

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Том 15

Москва
2015

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Кочеров С.Н.</i> Парадоксы моральной свободы	5
<i>Мехед Г.Н.</i> Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы.....	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Серёгин А.В.</i> Два аргумента против гедонизма в платоновском «Горгии»	51
<i>Платонов-Поляков Р.С.</i> Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля	70
<i>Зубец О.П.</i> 94-й сонет Шекспира и фрагмент о Величавом Аристотеля: загадка сходства	91
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Коллизия натурализма и морализма в понимании Спинозой нравственных начал	117
<i>Прокофьев А.В.</i> Организационные потребности общества как исток морали в этике Бернарда Мандевиля.....	139
<i>Апресян Р.Г.</i> Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период).....	170
<i>Троицкий К.Е.</i> Моральная теория Иммануила Канта и идея императивности в философской мысли Германии конца XIX – начала XX вв	201
<i>Рогожа М.М.</i> Этические импликации смыслов тоталитаризма в исследованиях Ханны Арендт	221
<i>Гельфонд М.Л.</i> Этика Л.Н. Толстого: дилемма свободы и закона	245
<i>Демидова Е.В.</i> Появление Другого у раннего М.М. Бахтина	274

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Обсуждение книги А.В.Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости». Участники: <i>Р.Г.Апресян, Б.Н.Кашиников, Л.В.Максимов, О.В.Артемова, Г.Ю.Канарш, М.Л.Гельфонд, К.Е.Троицкий, Г.Н.Мехед, А.В.Прокофьев</i>	297
---	-----

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Обсуждение книги А.В.Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости» (материалы «Круглого стола»)

В данную публикацию вошли выступления, сделанные на круглом столе, который был посвящен обсуждению книги А.В. Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости» (М.: Альфа–М, 2013). Выступающие затронули следующие проблемы. Есть ли возможность и необходимость применять к этическим исследованиям критериев справедливости и их практического применения понятие «теория»? Какова наилучшая методология нормативной этики в целом и теории справедливости в частности? Должна ли справедливость рассматриваться в качестве центральной нравственной ценности или ее следует вывести за пределы морали – в область права? Является ли обязательным противостояние этики любви и этики справедливости и если оно все же неизбежно, то насколько глубоко? Допустимо ли использование традиционного словосочетания «справедливая война» по отношению к вопросу о моральном обосновании военных действий *recourse to war*? Насколько релевантна аристотелевская концептуализация понятия «справедливость» для современного дискурса справедливости? Оправдана ли привязка нормативного содержания справедливости к понятию «честность»?

Ключевые слова: мораль, нормативная этическая теория, этика справедливости, этика любви, честность, справедливая война

20 мая 2014 г. в секторе этики Института философии РАН прошел круглый стол, посвященный обсуждению книги А.В. Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости» (М.: Альфа–М, 2013). «Этическая мысль» публикует сделанные на круглом столе выступления *Р.Г. Апресяна, Б.Н. Кашиникова, Л.В. Максимова, О.В. Артемьевой, Г.Ю. Канарша, М.Л. Гельфонд, К.Е. Трошцкого, Г.Н. Мехеда, А.В. Прокофьева.*

Р.Г. Апресян. Книга Андрея Прокофьева (далее – А.П.) нетипична для современного российского морально-философского процесса. Она монографична – она посвящена проблеме справедливости. Она объемна – в ней более пятисот страниц. Она дискурсивна – в книге четырнадцать глав, и, за редким исключением, в каждой главе представлены дискуссии по соответствующей проблеме, которые идут в современной мировой философии. Оposредованно к ним, включаясь в них, А.П. формулирует свои тезисы и развивает свои рассуждения. Кому-то может показаться, что автор слишком увлекается трансляцией мирового мыслительного опыта, касающегося проблематики книги. Мне же кажется, что такая трансляционная работа очень важна: все-таки мы достаточно оторваны от литературного потока современной мировой этики. Своей книгой А.П. выполняет важную и отнюдь не простую культуртрегерскую функцию, представляя недавние и текущие дискуссии практически по всему спектру тематики справедливости (будь книга снабжена библиографией и именованным указателем, это было бы очевидно каждому, к ней обращающемуся).

Представление этих дискуссий русскому читателю помимо чисто информационного значения важно и тем, что расширяет и уплотняет дискурсивный контекст теории справедливости, раскрывает возможные связи понятия справедливости с другими этическими понятиями и тем самым проясняет место справедливости как порядка в морального мышления, так и в ансамбле этических категорий. В ряде случаев предлагаемые реконструкции дискуссий расширяют уже имеющиеся у русского читателя представления. Таковы, например, проблемы разделения общей и частной справедливости, справедливости наказания, распределительной справедливости, справедливой войны; и то, надо сказать, благодаря своей эрудиции автор задает гораздо более широкий в сравнении с известным план этим темам. Но в книге представлены дискуссии по вопросам, которые у нас освещались ограниченно, а то и вообще не освещались. В литературе последних лет можно встретить обсуждение проблем области справедливости, отношения к будущим поколениям, глобальной справедливости, восстановительного правосудия. Примечательно, что в значительной части это будут статьи самого А.П., и в книге они получили творческое развитие. Социобиологические аспекты справедливости, проблемы спра-

ведливости в семейных отношениях, проблема презумпции равенства, типология справедливости специально в нашей литературе не обсуждались, и в этом плане книга А.П. особенно значима.

Хотел бы специально остановиться на двух вопросах, и оба связаны с Аристотелем. Несмотря на появление в последние годы на русском языке нескольких книг и немалого количества статей, посвященных справедливости (помимо нашего автора, можно указать на работы Б.Н. Кашникова, Г.Ю. Канарша, М.И. Козлова, В.Н. Кузнецова) в самых разных историко-мыслительных и теоретических контекстах, Аристотель и его учение о справедливости сохраняют свое центральное значение для подавляющего большинства исследований и разработок (впрочем, это касается и многих других основополагающих концепций в этике). Надо сказать, это и понятно, и непонятно. Понятно, потому что Аристотель институционализирует этику и задает круг проблем и обсуждений, которые сохраняют для последующей этики свое значение базовых. Непонятно, потому что в своей теории справедливости Аристотель референтен определенному социально-политическому опыту – опыту полиса, которому свойственна теснейшая переплетенность нравственного, правового и политического, которому свойственна широчайшая демократия при крайней численной ограниченности тех, кто обладает статусом гражданина и, стало быть, включен в нее. В рецепциях Аристотелевой теории справедливости эти обстоятельства, как правило, не только не рефлексированы, но и не фиксируются в качестве значимых. Думаю, по отношению к аристотелевскому анализу справедливости необходима дистанцированность. Для работающего с Аристотелем в русском переводе требуется двойная дистанцированность: не только по отношению к его теории, но и по отношению к его переводу на русский.

При всех достоинствах перевода «Никомаховой этики», принятого Н.В. Брагинской, я вижу в нем, по крайней мере, один недостаток, а именно использование переводчиком термина «правосудность» для перевода греческого слова “dikaiosynē”. Я знаком с разъяснениями самой Брагинской на этот счет, понимаю ее лингвистические резоны и даже восхищен ее попыткой восстановления по мере сил в переводе на русской лексической базе всего состава однокоренных слов, обнаруживаемых в тексте трактата. Однако Брагинская использует и слово «справедливость» для перевода

греческого слова “ison”, и здесь она не обеспокоена образованием лексического однокоренного семейства, так что слова на базе этого корня переводятся с использованием как слова «справедливость» и производных, так и слова «равенство» и производных¹. Нельзя при этом не заметить, что при использовании в переводе слова «правосудность» Брагинская все равно подвергла это слово определенному семантически-коннотативному надлому. Не говорю о том, что в результате этой остроумной инициативы «Никомахова этика» в русском переводе выпадает из мирового аристотелеведения: во всех языках “dikaiosynē” переводится словами, соответствующими русскому слову «справедливость», а “ison” – соответствующими русскому слову «равенство», и это отвечает многовековой традиции чтения Аристотеля. Использование термина «правосудность» допустимо, когда речь идет только об Аристотеле и обсуждение ведется не критически, изнутри Аристотеля, но употребление этого термина в контексте рассуждения о справедливости в общем смысле этого слова, а тем более в соотнесении с выводами иноязычных комментаторов, благополучно не ведающих о новации русского переводчика, провоцирует терминологический, коннотативный и интерпретационный разрыв. Так вот, даже в тех немногих случаях, когда А.П. пространно цитирует Аристотеля, как, например, на страницах, посвященных аристотелевскому учению об общей и частной справедливости, когда термин «правосудный» обойти нельзя, он *оставляет без исследовательского внимания* использование русским переводчиком не только слова «правосудный», но и слова «справедливый», иными словами, он либо не чувствует, либо не принимает в расчет возможность при таком словоупотреблении чувствительного смыслового «двоения» у вдумчивого читателя².

У меня осталось впечатление, что, несмотря на масштабность книги по объему и по замыслу, в ней не нашлось достаточно места для *целостного* представления теории справедливости Аристотеля, ее критического анализа, рационализирующей деконструкции, хотя именно от А.П. как многознающего теоретика морали я бы ожидал это прежде всего.

¹ Брагинская Н.Б. Комментарии // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 715–716, 718.

² Прокофьев А.В.. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. М., 2013.

Критическому разбору подлежит, на мой взгляд, концепция Аристотеля об общей и частной справедливости. А.П. упоминает в книге и тем самым напоминает мне, что я уже высказывал несколько лет назад сомнение относительно уместности сохранения такого разделения в современной этике. Осваивая книгу А.П., я дополнительно утвердился в том своем мнении. Характерно, что А.А.Гусейнов в статье «Справедливость» в «Новой философской энциклопедии», обозначив это разделение у Аристотеля, основное внимание уделяет анализу общего понятия справедливости, прослеживая его развитие в истории моральной философии, а А.П., рассказав об этом разделии и предьявив критику Аристотеля со стороны Б.Уильямса, затем основное внимание концентрирует на том, что Аристотель отнес бы к частному понятию справедливости³. В своем сомнении я исхожу из того, что описание общей справедливости у Аристотеля, а в еще большей степени как она воспринимается комментаторами, весьма близко тому, как в современной моральной философии понимается сфера общественной нравственности вообще. В соотношении с ролзовской теорией справедливости это впечатление только усиливается: у Дж. Ролза я обнаруживаю пассажи, где он в терминах справедливости обсуждает проблемы, воспринимаемые мной как общеморальные, и в этом я усматриваю расширение предметизации категории «справедливость». Но если мы примем во внимание политико- и социально-ориентированный характер аристотелевской этики, мы можем предположить даже большее: общее понятие справедливости несет в себе содержание, близкое современному (т. е. складывающемуся в Новое время) понятию морали. Подступ к такому пониманию я нахожу в тезисе А.П. о том, что общая и частная справедливость у Аристотеля представляют целое и часть. Однако простого обозначения – «целое» и «часть» – недостаточно; необходима теоретическая интерпретация этого тезиса средствами, внешними самой этике Аристотеля. То, что делает А.П., представляет интерес: он пытается, прибегая к кооперации с разными мыслителями, адаптировать аристотелевское разделение к современному восприятию; одновременно он подстраивает взгляды позднейших авторов к аристотелевским

³ См.: Гусейнов А.А. Справедливость // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 3. М., 2010. С. 622–624.

представлениям об общей и частной справедливости и таким образом актуализирует концепцию Аристотеля. Но теоретический эффект такой актуализации для меня не очевиден.

И еще один вопрос. Хотя во Введении А.П. подчеркивает, что справедливость – это сугубо нормативно-этический концепт, в книге этот концепт анализируется многогранно. Справедливость, в первую очередь, рассматривается как ценность, как требование, как обязанность, как переживание, но наряду с этим в ней можно различить и философско-этическое, «теоретико-познавательное» (как бы сказал сам автор) рассмотрение этого феномена. Я вижу это главным образом в теме, которая в монографии подается в связи с предметизацией категории «справедливость». Это – важная проблема, и обычно она именуется проблемой «области справедливости». Как я отметил выше, именно благодаря А.П. дискуссии по этой проблеме были представлены несколько лет назад в нашей литературе. Посвященная этой проблеме отдельная глава построена как реконструкция наиболее фундаментальных в истории мысли подходов к этой проблеме (в качестве таковых выбраны теории справедливости Аристотеля и Юма) и ее интерпретация в современных дискуссиях (прежде всего Ролзом). Речь здесь идет об условиях возможности справедливости (применения этого критерия), и я полагаю, что это философско-теоретический, а не нормативно-этический вопрос; во всяком случае именно таковым он предстает у Аристотеля, Юма и Ролза. Развивая свое обозрение, А.П. замечает, что «Ролз умело “привил” юмовскую концепцию к стволу теории общественного договора»⁴. Помимо сообщения о Ролзе я вижу в этом и постановку насущной задачи – «привить» проблематику «области справедливости» к позитивной авторской концепции справедливости. В разделе II эта проблематика после общего историко-этического введения развивается на различных тематических площадках – человеческая природа, космополитическая справедливость, справедливость в семье, справедливость по отношению к будущим поколениям. Тем самым справедливость оказывается предметом комплексного рассмотрения, при котором философско-теоретический, нормативно-этический и этико-прикладной аспекты оказываются органично связанными и перехо-

⁴ Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. С. 149.

дящими друг в друга. Этот методологический опыт, самим А.П. не рефлекслируемый, нуждается в дополнительном анализе, и его результаты обещают быть убедительно продуктивными.

Завершая тем, с чего начал, хочу выразить свою уверенность, что книга А.П. прочно войдет в исследовательский и преподавательский обиход. Еще долго без нее не сможет обойтись ни один исследователь проблемы справедливости, да и многих сопредельных проблем, удачно высвеченных в оглавлении. Книга найдет благодарных читателей в лице преподавателей общественных дисциплин и высокомотивированных студентов. Не убежден, что она будет воспринята обычными студентами, а также широкой публикой: все-таки книга – не для обычного читателя, да и А.П. – автор суровый, и по отношению к читателю не отличается особенной дружелюбностью. Впрочем, констатируя это с некоторой инвективой от меня как читателя в адрес автора, не сомневаюсь, что ничто из сказанного выше в качестве хвалы от этой инвективы не потускнеет.

Б.Н. Кашиников. Книга А.П. представляет собой заметное событие в нашей отечественной этике. Это большой энциклопедический обзор основных идей современной англоязычной философии, объединенных общей темой справедливости. Жанр работы указывает на ее скромные задачи, это всего лишь введение, которое не предполагает концептуальности. Разумеется, позиция автора во многих случаях просматривается, но не довлеет и не является концепцией сквозной. Такой подход имеет свои плюсы и минусы, он может нравиться или нет, но это уже вопрос вкуса. Это надо принимать как данное. Так же точно следует принимать и традицию, в которой работает автор, это аналитическая традиция современной англо-американской философии. Учитывая эти два обстоятельства, я не вижу смысла в обсуждении концептуальных дискуссий, представленных в книге (иначе пришлось бы дискутировать по каждой из двух десятков проблем справедливости), а также – преимуществ и недостатков аналитической традиции вообще. В настоящей статье я ставлю для себя задачей наметить основные направления дальнейшего исследования этой весьма актуальной для нас темы. Прделанная А.П. титаническая работа представляет собой, как мне кажется, работу преимущественно подготовительную, за которой последуют концептуальные труды по исследованию проблем

справедливости, которые могли бы быть востребованы российской практикой. Надеюсь, что Институт философии станет оплотом и движущей силой этих исследований, которые объединят отечественных исследователей. Работа А.П. призвана стать в этих исследованиях точкой отсчета и одновременно энциклопедией. Так, Р. Нозик, характеризуя фундаментальный труд Дж. Ролза «Теория справедливости», в свое время заметил: «Политические философы отныне должны или работать в предложенных Ролзом рамках, или объяснять, почему они этого не делают»⁵. Так же точно следует относиться к фундаментальной работе А.П. В своем выступлении я начну со второго, то есть попытаюсь объяснить, почему я этого не делаю. С этой целью я остановлюсь лишь на двух небольших проблемах теории справедливости. А именно на проблеме теории и проблеме справедливости, отражающихся в двух вопросах: «Какая теория?» и «Чья справедливость?» Разумеется, мои рассуждения могут иметь только весьма субъективный и поверхностный характер и ни в коем случае не должны быть представлены как критика. Тем более, что речь не идет не о концепции, а о подходе.

Вопрос о теории принадлежит к числу вопросов принципиальных. От него нельзя отмахнуться ссылкой на жанр или традицию. Это тот вопрос, который надлежит решить, предпринимая любое этическое исследование. Вопрос имеет две составные части: а нужна ли вообще этическая теория? Какая именно, если нужна? В данном случае речь идет о необходимости теории для исследования справедливости и о том, какая именно теория нам нужна для этого. В современной аналитической этике это два кардинальных вопроса. Готового ответа нет ни на первый, ни на второй вопрос. Напомню, что Ролз назвал свою теорию “A Theory of Justice”, а не “The Theory of Justice”, что в соответствии нормами английской грамматики означает, что это лишь одна из возможных теорий, но не этическая теория вообще, даже не теория справедливости вообще. Тем самым Ролз обозначил принципиальный плюрализм в вопросах этической теории и невозможность теории даже общей в качестве введения. Но дело, разумеется, не в Ролзе. Более того, Ролз все-таки придерживается худо-бедно теории. Но современная аналитическая этика вовсе не склоняется однозначно

⁵ Nozick R. Anarchy, State and Utopia. N.Y., 1974. P. 183.

в пользу теории. Это может показаться парадоксом, учитывая исходный позитивизм аналитической традиции, склонность к теоретическому мышлению. Но, с другой стороны, именно позитивисты долгое время отрицали когнитивный статус моральных суждений. К числу последних (противников теории) относится примерно половина исследователей, работающих в аналитической традиции. Среди них немало тех, кто известен всякому, кто заинтересован темой справедливости. Это Макинтайр, Тэйлор, Уильямс, Байер, Нобль⁶. Многие из проблем справедливости, да и вообще этики, действительно не нуждаются в теоретическом аппарате. Так, Уильямс утверждает: «В научном исследовании должна быть конвергенция ответов, в которых лучшее объяснение конвергенции предполагает идею, что ответ представляет собой само положение вещей; в области этического, по крайней мере, на высоком уровне абстракции, нет надежды достижения такой конвергенции»⁷. Статус теории, достаточно вспомнить теорию марксизма, представлял собой долгое время некоторую разновидность почетного титула, без которого нельзя было войти ни в один приличный дом. Многие из современных авторов не без основания утверждают, что наша склонность к научно-теоретическому мышлению главным образом и мешает нам в решении проблем морали. Для феминизма это часто даже не теоретическое утверждение, а боевой клич. При этом сторонники теории далеко не преуспели в создании убедительной модели теории и спор нередко сводится к тому, а что собственно можно считать этической теорией. Вышеупомянутый Ролз, по мнению многих поборников чистоты теории, не только не предложил приемлемых принципов справедливости, но и не создал никакой теории. Действительно, его теория не обладает многими признаками теории. Например, полнотой и всеобщностью. Впрочем, Ролз с этой частью критики согласен, полагая, что его теория имеет политический лишь смысл, а не этический или философский.

⁶ См.: *MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, 1981; *Taylor C. Sources of the Self*. Cambridge, 1990; *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, 1985; *Baier A. Doing Without Moral Theory? // Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism* / Ed. by S.G.Clark and E.Simpson. Albany, 1989. P. 29–48; *Noble C. Normative Ethical Theories // Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism* / Ed. by S.G.Clark and E.Simpson. Albany, 1989. P. 49–64.

⁷ *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy*. P. 136.

Действительно, для того чтобы работать на критическом уровне этической рефлексии, совсем не обязательно вымучивать из себя теорию. Возможно, этические воззрения Ролза только выиграли бы, если бы он не прибегал к термину «теория», который только вводит в заблуждение. Я не готов сейчас сделать выбор в пользу теории или ее отсутствия. Но эта проблема, которую нужно решать. В работе А.П. можно обнаружить, несмотря на провозглашение теоретического статуса, переходы на интуитивный уровень морального и обратно. В этом есть смысл. Отбросить не-теоретическую этику справедливости означало бы обеднить поле исследования. Это обнаруживается, например, когда он пишет о парадоксах теории справедливости. Но теоретический уровень нужен именно для того, чтобы избавиться от свойственных моральным интуициям парадоксов. И здесь уже приходится выбирать – «с кем вы, мастера культуры?». Согласно Хэару, этическая теория выступает в роли своеобразного автосервиса, в который мы сдаем своей автомобиль, то есть этические воззрения, как только обнаруживаем в их работе сбои, противоречия и парадоксы⁸. Но только в этом случае мы не должны смешивать теоретический и интуитивный уровни.

Другой вопрос, тесно связанный с первым, это вопрос «какая именно теория?». Введение в теорию справедливости возможно лишь при наличии этой теории. Такой теории в современной аналитической этике просто не существует. Есть множество исследований, спрягающих в разных сочетаниях слова «теория» и «справедливость», но нет теории справедливости. Есть теории Нозика, Ролза, Готиера и многих других. При этом только Ролз называет свою теорию теорией справедливости, да и то без больших оснований. Другие создают сложный теоретический аппарат для решения некоторых этических проблем, но нигде не называют свою теорию теорией справедливости, хотя этот аппарат действительно работает для решения проблем справедливости. Но самое главное, даже если и назвать это условно теориями справедливости, все вместе это все равно не дает нам одну теорию, но множество несопоставимых теорий, введение в которые невозможно. Единая теория возможна лишь при наличии некоторых

⁸ См.: *Hare R. Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford, 1981.

незыблемых фундаментальных положений, пусть даже их будет очень мало. Так, в теории справедливой войны есть, по крайней мере, набор принципов **Jus in Bello** и **Jus ad Bellum**, которые признают все. Этого нет в современных исследованиях по проблеме справедливости. Более того, многие принципиально отрицают саму возможность таких положений. Предвижу возражения со стороны последователей Куна, что вопрос теории – это всего лишь вопрос вкуса⁹. Не могу согласиться с этим, хотя и никогда не понимал Куна. Вкус, по крайней мере, должен совпадать там, где есть теория.

Именно это обстоятельство вселяет надежду, позволяет нам искать ответ на вопрос: «Введение в какую теорию?». Нам нужна такая теория, которая позволила бы нам решать наши практические проблемы, вырастающие из нужд социальной практики и гражданского общества. Далеко не всякие теории, выкованные сумрачным англо-американским гением, могут прижиться на бедных российских почвах. Говорить о теории Ролза в России (за исключением курса истории философии, разумеется), это все равно, что говорить в доме повешенного про веревку. Согласно определению самого Ролза, его теория имеет практический смысл исключительно для граждан либерального общества, которые с молоком матери впитали ценности свободы и равенства. Она просто не годится для обществ иерархических, тем более, патримониальных, к числу которых относится Россия, по определению все того же Ролза. Еще в меньшей степени у нас может иметь смысл, например, теория Нозика. Только в случае с Нозиком она уже не только бесполезна, но и опасна в связи с непредсказуемостью интерпретаций. Наше введение в теорию справедливости должно быть введением в практически значимую справедливость. Западные теории, взятые безотносительно нашей практике, представляют собой сырой материал, который нуждается в интерпретации, если только мы делаем практическую философию. Вместе с тем, если нам и нужна этическая теория, то такая, которая могла бы быть созвучна нашему практическому дискурсу справедливости. Возможно, в России следует говорить не о введении в теорию справедливости, а о введении в дискурс справедливости.

⁹ См.: Кун Т. Структура научных революций. М., 2003.

Важен и другой вопрос: «А всякая ли теория справедливости является теорией справедливости?» Иначе говоря, должны ли мы относить к теории справедливости все, что сочетает слова «теория» и «справедливость». Думаю, в этом нет необходимости. Причина здесь уже не столько в теории, сколько в справедливости. В качестве примера, остановлюсь на теории справедливой войны. Это теория рассматривается во «Введении» в качестве одного из разделов теории справедливости наряду со справедливостью распределительной, воздающей и общей. Я полагаю, что эта теория не имеет никакого отношения к теории справедливости. Если бы имела, она должна была бы заимствовать нечто общее из структуры или нормативных положений более общей теории справедливости. Например, в рамках теории справедливой войны мы могли бы делать какие-то суждения относительно общей и частной справедливости. Или это могли бы быть некоторые нормы распределения и воздаяния, выведенные в рамках общей теории справедливости. Разумеется, война, как, впрочем, и все взаимодействия людей, имеет некоторое отношение к воздаянию. Война, согласно Фукидиду, всегда обусловлена сочетанием трех мотивов: страх, интерес и честь¹⁰. Честь может иметь отношение к наказанию, точнее, к мщению. Но это далеко не главный мотив войны и далеко не обязательный. Более того, он запрещен современным международным правом. Разумеется, никто не может нам запретить называть войну справедливой, если она ведется в соответствии с провозглашенными принципами *Bellum Justum*. Но в этом случае мы имеем дело с расширительным пониманием справедливости, о чем писал уже Аристотель. Справедливость выступает здесь в значении морального, или должного, или даже рационального вообще.

Но главное – это то, что, слепо следуя западной традиции теории справедливой войны, мы дважды обманываем себя. Мы обманываем себя словоупотреблением. В английском языке слово “just” имеет два смысла: справедливый и оправданный. В русском языке, как и во многих других языках, для этого существуют два разных слова. В первом случае мы имеем дело с продолжением римской традиции справедливости и словоупотребления. Все, опирающееся на твердую и обоснованную процедуру, было одновременно и справедливо с точки зрения римлянина. Однако существует раз-

¹⁰ См.: Фукидид. История. М., 1981.

личие между обоснованностью и справедливостью. Первое имеет вынужденный характер и нуждается в оправдании, как это бывает в случаях вынужденной самообороны. Второе предполагает утверждение более высокого ценностного состояния посредством применения силы. Побеждая злого и коварного тирана, вы, возможно, делаете мир более справедливым. Но представьте, что другое государство нападает на вас из страха или по ошибке. Ваши действия по самообороне оправданы, но мир не становится от этого справедливее, даже в случае вашей победы. Следует ли называть такую войну справедливой или только оправданной?

Разумеется, речь здесь идет уже об общей справедливости, так как она понималась Платоном и Августином, как положительный общественный идеал. Справедливая война – это такое насилие, которое ведет нас к достижению этого высшего конечного состояния. Августин, работая в рамках римского права и римской системы ценностей, сумел, как известно, соединить несоединимое: христианский пацифизм и римский этатизм. Теория справедливой войны несет на себе печать парадокса. По этой причине она вряд ли возможна как теория, но, самое главное, она невозможна и как справедливость. Точнее, это вполне определенная справедливость, свойственная лишь вполне определенной культуре. В этой связи, например, Рамсей в своей классической работе по теории справедливой войны предлагал различать войну справедливую и войну оправданную. “Just war” и “Justified war”¹¹. Современная теория справедливой войны безнадежно замазывает это существенное различие, главным образом в силу того, что используется эта теория именно для того, чтобы оправдывать войны, а не предотвращать их. В первом случае мы имеем дело со священной войной или крестовым походом во имя христианства, либерализма, коммунизма и т. д. Это образчик вполне определенного культурного типа или разновидности справедливости.

Оправданная или необходимая война не имеет ничего общего со справедливой или священной войной, даже если употребляется один и тот же термин. Исторически переход от священной войны к войне оправданной был начат уже в трудах Витория, оформлен окончательно в трудах Гроция и Ваттеля, хотя термин “justice” в отношении обоснованной любым способом войны

¹¹ Ramsey P. War and the Christian Conscience. Durham, 1961.

остался прежним¹². Так, согласно Витория: «Ни одна война не справедлива, если известно, что она ведется более к ущербу для государства, нежели к его благу и к выгоде, какие бы ни приводились с другой стороны доводы и основания справедливой войны. Это доказывается тем, что раз у государства нет власти начинать войну, кроме как в целях заботы о себе и своем имуществе, а также самозащиты, то, следовательно, если в результате войны государство более ослабевает и умалывается, нежели прирастает, война будет несправедливой»¹³. В действительности речь шла, в конечном счете, о переходе от теологического к светскому оправданию войны. При этом ни Гроций, ни Ваттель не предполагали, что войне может быть заново придан эсхатологический и теистический смысл, как это произошло на исходе модерна и с появлением политических идеологий.

Подмена понятия заключается еще и в особенностях протестантской теологии, которая в настоящее время накладывается на либеральную идеологию. Протестантские теории священной войны, которые бурно развивались в XVI и XVII вв., сохраняют значительное влияние на протестантское мировосприятие. Эти теории значительно превосходят теории католические, такие как теория Августина или Фомы, в смысле непримиримости, воинственности и решительности, хотя бы потому, что не представляют собой теорий в чистом виде, но скорее систему милитаристических ценностей. Главное отличие протестантизма от других направлений христианства в смысле отношения к насилию заключается в том, что война и насилие рассматривается не как необходимое зло (как в католицизме), но как положительное благо. При условии, что реализуются принципы доброго намерения, благой цели и легитимной власти. Последнее важнее всего, поскольку наиболее справедливая война – это та, которая внушена властителю непосредственно Богом. «Движимый практической потребностью укрепить дело “кесаря” и успокоить совесть воина, Лютер совсем снимает грань, отделяющую дело земной борьбы со злодеями от Царства Божия;

¹² См.: Гуго Гроций. О праве войны и мира. М., 1994; Де Ваттель Э. Право народов, или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов. М., 1960.

¹³ Де Витория Ф. Лекция о гражданской власти // Социол. обозрение. 2013. № 3. С. 65.

грань, отделяющую правосознание от совести, целесообразное от совершенного, человеческий героизм от Всеблагого и Беспредельного. Дело человеческого меча, со всеми его атрибутами и проявлениями, объявляется не служением *ограниченного* человека, а деянием всемогущего Бога»¹⁴.

На эти обстоятельства обращал внимание русский философ И.А. Ильин. Он совершенно верно утверждал, что война не может быть справедливой, хотя бы потому, что гибнут невинные люди. Та подмена понятия справедливости, которая незаметно произошла в западной трактовке справедливости, совершенно не обязывает нас следовать за подобной справедливостью. Более того, даже в рамках современной аналитической философии США мы находим все больше авторов, которые утверждают, что справедливая война есть не более чем миф, не имеющий никакого отношения к теории справедливости. «Принципы справедливой войны всегда применяются конечными человеческими существами, которые соблазняются верой в старую ложь войны: что война благородное дело и что война, которую *мы* ведем безусловно справедлива»¹⁵. Само отнесение теории справедливой войны к теории справедливости служит той же цели.

Вопрос «чья справедливость?» может быть переведен в другую плоскость. Соотношение справедливости и других моральных ценностей всегда обусловлено моральной системой координат. Я полагаю, что А.П. исходит из вполне определенной моральной системы в своем введении в теорию справедливость. Только в христианстве, да и то, пожалуй, только в западноевропейском его варианте, существует столь жесткое противопоставление любви и справедливости. Полагаю, что мы не обнаружим его и у Аристотеля. Аристотель вполне определенно утверждает, с одной стороны, что полис – это своего рода дружба, а следовательно, требует любви, которая всегда присуща друзьям. «Дружественность, по-видимому, скрепляет и государства, и законодатели усердней заботятся о дружественности, чем о правосудности, ибо единомыслие – это, кажется, нечто подобное дружественности, к единомыслию же и стремятся больше всего законодатели и от разногла-

¹⁴ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 115.

¹⁵ Fiala A. The Just War Myth. The Moral Illusions of War. Lanham, 2008. P. III.

сий (statis), как и от вражды, охраняют [государство]»¹⁶. С другой стороны, он также утверждает в другом месте, что и семья невозможна без своеобразной «домашней» справедливости, в основе которой лежат отношения неравных. Тезис Юма об обстоятельствах справедливости представляет собой секуляризированный христианский миф о Золотом Веке¹⁷. Ролз действительно воспроизводит этот миф в своей теории, но не в нормативном смысле. Этот миф нужен ему только в технических целях, для создания оптимальных условий первоначального соглашения. Но эти условия не имеют ничего общего с действительностью. Точнее, имеют только с мифологизированной действительностью западной культурной традиции, которая воспроизводит себя в виде мифов. Но и это многим кажется чрезмерным. Коммунитаристы и феминистки критикуют это положение именно как миф, а не как реальное положение дел. Согласно их воззрениям, это опасный и зловредный миф, который мешает нам реализовать идеалы подлинного человеческого взаимодействия. Ни в коем случае ни те, ни другие не рассматривают такое положение дел как реальное соотношение любви и справедливости. Иначе говоря, мы не можем строить реальную и объективную классификацию ценностей на основе той искаженной картины, которую мы обнаруживаем в западной культуре с ее мифом о противопоставлении любви и справедливости. Напротив, мы должны разоблачать такое сочетание как противоречащее природе вещей и, следовательно, объективности.

Тем более мы не находим противопоставления любви и справедливости при переходе на современный теоретический уровень морального сознания, не говоря уже про метаэтический. Например, Джэксон выводит справедливость из любви как более фундаментальной ценности и как ее частный случай¹⁸. Слот выводит все добродетели из благоволения¹⁹. Херстхауз – эвдемония²⁰. Гиббард вообще не делает акцент на этом различии. Для него существуют

¹⁶ *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 219–220.

¹⁷ *Юм Д.* Исследование о принципах морали // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 171–314.

¹⁸ *Jackson T.P.* The Priority of Love: Christian Charity and Social Justice. Princeton, 2003.

¹⁹ *Slote M.* *Morals from Motives*. N.Y., 2001.

²⁰ *Hursthouse R.* *On Virtue Ethics*. N.Y., 1999.

лишь разные варианты рациональности в осознании вины и негодования²¹. Гевирт растворяет то и другое в принципе последовательности²². Даже Ролз позволяет нам забыть принципы справедливости, после того как они успешно осуществились в виде конституции и законодательства. Иначе говоря, противопоставление любви и справедливости, которое имеет место как частный случай понимания этих ценностей на уровне интуитивном или докритическом, в рамках отдельных культур (прежде всего западной) вообще не существует на уровне критическом или теоретическом. Таким образом, вряд ли есть необходимость брать это противопоставление за основу в нашем введении в справедливость.

Вопрос «чья справедливость?» актуален и в другом смысле. Только в христианской традиции существует навязчивое желание достижения эсхатологического конечного состояния в виде полного и окончательного воздаяния каждому должного²³. Мы не найдем этого стремления в китайско-конфуцианской или индуистской традиции, и потому строить по этому шаблону справедливость вообще было бы ошибкой. Против такого понимания справедливости восстает и либертарная традиция современной западной философии. Именно такое понимание справедливости, в смысле воздаяния каждому должного, имел в виду Хайек, когда писал. «Что мы на самом деле имеем в случае с “социальной справедливостью”, – это просто квазирелигиозный предрассудок такого рода, который можно уважительно оставить в покое, если только он составляет счастье тем, кто его придерживается, но с которым надлежит бороться, если он становится обоснованием принуждения по отношению к другим. Растущая вера в социальную справедливость является в настоящее время наибольшей угрозой для большинства других ценностей свободной цивилизации»²⁴. В действительности справедливость не обязательно должна пониматься как справедливость Великого Инквизитора. Такая справедливость возможна, но она имеет ограниченный исторический смысл. Нозик в своей

²¹ *Gibbard A.* Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Cambridge, 1990.

²² *Gewirth A.* Reason and Morality. Chicago, 1978.

²³ Надпись на воротах Бухенвальда гласила: «Jedem das Seine», что означает «Каждому свое».

²⁴ *Hayek F.* Social or Distributive Justice // Justice / Ed. by A. Ryan. Oxford, 1993. P. 123.

вышеназванной книге называет справедливость воздания каждому должного справедливостью конечного состояния и предостерегает нас от такой «ревнивой и завистливой» добродетели, поскольку она неизменно оборачивается насилием. Нет никаких оснований видеть в такой справедливости справедливость вообще.

Л.В. Максимов. Книга А.П. – весьма основательный философский труд, не уступающий по научному уровню и значимости другим крупным работам по той же (или близкой) тематике, созданным в последние десятилетия в мировой литературе и получившим широкое признание среди специалистов. Разумеется, круг проблем, затронутых в книге, так же как и их решений, неизбежно пересекается с наработками предшественников, однако такое «пересечение» не означает простого повторения сказанного другими: труд А.П. в значительной мере полемичен, концептуален; даже в случае согласия с чьей-то позицией автор сохраняет свое видение исследуемого предмета, находит новые аспекты старых проблем и приводит новые аргументы в защиту уже известных решений.

Следует отметить характерный для этой книги (а вообще для гуманитарных творений довольно редкий) стиль изложения, ориентированный на общенаучные каноны: аналитичность, стремление к точности понятий, толерантность к инакомыслию, свобода от авторских амбиций, от искусственных словесных «красот», эпитетов и метафор, риторических приемов, затеняющих или разрушающих логику рассуждений.

Разумеется, любая крупная, многоплановая работа дает множество поводов для споров с автором или, по меньшей мере, для некоторых претензий по поводу ясности и полноты изложения. Не претендуя даже на поверхностный разбор столь капитального труда и отдавая должное его несомненным достоинствам, я все же отметил бы один очень важный, на мой взгляд, методологический дефект, который книга А.П. разделяет со многими другими гуманитарными исследованиями: я имею в виду отсутствие ясного разграничения двух принципиально разных подходов – теоретического (или вообще познавательного) и ценностно-нормативного. Возможность смешения этих подходов в какой-то мере запрограммирована уже в названии книги, где приводится – без кавычек, как

бы от самого автора – нормативная формула «Воздавать каждому должное», тут же подкрепляемая указанием на ее дисциплинарную принадлежность с помощью внутренне противоречивого словосочетания – «теория справедливости».

Само слово «теория», употребленное без специальных оговорок и пояснений, ассоциируется, как правило, с привычным, наиболее распространенным его значением, а именно – с особой формой знания и познания: системного, строго аргументированного и т. п.²⁵; «справедливость» же (или «справедливое») трактуется обычно как особого рода ценностный принцип или образец, а также «положение дел», соответствующее этому образцу. Поэтому выражение «теория справедливости» допускает два основных прочтения: это либо (1) «*теоретическое знание* о справедливости как особом ценностном феномене – объекте познания», либо (2) «*теоретическое обоснование* (рациональное доказательство) объективной истинности, правильности, обязательности определенной ценностной позиции, выступающей под именем справедливости». В этом втором прочтении под «теорией справедливости» понимается фактически ценностное учение, причастность которого к «теории» оправдывается лишь исторически сложившейся многозначностью этого слова, не привязанного исключительно к научно-познавательному контексту²⁶.

А.П., несомненно, различает в своей работе ценностно-нормативные и познавательные сюжеты, нередко специально сопоставляя и противопоставляя их друг другу. Вместе с тем он полагает, что принятая им *исследовательская* установка «не создает дистанции по отношению к нормативной и даже нормативно-практической проблематике»²⁷. Проведенное исследование включает в себя «нормативный анализ» некоторых практи-

²⁵ Теория – это «комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на истолкование и объяснение какого-либо явления» (*Швырев В.С.* Теория // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 43).

²⁶ Вот одно из значений данного слова, вполне применимое не только к знаниям, но и к систематизированным ценностно-нормативным построениям: «Теория (греч. Θεωρία – рассмотрение, исследование) – учение, система идей или принципов» (*Теория* // [Электронный ресурс] URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%B5%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F#cite_note-1).

²⁷ *Прокофьев А.В.* Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. С. 10–11.

ческих проблем, позволяющий «приблизиться» к их решению²⁸. Следует заметить, однако, что анализ в принципе не может быть «нормативным», даже если его предметом являются нормы; анализ – это логико-познавательная процедура, и она остается таковой независимо от природы анализируемых объектов, будь то императивы, ценностные позиции, социальные проблемы или что-то другое.

Правда, такого рода «наложения» познавательных и ценностно-нормативных элементов в тексте книги встречаются редко, причем преимущественно в составе авторской (не вполне точной, на мой взгляд) рефлексии по поводу методологических принципов собственного исследования; в остальном же познавательно-теоретический характер работы не подлежит сомнению. В этом отношении «Введение в теорию...» А.П. выгодно отличается от знаменитой «Теории справедливости» Дж. Ролза, в которой собственно теоретические рассуждения перемежаются откровенной моралистикой, например: «Справедливость – это первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина – первая добродетель систем мысли... Каждая личность обладает основанной на справедливости неприкосновенностью, которая не может быть нарушена даже процветающим обществом... Непозволительно, чтобы лишения, вынужденно испытываемые меньшинством, перевешивались большей суммой преимуществ, которыми наслаждается большинство»²⁹.

Вообще, Дж. Ролз в своей культовой работе допускает, на мой взгляд, принципиальную ошибку, проведя мысленный эксперимент, в котором некое условное сообщество разумных, но ничего не знающих о себе людей «беспристрастно» (и, значит, без субъективных предпосылок, интересов) выдвигает, формулирует общезначимые (и в этом смысле объективные) принципы справедливости, образующие основу общественного договора. Ошибка здесь, собственно, в том, что, во-первых, нормативные принципы выводятся из вненормативных теоретических постулатов, а во-вторых, эти абстрактные принципы трактуются по сути как «объективные», общеобязательные, на которых *должны* базироваться все прочие конкретные виды справедливости.

²⁸ См.: там же. С. 11–12.

²⁹ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 19–20.

Таким образом, возможное (и действительно имеющее место во многих трудах) двойственное истолкование формально одного и того же понятия «теория справедливости» порождает иллюзию, будто эта теория выполняет двуединую функцию – познание (т. е. описание и объяснение) «справедливости» как некоей ценностной реалии и одновременно (или «тем самым») также прокламирование, отстаивание с помощью рациональных аргументов особого императива, обязывающего людей быть справедливыми, а также решение спорных проблем по поводу того, что является справедливым в той или иной ситуации. Приписывание теории подобной несвойственной ей функции характерно вообще для обыденного гуманитарного мышления, ожидающего от науки ответа на ценностные вопросы.

Несколько лет назад в ходе телевизионного философского диспута видный отечественный специалист по науковедению высказал простую и не вызвавшую возражений у участников дискуссии мысль о том, что главная задача всей философии сводится по существу к поиску ответа на вопрос «Что такое справедливость?». Очевидно, за этим пассажем, не претендующим на концептуальную строгость и вместе с тем принимаемым без протеста гуманитарным сознанием, стоят определенные мировоззренческие послышки. В самом деле, формулируя указанный вопрос о природе справедливости, философ-науковед явно исходил из предположения о принципиальной возможности и необходимости выяснить, *познать*, что есть «справедливость сама по себе», т. е. что *является* «объективно справедливым», – в отличие от того, что именно разные люди (группы, индивиды, ученые) *считают* «справедливостью». Другими словами, вопрос о справедливости помещен здесь в старинную эпистемологическую схему «мнение – знание», и если эксплицировать и вербализовать скрытые и свернутые методологические послышки рассматриваемого тезиса о конечной цели философских изысканий, то получится примерно такое рассуждение: никто пока еще *не знает* достоверно, что такое «справедливость», существуют лишь разные, зачастую противоречащие друг другу *мнения* (точки зрения, концепции, теории) на этот счет; отсутствие точного, доказательного, истинного знания приводит к тому, что люди руководствуются ложными или искаженными представлениями о справедливости, а это является, по меньшей мере,

одной из причин социальных неурядиц; поэтому если философия сможет получить искомое знание и довести его до сознания людей, то тем самым будет создана предпосылка для торжества подлинной справедливости; вот почему такую задачу следует считать важнейшей для философии.

Подобная ошибка, т. е. признание объективного статуса ценности и возможности ее теоретического познания (или определения) в этом объективном качестве, не нова, этой точки зрения придерживался, например, Дж. Мур, рассматривая возможность определения добра. От ученых-этиков, писал он, «мы хотим узнать не то, как люди употребляют данное слово (добро. – Л.М.), и даже не то, какого рода поступки они одобряют... Мы просто хотим знать, “что такое добро?”»³⁰. Последний вопрос имеет смысл только в том случае, если предположить, что «добро» объективно существует.

Таким образом, в общем русле познавательно-теоретического подхода (специально отстраняющегося от нормативно-ценностных прокламаций) можно различить две ветви, два направления исследований. В обоих случаях теоретик исследует добро или справедливость именно как «объекты», как нечто реально существующее, не выражая *в явном виде* соответствующей оценки. Однако принципиальное различие этих двух способов исследования состоит в том, что если *в первом случае* в роли «объектов» выступают человеческие понятия, представления, ценностные позиции, межличностные и межгрупповые отношения, т. е. выясняется, какое значение люди (разные индивиды и общности) вкладывают в понятия «добро» или «справедливость» вообще, что конкретно в разных контекстах они оценивают как доброе или справедливое, в чем специфика данных оценок в сравнении с другими позитивными оценками, как исторически менялись все эти ценностные представления, каковы их психологические механизмы и социальные детерминанты, какие философские и научные ответы давались на все эти вопросы и т. д., – то *во втором случае* теоретик выходит напрямую к справедливости как «внешнему объекту», минуя, игнорируя человеческие взгляды и позиции, т. е. пытается – как исследователь (философ, ученый) – ответить на вопрос, что такое «добро» («справедливость») сами по себе, что в действительности, а не по мнению «является справедливым».

³⁰ Мур Дж. Э. Принципы этики. М., 1984. С. 69.

По поводу этого второго подхода следует заметить, что теоретическое (а вернее – квазитеоретическое, ввиду фиктивности постулируемого объекта) утверждение типа «Х объективно является добрым (или справедливым)» в действительности представляет собою не описание или констатацию некоего факта, а выражение определенной ценностной позиции. Выбор, например, «справедливости» в качестве самосущего объекта исследования превращает предполагаемую *теорию* справедливости в ее *проповедь*, – внешне, правда, рационализированную, но по сути бездоказательную. Следовательно, объективация ценностей – метафизическая, или интуитивистская, или наивно-реалистическая – это, пожалуй, главный источник ценностно-познавательного синкретизма и эклектицизма во многих творениях гуманитарно-философской мысли, претендующих на теоретичность.

В книге А.П. *фактически* доминирует первый из двух названных вариантов познавательно-теоретического подхода, т. е. у него уже сложилась по этому поводу определенная (хотя и не вербализованная явно, не рефлексированная) методологическая позиция; поэтому, если вообще не затрагивать другие спорные вопросы по содержанию книги, помимо рассмотренного в этом кратком отзыве, я ограничился бы единственным пожеланием автору: в новом – доработанном и расширенном – издании этой книги обозначить более четко и последовательно свои пока еще интуитивные идеи о том, что означает и к чему (в методологическом смысле) обязывает его само название книги «Теория справедливости» (пусть даже сопровождаемое скромной оговоркой – «Введение в теорию...»).

О.В. Артемьева. Публикация фундаментального исследования А.П. – это, несомненно, событие для отечественной этики. Дело не только в том, что проблема справедливости привлекает недостаточно внимания наших исследователей, хотя и в этом тоже – у нас ничтожно мало книг, специально посвященных проблеме справедливости. К значимым в этой области крупным работам следует отнести десять лет назад вышедшую книгу Б.Н.Кашникова «Либеральные теории справедливости и политическая практика России»³¹. Своеобразие подхода А.П. к рассмотрению проблемы

³¹ *Кашников Б.Н.* Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Вел. Новгород, 2004. С. 114–135.

справедливости по сравнению с подходом Б.Н.Кашникова я вижу в том, что в его фокусе не столько определенные теории справедливости, сколько возможности этих теорий по решению наиболее актуальных теоретических и нормативных проблем. Сами теории здесь используются в качестве материала, на основании которого выявляются и анализируются ключевые проблемы справедливости. Поэтому именно выделенный А.П. комплекс проблем, а не сами теории справедливости, задает структуру книги. И при том, что исследование основано на богатейшем материале из истории идей, оно ведется с позиций проблемного, а не историко-философского подхода.

А.П. обозначает жанр своего исследования как «введение в теорию». Действительно, книгу можно рассматривать как энциклопедию справедливости. Данная энциклопедия отнюдь не популярна, ее освоение потребует не только философской образованности, готовности и привычки к усидчивому чтению, по-своему продолжающему значительные по охвату чтения самого автора. Помимо того, что А.П. основательно знает историко-философскую проблематику справедливости, он оставляет впечатление еще более глубоко погруженного в современную литературу: он свободно себя чувствует в дискуссиях, идущих в мировой философской и социально-политической мысли на протяжении последнего полувека; реконструирует аргументы, не проходит мимо теоретических нюансов и перипетий, как будто бы издали, с некоей метапозиции обозревает дискурсивный процесс. Однако при всем при этом он не раскрывает эту позицию. Я отметила принципиально проблемный характер книги, однако он имеет следующую особенность: А.П., с большим пониманием отобрав наиболее острые проблемы теории справедливости, сохранил за другими авторами право их обсуждения и предоставил читателю возможность для обобщающих впечатлений. Сам же от итоговых комментариев по поводу этого обсуждения, как правило, воздерживается.

Пропедевтический характер своего исследования сам А.П. объясняет тем, что одну из главных своих задач видит в установлении системы теоретических координат, внутри которой можно было бы вести плодотворную дискуссию о справедливости. Потребность в создании такой системы порождена сложностью и разнородностью проблематики справедливости, о которой А.В. Прокофьев подробно

рассказывает в первой главе. Об убедительности такого представления мы можем судить уже по учению Аристотеля о справедливости – одному из первых в истории философии, которое во многом определило развитие этики справедливости в европейской философии и к которому постоянно апеллируют современные исследователи. А.П. также обращается к учению Аристотеля при рассмотрении проблем справедливости в разных главах книги. Как известно, в аристотелевской этике справедливость анализируется через призму нескольких разных по объему и значению понятий, приложимых к различным предметностям. Аристотель неоднократно указывал на многозначность понятий справедливого и несправедливого и призывал к чуткости в отношении этой многозначности. Справедливость для него – это не только понятие для выражения нравственного статуса государства в целом (общая справедливость) или для обозначения принципов распределения в обществе (частная справедливость), но и понятие для выражения определенного склада души, качества личности или добродетели. Но и сама добродетель справедливости в трактовке Аристотеля не может быть выражена простым, тождественным самому себе понятием. Аристотель, описывает ее с помощью идентичных и при этом разных понятий³² (EN 1130a10–15). В первом значении справедливость – это «величайшая и самая полная добродетель», обращена не только на себя, но и на другого (EN 1129b30–1130a14), обладая ею, человек достигает «совершенного достоинства». Во втором значении справедливости имеется в виду не полная добродетель, а ее часть, в этом случае она прежде всего проявляется в отношении к другим. Различие между двумя понятиями состоит в различии областей их применения: «в вещах справедливых по отношению к другому человеку нельзя быть справедливым [только] для самого себя»³³ (MM 1193b10–15).

Многозначность понятий справедливости и несправедливости порождает сложности в толковании различных теоретических и нормативных проблем, например проблемы определения

³² «Никомахова этика» цитируется по изданию: *Аристотель. Никомахова этика* / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель. Соч.*: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–294. Ссылки даны в тексте статьи с использованием обозначения – EN с указанием стандартного округленного номера строк.

³³ Ссылка на «Большую этику» дана по изданию: *Аристотель. Большая этика* / Пер. Т.А.Миллер // *Аристотель. Соч.*: в 4 т. Т. 4. М., 1984.

области справедливости, которую А.П. обоснованно считает чрезвычайно важной и уделяет ее анализу значительное внимание. Он полагает, что в этике Аристотеля эта сфера, как и сфера отношений между животными или между богами, исключена из области справедливости. При разъяснении данного сюжета А.П. ссылается на высказывания Аристотеля, подтверждающие, что, с его точки зрения, отношение человека к самому себе не может быть ни справедливым, ни несправедливым, а это по существу и означает «неподконтрольность» данного отношения действию (принципа, ценности) справедливости. Однако, на мой взгляд, у Аристотеля «границы справедливости» (контекст применения нормативного понятия справедливости) здесь проведены не так строго и определенно. Действительно, Аристотель прямо утверждает невозможность несправедливого отношения человека к самому себе («в отношении самого себя не бывает неправосудности» (EN1134b8–12)), объясняя это тем, что человек сознательно неспособен вредить самому себе. Но он не столь определен в вопросе о возможности или невозможности справедливого отношения человека к самому себе – во всяком случае в тексте не встречается таких же прямых высказываний, как по поводу несправедливого отношения. Это умолчание можно было бы проигнорировать, апеллируя к словам Аристотеля: «[Право]судие существует для тех, у кого есть закон, относящийся к нам самим, а закон [нужен] для того, в чем [возможна] неправосудность...» (EN1134a30–32). **Если в отношении человека к самому себе невозможна несправедливость, то не нужен и закон, относящийся к нам самим, и нет места для справедливости.** Однако признанию правомерности и достаточности такого объяснения препятствует сам Аристотель, который чуть выше в той же пятой книге «Никомаховой этики», обсуждая добродетель справедливости, утверждал, что она обращается и на себя, и на другого и потому является самой полной и совершенной. Понятно, что речь в первом и во втором случаях идет о разных по значению «соименных» понятиях, сферы применения которых также различны. В одном случае речь идет о действующих в обществе принципах и нормах, в другом – о добродетели. Однако, как бы там ни было, получается, что при одном понимании справедливости отношение человека к самому себе включено в ее контекст, а в другом – исключено

из него. И едва ли, обсуждая проблему области справедливости на примере этики Аристотеля, мы вправе игнорировать эту двусмысленность и не искать ей объяснений.

Многозначность понятий справедливости и несправедливости также свидетельствует и о многоаспектности и неоднородности практики, осмысление которой требует применения понятия (понятий?) справедливости. Понятно, что со времен Аристотеля эта практика – предметная сфера теорий справедливости – изменилась, она существенно усложнилась, стала более противоречивой и разнообразной, что породило множество взаимно полемичных подходов к ее осмыслению. Поэтому сегодня потребность в создании общей теоретической рамки (насколько это возможно) для обсуждения проблематики особенно насущна.

Если при анализе дискуссий по поводу различных теоретических и нормативных проблем, ассоциированных с понятием справедливости, А.П. придерживается в основном «объективистского» подхода и не доводит рассуждение до артикуляции собственной позиции, то в концептуальном вопросе о месте справедливости в системе моральных ценностей и соответственно о месте справедливости в моральной практике его позиция выражена четко и последовательно, она проведена через всю книгу и в значительной мере определена его пониманием морали в целом. А.П. исходит из того представления, что мораль не противопоставлена реальному опыту человеческих отношений и взаимодействий, она, напротив, во многом порождена его потребностями и отвечает на них. Это опыт неидеальных людей в неидеальном мире в разных смыслах, в том числе и в том, что в нем не устранена и скорее всего неустранима проблема зла. Поэтому этика должна не просто ориентировать человека на достижение идеала и быть исключительно перфекционистской, она должна также формулировать принципы противостояния злу, в том числе для тех случаев, когда прямое столкновение с ним неизбежно и вне зла встать невозможно. Иными словами, в книге четко выражена мысль, что этика не должна уклоняться от определенного ответа на вопрос о том, как реагировать на зло – конкретные его проявления, причем в отношении не только самого нравственного субъекта, но и других, так или иначе связанных с ним людей. Именно справедливость, как показывает А.П., задает нормативную основу действий, направленных на пресечение зла, и

в этом состоит, в частности, ее нормативное значение. Этика справедливости, контуры которой очерчены в книге, принципиально и последовательно неабсолютистская, она допускает и оправдывает необходимость отступлений от следования безусловным требованиям, предъявляемым абсолютистской этикой, в частности запретам на ложь и на применение силы, в случаях, когда цена их выполнения оказывается неприемлемой для тех, кто может оказаться жертвой такого выполнения. Но допуская и оправдывая данные отступления, этика справедливости устанавливает для них строгие нормативные ограничения. В этом и состоит одна из важнейших и самых сложных ее задач, анализу подходов к ее решению в значительной мере посвящен четвертый раздел книги.

Книга А.П., помимо уже упомянутых положительных качеств, обладает тем несомненным достоинством, что автор наделяет моральным статусом острые и болезненные проблемы – индивидуальной самообороны, пресечения агрессии, справедливой войны и др., которые в абсолютистской этике либо вовсе исключаются из сферы морали, либо существенно понижаются в моральном статусе. На мой взгляд, позиция А.П. в этом вопросе ведет к пониманию морали как сложной по структуре, по характеру решаемых с ее помощью задач и потому в большей степени соответствующей природе собственно человеческой – несовершенной – реальности, которая только и порождает потребность в морали.

В заключение остается выразить надежду на появление новой книги, почва для появления которой, несомненно, уже подготовлена и которой А.П. сможет дать решительное название – в духе Дж.Ролза.

Г.Ю. Канарш. Я хотел бы поделиться тем, какое впечатление произвела на меня книга, точнее, те разделы, с которыми я успел ознакомиться и которые оказались наиболее интересными для меня как политолога и социального философа. Если говорить о работе в целом, то можно отметить несколько важных моментов, которые ее характеризуют. Во-первых, это проблемно-ориентированный подход. В российской гуманитарной науке с начала 1990-х гг. было издано несколько хороших монографий по современной теории справедливости, однако именно работы А.П. отличает то, что в них осуществляется анализ не направлений в теории спра-

ведливости (либерализм, коммунитаризм, феминизм и др.), а *определенных проблем* – имеющих как чисто теоретическое, так и прикладное значение (например, проблема области справедливости, а в ее рамках – анализ проблем космополитической справедливости, справедливости по отношению к природе и др.). Представители отдельных теоретических направлений здесь излагают свою точку зрения по отношению к определенному вопросу. Мне кажется, что такой анализ имеет свои большие достоинства.

Во-вторых, метод, посредством которого работает автор. На мой взгляд, этот метод весьма перспективен и, опять же, заметно выделяет работы А.П. из ряда других работ по данной проблематике. Метод, насколько я его понимаю, состоит не в том, чтобы просто изложить точки зрения разных авторов – современных теоретиков справедливости – по тому или иному вопросу (как часто это происходит в теоретических работах), а в том, чтобы путем тщательного анализа и сопоставления теоретических аргументов и их соотнесения с практическими реалиями выявить среди множества разнородных и противоречивых позиций те (или ту), которые оказываются наиболее адекватными как в теоретическом, так и практическом плане. Здесь явно работает не традиционный для современной этики и политической философии дедуктивистский подход (свойственный, например, ролзианской традиции), а подход, имеющий определенное родство с традицией Аристотеля. При этом важно, что автор исповедует отнюдь не релятивистские взгляды: при сопоставлении и анализе различных позиций всегда ясно оговаривается некий *минимум абсолютного* в морали: мораль существует тогда и только тогда, когда целью является благо *конкретного индивида* (а не группы, сообщества и т. д.).

В-третьих, такой метод исследования позволяет А.П. прийти к весьма убедительным выводам относительно того или иного теоретического вопроса. Например, я с большим интересом и пользой для себя ознакомился с главами книги, посвященными проблемам космополитической справедливости и справедливости по отношению к природе. Трудно не согласиться с выводами автора о том, что переход от теории международной к теории космополитической справедливости (какого-то ее умеренного варианта) в условиях глобализации оправдан и необходим. И, напротив, парадоксальна ситуация, в которой «главный эгалитарист» современ-

ности, американский философ Дж. Роулз, изложивший свое понимание основ международной справедливости в известной книге «Закон народов» (1999), фактически оказывается в положении своего противника – известного философа-либертариста Р. Нозика, как известно, ратовавшего за некий минимум справедливо-го распределения в обществе, заканчивающегося сразу же после того, как гарантирована физическая безопасность каждого³⁴. То же можно сказать и в отношении выводов, к которым автор приходит в процессе анализа проблемы справедливости по отношению к природе. Здесь только разобранный список теоретических позиций выглядит весьма впечатляющим (практически весь спектр подходов современной теории справедливости – от разномастных договорных моделей до либерального перфекционизма). И все эти подходы, столь влиятельные сегодня на Западе, проходят как бы двойное «сито»: вначале определяются наиболее адекватные из них, затем анализируется вопрос (поставленный в самом начале главы) о том, насколько адекватной является сама *неантропоцентрическая теория справедливости*. Вывод, как и в раннее упомянутой главе, оказывается достаточно неожиданным и парадоксальным: если в главе о космополитической справедливости мы слышим обоснованный призыв: «вперед, от Ролза», то в данной главе, напротив, вывод оказывается *вполне консервативным*: «назад, к Ролзу». Иными словами, на взгляд автора, теория справедливости по самой своей сути не может быть неантропоцентрической, т. е. имеющей в виду не человека, а другие живые существа, как и биосферу в целом. Поэтому трудно не согласиться с выводом, что здесь уместен скорее разговор не о правах, а о заботе по отношению к природной среде и существам, ее населяющих (о чем писал Ролз в своей «Теории справедливости» 1971 г.).

Думаю, уже два эти примера показывают нетривиальность авторского анализа и выводов.

Наверное, мой отзыв о монографии носит в большей мере хвалебный характер, в то время как более полезным мог бы быть критический отзыв. Но критиковать ее (думаю, многие коллеги из участвующих в обсуждении со мной согласятся) – дело непростое по причине фундаментальной и всесторонней проработанности

³⁴ См.: Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., 2008.

проблем, в ней представленных. Поэтому скажу лишь о том, чего часто не хватает лично мне в этой и других работах А.П. Отчасти, вероятно, это связано с дисциплинарными особенностями, с тем, что он – этик, а я работаю в области социальной философии. Так вот, в работах А.П. мне нередко не хватает *материальной реальности*, из которой исходит и к которой в идеале должен возвращаться теоретический и нормативный анализ. Безусловно, в его текстах, как правило, всегда присутствует отсылка к практике – это характерная особенность его метода – но, видимо, ему как *социальному этику* достаточно той сравнительно небольшой степени соотнесенности, которой он придерживается. Так, например, в главе о космополитической справедливости, при обосновании указанного выше теоретического и практического перехода, говорится о глобализации, о тех реалиях и проблемах, которые она порождает, но делается это очень коротко, эскизно, в контексте сугубо теоретического рассмотрения. Точно так же, когда речь идет о современных концепциях космополитической справедливости, в сноске дается достаточно обстоятельное перечисление их авторов и соответствующих работ, но в самом тексте нет анализа ни одной из этих концепций. В то время как многие из них, как например, известная концепция М. Нассбаум, включают весьма интересное описание «институционального дизайна» справедливости для глобализирующегося мира. Впрочем, повторю, А.П. как этику, вероятно, достаточно описания на уровне принципов.

В заключение отмечу, что эту книгу, как и другие, более ранние работы А.П., я активно использовал при разработке и чтении спецкурса по теории справедливости для магистрантов факультета политологии Государственного академического университета гуманитарных наук, с теми некоторыми дополнениями и коррективами, которые уместны в курсе для студентов-политологов. Студенты нередко удивляются и даже выражают свое негодование по поводу абстрактности теории справедливости и тех изощренных ходов мысли, которые нередко в ней встречаются (и что хорошо видно, в частности, при анализе проблемы неантропоцентрической теории справедливости в обсуждаемой книге). Приходится дополнять курс психологическими комментариями – например, объяснять, что многие особенности этой, по существу, западной, точнее – американской, теории обусловлены характерологически-

ми особенностями многих людей Запада – а именно, характерологической *аутистичностью* (от греч. *autos* – сам), т. е. специфической самособойностью мышления и чувствования, с большей или меньшей оторванностью от реальности. Это не аутизм, а здоровая душевная особенность, предрасполагающая к концептуально-теоретическому видению мира, в основе которого – природное идеалистическое мироощущение³⁵. В России эта особенность выражена слабее, чем на Западе.

И книга А.П. дает богатый материал для подобного осмысления и сравнений.

М.Л. Гельфонд. Идея справедливости – извечная провокация для сознания любого ответственно мыслящего индивида, глубоко интегрированного в структуру сложившегося сообщества разумно-социальных существ. Сам статус последних заведомо конституируется их добровольным принятием на себя безусловных обязательств неукоснительно соблюдать требования справедливости, во избежание утраты внутреннего единства общественного организма и в целях обеспечения самой возможности функционирования основных социальных институтов и практик, создающих сложную архитектуру общественной жизни.

Неслучайно все без исключения социальные институты и практики декларируют в качестве базисных принципов реализации своих задач некий свод правил, соблюдение которых призвано легитимизировать деятельность отдельных индивидов и социальных групп, придавая ей справедливый характер. Между тем, в основе квалификации каких-либо действий или оценок, осуществляемых в рамках того или иного вида традиционной социальной практики, зачастую лежат не только исходно амбивалентные критерии интерпретации самого концепта справедливости, но и полярное разграничение ее агентов на тех, по отношению к кому требования справедливого отношения должны неукоснительно и безусловно соблюдаться, и тех, кто находится вне сословно, этнически или идеологически заданного круга субъектов, заключивших по умолчанию конвенцию взаимной справедливости.

³⁵ См.: Бурно М.Е. О характерах людей (психотерапевтическая книга). М., 2008; Волков П.В. Психологический лечебник: Разнообразие человеческих миров. М., 2013; Канарш Г.Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. М., 2011.

Именно эта специфика справедливости как фундаментального морального понятия и социокультурного механизма, заключающаяся в антиномичности ее постулирования в качестве универсальной ценности, парадоксально допускающей дифференцированность конкретных моделей ее нормативной реализации, и придает идее справедливости ту теоретическую остроту и практическую неоднозначность, которые отчетливо обнаруживают себя в истории этической мысли и современной моральной философии. Иными словами, проблема справедливости остается одной из ключевых тем как для мыслителей-моралистов, так и для представителей разнообразных политических институтов и социальных практик прошлого и настоящего.

Этот лейтмотив явно улавливается в глубокой и яркой полифоничности авторского замысла книги А.П. с говорящим и проблемно открытым названием «Воздавать каждому должно...». Название этого фундаментального труда красноречиво свидетельствует: перед нами лишь вершина грандиозного айсберга авторских размышлений о сущности концепта справедливости и его роли в формировании краеугольных оснований человеческого общежития, скромно обозначенная уточняющим подзаголовком как «Введение в теорию справедливости». Можно предположить, что за ним, по законам жанра, должно последовать не менее развернутое изложение авторской теории справедливости и демонстрация ее аналитических и прогностических возможностей в ходе исследования состояния и «болевых точек» современного общества.

Однако уже на страницах данной монографии предпринимается успешная попытка соотнесения сугубо теоретических и историко-философских вопросов с осмыслением и оценкой современных социальных реалий, рассматриваемых сквозь призму основных концепций и типов справедливости. Среди чрезвычайно широкого спектра представленных в книге проблем, затрагивающих самые различные уровни и грани общественной жизни (от справедливости в семье до справедливости в глобальном геополитическом контексте), вполне предсказуемо, что с учетом информационной и морально-психологической резонансности трагических событий на Юго-Востоке Украины на первый план выступают две глубоко анализируемые автором исследования проблемы: соотношение границ справедливости и государственных границ и теория спра-

ведливой войны. Вооруженный конфликт на Украине – хрестоматийная иллюстрация неизменной актуальности и знаковых парадоксов как идеи справедливости в целом, так и доктрины справедливой войны.

Нельзя быть справедливым в отсутствие другого, по отношению к которому мы планируем, осуществляем и оцениваем свои действия. И наоборот: невозможно признать намерения, поступки и выводы иного субъекта справедливыми, если мы не соотнесли их с собственным видением того, что справедливо, а что нет. В этом-то и таится главный парадокс справедливости – принципиальная неуниверсализуемость ее критериев, эмпирически обнаруживаемая на фоне традиционного декларирования ее в качестве всеобщей и абсолютной нравственной ценности. Так, выступая под лозунгом восстановления попранной врагом справедливости, каждая из сторон конфликта эталоном ее ценностно-нормативной интерпретации неизменно считает собственную позицию, продиктованную мотивами обеспечения своей безопасности, защиты своего этно-культурного достоинства и своих, прежде всего политических и экономических, интересов. Как правило, рефлексия по поводу того факта, что противоположная сторона конфликта мыслит и, следовательно, действует с точностью до «наоборот», либо полностью отсутствует, либо не играет существенной роли при принятии решений с обеих сторон. А это, в свою очередь, служит катализатором противостояния и исключает саму возможность его урегулирования на основании «третьей» – универсальной модели справедливости.

Столь нехитрое рассуждение неизбежно приводит последовательно мыслящего аналитика к весьма печальному выводу о том, что любые рассуждения о возможности, условиях и рамках «справедливой войны» в заведомо несправедливом мире, т. е. в глобальном геополитическом пространстве, где изначально отсутствуют какие бы то ни было предпосылки для формирования общих «правил игры» и единого реестра критериев справедливости, носят абсурдно-беспредметный или опасно лицемерный характер. Ведь даже для ограниченного, сугубо инструментального, использования концепта справедливой войны необходимо предварительно оговорить целый ряд дополнительных условий и допустить некоторое количество идеализаций, лишаящих его

непосредственной укорененности в конкретной и неоднородной по своему содержанию социально-политической практике различных общественных систем.

Например, речь может идти как минимум о двух равно несовершенных в самих своих основаниях и основных механизмах реализации вариантах согласования единых параметров справедливой войны: 1) идеологически аксиоматизировать позицию одной из воюющих сторон (на деле, разумеется, своей собственной) в качестве безусловно справедливой, что влечет за собой автоматическую морально-психологическую дискредитацию позиции и статуса противоборствующей стороны; 2) расширить диспозиции участников конфликта за счет появления в ней условно независимой инстанции, выступающей в роли объективного арбитра или посредника при согласовании шагов обоих оппонентов к примирению. Однако ни в первом, ни во втором случае нет достаточно надежных гарантий, позволяющих в полной мере избежать опасной подмены моральной мотивации действий участников конфликта сугубо прагматическими задачами максимально эффективной реализации их экономических и геополитических предпочтений или прямыми притязаниями на установление безраздельного силового, идеологического или иного по своему характеру господства.

В этих условиях апелляция к требованиям справедливости приобретает явно демагогический оттенок с налетом софистической уверенности в безграничности возможностей логической техники манипулирования любыми понятиями и доводами в ходе доказательства своей правоты, т. е. становится удобным и потому весьма востребованным способом аргументации в пользу наиболее выгодной для конкретных субъектов в конкретных обстоятельствах позиции. Недаром спекуляции на тему защиты справедливости стали общим местом привычной политической фразеологии наших дней, нередко паразитирующей на естественной психологической потребности человека в эмоциональном и коммуникативном удовлетворении потребности в справедливости как проявлении особого рода альтруистического чувства или целой палитры реактивных альтруистических порывов и переживаний. Последняя включает в себя как негативные состояния психики – прежде всего негодование, персонифицируемым объектом которого может оказаться конкретное лицо,

группа лиц или определенный социальный институт, идентифицируемые моральным сознанием и опытом с непосредственным источником несправедливых действий или суждений, так и сложное сочетание элементов созидательно-позитивных мотивов сочувствия и со-действия – главным образом сострадание к участи жертв частных или системных проявлений несправедливости в межличностной сфере, а также в политико-правовой, производственно-распределительной и других общественных практиках, и стремление к восстановлению несправедливо попранных прав и оказанию иной посильной помощи пострадавшим от тех или иных актов несправедливости.

Подобная гамма ярко окрашенных эмоциональных состояний и иницируемых ими поведенческих сценариев – неотъемлемая часть морального и житейского опыта любого современного человека, а провоцируемая очевидной амбивалентностью как аксиологических, так и психологических интенций, параллельно представленных в его отношении к императиву справедливости, рефлексия – необходимый эвристический прецедент и одновременно наиболее доступный инструмент проблематизации концепта справедливости в пространстве традиционного для европейской философской культуры этического дискурса. Тем самым закладываются необходимые идейные, ментальные и отчасти даже методологические основания для формирования в общественном сознании антагонистических архетипов справедливости, достигающих своей предельной полярной концентрации и конкретизации в условиях конфликта ценностей или интересов на любом из уровней социальной организации или национально-государственных отношений. Квинтэссенцией этой нормативно-ценностной и психологической дихотомии справедливого и несправедливого, принимающей в плоскости обыденного сознания форму непримиримой оппозиции своего и чужого, оказывается ситуация войны как открытого вооруженного противостояния, в ходе которого стороны утверждают свое понимание справедливости посредством физического уничтожения оппонентов или прямой угрозы а их адрес. А потому именно идея справедливой войны, а точнее, сама возможность однозначной классификации военных конфликтов (особенно локальных вооруженных конфликтов в современном мире) в качестве справедливых и несправедливых становится поводом

задуматься о парадоксальности справедливости как таковой, по крайней мере, в пространстве нравственного опыта и морального рассуждения.

Учитывая все сказанное выше и заранее принимая вполне объяснимые упреки в субъективности моих оценок и вкусовой пристрастности, хочу отметить, что одним из наиболее ярких, интересных и аналитически провокативных сюжетов рассматриваемой книги является именно определение и всестороннее осмысление основных парадоксов справедливости, поскольку этот исследовательский ход позволяет придать образу справедливости по-настоящему объемный, многомерный и неоднозначный характер. Данной проблеме посвящен второй раздел первой главы книги «Справедливость как ценностно-нормативная категория», который так и называется: «Парадоксальность справедливости»³⁶. Содержание указанного раздела книги – яркий пример того, как теоретически фундированный и логически безупречный в своей аргументационной композиции философский текст может быть в равной мере, но, разумеется, в различных аспектах и ракурсах его восприятия интересен и полезен и специалисту-этику, который, несомненно, высоко оценит предложенные автором свежие идеи и оригинальные мыслительные ходы, и студенту, изучающему историю и основы моральной философии, и читателю-дилетанту, искренне стремящемуся расширить свою эрудицию и разобраться в ключевых мировоззренческих вопросах. Говоря иначе, перед нами тот текст, который следовало бы прочесть, пусть даже ограничившись тем самым лишь фрагментарным знакомством с содержанием представленной книги в целом. Этот текст отлично мобилизует собственную мысль читателя и успешно аккумулирует его моральные интуиции, заставляя нас не только напряженно следить за цепочкой приводимых автором доводов, но и невольно «примерять» их к тем реалиям социальных отношений и общественных практик, в которые мы вовлечены. Причем подобный эффект достигается за счет как максимально точного определения автором круга наиболее острых вопросов для обсуждения, так и самой авторской манеры их изложения, сочетающей убедительность и полноту доказательств с уместностью остроумных комментариев.

³⁶ Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. С. 23–36.

В этих условиях, бесспорно, нет ни малейшей необходимости передавать содержание означенного раздела книги, однако представляется возможным высказать ряд собственных соображений и комментариев по поводу поднимаемых в нем проблем. Так, к трем рассмотренным автором парадоксам справедливости (парадоксу «определенности неопределенного», парадоксу «значимости незначимого» и парадоксу «моральности аморального») попробую прибавить еще один – четвертый по счету парадокс. Сохраняя авторскую стилистику, условно назовем его парадоксом «контракторности (согласованности) не подлежащего обсуждению». Он призван показать, что рассмотрение справедливости в качестве продукта и одновременно инструмента согласования базовых представлений о ценностно-нормативном минимуме для членов какого-либо социального сообщества дезавуирует свойственную традиционному образу справедливости дистанцированность от любых субъективно обусловленных или релятивируемых, а потому чреватых злоупотреблениями и тем самым лишаящих ее безупречной санкционирующей чистоты мотиваций и максим.

В таком контексте и во многом вопреки точке зрения автора книги не столь уж лишены оснований оказываются попытки некоторых мыслителей и моралистов, апеллируя к парадоксальности концепта справедливости, нормативно эмансипировать ее требования, выведя их за пределы морали и лишив статуса категорически вмененного «минимума нравственности». Более того, рискну заметить, что подобная диспозиция имеет давнюю историю и даже общеизвестную терминологическую конвенцию. Если несколько смягчить исходный тезис о необходимости лишения справедливости статуса «минимума морали», то возникает отнюдь не безосновательное желание напомнить о высказываемой рядом мыслителей гипотезе полного или частичного ценностно-нормативного отождествления ее с правом, а точнее, с фундаментальными основаниями системы естественного права. У подобной позиции есть много смысловых и структурных нюансов в оценке конкретного соотношения правовой и моральной императивности, однако ее центральная интенция идейно едина и логически очевидна: справедливость как универсальная и внутренне консолидированная ценностно-нормативная конструкция призвана ориен-

тировать человека, сознательно интегрированного в определенное сообщество людей, не на обеспечение условий для воплощения идеала совершенного социального устройства или достижение максимального внутреннего совершенства в качестве отдельного морального субъекта, а на реализацию необходимого минимума обязательств по поддержанию целостности общества, стабильности его институтов и исключению проявлений агрессии из всех социальных практик.

То есть справедливость, подобно праву, может быть, говоря словами В.С. Соловьева, редуцирована к механизму «обязательной реализации минимума добра», т. е. «низшего предела или минимума нравственности», зафиксированного как в традиционных установках обыденного сознания, так и в законодательных формулах правосознания. Достаточно вспомнить латинское слово «юстиция» (*justitia*), означающее «справедливость, законность» и этимологически идентифицирующее справедливость с правом. Юстиция, как известно, является сферой правового поля, образованного человеком как субъектом первичного права. Иначе говоря, юстиция есть правосудие, вид правоохранительной и правоприменительной деятельности, в которой и реализуется тот самый необходимый императивно-ценностный минимум, регламентирующий социально-ответственное поведение людей в рамках конкретного национально-государственного сообщества. Таким образом, есть основания предположить, что понятие справедливости уже на семантическом уровне обнаруживает независимый нормативный статус и преимущественно инструментально-технологический характер, т. е. специфическую применимость в конкретной социальной практике и при условии строгой регламентации положения субъектов, в отношении которых действуют императивы справедливости.

Однако можно возразить, что вышеприведенные рассуждения допустимы только с учетом обязательного уточнения того, какой тип понимания морали мы принимаем за основу и насколько его нормативное ядро способно интегрировать требования справедливости или, по крайней мере, не вступать с ними в открытую и жесткую императивно-ценностную конфронтацию. А значит, перед нами пропорция с двумя неопределенными величинами: чем меньше точек соприкосновения между ними, тем более автоном-

ной инстанцией выступает справедливость. И наоборот: чем больше общих интенций обнаруживают и фиксируют в сфере реализации принципов нравственного и справедливого наш житейский опыт и моральная интуиция, тем глубже основания, позволяющие нашему сознанию утверждать, что имманентными свойствами морали являются плюралистичность и отчасти диалектичность ее фундаментальных ценностей и императивов. Более того, очевидная парадоксальность справедливости становится знаковой проблемой и одновременно характерной чертой самосознания европейской цивилизации, а также оказывается своего рода зеркалом, отражающим парадоксальность и полифоничность как самой идеи морали, так и духовной культуры в целом.

К.Е. Троицкий. Достоинства книги А.П. невозможно поместить в небольшой отзыв, в работе присутствует и актуальность темы, и глубина анализа, и обширная библиография. Обоснованность обозначения книги как «введения» подтверждает хорошо прослеживаемая исследовательская «беспартийность» автора, желание вникнуть в линию аргументации различных мыслителей и отсутствие стремления загородить их своими оценочными взглядами. Безусловно, работа не обещает легкого чтения, но это компенсируется аккуратностью по отношению к разбираемым дискуссиям, вниманием, даже уважением к сложности затрагиваемых тем, так как каждая из них представляет обширный пласт в научной литературе. Все это не позволяет злоупотреблять обобщениями и упрощениями. Книга А.П. не знает аналогов на русском языке; в ней не просто анализируются основные направления подходов, но речь идет об осмыслении самых последних дискуссий по этой теме. Автор работы не забывает и о возможных вариантах «вписывания» проблематики справедливости в общую этическую мысль, а также особо касается вопроса границ идеи справедливости.

К сожалению, основные дискуссии относительно теории справедливости разворачиваются почти исключительно на страницах зарубежных изданий и в первую очередь, конечно, на английском языке, что становится причиной малой осведомленности о новейших достижениях в данной области даже профессиональных философов (что тогда говорить о студентах и рядовых

читателях!). Книга А.П. способна помочь если не ликвидировать этот пробел, то сделать в это очень большой вклад, но это потребует и определенной доли усилий от «реципиента». Вдумчивый читатель сам сможет оценить достоинства книги, которая способна послужить отправным пунктом для самостоятельного включения в исследование проблематики идеи справедливости. Остается только надежда, что в следующем издании автор опубликует библиографический список и именной указатель. В нижеследующем комментарии хотелось бы отвлечься от перечисления многочисленных достоинств и остановиться на нескольких вопросах, которые возникли у меня как лишь одного читателя после прочтения этой интересной работы.

Первый вопрос скорее методологический. Он касается произошедшей смены фокуса, с которого производится разработка отдельных структурных и тематических разделов книги. На протяжении большинства глав книги исследование строится через критический разбор центральных течений в этической мысли, которые затрагивают проблему понятия, области или практического применения идеи справедливости, основные современные работы в англоязычной философии по этой теме, многообразие мнений в перспективе различных школ и направлений. Но подход по какой-то причине меняется в том месте, где идет обсуждение идеи справедливости по отношению к международным отношениям. Глава 6 посвящена почти исключительно (не считая краткого описания модели М. Уолцера и А. Макинтайра в параграфе 6.1) критическому анализу взглядов Дж. Ролза. Но очевидно, что темы параграфа 6.2. «Распределение ресурсов между народами» и особенно параграфа 6.3 под названием «Концепция космополитической справедливости», если, конечно, и связаны со взглядами Ролза, как и почти все отделы современной дискуссии по теории справедливости, то не сводятся к ним. Конечно, Ролз задает важнейший смысловой центр в дискуссии по вопросу «Теории справедливости», особенно в англоязычной литературе формулирование новых идей в этой области во многом разворачивается через разработку или критику высказанных американским философом позиций. Но надо учитывать, что ведь и сам Ролз разворачивает свое исследование в ставшей классической книге «Теория справедливости» через критику и подчеркивание

концептуальной несостоятельности утилитаризма³⁷. Кроме того, ряд учений в этой области имеет иные, независимые от учений Ролза основания.

Одна из рекомендуемых А.П. книг по концепции космополитической справедливости, которая принадлежит Дж. Брок, под названием «Глобальная справедливость. Космополитический взгляд»³⁸, конечно, содержит отдельный раздел, где происходит ревизия взглядов Ролза, более того, автор строит свое теоретическое размышление через дополнение и адаптацию известного выбора за «занавесью неведения», но книга совершенно не сводится лишь к этому. Здесь и попытка разбора самостоятельных истоков идеи космополитизма, критика взглядов приверженцев национального либерализма Д. Миллера и Й. Тамир, практические аспекты концепции космополитизма. Если подытожить, то в разделе у А.П. не содержится даже «эскиза» идеи космополитической справедливости. Эта идея используется исключительно в инструментальных целях для указания на слабости теории Ролза, которая не учитывает глобального и транснационального аспекта, для которого по-прежнему единицей носителя институциональной идеей справедливости является национальное государство.

Второй вопрос терминологический. В книге А.П. слово «честность», так же как прилагательное «честный» со своим антонимом «нечестный», встречаются не просто часто, но являются и смыслообразующими, это касается как обобщений автора, так и относительно приводимых цитат³⁹. Более того, «нечестный» присутствует в рабочем авторском определении понятия справедливости⁴⁰, из которого получается, что справедливость «не допускает нечестных преимуществ», но что такое нечестные преимущества? Нельзя ли

³⁷ Именно этот момент дает основание для У. Кимлики, одним из смысловых центров книги которого также является идея справедливости, но в контексте современной политической философии, начать свой анализ с рассмотрения взглядов утилитаристов, см.: *Кимлика У.* Современная политическая философия: Введение. М., 2010.

³⁸ *Brock G.* Global Justice. A Cosmopolitan Account. N.Y., 2009.

³⁹ Некоторые наиболее важные случаи применения слово «честность» и «честный» можно встретить в следующих фрагментах книги: *Прокофьев А.В.* Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. С. 14, 222, 229, 237, 241, 242, 243, 304, 306, 403–405, 420.

⁴⁰ Там же. С. 20.

сказать, что справедливость не допускает несправедливых преимуществ? Возникает вопрос: какое отношение между понятиями «честный» и «справедливый» в книге, являются ли они синонимами, дополняют друг друга, пересекаются? Если это синонимы, то в определении допускается ошибка, то есть определяемое определяется через себя же. Если нет, то представляется, что анализ дихотомии «честный/нечестный» было бы очень желательно включить в следующем издании книги. На страницах книге автор не проясняет подобных возникающих вопросов.

А.П. высказывался в том смысле, что слова «честный» и «честность» присутствуют в книге в значении английских слов “fair” и “fairness”, вероятно, с аллюзией к постулированию Ролзом «справедливости как честность» (мысль, которую он высказал в «Теории справедливости» и развил в позднейших работах)⁴¹. Но на страницах книги нигде не поясняется этот важный момент и не развивается мысль о том, что же собственно значит «честность», пускай и согласно Ролзу. Это затрагивает и важный вопрос языковых отличий. Книга, которая строится преимущественно на осмыслении англоязычной традиции, разумеется, неизбежно столкнется с подобными трудностями. Безусловно, невозможно подробно охватывать эти моменты, не рискуя увеличить объем «введения» до многотомной «энциклопедии», но указание, что тот или иной термин, который порой сложно распознать в русском переводе и который имеет определенную традицию понимания в мысли, – это, вероятно, очень важно. В английском языке есть два слова, которые часто переводятся как «честность»: *honesty* и *fairness*, каждое из них имеет свою смысловую специфику, но в русском языке оба значения часто передаются одним словом. Получается, что слово «честный» является многозначным. Более того, оно может выступать в близком по значению к другим словам, например: «добросовестный», «правдивый», «справедливый», «целомудренный», «трудолюбивый», «ответственный» и т. д. Например, «он честно делает свою работу», «он ответил честно, ничего не утаивая», «они разделили добычу по-честному». В последнем случае это максимально сближается, что они разделили добычу по-справедливому. Важен здесь еще следующий момент. Слово «честный» отсылает

⁴¹ См., например: *Rawls J. Justice as Fairness. A Restatement. Cambridge–L., 2001.*

к существительному «честь», что совершенно не укладывается в предлагаемую в первой главе и в заключении схему деления на «этику любви» и «этику справедливости», где «этика справедливости» представляется чем-то более обыденным, приземленным, рутинным и негероическим. С этим связан третий вопрос.

Этот вопрос концептуальный. Во введении и заключении к своей книге А.П. выделяет две этики, или, скорее, два подхода к этическому размышлению. Один он называет «этикой справедливости», тогда как второй «этикой любви». Понятна интенция автора. Тема справедливости вовсе не исчерпывает всего этического содержания, более того, сама идея справедливости у разных философов, а порой и в различных книгах одного и того же философа, может как становиться центральной точкой размышления, так и приобретать вспомогательный характер, а порой почти исключаться из рассуждения. В самой разбираемой книге много внимания уделяется границам справедливости, которые вовсе не идентичны границам этического. Более того, автор стремится включить, а также охарактеризовать имеющийся дискурс об идее справедливости в отечественной мысли. Но возникают сомнения и вопросы: почему граница проводится между «этикой любви» и «этикой справедливости»? Претендует ли эта схема на сколь-либо исчерпывающее деление? Стоит ли перегружать книгу этим? Куда отнести того же Канта? Почему в подобном разделении А.П. опирается на П. Рикёра, которого нельзя причислить к англоязычной традиции, да к тому же «отягченного» герменевтической традицией, ведь в концептуальных вопросах, насколько мне видится, автор всегда опирается на достижения англоязычной мысли?

Деление на две этики или две морали (что в смысловом отношении в разбираемом вопросе очень близко друг к другу) имеет давнюю историю в Западной мысли. Она восходит в современном виде как минимум к известному делению: «Божье – Богу, Кесарево – Кесарю». Затем это приобретает свои наиболее важнейшие черты в учении Августина, у Фомы Аквинского, в учении Мартина Лютера. В конце XIX в. в качестве ревизора двухчастного деления выступает Ф. Ницше с его моралью рабов и моралью господ. Почему А.П. решил не опираться на двухчастное деление этик или моралей, предложенное, например, М. Вебером, М. Шелером? Или, если брать англоязычных авторов, то А.Д. Линдсея с «мора-

лью совершенства» и «моралью долга»⁴², Л. Фуллера с «моралью стремления» и «моралью долга»⁴³? Наконец, А.П. не объясняет, почему он предпочел деление П. Рикёра делению на «этику справедливости» и «этику заботы», которое произвела К. Гиллиган. Кстати, в самой книге «этика заботы» рассматривается, более того, упоминается как К. Гиллиган, так и другая ее представительница В. Хелд⁴⁴, тогда возникает еще и вопрос: как соотносится «этика заботы» и «этика любви»?

Сама идея деления на две этики также порождает ряд вопросов. В каких отношениях находятся между собой «этика любви» и «этика справедливости»? А.П. говорит в начале книги о возвышенном/избыточном и среднем/эквивалентном, но высшем по отношению к чему? Не до конца прояснено, как к этому разделению относится фиксируемая автором в самом начале книги «напряженная амбивалентность, свойственная восприятию справедливости»⁴⁵, когда Аристотель пишет о ней как о «величайшей добродетели», а Юм как об «осмотрительной и ревнуйвой»⁴⁶. При этом эта амбивалентность проецируется и иллюстрируется «восприятием» идеи справедливости в отечественной этической мысли. Получается, что деление, опирающееся на П. Рикёра, используется для акцентирования течений в отечественной мысли. Сама же книга посвящена разбору в первую очередь англоязычной дискуссии... Возникает вопрос о целесообразности рассмотрения этой линии, которая интересна сама по себе, но, возможно, в силу неоднозначности избыточна и излишне «отягощает» текст «Введения в теорию справедливости». Этот вопрос становится еще более выпуклым, так как в заключение книги автор говорит о различных режимах («режиме этики справедливости» и «режиме этики любви»). Какой критерий должен регулировать переключение этих режимов? Или кто должен отвечать за него?

Эти вопросы ни в коей мере не претендуют быть критикой (тем более в этимологическом значении этого слова «выносить приговор»). А.П. задает высокую планку не просто для развития

⁴² См.: *Lindsay A.D.* The Two Moralities. Our Duty to God and to Society. L., 1940.

⁴³ См.: *Фуллер Л.* Мораль права. М., 2007.

⁴⁴ См.: *Прокофьев А.В.* Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. С. 243–255.

⁴⁵ Там же. С. 7.

⁴⁶ Там же. С. 7–8.

дискурса о справедливости в отечественной литературе, но и того, как можно писать книги, обобщающие длительную дискуссию по важной идее этической мысли.

Г.Н. Мехед. В своем выступлении я бы хотел остановиться только на отдельных, наиболее интересных, с моей точки зрения, эпизодах данного исследования. Книга начинается с вопроса – почему слово «справедливость» вызывает весьма двойственные чувства? Как убедительно демонстрирует А.П., эта же амбивалентность присутствует и в понимании справедливости на уровне этической теории. Нормативная сила понятия справедливости указывает на то, что это одна из базовых, матричных категорий этики, в то время как ее неальтруистичность, невнимательность к индивиду порождает неудовлетворенность ее уравнительным характером. Проблема в том, что справедливость – коммунитарная ценность и ориентирована, как правило, на некую социальную общность – род, племя, государство, а потому чаще ассоциируется с правом, тогда как мораль больше ориентирована на личностную перспективу и зачастую ассоциируется с милосердием и заботой. Другими словами, соблюдение справедливости и воплощение идеала равенства зачастую предполагают насилие. Исходя из этого, А.П. даже усматривает возможность разделять моральные ценности на «этику любви» и «этику справедливости».

В то же время он утверждает возможность реконструкции нормативного содержания понятия справедливости на основе идеи равенства. Как пишет А.П., «справедливость выступает как способ воплощения идеи равенства между людьми»⁴⁷. Однако если зачастую этика справедливости работает по принципу талиона, а чрезмерное акцентирование идеала равенства приводит этику справедливости к конфликту с этикой любви, то не противоречит ли такое однозначное прочтение справедливости через идею равенства той амбивалентности, которую сам автор зафиксировал в начале книги? И если да, то тезис о том, что справедливость может рассматриваться как минимальный уровень морали, выглядит, на мой взгляд, уже не столь убедительно, поскольку даже минимальный уровень морали содержит в себе, как представляется, чуть больше, чем простое равенство.

⁴⁷ См.: Прокофьев А.В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. С. 31.

Возможно, именно поэтому А.П. вынужден признать, что «границы справедливости носят “пористый” характер... они являются не строгими разграничительными линиями, а своего рода аморфным “пограничьем”... существуют явления со смешанным статусом»⁴⁸. Автор относит это обстоятельство к «внутренней несогласованности нормативного содержания этики справедливости», то есть к недостаточности очевидных правил, которые могли бы урегулировать социальную жизнь, называя это «парадоксальностью справедливости».

После этико-теоретической и этико-психологической частей А.П. обращается к тому, что может быть названо «повседневностью», нормативно-этической практикой. Этот раздел показался мне наиболее интересным. В главе «Справедливость в семье и по отношению к ней» автор книги, оттолкнувшись от позиции Ролза, дает анализ кризиса современного феминизма, абсурдности его призывов к снятию всех гендерных различий, что не представляется возможным, поскольку противоречит природе человека. В связи с этим подробно анализируется аргументация феминистской теории справедливости Окин, которая преобразовала договорную этику Ролза, предложив уплотнить так называемый ролзовский «занавес неведения» за счет гендерной принадлежности.

Очевидно, осознавая недостаточность методологии Ролза, А.П. обращает внимание на переход, который произошел от феминистских уравнилельно-гендерных взглядов Окин к этике заботы, в рамках которой подразумевается, что каждый человек проходит в своей жизни периоды зависимости от заботы другого человека. А забота – это уже нарушение равенства. Поэтому в работах Гиллиган и Хелд этика заботы начинает противостоять этике справедливости. По крайней мере, в семейных отношениях. В итоге А.П. приходит к весьма показательному выводу: стремление реализовать «справедливость» в семье с высокой долей вероятности приводит к ее разрушению. Этот вполне очевидный и логичный, на первый взгляд, вывод оказался лично для меня достаточно неожиданным, что еще раз подчеркивает тезис об этической амбивалентности понятия справедливости, высказанный автором в начале.

⁴⁸ См.: Прокофьев А.В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. С. 510.

Заинтересовал меня и раздел, посвященный теориям справедливой войны. Стремясь к созданию нормативной теории справедливой индивидуальной самообороны и справедливой войны, А.П. задается вопросом: «Почему в случае нападения презумпция ненасильственного отношения к другому человеку устраняется, а применение силы превращается в допустимое деяние или долг?»⁴⁹. И для того, чтобы найти ответ на этот вопрос, автору приходится анализировать достаточно большое количество аргументов, как противоречащих моральной интуиции, так и вполне с ней согласующихся. При этом автор вынужден различать виновную и невиновную агрессию – понятия сугубо юридические. Однако даже в случае невиновной агрессии, и здесь А.П., по-видимому, солидаризируется с А. Донаганом⁵⁰, силовое противодействие представляется и в правовом, и в моральном плане оправданным, поскольку человек вправе защищать свою жизнь в любой ситуации. Лично мне такая позиция представляется недостаточно убедительной в ряде случаев⁵¹. То же и относительно государства. Определяя понятие агрессии, А.П. ссылается на Устав ООН, резолюции Генеральной Ассамблеи и другие документы международного права. В результате выяснение цели справедливой войны приводит его к несколько утопическому, на мой взгляд, рассуждению, что «ответ государства на совершенную несправедливость должен содействовать ее пресечению или ее исправлению и не содержать дополнительной несправедливости»⁵². Думается, что любая из воюющих сторон будет убеждена в том, что ведет справедливую войну, находя веские правовые и моральные аргументы. Поэтому единственной целью теоретизирования по вопросу о справедливой войне, как мне кажется, может являть-

⁴⁹ См.: Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. С. 424.

⁵⁰ См.: Donagan A. *The Theory of Morality*. Chicago, 1977. P. 160–163. Также см.: Мехед Г.Н. Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы // *Этическая мысль*. Т. 15. 2015. С. 27–50.

⁵¹ Ср.: Reynolds T. *Moral Absolutism and Abortion: Alan Donagan on the Hysterectomy and Craniotomy Cases* // *Ethics*. 1985. Vol. 95. No. 4. P. 866–873; McConnell T.C. *Moral Absolutism and the Problem of Hard Cases* // *The Journal of Religious Ethics*. Vol. 9. No. 2. 1981. P. 286–297.

⁵² Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. С. 445.

ся поиск средств предотвращения любых войн, поскольку война сама по себе есть зло, подрывающее само условие возможности морали и человеческого измерения бытия.

В главе, посвященной справедливости наказания, то есть воздающей справедливости, А.П. склоняется к мнению, что институт наказания в целом морально оправдан, поскольку «мир, в котором преступления влекут за собой наказания, лучше того мира, в котором этого не происходит»⁵³. Он показывает, что существует два вида теорий наказания – проспективные теории, считающие, что наказание имеет позитивное воспитательное значение для общества и самого преступника, и ретроспективные теории, настаивающие на том, что наказание должно строго соответствовать преступлению – безотносительно к воспитательным последствиям. Однако, как мне кажется, и с той, и с другой стороны возникают проблемы. Если система наказания преследует цель отмщения, воздаяния, то возникает вопрос о том, кто будет творцом этого наказания. Как показал Стэнфордский тюремный эксперимент Ф. Зимбардо⁵⁴, тюремные условия оказывают равно негативное, дегуманизирующее воздействие не только на заключенных, но и на исполнителей наказаний. Тюремь создают тепличные условия для произрастания наиболее диких и антиобщественных инстинктов. Ведь не бывает так, чтобы наказание вершилось обезличенной дланью некоего абстрактного института от лица общества, оно всегда связано с личным отношением между палачом и приговоренным, в рамках которого сама человеческая природа подвергается унижению. В то же время, если система наказаний ориентирована на исправление, а не на наказание, что, вероятно, больше соответствует моральной точке зрения, то необходимо в корне перестраивать всю существующую систему, поскольку, как показал тот же Стэнфордский эксперимент, тюрьмы в их нынешнем виде, мягко говоря, не способствуют исправлению (процент рецидива редко меньше 50 % даже в развитых странах).

Завершая свое выступление, я бы хотел отметить, что автор дал своему труду подзаголовок – «*Введение* в теорию справедливости», и это очень верно определяет жанр его работы. Андрей

⁵³ Прокофьев А.В. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. С. 473.

⁵⁴ Зимбардо Ф. Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в злодеев. М., 2013. С. 254, 302.

Вячеславович тщательно и кропотливо описывает максимально возможный спектр теорий, мнений, позиций по тому или иному вопросу, смело вторгается в сферу права, экономики, психологии, социологии, стремясь найти специфически этический аспект категории справедливости, указывает на очевидные плюсы и минусы рассматриваемых концепций, нередко присоединяясь к одной из них. И хотя ему, вероятно, не везде удалось справиться с коварной амбивалентностью понятия справедливости, совершенно очевидно, что эта книга задает для отечественной этики новый масштаб, выстраивая целый универсум справедливости. Думается, эта книга имеет не только ряд чисто научных достоинств, но еще и педагогическую, а также креативно-стимулирующую ценность. Хочется верить – и для этой веры есть все основания, – что монографии А.П. уготована роль своеобразного гравитационного центра, к дискурсивному полю которого многие годы будут тяготеть отечественные исследования и дискуссии по теме справедливости.

А.В. Прокофьев. Я хотел бы поблагодарить всех участников круглого стола за очень интересный, предметный и заинтересованный разговор о моей книге. Для любого автора общение с высококвалифицированными читателями, нацеленными на то, чтобы разобраться в достоинствах и недостатках работы, то есть, по сути дела, общение с экспертами, – это редкая удача. Она выпала на мою долю, и я намерен воспользоваться ею как можно более эффективно. В свете высказанных коллегами мнений я, наконец, начинаю видеть книгу целостно, отстраненно и в перспективе развития затронутых (и что еще более важно – незатронутых) в ней тем. Постое изложение спровоцированных репликами мыслей привело бы к появлению большой, обстоятельной статьи, которая, к сожалению, не вписывается в такой жанр, как публикация материалов круглого стола. А полноценный отклик на все предложения и систематический ответ на все критические аргументы участников этой встречи потребовал бы уже не статейного, а монографического формата. Я очень рад, что передо мной открывается подобный горизонт, но подробный разговор о навеянных обсуждением исследовательских планах также попадает под жанровые ограничения. Поэтому я позволю себе ответить лишь на один из возникших на круглом столе вопросов.

Некоторые из участников обсуждения задаются вопросом об оправданности использования по отношению к тому дискурсивному пространству, которое анализирует и к которому присоединяется автор книги, сочетания слов «теория справедливости». Сразу же хочу сказать, что понятие «теория» не является для меня базовым в том смысле, что предложенная мной аргументация очень мало зависит от его использования или неиспользования. Доказательство тезиса, что о теории справедливости можно говорить именно как о теории, не выступает как сколько-нибудь самостоятельная часть моего исследовательского целеполагания. Однако, так как понятие «теория» фигурирует в заголовке книги и используется довольно часто в ее тексте, я хотел бы сделать несколько замечаний, которые могут объяснить выбор именно такого словоупотребления. Против него были выдвинуты два довода: 1) теория справедливости не имеет достаточного единства (то есть является не теорией, а множеством несопоставимых частных теорий, введение в которые попросту невозможно), 2) теория справедливости не соответствует строгим критериям теоретического знания.

Что касается первой мысли, то мне хотелось бы прежде всего привести простейшее соображение, отталкивающееся от языковой уместности используемого мной словосочетания. Разные теоретические объяснения одного и того же явления, несмотря на многочисленные расхождения в области исходных посылок и используемых методов, автоматически объединяются в исследовательскую область, и ее без особенных затруднений можно назвать теорией этого явления. Единство предмета подталкивает к использованию такого их обозначения и снимает возможное неудобство. Теория электромагнетизма, теория языка или теория этногенеза – все эти формулировки воспринимаются как вполне органичные. Есть ли существенное отличие в случае с теорией справедливости?

Другое соображение относится к языковой практике современных исследований в области социальной этики и политической философии. Даже Дж. Ролз, словоупотребление которого вспоминают в этой связи коллеги, не является чистым контрпримером. Он действительно применял сочетание слов «теория справедливости» преимущественно по отношению к собственной концепции, и это намекает на то, что для него существовало множество возможных теорий такого же типа (во всяком случае, использование формули-

ровки «теория справедливости как честности» позволяет предположить именно это). Однако даже Ролзово использование обсуждаемой терминологии было двойственным, к примеру, он писал: «значение вероятности встает как одна из проблем в моральной философии, в частности, в теории справедливости» или «следует помнить, что наша тема – теория справедливости, а не экономика» и т. д.⁵⁵. В позднейшей литературе по социальной этике и политической философии авторы (в том числе центральные для этих дисциплин) довольно часто используют термин «теория справедливости» для обозначения того исследовательского пространства, разработкой которого они занимаются вместе с философами, имеющими кардинально иные подходы. Возьмем, как всего один пример, книгу А. Сена «Идея справедливости». В ней теория справедливости систематически рассматривается как отдельная часть моральной философии (или деятельности практического разума), а собственное исследование А. Сена именуется «работой по теории справедливости»⁵⁶. Думаю, что на настоящий момент уже существует своего рода конвенция, на которую я и опирался, выбирая заголовок книги. Во всяком случае, рекомендуемое коллегами сочетание «дискурс справедливости» отсылало бы к иному, гораздо более широкому кругу референтных источников – от общественно-политической публицистики до текущей риторики политиков. Это был бы очень достойный и многообещающий, но все же несколько иной замысел.

Второе возражение опирается в репликах либо на формальные требования, которые в принципе могла бы реализовать какая-то нормативная теория, но не реализуют философские интерпретации справедливости, либо на субстанциональный аргумент, изначально разводящий между собой норму (ценность) и теорию: теории не может быть там, где присутствуют ценностные выводы и нормативные рекомендации. В связи с обоими способами артикуляции этого возражения я хотел бы заметить, что пользуюсь довольно мягкими критериями, позволяющими применять понятие «теория» к какой-то частной рефлексии моральных убеждений или попыткам систематизировать их. Я полагаю, что нормативные этические теории необходимо ограничивать от неререфлексивного использования ин-

⁵⁵ Rawls J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, 1999. P. 149, 234.

⁵⁶ Sen A. *The Idea of Justice*. Cambridge, 2009. P. XIII, 4, 5.

туитивных оценочных критериев, от их частных и несистематических рационализаций, а также от догматических, моралистических систематизаций. Все прочие подходы, встречающиеся в академическом дискурсе, на мой взгляд, заслуживают статуса теорий.

Такое словоупотребление соответствует следующему рассуждению о сути нормативных теорий, предложенному С. Даруоллом (и в целом разделяемому мною): «Все мы обладаем стремлением раскрывать общие этические доводы, пытаюсь глубже понять свои убеждения или ответить на этические вопросы, которые встают перед нами. Так что мы не только имеем некую имплицитную этику, мы все до определенной степени являемся нормативными этиками. Как формальная дисциплина нормативная этическая теория просто расширяет и развивает этот импульс, который и без нее твердо укоренен в человеческом опыте. Она пытается артикулировать основания ценности и обязанности таким способом, который максимально систематичен и чувствителен к подлинной сложности»⁵⁷. Верхним пределом строгости в данном вопросе для меня является определение нормативной теории, предложенное М. Нассбаум: «Этическая теория... есть набор явно и систематически артикулированных, обладающих определенной степенью абстрактности и общности доводов и взаимосвязанных аргументов, который дает указания нравственной практике»⁵⁸. Именно в этом смысле я говорю об общих теориях справедливости, а также о теориях необходимой обороны, справедливой войны, морально обоснованного наказания, справедливой распределения ресурсов. Вряд ли при таком понимании установка на разработку теории отсекает что-то насущно важное для решения моральных проблем. Читатель, не согласный со столь широкой интерпретацией понятия «теория», вправе мысленно отругать автора за терминологическую вольность, и если он не отложит на этом основании книгу в сторону, то может постоянно напоминать себе, что перед ним обсуждение не «теорий», а «теорий'».

Гораздо более важным мне представляется не сам по себе терминологический вопрос об употреблении слова «теория», а контрастно оттеняемый им вопрос о методологии нормативных этиче-

⁵⁷ *Darwall S. Philosophical Ethics. Boulder, 1997. P. 8.*

⁵⁸ *Nussbaum M.C. Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour // Moral Particularism / Ed. by B. Hooker, M.O. Little. N.Y., 2000. P. 233–234.*

ских исследований (в частности, нацеленных на раскрытие содержания справедливости). Книга была бы немного другой, если этот вопрос был бы поставлен в ней в качестве основного или хотя бы первого. Во всяком случае, она потеряла бы часть своего образовательного потенциала и приобрела бы дополнительный исследовательский. В нынешнем ее виде этот вопрос частично проясняется по ходу обсуждения отдельных проблем теории справедливости и прямо рассматривается в последнем разделе. Сейчас я хотел бы обратиться к нему подробнее. Как мне представляется, для работающего в области нормативной этики исследователя открываются две методологические перспективы. Выбор между ними, если он осуществляется на основе всестороннего анализа их недостатков и преимуществ, представляет собой довольно сложную задачу. А их совмещение, если оно, конечно, не является механическим и случайным, сталкивается с еще большими трудностями.

Первая перспектива построена на основе вывода частных нормативных следствий из общих ценностных посылок. Если каждый представитель человеческого рода обладает для другого человека равной, неинструментальной ценностью (то есть заслуживает равного уважения), то неизбежно возникает вопрос о том, как такое уважение следует выражать в различных практических контекстах. Проводя контекстуализацию общего ценностного утверждения, мы пытаемся решить несколько проблем. Важнейшие и наиболее общие из них таковы: 1) какая степень жертвенности в пользу интересов другого человека требуется моралью, 2) как универсализуемое нравственное отношение к другому соотносится с частными пристрастными привязанностями деятеля (привязанностями к друзьям, родственникам, соотечественникам, единоверцам и т. д.), 3) как следует действовать, когда уважение к интересам одного человека влечет ущемление интересов другого (в этой связи приходится отделять допустимые формы суммирования (агрегации) интересов многих людей от недопустимых), 4) какие из ролевых обязанностей, налагаемых на нас институтами, профессиями и организациями, поддерживающими упорядоченное существование общества, могут рассматриваться как часть нравственного долга. Решение этих проблем требует выдвижения как сугубо нормативных аргументов, так и аргументов, связанных с закономерностями и тенденциями человеческой психики, межличностной

коммуникации, институционализированной общественной жизни. В той мере, в какой эти и некоторые другие вопросы обсуждаются в связи с поиском доли тягот и благ, причитающихся каждому члену общества, и применительно к той сфере, которая предполагает использование понуждающих общественных институтов, перед нами будет выявление нормативного содержания справедливости.

Вторая перспектива отталкивается от многочисленных, частных интуитивных суждений и нацелена на их обобщение и согласование. Чаще всего эта цель достигается за счет построения рядов, которые состоят из похожих по общей структуре, но отличающихся друг от друга в деталях практических случаев (кейсов), и сравнения их оценки в общераспространенном нравственном опыте (моральном чувстве). Работающие в этом ключе исследователи пытаются сформулировать принципы среднего уровня общности, относящиеся к отдельным практическим проблемам. Так как некоторые из общераспространенных оценок не соответствуют этим принципам, то в порядке согласования с другими оценками они подвергаются коррекции. Вся традиция нормативной этики, использующая мысленные эксперименты, подобные «проблеме трамвая», идет именно по этому пути. Этической теорией ее представители называют именно деятельность по обобщению и согласованию интуиций⁵⁹. Этой же модели, но с определенными оговорками, соответствует та ветвь нормативной этики (в частности, теории справедливости), которая опирается на предложенный Дж. Ролзом метод рефлексивного равновесия. Я применяю в книге обе методологические перспективы, к сожалению, не задаваясь всерьез вопросом о принципах их совмещения. Мне очень хотелось бы скомпенсировать данную лауну и «подступиться» к этой теме вплотную, и я призываю коллег, занимающихся разными аспектами нормативной этики, всерьез обсудить ее методологические основания.

⁵⁹ Самый яркий пример: *Kamm F.M. Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm. N.Y., 2007.*

Список литературы

- Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 53–295.
- Брагинская Н.Б.* Комментарии // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 687–752.
- Бурно М.Е.* О характерах людей (психотерапевтическая книга). М.: Акад. проект; Фонд «Мир», 2008. 639 с.
- Де Ваттель Э.* Право народов, или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов. М.: Госюриздат, 1960. 693 с.
- Де Витория Ф.* Лекция о гражданской власти // Социол. обозрение. 2013. № 3. С. 52–75.
- Волков П.В.* Психологический лечебник: Разнообразие человеческих миров. М., 2013. 640 с.
- Гуго Гроций.* О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. 868 с.
- Гусейнов А.А.* Справедливость // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 3. М., 2010. С. 622–624.
- Зимбардо Ф.* Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в злодеев. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. 744 с.
- Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою // *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993. С. 6–132.
- Канарш Г.Ю.* Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. М.: Моск. гуманитар. ун-т, 2011. 236 с.
- Кашиников Б.Н.* Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Вел. Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. 260 с.
- Кимлика У.* Современная политическая философия: Введение. М.: Издат. дом. Гос. ун-та ВШЭ, 2010. 592 с.
- Кун Т.* Структура научных революций. М.: АСТ, 2003. 605 с.
- Мехед Г.Н.* Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы // Этическая мысль. Вып. 15. М., 2015. С.
- Мур Дж.Э.* Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. 336 с.
- Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. 424 с.
- Прокофьев А.В.* Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013. 512 с.
- Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995. 535 с.
- Теория // [Электронный ресурс] URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%B5%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F#cite_note-1
- Фукидид.* История. Л.: Наука, 1981. 543 с.
- Фуллер Лон Л.* Мораль права. М.: ИРИСЭН, 2007. 306 с.

Швырев В.С. Теория // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 42–45.

Юм Д. Исследование о принципах морали // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 177–314.

Baier A. Doing Without Moral Theory? // *Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism* / Ed. by S.G.Clark and E.Simpson. Albany, 1989. P. 29–48.

Brock G. Global Justice. A Cosmopolitan Account. N.Y.: Oxford UP, 2009. 384 p.

Darwall S. Philosophical Ethics. Boulder (Colorado): Westview Press, 1997. 268 p.

Donagan A. The Theory of Morality. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1977. 294 p.

Fiala A. The Just War Myth. The Moral Illusions of War. Lanham: Roman and Littlefield Publ., 2008. 213 p.

Gewirth A. Reason and Morality. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1978. 401 p.

Gibbard A. Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Cambridge: Harvard UP, 1990. 346 p.

Hare R. Moral Thinking: Its Levels, Method and Point. Oxford: Oxford UP, 1981. 228 p.

Hayek F. Social or Distributive Justice // *Justice* / Ed. by A.Ryan. Oxford, 1993. P. 117–158.

Hursthouse R. On Virtue Ethics. N.Y.: Oxford UP, 1999. 209 p.

Jackson T.P. The Priority of Love: Christian Charity and Social Justice. Princeton: Princeton UP, 2003. 256 p.

Kamm F.M. Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm. N.Y.: Oxford UP, 2007. 520 p.

Lindsay A.D. The Two Moralities. Our Duty to God and to Society. L.: Eyre & Spottiswoode, 1940. 110 p.

MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1981. 286 p.

McConnell T.C. Moral Absolutism and the Problem of Hard Cases // *The Journal of Religious Ethics*. 1981. Vol. 9. No. 2. P. 286–297.

Noble C. Normative Ethical Theories // *Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism* / Ed. by S.G.Clark and E.Simpson. Albany, 1989. P. 49–64.

Nozick R. Anarchy, State and Utopia. N.Y.: Basic Books, 1974. 374 p.

Nussbaum M.C. Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour // *Moral Particularism* / Ed. by B.Hooker, M.O.Little. N.Y., 2000. P. 227–256.

Ramsey P. War and the Christian Conscience. Durham (North Carolina): Duke UP, 1961. 331 p.

Rawls J. A Theory of Justice. Revised Edition. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard UP, 1999. 538 p.

Rawls J. Justice as Fairness. A Restatement. Cambridge; L.: Harvard UP, 2001. 214 p.

Reynolds T. Moral Absolutism and Abortion: Alan Donagan on the Hysterectomy and Craniotomy Cases // *Ethics*. 1985. Vol. 95. No. 4. P. 866–873.

Sen A. The Idea of Justice. Cambridge: Harvard UP, 2009. 469 p.

Slote M. Morals from Motives. N.Y.: Oxford UP, 2001. 216 p.

Taylor C. Sources of the Self. Cambridge (Mass.): Harvard UP, 1990. 601 p.

Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge (Mass.): Harvard UP, 1985. 244 p.

Участники «Круглого стола»

Апресян Рубен Грантович – доктор филос. наук, Институт философии РАН
Артемьева Ольга Владимировна – кандидат филос. наук, Институт философии РАН

Гельфонд Мария Львовна – доктор филос. наук, Тульский филиал РГЭУ им. Г.В.Плеханова

Канарш Григорий Юрьевич – кандидат полит. наук, Институт философии РАН
Кашиников Борис Николаевич – доктор филос. наук, НИУ Высшая школа экономики

Максимов Леонид Владимирович – доктор филос. наук, Институт философии РАН

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор филос. наук, Институт философии РАН

Мехед Глеб Николаевич – кандидат филос. наук, Институт философии РАН
Троицкий Константин Евгеньевич – Институт философии РАН

Roundtable Book Discussion

Andrey Prokofiev, *Giving Everyone His Due... An Introduction to the Theory of Justice*. Disputants: Ruben Апресян, Boris Kashnikov, Leonid Maximov, Olga Artemyeva, Grigory Kanarsh, Maria Gel'fond, Konstantin Troitsky, Gleb Mekhed, Andrey Prokofiev

This publication contains comments made by participants of the roundtable on A. V. Prokofyev's recent book "Giving Everyone His Due...: An Introduction to the Theory of Justice" (M.: Alfa-M, 2013). The main problems raised in the comments are following. Is there a possibility or necessity to apply the notion of theory to ethical researches of justice criteria and their practical use? What is the best methodology of normative ethics in whole and the theory of justice in particular? Should we count justice as a central moral value or should it be expelled into the sphere of natural law? Is the confrontation of ethics of love and ethics of justice inevitable, and if so, how deep is it? Are we permitted to use the traditional collocation 'just war' discussing the question of the morally justified recourse to war? What relevance the Aristotelian conceptualization of justice has to the contemporary discourse on justice? Are the foundations for a linkage of justice and fairness sufficiently strong?

Keywords: Morality, normative ethical theory, ethics of justice, ethics of love, fairness, just war

References

Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 53–295. (In Russ.)

Braginskaya, N. "Kommentarii" [Comments], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 687–752. (In Russ.)

Burno, M. *O kharakterakh lyudei (psikhoterapevticheskaya kniga)* [On the Characters of People (Psychotherapeutic Book)]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., Fond «Mir» Publ., 2008. 639 p. (In Russ.)

Vattel, E. *Pravo narodov, ili Printsipy estestvennogo prava, primenyayemye k povedeniyu i delam natsii i suverenov* [The Right of Nations, or the Principles of Natural Law Applicable to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns]. Moscow: Gosyurizdat Publ., 1960. 693 p. (In Russ.)

Vitoriya, F. "Lektsiya o grazhdanskoi vlasti" [Lecture on Civil Authorities], *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2013, no. 3, pp. 52–75. (In Russ.)

Volkov, P. *Psikhologicheskii lechebnik: Raznoobrazie chelovecheskikh mirov* [Psychological Medical Manual: Variety of Human Worlds]. Moscow: Eterna Publ., 2013. 640 p. (In Russ.)

Hugo Grotius. *O prave voyny i mira* [On the Law of War and Peace]. Moscow: Ladomir Publ., 1994. 868 p. (In Russ.)

Guseinov, A. “Spravedlivost’” [Justice], *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, 4 t. [New Encyclopedia of Philosophy, 4 vols.], vol. 3. Moscow: Mysl’ Publ., 2010, pp. 622–624. (In Russ.)

Zimbardo, F. *Effekt Lyutsifera. Pochemu khoroshie lyudi prevrashchayutsya v zlodееv* [Lucifer Effect. Why Do Good People Turn into Villains]. Moscow: Al’pina non-fikshn Publ., 2013. 744 p. (In Russ.)

Il’in, I. “O soprotivlenii zlu siloyu” [On the Resistance to Evil by Force], in: I.A. Il’in. *Put’k ochevidnosti* [Path to the Evidence]. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 6–132. (In Russ.)

Kanarsh, G. *Sotsial’naya spravedlivost’: filosofskie kontseptsii i rossiiskaya situatsiya* [Social Justice: Philosophical Concepts and the Situation in Russia]. Moscow: Moscow Univ. for the Humanities Publ., 2011. 236 p. (In Russ.)

Kimlika, U. *Sovremennaya politicheskaya filosofiya: Vvedenie* [Contemporary Political Philosophy: An Introduction]. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2010. 592 p. (In Russ.)

Kun, T. *Struktura nauchnykh revolyutsii* [Structure of Scientific Revolutions]. Moscow: AST Publ., 2003. 605 p. (In Russ.)

Mekhed, G. “Moral’nyi absolyutizm: obshchaya kharakteristika i sovremennye podkhody” [Moral Absolutism: General Characteristics and Modern Approaches], *Eticheskaya mysl’*, 2015, vol. 15, no. 1, pp. ... (In Russ.)

Moore, G. *Printsipy etiki* [Principles of Ethics]. Moscow: Progress, 1984. 336 p. (In Russ.)

Nozick, R. *Anarkhiya, gosudarstvo i utopiya* [Anarchy, State, and Utopia]. Moscow: IRISEN Publ., 2008. 424 p. (In Russ.)

Prokof’ev, A. *Vozdavay’ kazhdomu dolzhnoe... Vvedenie v teoriyu spravedlivosti* [Giving Everyone His Due... An Introduction to a Theory of Justice]. Moscow: Al’fa-M Publ., 2013. 512 p. (In Russ.)

Rawls, J. *Teoriya spravedlivosti* [The Theory of Justice]. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 1995. 535 p. (In Russ.)

Teoriya [Theory] [<https://ru.wikipedia.org>, accessed on 05.05.2014]

Fukidid. *Istoriya* [History]. Leningrad: Nauka Publ., 1981. 543 p. (In Russ.)

Fuller, Lon L. *Moral’ prava* [Morality of Law]. Moscow: IRISEN Publ., 2007. 306 p. (In Russ.)

Shvyrev, V.S. “Teoriya” [Theory], *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, 4 t. [New Encyclopedia of Philosophy, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 2001, pp. 42–45. (In Russ.)

Hume, D. "Issledovanie o printsipakh morali" [The Study of the Principles of Morality], in: D. Hume. *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected Works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 177–314. (In Russ.)

Baier, A. "Doing Without Moral Theory?", *Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism*, ed. by S.G. Clark and E. Simpson. Albany: State University of New York Press, 1989, pp. 29–48.

Brock, G. *Global Justice. A Cosmopolitan Account*. N.Y.: Oxford University Press, 2009. 384 p.

Darwall, S. *Philosophical Ethics*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1997. 268 p.

Donagan, A. *The Theory of Morality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977. 294 p.

Fiala, A. *The Just War Myth. The Moral Illusions of War*. Lanham: Roman and Littlefield Publishers, 2008. 213 p.

Gewirth, A. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. 401 p.

Gibbard, A. *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*. Cambridge: Harvard University Press, 1990. 346 p.

Hare, R. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Oxford University Press, 1981. 228 p.

Hayek, F. "Social or Distributive Justice", *Justice*, ed. A. Ryan. Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 117–158.

Hursthouse, R. *On Virtue Ethics*. N.Y.: Oxford University Press, 1999. 209 p.

Jackson, T.P. *The Priority of Love: Christian Charity and Social Justice*. Princeton: Princeton University Press, 2003. 256 p.

Kamm, F.M. *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. N.Y.: Oxford University Press, 2007. 520 p.

Lindsay, A.D. *The Two Moralities. Our Duty to God and to Society*. L.: Eyre & Spottiswoode, 1940. 110 p.

MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981. 286 p.

McConnell, T.C. "Moral Absolutism and the Problem of Hard Cases", *The Journal of Religious Ethics*, vol. 9, no 2, 1981, pp. 286–297.

Noble, C. "Normative Ethical Theories", *Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism*, ed. by S.G. Clark and E. Simpson. Albany, 1989, pp. 49–64.

Nozick, R. *Anarchy, State and Utopia*. N.Y.: Basic Books, 1974. 374 p.

Nussbaum, M.C. "Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour", *Moral Particularism*, ed. by B. Hooker and M.O. Little. N.Y., 2000, pp. 227–256.

Ramsey, P. *War and the Christian Conscience*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1961. 331 p.

Rawls, J. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. 538 p.

Rawls, J. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, L.: Harvard University Press, 2001. 214 p.

Reynolds, T. "Moral Absolutism and Abortion: Alan Donagan on the Hysterectomy and Craniotomy Cases", *Ethics*, vol. 95, no 4, 1985, pp. 866–873.

Sen, A. *The Idea of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2009. 469 p.

Slote, M. *Morals from Motives*. N.Y.: Oxford University Press, 2001. 216 p.

Taylor, C. *Sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990. 601 p.

Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985. 244 p.