская энциклопедия. – Т. 3. – М. : Мысль, 2010. – С. 622–624.
59. Гусейнов, А. А. Справедливость / А. А. Гусейнов // Этика: энциклопедический словарь. – М. : Гардарики, 2001. – С. 457–460.
60. Гусейнов, А. И. Соционормативная сфера культуры / А. И. Гусейнов // Вопросы философии. – 2008. – № 8. – С. 41–42.
61. Гуссерль, Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Минск ; М., 2000. – 752 с.
62. Гуссерль, Э. Логические исследования. Ч. 1. Прологомены к чистой логике / Э. Гуссерль. – СПб. : Образование, 1909. – XV, 224 с.
63. Давидович, В. Е. Социальная справедливость: идеал и принцип деятельности / В. Е. Давидович. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1989. – 255 с.

64. Дао Дэ Цзин // Древнекитайская философия : собр. текстов в 2 т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – С. 114–128.
65. Дарендорф, Р. Тропы из утопии / Р. Дарендорф ; пер. с нем. Б. М. Скуратова, В. Л. Близнекова. – М. : Праксис, 2002. – 536 с.
66. Дашкова, С.В. Идея справедливости в терроризме / С.В. Дашкова, Е.В. Карчагин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 8. Ч. 1. – С. 70-74.
67. Делёз Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. М. : Академический проект, 2009. – 261 с.
68. Дробижева Л. М., Паин Э. А. Социальные предпосылки распространения экстремизма и терроризма // Социальные и психологические проблемы борьбы с международным терроризмом / РАН; Общественно-консультативный совет по проблемам борьбы с междунар. терроризмом; сост. Л. В. Брятова. М.: Наука, 2002. С. 39-59.
69. Дробницкий, О. Г. Ценность / О. Г. Дробницкий // Философская энциклопедия. М., 1970. – Т. 5. – С. 462–463.
70. Дюмон, Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст / Л. Дюмон ; пер. с франц. под ред. Н. Г. Краснодембской. – СПб. : Евразия, 2001. – 480 с.
71. Дюмон, Л. Homo aequalis, I. Генезис и расцвет экономической идеологии / Л. Дюмон. – М. : Nota Bene, 2000. – 239 с.
72. Дюркгейм, Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. – 3-е изд., доп. и испр. / пер. с франц., сост., вступит. ст. и прим. А. Гофсана. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2008. – 400 с.
73. Дэй, Дж. Свобода и справедливость: реферат / Дж. Дэй. – М. : ИНИОН, 1988. – 10 с.
74. Дугин А.Г. Философия политики. М.: Аркогея, 2004. – 614 с.
75. Жданов, В. В. Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли / В. В. Жданов. – М. : Современные тетради, 2006. – 136 с.
76. Жижек, С. О насилии / С. Жижек. – М. : Европа, 2010. – 184 с.

77. Жирар, Р. Козел отпущения / Р. Жирар ; пер. с франц. Г. Дашевского. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – 336 с.
78. Жирар, Р. Насилие и священное / Р. Жирар. – М. : Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.
79. За Сталинград! // <http://kob.su/articles/za-stalinghrad> (Дата обращения: 25.08.2010)
80. Засухина В.Н. Справедливость – воздаяние по заслугам или милосердие? (Анализ проблемы в контексте биоэтики) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 2-1. С. 92-96.
81. Зиммель, Г. Большие города и духовная жизнь / Г. Зиммель // Логос. 2002. № 3/4. – С. 23-34.
82. Ивин, А. А. Аксиология / А. А. Ивин. – М. : Высш. шк., 2006. – 390 с.
83. Ивин, А. А. Основания логики оценок / А. А. Ивин. – М. : МГУ, 1970. – 232 с.
84. Ивин, А.А. Логика оценок и норм. Философские, методологические и прикладные аспекты: монография / А. А. Ивин. – М. : Проспект, 2016. – 320 с.
85. Ивин, А. А. Логика норм / А. А. Ивин. – М. : МГУ, 1973. – 121 с.
86. Изард, К. Э. Психология эмоций : пер. с англ. / К. Э. Изард. – СПб. : Питер, 1999. 464 с.
87. Илларионов, С. И. Террор и антитеррор в современном мироустройстве / С. И. Илларионов. – М.: РИЦ «ПрофЭко», 2003. – 592 с.
88. Ильин, И. А. Религиозный смысл философии / И. А. Ильин. – М. : АСТ, 2003. – 694 с.
89. Каган, М. С. Философская теория ценности / М. С. Каган. – СПб. : Петрополис, 1997. – 205 с.
90. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.

91. Канарш, Г. Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация / Г. Ю. Канарш. – М. : Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. – 236 с.
92. Канарш, Г. Ю. К вопросу о российском дискурсе справедливости / Г. Ю. Канарш // ПОЛИС. – 2008. – № 5. – С. 160–168.
93. Кант, И. Лекции по этике / И. Кант. – М. : Республика, 2000. – 431 с.
94. Карнап, Р. Значение и необходимость: исследование по семантике и модальной логике / Р. Карнап ; пер. с англ. Н. В. Воробьев. – 2-е изд. – М. : URSS, 2007. – 380 с.
95. Карчагин, Е.В. Идея справедливости в философии Вл.С. Соловьева / Е.В. Карчагин // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2009. № 2 (10). – С.19-24.
96. Карчагин, Е.В. Историческая справедливость в контексте городского пространства / Е.В. Карчагин // Социология города. – 2010. – № 3. – С. 48-53.
97. Карчагин, Е.В. Политика и справедливость в философии А. Бадью и Ж. Рансьера / Е.В. Карчагин, Д.Ю. Сивков // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2014. – № 2. – С. 12-19.
98. Карчагин, Е.В. Универсальное в локальном: справедливость и городской общественный транспорт / Е.В. Карчагин // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2014. – № 4. – С. 68-78.
99. Карчагин, Е.В. Справедливость как социокультурный феномен / Е.В. Карчагин // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2015. – № 4. – С. 28-37.
100. Карчагин, Е.В. Принцип справедливости в биоэтике / Е.В. Карчагин // Биоэтика. – 2015. – № 2 (16). – С. 12-17.
101. Карчагин, Е.В. Справедливость и коррупция: феномен коррупции в сфере высшего образования / Е.В. Карчагин, А.В. Одинцов, М.В. Галенко // Социология города. – 2015. – № 4. – С. 83-94.

102. Карчагин, Е.В. Проблема справедливости в информационной области: этический аспект Big Data / Е.В. Карчагин // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2016. – № 1. – С. 50-58.

103. Карчагин, Е.В. Справедливость в городе: контуры концепции городской справедливости / Е.В. Карчагин // Социология города. – 2016. – № 1. – С. 84-92.

104. Карчагин, Е.В. Тело как проблема справедливости. Рецензия на книгу Fabre C. (2006) *Whose Body is it Anyway? Justice and the Integrity of the Person*. Oxford University Press / Е.В. Карчагин // Социология власти. – 2016. – № 1. – С. 271-278.

105. Карчагин, Е.В. Политическая справедливость как аксиологический принцип политических идеологий / Е.В. Карчагин, С.С. Гапоненко // Среднерусский вестник общественных наук. – 2016. – № 2. – С. 42-50.

106. Карчагин, Е.В. Идея справедливости в русской культуре / Е.В. Карчагин // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2016. – № 2. – С. 42-48.

107. Карчагин, Е.В. Справедливость: Понятие, ценность, норма: научная монография / Е.В. Карчагин. – Волгоград: Изд-во ВолгГАСУ, 2013. – 185 с.

108. Карчагин, Е.В. Ритмология справедливости / Е.В. Карчагин // Ритмология культуры: очерки / под ред. Ю.Ю. Ветютнева, А.И. Макарова, Д.Р. Яворского. – СПб.: Алетейя, 2012. – С. 250-264.

109. Карчагин, Е.В. Проблема онтологического статуса справедливости / Е.В. Карчагин // Новая правовая мысль. – 2011. – № 3 (46). – С. 2-5.

110. Карчагин, Е.В. Об идее справедливости в христианской культуре / Е.В. Карчагин // Молодёжь в мире Православия. Тезисы и материалы научно-богословской молодёжной конференции / Под редакцией В.Г. Патрина, Н.Д. Барабанова, Е.Г. Ковалева. – М.: Планета, 2014. – С. 107-111.

111. Карчагин, Е.В. Идея справедливости в контексте теории языковых игр / Е.В. Карчагин // VII международная конференция Теоретическая и прикладная этика: традиции и современность – 2015. Справедливость. Свобода.

Ответственность. 29-31 октября 2015 г., Санкт-Петербург. – СПб., 2015. – С. 26-27.

112. Карчагин, Е.В. Эпистемология и эвристические возможности Big Data / Е.В. Карчагин // Концепт. – 2015. – № 12 (декабрь). URL: <http://e-koncept.ru/2015/15437.htm>

113. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс; Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.

114. Катков, В. Д. К анализу основных понятий юриспруденции / В. Д. Катков. – Харьков : Печатня С. П. Яковлева, 1903. – 462 с.

115. Кашников Б. Н. Введение в теорию справедливости. Какая теория? Чья справедливость? // Этическая мысль. 2015. Т. 15. № 1. С. 15-25.

116. Кашников Б. Н. Исторический дискурс российской справедливости // Вопросы философии. 2004. № 2. С. 29-42.

117. Кашников, Б. Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России / Б. Н. Кашников. – Великий Новгород : НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. – 260 с.

118. Кашников, Б. Н. Концепция общей справедливости Аристотеля: опыт реконструкции / Б. Н. Кашников // Этическая мысль. – Вып. 2. – М., 2001. – С. 89–118.

119. Кельзен, Г. Проблема справедливости // Чистое учение о праве Ганса Кельзена. – Вып. 2. – М., 1988. – С. 156–213.

120. Кимлика, У. Современная политическая философия: введение / У. Кимлика ; пер. с англ. С. Моисеева. – М. : ВШЭ, 2010. – 592 с.

121. Киселев Г. С. «Тайна прогресса» и возможность истории // Вопросы философии. 2009. № 2.

122. Ключков, И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время : очерки / И. С. Ключков. – М. : Наука, 1983. – 205 с.

123. Кожев, А. Источник права: антропогенное желание признания как исток идеи Справедливости / А. Кожев // Вопросы философии. – 2004. – № 12. – С. 154–166.
124. Кожев, А. В. Понятие власти / А. Кожев ; пер. с фр. А. М. Руткевича. – М. : Праксис, 2007. – 192 с.
125. Крейн, У. Теории развития. Секреты формирования личности / У. Крейн. – 5-е междунар. изд. – СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2002. – 512 с.
126. Кропоткин, П. А. Взаимопомощь как фактор эволюции / П. А. Кропоткин. – М. : Самообразование, 2007. – 240 с.
127. Кропоткин, П. А. Справедливость и нравственность // Анархия, ее философия, ее идеал : сочинения. – М. : Эксмо-Пресс, 1999. – С. 128–158.
128. Крутова, О. Н. Справедливость / О. Н. Крутова. – М. : Знание, 1963.
129. Крюков, В. В. Основные концепции теории ценностей / В. В. Крюков, М. П. Данилкова. – Новосибирск : НГТУ, 2003. – 103 с.
130. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / Ксенофонт. – М. : Наука, 1993. – 380 с.
131. Кузнецов А.Г., Шайтанова Л.А. Маршрутное такси на пересечение режимов справедливости // Социология власти. 2012. № 6-7(1). – С. 137-150.
132. Ле Корбюзье Архитектура XX века / Ле Корбюзье ; Пер. с франц. В. Н. Зайцева и В. В. Фрязинова. 2 изд. М. : Прогресс, 1977.
133. Левинас, Э. Время и Другой / Э. Левинас ; пер. с фр. А. В. Парибка. – СПб. : Высш. религиоз.-филос. шк., 1998. – 266 с.
134. Левицкий, С. А. Трагедия свободы: избранные произведения / С. А. Левицкий. – М. : Астрель, 2008. – 992 с.
135. Лифшиц Мих. Очерки русской культуры / М. Лившиц. – М.: Академический проект, 2015. – 751 с.
136. Липовецки Ж. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма / Пер с франц. В.В. Кузнецова. СПб.: Владимир Даль, 2001. 332 с.
137. Логан Д., Молоч Х. Город, как механизм (машина) развития / Пер. В.В. Вагина // <http://www.urban-club.ru/?p=98> (Дата обращения: 10.03.2014)

138. Логический анализ языка. Культурные концепты. – М. : Наука, 1991. – 204 с.
139. Лоренц, К. Так называемое зло. К естественной истории агрессии // Так называемое зло / под ред. А. В. Гладкого ; сост. А. В. Гладкого, А. И. Федорова. – М. : Культурная революция, 2008. – С. 85–308.
140. Лосский, Н. О. Ценность и бытие / Н. О. Лосский // Бог и мировое зло. – М. : Республика, 1994. – С. 250–314.
141. Лотман Ю. М. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) / Ю.М. Лотман, Б. А. Успенский // Успенский Б. А. Избранные труды / Б. А. Успенский. – М. : Изд-во «Гнозис», 1994. – Т. 1. – С. 219–253.
142. Лотман, Ю.М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб.: Искусство, 2000. – 704 с.
143. Луман, Н. Общество как социальная система / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновский. – М. : Логос, 2004. – 232 с.
144. Лунь Юй // Древнекитайская философия : собрание текстов в двух томах. – Т. 1. М. : Мысль, 1972. – С. 139–174.
145. Лэш К. Восстание элит и предательство демократии. – М.: Логос; Прогресс, 2002. 224 с.
146. Майер-Шенбергер, В. Большие данные. Революция, которая изменит то, как мы живем, работаем и мыслим / В. Майёр-Шенбергер, К. Кукьер ; пер. с англ. И. Гайдюк. М. : Манн, Иванов и Фербер, 2014. – 240 с.
147. Майнонг, А. Самоизложение / а. Майнонг. – М.: ДИК, 2003. – 80 с.
148. Майор, Ф. Завтра всегда поздно / Ф. Майор. – М. : Прогресс, 1989. – 318 с.
149. Мак-Фарленд, Д. Поведение животных: психобиология, этология и эволюция : пер. с англ. / Д. Мак-Фарленд. – М. : Мир, 1988. – 520 с.
150. Макаренко В.П. Главные идеологии современности. Ростов н/Д: Феникс, 2000. – 480 с.

151. Макинтайр, А. После добродетели: исследования теории морали / А. Макинтайр ; пер. с англ. В. В. Целищева. – М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. – 384 с.
152. Максимов, Л. В. Квазиобъективность моральных ценностей / Л. В. Максимов // Этическая мысль: ежегодник. – Вып. 6. – М., 2005. – С. 27–50.
153. Малахов В.С. Национализм как политическая идеология: Учебное пособие. М.: КДУ, 2005. – 320 с.
154. Мальцев, Г. В. Социальная справедливость и право / Г. В. Мальцев. – М. : Мысль, 1977. – 255 с.
155. Мамардашвили, М. К. Опыт физической метафизики / М. К. Мамардашвили. – М. : Прогресс-Традиция, 2009. – 304 с.
156. Манхейм, К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени / пер. М. И. Левиной. М. : Юрист, 1994. – С. 7–260.
157. Мареева, С. В. Справедливое общество в представлениях россиян / С. В. Мареева // Общественные науки и современность. 2013. № 5. – С. 16-26.
158. Марков, А. Чувство справедливости основано на эмоциях, а не на рассудке [Электронный ресурс] / А. Марков. – URL: <http://elementy.ru/news/430744> (дата обращения: 10.09.2008).
159. Марков, Б. В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации / Б. В. Марков. – СПб. : Наука, 2011. – 667 с.
160. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е.
161. Мегатренды. Основные траектории эволюции мирового порядка в XXI веке / Т.А. Шаклеина, А.А. Байков, Э.Я. Баталов, Н.А. Симония и др.; под ред. Т.А. Шаклеиной и А.А. Байкова. – М.: Аспект Пресс, 2013. – 448 с.
162. Мейендорф, А. *Bona fides* // Словарь юридических и государственных наук / под ред. А. Ф. Волкова, Ю. Д. Филипова. – СПб. : Тип. т-ва «Общественная польза», 1901. – Т. 1. – С. 1123–1131.
163. Мертон, Р. Социальная теория и социальная структура / Р. Мертон. – М. : АСТ ; ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 873 с.

164. Микешина, Л. А. Эпистемология ценностей / Л. А. Микешина. – М. : РОССПЭН, 2007. – 439 с.
165. Мишаткина Т.В. Универсальные принципы, моральные нормы и ценности биомедицинской этики // Биоэтика и гуманитарная экспертиза: Пробл. геномики, психологии и виртуалистики / Отв. ред. Ф.Г. Майленова. М.: ИФ-РАН, 2007. Вып. №1. С. 27-47. http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/bioeth/Bioethica_1.pdf
166. Моральные ценности и личность / под ред. А. И. Титаренко, Б. О. Николаичева. – М. : МГУ, 1994. – 175 с.
167. Муздыбаев, К. Идея справедливости / К. Муздыбаев // Социологические исследования. – 1992. – № 11. – С. 94–101.
168. Мур, Дж. Э. Природа моральной философии / Дж. Э. Мур ; предисл. А. Ф. Грязнова и Л. В. Коноваловой ; пер. с англ., сост. и прим. Л. В. Коноваловой. – М., 1999. – 351 с.
169. Назаров, М.Н., Одинцов А.В., Карчагин Е.В. Социальный порядок, справедливость и коррупция в общественном мнении горожан / М.Н. Назаров, А.В. Одинцов, Е.В. Карчагин // Социология города. – 2014. – № 3. – С. 82-98.
170. Назарова М.П. Архитектурное пространство и идея справедливости / М.П. Назарова, Е.В. Карчагин // Университетский научный журнал. – 2014. – № 7. – С. 118-126.
171. Назарова, М. П. Социокультурные архетипы в структуре архитектурного пространства / М. П. Назарова. – Волгоград : Изд-во ВолгГАСУ, 2011. – 238 с.
172. Нейрат, О. Протокольные предложения / О. Нейрат // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное : пер. с нем. – М. : Территория будущего ; Идея-Пресс, 2006. – С. 310–319.
173. Ницше, Ф. К генеалогии морали // Сочинения : в 2 т. – Т. 2 / сост., ред. и авт. прим. К. А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1996. – С. 407–524.
174. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Сочинения : в 2 т. – Т. 1 / сост., ред. и авт. прим. К. А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1996. – С. 158-230.
175. Ницше, Ф. Человеческое, слишком человеческое // Сочинения : в 2 т. – Т. 1 / сост., ред. и авт. прим. К. А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1996. – С. 231–490.

176. Нозик, Р. Анархия, государство и утопия / Р. Нозик. – М. : ИРИСЭН, 2008. – 424 с.
177. Орехов, А. М. Идея справедливости как ценность информационного общества / А. М. Орехов // Философия в системе духовной культуры на рубеже XXI века. – Курск, 1997. С. 77–79.
178. Орехов, А. М. Интеллектуальная собственность (опыт социально-философского и социально-теоретического исследования) / А. М. Орехов. – М. : УРСС, 2009. – 224 с.
179. Орехов А.М. Справедливость как базисный принцип устройства общества: путь к очевидности // Вопросы философии. № 9. 2010. С. 60-73.
180. Пазенок, В. С. Социализм и справедливость / В. С. Пазенок. – М. : Мысль, 1967. – 88 с.
181. Павлов Н.Л. Алтарь. Ступа. Храм. Архаическое мироздание в архитектуре индоевропейцев / Н. Л. Павлов. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 368 с.
182. Парк, Р. Э. Городское сообщество как пространственная конфигурация и моральный порядок / Р. Э. Парк // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11, Социология. Реферативный журнал. 2000. № 3. – С. 134-148.
183. Парсонс, Т. Система современных обществ / Т. Парсонс ; пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева ; под ред. М. С. Ковалевой. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 270 с.
184. Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль. – М. : REFL-book, 1994. – 525 с.
185. Пеньков, Е. М. Социальные нормы – регуляторы поведения личности. Некоторые вопросы методологии и теории / Е. М. Пеньков. – М. : Мысль, 1972. – 196 с.
186. Перов Ю. В. Философия ценностей и ценностная этика / Ю. В. Перов, В. Ю. Перов // Этика / Н. Гартман. – СПб., 2002. – С. 5–100.
187. Печенев, В. А. Истина и справедливость: размышления о нравственно-философских аспектах проблемы / В. А. Печенев. – М. : Политиздат, 1989. – 256 с.

188. Печерская, Н. В. Метаморфозы справедливости: историко-этимологический анализ понятия справедливости в русской культуре / Н. В. Печерская // Политические исследования. – 2001. – № 2. – С. 132–147.

189. Печерская, Н. В. Современный дискурс справедливости: Джон Ролз или Майкл Уолцер? / Н. В. Печерская // Общественные науки и современность. – 2001. – № 2. – С. 77–88.

190. Печерская, Н. В. Справедливость в контексте поздней философии Л. Витгенштейна / Н. В. Печерская. – СПб., 2000. – 54 с.

191. Печерская Н. В. Справедливость: между правдой и истиной. (История формирования концепта в русской культуре) // «Правда»: Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории. М. : ИД "Ключ-С", 2011. Гл. 1. С. 15-48.

192. Пиаже, Ж. Моральное суждение у ребенка / Ж. Пиаже ; пер. с фр. В. Большакова. М. : Академический проект, 2006. – 480 с.

193. Пигалев, А. И. Культура как целостность : монография / А. И. Пигалев. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2001. – 468 с.

194. Платон. Сочинения : в 4 т. / Платон. – М. : Мысль, 1990–1994.

195. Плотников, Н. Понятие справедливости в русском политическом дискурсе [Электронный ресурс] / Н. Плотников. – URL: <http://www.russ.ru/pole/Ponyatie-spravedlivosti-v-russkom-politicheskom-diskurse> (дата обращения: 20.06.2012).

196. Поппер, К. Р. Открытое общество и его враги / К. Р. Поппер. – Т. 1. Чары Платона ; Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы : пер. с англ. – Киев : Ника-Центр, 2005.

197. Поршнев, Б. Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии / Б. Ф. Поршнев ; под ред. О. Т. Вите. – СПб. : Алетейя, 2007. – 720 с.

198. «Правда»: дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории / под ред. Н. С. Плотникова. – М. : Ключ-С, 2011. – 368 с.

199. Прокофьев, А. В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости / А. В. Прокофьев. – М.: Альфа-М, 2013. – 512 с.
200. Прокофьев, А. В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов / А. В. Прокофьев. – Великий Новгород : НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2006. – 284 с.
201. Прокофьев, А. В. Социальная справедливость: нормативное содержание и история становления понятия [Электронный ресурс] / А. В. Прокофьев. – URL: http://ethics.iph.ras.ru/research/prokofiev_1.html (дата обращения: 09.03.2010).
202. Прокофьев, А. В. Этика справедливости и ее пределы (семья – национальное сообщество – человечество) [Электронный ресурс] / А. В. Прокофьев. – URL: <http://ethicscenter.ru/ed/kaunas/prok.html> (дата обращения: 09.03.2010).
203. Прокофьев, А. В. Справедливое отношение к будущим поколениям (нормативные основания и практические стратегии) / А. В. Прокофьев // Этическая мысль: ежегодник. – Вып. 8. – М. : ИФ РАН, 2008. – С. 229–253.
204. Рансьер, Ж. Несогласие: Политика и философия = La mesentente: Politique et philosophie / Ж. Рансьер. - СПб. : Machina, 2013. - 192 с.
205. Рассел, Б. Искусство мыслить / Б. Рассел. – М. : Идея-Пресс ; Дом интеллектуальной книги, 1999. – 240 с.
206. Рачков, П. А. Правда-справедливость / П. А. Рачков // Вестник МГУ. – Сер. 7. Философия. – 2006. – № 1. – С. 83–107.
207. Результаты анкетирования перевозчиков и пассажиров городского пассажирского транспорта // http://fas.gov.ru/analytical-materials/analytical-materials_3751.html
208. Религиозные традиции мира / пер. с англ. : в 2 т. М. : Крон-Пресс, 1996. – Т. 2. – 640 с.
209. Решер, Н. Взлет и падение аналитической философии / Н. Решер // Аналитическая философия: становление и развитие: антология / под ред. А. Ф. Грязнова. – М., 1998. – С. 454–465.

210. Рикёр, П. Справедливое / П. Рикёр. – М. : Гнозис ; Логос, 2005. – 304 с.
211. Рикёр, П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / П. Рикёр. – М. : Искусство, 1997. – 270 с.
212. Рикёр П. Память, история, забвение. – М.: Изд-во гум. лит-ры, 2004. – 728 с.
213. Рикёр, П. Я-сам как другой : пер. с франц. / П. Рикёр. – М. : Изд-во гум. лит-ры, 2008. – 416 с.
214. Риккерт, Г. О понятии философии / Г. Риккерт // Науки о природе и науки о культуре : пер. с нем. – М. : Республика, 1998. – С. 14–42.
215. Ришар, Ж. Ф. Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений / Ж. Ф. Ришар ; сокр. пер. с франц. Т. А. Ребеко. – М. : Ин-т психологии РАН, 1998. 232 с.
216. Робеспьер, М. Революционная законность и правосудие: статьи и речи / М. Робеспьер. – М., 1959. – 279 с.
217. Розов, Н. С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии / Н. С. Розов. – Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1998. – 292 с.
218. Ролз, Дж. Теория справедливости : пер. с англ. / Дж. Ролз ; науч. ред. и предисл. В. В. Целищева. – 2-е изд. – М. : ЛКИ, 2010. – 536 с.
219. Рорти, Р. Справедливость как более широкая лояльность / Р. Рорти // Логос. – 2007. – № 5. – С. 54–69.
220. Рубинштейн, М. М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу / М. М. Рубинштейн. – М. : Территория будущего, 2008. – Т. 2. – 376 с.
221. Рьюз М. Дарвинизм и этика / М. Рьюз, Э. О. Уилсон // Вопросы философии. – 1987. – № 1. – С. 97–100.
222. Санскритско-русский словарь / сост. В. А. Кочергина. – 2-е изд. – М. : Русский язык, 1987. – 944 с.
223. Седова, Н. Н. Биоэтика как прикладная философия / Н. Н. Седова // Биоэтика. 2010. № 1. – С. 7-10.

224. Семенков В.Е. Основные принципы и правила теории биоэтики // Ученые записки Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы. №2 (20) 2013 http://issuu.com/gipsr/docs/2013-2_20

225. Сен, А. Развитие как свобода / А. Сен ; пер. с англ. под ред. Р. М. Нуреева. – М. : Новое издательство, 2004. – 432 с.

226. Сеннет, Р. Капитализм в большом городе: глобализация, гибкость и безразличие / Р. Сеннет // Логос. – 2008. – № 3. С. 95-107.

227. Сеннет Р. Падение публичного человека / Р. Сеннет; Пер. с англ. О. Исаева, Е. Рудницкая, Вл. Софронов, К. Чухрукидзе. – М.: Логос, 2002. – 424 с.

228. Сивков Д.Ю. Mobilis in mobili: оплата проезда и справедливость в маршрутном такси / Д.Ю. Сивков // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2014. № 4.

229. Силуянова, И. В. Биоэтика в России: ценности и законы / И. В. Силуянова. – М.: Грантъ, 2001. – 192 с.

230. Сисе, Х. Справедливая война? О военной мощи, этике и идеалах / Х. Сисе. – М. : Весь Мир, 2007. – 176 с.

231. Слотердаик, П. Сферы. Микросферология / П. Слотердаик. – Т. 1. Пузыри. – СПб. : Наука, 2005. – 654 с.

232. Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон / пер. Л. Б. Макеева. – М. : Дом интеллектуальной книги ; Прогресс-Традиция, 1998. 248 с.

233. Соловьев, Вл. С. Национальный вопрос в России / Вл. С. Соловьев. – М. : АСТ ; АСТ МОСКВА ; ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 505 с.

234. Соловьев, Вл. С. Оправдание добра // Сочинения : в 2 т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1990. – 892 с.

235. Соловьев, Вл. С. Спор о справедливости // Собр. соч. : в 9 т. – СПб., 1901–1907. Т. V. – 552 с.

236. Соловьев, Вл. С. Право и нравственность / Вл. С. Соловьев. – Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2001. – 192 с.

237. Сорокин, П. А. Система социологии : в 2 т. – Т. 1. Социальная аналитика: учение о строении простейшего (родового) социального явления / П. А. Сорокин. – М. : Наука, 1993. – 441 с.
238. Сорокин, П.А. Человек, цивилизация, общество / П.А. Сорокин; Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. - 543 с.
239. Спенсер, Г. Справедливость / Г. Спенсер. – СПб., 1898. – 242 с.
240. Старостин, Б. А. Ценности и ценностный мир : учебное пособие по аксиологии. М. : Спутник, 2002. – 154 с.
241. Степанов, Ю. С. Концепты. Тонкая пленка цивилизации / Ю. С. Степанов. – М. : Языки славянских культур, 2007. – 248 с.
242. Степанов, Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. - М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. — 824 с.
243. Твердынин П., Черемисин А. Приоритеты московского студенчества в Интернет-пространстве // Высшее образование в России. 2008. № 9.
244. Тищенко, П. Д. Что такое биоэтика? / П. Д. Тищенко // Биоэтика: вопросы и ответы. М.: ЮНЕСКО, 2005 // http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/biblio/tish_bioeth.html
245. Топоров, В. Н. Исследования по этимологии и семантике : в 4 т. – Т. 1. Теория и некоторые частные ее приложения / В. Н. Топоров. – М. : Языки славянских культур, 2004. 816 с.
246. Топоров, В. Н. Первочеловек / В. Н. Топоров // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2-х т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Советская энциклопедия, 1992. – Т. 2. К–Я. – 719 с.
247. Трескинский, А. С. Ценностные ориентации студенческой молодежи и интернет-коммуникации / А.С. Трескинский // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13 № 4. С. 258-264.
248. Тугаринов, В. П. Теория ценностей в марксизме / В. П. Тугаринов. – Л. : ЛГУ, 1968. – 124 с.

249. Универсалии восточных культур. – М. : Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 431 с.
250. Уолцер, М. О терпимости / М. Уолцер ; пер. с англ. И. Мюрнберг. – М. : Идея-Пресс ; Дом интеллектуальной книги, 2000. – 160 с.
251. Уолцер, М. Компания критиков: социальная критика и политические пристрастия XX века / М. Уолцер. – М. : Идея-Пресс ; Дом интеллектуальной книги, 1999. – 360 с.
252. Уолцер, М. Сферы привязанности / М. Уолцер // Логос. – 2006. – № 2. – С. 128–129.
253. Уолцер, М. Интеллектуалы, социальные классы и революции / М. Уолцер // Логос. 2012. – № 2. – С. 95–113.
254. Урри, Д. Мобильности / Д. Урри. – М.: Праксис, 2012. – 576 с.
255. Урри, Д. Социология за пределами обществ. Виды мобильности для XXI столетия / Д. Урри – М. : Высшая школа экономики, 2012. – 336 с.
256. Устьянцев В.Б., Орлов М.О., Данилов С.А. Очерки социальной философии: пространственные структуры, порядок общества, динамика глобальных систем. – Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2010. – 245 с.
257. Федотова, В. Г. Хорошее общество / В. Г. Федотова. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – 544 с.
258. Фома Аквинский. Сумма Теологии. Часть I. Вопросы 1–43 / пер. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. – Киев : Эльга, Ника-Центр ; М. : Элькор-МК, 2002. – 560 с.
259. Франкфорт, Г. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен ; пер. с англ. Т. Н. Толстой. – М. : Наука, 1984. – 236 с.
260. Фреге, Г. Логика и логическая семантика : сб. тр. / Г. Фреге ; пер. с нем. Б. В. Бирюкова. – М. : Аспект Пресс, 2000. – 512 с.
261. Фролов, Ю. Чувство справедливости у людей и обезьян [Электронный ресурс] / Ю. Фролов // Наука и жизнь. – 2006. – № 1. – URL: (<http://www.nkj.ru/archive/articles/3387>) (дата обращения: 16.09.2008).

262. Фуко, М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с франц. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. – М. : Прогресс, 1977. – 488 с.
263. Хабермас, Ю. Вовлечение Другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас. СПб. : Наука, 2001. – 417 с.
264. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. С. 47-116.
265. Хайдеггер, М. Ницше / М. Хайдеггер. – Т. 1–2 / пер. с нем. А. П. Шурбелева. – СПб. : Владимир Даль, 2006–2007.
266. Хайек, Ф. А., фон. Право, законодательство и свобода: современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Ф. А. фон Хайек ; пер. с англ. Б. Пинскера и А. Кустарева под ред. А. Куряева. – М. : ИРИСЭН, 2006. – 644 с.
267. Харви, Д. Право на город / Д. Харви // Логос. – 2008. – № 3(66). С. 80–94.
268. Хейзинга, Й. Homo ludens. Человек играющий / Й. Хейзинга ; сост., пер. и предисл. Д. Сильвестрова ; ком. Д. Харитоновича. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 416 с.
269. Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Дж. Глобальные трансформации. Политика, экономика и культура. Пер. с англ. М., 2004.
270. Хёффе, О. Политика. Право. Справедливость: основоположения критической философии права и государства / О. Хёффе ; пер. с нем. Вл. С. Малахова. – М. : Гнозис ; Логос, 1994. – 328 с.
271. Хёффе, О. Справедливость: философское введение / О. Хеффе ; пер. с нем. О. В. Кильдюшова под ред. Т. А. Дмитриева. – М. : Праксис, 2007. – 192 с.
272. «Хорошее общество». Социальное конструирование приемлемого для жизни общества / отв. ред. В. Г. Федотова. – М. : ИФ РАН, 2003. – 182 с.
273. Хомякова Е. И. Дискурс справедливости современной молодежи: следствие интернет-моды или пробуждение национальной особенности? // Актуальные проблемы гуманитарных наук: сб. науч. трудов студентов, аспирантов и молодых ученых. Томск: Томский политехнический университет. 2012.

274. Хоффман Б. Терроризм – взгляд изнутри / Б. Хоффман. – М.: Ультра. Культура, 2003. – 264 с.

275. Цырлина, Т. В. «Справедливое сообщество» Л. Кольберга [Электронный ресурс] / Т. В. Цырлина. – URL: http://shkola3000.ru/NEW_-Spravedlivoesoobshestvo-L-Kolberga.html (дата обращения: 20.04.2013).

276. Шелер, М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер. – СПб. : Наука ; Университетская книга, 1999. – 231 с.

277. Шелер, М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова ; под ред. А. В. Денежкина. – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.

278. Шелер, М. Ordo amoris // Избранные произведения / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филиппова ; под ред. А. В. Денежкина. – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.

279. Шершеневич, Г. Ф. Общая теория права / Г. Ф. Шершеневич. – М. : Изд-во бр. Башмаковых, 1911. – 698 с.

280. Шестаков В. П. Русская литературная утопия: образ будущего // Эсхатология и утопия / В. П. Шестаков. М., 1995. С. 33–65.

281. Шматко, Н. А. Введение в социоанализ Пьера Бурдьё / Н. А. Шматко // Социология политики / Бурдьё П. – М. : Socio-Logos, 1993.

282. Шохин, В. К. Аксиология / В. К. Шохин // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / ИФ РАН. – М. : Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 62–66.

283. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглер ; пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1998. – 663 с.

284. Шульга, Е. Н. Концепция рациональности и аналитическое наследие / Е. Н. Шульга // Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы. – Вып. 1 / отв. ред. В. Л. Васюков. – СПб. : Издательский дом «Мирь», 2006. – С. 41–70.

285. Юдин, Б. Г. Биоэтика / Б. Г. Юдин // http://www.bioethics.ru/rus/res_eth/

286. Юм, Д. Исследование о принципах морали // Сочинения : в 2 т. – Т. 2 / пер. с англ. С. И. Церетели и др. – 2-е изд., доп. и испр. – М. : Мысль, 1996. – С. 171–314.
287. Юм, Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения : в 2 т. – Т. I / пер. с англ. С. И. Церетели и др. – 2-е изд., доп. и испр. – М. : Мысль, 1996. – С. 53–656.
288. Almås, I. Development of fairness preferences in children / I. Almås, A. Cappelen, E. Sørensen and B. Tungodden // Science. – 28 May 2010: Vol. 328. – № 5982. – P. 1176–1178.
289. Anderson A.A. Universal justice : a dialectical approach / Albert A. Anderson. Amsterdam : Rodopi Editions, 1997. xii, 184 p
290. Baack S. Datafication and empowerment: How the open data movement re-articulates notions of democracy, participation, and journalism // Big Data & Society, July–December, 2015, pp. 1–11.
291. Balaban, O. On Justice & Legitimation. A critique of Juergen Habermas' Concept of "Historical Reconstructivism" / O. Balaban // Zeitschrift fuer philosophische Forschung. – B. 44 (1990) 2. – S. 273–277.
292. Banner, W. A. Moral Norms and Moral Order / W. A. Banner. – Gainesville : University Presses of Florida, 1981. – XIV + 112 p.
293. Barry, B. Theories of Justice: A Treatise on Social Justice. – Vol. 1. – Berkeley, Los Angeles : University of California Press, 1989. – 443 p.
294. Barry, B. Justice as Impartiality / B. Barry. – Oxford : Clarendon Press, 1995. – 315 p.
295. Barry, B. Justice As Reciprocity / B. Barry // Justice / ed. by E. Kamenka and A. E.-S. Tay. L. : Arnold, 1979. – P. 50–78.
296. Bekoff, M. Wild Justice: The moral lives of animals / M. Bekoff, J. Pierce. – University of Chicago Press, 2009. – 204 p.
297. Beauchamp T. L., Childress J. F. Principles of Biomedical Ethics. – N. Y.-Oxford: Oxford University press, 1994. – 546 p.

298. Bicchieri, C. *The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms* / C. Bicchieri. – N. Y. : Cambridge University Press, 2006. – 278 p.
299. *Bioethics : a systematic approach* / B. Gert, Ch. M. Culver, K. D. Clouser. - 2nd ed. – Oxford; New York : Oxford University Press, 2006. – 384 p.
300. Bo Mou. *Chinese Philosophy A–Z* / Bo Mou. – Edinburgh University Press, 2009.
301. Boyd D., Crawford K. Critical Questions for Big Data: Provocations for a cultural, technological, and scholarly phenomenon // *Information, Communication & Society*, 2012, vol. 15, no. 5. - P. 662-679.
302. Boudon, R. Explaining the Feelings of Justice / R. Boudon, E. Betton // *Ethical Theory and Moral Practice*. – Vol. 2. – No. 4. Justice in Philosophy and Social Science (Dec., 1999). P. 365–398.
303. Brecht, A. Relative and Absolute Justice / A. Brecht // *Social Research*. – 1939. 6:1/4. P. 58–87.
304. Brosnan, S. F. Justice- and fairness-related behaviors in nonhuman primates // *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2013, 110, p. 10416-10423.
305. Brosnan S. Monkeys reject unequal pay / S. Brosnan, F. de Waal // *Nature*. – 2003. – № 425. – P. 297–299.
306. Brosnan, S. Tolerance for inequity may increase with social closeness in chimpanzees / S. Brosnan, H. Schiff, F. de Waal // *Proc. Biol. Sci.* – 2005. – № 272. – P. 253–258.
307. Brown, J. *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences* / J. Brown. – N. Y. : Routledge, 1991. – 192 p.
308. Burgess E. *The Growth of The City* // Park R. E., Burgess E.W. *The City: Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*. Chicago and London: The University of Chicago press, 1967.
309. Cherry M.J. Social Justice, Charity and Tax Evasion: A Critical Inquiry. In: *Bioethics with Liberty and Justice: Themes in the Work of Joseph M. Boyle* / Ed. by. Christopher Tollefsen. – Springer, 2011. – P. 185-204.

310. Chunara R, Andrews J and Brownstein J. Social and news media enable estimation of epidemiological patterns early in the 2010 Haitian cholera outbreak. *American Journal of Tropical Medicine and Hygiene*, 2012, Vol. 86, pp. 39–45
311. Clark, M. S. Close relationships / M. S. Clark, N. K. Grote // *Handbook of psychology: personality and social psychology* / ed. by T. Millon, M. J. Lerner. – Wiley ; N. Y., 2003. – P. 447–461.
312. Cohen, G. A. On the Currency of Egalitarian Justice, & Other Essays In Political Philosophy / G. A. Cohen. – Princeton University Press, 2011. – XIV + 268 p.
313. Cohen, M. Wittgenstein's Beetle and Other Classic Thought Experiments / G. A. Cohen. – Blackwell Publishing, 2005. – 135 p.
314. Cook N., Butz D. Mobility Justice in the Context of Disaster, *Mobilities*. 2015.
315. Couldry N. A necessary disenchantment: myth, agency and injustice in a digital world. *The Sociological Review*, 2014, vol. 62 no. 4, pp. 880-897.
316. Cresswell T. On the Move. Mobility in the Modern Western World. – Taylor & Francis, 2006. – 327 p.
317. Cudd, A. E. Is Pareto Optimality a Criterion of Justice? / A. E. Cudd // *Social Theory and Practice*. – Vol. 22. – No. 1 (Spring 1996). – P. 1–34.
318. Curtis, D. Images of Justice / D. Curtis, J. Resnik // *The Yale Law Journal*. – 1987. – Vol. 96. – P. 1727–1772.
319. De Waal, F. Good Natured : The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals. Harvard University Press, 1996. – 296 p.
320. Deutsch, M. Cooperation, Conflict & Justice / M. Deutsch // *Justice in social relations* / ed. by H. W. Bierhoff, R. L. Cohen, J. Greenberg. – N. Y.; L. : Plenum press, 1986. – P. 3–18.
321. Die Fragmente der Vorsokratiker // Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz. Bd 1. Mit Nachtrag von Walther Kranz. – Hildesheim : Weidmann, Unveränderte Neuauflage, 2004. (= 6. Aufl. 1951). – XII, 504 s.

322. Edwards, C. P. The comparative study of the development of moral judgment and reasoning / C. P. Edwards // Handbook of cross-cultural development / ed. by. R. L. Munroe, R. Munroe, & B. B. Whiting. – N. Y. : Garland Press, 1981. – 181 p.
323. Fabre, C. Whose Body Is It Anyway? Justice and the Integrity of the Person / C. Fabre. – Oxford : Oxford University Press, 2006. – XIV + 232 p.
324. Fainstein S. S. The Just City. Ithaca & London: Cornell University Press, 2010. – 232 p.
325. Fair refusal by capuchin monkeys // Nature. – 2004. – Vol. 428. – P. 140.
326. Fikentscher, W. The Sense of Justice and the Concept of Cultural Justice: «Views From Law and Anthropology» / W. Fikentscher // American Behavioral Scientist, 34:3 (1991: Jan./Feb.). – P. 314–334.
327. Fotel, T. Space, power, and mobility: car traffic as a controversial issue in neighbourhood regeneration. Environment and Planning A. / T. Fotel. - 2006. - Vol. 38 (4). - P. 733-748.
328. Freedman M. Ideologies and Political Theories: A Conceptual Approach. Oxford : Clarendon Press, 1996. – 602 p.
329. Fricker, M. Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing / M. Fricker. – N. Y. : Oxford University Press Inc., 2007. – X + 188 p.
330. García, R. Crossroad blues: the MTA Consent Decree and just transportation / R. García, T. Rubin. In: Running on Empty: Transport, Social Exclusion and Environmental Justice / Ed. by K. Lucas. – Bristol: Policy, 2004. – p. 221-256.
331. Globalization, value change, and generations: a cross-national and intergenerational perspective / ed. by P. Ester, M. Braun and P. Mohler. – Brill, Leiden, Boston, 2006. – 327 p.
332. Green, E.H.H.
Ideologies of conservatism : Conservative Political Ideas in the Twentieth Century. New York : Oxford University Press, 2002. – 319 p.
333. Hannam K., Sheller M., Urry J. Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings, Mobilities, 2006. 1:1.

334. Hansson, S. O. The Structure of Values and Norms / S. O. Hansson. – Cambridge, 2004. – 314 p.
335. Harvey D. Justice, Nature and the Geography of Difference / D. Harvey. – Cambridge (Mass.) & Oxford: Blackwell, 1996. – 468 p.
336. Harvey, D. Social Justice and the City / D. Harvey. – Athens; L.: University of Georgia Press, 2009. – 368 p.
337. Harvey D. The Right to the City / D. Harvey // New Left Review. 2008. № 53. – P. 23-41.
338. Havelock, E. A. The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato / E. A. Havelock. – Cambridge (Mass.) and L. : Harvard University Press, 1978. 382 p.
339. Hay A., Trinder E. Concept of Equity, Fairness, and Justice Expressed by Local Transport Policy Makers. Environment and Planning, 1991, Vol. 9, pp. 453-465
340. Hayek, F. A., von. Social Justice, Socialism & Democracy: Three Australian Lectures / F. A. von Hayek. – Canberra : Centre for Independent Studies, 1979.
341. Howard, E. Garden Cities of To-Morrow / E. Howard. – Cambridge (Mass.) : MIT Press,, 1965. – 168 p.
342. Jackson, M. Matters of Justice / M. Jackson. – L. : Croom Helm, 1986. – 181 p.
343. Jaffe, R. The Pragmatic Conception of Justice / R. Jaffe. – Berkeley & L. A. : University of California Press, 1960. – 117 p.
344. John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography / ed. J. H. Wellbank. – N. Y. : Garland Pub., 1982. – XII + 683 p.
345. Justice: Interdisciplinary Perspectives / ed. by K. Scherer. – Cambridge : Cambridge University Press, 1992. – XII + 302 p.
346. Justice: Views from the Social Sciences / ed. by R. L. Cohen. – N. Y. ; L. : Plenum Press, 1986. – XII, 284 p.
347. Kamenka, E. What Is Justice? / E. Kamenka // Justice / ed. by E. Kamenka and A. E.-S. Tay. – L., 1979. – P. 1–24.

348. Kaplan, M. A. Justice, human nature and political obligation / M. A. Kaplan. – N. Y. : Free Press, 1976. – 283 p.
349. Kesselring, S. The Mobile Risk Society. In: Tracing mobilities : towards a cosmopolitan perspective / S. Kesselring. – Ashgate, 2008. – p. 77-104.
350. Kohlberg, L. Essays on moral development / L. Kohlberg. – Vol. I. – N. Y. : Harper & Row, 1981.
351. Kolm, S.-C. Macrojustice. The Political Economy of Fairness / S.-C. Kolm. – Cambridge University Press, 2004. – 544 p.
352. Korsgaard, C. M. The Sources of Normativity. The Tanner Lectures On Human Values / C. M. Korsgaard. – Clare Hall, Cambridge University. – November 16 and 17, 1992.
353. Kottow, M. From Justice to Protection: A Proposal for Public Health Bioethics. – N.Y. etc. : Springer, 2012. – 116 p.
354. Kshetri N. The emerging role of Big Data in key development issues: Opportunities, challenges, and concerns. Big Data & Society, July–December, 2014, pp. 1–20.
355. Lagoze C. Big Data, data integrity, and the fracturing of the control zone. Big Data & Society, July–December, 2014, pp. 1–11.
356. Lane J. Protecting Privacy and Confidentiality in an Era of Big Data Access. Chance, 2012, vol. 256 no. 4, pp. 39–41. Available at: <http://chance.amstat.org/2012/11/privacy25-4/> (accessed 5 August 2015).
357. Laqueur, W. Terrorism. – L.: Weidenfeld and Nicolson, 1977. – 277 p.
358. Lawrence, D. The Four Principles of Biomedical Ethics: A Foundation for Current Bioethical Debate // Journal of Chiropractic Humanities. 2007. Vol. 14. – P. 34-40.
359. Lefebvre H. The Urban Revolution. Foreword by Neil Smith. Translated by Robert Bononno. University of Minnesota Press, 2003.
360. Levebvre, H. Writings on Cities / H. Levebvre. – Oxford: Basil Blackwell, 1996. – 250 p.

361. Lewis, C. I. *An Analysis of Knowledge and valuation* / C. I. Lewis. – La Salle : Open Court, 1946. – 568 p.
362. Lingis, A. *The Imperative* / A. Lingis. – Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1998. – 234 p.
363. Lumsden, C. J. *Genes, Mind, and Culture: 25th Anniversary Edition* / C. J. Lumsden, E. O. Wilson. – New Jersey etc. : World Scientific, 2005. – 428 p.
364. Lyon D. *Surveillance, Snowden, and Big Data: Capacities, consequences, critique*. *Big Data & Society*, July–December, 2014, pp. 1–13.
365. Macintyre, A. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* / A. Macintyre. – L. : Routledge & Kegan Paul, 1998. – 304 p.
366. McShea R.J. and McShea D.W. *Biology and Value Theory*. In.: *Biology and the foundation of ethics* / edited by Jane Maienschein, Michael Ruse. Cambridge University Press, 1999. P. 307-328.
367. Mancini A. *Internet justice: philosophy of law for the virtual world*. N. Y. : Buenos Books America, 2005.
368. Manovich L. *Trending: the promises and the challenges of big social data* // *Debates in the Digital Humanities* / ed. M. K. Gold. The University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, 2011. pp. 460-475.
369. Marcovich, M. *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary* / M. Marcovich. – 2nd ed. – Sankt Augustin : Academia Verlag, 2001. – 665 p.
370. Martens, K. *Justice in transport as justice in accessibility: applying Walzer's 'Spheres of Justice' to the transport sector* / K. Martens // *Transportation*, 2012, Vol. 39, Iss. 6. P. 1035–1053.
371. Mehr F. *Social Justice in Ancient Iran* // *Social Justice in the Ancient World*. Westport, 1995. P. 75–89.
372. Mitchell, D. *The Right to the City: social Justice and the Fight for Public Space* / D. Mitchell. – N. Y. : L.: The Guilford Press, 2003. – 270 p.
373. *Mobile Methodologies* / ed. by B. Fincham, M. McGuinness, L. Murray. – N.Y. : Palgrave Macmillan, 2010. – 224 p.

374. Mobility: Geographies, Histories, Sociologies // Transfers. Spring, 2013. Volume 3. Issue 1.
375. Mobilities and inequality / ed. by T. Ohnmacht, H. Maksim, and M. M. Bergman. – L. : Ashgate, 2009. – 238 p.
376. Moravčík O., Miština J. The Most Recent Needs In Engineering Communication Training At Technical Universities // Проблеми інженерно-педагогічної освіти. 2007. № 17. С. 109-119.
377. Morgenthau, H. J. Justice and Power / H. J. Morgenthau // Social Research. 41:1 (1974: Spring). – P. 163–175.
378. Njoh A. Equity, Fairness and Justice Implications of Land Tenure Formalization in Cameroon. International Journal of Urban and Regional Research. 2013. Volume 37, Issue 2.
379. Nussbaum, M. C. Frontiers of Justice. Disability. Nationality. Species Membership / M. C. Nussbaum. – Cambridge, 2006.
380. Parenteau D., Parenteau I. Les idéologies politiques : le clivage gauche-droite. Québec: Presses de l'Université du Québec , 2008. – 210 p.
381. Oliveira N., de. Husserl, Heidegger, and the Task of a Phenomenology of Justice / N. de Oliveira // VERITAS. Porto Alegre. – V. 53. – N. 1. março 2008. – P. 123–144.
382. Ovadia S. The Role of Big Data in the Social Sciences // Behavioral & Social Sciences Librarian, 2013, vol. 32, no. 2, pp. 130-134.
383. O'Manique, J. The Origins of Justice: the Evolution of Morality, Human Rights, and Law / J. O'Manique. – Philadelphia, 2003. – XII, 206 p.
384. O'Neill, S. Impartiality in Context: Grounding Justice in a Pluralist World. State University of New York Press, 1997.
385. Peacock S.E. How web tracking changes user agency in the age of Big Data: The used user // Big Data & Society, July–December, 2014, pp. 1–11.
386. Pecherskaya N. V. Looking for justice: the everyday meaning of justice in late Soviet Russia // Anthropology of East Europe Review. 2012. Vol. 30. No. 2. P. 20-38.

387. Perelman, Ch. The Idea of Justice & The Problem of Argument / Ch. Perelman. L. : Routledge & Kegan Paul ; N. Y. : The Humanity Press, 1963. – 212 p.
388. Pitkin, H. F. Wittgenstein and Justice / H. F. Pitkin. – Berkley : University of California Press, 1972. – 376 p.
389. Plato. Republic / trans. R. Waterfield. – Oxford : Oxford University Press, 1998. – 475 p.
390. Pogge, T. Justice / T. Pogge // Encyclopedia of Philosophy. – 2nd ed. – Detroit etc., 2006. – Vol. 4. – P. 862–870.
391. Pogge T. W. Human Flourishing and Universal Justice. Social Philosophy and Policy, 1999, 16, p. 333-361
392. Prasad M. G. Social Justice in Ancient India: In Arthasastra // Social Justice in the Ancient World. Wesport, 1995.
393. Raphael, D. D. Concepts of Justice / D. D. Raphael. – Oxford : Clarendon Press, 2001. 264 p.
394. Rawls, J. Political Liberalism, enl. ed. – N. Y. : Columbia University Press, 1996. – 576 p.
395. Rawls J. Justice as Fairness / J. Rawls // The Philosophical Review. – Vol. 67. – № 2 (Apr., 1958). – P. 164–194.
396. Rejai M. Political Ideologies: A Comparative Approach. Second Edition. Armonk; London : M. E. Sharpe, 1995. – 240 p.
397. Rescher, N. Distributive Justice: A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution / N. Rescher. – N. Y. : Bobbs Merrill Company, 1966. – XVI + 166 p.
398. Russell B. The Problems of Philosophy. Indo-L.A.: European Publishing, 2010.
399. Sandel, M. Justice: What's the Right Thing to Do? / M. Sandel. – Farrar, Straus and Giroux, 2009. – 308 p.
400. Sandel, M. Morality and Liberal Ideal / M. Sandel // The New Republic. – 1984. – May, 7. – P. 15–17.

401. Schklar, J. N. *The Faces of Injustice* / J. N. Schklar. – New Haven ; L. : Yale University Press, 1990. – 144 p.
402. Schmid, H. H. *Gerechtigkeit als Weltordnung* / H. H. Schmid. – Tübingen : J. C. B. Mohr, 1968. – VII + 203 p.
403. Schweitzer, L. *Environmental Injustice and Transportation: The Claims and the Evidence* / L. Schweitzer, A. Valenzuela // *Journal of Planning Literature*. 2004. 18. – P. 383-398.
404. Scott, J. T. *Aristotle and the “City of Sows”: Doing Justice to Plato* / J. T. Scott // *Justice v. Law in Greek Political Thought* / ed. by L. G. Rubin. – Lanham etc., 1997. – P. 43–68.
405. *Searching for the Just City. Debates in Urban Theory and Practice* / Edited by P. Marcuse, J. Connolly, J. Novy, I. Olivo, C. Potter, J. Steil. – London and New York: Routledge, 2009. – 288 p.
406. Sheller M. *Mobility Justice* Wi: *Journal of Mobile Culture* 2014: Vol. 08 no. 01 // <http://wi.mobilities.ca/mimi-sheller-mobility-justice/>
407. Short, J. *City as Text* / J. Short // *The Urban Order: An Introduction to Cities, Culture, and Power*. – Cambridge: Blackwell, 1996. – P. 390-413.
408. *Social Justice in the Ancient World* / ed. K. D. Irani, Morris Silver. – Westport : Greenwood Press, 1995. – VIII + 224 p.
409. Soja, E. *Seeking spatial justice* / E. Soja. – Minneapolis, London : University of Minnesota press, 2010. – 256 p.
410. Sorensen, R. A. *Thought experiments* / R. A. Sorensen. – Oxford UP, 1992.
411. Stankiewicz W. J. *In Search of a Political Philosophy: Ideologies at the Close of the Twentieth Century*. London and New York: Routledge, 2005. – 480 p.
412. Sterba, J. *How to Make People Just. Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice* / J. Sterba. – Totowa, N. J. : Rowman and Littlefield Publishers, 1988. – VIII + 200 p.
413. Stone, J. *Justice Not Equality* / J. Stone // *Justice* / ed. by E. Kamenka and A. E.-S. Tay. – L. : Arnold, 1979. – P. 97–115.

414. Swirski, P. Of Literature and Knowledge. Explorations in Narrative Thought Experiments, Evolution, and Game Theory / P. Swirski. – L. & N. Y. : Routledge, 2007. – 196 p.
415. Tan, Kok-Chor. Justice without Borders. Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism / Kok-Chor Tan. – Cambridge : Cambridge University Press, 2004. – 219 p.
416. The City Cultures Reader / ed. By M. Miles and T. Hail. 2nd ed. L. And N.Y.: Routledge, 2004.
417. The Fourth Paradigm: Data-Intensive scientific Discovery / Ed. by T. Hey, S. Tansley, K. Tolle. – Redmond, WA: Microsoft Research, 2009. – 252 p.
418. The Network Society: A Cross-Cultural Perspective / Castells M., ed. Northampton, MA: Edward Elgar, 2004.
419. The Urbanization of Injustice / ed. A. Merrifield & E. Swyngedow. London : Lawrence & Wishart, 1996. VIII + 245 p.
420. Theborn, G. Back To Norms! On the Scope and Dynamics of Norms and Normative Action / G. Theborn // Current Sociology. – Nov. 2002. – Vol. 50 (6): 863–880.
421. Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts / ed. by K. Ierodiakonou, S. Roux. – Leiden & Boston : Brill, 2011.
422. Trusted, J. Moral Principles and Social Values / J. Trusted. – L. : Routledge & Kegan Paul, 1987. – X + 195 p.
423. Tzitzis S. Figures anthropologiques de la justice. Du *mythos* au *logos* // Mythe et justice dans la pensée grecque / Sous la direction de S. Tzitzis, M. Protopapas-Marneli, B. Melkevik. – Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2009. – 359 p.
424. United Nations Development Program, Human Development Report 2000 [Электронный ресурс]. – URL: http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2000_EN_Overview.pdf (дата обращения: 18.10.2009).
425. Vincent A. Modern political ideologies. Wiley-Blackwell, 2009. – 392 p.
426. Virilio, P. Speed and politics / P. Virilio. – Los Angeles : Semiotext(e), 2006. – 174 p.

427. Walzer, M. *Arguing About War* / M. Walzer. – New Haven & London : Yale University Press, 2004. – 224 p.
428. Walzer, M. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* / M. Walzer. – N. Y. : Basic Books, 1983. – XVIII + 345 p.
429. Walzer, M. *Interpretation and Social Criticism* / M. Walzer. – Harvard University Press, 1987.
430. Wedgwood, R. *Nature of Normativity* / R. Wedgwood. – Oxford : Clarendon Press, 2007. – X + 296 pp.
431. Welles B.F. On minorities and outliers: The case for making Big Data small // *Big Data & Society*, April–June, 2014, pp. 1–2.
432. Woolcock, P. G. *The Case against Evolutionary Ethics Today* / P. G. Woolcock // *Biology and the foundation of ethics* / ed. by J. Maienschein, M. Ruse. – Cambridge : Cambridge University Press, 1999. – P. 276–306.
433. Wright G. H., von. *Norm and Action. A Logical Inquiry* / G. H. von Wright. – N. Y. ; L., 1963. – XVIII + 214 p.
434. Wright G. H., von. *Varieties of Goodness* / G. H. von Wright. – L. : Routledge, 1963. XIV + 222 p.
435. Young, I. M. *Justice and the Politics of Difference* / I. M. Young. – Princeton, 1990. – 286 p.