

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
«Ивановский государственный химико-технологический университет»

На правах рукописи

ТОРОСЯН

Ольга Азатовна

**ИДЕАЛ СПРАВЕДЛИВОСТИ
В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИСТИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ**

Специальность 09.00.11 – Социальная философия

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:

Доктор философских наук, профессор

Зеленцова Марина Григорьевна

Иваново 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава I. Феномен справедливости: основания и сущность.....	13
§1. Справедливость как форма выражения человеческой социальности.....	14
§2. Сущность справедливости: основные концептуализации.....	32
Глава II. Идеал справедливости: морально-правовые аспекты.....	49
§1. Понятие справедливости в контексте основного морального закона.....	50
§2. Принцип справедливости как фундамент права.....	69
Глава III. Идеал справедливости и социальная практика.....	87
§1. Доктрина социального государства и правоприменительная практика.....	88
§2. Идеал справедливости в гуманистической перспективе.....	106
Заключение.....	126
Список использованной литературы.....	136

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В жизни мирового сообщества одним из наиболее существенных факторов, определяющих процессы кросскультурного, межконфессионального и международного общения, является феномен справедливости. В настоящее время, когда мир испытывает рост агрессии и широкое распространение насильственных способов решения социально-политических проблем, вполне закономерным является стремление к развитию теории справедливости, которая обосновывает морально-правовую систему жизненных ценностей и приоритетов.

Справедливость понималась и понимается с позиций различных философских направлений, теорий, методологических установок. Можно говорить о ее религиозном, правовом, моральном, экономическом аспектах. Каждый из них предполагает собственное определение справедливости, и в то же время, в каждом можно обнаружить некое общее содержание этой фундаментальной категории. Выявление и описание этого общего объективного содержания, критика релятивистских и субъективистских подходов в анализе социальных ценностей, в том числе, справедливости является важным направлением теоретического исследования. Актуальной задачей представляется также сопоставление моральных и правовых аспектов категории справедливости, обоснование роли морали как фундамента права и социальной политики государства.

Большое значение для утверждения принципа справедливости в социальной жизни имеет нормальное функционирование механизмов интеграции общества. В качестве основных сил, консолидирующих общество, выступают идеология, мораль, право, религия и т.д. В кризисные периоды наблюдается ослабление действия всех вышеуказанных факторов.

Всеобъемлющий социальный кризис в России наиболее отчетливо проявляется в моральной, правовой и экономической сферах жизни в виде резкого увеличения количества и разнообразия явлений, которые оцениваются как несправедливые. Особенно опасным является разрушение самого идеала справедливости: приемлемым начинает считаться то, что ранее категорически отвергалось. В этих условиях большое внимание должно уделяться вопросам нравственного и правового воспитания личности. Соответственно возрастает важность теоретического исследования сущности и объективных оснований идеала справедливости, выявления его правовых основ и нравственного потенциала, перспектив его актуализации в жизнедеятельности современного российского общества.

Концепция справедливости как атрибута демократической политической культуры была и остается в фокусе внимания научных интересов аналитиков. Формирование гражданского общества в России, вхождение России в международное политическое пространство возможно лишь при усвоении фундаментальных демократических ценностей, основой которых является справедливость. Эти процессы также актуализируют теоретический анализ справедливости как базовой социальной ценности, как цели развития российского общества, как идеала. В свете перечисленных выше особенностей социальной жизни России большим научно-практическим потенциалом обладает также исследование механизмов реализации принципа справедливости в законодательстве РФ и правоприменительной практике, путей совершенствования этих механизмов в целях преодоления возникших в современном обществе глубоких экономических, нравственных и правовых деформаций.

Степень изученности проблемы. Социальная значимость идеала справедливости обуславливает остроту и напряженность ведущихся вокруг него дискуссий. История философии, религиозных представлений, этики,

эстетики, права, экономических учений дает множество концепций и подходов к рассмотрению справедливости.

Возникновение первых представлений о справедливости как социальной ценности связано с именами таких мыслителей древности, как Конфуций, Платон и Аристотель. В их учениях справедливость рассматривается в этическом аспекте – как степень соединения общественного и личного интересов. В Новое время формируется либеральная концепция, концентрирующая внимание на юридических аспектах справедливости (Ж.-Ж. Руссо, Т. Гоббс и другие). В классической немецкой философии справедливость связывается с выполнением нравственного долга, с гармонией индивидуального и общественного интересов (И. Кант, И.Г. Фихте). У Г. Гегеля и позднее и К. Маркса справедливость рассматривается, в основном, в плане преодоления отчуждения и самоотчуждения личности.

Среди современных западных теорий справедливости (Р. Нозик, Дж. Ролза, Р. Дворкин) наиболее известной является работа Дж. Ролза «Теория справедливости», в которой справедливость рассматривается как политическая ценность и обосновывается использование принципа справедливости в качестве общезначимого критерия моральной оценки социальных систем. Этические аспекты справедливости являются предметом специального анализа в работах Ю. Хабермаса, Р. Хэара, А. Макинтайра.

Философия справедливости в России XIX—XX вв. разрабатывалась такими мыслителями, как Вл. Соловьев, С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, Б. Н. Чичерин, П. И. Новгородцев, И. А. Ильин. В их трудах возрождается новоевропейская идея естественных прав личности, которые рассматриваются как основа позитивного права, в качестве главного выступает положение о единстве права и морали, а право характеризуется как «минимум морали» (Вл. Соловьев).

В отечественной философии советского периода проблеме справедливости уделялось значительное внимание. Ее социально-философский аспект

представлен в работах Л. Г. Гринберга, Т. Н. Заславской, А. Г. Здравомыслова, Г.Б. Святохиной и других; экономический аспект – в работах А. Г. Грязновой, В. М. Межуева, А. М. Руткевича, Ф. И. Шамхалова и других; политические аспекты – в работах Т. А. Алексеевой, Р. М. Габитовой, Б. Н. Кашниковым, А. М. Миграняном, Р. И. Соколовой и другими. Справедливость как юридическая категория исследовалась В. А. Бачининым, С. И. Григорьевым, В. Н. Кудрявцевым, Г. В. Мальцевым, Э. Ю. Соловьевым и другими, как этическая категория – Р. Г. Апресяном, З. А. Бербешкиной, Г. Н. Гумницким, А. А. Гусейновым, О. Г. Дробницким и другими. В результате этих исследований понятие справедливости получило статус полноправной социально-философской категории, был выявлен его комплексный характер и установлена взаимозависимость различных проявлений справедливости в многообразных социальных контекстах.

В постсоветский период активность в разработке социально-философской теории справедливости несколько снизилась, изменилась и проблематика исследований. На первый план вышли проблемы анализа и интерпретации западных трактовок справедливости (Т. А. Алексеева, Б. Н. Кашников, А. В. Кузьмина, Т. Н. Самсонова и др.), проблемы исторической и социокультурной специфики идеалов справедливости (В. Н. Аргунова, С. И. Скоробогатская, М. Т. Степанянц, В. Г. Федотова и др.), проблемы функционирования идеи социальной справедливости в условиях рыночных отношений (Л. И. Ермакова, Н. Н. Коновалов, А. Ф. Лещинская, Д. Д. Москвин и др.), психологические аспекты справедливости (Л. Ф. Бурлачук, М. И. Воловикова, О. А. Гулевич, Л. М. Соснина, И. Р. Сушков).

Несмотря на устойчивый интерес к проблеме справедливости и разнообразие подходов, остаются, на наш взгляд, недостаточно разработанными вопросы целостного анализа справедливости как неотъемлемого атрибута социальных систем, выявления общего смысла понятия справедливости, инвариантного по отношению к различным его

аспектам, выяснения объективных оснований справедливости как социального идеала.

Объектом исследования выступает идеал справедливости как интегральная форма выражения человеческой социальности.

Предмет исследования – содержание и объективные основания идеала справедливости, условия его реализации в социальной практике современного общества.

Гипотеза исследования: содержание и объективные основания идеала справедливости, его гуманистическая направленность могут быть раскрыты на основе анализа общей природы человека, в первую очередь, такой ее фундаментальной характеристики, как социальность. Подлинная социальность предполагает равное отношение социума к своим членам с учетом их неравенства (пропорциональность), что соответствует основному смыслу понятия справедливости. Свое духовное выражение социальность находит в морали, поэтому нравственное понятие справедливости является ключевым для понимания правовой, политической, экономической и т.д. справедливости. Мораль и право играют первостепенную роль в гармонизации социальных отношений, достижении компромисса личных и общественных интересов, реализации принципа справедливости в социальной практике.

Цель исследования заключается в выявлении гуманистической направленности идеала социальной справедливости.

Задачи исследования:

- рассмотреть справедливость как форму выражения социальной природы человека;
- выявить сущность справедливости и основные социально-философские направления ее концептуализации;
- уточнить место категории справедливости в системе моральных понятий и ее роль в формировании идеала справедливости;

- охарактеризовать специфику понимания справедливости в правовом сознании;
- дать анализ условий реализации принципа справедливости в современной социальной практике;
- рассмотреть взаимосвязь справедливости и гуманизма как фундаментальных составляющих ноосферного проекта.

Теоретико-методологические основы исследования. В качестве общей методологической основы диссертации используется диалектический метод, позволяющий раскрыть соотношение общего и особенного, абстрактного и конкретного в представлениях о справедливости как социальном идеале. Особое внимание уделяется принципу всесторонности, который предполагает выделение из множества связей и отношений исследуемого объекта главного, системообразующего, отношения, объединяющего все остальные в целое, что позволяет строить логически связанную теорию справедливости.

Применяются методы сравнительного анализа, в частности, сопоставляются степень и характер реализации идеала справедливости в праве и морали. Исторический метод при исследовании справедливости в динамике развития общества и государства дополняется логическим при формулировании дефиниций, выявлении сущности справедливости. Используется также антропологический подход при анализе проблемы определения общей природы человека.

Теоретической основой исследования явились работы отечественных философов в области социальной философии, в которых дан анализ социальной справедливости как нормативной идеи современного политико-правового сознания (Г. В. Мальцев, В. С. Нерсисянц, С. П. Суровягин, А. И. Экимов); работы по этике, в которых справедливость рассматривается как одно из фундаментальных понятий морали (Л. М. Архангельский, В. А. Блюмкин, Г. Н. Гумницкий), а также работы, посвященные исследованию современного гуманизма и связанных с ним идей ноосферы и глобальной этики (А. В. Брагин,

К. Л. Ерофеева, М. Г. Зеленцова, М. В. Максимов, Г. С. Смирнов, Ф. В. Цанн-кай-си).

Научная новизна исследования:

1. Обосновано положение о многоаспектности понятия социальной справедливости и о наличии его общего содержания, представленного единством равенства и неравенства.

2. Выявлены объективные основания идеала социальной справедливости, корнящиеся в природе человека, в его потребностях и интересах как социального существа.

3. Раскрыто значение нравственного понятия справедливости как системообразующего в процессе формирования идеала социальной справедливости.

4. Конкретизировано соотношение морального и правового аспектов идеала справедливости: нравственная справедливость – это мера гуманности, правовая справедливость – это равенство перед законом.

5. Определены условия реализации принципа справедливости в социальной и правоприменительной практике в современной России.

6. Установлена взаимосвязь идеала справедливости и нового гуманизма как наиболее адекватного этому идеалу мировоззренческого контекста.

Положения, выносимые на защиту:

Понятие социальной справедливости, являясь многоаспектным, имеет общий смысл – единство (соразмерность, пропорциональность) равенства и неравенства, наиболее адекватно выражающий сущность справедливости в отличие от ее определений через категории свободы, правды, честности и т. п.

Гармоничная социальность предполагает, что потребности индивида удовлетворяются с учетом потребностей других членов общности и благополучия общности в целом, а потребности социального целого – с учетом потребностей отдельных индивидов на основе принципа пропорциональности

(равное – равным, неравное – неравным), что находит свое выражение в идеале социальной справедливости.

Закон гармонизации интересов целого (общности) и части (личности) является общесоциологическим законом и, так или иначе, учитывается всеми формами социальной регуляции. Но наиболее полное воплощение он находит в морали (нравственности), вследствие чего мораль можно рассматривать как квинтэссенцию человеческой социальности.

Категория справедливости является в своей сущности социально-этической категорией; она определяется как мера гуманности и характеризует равное отношение социального целого ко всем своим членам (с учетом их неравенства) как к моральным целям и самоценностям, равное уважение их человеческого достоинства.

Нравственный императив справедливости поддерживается правовыми механизмами, которые конкретизируют нормы поведения, обеспечивают справедливость в форме законов, устанавливаемых государством. В этом отношении мораль опирается на право. С другой стороны, законность и правопорядок нуждаются в постоянной опоре на принцип справедливости как на свое моральное обоснование.

Актуализация идеала социальной справедливости возможна только в определенном мировоззренческом и идеологическом контексте. В качестве такого контекста в современную эпоху выступают новый гуманизм (антропокосмизм) и «ноосферный социализм», опирающиеся на глобальную этику.

Теоретическая и практическая значимость работы.

Теоретические положения и выводы, изложенные в диссертации, позволяют углубить понимание сущности справедливости и ее объективных оснований. Принцип объективности ценностей, их взаимосвязи с человеческими потребностями и общей природой человека, обоснованный в контексте анализа идеи социальной справедливости, может служить

методологической основой для дальнейшей разработки проблем современной философской аксиологии, теории морали, теории культуры и социальной философии.

Положения и выводы диссертации могут быть использованы в прикладных исследованиях по актуальным вопросам социального развития, в частности, по вопросам совершенствования механизмов правотворческой и правоприменительной деятельности государственных органов различного уровня. Материалы исследования могут быть включены в содержание учебных курсов по социальной философии, философии права, политологии, этики.

Апробация работы. Основные положения и выводы диссертации обсуждалась на заседаниях кафедры философии Ивановского государственного химико-технологического университета и кафедры Ивановского государственного университета. Идеи и результаты исследования представлены на научных конференциях различного уровня, в частности, на XIV Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова (Москва, 2013), на VI Российском философском конгрессе «Философия в современном мире: диалог мировоззрений» (Нижний Новгород, 2012); на XXII Международной научно-практической конференции «Система ценностей современного общества» (Новосибирск, 2012); на VI научно-практической конференции «Научная дискуссия: вопросы социологии, политологии, философии, истории» (Москва, 2012); на II научно-практической конференции «Тенденции изменения категорий философии и культурологии в процессе ценностной трансформации общества» (Краснодар, 2012); на II научно-практической конференции «EuropeanScienceandTechnology» (Wiesbaden, Germany, 2012).

Ключевые положения диссертационной работы отражены в 10 научных работах автора, в том числе, 3 статьях, опубликованных в журналах, входящих в Перечень ВАК и 1 статье, опубликованной на иностранном языке. Общий объем публикаций составляет 4,2 п.л., из них лично автору принадлежит 3,55 п.л.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности.

Диссертация соответствует паспорту специальности 09.00.11 – «Социальная философия», в частности, следующим разделам: п. 9. «Проблемы современной философии сознания в их социально-философской трактовке. Роль сознания в праксеологическом отношении человека к миру»; п. 21. «Общественные отношения как проблема социально-философского анализа»; п. 23. «Солидарность и конфликт как проблемы социальной философии»; п. 24. «Источники и механизмы социокультурного изменения»; а также п. 34. «Исторические судьбы России, перспективы ее развития».

Структура диссертации определяется целями и задачами исследования и состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы. Работа изложена на 147 страницах. Список литературы включает в себя 142 наименования, в том числе, 11 на иностранном языке.

ГЛАВА I. Феномен справедливости: основания и сущность

Социальная философия оперирует понятием социальной справедливости, которое является многоаспектным и включает в себя представления о правовой, моральной, экономической, политической, экологической и т.д. справедливости. Эти аспекты анализируются разными науками, однако социально-философское исследование направлено на выявление всеобщего, абстрактного содержания понятия социальной справедливости. Чтобы выявить это наиболее общее и абстрактное содержание, необходимо понять, что представляет собой человеческая социальность, чем она определяется и каковы ее фундаментальные характеристики. Понимание сущности социального, в свою очередь, зависит от понимания общей природы человека.

Проблема общей природы человека выходит за рамки социальной философии, она является онтологической. Однако тот или иной подход к указанной проблеме лежит в основе определенных концепций теории познания, теории ценностей, этики, эстетики, социальной философии и других философских наук. Вопрос о возможности дать определение «человека вообще» имеет принципиальное значение и в том отношении, что его отрицательное решение ведет к релятивизму и субъективизму, к отказу от признания общезначимых ценностей, в том числе, социальной справедливости, к невозможности экспликации их всеобщего и абстрактного содержания.

Задачей этой главы является анализ классических и современных социально-философских концепций справедливости, установление взаимосвязи этого понятия с другими понятиями социальной философии и выделение его смыслового ядра, а также выявление объективных оснований социальной справедливости, коренящихся в человеческой социальности и – шире – в общей природе человека.

§1. Справедливость как форма выражения человеческой социальности

Еще древние люди сталкивались с проблемой поиска эффективных механизмов регуляции совместной жизнедеятельности, вырабатывая наиболее приемлемые формы поведения посредством моральных запретов и предписаний. По мере усложнения социальных связей эта задача становится все более насущной и непростой. Возникают новые механизмы поиска взаимодовольствующих решений: политика и право. Все разновидности социальной регуляции – политическая, правовая, моральная, религиозная – имеют свою специфику, тем не менее, они объединены общей центральной идеей – идеей справедливости.

Слово «справедливость» происходит от польского *sprawiedliwy* «справедливый», а далее связано с общеславянским – правда (*pravda*). В «Словаре современного русского литературного языка» справедливость определяется как истинность, правильность, беспристрастие, нелицеприятность, непредубежденность, непредвзятость, объективность и т.д. [Словарь современного русского литературного языка, 2001]. В «Толковом словаре русского языка» справедливость трактуется с точки зрения социального субъекта как характеристика его отношения к обществу и другим людям. Среди близких к справедливости понятий находим беспристрастие, признание за кем-либо каких-либо достоинств, правоты. Выделяют «справедливое отношение», «чувство справедливости», «справедливый поступок», «справедливый суд», определяют справедливость как действие по закону и по чести [Ожегов, Шведова, 1993]. В.И. Даль понимает под справедливостью следующее: «воздавать, воздать, отдавать, возвращать, признавать заслуги, награждать за них, платить или карать, мстить» [Даль, 2004].

В «Философской энциклопедии» предлагается следующее определение справедливости: «Справедливость - понятие о должном, соответствующее определенному пониманию сущности человека и его неотъемлемых прав.

Понятие справедливости требует соответствия между практической ролью различных индивидов (социальных групп) в жизни общества и их социальным положением, между их правами и обязанностями, между деянием и воздаянием, трудом и вознаграждением, преступлением и наказанием, заслугами людей и их общественным признанием, а также эквивалентности взаимного обмена деятельностью и ее продуктами. Несоответствие в этих отношениях оценивается как несправедливость» [Дробницкий, Селиванов, 1970, с. 119]. Это же определение воспроизведено в «Философском энциклопедическом словаре» [ФЭС, 1983] и в более поздних его изданиях. На наш взгляд, это определение нуждается в уточнении, пока же мы отметим только тот важнейший момент, что оно позволяет выделить в качестве критерия справедливости соответствие (или несоответствие) тех или иных социальных явлений общей природе человека.

Исторический опыт человечества свидетельствуют о том, что содержание идеи справедливости (т.е., определенных представлений, существующих в общественном сознании) не является безусловным и абсолютным для всех времен и народов, оно всегда исторически и культурно конкретно. Однако ясно, что в многообразии представлений о справедливости имеются и сходные черты, что позволяет говорить о наличии некоторых закономерностей социальной жизни людей, которые находят отражение в ее теоретическом понятии. Эти закономерности определяются необходимостями человеческой природы.

Существует ли родовая природа человека, другими словами, можно ли дать определение человека «вообще»? Вся классическая философия, начиная с античности и заканчивая 19 в., положительно отвечает на этот вопрос и рассматривает это утверждение в качестве краеугольного камня философского знания. И только в современной философии традиционное представление о природе человека подвергается сомнению и критике. Исследуя причины этого явления, М. Шелер, например, указывает на неимоверно возросшее количество знаний о человеке, которые размывают представление об определенности его

природы [Шелер, 1988]. Э. Фромм считает, что решающую роль здесь сыграло возрастающее внимание, которое стали уделять историческому подходу к человеку. Развитие исторических наук, а также культурной антропологии показало, что современный человек очень сильно отличается от людей, живших ранее, и что он продолжает изменяться. Это привело к отрицанию наличия фиксированной и неизменной человеческой природы. Так, экзистенциалисты прямо отмечали, что у человека нет сущности, что поначалу он лишь существование, т.е., что он таков, каким сделал себя в процессе жизни [Фромм, Хирау, 1990].

В отечественной философии советского периода вопрос о том, правомерна ли сама постановка проблемы человеческой природы, «родовой сущности» человека, также обсуждался и, как правило, получал отрицательный ответ [см., напр.: Ананьев, 1968, Григорьян, 1973, Абульханова-Славская, 1977, Ярошевский, 1984 и др.]. Утверждалось, что можно говорить не о «человеке вообще», а лишь о человеке определенной общественно-экономической формации и определенного класса. При этом обычно ссылались на то, что основоположники марксизма-ленинизма выступали против абстрактного подхода к изучению общества и человека, за конкретно-историческое их определение. Рассматривая этот аргумент, современные исследователи отмечают, что стремление к конкретно-историческому анализу часто оборачивалось абсолютизацией особенного и приводило к историческому релятивизму. В результате невозможным становилось обоснование объективной природы социальных ценностей, их рационального характера [см., напр.: Зеленцова, 2001].

Между тем, утверждает цитируемый автор, в произведениях Маркса и Энгельса понятия «человеческая природа», «родовая сущность» и т.п. встречаются довольно часто. Маркс не отрицал значения понятия «человек» как философской абстракции и рассматривал конкретно-историческое как форму существования общего. Он обращал внимание на необходимость различать

постоянное и изменяющееся в человеке, «фиксированные» стремления, общие всем людям, и «изменчивые аппетиты», которые обязаны своим происхождением лишь определенной форме, определенным условиям производства и общения...» Споря с И. Бентамом, Маркс писал: «Если мы хотим узнать, что полезно, например, для собаки, то мы должны сначала исследовать собачью природу... Если мы хотим применить этот принцип к человеку, ...то мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху» [цит. по: Зеленцова, 2001, с. 76].

В постсоветской философии точка зрения релятивности человеческой природы (и человеческих ценностей) находит новое обоснование в идее мультикультурализма. Так, Н.В. Медведев в одной из своих работ, анализируя вопрос об объективных основаниях морали, указывает на многообразие типов культур и существующих в их рамках обычаев и норм поведения. В результате автор приходит к отрицанию универсальных человеческих потребностей и ценностей. Человеческая природа, по его мнению, не есть нечто инвариантное, она формируется традицией, обществом, в котором живут люди. О единой человеческой природе, считает автор, можно говорить лишь на предельно абстрактном уровне [Медведев, 2007].

На наш взгляд, здесь налицо явные логические противоречия. Если человеческая природа является продуктом разнообразных культур, то, как же она все-таки оказывается единой, хотя бы на самом абстрактном уровне этого понятия? Значит, в ней все же есть нечто универсальное, инвариантное? И почему нужно общее, абстрактное отрывать от единичного, конкретного? Далее, если культура определяет природу человека, то чем же определяется она сама? Разве культура не создается самими людьми в процессе их жизнедеятельности с целью удовлетворения их потребностей? Ценности, в том числе, справедливость, – это элемент культуры, значит, они каким-то образом

связаны с потребностями и интересами людей, с объективными условиями их существования [см.: Торосян, Зеленцова, 2011].

Другой современный отечественный исследователь, М.Б. Хомяков, обсуждая проблему толерантности, предлагает создать новую теорию, которая, с его точки зрения, должна быть культурологической, и «вопросы определения сущности и пределов толерантности... должны решаться в ее рамках не аналитическим, но историко-культурным *эмпирическим* способом» [Хомяков, 2003, с. 11]. Выбор автором таких методологических оснований обусловлен тем, что толерантность контекстуально, т.е., культурно, зависима, следовательно, различные парадигмы толерантности не могут быть сведены к некоему формальному общему понятию. Поэтому, считает автор, необходимо «отказаться от поисков одной истинной во всех контекстах абстрактной модели..., от попытки создания любого строгого формально-логического определения толерантности» [там же].

Однако любая теория оперирует абстрактными понятиями, формулирует законы и принципы и не может быть сведена к эмпирическим обобщениям. В любой теории понятия должны быть строго определены, иначе они остаются размытыми, аморфными представлениями, что лишает ученого возможности строить логически последовательную и непротиворечивую систему знания. Фактически оба вышеназванных автора отказываются от философского и вообще от всякого теоретического анализа избранного объекта исследования. Конечно, понимание справедливости, толерантности, других человеческих ценностей и самого человека видоизменяется в зависимости от культурно-исторических условий, но при этом сохраняется и нечто общее, служащее основой соответствующих определений и теоретических конструктов.

Приведенные примеры не являются единичными, скорее, они представляют заметную тенденцию в развитии современной философской мысли, испытывающей сильное влияние постмодернизма с его критикой универсализма и обоснованием принципиального индивидуализма,

«ризоматичности» и плюрализма в бытии человека и общества. Анализируя созданный постмодернистами образ мира, исследователи отмечают, что это образ множества обособленных фрагментарных образований, сосуществующих, ввиду отсутствия общей истины и общей цели, лишь на основе общей эгоистической надежды, что индивидуальный мир каждого не будет разрушен. В таком мире невозможна Философия Сути, а требуется Философия Соседств, которая заведомо оказывается не метафизической, а прагматической [Лобас, 2001].

Критикуя релятивизм в понимании человеческой сущности, П.К. Гречко объясняет стойкое предубеждение против самого понятия «природа человека» готовностью видеть в нем результат внеисторического, абстрактно-схоластического анализа реальных, полнокровно-живых личностей. «В действительности, - пишет автор, - якобы мы имеем всегда дело с определенными (временем и местом) индивидами или даже, если быть последовательным и довести рассматриваемую точку зрения до ее логического конца, – исключительно и только с Иванами, Джонами, Мишелями и Гансами. Что это, как не социологический номинализм?» [Гречко, 2001, с. 45]. Конечно, единая человеческая природа не лежит на поверхности, поэтому многие ее не видят. Но отрицать реальность человека как родового существа – значит, ставить под сомнение объективное существование общего как такового.

Несмотря на отмеченные выше релятивистские тенденции многие западные философы XX века – представители философской антропологии (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен, Э. Хенгстенберг), гуманистической психологии (Э. Фромм, К. Роджерс, А. Маслоу), а также русские философы (Вл. Соловьев, Н. Бердяев, Н. Лосский, В. Розанов, С. Франк) мыслили в том же направлении, что и представители классической философии. Они считали, что в человеке есть нечто всегда постоянное – природа, базовые потребности, но ему присуще также великое множество переменных факторов, делающих его способным к обновлению, творчеству, созиданию и прогрессу. Так, Э. Фромм строит свою

гуманистическую этику, опираясь на тезис об универсальности человеческой природы, постоянно подчеркивая, что познание реального человека возможно лишь в единстве абстрактных, общечеловеческих и конкретно-исторических характеристик его бытия. Фромм критикует точку зрения экзистенциалистов («существование предшествует сущности») как нежелательную и опасную, поскольку она означает, что не может быть единства людей, не могут быть найдены ценности и нормы, значимые для всех [Фромм, Хирау, 1990].

Правомерность использования философского концепта общей природы человека получила обоснование и в психологических исследованиях. Сравнение индивидуального проблемного опыта пациентов (З. Фрейд) и инвариантных сюжетов мировой мифологии (К.Г. Юнг) привело ученых к идее универсальности структур и содержания человеческой психики. «Коллективное бессознательное, - пишет, например, Юнг, - является огромным культурным наследием, возрожденным в каждой индивидуальной структуре мозга...Все самые мощные идеи и представления человечества сводимы к архетипам. Особенно это касается религиозных представлений. Но центральные научные, философские и моральные понятия не являются здесь исключениями. Их можно рассматривать как варианты древних представлений, принявших свою нынешнюю форму в результате использования сознания...» [Юнг, 1994, с. 131-133].

Концепция коллективного бессознательного и его архетипов, созданная Юнгом, первоначально имела гипотетическую, образно-символическую форму выражения. Позднее она получила эмпирическое подтверждение в процессе изучения измененных состояний сознания С. Грофом, основателем трансперсональной психологии. В результате было выделено четыре типа переживаний субъекта в измененных состояниях сознания, два из которых являются индивидуальными (воспоминания о некоторых событиях индивидуальной жизни, в том числе, индивидуального рождения), а другие два содержат инвариантные образы, отражающие универсальные ценностные и

мировоззренческие представления (архетипы коллективного бессознательного) [Гроф, 1997]. Можно, конечно, поставить под сомнение использованные Грофом методы исследования и научную строгость полученных результатов, но, тем не менее, ему удалось наглядно продемонстрировать наличие у всех людей общих структурных и содержательных характеристик психики.

Идея общей, видовой, конституции сознания, т.е., *общечеловеческого* сознания и *общечеловеческих* ценностей находит яркое выражение в русской философии (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Н.О. Лосский). Центром религиозно-философских концепций русских мыслителей является учение об онтологической цельности человеческого бытия, о единственности человека, мира и Бога. Предложенное В.С. Соловьевым понятие «богочеловечество» выступает в этой традиции как собирательное понятие человечества в его исторической динамике, как универсальная форма соединения материальной природы с Божеством. Но это же понятие фактически указывает на внутреннее единство человечества, на возможность обращения в анализе философских проблем к представлению о родовой природе человека.

И действительно Соловьев использует этот подход в разработке своего этического учения. В работе «Оправдание добра» он дает глубокий анализ чувств, или естественных корней нравственности, – стыда, жалости и благоговения, которые имеют, согласно автору, первичный, прирожденный характер. Чувство стыда характеризует этическое отношение человека к собственной материальной природе, стремление обрести внутреннюю самостоятельность по отношению к ней. Жалость, сопереживание чужому страданию человек испытывает к себе подобным, что составляет корень всех социальных связей. Наконец, третье первичное чувство – чувство благоговения – определяет нравственное отношение человека к Высшему началу и составляет нравственную основу религии и религиозного порядка жизни [Соловьев, 1988]. Эти чувства Соловьев считает укорененными в человеческой природе и делает вывод о том, что всякое нравственное учение, какова бы ни

была его внутренняя убедительность или внешняя авторитетность, оставалось бы бессильным и бесплодным, если бы не находило для себя опоры в самой нравственной природе человека.

Позднее идея общечеловеческого сознания и ценностей возрождается в концепции ноосферы В.И. Вернадского. Согласно Вернадскому, сознание человечества, прежде всего, его научная мысль вырастает в эпоху научной революции в «планетное явление», становится единым глобальным ноосферным сознанием. «В биосфере, - пишет он, - существует великая геологическая, быть может, космическая сила..., эта сила есть разум человека, устремленная и организованная воля его как существа общественного» [Вернадский, 1940, с. 47]. Ноосферная теория В.И. Вернадского получила свое развитие в советской и постсоветской философии в рамках социоэкологических и ноосферных исследований [см., напр.: Ноосферная идея и будущее России, 1998], в которых, в частности, был дан анализ феномена общечеловеческого сознания и его роли в функционировании социальных систем. Как отмечает, например, Г.С. Смирнов, «...общечеловеческое сознание в отдельных своих элементах (художественных, философских, научных) является исконно древним...» «Элементы общечеловеческого сознания существовали в любом исторически конкретном сознании, ибо в нем отражались общечеловеческие ценности, характерные для собственно человеческого (родового) бытия...» [Смирнов, 1998, с. 164]. Далее, согласно автору, формирование общечеловеческого сознания в своем развитии шло по экспоненте, постепенно проявляясь во всех сферах культуры – в представлениях о прекрасном, в морали, в политической и экономической сферах, в правовом сознании и т.д., пока, наконец, не получило статус ноосферного [там же, с. 170-171]. Наличие общечеловеческого содержания сознания (индивидуального и общественного) свидетельствует о культурном и биологическом (генетическом) единстве человечества.

Если родовая природа человека существует, то какова она? Каковы заключенные в ней потребности, носящие необходимый характер и составляющие основу всех форм общественных отношений?

В истории философии неоднократно предпринимались попытки выделить общие родовые признаки человека, определить его специфическую сущность. Если обобщить историко-философский материал по этой проблеме, можно выделить четыре основных «модели» человека. Так, в древнеиндийской философии, в философии Платона и позднее в христианстве человек рассматривается как духовное существо, душа которого бессмертна, но временно связана со смертной телесной оболочкой. Напротив, в древнекитайской философии (даосизм) и философии эпохи Возрождения сущность человека определяется через понятие телесного, при этом само тело является одухотворенным и разумным. Затем образ одухотворенного тела заменяется образом тела-машины (Новое время) и образом инстинктивного, биологического тела (Ницше, Фрейд). Последнее представление выступает как сторона еще одной дихотомии в понимании сущности человека – дихотомии биологического и социального. Человек вышел из животного мира, поэтому определяющими для него являются биологические характеристики, в первую очередь, его биологическая недостаточность, неопределенность, потенциальность (Г. Плеснер, А. Гелен). С другой стороны, человек есть социальное существо, реализующее себя только в общении с другими людьми (Аристотель, Л. Фейербах, К. Маркс, М. Бубер). Помимо этих основных определений человеческой сущности философами XX века было предложено множество других: человек есть существо символическое (Э. Кассирер), существо играющее (Э. Финк, Й. Хейзинга), существо свободное (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр) и др. Такое многообразие подходов привело к пониманию их односторонности и стремлению выработать целостную концепцию человека.

Задача разработки целостного подхода к человеку в философии XX века была впервые поставлена М. Шелером. Он считал, что в условиях, когда «образ человека разбит на тысячи кусочков» под воздействием множества специальных наук, занимающихся его изучением, философская антропология сможет на основе объективного осмысления и использования новых научных данных биологии, этнографии, социологии и психологии восстановить целостный философский образ человека. Это будет наука о метафизическом происхождении человека, о физическом, психическом и духовном началах его бытия, в отличие от классической философии, которая акцентировала внимание лишь на одной его способности – разуме (мышлении, сознании) [Шелер, 1988].

Однако в программной работе Шелера «Положение человека в космосе» обнаруживается непоследовательность в решении поставленной задачи. С одной стороны, автор отмечает, что «человек... соединяет в себе *все* сущностные ступени наличного бытия вообще, а в особенности – *жизни*, и, по крайней мере, в том, что касается сущностных сфер, вся природа приходит в нем к самому концентрированному *единству* своего бытия» [там же, с.139]. Он показывает, что низшие ступени бытия включаются в высшие и сохраняются в них как относительно самостоятельные феномены. С другой стороны, определяя специфику человека через категорию духовного, Шелер рассматривает личностное начало в человеке как не связанное с природой мирового целого, возвышающееся над ним, уходящее в некую «трансцендентность» [там же, с. 160]. Тем самым Шелер принимает методологическую установку, противоречащую заявленному им целостному подходу к исследованию человека.

В отечественной философии советского периода также предпринимались попытки системного анализа человеческой природы. Отмечалось, что «система антропологии возможна лишь постольку, поскольку формируется не на основании какого-то определенного свойства человека, а опирается на идею целостности и иерархичности человека» [Федоров, 1995, с. 27]. Были

предложены социальная, биосоциальная и интегрально-социальная концепции, центральным положением которых являлся тезис о главенствующей роли социального в структуре человеческого бытия. Анализ этих концепций дан, например, в работе М.Г. Зеленцовой [Зеленцова, 2001]. Главным недостатком предложенных подходов автор считает игнорирование различных уровней (аспектов) природы человека. «Снятие» высшим – социальным – уровнем других (неорганического и биологического) фактически понималось как их нивелирование, уничтожение, что не позволяло представить человека как целостное единство. Согласно автору, человек как система (микрокосм) включает в себя в преобразованном виде все структурные уровни мирового бытия, от неорганического до социального, которые связывают его с остальной природой. Каждый из этих уровней обладает относительной самостоятельностью, и все они находятся в отношениях взаимодействия, или *синергии*, так что природа человека может быть определена как «синергичная». В качестве специфического свойства человека, выделяющего его из природы, рассматривается не социальность, а «технологичность», «искусственность». Это свойство выступает в качестве системообразующего фактора, объединяющего все имеющиеся уровни в систему. В результате автор приходит к определению человека как «природно-технологического» существа. Что касается социальности человека, то она рассматривается не традиционно – как способность к труду или членораздельной речи, отличающая его от животных, а более широко – как «ассоциированность», «со-общительность», т.е., потребность жить в сообществах, что свойственно и животным предкам человека. (Это, конечно, не означает, что человеческая социальность тождественна социальности животных) [там же]. Именно социальность в широком смысле слова выступает как наиболее глубокий источник всех человеческих потребностей и ценностей, таких, как любовь, творчество, познание, сотрудничество, справедливость.

Социальность (объединенность в сообщество) – это закономерность существования всего живого, являющаяся формой проявления ассоциативности как универсального закона природы в целом. Давно опровергнуто мнение, что в животном мире царит «зоологический индивидуализм». На самом деле в социумах животных имеет место взаимопомощь [см., напр.: Матурана, Варела, 2001; Уилсон, 1982; Эфроимсон, 1995]. Люди унаследовали от своих животных предков инстинкты и чувства взаимопомощи, которые формировались в живой природе в течение миллионов лет. Очевидно, что они очень глубоко заложены в человеческой психологии и определяют фундаментальные свойства общей природы человека. Исходные импульсы, побуждающие к деятельности, человеку, как и животным, дают биологические потребности. Но чтобы их удовлетворить, он, как и большинство животных видов, должен являться членом социума. Вне сообщества, вне социальной коммуникации невозможно ни самосохранение индивидов, ни их становление в качестве субъектов деятельности и общения.

Впервые понимание человека как «политического животного» было предложено еще древними философами (Конфуций, Аристотель), оно сохраняет свое значение и в современной философии. Глубокий анализ общей природы человека как социального существа и вытекающих из нее потребностей дан в работах одного из наиболее авторитетных философов конца XX века, Юргена Хабермаса. Главным предметом его исследовательского интереса является человеческая личность в ее социально-нравственных проявлениях. Согласно автору, человек как природное существо должен пройти ряд этапов в своем развитии, чтобы сформировать из себя личность. Этими этапами являются индивид - индивидуация - социализация. «То, что благодаря рождению превращает организм человека в личность в полном смысле этого слова, - пишет Хабермас в работе «Будущее человеческой природы», - представляет собой общественно-индивидуирующий акт принятия новорожденного в публичную интеракционную взаимосвязь интересубъективно

разделяемого жизненного мира» [Хабермас, 2002, с. 46]. Иными словами, без помощи общества индивид не может осознать себя в качестве личности, причем, важнейшую роль в этом процессе играет коммуникация. «Лишь в публичности языкового сообщества природное существо формируется одновременно и как индивид, и как наделенная разумом личность» [там же, с. 47].

Коммуникация превращает в действительность заложенную в человеке возможность (и потребность) социально-нравственного развития. Именно поэтому Хабермас выступает против манипуляций с геномом человека, которые могут разрушить его формировавшуюся в течение тысячелетий видовую природу. По словам автора, то, что прежде было «дано» как органическая природа и, в крайнем случае, можно было «вырастить», сегодня превратилось в сферу целенаправленного вмешательства. При этом речь вовсе не идет о критике прогресса научного познания вообще, но единственно о том, затрагивает ли и если да, то, как именно рост этих научных достижений наше самосознание как «ответственно поступающих существ» [там же, с. 22-23].

Размышляя над возможными социальными последствиями генетической трансформации человеческого эмбриона, автор указывает на опасность либеральной евгеники, реализующей потребительское отношение к рождению человека. Он ставит под сомнение возможность эмбриона, подвергшегося генетической трансформации, впоследствии осознать себя в качестве такой же равноправной личности, как и те, с которыми он контактирует (но не подвергшимся этой трансформации), иными словами, с естественно рожденными. Более того, такой индивид, утративший свою человеческую природу, возможно, не будет способен к социализации и духовно-нравственному росту. Поэтому отказ человечества от технического вмешательства в геном человека Хабермас называет «морализацией человеческой природы». «Нормативные ограничения при обращении с эмбрионами, - пишет он, - рождаются из позиции морального сообщества

личностей, защищающегося от пионеров самоинструментализации вида для того, чтобы... в расширившейся до масштабов этики вида заботе о самих себе сохранить нетронутой свою коммуникативно структурированную жизненную форму» [там же, с. 86]. Таким образом, Хабермас рассматривает социальные-нравственные потребности индивидов и соответствующие им ценности справедливости, равенства, уважения как вытекающие из общей природы человека.

Невозможность физического и духовного становления человека как личности вне социума предопределяет необходимость согласования интересов разных индивидов, а также отдельного индивида и общества в целом. Идея единства индивида и общества получила развитие в современной гуманистической социологии (Ф. Знанецкий, А. Шюц, У. Томас, К. Гюнцль). Это единство трактуется, например, Гюнцлем как гармоничная взаимосвязь индивидуальной свободы и социального порядка. Последний понимается как чёткая организация жизнедеятельности демократического государства, основанная на принципах суверинитета личности, социального партнёрства, субсидиарности (взаимопомощи). На практике это нашло своё воплощение в наличии консультативных рабочих советов на современных предприятиях Австрии, полной открытости и гласности финансовых расходов и доходов каждого работника и владельца предприятия, ориентации всей государственной системы на формирование творческой личности [Гюнцль, 1993]. Онтологической основой единства личности и социума выступает у Гюнцля космическая энергия, направляющая эволюцию всей Вселенной к созиданию большей целостности (системного совершенства). Достигается оно посредством творчества. Однако поиск оснований социальности в трансцендентном абсолютном начале, по нашему мнению, приводит автора к мистицизму.

Более рациональным является учение американского философа А.Дж. Баама, близкое по своим идеям к гуманистической социологии. С точки зрения «социального органицизма» Баама, единство личности и общества

заключается во взаимосвязи свободы и социальной ответственности личности. Такое единство основано, во-первых, на структурной идентичности личности и общества. Это объясняется тем, что личностный индивид выступает физическим носителем и элементарной социально-духовной составляющей общества, являясь необходимым условием и основанием его существования. Во-вторых, - на взаимном прагматическом учёте личностью и обществом интересов друг друга (в своём стремлении к самому лучшему для себя и социума) через увеличение коллективного благосостояния в рамках социальной целостности, которое определяет направление развития [приводится по: Сомкин, 2011].

Конкретизируя эти положения, Баам отмечает, что так же, как физические лица зависят от других лиц в части их природы и обеспечения, так и группы зависят от других групп в части своей природы и благосостояния. И так же, как физические лица зависят от подчиненных частей, будь то органы, клетки, атомы или элементарные частицы, так и группа зависит от подгрупп, если таковые имеются. Каждая группа имеет заинтересованность в благосостоянии своих членов и должна учитывать их интересы. Каждая группа имеет также долю участия в своих подгруппах. Кроме того, каждая группа выступает в качестве функциональной организации со своими собственными перспективами процветания. Фундаментальной частью природы каждой группы является действие как сложное единство, которое в определенной мере сохраняет целостность до такой степени, что ни один из этих уровней не преобладает над интересами других настолько, что они страдают. Социальная справедливость возникает, когда группы получают то, что заслуживают; социальная несправедливость существует, когда группы получают меньше, чем они того заслуживают, и благодать царит, когда группы получают больше, чем они того заслуживают [Bahm, 1996].

Как видно из вышеизложенного, большинство современных западных философов понимают человека как социальное по своей общей природе

существо, а сущность социального усматривают в согласовании индивидуального и коллективного. Сходные идеи высказываются и отечественными исследователями, которые предлагают считать гармонию личности и общества высшим законом социальной и индивидуальной целесообразности в аспекте их взаимодействия [Гумницкий, Зеленцова, 2011]. Это означает, что потребности индивида должны удовлетворяться с учетом потребностей других членов общности и благополучия общности в целом, а потребности целого – с учетом потребностей отдельных индивидов, всех и каждого. Противоречия разрешаются на базе социального единства, во имя его сохранения, прочности и благополучия, как в целом, так и всех его членов в отдельности. Только такая социальность может рассматриваться как гармоничная.

Социальное единство и гармония возможны лишь при условии социального равенства, которое предполагает не только равенство возможностей, но и реальную доступность социальных благ, одинаковую для всех членов общества. Социальное равенство означает равное качество жизни, равную удовлетворенность ею, основанную на равном положении индивидов в общественной системе. Поскольку абсолютное равенство индивидов в силу естественных различий между ними (пол, возраст, физическая сила, интеллектуальные и другие способности) невозможно, необходимо учитывать и момент неравенства, который не только не ведет к уничтожению равенства, но, напротив, усиливает и углубляет его. Единство равенства и неравенства, их пропорциональность, соразмерность, и составляет содержание социальной справедливости во всех ее аспектах: экономическом, политическом, правовом, моральном и др. Это общее содержание сохраняется, несмотря на специфику различных сфер общественной жизни людей. Если пропорциональное соотношение равенства и неравенства нарушается в пользу неравенства, справедливость переходит в свою противоположность, и социальная гармония разрушается.

Нарушение пропорции в пользу равенства (уравниловка) также может вести к несправедливости.

Теперь мы можем вернуться к определению справедливости [Дробницкий, Селиванов, 1970, с. 119], приведенному в начале этого параграфа, и уточнить его. Справедливость действительно «соответствует определенному пониманию сущности человека», но какому именно? На наш взгляд, она соответствует его пониманию как социального по своей общей природе существа. *Справедливость есть форма выражения человеческой социальности и ее объективных потребностей, главной из которых является гармония (пропорциональность, соразмерность) индивидуального и коллективного.*

Справедливость есть объективно присущее общественным отношениям свойство, она в большей или меньшей степени реализуется во все исторические эпохи во всех социальных системах, в противном случае общество как целое не могло бы существовать. Она выступает как мера соответствия «между практической ролью различных индивидов (социальных групп) в жизни общества и их социальным положением, между их правами и обязанностями, между деянием и воздаянием, трудом и вознаграждением, преступлением и наказанием, заслугами людей и их общественным признанием, а также эквивалентности взаимного обмена деятельностью и ее продуктами» [там же]. В этом смысле справедливость является понятием о сущем, всегда исторически конкретном и относительном.

С другой стороны, справедливость есть «понятие о должном» [там же]. Объективная необходимость социальной справедливости, заключенная в человеческой природе, находит свое отражение в соответствующих идеях, нормах и идеалах, которые, вследствие этого, носят универсальный характер, обладают общезначимым смыслом, сохраняющимся во все эпохи и во всех культурах. С позиций этих идей и идеалов оцениваются многообразные экономические, политические, правовые общественные

отношения и институты, конкретные социальные явления и человеческие поступки. Объектами оценки с точки зрения справедливости могут быть: отношение общества к личности (те или иные требования закона, сами общественные порядки); отношение личности к самой себе; отношение личности к другой личности. (Подробнее об этом см. гл. 2).

В качестве выводов можно сформулировать следующие положения:

Общая природа человека, или, выражаясь иначе, единство человеческого рода является антропологическим фактом. Отрицание этого факта ведет к релятивизму и субъективизму в понимании человеческих ценностей, в том числе, справедливости.

Природа человека, константная для всей истории человечества, включает в себе основные необходимости, векторы и тенденции истории. Одна из этих необходимостей – существование, укрепление и восстановление (если она нарушена) полноценной, подлинной, т.е., гармонической социальности.

Подлинная социальность, подчиняющаяся закону согласования индивидуального и коллективного, всегда справедлива. Справедливость вытекает из общей природы человека как социального существа, выражает объективные необходимости совместной жизни людей, является фундаментом благополучного и прогрессивного развития общества. Общим смыслом понятия справедливости во всех его аспектах (экономическом, политическом, правовом и т.д.) выступает единство равенства и неравенства. Последний тезис получает обоснование в процессе анализа социально-философских теорий справедливости в параграфе 1.2.

§2. Сущность справедливости: основные концептуализация

Концептуализация идеи справедливости в философии была начата античными мыслителями. Следовать справедливости, т.е., не переступать установленных от века границ было одним из самых глубоких греческих

убеждений. Согласно учению пифагорейцев, справедливость – это воздаяние равного за равное, следование божеству и гражданским правилам. Ценность справедливости усматривалась в том, что она обеспечивала гармонию полисной жизни [Иконникова, Ляшенко, 2001. с. 20]. Гераклит рассматривал справедливость как идеальный мировой порядок, «божественный логос», которому подчинены и люди, и Боги. При этом он отмечал, что «для Бога все справедливо, прекрасно и хорошо, тогда как люди одно считают справедливым, а другое – несправедливым» [История политических и правовых учений, 2007, с. 156]. Истинной признавалась божественная справедливость, в силу ее абсолютности и объективности, человеческие представления о справедливости несовершенны, так как строятся под влиянием обстоятельств и мнений. У Демокрита Вселенная подчинена принципу причинности. Одним из оснований всего происходящего является необходимость, в свою очередь, определяемая как судьба и справедливость. Демокрит считал, что справедливость носит объективный характер, она неотделима от природы и выражает ее сущность [Лосев, 1999, с. 159]. Таким образом, в ранней греческой философии господствовало воззрение, что справедливость имеет онтологическую природу и составляет основу человеческого бытия.

Понимание справедливости как социальной ценности развито в трудах Аристотеля. Справедливость рассматривается как этическая добродетель, но особого рода: она есть «совершенная добродетель», «величайшая из добродетелей». Поскольку, по мнению философа, наука строится на изучении противоположностей, необходимо анализировать справедливость вместе с несправедливостью. В «Этике» даются определения этих понятий: «Понятие «справедливость» означает в одно и то же время как законное, так и равномерное, а «несправедливость» - противозаконное и неравное» [Аристотель, 1998, с. 245-246]. Понятие справедливости неразрывно связывается Аристотелем с соблюдением законов. Так, он приходит к выводу о том, что поскольку справедливость заложена в сущности человека, то,

движимый ею, он будет соблюдать только справедливый закон, а несправедливый – игнорировать. При этом сама возможность существования справедливости обусловлена наличием отношений между неравными людьми. Аристотель выделяет несколько родов справедливости и отличает справедливость в смысле законного от справедливости в смысле равного отношения. Правовая справедливость состоит в привнесении равенства в отношения между людьми и восстановлении этого равенства в случае нарушения [приводится по: Козлихин, 2005, с. 50-52]. Социальная справедливость проявляется в распределении почестей или всего того, что может быть разделено между людьми, а также в уравнивании того, что может быть предметом обмена. Справедливое же в обмене заключается в равенстве, но равенстве арифметическом, т.е., учитывающем ущерб и предусматривающем равное отношение во всем, за исключением различия того, кто совершил преступление, от того, кто страдает, и того, кто нанес ущерб, от того, кто терпит ущерб. Для уравнивающей справедливости самостоятельной ценностью является частный интерес. Кроме того, Аристотель, изучая такую форму правления, как полиция, пришел к выводу, что существенной для политики стала политическая справедливость, возможная лишь между свободными и равными людьми [приводится по: Аракелян, 2008]. Таким образом, главной характеристикой справедливости и в онтологическом, и в социально-ценностном аспектах выступает соразмерность как принцип организации разумного равновесия.

Понимание справедливости как соразмерности (равное – равным, неравное – неравным) было обосновано в работах основоположников европейской философии права – Гуго Гроция, Жан-Жака Руссо, Томаса Гоббса, Дж. Локка и др. Предложенная ими концепция «естественного права» включает положение о справедливости как основе права. «Право, - писал, например, Г. Гроций, - не что иное, как то, что не противоречит справедливости» [цит. по: Алексеева, 2001, с. 68]. Мыслитель использовал три термина для обозначения

понятия справедливости – «*justitia*», «*aequitas*», «*aequilitas*». *Justitia* – это справедливость в общем, как соответствие благу каждого субъекта; *aequitas* – как принцип общественных отношений, предусматривающий равное (в зависимости от положения) распределение благ; *aequilitas* – справедливое равенство. Сопоставляя равенство и пропорциональность, Г. Гроций приходит к выводу о том, что главная потребность человечества заключается в справедливости как «общественной добродетели», которая, в свою очередь, получает реализацию в благе, называемым равноправием [приводится по: Бурно, 1998, с. 184].

Понимание справедливости как равенства (с учетом неравенства) сохраняется в большинстве направлений современной социально-философской мысли – либерализме, коммунитаризме, социализме, либертариизме. Исследователи отмечают, что современная концепция равенства включает три основных компонента – гражданский, политический и социальный [см.: Канарш, 2011]. Французская революция касалась только первых двух, она исключила наследственные привилегии и предоставила равенство участия в политической жизни, третий же вышел на первый план только в середине XIX в. и был связан с социальными гарантиями, которые должны были сделать провозглашенное равенство возможностей развития индивидов не только формальным, но и вполне реальным принципом. Можно согласиться с точкой зрения, что «в настоящее время именно социальный компонент представляется наиболее значительным и включающим все остальные» [Lersch, 1972, с. 10]. Однако представители вышеназванных направлений существенным образом расходятся в понимании и интерпретации общей для всех базовой ценности социального равенства.

Одни (либертариисты) крайне прагматично понимают равенство как «равенство жизненных шансов» [Hans Jonas, 1979, с. 67], которое дает наибольшие возможности для каждого члена общества добиваться в жизни того, что человек считает нужным, беспрепятственно и во всей полноте

реализовать свой уникальный «план жизни». При этом они полагают, что цели общественного благосостояния принципиально несовместимы с индивидуальной свободой, что любая попытка общества реализовать коллективное благо нарушает права индивида. Согласно, например, Р. Нозике, индивидуальные права носят абсолютный характер и как таковые не могут быть нарушены ради достижения каких-либо социальных целей, например, целей благосостояния или безопасности всего общества [Nozick, 1974].

Можно выделить четыре фундаментальных социально-философских постулата, на которые опирается теория Нозика:

- 1) идея естественной отделенности и независимости индивида;
- 2) концепция естественных прав;
- 3) идеи анархического порядка и минимального государства;
- 4) преимущественно экономический характер социальных связей.

Идея «независимости», «отделенности» индивида как некий естественный факт присутствует не только у Нозика, но и у других западных теоретиков политики (например, у левых либералов, у представителей неомарксизма и др.). Исследователи [см., напр.: Алексеева, 2001] отмечают, что эта идея вообще весьма характерна для западной мысли. По сути, на ней держится вся договорная традиция западной политической философии. Эта идея отражает реальность жизни западного общества эпохи модерна: его индивидуализацию, усиление эгоистических тенденций, широкое распространение замкнуто-углубленного социального характера. Отсюда вытекает тезис о наличии неотчуждаемых прав индивида. Как считает Нозик, права эти носят естественный характер в том смысле, что существуют до и независимо от общества и государства, логически предшествуют им и не нуждаются в дополнительном моральном обосновании. В конечном счете, все права, которыми обладает государство, являются производными и получают свою легитимность от этих первоначальных естественных прав. Общественная же справедливость, исходя из такого понимания природы социальных связей, –

не более чем правильность организации свободных обменов между людьми – собственниками своей свободы и своего имущества [см.: Mikula, 1980, с. 74].

Однако, кроме естественных прав, люди имеют также естественные обязанности перед другими членами общества и перед обществом в целом, поскольку они являются социальными существами. Крайний индивидуализм, на наш взгляд, приводит к разрушительным последствиям для общества и не может выступать в качестве организующего принципа совместной жизнедеятельности людей, несмотря на его кажущуюся справедливость. Трудно не согласиться с точкой зрения, что либертарианская концепция демонстрирует «явное расхождение с нравственной идеей фундаментального равенства, с императивом заботы о благе ближнего и другими аксиомами морали» [Прокофьев, <http://iph.ras.ru/page53519131.htm>]. Согласимся и с тем, что «социально-экономический либертаризм вне серьезных ограничений выглядит, скорее, не как моральная позиция, а как простое идеологическое отражение эгоизма собственника» [там же].

Будучи достаточно уязвимой с моральной точки зрения, либертарианская теория справедливости, тем не менее, приобрела немалую популярность как на Западе, так и у нас, в России среди части политиков, чиновников, представителей либеральной интеллигенции, которые «всерьез полагают, что принцип самоответственности должен являться базовым для современного общества» [Кузьмина, 1998, с. 31], а социальную помощь государства требуется ограничить главным образом заботой о людях с серьезными физическими (умственными) недостатками (остальные, с этой точки зрения, могут позаботиться о себе сами). Ирония автора явно свидетельствует об отрицательном отношении к подобной идеологии.

Либертарианская модель справедливости, при всей ее специфичности и радикализме, имеет немало общего с интерпретацией справедливости в левом, или социальном, либерализме. Их объединяет попытка связать справедливость с моральной идеей честности, т. е., отношения к другим без обмана и так, как

они того заслуживают. Действительно, понятие честности – основополагающее для дистрибутивной теории Нозика, а концепция ведущего теоретика социального либерализма Джона Роулза так прямо и называется – «справедливость как честность» («justice as fairness»). При этом левые либералы допускают компромисс индивидуальной свободы с общим благом, считая, что благосостояние так же необходимо для индивидуального развития, как свобода.

Продолжая традиционную для европейской социально-правовой мысли теорию общественного договора, Д. Роулз утверждает справедливость первой добродетелью общественных институтов. Никакие формы общественной жизни не имеют права на существование, если они несправедливы. Каждая личность обладает основанной на справедливости неприкосновенностью, которая не может быть нарушена даже процветающим обществом. Справедливость не допускает, чтобы потеря свободы одними гражданами была оправдана большими благами других. Права, гарантируемые справедливостью, не должны, по мнению Роулза, быть предметом политического торга. Основной целью своего исследования автор полагает доведение до более высокого уровня абстракции теории общественного договора [Роулз, 1995].

Принцип честности – это основа идеи справедливости Джона Роулза. Справедливость как честность в свою очередь предполагает такие принципы, «которые свободные и рациональные индивиды, преследующие свои интересы, в исходном положении равенства примут в качестве определяющих» [там же, с. 26]. Эти принципы следующие:

1. Равенство в приписывании основных прав и обязанностей;
2. Социальное и экономическое неравенство, например, в богатстве и власти, если только оно приводит к компенсирующим преимуществам для каждого человека и, в частности, для менее преуспевающих членов общества. Такая схема распределения преимуществ создавала бы у всех членов общества стремление к сотрудничеству. Наличие этих двух принципов позволяет установить социальную систему, в которой никто не приобретал бы и никто не

терял бы из-за своего произвольного места в распределении природных дарований.

То, что люди появляются на свет в некотором конкретном положении в обществе, т.е. естественное неравенство, Ролз не считает справедливым или несправедливым, полагая данные обстоятельства естественными фактами. А вот как относятся к этим фактам общественные институты, будет оцениваться справедливо либо несправедливо. Справедливым, по мнению Ролза, будет такое устройство общества, при котором люди соглашаются быть подвластными случайностям природы и социальных обстоятельств только тогда, когда это идет во благо общества. Таким образом, Ролз пытается построить теорию справедливости как рациональную, упорядоченную и непротиворечивую концепцию, следуя которой все члены общества могли бы получить выгоды в наибольшей степени.

Однако сам принцип честности, лежащий в основании теории Ролза, не получает рационального обоснования, он является интуитивной идеей. Под интуитивизмом автор понимает «доктрину о существовании ни к чему не сводимого семейства первых принципов, которые сопоставляют друг с другом для того, чтобы определить наиболее справедливый баланс, оцениваемый с точки зрения наших обдуманных суждений» [Ролз, 1995, с. 43]. Интуитивная идея справедливости как честности видится им в том, чтобы рассмотреть первые принципы справедливости сами по себе «как объект первоначального соглашения подходящим образом определенной исходной ситуации» [там же, с. 113]. Это такие принципы, которые рациональные стороны, заинтересованные в продвижении своих интересов, должны были бы принять в этом положении равенства. Интуитивные суждения о справедливости автор все время старается смягчить и как можно более рационально прояснить. Таким средством выступает, например, метод рефлексивного равновесия. Его суть заключается в сравнении различных нравственных принципов и суждений. В результате может быть установлено некоторое равновесие между теми и другими

сравниваемыми положениями применительно к решению какого-либо конкретного вопроса, но не может быть обоснована окончательно истинность того или иного морального суждения. Таким образом, Ролз признает отсутствие какого-либо объективного критерия нравственности. Эта позиция, на наш взгляд, ведет к субъективизму и, в конечном счете, к иррационализму в понимании справедливости.

Наиболее спорной и уязвимой для критики, как считают исследователи [Шамилева, 2005], является идея о том, что естественные и социальные факты, обнаруживаемые нами в реальном мире, такие как распределение естественных благ, принадлежность к определенному социальному классу или группе, относятся к числу случайных с моральной точки зрения обстоятельств. Действительно, это означает фундаментальную несправедливость – нарушение гармонии личности и общества, которая является высшим законом социальной и индивидуальной целесообразности.

На наш взгляд, критического отношения требует и принцип честности, полагаемый в качестве основы справедливости. Дело в том, что честность – лишь один из моментов справедливости, она не тождественна справедливости, не исчерпывает ее сущности. Понятие честности связано и с другими положительными в социальном отношении мотивами поведения, такими, например, как долг (человек честно выполняет свой долг). Оно может быть связано и с отрицательными мотивами: например, можно честно стремиться к наживе и эксплуатировать других людей или честно стремиться к власти и почестям и т.п. Поэтому ошибочно рассматривать принцип честности как фундаментальный принцип социальной теории справедливости.

Критика рассматриваемых теорий справедливости связана также с их узко-прагматическим характером [см., напр.: Ялом, 2005]. И либертарианская теория Нозика, и во многом противоположные ей леволиберальные теории Роулза и Дворкина (а также теория Брюса Аккермана) по своей форме – типично западные рационалистические теории, в которых ведущее место

отводится не благу, как трактуют его утилитаристы (максимизация полезности), и не благу, как понимают его представители коммунитаризма (особое качественное состояние общественных связей – о чем речь пойдет ниже), а индивидуальной свободе. При этом свобода, справедливость для Нозика (и других либертаристов) – это, прежде всего, возможность беспрепятственно вести хозяйственную (экономическую, торговую) деятельность, для Ролза и Дворкина – выражение нравственного достоинства личности, основа ее самоуважения. [Супоницкая, 2010, с. 243–295]. Что касается российской национальной традиции, то ей более созвучны концепция иного типа, во многом противостоящая либеральным, – концепция, ориентированная на приоритет не свободы, а блага (в его классическом, Аристотелевом, понимании). Это коммунитаристская концепция справедливости (Амартия Сэн, Майкл Уолцер, Нэнси Фрэнгер, Аксель Хоннет, Джон Элстер и другие).

Согласно А. Хоннету, возможность справедливости связана с так называемым «хорошим обществом», т.е., таким, в котором определенные ценности открыто предпочитают другим ценностям и служат основой социальной солидарности. Содержанием справедливости и ее целью Хоннет считает «признание», понимаемое им как внимание к полноте человеческой идентичности, включение индивидуальных притязаний в социальный контекст. Пренебрежение целостностью человеческой личности, отказ считаться с важными для индивида составляющими его идентичности есть высшая форма несправедливости [Honneth, 1993, с. 6]. Поэтому условием легитимации общества и основанием для признания его справедливым является способность «надежно гарантировать взаимное признание». Только справедливое общество обеспечивает гражданам возможность сформировать идентичность и самореализоваться [Fraser, Honneth, 2003, с. 205-206].

Хоннет не представляет себе форм жизнеспособных обществ, в которых нормативная интеграция функционировала бы без определенных

образцов или механизмов взаимного признания. Индивид может воспринимать себя членом общества в той мере, в какой он ощущает себя признанным в определенном аспекте своей личности. И наоборот, другие субъекты могут воспринимать субъекта как члена общества только в том случае, если он является каким-то способом признанным субъектом. В этом отношении признание является основным механизмом социального существования. Хоннет, таким образом, утверждает признание в качестве предельно широкой нормативной категории, включающей в себя и справедливость. Измерениями социального признания являются любовь, равное правовое положение и социальная оценка индивидуальных заслуг. Если основная структура общества обеспечивает этот спектр признаний, то она является справедливой. Классические конфликты прошлого, разворачивающиеся вокруг ресурсов и власти, отходят на второй план, уступая место борьбе за признание на всех уровнях – от персонального до интернационального.

Представительница феминистского коммунитаризма, американский философ Нэнси Фрезер, полемизируя с Хоннетом, утверждает, что акцент на признании является культурализацией и психологизацией проблемы справедливости, при котором не учитывается тот факт, что индивиду, наряду с интерсубъективным признанием равного статуса, требуются также и основополагающие материальные блага, а это уже является предметом политики перераспределения, а не признания. В качестве решения проблемы Фрезер предлагает «двумерную» концепцию справедливости. Для ее создания она использовала «бифокальную исследовательскую перспективу» – одновременное рассмотрение объекта через две линзы: «Рассмотренная через одну линзу социальная справедливость есть забота справедливого распределения; через другую она есть предмет взаимного признания. Каждая линза выставляет в выгодном свете один важный аспект социальной справедливости, но ни одна из них, сама по себе, не является достаточной. Полноценное понимание

возможно только в том случае, если они накладываются одна на другую. В таком случае справедливость проявляется как концепт, который сжимает два измерения социального порядка – распределение и признание» [Fraser, 2002, с. 57].

Главной опасностью для справедливости Фрезер считает «практику вытеснения», состоящую в том, что выделенные перспективы рассматриваются как взаимоисключающие и стремятся заместить одна другую. Чтобы этого не произошло, необходим общий для обоих измерений масштаб социальной справедливости. В качестве такового она предлагает принцип, названный ею «равноправным участием». Согласно ему, справедливость требует социального управления, которое позволяет всем взрослым членам общества обходиться друг с другом как с равными. Для того чтобы сделать возможным равноправное участие, должны быть выполнены как минимум два условия. Первое, которое Фрезер называет «объективным» условием равноправного участия, должно исключить любые формы и разновидности экономической зависимости и независимости, препятствующие равноправному участию. Исключенными объявляются социальные отношения, закрепляющие обнищание, эксплуатацию и значительные различия в благосостоянии, доходах и свободном времени. Второе условие для равноправного участия является «интерсубъективным». Оно предполагает, что институционализированный культурный образец выражает равное внимание всем и дает возможность каждому достичь социального уважения. Это условие исключает все образцы ценностей, которые отказывают определенным людям в статусе полноценных партнеров по интеракциям на основании их крайней «инаковости». Оба условия необходимы для равноправного участия, но само по себе ни одно не является достаточным. Фрезер убеждена, что, проводя политику перераспределения и признания как два взаимно несводимых направления деятельности, можно повысить чувствительность в понимании справедливости, которая затрагивает

вопросы экономического неравенства и вопросы статуса. Тем самым появляется возможность обретения нормативного стандарта, позволяющего оценивать как экономические структуры, так и статусную иерархию.

Другие представители коммунитаризма обращают внимание на сложности выработки универсального критерия справедливости. Основным препятствием на пути универсальной справедливости является ценностный плюрализм, на непреодолимость которого с помощью рациональных средств указывал еще Макс Вебер. Это означает, что существует не одна, а множество конкурирующих теорий справедливости. Так, М. Уолцер в книге «Сферы справедливости» исходит из факта неустранимого плюрализма сфер справедливости, который исключает возможность единого принципа распределения: «Каждое благо должно распределяться в соответствии с критериями значимости своей собственной сферы» [Walzer, 1992, с. 12]. Это означает асимметрию принципа распределения: если человек, в силу принадлежности к определенной сфере, пользуется ее благами, то это не значит, что и в других сферах общественной жизни ему полагаются те же блага. После исследования различных сфер справедливости Уолцер делает категоричный вывод: «Любое конкретное описание дистрибутивной справедливости окрашено в локальные цвета» [Walzer, 1992, с. 442].

Сходную с Уолцером концепцию представил Дж. Элстер, который установил, что критерии справедливого распределения ограниченных благ сильно варьируются по предмету, месту и времени, т.е. локально. В первом смысле слово «локальный» подразумевает тот факт, что различные институциональные сектора используют разные независимые принципы распределения. Кросс-национальные сравнения также демонстрируют локальность принципов и методов распределения от

страны к стране. «Осуществление локальной справедливости требует драматического выбора. Это тяжелое и неблагодарное занятие, почти целиком состоящее из компромиссов, исключений, специфических подходов», – констатирует он [Elster, 1992, с. 15].

«Локальный» подход таит в себе опасности, которые видят и сами коммунитаристы. Н. Фрезер обращает внимание на то, что локализация справедливости может привести к замене диктата тотальности репрессиями со стороны общинных структур, навязывающих «местечковые» коллективные ценности. Чтобы этого не произошло, она предлагает сделать объектом признания не специфические культурные группы, а статус отдельного члена группы как полноценного партнера в социальной интеракции [Fraser, 2002, с. 65]. Но и такое решение не может считаться удовлетворительным.

Дело в том, что каждый индивид, как показал А. Сэн, обладает «плюральной принадлежностью». Исходный пункт его концепции состоит в признании того факта, что «все мы имеем составную идентичность, и что каждая из составляющих этой идентичности привносит свои интересы и требования, которые существенно ограничивают интересы и требования других составляющих общей идентичности, или же конкурируют с ними» [Sen, 2002, с. 472]. Теоретическая значимость плюральной принадлежности заключается в том, что в любой локальной ситуации имеют место смешение интересов, которые требуют различных локальных решений. Если человек обладает плюральной (составной) идентичностью (женщина, врач, католичка, немка), то каждая из этих составляющих может проступить в разных ситуациях. К примеру, в вопросе об абортах может сказаться ее католическая вера, в вопросе о войне – женская природа, в вопросе о финансовой помощи Греции – ее немецкое здравомыслие. Таким образом, исходной точкой для размышлений о справедливости служит не один определенный интерес, а плюральная идентичность. А. Сэн видит основной недостаток позиции

Ролза в том, что она не может быть реализована в универсальном масштабе, но вполне может использоваться в менее обширных и не столь структурированных формах. Иными словами, Сэн призывает к гибкости в обращении с теорией Ролза, что, по его мнению, открывает средний, прагматически ориентированный путь к решению проблемы справедливости.

Таким образом, коммунитаристы отказываются от определения универсального содержания идеи справедливости, поскольку вынуждены констатировать наличие неразрешимых трудностей ее практической реализации на разных уровнях социальных отношений. Они также приходят к прагматической точке зрения в этом вопросе, хотя и в ином смысле, чем Р. Нозик и Дж. Ролз. На наш взгляд, объективный критерий справедливости, носящий универсальный (и при этом, конечно, предельно абстрактный) характер, может быть установлен: это социальная природа человека, которая находит свое духовное выражение в морали, в нравственном идеале справедливости, поддерживаемом правом. Содержание этого идеала будет рассмотрено в следующей главе.

Выводы, к которым мы приходим, состоят в следующем:

Справедливость есть понятие о должном общественном устройстве, соответствующее определенному пониманию сущности человека и его неотъемлемых прав. Справедливость как общественный принцип всегда социальна, а гармоничная социальность всегда справедлива.

Условием гармоничности человеческого социума является социальное равенство, включающее в себя и момент неравенства, который не ведет к уничтожению равенства, а наоборот, способствует его утверждению. Единство равенства и неравенства и составляет содержание социальной справедливости в широком смысле слова.

Существующие в современной социальной философии теории справедливости – нелиберальная, либертарианская и коммунитаристская – признают неразрывное единство равенства и справедливости, но расходятся в

интерпретации этих понятий. Неолиберальная концепция предполагает понимание справедливости как честного равенства возможностей и гарантированного социального минимума. Представители либертариизма определяют справедливость как равенство свободных индивидов, а индивидуальную свободу усматривают, прежде всего, в беспрепятственном ведении экономической (хозяйственной) деятельности. Для коммунитаристов справедливость есть равное распределение социальных благ и равное социальное признание. Общим для представленных теорий является утверждение нормативного критерия справедливости, принимаемого на основе рационального консенсуса всеми членами общества.

Главный недостаток неолиберальных и, особенно, либертарианских концепций справедливости состоит в том, что они явно расходятся с нравственной идеей фундаментального равенства человеческих индивидов как членов единого сообщества, с императивом гуманности и другими аксиомами морали. Социально-экономический либертариизм выглядит скорее не как моральная позиция, а как простое идеологическое отражение эгоизма собственника. В этом отношении более предпочтительным является коммунитаризм, который прямо указывает на моральные основания социальной справедливости.

Другим существенным недостатком представленных теорий является прагматическая философская установка, исключающая возможность нахождения объективной истины в вопросе о сущности справедливости. Такая установка ведет к признанию непреодолимости ценностного плюрализма и невозможности выявления универсального критерия справедливости, к субъективизму. Критика субъективизма должна базироваться на установлении зависимости человеческих ценностей, в том числе, идеала справедливости от объективных потребностей человека как родового существа, объективных необходимостей его социальной природы.

Критического отношения требует и принцип честности, полагаемый в качестве основы справедливости. Как уже отмечалось, честность – лишь один из моментов справедливости, она не тождествена справедливости, не исчерпывает ее сущности. Наиболее тесной является связь понятия справедливости не с понятием честности, а с понятием гуманности. Обоснование этого положения будет дано в следующей главе в ходе анализа нравственного содержания категории справедливости, ее места в системе категорий и принципов этики.

ГЛАВА II. Идеал справедливости: морально-правовые аспекты

Понятие справедливости, будучи социально-философским понятием, выражающим объективные экономические, политические, правовые, нравственные условия жизни того или иного класса, общества и тенденции их развития, выступает одновременно как социальный идеал, т.е., как мысленный образ совершенного состояния социума.

Социальный идеал справедливости получает наиболее яркое воплощение в морали и праве, которые являются главными механизмами социальной регуляции, чем и обусловлено их функциональное тождество. В системе этических и юридических категорий категория справедливости приобретает специфическое содержание, сохраняя при этом свой общий смысл, выраженный понятием пропорциональности (соразмерности) как единством равенства и неравенства.

Нравственное понятие справедливости является, на наш взгляд, более абстрактным, что позволяет рассматривать его не только в качестве основы правового понятия справедливости, но и в качестве системообразующего для многоаспектного понятия социальной справедливости в целом. Этот тезис может быть признан истинным лишь при определенных условиях, а именно: во-первых, если моральные ценности не релятивны, а являются отражением объективных потребностей социального бытия людей; во-вторых, если именно мораль, а не политика, экономика или право отражает эти объективные потребности наиболее полно и адекватно.

Задачей этой главы является выяснение специфики морали и права, уточнение места категории справедливости в системе этических и юридических категорий и законов. Другая важная задача состоит в том, чтобы выявить значение морального понятия справедливости как регулятивного принципа гармонизации социальных отношений, обосновать его решающую роль в формировании идеала социальной справедливости.

§1. Понятие справедливости в контексте основного морального закона

Смысл и значение справедливости полнее и глубже раскрывается, если рассмотреть ее в контексте морали в целом, особенно в связи с принципами коллективности и человечности (гуманности), т.е., как категорию этики.

Термин «этика» восходит к древнегреческому слову «этос», которое имело значения: устойчивый нрав, темперамент, характер, а также обычай. Аристотель пишет: «Свое название, если нужно исследовать истину исходя из буквы, этическая добродетель получила вот откуда: слово *ethos*, нрав, происходит от слова *ethos*, обычай, так что этическая добродетель называется так по созвучию со словом «привычка» [Аристотель, 1983, том 4]. Науку, которая была призвана изучать этические добродетели, выявлять достоинства характера человека, Аристотель назвал этикой.

Термин «мораль» - и по содержанию, и по истории возникновения - латинский аналог термина «этика». Латинское слово «*mos*» (множественное число – «*more*s») имеет следующие значения: нрав, обычай, характер; поведение, закон, предписание. Цицерон образовал от этого слова прилагательное «моральный» (*moralis*). Позднее, приблизительно в IV веке, появляется слово «мораль» (*moralitas*). Русскоязычный термин «нравственность» является эквивалентом греческого слова «этика» и латинского слова «мораль».

В современной отечественной философской литературе за термином «этика» закрепилось значение «теория морали», «наука о морали», а за терминами «мораль» и «нравственность» – значение «предмет этики». Некоторые авторы не считают последние два термина тождественными по содержанию, обозначая термином «мораль» совокупность этических норм и принципов, а термином «нравственность» - исторически сложившиеся в конкретном обществе в определенную эпоху нравы и обычаи людей. (Однако конкретные нравы и обычаи людей рассматриваются не этикой, а культурной

антропологией и этнологией). Мы будем использовать эти термины как синонимы.

Наиболее распространенным является понимание морали (нравственности) как системы взглядов, норм, принципов, оценок, выражающихся в поступках и действиях людей, регулирующих их отношения друг к другу, к обществу, определенному классу, государству и поддерживаемых личным убеждением, традицией, воспитанием, силой общественного мнения. Однако это определение слишком широко, в нем еще не выражена специфика морали, ее отличие от других форм социальной регуляции поведения людей. Этот вопрос остается дискуссионным в современной философской литературе. Более того, дискуссионным остается и вопрос о самой возможности какого-либо определения вообще. До сих пор многие философы, в том числе, некоторые специалисты-этики, считают, что мораль не поддается строго логическому определению, что ее требования очевидны и воспринимаются «чувством», но не могут быть обоснованы рационально. Часто именно в этом усматривают специфику морали, ее отличие от других форм социальной регуляции, прежде всего, от права.

Тезис об алогичности, иррациональности морали влечет за собой утверждение о ее субъективности, невозможности ее рационального обоснования. В современной философии такое понимание наиболее отчетливо выражено рядом направлений западной этики, в частности, интуитивизмом и эмотивизмом (логическим позитивизмом). «Когда мы утверждаем, - писал, например, Б. Рассел, - что та или иная вещь имеет ценность, то даем выход нашим эмоциям, но ничего не говорим о фактах, природа которых не зависит от наших к ним чувств» [Рассел, 1987, с. 200]. Автор отмечает, что его теория «трактует ценности с «субъективной» точки зрения: если у людей разные ценности, то их несогласие есть вопрос не истины, но вкуса» [там же, с. 203] и делает вывод о том, что «наука не решает вопроса о ценностях ...потому, что

такого рода вопрос вообще не решается с помощью интеллекта. Ценность не имеет отношения к истине или лжи» [там же, с. 206].

В современной отечественной философии точка зрения релятивности человеческой природы и моральных ценностей находит своих сторонников. Так, Н.В. Медведев в одной из своих работ отмечает, что многообразие типов культур и существующих в их рамках традиций, обычаев, норм поведения не дает оснований для вывода о наличии какой-либо общей основы морали, а скорее свидетельствуют о релятивности моральной практики и моральных ценностей [Медведев, 2007]. Автор критикует подход, согласно которому мораль является «функцией» некоторой природной реальности, т.е. «связана с удовлетворением потребностей людей, укорененных в единой человеческой природе» [там же, с. 86]. Этот подход он называет «натурализмом», хотя, по сути, – это материализм. Какой может быть альтернативная точка зрения, автор не уточняет, но очевидно, что в качестве альтернативных остаются два варианта: либо согласиться с субъективистской трактовкой морали, либо принять учение о ее внеприродном и сверхчеловеческом источнике, т.е., стать на позиции трансцендентализма.

Согласно трансцендентализму (Сократ, Платон, И. Кант, Г. Риккерт, М. Шелер, Н. Гартман), моральные ценности (и ценности вообще) объективны и абсолютны, не зависят от мнений и выступают как фундаментальные принципы мирового бытия. На наш взгляд, такой подход все же предпочтительнее морального субъективизма. Однако при этом ценности мистифицируются, переносятся в сферу трансцендентного, противостоящего миру вещей, действительной жизни. Эта сфера рассматривается как имеющая сверхъестественное – божественное или метафизически-идеалистическое основание.

Среди современных западных философов позицию, близкую к трансцендентализму, занимает, например, Ричард Хэар, один из наиболее авторитетных философов-этиков XX столетия. Он считает мораль вполне

объективной и рациональной, могущей быть предметом научного обсуждения. Так, в одной из своих работ [Хэар, 1995] автор справедливо замечает, что философия морали XX века постоянно воспроизводит одну и ту же ошибку, утверждая, будто разум проявляет себя только через познание, то есть установление фактов или открытие истины. Логическим следствием этой ошибки является убеждение, согласно которому быть рационалистом в понимании морали - значит непременно быть дескриптивистом (то есть, верить в то, что существуют моральные факты, которые подлежат познанию). Однако разновидности этического фактуализма – «натурализм» (И. Бентам) и «интуитивизм» (Дж. Роулз, Р. Нозик) – приводят, по мнению автора, к релятивизму, т.е., полной противоположности того, из чего исходят сторонники этих концепций в самом начале. Так, «натуралисты» утверждают, что «правильный поступок» – это «поступок, доставляющий максимум удовольствия», а «интуитивисты» предлагают в ситуации выбора опираться на особое «моральное мышление», т.е., на собственную интуицию.

Чтобы избежать релятивизма, необходимо признать существование практического разума наряду с теоретическим, что и делает Хэар, ссылаясь при этом на Канта и Аристотеля. Это положение влечет за собой отказ от дескриптивизма и принятие прескриптивизма, суть которого состоит в том, что моральные суждения рассматриваются не как фактуальные предложения, а как предписания. Любые предписания предполагают наличие общих правил («Не кури, т.к. здесь дети»), что открывает возможность для их рационального обсуждения. Моральный выбор требует работы разума человека с тем, чтобы поступать наилучшим для всех образом. Это и есть путь рационального разрешения всех моральных вопросов, считает Хэар. Далее логично было бы обсудить вопрос о том, что является нравственно наилучшим.

Вместо этого автор говорит об универсальной прескрипции, имеющей силу для любой ситуации, то есть о всеобщем признанном ценностном значении какого-либо феномена морали. Его абсолютное содержание он считает

закрытым для разума. Когнитивный подход заменяется утилитаристским расчетом и дополняющим его интуитивным принятием решения: «Когда мы сомневаемся в своей ситуации (из-за того, например, что в каком-то случае интуитивно принятые решения противоречат друг другу, и мы не в состоянии установить, какое из них правильное), нам следует выбрать лучшее из того, чем мы располагаем» [там же, с. 21]. Таким образом, Р. Хэар оказывается на тех же самых позициях утилитаризма и интуитивизма, которые сам критикует в своей работе. И хотя автор обращается к более высокому, по сравнению с интуицией, уровню морального сознания человека – критическому разуму – ему не удастся дать рациональное обоснование универсальных прескрипций. Вслед за И. Кантом Р. Хэар, по-видимому, считает их априорными, не имеющими оснований в эмпирическом мире, в фактах человеческого бытия. Тем самым моральные ценности как объект исследования выводятся за границы рационального научно-философского знания, вопрос о последних основаниях морали остается нерешенным.

Отказ от дескриптивного компонента нравственности приводит, на наш взгляд, к ценностной дезориентации человека в сфере моральных проблем. Необходимо признать, что ценности, в том числе, моральные, имеют отношение к жизненным фактам, а не только к сфере должного. Эта точка зрения представлена материалистической традицией в философии ценностей и этике (Аристотель, Б. Спиноза, К. Маркс, Д. Дьюи, Э. Фромм), противостоящей трансцендентализму и субъективизму. В рамках этой традиции ценности рассматриваются как составная часть бытия, объективной реальности и выводятся из потребностей и интересов человека. При этом ценность определяется как та или иная значимость объекта для субъекта. В качестве субъекта может выступать человек или любое другое живое существо. Ценным нечто может быть только для живого существа [см., напр.: Фромм, 1989].

Сходные идеи развивают современные отечественные философы. Отмечается, например, что в живой природе имеет место такая значимость, как

полезность (или, наоборот, вредность) условий существования для организма. В социуме диапазон значимостей расширяется и включает в себя прекрасное, интересное, доброе, правильное, святое. Отношение человека к объекту как значимому для него называется ценностным отношением. Ценностное отношение к миру, наряду с его познанием и практическим освоением, является важнейшей характеристикой человеческой жизнедеятельности. Человек, будучи существом сознательным, осваивает мир целенаправленно и избирательно, т.е., он ставит цели и соответственно выбирает средства для достижения этих целей. И средства, и сами цели являются для человека ценностями. Человек вступает в многообразные отношения с другими людьми, которые (отношения) тоже являются ценностью. Любая вещь, любое свойство вещи, любое отношение может представлять для человека определенную ценность. Ценности вытекают из целей, представляют собой соответствие объекта какой-либо цели; цели, в свою очередь, вытекают из потребностей, а потребности – из общей природы человека [Зеленцова, Гусев, 2013]. Таким образом, общая природа человека и выступает тем «абсолютом», тем последним, вполне объективным и рационально постигаемым основанием морали, которое отвергают субъективисты и трансценденталисты.

Вполне определенно эту точку зрения выражают представители западной философской антропологии второй половины XX века. Так, А. Макбит в работе «Опыты в жизни» пишет: «Мне представляется, что все общества пытаются реализовать человеческую природу, а потому устремлены к одной и той же цели. Конечно, итоги этих усилий могут оказаться разными, но природа и потребности человека обеспечивают базис для их сопоставления». «Основание морали заключено в удовлетворении человеческих потребностей». Дж. Кикс в работе «Человеческая природа и моральные теории» говорит о «базисных факторах человеческой природы», которые «являются основой любой допустимой теории морали». М. Эдел, А. Эдел в работе «Антропология и этика» отмечают: «Общие нужды, общие социальные задачи, единые

психологические процессы определяют общие рамки для широкого различия в человеческом поведении. Это общее служит основанием для морали». Д.Э. Браун в работе «Человеческие универсалии» пишет: «За свидетельствами антропологов о странном поведении других народов стоят очевидные, но абстрактные универсалии человеческой жизнедеятельности, такие, как социальный ранг, вежливость и юмор» [цит. по: Медведев, 2007].

Вопросы теории морали широко обсуждались в отечественной философии советского периода. Большинство философов придерживалось точки зрения на мораль как на рациональный феномен, однако выявить объективные основания морали и ее специфику оказалось достаточно сложно. Можно выделить две отечественные этические концепции, противостоящие друг другу в подходе к проблеме сущности морали и возможности ее теоретического осмысления [см.: Торосян, Зеленцова, 2009]. Представители одной из них – О.Г. Дробницкий, А.И. Титаренко, А.А. Гусейнов и другие – пытались подойти к решению проблемы через феноменологическое описание морали в историко-культурном контексте.

Так, О.Г. Дробницкий в своей интересной и содержательной работе, характеризуя различные исторические формы морали, отмечает, что мораль связана с соотношением понятий сущего и должного, что она отражает некую историческую необходимость, но в чем суть этой исторической необходимости, не уточняется. В качестве главных характеристик морали указываются следующие: опора морали на свободную волю человека; повелительность, императивность моральных норм; критическое отношение морали к действительности. Основными функциями морали, согласно автору, являются сохранение культурной традиции и определение нравственной перспективы, еще не реализованной человечеством [Дробницкий, 2002, с. 523]. Определения понятия морали в книге нет, и автор даже считает, что его пока дать нельзя.

Расплывчатость представлений о морали сохраняется и в работах по этике постсоветского периода. Например, согласно А.А. Гусейнову, мораль является

ценностной основой человеческого общежития и характеризуется доброй волей индивида, бескорыстием мотивов, господством разума над аффектами и стремлением к высшему благу. На вопрос о том, что такое высшее благо, автор отвечает, что это такая безусловная цель, которая в силу своей безусловности признается всеми людьми, позволяя им соединиться в общество [Гусейнов, 1998, с. 22]. Содержательно же высшее благо и безусловная цель никак не определяются.

Пытаясь решить эту проблему и уточнить содержание морали, большинство исследователей ссылаются на понятия справедливости, чести, долга, совести и другие. Так, Р.Г. Апресян, говоря о новоевропейском понятии морали, рассматривает мораль как совокупность ценностей и норм, ориентирующих человека на духовно возвышенный идеал свободного единения. Автор показывает, что при формировании понятия морали в нем оказались ассимилированными идеи, выработанные прежде в рамках понятий «дружба» и «платоническая любовь» [Апресян, 1995, с. 108]. С.А. Комаров отмечает, что мораль (нравственность) – это взгляды, представления и правила, возникающие как непосредственное отражение условий общественной жизни в сознании людей в виде категорий справедливости и несправедливости, добра и зла, похвального и постыдного, чести, совести, долга, достоинства и т.д. [Комаров, 1998, с. 512]. Однако очевидно, что сами эти понятия тоже нуждаются в определении, но таких определений, мы, к сожалению, не находим. Эти понятия берутся как сами собой понимающиеся и лишь обозначаются как «формы морального сознания». В результате создается явный логический круг: гуманность, добро и долг определяются как нечто моральное, а мораль – как гуманное, доброе и должное. Но мораль не сводится к своим частным формам, каждая из которых выражает лишь одну ее сторону, иначе само понятие морали было бы излишним. В действительности оно является родовым по отношению ко всем остальным, и, следовательно, не может быть

через них определено. Вначале необходимо дать определение морали вообще, и лишь затем характеризовать ее конкретные проявления и исторические формы.

Эта точка зрения нашла свое отражение в работах Л.М. Архангельского, В.А. Блюмкина, Г.Н. Гумницкого, Ю.В. Согомонова и других представителей второго направления в советской этике, которое можно назвать «эссенциалистским». Рассматривая проблему сущности морали, указанные авторы исходят из того, что теоретическое осмысление и рациональное определение морали не только возможно, но и необходимо, а специфика морали состоит в том, что она является средством сочетания, согласования общественных и личных интересов.

Так, В.А. Блюмкин определяет мораль (нравственность) как одну из форм общественного сознания или вид духовной деятельности, основное социальное назначение которой состоит в согласовании общественных и личных интересов, общего и личного блага таким образом, чтобы, с одной стороны, подчинить личный интерес общественному, обеспечить коллективизм и солидарность личности с исторически определенными общностями, а с другой, утвердить гуманные отношения между людьми. Эти две основные задачи мораль решает специфическими для нее способами, опираясь на силу общественного мнения и на добровольный выбор каждой отдельной личности, на моральность мотивов ее поведения [Блюмкин, 1981, с. 11].

Г.Н. Гумницкий согласен с тем, что основным вопросом морали является вопрос об отношении личности к обществу [Гумницкий, 1992]. Развивая эту мысль далее, автор отмечает, что в любом моральном кодексе нормы и требования ориентируют человека не на свое благо, а на благо другого или благо общественного целого. Мораль антиэгоистична, что необходимо для сохранения социальной системы, в которой только и может существовать индивид. Для обеспечения общественного блага стремление к нему должно быть высшим стремлением личности, этому стремлению должны быть подчинены все ее индивидуальные стремления. Иначе говоря, личность должна

относиться к благу общества как к своему главному, первичному благу. Это отношение является исходным, основным моральным отношением. Именно такие формулировки можно встретить у философов-классиков, например, у К. Гельвеция, Т. Гоббса, И. Канта и других. Это отношение выражает принцип коллективизма – основной принцип морали.

Однако общее благо не является самоцелью, оно служит лишь средством удовлетворения индивидуальных потребностей членов общества. Общество существует, в конечном счете, для людей, их благо – его конечная цель. Поэтому и для отдельного человека благо другого должно быть конечной целью. (Это не означает, что мораль требует от человека меньше заботиться о себе, чем о других. Она лишь требует не ставить других ниже себя, не считать их только средствами для реализации собственных интересов). Отношение общества к благу личности как к конечной цели – второе фундаментальное моральное отношение. Оно выражает принцип гуманности, не менее важный, с точки зрения нравственности, чем принцип коллективизма.

Согласно Г.Н. Гумницкому, необходимо соединить оба моральных отношения, поскольку только их единство – единство коллективизма и гуманности – дает полное представление о специфике морали. Невозможна подлинная забота о благе общества, если она не имеет в виду благо его членов. Забота же о благе индивида, если она подрывает общее благосостояние, не имеет морального характера, отрицает сама себя как моральное явление. Поэтому высшей целью морали и моральным идеалом является приведение в гармонию интересов отдельной личности и интересов социального целого. Этот моральный идеал выражен в сформулированном автором основном моральном законе (ОМЗ): всегда относись к благу общества как к первичной цели, к благу личности – как конечной цели, а к их единству – как к высшей цели [Гумницкий, 1992, с. 21]. В этой формулировке автор опирается на идеи И. Канта, внесшего выдающийся вклад в создание теории морали. В своем учении о «категорическом императиве» Кант соединил общественный и личный

интересы, долг и счастье, а их единство рассмотрел как высшее благо, высшую цель морали. При этом на первое место он поставил исполнение «всеобщего законодательства», т.е., обеспечение общего блага, а в счастье, личном благе, он видел конечную цель общества [Кант, 1965, т. 4].

Выявив специфическую сущность морали, можно дать ее логически строгое определение: мораль – это регулятивная форма общественного сознания, т.е. совокупность знаний, оценок, чувствований человека, а также норм поведения человека в обществе, содержанием которых является ОМЗ [Гумницкий, 1992, с. 21]. На основе этого определения можно дать и определения основных форм морали. Например, добро – это высшая цель морали, благо, приносимое из моральных побуждений, долг – это моральная необходимость в форме требования, гуманность – это моральная необходимость в форме влечения и т.д. [там же, с. 41, 48, 50]. Наличие общего логического содержания в понятии морали, сама возможность дать определение морали «вообще» уже свидетельствует о том, что мораль вовсе не субъективна, что она может быть объяснена «в пределах разума», на основании наших знаний о человеке и реальном мире, в котором он живет.

Как уже было отмечено (см. гл. 1), человек по своей общей природе – существо социальное, т.е. испытывающее потребность жить в сообществе. Однако, кроме социальных, человек характеризуется и индивидуальными, узколичными потребностями, а значит, в его поведении проявляются две противоположные объективные необходимости: одна в обеспечении общего, другая – личного блага. На основе их взаимодействия, в частности, противодействия друг другу, возникает необходимость их уравнивания, гармонизации. Осуществление этой необходимости полезно для социума, а нарушение вредно и опасно как для общества в целом, так и для каждого его члена. Именно она служит основанием морали, которая является духовным средством ее реализации. Эта необходимость и находит свое отражение в основном моральном законе (ОМЗ) – законе гармонизации интересов общества

и личности (целого и части), формулировку которого мы привели выше. Основным моральным законом является не только собственно моральным, но и фундаментальным общесоциологическим законом.

Таким образом, убедительным представляется вывод о том, что моральность – это ядро человеческой социальности. Социальные отношения людей складываются объективно, но без субъективной, духовной составляющей, без волевого начала в человеческой жизнедеятельности, направляющего ее к нравственным идеалам, эти отношения не могли бы сохраняться и воспроизводиться. В литературе используется термин «моральное сознание». Но надо иметь в виду, что в данном случае речь должна идти не о сознании в точном смысле слова, а о сложном психическом образовании, включающем архетипы-инстинкты, чувства, интуицию, волевые установки, а не только знание моральных принципов и норм. Необходимым элементом морали является совесть, которая, как известно, таится в подсознании и обнаруживает себя лишь в определенные моменты. Мораль проявляется также в виде чувств – чести, вины, стыда, долга, ответственности, уважения, солидарности. Лишь на этой основе знание норм и принципов морали может быть нравственно значимым, а сама мораль играть роль важнейшего механизма регуляции социальных отношений.

Конечно, мораль – не единственный регулятор поведения личности в обществе, сочетания их интересов. Все формы социальной регуляции, так или иначе, учитывают закон гармонизации части и целого, способствуют его реализации. Но одно дело – способствовать установлению гармонических общественных отношений, что и осуществляется правом, политикой, искусством, религией и т.д., а другое – быть воплощенным образом этой гармонии, носителем идеала справедливости в его высшем и наиболее полном значении, выражать этот идеал безусловно и в то же время с максимальной психологической очевидностью. Мораль является также носителем идеалов добра, правды, гуманности, справедливости, зафиксированных в

соответствующих моральных понятиях. Эти идеалы, как и мораль в целом, имеют объективные основания в социальной природе человека.

Изложенное выше позволяет нам ответить на вопрос, который формулирует Ю. Хабермас в работе «Будущее человеческой природы» (мы уже обращались к ней в п. 1 гл. 1): почему человек должен быть моральным? Критикуя деонтологическую этику Канта и его последователей, автор пишет: «Появившиеся после Канта деонтологические теории вполне исчерпывающе объясняют, как следует обосновывать и применять моральные нормы; но на вопрос о том, почему мы вообще должны быть моральными, нравственными, они ответить затрудняются. В столь же малой степени политические теории могут дать ответ на вопрос, почему граждане демократического сообщества должны в борьбе за принципы совместной жизни ориентироваться на общее благо, вместо того чтобы удовлетвориться ориентированным на реализацию рациональных целей и достигаемым путем взаимных уступок *modus vivendi*. Отделенные от этики теории справедливости могут надеяться лишь на «параллельность» процессов социализации и политических форм жизни» [Хабермас, 2002, с. 14]. Можно понять автора таким образом, что проблема объективных оснований моральных ценностей до сих пор остается актуальной в европейской философии, и что ее решение принципиально важно для развития современной социальной теории справедливости.

Действительно, если человек является моральным потому, что он социальное по своей общей природе существо, то идея справедливости получает свое рациональное обоснование и может выступать в качестве объективного закона развития социальных систем и в качестве критерия социального прогресса. В таком случае и другие социальные идеалы – равенства, гуманности, солидарности, свободы – приобретают статус объективных законов, причем, не вопреки, а именно вследствие того, что они являются моральными ценностями. Далее необходимо уточнить место категории справедливости в системе этических категорий.

Справедливость связана со всеми моральными понятиями, законами и принципами, в первую очередь, – с принципом равного (равной меры) отношения общества к своим членам как к конечным целям. Справедливость, как считают отечественные исследователи [см., напр.: Бербешкина, 1983; Золотухина-Аболина, 1999], является, прежде всего, мерной характеристикой человеческих отношений и предполагает определенную меру воздаяния, меру требования и правомерность оценки. Моральная оценка справедливого и несправедливого выносится с учетом соотношения социального положения индивида и его роли в обществе, его прав и обязанностей, деяния и вознаграждения, трудового вклада и благосостояния и т.п. Если имеет место несоответствие в этих отношениях, несоблюдение меры, то моральная оценка всегда является отрицательной.

Понимание справедливости в этике как меры, причем, равной меры, означает, что отношение равенства и здесь остается фундаментом справедливости, но оно приобретает моральный смысл, поскольку мотивируется не внешними санкциями (как в праве) и не рациональным расчетом (как в политике), а моральными чувствами – чувством солидарности, гуманностью и уважением к чужой жизни. Как подчеркивает, например, С.П. Суровягин, идея равенства играет основополагающую роль в понятии моральной справедливости. «Равенство, - пишет он, - соответствует сущностно-родовому в социальной природе человека, являясь основой единства противоположностей личного и общественного» [Суровягин, 1994, с. 63].

При этом автор разделяет правовую и нравственную справедливость, рассматривая их как специфические виды равенства. Правовая справедливость утверждает равенство индивидов с тем, чтобы каждый мог требовать для себя блага не меньшего, чем у других. Такая справедливость, по мнению автора, ни нравственна, ни безнравственна, поскольку безнравственный человек, эгоист, требует для себя блага большего, чем для других. Нравственная же справедливость утверждает равенство индивидов, стремясь к которому каждый

имеет в виду, прежде всего, благополучие другого, а не свое собственное. Несмотря на эти различия, сущность справедливости остается одной и той же и состоит в уравнительности. «Процедура уравнивания, - пишет автор, - позволяет ограничить явления бескрайнего себялюбивого эгоизма, с одной стороны, а с другой – отделяет справедливость от морального самопожертвования, полностью отрицающего собственную выгоду» [Суровягин, 1994, с. 64]. К сожалению, в результате автор приходит к отрицанию этического статуса категории справедливости, рассматривая ее нравственный аспект как однопорядковый с другими аспектами.

На наш взгляд, справедливость является собственно моральным понятием, следовательно, и справедливость, определяемая автором как «правовая», в своей основе также является моральной: она означает требование уважения человеческого достоинства и равного отношения ко всем членам общества как к конечным целям и самоценностям. Известная формулировка категорического императива И. Канта гласит: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [Кант, т. 4, с. 270]. Мораль, как уже отмечалось, вовсе не требует от индивида постоянного самопожертвования или принижения своих заслуг, она требует только не ставить себя выше других, относиться к другим как к равным себе и стремиться к гармонизации собственных интересов с интересами других людей и общества в целом.

Как в теории Ролза (см. п. 2 гл. 1), так и в концепции С.П. Суровягина справедливость, в основе которой лежит принцип равенства, не является собственно моральным понятием. Это понятие социально-философское, концентрирующее в себе попытки человеческого разума ограничить проявления эгоистических наклонностей в организации общественной жизни и как-то соотнести их с моральными идеалами добра и благожелательности. Понятая таким образом, справедливость сама по себе не осуществляет

нравственного добра, но способствует обузданию безнравственности «сверху» через рациональный расчет. Однако это не совсем так.

На наш взгляд, справедливость и добро, а также несправедливость и зло можно рассматривать в качестве наиболее близко стоящих друг к другу этических категорий. Генезис этической категории добра дает некоторое основание для подобной точки зрения. П. Лафарг исследуя исторические корни категории добра, указал, что они таятся в тех материальных ценностях, которые создавались трудом [приводится по: Бербешкина, 1983, с. 132]. Первоначальное значение категории добра – высокая оценка труда, которая дает право на справедливое получение известной доли общественного продукта, принадлежащего всем и равномерно делящегося между всеми, а также справедливую оценку таких нравственных качеств, как храбрость, мужество, сила и т. п. Одновременно возникала противоположная категория: недобросовестное отношение к труду, трусость, отсутствие выдержки и самообладания расценивались как зло, а значит, и как несправедливость. С течением времени этические категории добра и зла отходят от этих первоначальных значений, их объем увеличивается, и они становятся предельно широкими оценочными понятиями, всеобщей формой разграничения морального и аморального, положительного и отрицательного. При этом категория справедливости остается тесно связанной с категорией добра, конкретизируя идеал добра, выступая мерой, или масштабом, добра.

Как уже было отмечено, добро – это высшая цель морали, основного морального отношения, которое имеет две стороны: отношение к благу общества как к первичной цели и отношение к благу личности как к конечной цели. Добром является гармония личного и общественного интересов. Все этические категории выступают как отражения различных сторон основного морального отношения, при этом они характеризуются полярностью: каждой положительной категории соответствует отрицательная. Все положительные категории входят в разряд нравственно положительного, или добра, все

отрицательные – в разряд нравственно отрицательного, или зла. Например, человечность, справедливость, честность – нравственны; жестокость, несправедливость, лживость – безнравственны.

Прямым и непосредственным выражением первого морального отношения (отношения к благу общества как к первичной цели) выступает категория долга. Она включает в себя, с одной стороны, требования, предъявляемые к личности обществом, а с другой стороны, – внутреннее желание самой личности выполнить эти требования (чувство долга). Долгу противостоят другие склонности и желания индивида, поэтому его реализация требует усилий воли. С понятием долга связано понятие чести, которое указывает на соответствие личности требованиям долга, а также понятие совести как способности личности переживать свое отношение к долгу.

Наряду с долгом важными и постоянными мотивами поведения людей являются чувство сострадания и чувство любви. Мы очень высоко оцениваем поступки людей, если в них присутствует мотив долга. Но самих людей мы ценим, если они делают нам добро не из чувства долга, а по склонности. Относиться к другому человеку по-человечески, делать ему добро по желанию – значит быть гуманным. Категория гуманности выражает второе моральное отношение (отношение к благу личности как к конечной цели). Гуманность имеет биологические, психологические и социальные предпосылки и основывается на осознании людьми своей общности как представителей единого человечества. С понятием гуманности связано понятие человеческого достоинства, которое указывает на общественную ценность индивида, не зависящую от его конкретных заслуг и от возможности использовать его в качестве средства для каких-либо целей.

Категория гуманности характеризует не только отношение индивида к другому индивиду, но и отношение общества в целом (в лице его конкретных представителей) к своим членам. Общество, как и отдельный человек, может быть гуманным и негуманным. Если общество одинаково гуманно относится

ко всем своим членам, уважает их человеческое достоинство, соблюдая при этом принцип равенства, – такое общество является справедливым. Справедливость, следовательно, в ее высшем, нравственном смысле можно определить как меру гуманности [Гумницкий, 1992].

Справедливость – это объективное свойство социальной системы в ее отношении к личности. Отражением этого свойства выступает сознание, чувство справедливости, которое характеризуется удовлетворенностью или неудовлетворенностью существующими общественными отношениями, а также отношениями между отдельными людьми. В зависимости от оценки этих явлений с точки зрения справедливости человек поступает так или иначе. Целью поведения людей является утверждение такой формы общественной жизни, которая соответствует их потребностям и интересам, и отрицание той социальной системы или каких-либо ее сторон, которые противоречат этим потребностям. Оценка какого-либо общественного строя как несправедливого имеет нравственный смысл, поскольку она освобождает субъекта оценки от морального долга перед этим строем и, напротив, формирует у него сознание необходимости прогрессивных изменений, ведущих к более полной реализации основного морального закона, к установлению более гармоничной социальности. Очевидно, что без этой способности оценки с точки зрения справедливости нельзя понять ни сущность нравственного сознания и поступков людей, ни регулирующей роли принципа справедливости в социальной жизни. Отсюда следует, что категория справедливости является одной из основных этических категорий, а принцип справедливости – идеалом и критерием прогрессивного развития социальных систем [см.: Торосян, 2012, Новосибирск; Торосян, 2012, Краснодар].

В качестве выводов необходимо отметить следующее:

Мораль – это регулятивная форма общественного сознания, т.е., совокупность знаний, оценок, чувствований человека, а также норм поведения человека в обществе, содержанием которых является основной моральный

закон. Он формулируется следующим образом: всегда относись к благу общества как к первичной цели, к благу личности – как конечной цели, а к их единству – как к высшей цели. Основным моральным законом выражает высшую цель морали и моральный идеал – гармонию интересов отдельной личности и интересов социального целого.

Мораль отражает объективные необходимости социального бытия людей, их общей природы. Основным моральным законом выступает одновременно как общесоциологический закон, на реализацию которого направлены все формы общественного сознания. Однако именно мораль является квинтэссенцией человеческой социальности, выражает ее сущность в наиболее полном и концентрированном виде. Такое понимание морали позволяет обосновать рациональный и объективный характер моральных ценностей без обращения к идее трансцендентного.

Справедливость по своей сущности – этическая категория. Она тесно связана с категориями добра и гуманности, выражающими основной моральный закон. Добро – это высшая цель морали, моральный идеал, т.е., гармония интересов личности и общества. Гуманность – это отношение общества в целом и его отдельных представителей к личности как к конечной цели и самоценности. Справедливость – это мера гуманности, равное отношение общества к своим членам (с учетом их естественного неравенства), равное уважение их человеческого достоинства, т.е., равная мера воздаяния и требований. Оценка с позиций справедливости направлена от личности к обществу, она характеризует удовлетворенность или неудовлетворенность личности существующими общественными отношениями, а также отношениями между отдельными людьми.

Категория справедливости отражает всю сложность общественно-экономических связей и отношений людей и в широком плане является социально-философской категорией. Однако поскольку мораль выступает

воплощенным идеалом социальности, постольку моральное понятие справедливости можно рассматривать как системообразующий фактор в многоаспектном понятии социальной справедливости, как основу для понимания всех других его аспектов (что будет показано на примере анализа правосознания и правовой справедливости в п. 2.2.).

Моральное понятие справедливости имеет значение регулятивного принципа гармонизации социальных отношений, играет решающую роль в формировании идеала социальной справедливости, выступает в качестве объективного закона развития социальных систем и в качестве критерия социального прогресса.

Идеал справедливости – это мысленный образ совершенного состояния социума, т.е., гуманного общественного устройства, реализующего принцип пропорциональности (соразмерности) во всех сферах общественной жизни.

§2. Принцип справедливости как фундамент права

В современном правоведении не существует единой теории права, и некоторые авторы даже считают, что ее невозможно выработать. Так, О.Э. Лейст, утверждает, что «все понимания права столь же верны, сколь и оспоримы» и что право «в любой из своих частей может стать и бытием свободы, и орудием порабощения и произвола, и компромиссом общественных интересов, и средством угнетения, и основой порядка, и пустой, бессильной декларацией, и надежной опорой прав личности, и узаконением тирании и беззакония» [Лейст, 2002, с. 274-275]. Схожую позицию занимает Л.А. Морозова, полагающая, что у права может быть несколько сущностей. В демократически устроенном обществе право – это выраженная и обеспеченная государством мера свободного поведения человека. В классовом обществе у права уже иная сущность, поскольку такое право «не может не выражать воли классов и слоев, стоящих у власти» [Морозова, 2003, с. 174-175]. Некоторые авторы и вовсе выступают за «разнообразие понятий права» [Ведяхин, Суркова, 2005, с. 83]. На самом деле, под словом «право», снабженным разными

эпитетами, они каждый раз понимают совершенно различные феномены, не имеющие друг с другом ничего общего. Ведь что общего может быть между правом как бытием свободы и «правом» как орудием произвола? По поводу подобных теоретических построений П.Ж. Прудон писал: «Что значит слово правоведение? И не следовало бы говорить вместо него правовеведение?» [Прудон, 1999, с. 416]. Тем не менее, можно обозначить основные теоретические подходы к пониманию права.

Исследователи выделяют два основных типа правопонимания – позитивистский и непозитивистский [см., напр.: Четвернин, 1997]. Сторонники правового позитивизма считают, что право и закон тождественны. Любой закон, акт государственной власти, судебное решение независимо от их содержания являются правовыми. Позитивистский тип правопонимания представлен двумя разновидностями – легистским и социологическим понятиями права.

Сторонники легистского позитивизма (Д. Остин, П. Лабанд, Г. Ф. Шершеневич) дополняют основное положение позитивизма о тождестве права и закона утверждением о том, что право, поскольку оно создается государством вторично по отношению к нему. Кроме того, легисты признают только те права и свободы граждан, которые установлены государством, отрицая естественные и неотчуждаемые права человека. Государство при этом не обязано соблюдать права граждан, оно может изменять их по собственному произволу. Даже несправедливые установления, санкционированные государством, рассматриваются как правовые акты и продолжают действовать до тех пор, пока не будут отменены по доброй воле государства. Таким образом, право и насилие оказываются тождественными.

Родоначальником и крупнейшим представителем легистского неопозитивизма, возникшего в первой половине XX века, был Г. Кельзен, предложивший понятие права «в чистом виде». Под «чистой» теорией права Кельзен понимал доктрину, из которой устранены все элементы, чуждые

юридической науке. Юридическая наука призвана заниматься не социальными предпосылками или нравственными основаниями правовых установлений, а специфически юридическим (нормативным) содержанием права. Кельзен определяет право как совокупность норм, осуществляемых в принудительном порядке. «Право, - подчеркивает он, - отличается от других социальных порядков тем, что это принудительный порядок. Его отличительный признак – использование принуждения; это означает, что акт, предусмотренный порядком в качестве последствия социально вредного действия, должен осуществляться также и против воли его адресата, а в случае сопротивления с его стороны – и с применением физической силы» [Кельзен, 1987, с. 51-52]. При этом не подвергается сомнению, что право «как оно есть» – это законы и другие, официально изданные, акты независимо от их содержания, поскольку норма закона не может быть «хорошей» или «плохой». Современное право Кельзен рассматривает как совокупность государственных правопорядков и децентрализованного международного права. В национальных правовых системах нормы согласованы между собой и располагаются по ступеням, образуя иерархию в виде пирамиды. На вершине этой пирамиды находятся нормы конституций, которые предписывают соблюдение законов. Законы, противоречащие конституции, также должны выполняться до их отмены в порядке предусмотренной процедуры [приводится по: Козлихин, 2000].

С точки зрения представителей социологического правопонимания, право гораздо шире, чем совокупность норм, установленных государством: оно выступает как порядок общественных отношений в действиях и поведении людей. Важную роль в развитии социологического подхода сыграл американский правовед Р. Паунд. Значение юридической науки он видел в том, что она полезна в качестве теории, описывающей реальное функционирование права в обществе и его влияние на общественные отношения. Право, согласно Паунду, кроме законов, норм, правовых актов включает практику, т.е., сам процесс вынесения судебных и административных решений, а также процесс силового регулирования социальных отношений органами государственной

власти [приводится по: Тадевосян, 1998]. Социологическое понятие права получило наибольшее распространение в странах общего права (Англия, США), где кроме законов действуют и судебные прецеденты. В отличие от легистского правопонимания, которое не делает различия между правом и законом, социологический подход отказывается от их отождествления. Кроме того, сторонники социологического подхода считают необходимым анализ культурно-исторического контекста, той социальной среды, в которой формируются и функционируют юридические установления. Общим для обоих подходов является положение о принудительной силе государства как главной характеристике правового регулирования.

Непозитивистский тип правопонимания различает право и закон, утверждая приоритет права перед законом, поскольку законы по своему содержанию могут быть и неправовыми. В непозитивистском правопонимании различаются этическое и либертарное понятия права.

Этическое правопонимание опирается на моральное понятие справедливости. При этом признается существование естественного права, которое рассматривается как справедливое в отличие от позитивного права, которое может быть несправедливым, поскольку оно создается людьми. Сторонники этического подхода видят задачу юристов в объединении естественного права, не имеющего силы закона, и позитивного права. Результатом этого объединения должна стать реализация справедливости в законах и в юридической практике. Главным недостатком этического правопонимания является представление о справедливости как об оценочном (субъективном) суждении конкретного представителя судебной системы, выносящего конкретное судебное решение. Формальный подход к справедливости лишает правовые нормы статуса общезначимости и может привести к превращению справедливости в свою противоположность.

Либертарное правопонимание, как и этическое, проводит различие между правом и законом, ставит право выше закона. При этом сущность права

усматривается не в справедливости, как в этическом подходе, и не в насилии, как в позитивистском подходе, а в свободе. Принудительная сила государства необходима в обществе для защиты права от нарушений и для реализации формального равенства индивидов как субъектов свободы, а не для подавления свободы. Законы, не служащие указанным позитивным целям, не могут являться правовыми. Либертарная и близкая к ней либеральная (неолиберальная) концепции правопонимания разрабатывались в рамках западных социально-философских теорий (Дж. Ролз, Р. Нозик и др.), русской философии права (Б.Н. Чичерин, П.И. Новгородцев), представлена она и в трудах современных отечественных исследователей (В.С. Нерсесянц). К недостаткам этой концепции (как уже отмечалось в п. 2 гл. 1) можно отнести абсолютизацию свободы индивида в ущерб благосостоянию социального целого.

Таким образом, для непозитивистских трактовок права наиболее существенными являются положения о различии права и закона, с одной стороны, и права и насилия, с другой. Праву и закону даются разные определения. Право определяется как «система норм и полномочий свободного общественно-политического существования формально равных субъектов (индивидов и организаций)». «Закон – это официальный властный акт, придающий им (нормам – О.Т.) общеобязательный характер, подкрепляющий их принудительной силой политической власти и устанавливающий санкции за их нарушение» [Черниловский, 1995, с. 82]. Значимость закона и государства зависит от их соответствия праву и его основным принципам – свободы, равенства и справедливости. Соблюдение этих принципов является целью правотворческой и правоприменительной деятельности государства.

Многообразие подходов к пониманию права требует выделения какого-то одного из них в качестве наиболее адекватного в контексте нашего исследования. Мы разделяем в целом непозитивистский подход к праву, считая при этом, что некоторые положения этического и либертарного

правопонимания требуют корректировки. Такая корректировка возможна как результат анализа проблемы соотношения права и справедливости, их единства и различия.

Сущностное единство права и справедливости проявляется уже в этимологии этих слов. Так, в латинском языке «*justitia*» означает и «правосудие», и «справедливость»; в немецком языке понятие «*Gerechtigkeit*» (справедливость) означает «следование праву». В русском языке «правда», «право» и «справедливость» являются однокоренными словами. (Известно, что многие старинные русские памятники права назывались «Правды»). Право есть воплощение справедливости. «Несправедливое право, - отмечает, например, Ю. Пермяков, - бессмыслица, вроде «грязной чистоты». Несправедливым может быть законодательство, но в этом случае законодательство являет собой произвол государственной власти, которая лишает себя опоры в общественном правосознании» [Пермяков, 1995, с. 104].

Признавая взаимосвязь права и справедливости, современные исследователи ставят вопрос о конкретных формах этой взаимосвязи. Должна ли социальная справедливость рассматриваться в качестве принципа права, как полагают одни авторы [см., напр.: Семенов, 1982], или она является особым свойством права, которое приписывается праву общественной идеологией и моралью, как считают другие [см., напр.: Кудрявцев, 1999]? Если справедливость считать принципом права, - пишет, например, Е.М. Орач, - то «... может создаться видимость, будто... право не обусловлено морально-политическими требованиями справедливости, характерными для всего общества» [Орач, 1971, с. 7]. Согласно автору, понятию справедливости присущ как оценочный характер, так и признак, и не обосновательно, принципа права.

Действительно, все отрасли российского права содержат идею справедливости, которая либо прямо названа в нормах права, либо является нормой-принципом. Например, в Уголовном праве РФ такой нормой-

принципом является требование соответствия меры уголовной ответственности общественной опасности совершенного преступления и личности виновного [Келина, 1984, с. 12]. Согласно А.И. Экимову, справедливость изначально представляет собой социально-нравственный феномен, который находит свое воплощение в праве, причем, во всех его частях – от отдельных норм до права в целом. Когда справедливость становится принципом права, то право тем самым приобретает свойство справедливости. «Справедливость, - пишет автор, - будучи зафиксированной посредством правовых норм, выступает как признанный и защищаемый государством масштаб соизмерения действий людей. Благодаря праву то, что было только моральным, приобретает силу закона. Справедливость, воплощенная в праве, отражает, таким образом, специфическую правовую качественную определенность соответствующих процессов и явлений. В ней как бы подытожено отношение общества к праву» [Экимов, 1980, с. 70]. Кроме «справедливости в праве» автор выделяет «юридическую справедливость» и обращает внимание на ее тождество с законностью, «означающее, что справедливость выражается в одинаковом применении закона к каждому» [там же, с. 71].

А. Герлах объединяет юридическую справедливость и справедливость - принцип права, причем в центре юридической справедливости, по его мнению, находится «отношение личности и общества, гражданина и государства. Долг и ответственность являются как общесоциальными, так и юридическими категориями, в которых справедливость для отдельной личности выражается конкретно» [Герлах, 1983, с. 23]. Таким образом, вполне правильным является рассмотрение «юридической справедливости как части социальной справедливости» [Гасанов, 1987, с. 8].

Кроме принципа справедливости право включает в себя ряд других принципов. Своеобразие каждого принципа права заключается, помимо всего прочего, в том, что он выражает и закрепляет одну или несколько однородных социальных ценностей в качестве главных, ведущих. «Во многих случаях, -

отмечает В.Н. Кудрявцев, - социальные ценности, отраженные в праве, становятся правовыми идеями, принципами права, находя в нем второе рождение» [Кудрявцев, 1999, с. 99]. Принцип гуманизма, например, признает высшей социальной ценностью человеческую личность; принцип демократизма единственным источником власти в Российской Федерации считает ее многонациональный народ; принцип законности требует точного и неуклонного воплощения в жизнь правовых норм.

Важнейшим принципом права является принцип равенства. «Право – это обязательный принцип равенства или, иначе говоря, равная мера свободы, обладающая законной силой» [Социалистическое правовое государство, 1990, с. 52]. Формы проявления равенства в праве носят социально-исторический характер, что обуславливает особенности таких форм на различных этапах исторического развития права. Вместе с тем, следует признать, что принцип формального равенства выражает специфику правового способа регулирования общественных отношений, выступает в качестве универсальной характеристики всех типов и форм права. Отсутствие принципа равенства означает и отсутствие права как такового.

Все вышеуказанные принципы права соизмеряются с принципом справедливости, действуют с ним в неразрывной связи. Тем не менее, принцип справедливости – это исходное положение, которое лежит в основе требований к поведению индивидов и их объединений в социуме. «Именно справедливость выступает в качестве основы идеи права, выражает его сущность, а особый акт признания конституирует как справедливость, так и феномен права в целом» [Гусейнов, 2007, с. 17]. Особенность принципа справедливости состоит в том, что он является наиболее конкретным по сравнению с другими принципами и позволяет придать нормативную определенность, выразить в форме законов содержание таких абстрактных принципов, как принцип гуманности и принцип равенства.

Таким образом, право есть нормативно закреплённая справедливость, которая составляет фундамент права, отражает свойство его норм. Само же право выступает носителем справедливости, обеспечивает её достижение. Тем не менее, между справедливостью и правом могут возникать противоречия. Современные исследователи [см., напр., Деревесников, 2005] указывают несколько причин этого явления.

Во-первых, взаимосвязь справедливости и права носит конкретно-исторический характер. Правовые нормы, особенно регулирующие поведение людей, подвижны, и их роль в жизни общества меняется в зависимости от социально-экономических преобразований. Отсюда возможно несоответствие отдельных норм права нормам морали, противоречие между правом и нравственным понятием справедливости. Отдельные правовые нормы, правовые акты, будучи справедливыми на определенном этапе, могут оказаться несправедливыми ввиду изменившихся социально-экономических условий.

Между правом и справедливостью могут возникать противоречия и при реализации права. Закон, будучи сам по себе справедливым, требует справедливого осуществления не только в судебной, но и в государственной, общественной практике людей. Противоречие между правом и справедливостью может выступать в виде нарушения прав гражданина или их ограничения, стеснения в результате бюрократического отношения к жалобам граждан. равнодушие к фактам нарушения прав граждан, их законных интересов порождает несправедливость. Справедливая правовая норма нередко оборачивается несправедливостью и в результате некачественного юридического решения или бездушного, невнимательного отношения к человеческим нуждам со стороны отдельных руководителей.

В-третьих, противоречие между справедливостью и правом нередко возникает тогда, когда закон, реализуется формально, без всестороннего учета обстоятельств, жизненной ситуации, особенностей личности. В этих случаях справедливый закон может выступать в глазах людей как несправедливость.

Справедливость требует также, чтобы факты, к которым применяется норма права, устанавливались в строгом соответствии с действительностью, чтобы к ним применялась именно та норма, которая их предусматривает. Однако в судебной практике субъективизм при применении норм права остается распространенным [см.: там же].

Тесная связь справедливости и права, о которой говорилось выше, отнюдь не дает оснований считать справедливость и несправедливость преимущественно юридическими категориями. Они не перестают из-за этого оставаться важнейшими категориями этики. В праве нет и не нужно какое-то особое понимание справедливости. Если в праве или в его теории применяется понятие справедливости, это означает обращение к сфере морали. Например, в суде учитывается не только вина человека, но и степень этой вины, мотивы преступления, личность подсудимого, т.е., имеет место применение именно справедливости в ее общем, моральном, смысле как не только требования равенства в оценке сходных преступлений, но и неравенства наказаний в соответствии с неравенством обстоятельств совершенных преступлений.

Основное содержание принципов справедливости и несправедливости также нельзя выводить только из права. Оно обусловлено в каждую историческую эпоху экономическим базисом и политическим строем данного общества. Если содержанием права является выраженная в юридических законах воля господствующего класса, то содержание справедливости опосредовано и обусловлено всей совокупностью общественных отношений и в большой степени определяется установленными данным обществом нормами нравственности, а также его идеологией. В этом смысле социальная справедливость относительна.

Опираясь на этический принцип справедливости, право, тем самым, опирается на мораль как на свое основание. Отличие права от морали в диахроническом аспекте состоит в том, что мораль формируется раньше, чем право, и существует уже в первобытном обществе. Она стихийно вырастает из

потребностей самосохранения и жизнеобеспечения человеческих коллективов и лишь впоследствии получает систематическое концептуальное оформление. Мораль включает в себя общечеловеческие, общезначимые ценности (взаимопомощь, сотрудничество, гуманность, справедливость, долг и т.п.), которые сохраняют свое значение на протяжении всей истории человечества. Право как система принципов и норм формируется позднее, в классовом обществе, и отражает уже не общечеловеческие интересы, а интересы господствующих в ту или иную историческую эпоху социальных групп. Универсальное содержание моральных норм предстает в праве в своей конкретно-исторической и минимизированной форме. Право само нуждается в обосновании, и такое обоснование оно получает в морали.

Отличие права от морали в синхроническом аспекте состоит в том, что право всегда связано с государством (выступает в форме законов государственной власти), а мораль существует в виде норм поведения, которые нигде официально не зафиксированы. Мораль убеждает с помощью собственной совести человека и общественного мнения, хотя и в ней есть момент принуждения, психологического по своему характеру. Право пользуется внешним принуждением вплоть до существенного ограничения свободы личности и применения смертной казни. Мораль в своей основе является врожденной, она носит архетипический характер; право создается обществом и государством, господствует над человеком извне и свыше. Мораль накладывает запрет на такие человеческие качества и поступки, как, например, ложь, зависть, мстительность, злословие, которые далеко не всегда осуждаются с позиций закона.

Находясь в сложных отношениях, мораль и право выполняют, в основном, единую функцию, хотя и разными способами. Мораль дает идеал социальности и выражает его в своих принципах, она – форма утверждения добра. Право тоже утверждает добро, но тем, что отрицает, запрещает и наказывает зло. Право необходимо как дополнение морали, поскольку личный

интерес не только «усваивается» моралью, но и сохраняет самостоятельное, «внеморальное», чисто индивидуальное значение. При определенных условиях он приходит в противоречие с моралью и оказывается в состоянии преодолевать силу ее влияния на поведение, что приводит к эгоизму и аморализму, к нарушению требований социальности. Причины для эгоизма всегда находятся; они состоят и в объективных проблемах жизни, и в тех или иных негативных особенностях человеческой психологии: жадности, скупости, неблагодарности, зависти, неспособности к состраданию, в низком уровне моральной воспитанности, неразвитости ума, отсутствии мудрости. Эти причины можно назвать психологическими. Но есть еще причины, возникающие исторически в результате технического, а на его основе – социально-экономического – развития общества, заключающиеся в переходе от общественной собственности на средства производства к частной. Тогда эгоизм становится мощной силой, преодолевать действие которой мораль и социальные обычаи достаточно эффективно уже не могут. Необходимым становится право с его «жесткими» средствами. В этом отношении мораль опирается на право.

Учитывая данные обстоятельства, говорить о существовании правосознания в «чистом» виде можно с некоторой долей условности. Нормы морали как внутренний критерий наших поступков и нормы права как их внешний критерий образуют единое целое. Именно в таком аспекте морально-правового единства специфика правового сознания была и остается объектом пристального внимания русских и российских философов и ученых-юристов.

Уже в воззрениях славянофилов значительное место занимала проблема взаимосвязи морали и права. Так, А.С. Хомяков рассматривал науку о праве не как самостоятельную науку, а как знание о нравственных обязанностях личности, опирающейся в своей внутренней духовной жизни на православное понимание свободы и веры. Идея единства принципов позитивного права и «естественного права» (нравственности) находит обоснование в философии

славянофилов через понятие соборности. На этой основе строится теория единого, религиозного в своей сущности, нравственно-правового сознания, которая позволяет определенным образом решать ряд сложных философских проблем, касающихся свободы человека, справедливого общественного устройства, специфики морального закона и его соотношения с законами государства.

Наиболее целостно и последовательно, как считают исследователи [см.: Прибыткова, 2005], предложенный славянофилами подход реализован в философии права В.С. Соловьева. Анализируя работы философа, Е.А. Прибыткова выделяет в качестве центральной идею нравственно-правового разума, который выступает проекцией абсолютного божественного порядка мироздания. Именно это абсолютное начало является источником возникновения и развития этики. Автор отмечает, что согласно Соловьеву, нравственность есть центральное звено и фундамент общественной жизни во всех ее проявлениях, условие экономических, политических и правовых отношений между людьми. Из влечения к абсолютным ценностям возникает духовная сфера общества, из стремления к формальным благам – государство, а из стремления к справедливости – право. Тесная взаимосвязь правосознания и морального сознания становится очевидной, когда мы оцениваем правовые явления с точки зрения добра и зла, справедливости и несправедливости, совести и других нравственных понятий [приводится по: Прибыткова, 2005].

В.С. Соловьев различает естественное и позитивное право. В работе «Оправдание добра» он определяет естественное право как некое обособленное натуральное право, предшествующее исторически праву положительному. Естественное право у Соловьева есть формальная идея права, рационально выведенная из общих принципов философии. Естественное право и положительное право для него лишь два аспекта одного и того же феномена. При этом естественное право воплощает «рациональную сущность права», а право положительное олицетворяет «историческую явленность права».

Последнее является правом, реализованным в зависимости «от состояния нравственного сознания в данном обществе и от других исторических условий» [Соловьев, 1988, с. 452]. Понятно, что эти условия определяют особенности постоянного дополнения естественного права правом положительным. «Естественное право есть та алгебраическая формула, под которую история подставляет различные действительные величины положительного права», - отмечает Соловьев [там же, с. 453].

Обе формы права, согласно Соловьеву, связаны с моралью. Так, позитивное право представляет собой «исторически-подвижное определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов – личной свободы и общего блага» [там же, с. 459]. И, уточняя приведенное определение, В.С. Соловьев пишет: «Закон, по существу своему, есть общепризнанное и безличное (т.е. не зависящее от личных мнений и желаний) определение права, или понятие о должном (в данных условиях и в данном отношении) равновесии между частной свободой и благом целого...» [там же]. Характеризуя «естественное право», В.С. Соловьев определяет его через три взаимосвязанных понятия – свободы, равенства и справедливости. «Принцип права может рассматриваться отвлеченно; и тогда он есть лишь прямое выражение справедливости: я утверждаю мою свободу как право, поскольку признаю свободу других, как их право» [там же, с. 452]. Здесь позиция В.С. Соловьева, как считают исследователи, почти дословно совпадает с позицией И. Канта, который в «Метафизике нравов» указывает: «Свобода (независимость от принуждающего произвола другого), поскольку она совместима со свободой каждого другого, сообразна со всеобщим законом, и это единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу принадлежности к человеческому роду» [цит. по: Цанн-кай-си, 2006, с. 209].

Далее, В.С. Соловьев рассматривает справедливость как нравственное понятие и выделяет следующие ее характерные черты: 1) Обязательность. В статьях «Спор о справедливости» и «Конец спора» философ впервые говорит о

справедливости как об обязательном требовании нравственности. 2) Реализуемость. В «Критике отвлеченных начал» он обозначал справедливость как христианское милосердие в своем практическом выражении, или «объективную формулу любви». 3) Рационализируемость. В «Оправдании добра» справедливость рассматривается как логически осмысленное выражение интуитивно ощущаемого чувства жалости (милосердия) [см.: Прибыткова, 2006, с. 226].

Идеи, высказанные В.С. Соловьевым, получили развитие в трудах других русских философов, например, П. И. Новгородцева. Согласно Новгородцеву, разум и мораль находятся в единстве, которое реализуется в личности. Нравственная идея в качестве идеала всегда императивна и имеет абсолютную ценность. Когда нравственный идеал прилагается к сфере общественных отношений, он приобретает форму естественно-правового идеала, который служит средством организации правопорядка и политических институтов. Но поскольку идеал и реальность никогда не совпадают, то личность в силу своей метафизической природы постоянно пребывает в состоянии неудовлетворенности наличным правопорядком и стремления к абсолютной свободе и справедливости. Личность, пишет Новгородцев, находит в обществе «поддержку и руководство для своих действий, но вместе с тем, в силу присущего ей автономного сознания, она может подвергать критике всякое данное содержание общественных правил и восходить к новым и высшим определениям» [Новгородцев, 1991, с. 197-198].

Нравственное сознание, согласно Новгородцеву, абсолютно, а правосознание относительно, изменчиво, что может приводить к его противоречию с идеей справедливости. Поэтому философ призывает отказаться от традиционного формально-юридического правосознания в пользу нравственно-психологического понимания взаимоотношений государства и личности. Политика, экономика, культура в целом должны, как и право, ориентироваться на этику, на принципы свободы, равенства и солидарности.

Новгородцев создает концепцию абсолютного социального идеала, в основе которого лежит нравственный закон. Личность эволюционирует от осознания ею своей нравственной природы к формированию требований нравственной организации общества [Новгородцев, 1991].

На наш взгляд, идеи П.И. Новгородцева очень актуальны для современной России. Однако, констатируя кризис современного ему правосознания, Новгородцев видел выход в обращении к религиозно-метафизическому решению проблемы социального переустройства и достижения гармонии в обществе, к утверждению абсолютного идеала за пределами человеческой истории, в сверхисторической реальности, что придавало его концепции иррациональный характер.

В отличие от П.И. Новгородцева И.А. Ильин не ограничивает проблему борьбы с моральным злом только личным нравственным выбором. Он позитивно оценивает возможности государства в преодолении морального и социального зла, хотя отмечает их ограниченность в нравственном воспитании человека и, особенно, в поощрении добра. Одновременно он выступает против абсолютизации роли насилия в жизни общества. Государство, согласно Ильину, по своему существу есть духовный союз людей, обладающих зрелым правосознанием. Правосознание не противопоставляется философом нравственности, напротив, оно рассматривается как неотделимое от инстинктивного стремления человека к добру и справедливости, поскольку человек есть существо общественное. Правовые нормы указывают человеку оптимальный путь организации социальной и индивидуальной жизни. Право и правосознание играют существенную роль в объединении людей в социально-духовные общности. Следование нормам права как внешней силе постепенно превращается во внутреннее стремление личности, становится нравственным убеждением [Ильин, 1994].

И.А. Ильин сформулировал три аксиомы правосознания, лежащие, с его точки зрения, в основе социальной жизни любого народа: «...закон *духовного*

достоинства, закон автономии и закон взаимного признания» [там же, с. 310]. Эти аксиомы учат людей нравственному самоутверждению, свободе, достоинству и солидарности. И.А. Ильин, как и П.И. Новгородцев, считал социальный идеал недостижимым, но фактически существующее государство может найти наилучшее для данного исторического этапа сочетание элементов свободы и справедливости с принуждением.

Таким образом, русские философы не усматривают противоречий между свободой индивида, с одной стороны, и солидарностью, гармонией личного и общественного, с другой. Будучи сторонниками непозитивистского подхода в правопонимании, они (философы) соединяют мораль и право в целостную форму регуляции поведения индивидов, фундаментальным основанием которой является идеал справедливости.

Подводя итог рассмотрению права и принципа справедливости в праве, можно сделать следующие выводы:

Право – автономная нормативная система, имеющая свою собственную ценность, система, построенная на началах равенства и свободы индивидов. При этом право тесно связано с моралью и опирается на мораль. С другой стороны, правовые механизмы конкретизируют, детализируют нормы поведения, обеспечивают справедливость в форме законов, поддерживаемых государством. В этом отношении мораль опирается на право.

Отличие права от морали состоит в том, что право, во-первых, возникает значительно позже, чем мораль, во-вторых, оно всегда связано с государством и пользуется внешним принуждением. Мораль существует в виде норм поведения, которые нигде официально не зафиксированы, она убеждает с помощью собственной совести человека и общественного мнения, хотя и в ней есть момент принуждения, психологического по своему характеру.

Фундаментальным и, в то же время, наиболее конкретным принципом права является принцип справедливости. Принцип справедливости в праве означает равенство перед законом. Ему принадлежит особая координирующая

и объединяющая роль: он является инструментом, способом достижения баланса норм морали (естественного права) и норм позитивного права на данном уровне экономического, политического, социального и культурного развития общества.

Право до определенной степени формально, и это может привести к несправедливости. Справедливость делегирует свои свойства праву. Корректирующее влияние принципа справедливости удерживает законность от превращения в формализм и догматизм, а гуманизм – в анархию.

Вопрос о справедливости того или иного закона является, по сути, вопросом о соответствии или несоответствии данного закона праву в целом. С другой стороны, не только всякое право является справедливым (если оно соответствует сущности права), но только право и является справедливым, поскольку общезначимая сущность справедливости в своем рационализированном виде означает всеобщую правомерность, которая является существом права.

Законность и правопорядок нуждаются в постоянной опоре на принцип справедливости как на свое моральное обоснование. Прогресс общества связан с укреплением моральных ценностей, идеалов и принципов, с максимально возможной для данного этапа исторического развития степенью их реализации в сфере права. Только то право легитимно и принимается народом, которое, в своей основе, опирается на мораль, на принцип справедливости.

ГЛАВА III. Идеал справедливости и социальная практика

Проблемы справедливости в их практическом аспекте становятся актуальными, когда возникает необходимость в общественной оценке деятельности соответствующих институтов. Встает вопрос о соответствии конкретных общественных норм некоторым общезначимым социальным и моральным принципам. Именно в этом смысле идеал справедливости выступает как регулятивная идея. При этом характер требуемого соответствия зависит от конкретных исторических условий и специфики данного общества.

Реализация справедливости в социальной практике – сложный процесс, предполагающий постоянную прогрессивную трансформацию всех уровней общественного сознания и общественных отношений, становление социального государства, совершенствование права и механизмов правоприменения, формирование адекватных историческим задачам ценностных и мировоззренческих установок.

Учитывая динамизм справедливости, а также ее относительный характер, необходимо осознавать, что справедливость всегда содержит в себе элементы несправедливости, доля которых зависит от уровня зрелости общества. Важнейшая функция государства состоит в том, чтобы неуклонно повышать уровень справедливого в регулировании общественных отношений, в положении членов общества и способствовать тому, чтобы уровень несправедливости так же неуклонно снижался. Степень реализации справедливости выступает показателем стабильности социальной системы и ее способности к развитию.

В задачи этой главы входит рассмотрение актуальных для современного российского общества проблем, связанных с доктриной социального государства, социальной политикой и правоприменительной практикой. Необходимым является также исследование мировоззренческих оснований идеала справедливости, того мировоззренческого контекста, в рамках которого этот идеал мог бы непротиворечиво и эффективно функционировать.

§1. Доктрина социального государства и правоприменительная практика

В предыдущем изложении мы дали наиболее абстрактное, формальное определение справедливости как формы выражения человеческой социальности (п. 1 гл. 1), а также ее сущностное определение как меры гуманности (п. 1 гл. 2). В данном параграфе уместно рассмотреть справедливость в аспекте ее функционирования в социальной системе. Социальная справедливость в ее функциональном значении – это «способ обоснования и распределения между индивидами выгод и тягот их совместного существования в рамках единого социального пространства» [Ерахтин, 2012, с. 89]. Социальная справедливость в содержательном плане – это совокупность принципов, «определяющих право граждан на общественное устройство, отвечающее стремлению к социальному идеалу и обеспечивающее всем гражданам юридическое равенство и политические свободы, высокое качество жизни, возможность самореализации, социальное партнерство» [Семигин, 2009, с. 80].

Социальная справедливость не сможет наступить, если не будет уточнена оптимальная модель будущей социальной организации, основы которой уже содержатся в Конституции Российской Федерации. Статья 7 Конституции РФ провозглашает, что «Российская Федерация – социальное государство». Данная декларация возлагает на российское государство определенные обязанности: оно должно проводить политику, которая направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь, свободное развитие человека, поддержание стабильного уровня цен на основные предметы потребления и услуги, определяющие уровень жизни людей; предотвращение чрезмерной дифференциации доходов граждан, которая ведет к поляризации общества и может вызвать социальные конфликты и кризисы в отношениях между различными слоями населения; создание равных стартовых возможностей для новых поколений к образованию, здравоохранению, науке, другим условиям формирования человеческого

потенциала; создание надежной системы социальной защиты и помощи для членов общества; предотвращение и устранение экстремальных нарушений в положении граждан. Такой подход значительно обогащает и развивает понимание феномена социальной справедливости, так как уже требуется не только, чтобы «право имело справедливые основы», но и чтобы они находили конкретное прикладное применение.

На практике российское государство находится далеко от социального государства, и идея его социальной ориентации остается в большой степени декларативной. В результате масштабных, но необдуманных реформ за последние десятилетия подавляющее большинство российского населения не только не повысило свой жизненный уровень, но и утратило социальные гарантии. Происходит уменьшение социальных функций государства, постоянное снижение ответственности за происходящие процессы в российском обществе, вследствие чего возрастает социальная напряженность. Первоначальные ожидания граждан в отношении социальной защищенности столкнулись с неспособностью российских правительственных структур выполнять свои обязательства.

Одной из основных практических задач социального государства является обеспечение равенства в доходах населения. Как отмечал Чарльз Эндрейн, «нации, характеризующиеся высоким равенством в доходах, имеют более здоровых и образованных граждан, чем общества, находящиеся на том же уровне развития экономики, но с меньшим равенством в доходах» [цит. по: Гаврилова, 2009, с. 41]. Для достижения этой цели на современном этапе используются различные средства: устанавливается минимальный размер оплаты труда, обеспечивается государственная поддержка семьи, материнства, отцовства и детства, людей с ограниченными физическими возможностями и пожилых граждан, устанавливается и развивается система социальных служб, пособий и другие средства.

Однако реальная ситуация в Российской Федерации в настоящее время очень сложная. Достаточно сказать, что минимальный размер оплаты труда

ниже прожиточного минимума, индексация социальных выплат не превышает уровня инфляции и, наконец, «децильный коэффициент» (разница между 10% наиболее богатых и 10% наиболее бедных) на февраль 2008 года составлял 30 раз в целом по России, а по Москве – 41. В тоже время в благополучной Швеции разрыв между бедными и богатыми – 4 раза, в странах ЕС – 6-7 раз [см.: Семигин, 2009, с. 76]. Решение указанной проблемы требует активной деятельности государства. Необходимо подчеркнуть «важность именно государственного регулирования в социальной сфере, осознания того, что социальная справедливость и социальное выравнивание могут пойти на пользу экономическому развитию и не являются чисто затратным фактором, и, наоборот, экономическое развитие должно идти на пользу социальному выравниванию» [Гаврилова, 2009, с. 41], а, следовательно, и укоренению социальной справедливости не только в политике государства, позитивном праве, но и, что очень важно, в правосознании граждан.

Другая проблема состоит в том, что если государство провозглашает себя социальным, разрабатывает определенную социальную программу, модель будущей социальной организации общества и реализует ее, то оно должно соблюдать меру, чтобы это из необходимости и правомерности не превратилось в патернализм и культивирование инертности граждан. В этом случае нейтрализуется органическая потребность человека к труду и самообеспечению, развивается стремление «жить за чей-то счет», в данном случае – за счет государства. Но в реальности ни одно государство не может и не должно действовать в этом направлении. Его задача заключается в другом – помочь человеку, если он претерпевает жизненные трудности, прежде всего материальные (пособия по безработице, по случаю потери кормильца, выходные пособия и т.д.).

Доктрина социального государства должна быть дополнена программой развития гражданского общества и его взаимодействия с государством. Сегодня в России практически отсутствует контроль общества над системой власти, и

население чувствует себя отчужденным от нее. В современных условиях необходимо преодоление разрыва между обществом и государством, а для этого нужно вводить институты контроля и воздействия населения на власть (государственную и муниципальную). Гражданское общество имеет право как на юридическую, так и на моральную оценку деятельности государственных институтов.

В философской и политологической литературе нет однозначного понимания гражданского общества. Но в целом, как считают исследователи, можно сказать, что гражданское общество, в отличие от политического с его вертикальными структурами взаимоотношений, предполагает наличие горизонтальных, невластных связей. Оно содержит в себе разделение между многообразными организациями граждан и государством, дополняющее традиционное разделение власти на три ветви [см.: Ерахтин, 2010]. Далее автор отмечает, что государство и гражданское общество в рамках демократического устройства нуждаются друг в друге и заинтересованы в поддержке друг друга. Гражданское общество не способно без сильного государства удовлетворять потребности людей, а государство обретает в гражданском обществе устойчивые связи с жизненными интересами населения, то есть, социальную базу демократии. Но на пути формирования гражданского общества существуют большие препятствия. Среди них автор называет огромный разрыв в доходах между богатыми и бедными; негативное отношение к идее гражданского общества значительной части российской элиты; неограниченные возможности манипулирования общественным мнением, которые порождают соблазн установить в России бюрократическую авторитарную систему, обслуживающую интересы узкой группы лиц [там же]. Нельзя не согласиться с автором в том, что в перспективе такая политика обречена на провал, и что российское государство должно всеми силами способствовать созданию оптимальных условий для формирования и развития гражданского общества.

Социальная политика государства всегда выступает как его правовая (законодательная) политика, право является важнейшим средством реализации социальной справедливости. Современными философами предлагается некий «антропологический императив» для законодателя: «Формулируй законодательство, которое в полной мере отвечало бы природе человека, его ценностям и свободе» [Пучков, 2000, с. 21]. Правовая политика имеет нормативное воплощение, прежде всего, в федеральных законах и иных нормативно-правовых актах Российской Федерации и субъектов Российской Федерации. В связи с этим возникают сложные вопросы: всегда ли справедливые и целесообразные решения в области социальной политики находят адекватное выражение в действующих нормативно-правовых актах; всегда ли получившие адекватное выражение в нормативно-правовых актах решения должным образом реализуются и применяются.

Как уже отмечалось (п. 2, гл. 2), утверждение о том, что в обществе существует право, но отсутствует справедливость (например, в распределении доходов, уровне гарантий реализации субъективных прав отдельными категориями граждан) неуместно и невозможно. Право не есть закон (ибо закон действительно может быть несправедлив и даже неправомерен), оно есть критерий закона, причем критерий объективно справедливый, иначе право как феномен цивилизации не возникло бы. «Справедливость входит в понятие права» [Нерсесянц, 2006, с. 44], право по своей сущности справедливо, следовательно, нормативно-правовые акты, которые, по сути, несправедливы, не являются правовыми, хотя такое положение никем не легитимируются.

В целях выяснения условий, которые необходимы для правосудия в истинном смысле этого слова, для достижения максимально возможного соответствия правовых установлений моральным нормам, для реализации в судебной практике идеи справедливости и связанных с ней идеей соразмерности, равенства, законности, истинности и др., необходимо рассмотреть происходящий сегодня процесс совершенствования правового регулирования

жизни российского общества. Одним из важнейших составляющих этого процесса является правоприменительная деятельность.

Правоприменение – это процесс, при котором правовая норма реализуется в правоотношении, а термин «применение норм права» связан со способом осуществления юридических норм, который характеризуется властными действиями компетентных государственных органов по отношению к другим государственным органам, общественным организациям и гражданам. Применение права – «... после правотворчества второй по значению, а при известных социальных условиях и не менее значимый фактор, столь существенно влияющий на правовое регулирование, притом влияющий в самом ходе, в процессе воздействия права на общественные отношения» [Алексеев, 1981, с. 322]. Правоприменение, являясь частью правового регулирования, привносит справедливость, закрепленную в принципах и нормах права, в общественные правоотношения.

Проблема справедливости в правоприменении обсуждалась в советской юридической науке. Так, по мнению Е.М. Орача, справедливым следует считать такое применение права, которое соответствует социальным, моральным требованиям, выраженным в законах государства (Орач, 1971, с.13). Рассматривая справедливость как принцип правоприменительной деятельности, В.Н. Карташов обращает внимание на три его аспекта. Во-первых, справедливость заложена в самом содержании права, в тех общественных отношениях, формой которых право является. Во-вторых, сама деятельность правоприменительных органов должна быть пронизана идеей справедливости. Наконец, вынесенное решение, правоприменительный акт, устанавливающий конкретные права и обязанности, меры юридической ответственности, должен быть справедливым [Карташов, 1980]. А.В. Василенко указывает на основные требования данного принципа, относя к их числу положения о равенстве граждан перед законом, о соразмерности вознаграждения индивида его реальному вкладу в общественную жизнь и т.д. Он утверждает, что принцип

справедливости ориентирует правоприменителей на соразмерность (соответствие) принимаемых по делу решений и оценок деяниям, поступкам заинтересованных в деле субъектов права. Руководствуясь этим началом, компетентные органы воздают каждому свое [Василенко, 1987, с. 22-23].

Сложность, однако, состоит в том, что в правоведении справедливость до сих пор является неопределенным, неконкретным понятием. Такие понятия часто встречаются в нормах гражданского права, и их уже традиционно причисляют к оценочным понятиям, отличительной чертой которых является отсутствие их четкого законодательного определения, что заставляет теоретиков и практиков оценивать их самостоятельно. О необходимости таких понятий давно спорят.

Абстрактность содержания таких понятий, дающая возможность учесть особенности конкретных ситуаций, социально-политическую обстановку, психологические особенности лиц, к которым применяется норма права, а также ряд моментов, не нашедших отражения в законе, делают оценочное понятие специфическим средством индивидуального регулирования права. Одни исследователи считают, что это целесообразно, поскольку к многообразным отношениям не всегда можно применить четкие и категоричные нормы права. Законодатель, не разъясняя содержание оценочного понятия, предоставляет право это делать самим субъектам, применяющим нормы с оценочными понятиями, прежде всего, суду [Медовщикова, 2002, с. 401]. Однако здесь есть и другая – негативная – сторона: индивидуальное регулирование права не имеет четкой регламентации и часто оказывается субъективным. По этому поводу И. А. Покровский писал, что таким образом законодатель уклоняется от решения той или иной правовой проблемы переложением ответственности за ее разрешение на плечи отдельного судьи [Покровский, 2001, с. 95].

Дискуссии правоведов по поводу принципа справедливости в правоприменительной деятельности показывают, что в теории права данная

проблема до конца еще не разработана. Тем не менее, термин «справедливость» все чаще и чаще употребляется в источниках права. Так, в пункте 2 статьи 6 Гражданского Кодекса указывается, что при невозможности использования аналогии закона, права и обязанности сторон определяются, исходя из общих начал и смысла гражданского законодательства и требований добросовестности, разумности и справедливости. Согласно части 1 статьи 60 Уголовного кодекса РФ, лицу, признанному виновным в совершении преступления, назначается справедливое наказание. Справедливость имеет два аспекта: уравнивающий и распределяющий. Принцип справедливости одновременно обеспечивает и равенство граждан перед законом и правоприменительным органом, и индивидуализацию правовых ограничений виновному в соответствии содеянному. «Свобода человека, юридическое равенство индивидов – справедливы. В то же время, справедливо и фактическое неравенство людей с учетом различий их способностей и других факторов. Справедливость не всегда достигается через полное равенство» [Малеин, 1992, с. 68].

Законодатель, индивидуализируя ответственность, согласно части 3 статьи 60 Уголовного кодекса РФ, указывает, что «...при назначении наказания учитываются характер и степень общественной опасности преступления, и личность виновного, в том числе, обстоятельства, смягчающие или отягчающие наказание, а также влияние назначенного наказания на исправление осужденного и на условия жизни его семьи». Часть 2 статьи 4.1 Кодекса РФ об административных правонарушениях гласит, что «...при назначении административного наказания ... учитываются характер совершенного им административного правонарушения, личность виновного, его имущественное (финансовое для субъектов - юридических лиц) положение, обстоятельства, смягчающие административную ответственность, и обстоятельства, отягчающие административную ответственность».

Тем не менее, справедлива и объективна юридическая оценка действий людей, равных в социальном и правовом отношении. Конституцией РФ провозглашено: «Государство гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от пола, расы, национальности, языка, происхождения, имущественного и должностного положения, места жительства, отношения к религии, убеждений, принадлежности к общественным объединениям, а также других обстоятельств». Данная государственная гарантия находит свою конкретизацию непосредственно в правоприменительной деятельности, когда в зависимости от правового статуса стороне обеспечивается всесторонняя квалифицированная помощь (например, со стороны адвоката), а также наблюдение государственного органа за законностью осуществления сторонами прав и возложенных на них обязанностей в целях достижения справедливого рассмотрения дела. Нарушение или любое прямое или косвенное ограничение данным органом прав участников процесса, предоставление им каких-либо преимуществ расцениваются как нарушение принципа справедливости и подлежат пресечению по всей строгости закона. Лишь неукоснительное соблюдение Конституционной гарантии равенства перед законом есть залог реализации принципа справедливости в правоприменительной деятельности любого компетентного государственного органа.

Таким образом, принцип справедливости или его компоненты, составляющие его содержание, закреплены и отражены в законе через материальные правовые нормы, которые выражают само требование справедливости. Гарантией соблюдения таких требований выступают процессуальные нормы. Как считают исследователи, лишь прямое указание в законе на принцип справедливости обеспечит его реализацию в правоприменительной деятельности. В противном случае, насколько бы законы по своей сути ни были бы справедливыми и правильными по содержанию и форме, у правоприменителя всегда остается возможность избежать требования

справедливости, предъявляемое тому или иному нормативно-правовому акту [см., напр.: Деревесников, 2005].

Требование справедливости необходимо выполнять на всех стадиях применения права, предусматривающих: установление и анализ фактических обстоятельств дела, выбор нормы и ее анализ, вынесение решения по делу. При этом способы получения доказательств должны соответствовать принципу справедливости, т.е. не нарушать этических требований (уважительное отношение к свидетелю или подозреваемому, их человеческому достоинству и т.д.), а также соответствовать требованиям законности, отраженной в статье 75 Уголовно-процессуального кодекса РФ, в которой указано, что «доказательства, полученные с нарушением требований настоящего Кодекса, являются недопустимыми. Недопустимые доказательства не имеют юридической силы и не могут быть положены в основу обвинения, а также использоваться для доказывания любого из обстоятельств...». Например, частью 1 статьи 51 Конституции РФ предусмотрено, что «...никто не обязан свидетельствовать против самого себя, своего супруга и близких родственников, круг которых определяется федеральным законом».

Конечная цель первой стадии правоприменительного процесса состоит в достижении фактической истины, т.е. соответствия знаний о ней фактическим обстоятельствам объективной действительности. Истина является гносеологической основой справедливости, условием, без которого нельзя оценить ту или иную ситуацию, принять справедливое решение [Кудрявцев, 1999].

Следующая не менее важная стадия правоприменения – это выбор нормы права и ее анализ. От того, насколько юридически правильно квалифицировано деяние, во многом зависит справедливость принимаемого решения по делу. Правильный выбор правовой нормы, подлежащей применению для квалификации правонарушения, основанный на всестороннем исследовании

фактических обстоятельств дела отражает требование принципа справедливости, реализуемое на первой стадии правоприменительного процесса.

В процессе правовой квалификации, как отмечает В.Н. Кудрявцев, появляется оценка совершенного деяния «...лишь в результате сложной, подчас длительной и кропотливой работе... она предполагает глубокое изучение фактических обстоятельств дела, толкование смысла закона, выбор соответствующей нормы, сопоставление закрепленных в ней признаков... с признаками фактически совершенного деяния...» [там же, с. 4]. Однако правовая квалификация, проводимая на данной стадии правоприменения, носит предварительный характер. Окончательная квалификация фактических обстоятельств осуществляется на стадии принятия решения по делу.

В толковании нуждаются все нормы права, которые характеризуются разнообразием гипотез, диспозиций, санкций, сложностью структуры, способов и форм изложения. При этом выясняется содержание нормы, а также права и обязанности участников регламентируемых ею правоотношений. Толкование, «...обслуживая правоприменительную деятельность, обеспечивает точность передачи и воплощения в праве основных ее принципов, в том числе и принципа справедливости, при ее переходе в плоскость индивидуальных правовых предписаний» [Деревесников, 2005, с. 124]. Следовательно, роль толкования исключительно важна в обеспечении справедливости правоприменения.

Завершающая стадия правоприменительного процесса, включающая в себя принятие юридического решения, фиксацию выводов и отражение их в юридический документах, есть своеобразный интеллектуальный процесс, требующий от органов применения права не только соответствующей квалификации, но способности к творческому и диалектическому мышлению. Ни одна правовая норма с ее самой подробной описательной диспозицией не в состоянии охватить конкретного индивидуального правонарушения с его многообразными особенностями. Поэтому, лишь правоприменительный орган может и должен квалифицировать данное правонарушение, руководствуясь не

только законом, но и внутренним убеждением, основанном, в том числе, на представлениях о справедливом и несправедливом.

Итогом правоприменительной деятельности является документ, который является конкретным актом и имеет строгие признаки, такие как: справедливость, обоснованность, мотивированность, законность, целесообразность и т.д. Справедливость решения – это его соответствие установленным обстоятельствам с точки зрения соотношения с социальными ценностями и требованиями морали.

Таким образом, достигаемым результатом правоприменительного процесса видится не только государственное властное принуждение виновного субъекта в виде юридической ответственности, как это отмечено в части I статьи 43 Уголовного кодекса РФ, но и в том, чтобы виновный осознал неправомерность своих действий и был убежден в правильности избранной меры наказания, которая среди прочего согласно части 2 статьи 43 Уголовного кодекса «...применяется в целях восстановления социальной справедливости...». Следовательно, в этом заключается и значимость реализации принципа справедливости.

Социальное назначение и цели правового регулирования выражают объективную необходимость и социальную ценность справедливости, выступают обобщающей характеристикой ее требований, т.е. содержания, способов, и средств воздействия на регулируемые правом общественные отношения. Справедливость же, в свою очередь, выступает «средством обеспечения социальной ценности правовых норм, и без ее учета как критерия соизмеримости поведения людей правовое регулирование, в конечном счете, затруднительно» [Экимов, 1980, с. 7-8]. Явно несправедливые законы не воспринимаются в качестве права, равно как не считаются правосудием несправедливые судебные решения и приговоры. Каждое принятое по делу решение должно соответствовать представлениям граждан, моральным и правовым воззрениям общества о справедливости. «Выступая в качестве

составного элемента правового решения, его характерной чертой, справедливость должна доставлять человеку эстетическое удовлетворение, приносить ему духовное наслаждение», - отмечает А. И. Экимов [там же, с. 9].

Последовательная реализация принципа справедливости в правоприменительной деятельности рождает уважение граждан к государству и законам. Без этого нет устойчивости правовой справедливости, отсутствует легитимация общественного порядка. Мотивами следования правовым нормам могут быть выгода и опасение негативных санкций при невыполнении обязательств. В этих случаях, если ослабевает внешний контроль, нормативное поведение будет неустойчивым. Правовой порядок, обладающий престижем, повышает вероятность ориентации людей на правовые нормы, поскольку они ситуативно воспринимаются справедливыми.

Понятие правового порядка подробно анализируется в работе Ю.А. Агафонова. Ключевое значение автор придает определению легитимного порядка, данному М. Вебером, согласно которому, это порядок, обладающий престижем, в результате чего его требования воспринимаются людьми как обязательное условие их деятельности. Вслед за М. Вебером Т. Парсонс утверждал, что правовой порядок становится устойчивым, если нормативная система интегрирует интересы и ценности большинства членов общества. Чем выше уровень легитимности порядка, тем выше уровень правовой справедливости, а значит, тем меньше требуется ресурсов властного принуждения и наоборот [приводится по: Агафонов, 2000].

М. Доган различает понятия легитимного и легального порядков. Понятие легитимного порядка подчеркивает фактическую значимость для людей нормативных требований в отличие от легального порядка, формального соответствия порядка социальных отношений законам страны [Доган, 1994, с. 147]. Правовой порядок всегда имеет легальный характер, но не всегда обладает легитимностью. Легитимный порядок включает обладающие престижем формы поведения общего и структурного нормативного уровней.

Следование этим образцам означает превращение легального порядка в легитимный. Для легитимного правового порядка характерно конформистское, то есть моральное и правомерное поведение. На макроуровне конформистское поведение граждан отличается, по мнению Т. Парсонса, приверженностью «институционализированным ценностям культуры», [цит. по: Агафонов, 2000], то есть, моральным принципам, положенным в основу конституции.

Интересны рассуждения автора по поводу важности обучения молодежи конформизму. Поскольку сплоченность любого общества зависит от ценностно-рационального согласия людей с требованиями правовой справедливости, новое поколение должно обладать способностью к взаимодействию с существующими представительными органами и лицами. Эта способность приобретается индивидуально через социализацию, то есть усвоение индивидом тех ценностей и норм, которые необходимы для правомерного и добропорядочного поведения. Обучение конформизму имеет биологические и культурные предпосылки, психологическую и организационную стороны. Опыт конформного поведения транслируется и усваивается с помощью символических средств культуры, главным образом, родного языка [см.: там же].

В социологическом аспекте культурная легитимация правовой справедливости рассматривается более широко. Она не ограничивается институционализацией ценностей культуры, но включает признание духовных основ политического режима, которым должны соответствовать нормы основного закона. Субъектом культурного узаконения справедливости выступает не парламент, не законодательное собрание и даже не референдум, а определенная общность людей, большинство граждан государства, чей ценностный консенсус легитимирует конституцию повседневно.

Таким образом, устойчивость правовой справедливости является функцией двух факторов – легитимности и социального контроля. Чем выше легитимность правовой справедливости, тем меньше требуется ресурсов

внешнего принуждения и наоборот. Легитимность порядка зависит от ценностной приверженности граждан конституции государства и выражается в политическом конформизме. К сожалению, сегодня в России степень политического конформизма и легитимности порядка является весьма невысокой.

Российское общество находится в ситуации постоянных трансформаций, его нормативно-ценностная сфера изменяется, рушатся ранее устойчивые системы ценностей. Источником норм повседневного поведения все в большей степени становится изменчивая мода, герои телевизионных сериалов, поведение политических руководителей, часто не обладающих социальным авторитетом, или сама социальная практика, подтверждающая успешность или бесполезность определенных образцов поведения. Слабая укорененность норм разрушает чувство уверенности, связанное с возможностью предвидения поведения других индивидов и последствий собственного поведения. Политический процесс с его нормами воспринимается большинством граждан как следствие случайных и произвольных решений, а не как элемент последовательно реализуемого плана, базирующегося на определенных ценностях и соответствующего актуальным ожиданиям со стороны большинства общества. Одновременно политическая риторика лиц, продвигающихся на политической сцене, связана с постоянными ссылками на некие ценности и нормы, которые должны регулировать политическое поведение жителей страны.

Однако декларируемые ценности и нормы, включая конституционное устройство и справедливость, не имеют большого практического значения, поскольку их нарушение всеми политическими субъектами стало неписаным правилом процесса социальной трансформации. Большинство людей не знает ни своих обязанностей, ни прав в отношении государства, относится к ним равнодушно и, как правило, не отождествляет собственное поведение с государственными институтами. Сами эти институты рассматриваются как

носители зла, причем еще худшего. Распад нормативно-оценочных систем является противоположностью правовой справедливости. Необходимо восстановление значимости идеала справедливости в российском обществе, упрочение нормативно-ценностной системы, в частности, на основе обращения к нормам международного права.

Многие международные организации содействуют распространению социальной справедливости в различных странах. Организация Объединенных Наций определяет социальную справедливость как принцип, в соответствии с которым все имеют право на удовлетворение своих материальных и духовных потребностей вне зависимости от возраста, пола, вероисповедания и других условий. Вышеназванная организация провозгласила 20 февраля Днем социальной справедливости. Международная Организация Труда приняла Декларацию о социальной справедливости в целях справедливой глобализации, в которой институционализируется концепция достойного труда, расширения сферы занятости и создания возможности получения доходов для каждого человека, обеспечения политики социальной защиты и социальной мобильности.

Принцип справедливости – фундаментальный принцип международного права, закрепленный в ряде важнейших документов, включая Устав ООН 1945 г., Декларацию о принципах международного права, касающихся дружественных отношений и сотрудничества между государствами в соответствии с Уставом, а также Заключительный акт совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе 1975 г. Так, согласно статье 1 Устава ООН, одной из целей создания данной организации является поддержание международного мира и безопасности «в согласии с принципами справедливости и международного права». С этой целью в Уставе закреплен ряд принципиальных положений, которые на протяжении уже свыше 60 лет являются основными принципами международного права. Основные принципы

представляют собой наиболее общие нормы международного права, определяющие его главное содержание и характерные черты, обладающие высшим политическим, моральным и юридическим авторитетом.

Несмотря на несомненную значимость принципа справедливости как общего принципа права, в международном праве не содержится определений справедливости, позволяющих сформулировать основные признаки данного понятия. Так, в Преамбуле Устава ООН речь идет о равенстве прав больших и малых наций, в Заключительном акте совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе 1975 г. утверждается решимость государств – участников уважать и применять в отношении каждого из них установленные принципы, «независимо от их политических, экономических и социальных систем, а также их размера, географического положения и уровня экономического развития», но не говорится о справедливости. Такая ситуация порождает сложную проблему, которую можно определить как «конфликт между судебным усмотрением и буквой закона».

Вопросы, связанные с проблемой судебного усмотрения, были предметом продолжительной дискуссии в Гааге в 1920 г. среди большого числа известных специалистов, занимающихся подготовкой рекомендаций Совету Лиги наций по созданию Постоянной палаты международного правосудия. В поисках компромисса представитель Бельгии подчеркнул, что принципы, на которые делается ссылка в статье 38 Статута, должны быть ограничены тем, что является общим для всех государств – «фундаментальным законом справедливого и несправедливого». Хотя большинство членов Конституционного комитета признавали, что справедливость будет играть значительную роль в решениях нового Суда, однако они не готовы были принять справедливость в качестве самостоятельного источника международного права, так как категория справедливости слишком широка и дает судье слишком много свободы. Разработчикам Статута Международного суда удалось достичь некоторого единства, придя к выводу, что принцип

справедливости не является независимым источником права, потому что имеет слишком общий характер, но конкретные принципы, в которых воплощен принцип справедливости и которые признаны различными правовыми системами мира, должны играть роль «общих принципов» международного права.

Таким образом, в международном праве принцип справедливости выступает как высший критерий при определении не только нравственной, но и юридической обоснованности международно-правовых норм. В конечном итоге именно действием «...формальной справедливости правовая система может быть превращена в мощный инструмент нашей собственной защиты. Более того, мы можем влиять на общественное мнение и настаивать на значительно более строгом моральном кодексе в политических делах» [Поппер, 1992, с. 151].

В результате анализа доктрины социального государства и правоприменительной практики мы приходим к следующим выводам:

Идеал справедливости, органически вытекающая из объективной необходимости социальных отношений, является высшей социальной ценностью. Суть социальной справедливости заключается в том, чтобы, сохраняя общественный порядок и согласие, насколько возможно защитить достоинство каждого члена общества и сохранить уважение к нему.

Доктриной социальной справедливости новейшего времени является концепция социального государства. Эта концепция предполагает активную деятельность государства в экономической, социальной и правовой сферах – в направлении обеспечения равенства граждан перед законом, распределения доходов пропорционально затраченному труду, развития гражданского общества, совершенствования законодательства и др.

Поскольку социальная политика государства есть, прежде всего, его правовая политика, вопросы правоприменения имеют решающее значение для

утверждения принципа социальной справедливости. Государство должно последовательно и целенаправленно создавать условия, при которых справедливые решения в области социальной политики, получившие адекватное выражение в нормативно-правовых актах, должным образом реализуются и применяются.

Закрепленные в праве критерии справедливости приобретают правовую нормативность, отражаясь в том или ином законе, и обеспечиваются государством. Именно право, а не коллектив, корпорация обеспечивает защиту индивида с использованием разнообразных юридических процедур и институтов.

В современных условиях связующая роль права в отношении государства усиливается. Чем точнее право отражает объективные потребности общественного развития, тем в большей мере оно связывает государство, ориентирует его на последовательное проведение справедливой социальной политики.

Как универсальный принцип общества социальная справедливость находится «над» правом, а также «над» экономикой, политикой и т.д. Право же через законы делает реализацию социальной справедливости возможной.

§2. Идеал справедливости в гуманистической перспективе

Актуализация идеала справедливости, кроме политико-правовых условий, требует также определенных идеологических и мировоззренческих оснований, которые должны носить гуманистический характер.

Гуманизм – это исторически изменяющаяся система воззрений, признающая ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей; считающая благо человека критерием оценки социальных институтов, а принципы равенства, справедливости, человечности желаемой нормой отношений между людьми. Центральная идея – актуализация через гуманистические занятия

возможностей, заложенных в индивиду, всесторонняя культивация его «достоинства» [ФЭС, 1983, с. 130].

Гуманизм можно рассматривать как мировоззренческий принцип, который находит свое проявление в различные исторические эпохи в религиозных учениях, философских концепциях и социальных доктринах. К ним относится, например, буддизм, который начал духовное освобождение человека, признав равенство всех людей как нравственных личностей. Позднее эта идея была в полной мере выражена в греческой философии в концепции пайдеи – «очеловечивания» человека через любовь к мудрости. В Новое время гуманизм приобрел форму широкого культурного течения, созвучного в своих основаниях нравственному принципу человеколюбия, впервые прямо сформулированному И. Кантом в его категорическом императиве. Отношение к человеку как к цели самой по себе (самоцели, самоценности) явилось идеалом для большинства философских направлений 18, 19 и 20 в.в.: классической немецкой философии, марксизма, экзистенциализма, неотрейдизма и др.

Однако гуманизм как «стратегия, направленная на становление и развитие человеческого человека и человеческого общества» [Финогентов, 2012, с. 21], нес в себе и определенные элементы антропоцентризма, фактически обожествляющего человека, придающего ему статус центра и цели мироздания. Конечно, нельзя не согласиться с тем, - отмечает цитируемый автор, - что человечество образует высшую форму бытия универсума из всех известных нам форм бытия и что человек является единственным творцом высших духовных ценностей, в том числе, нравственных. С другой стороны, важно признать, что «...человек является человеком в той мере и тогда, в какой мере и когда он приобщен к этим ценностям» [Финогентов, 2012, с. 23]. Если же индивид начинает рассматривать себя как высшую ценность, то фундаментальные гуманистические принципы извращаются, что дает основание для утверждений о кризисе гуманизма.

О кризисе гуманизма писали многие выдающиеся мыслители еще в

начале XX века. Достаточно вспомнить «Закат Европы» О. Шпенглера, «Конец Ренессанса и кризис гуманизма» Н. Бердяева, «Конец нового времени» Р. Гвардини, «Кризис европейского человечества» Э. Гуссерля. Позднее эту тему развивали К. Лоренц («Восемь смертных грехов цивилизованного человечества»), Й. Хейзинга («В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи»), Э. Фромм («Революция надежды») и многие другие. В качестве главной причины кризиса указывалась антропоцентрическая установка сознания, получившая приоритетное развитие в европейской культуре и, как следствие, отказ человека от служения идеалам, излишняя сосредоточенность его на самом себе, на своих потребностях и стремлениях.

Именно с этих позиций Н. Бердяев дал критику новоевропейского гуманизма, провозгласившего человека высшей ценностью, сделавшего акцент на его свободе и правах (что было обусловлено исторически – О.Т.). Философ обращается за примерами к истории Древнего Рима, которая, как известно, закончилась падением Римской империи. Там мы находим кризис культуры: человек забыл о своей духовности, он поклонялся идолам, искал только материальных благ и чувственных удовольствий. Разврат римских патрициев – притча во языцех. На смену Риму пришло средневековье с его аскетикой, монашеством и рыцарством, с подчинением человека богу. Духовная сущность средневековья, его высший пафос – внутренняя отрешенность от мира, идея царства божия. Но именно она впоследствии – в эпоху Возрождения и Нового времени – привела человека к владычеству над миром. И наоборот, опыт нового человека, поставившего себе задачей владычество над миром, сделал его рабом мира. В результате потери центра человеческая личность распалась, гуманизм переродился в антигуманизм. «Повторяется та парадоксальная истина, - пишет Бердяев, - что человек себя приобретает и утверждает, если он подчиняет себя высшему сверхчеловеческому началу и находит сверхчеловеческую святыню как содержание своей жизни. И наоборот, человек себя теряет, если он освобождает себя от высшего сверхчеловеческого содержания и ничего в себе

не находит, кроме своего замкнутого человеческого мирка». [Бердяев, 1989, с. 403]. Согласно Бердяеву, только пройдя через новое средневековье, человек может вернуть целостность и осмысленность своему существованию.

Концепция, предложенная Бердяевым, носила религиозный характер. В светском варианте речь, по-видимому, должна идти не о «сверхчеловеческих» святых и ценностях, а об общечеловеческих – об идеалах добра, долга, справедливости. О необходимости «новой аскезы», но не религиозного, а этического и метафизического характера пишет Й. Хейзинга. Согласно автору, современная культура провозгласила культ жизни, уверенность в праве на счастье здесь, на земле, и все для этого делает. Человек отказывается не только от рационального познания, но от идеала познания вообще ради чего-то инфра-рационального, ради инстинктов и влечений. Воля к превознесению бытия и жизни, отвергающая руководство со стороны интеллекта, приходит к этическому расшатыванию духа. Единственным противовесом этим деструктивным факторам могут служить только самые высокие этические и метафизические ценности [Хейзинга, 1992, с. 347-348]. Новая аскеза, столь необходимая для нашего духовного очищения, - пишет автор далее, - не будет аскетическим отрицанием мира ради блаженства на небесах, она будет проявляться в самообладании и правильном определении меры могущества и наслаждения. Она несколько приглушит безудержное восхваление жизни. Новая аскеза должна быть самопожертвованием во имя того, что может мыслиться как высшая ценность. Этой высшей ценностью равно не могут быть ни государство, ни народ, ни класс, но и не собственное существование [там же, с. 363].

Принципы удовольствия и самоутверждения, ставшие главными ориентирами современного человека, представляют собой, согласно психоанализу, ядро, соответственно, детского и подросткового периодов жизни индивида. Если использовать психологическую метафору, можно сказать, что человечество все еще находится в подростковом возрасте, следовательно,

причиной кризиса гуманизма является не изначально порочная природа человека, а его незрелость, ребячество (которое к тому же усугубляется все увеличивающимся количеством технических игрушек). Центральным событием подросткового периода является, по мнению психологов, самоопределение и самоутверждение личности [см., напр.: Цукерман, 1995]. Дальнейшее взросление индивида предполагает развитие его способностей к творчеству и любви, а также способностей брать на себя ответственность и преодолевать эгоистические стремления ради блага других людей, руководствоваться совестью и чувством долга, а не опасением внешних социальных санкций. Реализация этих заложенных в человеческой природе потенций предполагает принятие идеалов, которые носят уже не узколичный и даже не национальный, а общечеловеческий характер. Причем, это должны быть именно нравственные идеалы. Новый гуманизм должен быть *этическим гуманизмом*.

Некоторые современные исследователи, признавая необходимость рассмотрения этики как ядра нового гуманизма, в то же время, включают в его определение ставшую уже привычной формулу, согласно которой человек есть «высшая ценность». Так, В. А. Кувакин характеризует гуманизм как определенную мировоззренческую установку, опирающуюся на принципы человеколюбия, а гуманность, человечность – как неотъемлемое свойство человеческой природы [Кувакин, 2000, с. 101]. Конкретизируя это положение, автор отмечает, что «...онтогенез и филогенез «гуманизма» как этического явления необходимо рассматривать в органической связи с «очеловечиванием» человека, с его физио-психо-социальной природой, ...с эволюционно унаследованными человеком стремлениями к свободе, справедливости, равноправию, состраданию и т.д.» [там же]. Однако в другой своей работе, определяя общие принципы гуманизма, В.А. Кувакин пишет, что «гуманизм – это мировоззрение, в центр которого поставлена идея человека как высшей ценности в ряду всех мыслимых духовных ценностей» [Кувакин, 2005, с. 122].

На наш взгляд, здесь повторяется ошибка классического либерального гуманизма (и в особенности – неолиберализма) стремящегося говорить лишь о правах человека, но не о его обязанностях, видеть в человеке автономную личность, имеющую право отстаивать свои интересы даже в ущерб интересам других людей и обществу в целом. Такое понимание человека и гуманизма фактически дискредитирует понятие добра и основанное на нем понятие гуманности. Ведь быть гуманным означает быть справедливым, относиться к другому человеку как к равному себе, уважать его человеческое достоинство, делать ему добро по желанию, по склонности. Но если индивид – высшая ценность, то другие люди, общество, природа – низшие по отношению к нему ценности [см.: Торосян, Зеленцова, 2013].

В действительности, с точки зрения морали, человек не является высшей ценностью, он является самоценностью и конечной целью для общества, что отнюдь не одно и то же. Отношение к человеку как к самоцели и самоценности, а не только как к средству реализации чуждых ему интересов, уважение его человеческого достоинства – это и есть гуманность, а значит, и справедливость (как уже отмечалось в п. 1 гл. 2). Высшей же целью и ценностью является гармония интересов индивида и интересов общества. Этот моральный идеал выражен в основном моральном законе, или основном моральном отношении: это отношение к благу общества как к первичной цели, к благу личности – как конечной цели, а к их единству – как к высшей цели [Гумницкий, 1992]. Очевидно, что истинный гуманизм должен включать в себя, вопреки навязываемой сегодня в России неолиберальной идеологии, императив справедливости, а также императив долга, служения общечеловеческим ценностям, в первую очередь, добру.

Необходимо отметить и позитивную роль новоевропейского гуманизма и антропоцентризма, которые позволили «преодолеть недооценку средневековой теологией человеческого начала в человеке, его самодостаточность и творческую свободу» [Цанн-кай-си, 2006, с. 156]. Однако в современных

условиях, в ситуации глобального цивилизационного кризиса, гораздо большее значение имеют нравственные ценности. Указывая на взаимосвязь гуманизма и нравственности, Ф.В. Цан-кай-си дает критику постмодернизма, провозгласившего «исчезновение бытия», «смерть человека», «конец гуманизма» и отказавшего современной культуре в ее человечности. Он полагает, что постмодернизм преувеличил действительно имеющую место в современной цивилизации тенденцию агрессивной активности. Нельзя не согласиться с автором в том, что сложившаяся ситуация требует от философии «выработки новых оптимистических, жизнеутверждающих идеалов, ценностей, способных противостоять разрушительным тенденциям нигилизма и аморализма...» [там же, с. 6-7].

Новая форма гуманизма, о которой пишут многие исследователи, и которая, на наш взгляд, наиболее полно отвечает нравственным устремлениям человечества на современном этапе его развития – это ноосферный гуманизм. Его основы были заложены В.И. Вернадским в учении о биосфере и ноосфере.

В.И. Вернадский рассматривал ноосферу как новое качественное состояние биосферы, которую человечество перестраивает своей мыслью и трудом. Поскольку человечество является геологической силой, то его вхождение в биосферу представляет собой естественноисторический процесс, который происходит с необходимостью и нуждается лишь в направляющем и контролирующем воздействии со стороны научного разума. Цивилизация культурного человечества как большое природное явление не может уничтожиться, ее влияние на биосферу будет постепенно усиливаться и в перспективе начнет играть определяющую и организующую роль по отношению к природной системе [Вернадский, 1977].

Для В.И. Вернадского ноосфера – не туманная мечта о прекрасном будущем, он вкладывал в это понятие вполне конкретное и строгое содержание, а именно, представление о сопряженном эволюционном развитии биосферы и человечества. «Понятие ноосферы, - писал Вернадский, - позволяет ввести

представление о том, что историческое развитие человечества есть продолжение биогеохимической истории живого вещества биосферы» [там же, с. 95]. К сожалению, научно-техническая революция, оторвав человечество от биосферы, приостановила процесс их совместной, сопряженной эволюции, поставила под вопрос формирование ноосферной реальности. Кризис биосферы – самая существенная особенность современной истории, одновременно это кризисный этап в развитии общества [см.: Тюрюканов, Федоров, 1996].

Отечественные исследователи, развивая идеи Вернадского, выделяют несколько измерений проблемы ноосферы: гносеологическое, аксиологическое, праксеологическое и онтологическое [см., напр.: Смирнов, 1998]. В свете нашей темы наиболее актуальным является аксиологический подход, который позволяет сформулировать ноосферный императив, ориентирующий человечество на оптимальный выбор путей гармонизации социоприродных отношений. Ноосферный императив тесно связан с гуманистическим (нравственным) императивом, и эта взаимообусловленность отчетливо прослеживается в современной экологической этике.

Экологическая этика рассматривает отношения человечества и биосферы как части (элемента) и целого (системы). Поскольку сохранение элементов невозможно без сохранения системы, объективной необходимостью является главенство интересов системы над интересами ее частей. Это касается как отношений личности и общества, так и отношений общества и природы. Очевидно, что основной моральный закон, действующий в обществе, с соответствующими изменениями может быть применен к социоприродным отношениям. В этом случае он формулируется следующим образом: нравственным является отношение человека и общества к благу природы как к первичной цели, к собственному благу как к конечной цели, а к их гармонии – как к высшей цели [Зеленцова, 1987]. Первое отношение является ведущим, поскольку самые значимые интересы общества, например, экономические уступают интересу сохранения природной среды. С другой стороны, интерес

сохранения природной среды – это тоже общественный интерес, хотя он и является первичным по сравнению с другими общественными интересами. В конечном счете, общество заботится о самом себе, но диалектика здесь такова, что оно при этом вынуждено подчинять свои интересы «интересам» природы.

Взаимосвязь ноосферного и гуманистического императивов прослеживается и в области социальной этики, поскольку формирование ноосферы невозможно без перехода всего человечества к более высокой степени социальной интеграции. Как неоднократно отмечал В.И. Вернадский, человечество может выжить только как единое целое. Это, в свою очередь, предполагает актуализацию нравственных идеалов в жизнедеятельности людей. Гуманистический императив требует преодоления экономической, политической и расовой разобщенности индивидов, установления социального равенства, приоритета высших ценностей в развитии материальной и духовной культуры человечества. Таким образом, ноосфера – это не только сфера научно-технической мысли, но и сфера культурных форм, в рамках которой человек строит свои отношения с природой и с другими людьми на основе этических законов гуманности и справедливости.

Концептуальное оформление ноосферного гуманизма было завершено в постсоветской философии в работах А.В. Брагина, И.М. Борзенко, Э.В. Гирусова, Н.Н. Моисеева, Г.С. Смирнова, Д.Г. Смирнова, В.М. Федорова и др. Его квинтэссенцией стала идея гуманизации социальных и социоприродных отношений как единственной альтернативы самоуничтожению, деградации человека. В числе крайне негативных характеристик современной цивилизации, по мнению исследователей, можно назвать следующие: развитие научно-технических сил человечества, достигшее критической величины, достаточной для его самоуничтожения; резкое обострение отношений между человеком и природой, между отдельными регионами неравномерно развивающегося и быстро увеличивающегося населения Земли; интенсификация производительности труда и глобальное расширение средств массовой

информации, ведущие к самоотчуждению индивидов, к погружению их в мир производственно-потребительского существования и иррациональных иллюзий; огромное количество конфликтов между человеком и обществом в форме тоталитаризма, расизма, экстремизма [Борзенко, 2005]. «Современные кризисы, - пишет автор, - снова и снова ставят вопрос об основополагающих общечеловеческих ценностях и перспективах развития человечества как единого и взаимосвязанного целого. Они напоминают об актуальности планетарного гуманизма» [там же, с. 317].

Ноосферный гуманизм как планетарное мировоззрение включает в себя общечеловеческие ценности достойной жизни, мирного сосуществования, экологической безопасности, социальной справедливости, сострадания [см.: Гуманистический манифест 2000: призыв к новому планетарному гуманизму, 2000]. Известный американский философ и общественный деятель Пол Куртц, характеризуя планетарный гуманизм, в качестве его основного принципа называет этический принцип, а именно, признание «естественного достоинства и неотъемлемой ценности человеческих существ». «Этот всеобщий принцип, - пишет он далее, - зиждется на разуме, но вдохновляется чувством эмпатии. Если нам суждено жить по гуманистическому сценарию, мы должны включиться в энергичную борьбу за благополучие человечества в целом» [Куртц, 2009, с. 6]. В результате возникает необходимость в новом кодексе глобальной этики, один из вариантов которого предложен, например, в книге Р. Трамбле, канадского экономиста, гуманиста и общественного деятеля. В главе 1 автором провозглашается естественное достоинство и врожденное равенство всех человеческих существ. Глава 5 содержит запрет на доминирование, насилие и эксплуатацию других при помощи обмана, религиозной или светской власти. В главе 10 формулируется принцип развития ума и таланта человека через систему образования с целью достижения благополучия и счастья, совершенствования человечества и будущих поколений [приводится по: Куртц, 2009]. Таким образом, все

основные этические принципы – добра, справедливости, уважения человеческого достоинства – универсализируются, выходят за обычные национальные и религиозные рамки и выстраиваются как единственно разумная перспектива человеческой цивилизации.

В отечественной философской литературе высказывается точка зрения, согласно которой, ноосферный гуманизм – это утопия, фантазия, которая никогда не осуществится. Некоторые исследователи рассматривают гуманистические мировоззрения, содержащие элементы утопии, как квазирелигиозные. Так, в цитированной выше работе В.Н. Финогентов отмечает, что утопические мировоззрения имеют с теистическими мировоззрениями одно общее фундаментальное качество, а именно, они утверждают возможность полного и окончательного решения экзистенциальных проблем человека и достижимость совершенного состояния человека и общества [Финогентов, 2012, с. 189]. В качестве альтернативы религиозному и квазирелигиозному гуманизму автор предлагает концепцию «трагического гуманизма», который «откровенно говорит человеку и человечеству об их трагической судьбе» [там же, с. 197], т.е. отрицает возможность абсолютной гармонии духовной и социальной жизни человека и возможность бессмертия человека и человечества. К достоинствам такого подхода следует отнести его антирелигиозный характер и реалистичность.

Однако полный отказ от идеалов может привести человека к релятивизму и аморализму, на что указывает и сам автор [Финогентов, 2012, с. 202]. Идеалы истины, добра, красоты, справедливости, безусловно, должны быть сохранены в качестве «абсолютов», несмотря на связанные с любым идеалом элементы утопизма. Они необходимы как выражение стремления человека к высшим ценностям, присущей ему потребности в смысле и служении. Как отмечал К. Мангейм, если бы не было утопии, то природа человека была бы иная [Мангейм, 1994]. И наоборот, если бы не социальная природа человека, утопии были бы другими, а возможно, их не было бы совсем.

Мы разделяем точку зрения, согласно которой вера в разум и гуманность, в возможность построения справедливого общества изначально заложена в структуре человеческой психики, является глубинной потребностью человека, частью его родовой сущности. «Эта идея Золотого века – архетипическая идея, несущая веру в конечное торжество добра», - пишет, например, Л.В. Фесенкова [Фесенкова, 2012, с. 109]. Эта идея возникала спонтанно в разные эпохи, в разных культурах, первоначально – в учении о тысячелетнем царстве Божьем на земле, восходящем к глубокой древности. Позднее – в утопии Золотого века Платона, в хилиастике (Мюнстер и др.), в русском космизме. В современную эпоху архетип Золотого века проявляется в своих светских вариантах – социализме и коммунизме [там же, с. 109].

Вера человека в светлое будущее – это не религиозная вера, она носит вполне рациональный характер, что и находит свое воплощение в философском мировоззрении. «Философская вера» (К. Ясперс) отличается от религиозной веры своей рациональностью, антидогматизмом и фальсифицируемостью. Ноосферный гуманизм как научно-философское мировоззрение включает в себя не только научное знание о человеке, природе и Вселенной, о всеобщих законах их функционирования и развития, но и философскую веру в решающую роль человеческого разума в цивилизационном процессе, в оптимизации отношений общества и природы.

Рациональный характер философской веры в разум и справедливость не вызывает сомнения при знакомстве с работами В.И. Вернадского, в которых он рассматривает систему конкретных условий, необходимых для становления и существования ноосферы. Среди них названы: заселение человеком всей планеты; резкое преобразование средств связи и обмена между странами; равенство людей всех рас и религий; увеличение роли народных масс в решении вопросов внешней и внутренней политики; свобода научной мысли от давления религиозных, философских и политических построений; продуманная система народного образования и

подъем благосостояния трудящихся, исключение войн из жизни общества [Вернадский, 1977]. На наш взгляд – это реальная стратегия выживания человечества, некоторые элементы которой уже воплощены в жизнь.

Возможность реализации идей гуманности и справедливости подтверждается историей человечества. Будучи формой выражения общей природы человека, социальная справедливость выступает как вполне объективное явление, как качество общественных отношений, в большей или меньшей степени реализуемое в различные исторические эпохи в человеческих сообществах. Историко-культурологические и антропологические исследования свидетельствуют о том, что для первобытных обществ была характерна относительная гармония, равенство и отсутствие эксплуатации, подчинение индивидов общему порядку, представленному в системе табу. В этот период сформировалась духовная форма выражения человеческой социальности вообще и социальной справедливости в частности – моральное сознание. На протяжении веков мораль эффективно регулировала социальные отношения внутри родо-племенных союзов.

В результате перехода к экономической общественной формации, основанной на классовом делении и частной собственности, началась моральная деградация, связанная с усилением индивидуалистических установок социальных субъектов и их стремлением к обогащению. Весьма красочно об этом писал, например, Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Власть первобытной общности, - отмечает Энгельс, - была сломлена «под такими влияниями, которые прямо представляются нам упадком, грехопадением по сравнению с высоким нравственным уровнем старого родового строя. Самые низменные побуждения – вульгарная жадность, грубая страсть к наслаждениям, грязная скаредность, корыстное стремление к грабежу общего достояния – являются восприимчивыми для нового, цивилизованного, классового общества; самые гнусные средства – воровство, насилие,

коварство, измена – подтачивают старое бесклассовое родовое общество и приводят его к гибели». И далее: «А само новое общество в течение всех двух с половиной тысяч лет своего существования всегда представляло только картину развития незначительного меньшинства за счет эксплуатируемого и угнетенного громадного большинства, и оно остается таким и теперь в еще большей степени, чем когда бы то ни было прежде» [Маркс, Энгельс, т. 21, с. 99].

Современные исследователи согласны с такой оценкой степени реализации справедливости в различных социальных системах. Так, Д.И. Дубровский, анализируя историю человечества, отмечает, что «в первобытных общинах наблюдается, в основном, тот оптимальный тип баланса эгоистических и альтруистических интенций, который был необходим для совместной борьбы за выживание» [Дубровский, 2009, с. 458]. Что касается современного состояния социальности, то «при переходе от первобытнообщинного образа жизни к цивилизованному наблюдался своего рода регресс» (в моральном отношении – О.Т.), который связан с возникновением частной собственности, социальным расслоением общины, ростом имущественного неравенства, в результате чего «эгоистическое начало обрело мощную энергетику», «что вело к острым разрушительным конфликтам» [там же, с. 457-458].

Конечно, общая природа человека, как и нравственность, не может полностью исчезнуть даже в самые страшные периоды человеческой истории, но она подвергается существенной деформации, что влечет за собой социальную дисгармонию, утверждение принципа «человек человеку – волк». По-видимому, в качестве главного условия формирования коллективного сознания человечества, ноосферы, необходимо рассматривать справедливый общественный строй, опирающийся на принципы равенства, взаимопомощи и сотрудничества, т.е. социализм. В социалистических учениях «в качестве цели и идеала выдвигается

вызовов [Мантатов, 2013, с. 45-46]. Но этого, по мнению автора, недостаточно. Он считает, что мировая политика устойчивого развития должна в гораздо большей мере включать социально-политические аспекты: «Если решение проблемы устойчивого развития невозможно в рамках капитализма, как показывает опыт последних десятилетий, то необходимо искать новые – социалистические, коммунитаристские – модели организации экономики и общественной жизни» [там же, с. 46].

В начале XXI века, вместе с трансформацией империализма в глобальный империализм и наступлением эпохи глобального экологического кризиса, возникает идеал ноосферного социализма, или ноосферизма [Субетто, 2001]. Ноосферный социализм означает такое возвышение человека, раскрытие его родовых сил, при которых он исповедует примат духовных потребностей над материальными, ограничивает свои материальные потребности (с учетом исторических пределов в освоении энергии природы) в пользу сохранения биосферы. В то же время, «ноосферизм есть отказ человечества от рыночно-капиталистической формы своего бытия, породившей в конце XX века глобальную экспансию мировой финансовой капиталократии и ее идеологическое обоснование в форме мондиализма – концепции Нового Мирового Порядка с диктатурой «золотого миллиарда»...» [там же, с. 8].

Ноосферный социализм предстает как справедливое общественное устройство, создающее условия для гармоничного духовного и социального развития личности, способное разрешить, в отличие от глобального империализма, современные проблемы человечества. Таким образом, если мировоззренческим основанием идеи справедливости является ноосферный гуманизм, то ее идеологическим основанием – ноосферный социализм.

Рассматривая ноосферную модель гуманизма и социализма, нельзя не сказать о том, что она берет свое начало в русском естественнонаучном космизме, в мировоззренческой установке, получившей название антропокосмизма. Этот термин был введен Н.Г. Холодным в работе «Мысли дарвиниста о природе и человеке», где автор противопоставляет новое

мировоззрение прежнему, антропоцентрическому. Антропоцентризм «...сосредоточивает главные усилия ума и концентрирует почти все внимание на человеке как центральной фигуре мироздания, оставляя в тени то, что его окружает», тогда как антропокосмизм, наоборот, «...стремится более или менее равномерно осветить светом сознания весь космос, а сам человек при этом освещается, главным образом, «отраженными лучами», поскольку его природа и его судьба находят себе правильное объяснение только в свете знания о космосе в целом» [Холодный, 1982, с. 183].

Человек, по мысли ученого, есть микрокосм, и продолжает оставаться неотъемлемой частью космоса, несмотря на существенные особенности созданной им искусственной среды, антропосферы. Он находится не над природой, а внутри природы и полностью подчинен ее законам. Но с тех пор, как человек поставил себя на место бога, он разрушил естественные связи с природой и заключил себя на «продолжительное одиночное существование» [там же, с. 180]. «Антропоцентризм, - писал Н.Г. Холодный, - в основе своей индивидуалистичен» [там же, с. 182]. В нем, по его словам, слишком много эгоизма. Антропокосмизм настаивает на восстановлении естественной связи человека с природой. «...Антропокосмист считает границы, отделяющие... "Я" от ...всего космоса только препятствием на пути к дальнейшей эволюции» [там же, с. 187].

Антропокосмизм, таким образом, влечёт за собой принципиально иное понимание отношений человека и природы: он подчёркивает своеобразное место человека в космосе, его неразрывную связь с космосом, взаимовлияния, существующие между ними, а, следовательно, и ответственность человека перед природой. Антропокосмизм предполагает изменение представлений о правах и обязанностях человека, расширение сферы действия морали, распространение принципов гуманности и справедливости на природу как целое, превращение планетарного гуманизма в космический гуманизм [см., напр.: Сагатовский, 1999].

Современная философия развивает идеи русских космистов, опираясь на новейшие естественнонаучные теории, такие, как универсальный эволюционизм, теория самоорганизации (синергетика), а также космология (космологический антропный принцип). Их общее мировоззренческое содержание кратко может быть выражено следующей формулой: человек – не случайное явление в мировом целом, а космический феномен, необходимый результат длительной космо-био-социальной эволюции, и законы его жизнедеятельности могут быть поняты как проявление в специфической форме законов мироздания. Если в этом ключе интерпретировать, например, одно из положений синергетики, согласно которому главным механизмом процессов самоорганизации открытых систем являются кооперативные и когерентные действия их элементов в точках бифуркации [Хакен, 1980], можно прийти к выводу о всеобщем характере морального (в отношении природы – квазиморального) закона гармонизации частей и целого в нашем мире.

В этой связи нельзя не вспомнить о древних философских учениях, придающих принципам добра и справедливости онтологический статус. Например, Гераклит рассматривал справедливость как идеальный мировой порядок, «божественный логос», которому подчинены и люди, и боги. Согласно Демокриту, одним из оснований Вселенной является необходимость, в свою очередь, определяемая как судьба и справедливость.

Интересно, что сходные идеи высказываются и учеными. О нравственном принципе как космическом начале говорил в свое время К.Э. Циолковский, об этом же пишет наш современник, академик Н.Н. Моисеев. «Принципы нравственности, - отмечает он, - формируются (как и духовный мир человека) в процессе эволюции общественного сознания как следствие общих законов самоорганизации Универсума» [Моисеев, 1994, с. 138].

Таким образом, антропокосмизм фактически выражает универсумное видение человека, органически вписывающееся в современную научную картину мира. Микрокосмичность человека означает, что он не может

мыслиться абсолютно независимым от мирового целого, с которым он находится в сущностной связи. Его специфические свойства – социальность, разум, нравственность, характеризующие его общую природу – вытекают из природы мира и являются выражением его приобщенности к фундаментальным тенденциям бытия. Этот принцип соответствия сущностных свойств материи и человека можно назвать «философским антропным принципом» [Зеленцова, 2001]. В свою очередь, философский антропный принцип вытекает из фундаментального принципа онтологии и философии в целом – принципа материального единства мира. Наличие онтологических оснований морального и общесоциологического закона гармонизации личного и общественного свидетельствует о его объективности и, следовательно, о реалистичности антропокосмизма, ноосферного гуманизма, императивов гуманности и справедливости.

В качестве выводов необходимо отметить следующее:

Реализация справедливости в социальной практике требует разработки новых мировоззренческих и идеологических установок, которые носят гуманистический характер. Эти установки находят свое выражение в моделях ноосферного гуманизма и ноосферного социализма.

Ноосферный гуманизм – это этический гуманизм, ядром которого является основной моральный закон гармонизации интересов личности и общества. Личность, согласно этому закону, рассматривается как конечная цель для общества, по отношению к которой действуют принципы гуманности и справедливости. Высшей же целью выступает единство, гармония личности и общества.

Ноосферный гуманизм – это планетарный гуманизм, в рамках которого традиционные моральные ценности приобретают глобальный характер, формируется глобальная этика. Нравственный идеал справедливости выступает показателем степени гуманизации внутриобщественных отношений и

отношений общества с природой, критерием стабильности социальной системы и ее способности к развитию.

Ноосферный гуманизм как мировоззренческая установка тесно связан с социалистической идеологией, включающей в себя принципы равенства, свободы и справедливости в их социально-политическом аспекте. Социализм – наиболее перспективная стратегия развития человечества в современную эпоху и единственная альтернатива глобальной экологической и антропологической катастрофы.

Ноосферный гуманизм исторически восходит к древней философской концепции единства микро- и макрокосма, возрожденной русскими философами-космистами и получившей название антропокосмизма. Антропокосмизм выводит общечеловеческие нравственные ценности на еще более высокий – универсальный – уровень, обнаруживая их онтологические основания в природе человека как микрокосма и в природе мира.

В современном глобализирующемся мире идеал справедливости становится центральным в концепциях ноосферного гуманизма и антропокосмизма, и только в этом мировоззренческом контексте он может непротиворечиво и эффективно функционировать.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Главная задача проведенного исследования состояла в том, чтобы выявить сущность и объективные основания справедливости как формы выражения человеческой социальности и как гуманистического идеала.

Социальная справедливость является многоаспектным понятием, включающим в себя моральный, правовой, экономический, политический, экологический и другие аспекты. Общий смысл этого понятия, не зависящий от социально-исторического контекста, выявляется в исследовании на основе анализа природы человека и ее фундаментальных характеристик.

Философский концепт «общая природа человека» играет важнейшую роль в понимании генезиса человеческих ценностей, в том числе, справедливости. Вопрос о возможности дать определение «человека вообще» имеет принципиальное значение, поскольку его отрицательное решение ведет к релятивизму и субъективизму, к отказу от признания общезначимых социальных норм и идеалов, к невозможности экспликации их всеобщего и абстрактного содержания.

Конечно, содержание идеала справедливости не является безусловным и абсолютным для всех времен и народов, оно всегда исторически и культурно конкретно. Однако ясно, что в этом многообразии представлений имеется и определенное единство, свидетельствующее о наличии некоторых закономерностей социальной жизни людей, которые находят свое отражение в идеале справедливости и в соответствующем теоретическом понятии. Эти закономерности определяются необходимостями человеческой природы.

В диссертации показано, что большинство представителей классической и современной философии признают единство человеческого рода, или, иными словами, общую природу человека. Фундаментальным свойством родовой природы человека, составляющим основу всех типов общественных отношений, является социальность. При этом она понимается не в узком смысле – как специфически человеческая способность к общению, труду и

языковой деятельности, а расширительно – как «ассоциированность», т.е. потребность и способность человека (и его животных предков) жить и выживать только в сообществах. Сохранение и развитие сообщества предполагает, что потребности индивида удовлетворяются с учетом потребностей других членов общности и благополучия общности в целом, а потребности целого – с учетом потребностей отдельных индивидов, всех и каждого. Сущность социального состоит в согласовании индивидуального и коллективного, которое можно считать высшим законом социальной и индивидуальной целесообразности в аспекте их взаимодействия.

Условием гармоничности человеческого социума является социальное равенство, которое предполагает не только равенство возможностей, но и реальную доступность социальных благ, одинаковую для всех членов общества. Социальное равенство означает равное качество жизни, равную удовлетворенность ею, основанную на равном положении индивидов в общественной системе. Поскольку абсолютное равенство индивидов в силу естественных различий между ними (пол, возраст, физическая сила, интеллектуальные и другие способности) невозможно, необходимо учитывать и момент неравенства, который не только не ведет к уничтожению равенства, но, напротив, усиливает и углубляет его. Единство равенства и неравенства, их пропорциональность, соразмерность, и составляет содержание социальной справедливости.

Это положение получает обоснование в процессе анализа современных теорий справедливости, разработанных представителями неолиберализма, либертариизма и коммунитаризма, которые признают неразрывное единство равенства и справедливости, но расходятся в интерпретации этих понятий. Неолиберальная концепция предполагает понимание справедливости как честного равенства возможностей и гарантированного социального минимума. Представители либертариизма определяют справедливость как равенство свободных индивидов, а

индивидуальную свободу усматривают, прежде всего, в беспрепятственном ведении экономической (хозяйственной) деятельности. Для коммунитаристов справедливость есть равное распределение социальных благ и равное социальное признание. Общим для представленных теорий является утверждение нормативного критерия справедливости, принимаемого на основе рационального консенсуса всеми членами общества.

Главный недостаток неолиберальных и, особенно, либертарианских концепций справедливости состоит в том, что они явно расходятся с нравственной идеей фундаментального равенства человеческих индивидов как членов единого сообщества, с императивом гуманности и другими законами морали. Социально-экономический либертаризм является выражением индивидуализма и эгоизма «человека экономического». В этом отношении более предпочтительным является коммунитаризм, который прямо указывает на моральные основания социальной справедливости.

Объективная необходимость социальной справедливости, заключенная в человеческой природе, находит свое отражение в соответствующих идеалах и ценностях, в первую очередь, в идеале справедливого общественного устройства, отвечающего базовой потребности человека – потребности в объединении с себе подобными. Социальный идеал справедливости как мысленный образ совершенного состояния социума получает наиболее яркое воплощение в морали и праве, которые выступают главными формами регуляции человеческой деятельности.

Этическая категория справедливости в единстве с категориями добра, долга и гуманности выражает высшую цель морали – достижение гармонии общественных и личных интересов, социального идеала нравственной личности и гуманного общества. Справедливость в ее этическом аспекте определяется как мера гуманности и характеризует равное отношение социального целого ко всем своим членам (с учетом их неравенства) как к моральным целям и самооценностям, равное уважение их человеческого

достоинства. Гуманность же выступает как фундаментальный принцип этики, наряду с принципом коллективизма, что находит свое выражение в основном моральном законе (императиве): всегда относись к благу общества как к первичной цели, к благу личности – как конечной цели, а к их единству – как к высшей цели.

Закон гармонизации интересов целого (общности) и части (личности) является общесоциологическим законом и, так или иначе, учитывается всеми формами социальной регуляции. Но наиболее полное воплощение он находит в морали (нравственности), вследствие чего мораль можно рассматривать как квинтэссенцию человеческой социальности, а нравственное понятие справедливости – как системообразующее для многоаспектного понятия социальной справедливости в целом. Иными словами, моральная справедливость – это сущность социальной справедливости, а правовая, экономическая, политическая и т.д. справедливость – ее проявления в различных сферах социальной жизни.

Принцип справедливости является фундаментальным принципом права. Справедливость выступает в качестве основы идеи права, выражает его сущность, а право выступает носителем справедливости, обеспечивает ее достижение. Кроме принципа справедливости право включает в себя ряд других принципов – гуманизма, демократизма, законности, формального равенства. Своеобразие каждого принципа права заключается, помимо всего прочего, в том, что он выражает и закрепляет одну или несколько однородных социальных ценностей в качестве главных, ведущих.

Все принципы права соизмеряются с принципом справедливости, действуют с ним в неразрывной связи. Тем не менее, принцип справедливости – это исходное положение, которое лежит в основе требований к поведению индивидов и их объединений в социуме. Особенность принципа справедливости состоит в том, что он является наиболее конкретным по сравнению с другими принципами и позволяет придать нормативную

определенность, выразить в форме законов содержание таких абстрактных принципов, как принцип гуманности и принцип равенства.

Опираясь на этическую категорию справедливости, право, тем самым, опирается на мораль как на свое основание. Находясь в сложных отношениях, мораль и право выполняют, в основном, единую функцию, хотя и разными способами. Мораль дает идеал социальности и выражает его в своих принципах, она – форма утверждения добра. Право тоже утверждает добро, но тем, что отрицает, запрещает и наказывает зло. При определенных условиях индивидуальный интерес приходит в противоречие с моралью и оказывается в состоянии преодолевать силу ее влияния на поведение, что приводит к эгоизму и аморализму, к нарушению требований социальности. Необходимым становится право с его «жесткими» средствами. В этом отношении мораль опирается на право.

Социальный идеал справедливости, выражаясь в морально-правовых нормах и принципах, тем самым выполняет регулятивную функцию по отношению к практической деятельности людей. Реализация справедливости в социальной практике – сложный процесс, предполагающий становление социального государства, совершенствование права и механизмов правоприменения, формирование адекватных современному уровню развития цивилизации ценностных и мировоззренческих установок общественного сознания.

Концепция социального государства предполагает активную деятельность государства в экономической, социальной и правовой сферах – в направлении обеспечения равенства граждан перед законом, распределения доходов пропорционально затраченному труду, развития гражданского общества, повышения уровня благосостояния, совершенствования законодательства и др. Поскольку социальная политика государства есть, прежде всего, его правовая политика, вопросы правоприменения имеют решающее значение для утверждения принципа социальной справедливости.

К условиям, необходимым для правосудия в истинном смысле этого слова, относится, во-первых, допустимые способы получения доказательств соответствующие принципу справедливости, т.е., не нарушающие этических требований (уважительное отношение к свидетелю или подозреваемому, их человеческому достоинству и т.д.), а также соответствующие требованиям законности. Во-вторых, - правильный выбор правовой нормы, подлежащей применению для квалификации правонарушения, основанный на всестороннем исследовании фактических обстоятельств дела, а также ее адекватное истолкование. В-третьих, - принятие квалифицированного юридического решения, основанного не только на принципе формального равенства перед законом, но и на принципе индивидуации. Ни одна правовая норма с ее самой подробной описательной диспозицией не в состоянии охватить конкретного индивидуального правонарушения с его многообразными особенностями. Поэтому, лишь правоприменительный орган может и должен квалифицировать данное правонарушение, руководствуясь не только законом, но и внутренним убеждением, нравственными представлениями о справедливом и несправедливом.

Учитывая динамизм справедливости, а также ее относительный характер, необходимо осознавать, что справедливость содержит в себе элементы несправедливости, доля которых зависит от уровня развития общества (правовых, моральных, экономических, политических и других отношений). Задача государства и общества состоит в том, чтобы соотношение этих элементов была в пользу первого, а не второго, чтобы уровень справедливости в регулировании общественных отношений, в положении членов общества неуклонно повышался, а степень несправедливости так же неуклонно шла на снижение.

Сохранение высокого уровня правовой справедливости является функцией двух факторов – легитимности и социального контроля. Чем выше легитимность правовой справедливости, тем меньше требуется ресурсов

внешнего принуждения, и наоборот. Легитимность порядка зависит от ценностной приверженности граждан конституции государства и выражается в политическом конформизме. Прогресс общества связан с укреплением моральных ценностей, с максимально возможной для данного этапа исторического развития степенью их реализации в сфере права и правоприменительной практики. Только то право легитимно и принимается народом, которое в своей основе опирается на мораль, на принцип справедливости.

Актуализация идеала справедливости, кроме политико-правовых условий, требует также определенных идеологических и мировоззренческих оснований, которые должны носить гуманистический характер. Гуманизм, гуманность, справедливость – неразрывно связанные друг с другом понятия. Гуманизм это исторически изменяющаяся система воззрений, признающая ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей; считающая благо человека критерием оценки социальных институтов, а принципы равенства, справедливости, человечности желаемой нормой отношений между людьми.

Различные исторические формы гуманизма объединяются общей идеей человечности, человеколюбия, гуманности. Суть ее состоит в требовании всегда относиться к человеку не только как к средству, но и как к цели самой по себе (самоцели, самоценности). Современный кризис гуманизма вызван антропоцентрической установкой сознания, получившей приоритетное развитие в европейской культуре. Человек был объявлен высшей ценностью, в нем видели автономную личность, имеющую право отстаивать свои интересы даже в ущерб интересам других людей и обществу в целом. Такое понимание человека и гуманизма фактически дискредитирует понятие добра и основанное на нем понятие гуманности. Ведь быть гуманным означает быть справедливым, относиться к другому человеку как к равному себе, уважать его человеческое достоинство, делать ему добро по желанию, по склонности. Но если индивид –

высшая ценность, то другие люди, общество, природа – низшие по отношению к нему ценности.

В действительности, с точки зрения морали, человек не является высшей ценностью, он является самоценностью и конечной целью для общества, что отнюдь не одно и то же. Высшей же целью и ценностью является гармония интересов индивида и интересов общества. Современному человеку необходимы новые идеалы, которые носят уже не личный и даже не национальный, а общечеловеческий характер. Причем, это должны быть именно нравственные идеалы. Новый гуманизм должен быть *этическим гуманизмом*.

Новая форма гуманизма, которая наиболее полно отвечает нравственным устремлениям человечества на современном этапе его развития – это ноосферный гуманизм. Ноосферный гуманизм – это планетарный гуманизм, в рамках которого традиционные моральные ценности приобретают глобальный характер, а понятие справедливости включает в себя новое содержание: идею гармонизации интересов человечества в целом и отдельных национальных культур, а также интересов человека и природы.

Ноосферный гуманизм содержит в себе элементы утопии, в то же время, он отражает объективные тенденции развития человеческой цивилизации. Как мировоззренческая установка он тесно связан с социалистической идеологией, включающей в себя принципы равенства, свободы и справедливости в их социально-политическом аспекте. Социализм – наиболее перспективная стратегия развития человечества в современную эпоху и единственная альтернатива глобальной экологической и антропологической катастрофы.

В современном глобализирующемся мире идеал справедливости становится центральным в концепциях ноосферного гуманизма и антропокосмизма, и только в этом мировоззренческом контексте он может непротиворечиво и эффективно функционировать.

В целом диссертационное исследование показало, что разработка проблемы справедливости как формы выражения человеческой социальности и как гуманистического идеала является перспективной для философской теории, а также для теории и практики воспитания и образования, для определения путей выхода из современного социально-экономического и культурного кризиса в России. Необходимость существования социальности, как и другие необходимости, присущие общей природе человека, существенно определяют ход истории, общественный прогресс. Если социальность нарушается, престаёт быть подлинной, возникает необходимость замены одной формы общества другой, восстановления социальности. Следовательно, понятие социальности имеет глубокий исторический смысл и должно служить предметом глубокого научного исследования и применения в качестве методологического принципа социальной философии.

Научно-практическая ценность данной работы, по нашему мнению состоит в том, что она раскрывает сущность справедливости, понимаемой как необходимый момент процесса становления человека. Анализ понятия справедливости в социально-философском плане дает возможность преодолеть сведение всего многообразия проблем справедливости к распределительным и обменным отношениям и в то же время наиболее полно и всесторонне обосновать нравственное содержание этого понятия.

В диссертации (п. 1 гл. 1) дается авторское определение понятия социальной справедливости: *справедливость есть форма выражения человеческой социальности и ее объективных потребностей, главной из которых является гармония (пропорциональность, соразмерность) индивидуального и коллективного. Это формальное определение. Оно дополняется другим – содержательным – определением, этическим по своему характеру (п. 1 гл. 2), поскольку нравственность есть ядро социальности: справедливость – это мера гуманности в отношении общества к своим членам как к конечным целям и самоценностям.* Социально-нравственное понятие

справедливости конкретизируется в понятиях правовой, политической, экономической, экологической и т.д. справедливости. Общий смысл этого понятия во всех его аспектах есть единство равенства и неравенства (пропорциональность, соразмерность), независимо от того, идет ли речь о распределении доходов в обществе, об ответственности граждан перед законом, об участии в политическом процессе или об уважении человеческого достоинства и праве на свободу слова. Все это – лишь примеры, которые иллюстрируют данное выше определение.

Дается также определение идеала справедливости: *идеал справедливости – это мысленный образ совершенного состояния социума, т.е., гуманного общественного устройства, реализующего принцип пропорциональности (соразмерности) во всех сферах общественной жизни.* Этот идеал в своей основе является нравственным идеалом, отражающим объективные закономерности общественной жизни, в первую очередь, основной общесоциологический и моральный закон гармонизации интересов личности и общества.

Проведенное исследование не исчерпывает всего содержания поставленных проблем. Более глубокого анализа требуют такие вопросы философской теории, как вопрос о социальной природе человека, вопрос о рациональном и объективном содержании человеческих ценностей, в первую очередь, моральных.

Необходимо также, в плане усиления практической значимости предложенных решений, расширить и детализировать анализ роли социально-нравственных идеалов в преодолении современного цивилизационного кризиса, условий реализации справедливости в социальной практике и развития гуманистического мировоззрения в его новой форме.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абульханова-Славская К.А. Диалектика человеческой жизни. – М.: Мысль, 1977. – 224 с.
2. Агафонов Ю.А. Социальный порядок в России (Институциональный и нормативно – правовой аспекты). – Ростов – на – Дону, 2000.
3. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1968. – 339 с.
4. Алексеев С.С. Общая теория права. В двух томах. Т. I – М.: Юрид. лит., 1981. – 361 с.
5. Алексеева Т.А. Справедливость как политическая концепция: Очерк современных западных дискуссий. – М.: МОНФ, 2001. – 244 с.
6. Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М: ИФРАН, 1995. – 353 с.
7. Аракелян А.Ю. справедливость в российском гражданском праве: дисс. ... канд. юрид. наук. – Краснодар, 2008. – 252 с.
8. Аристотель. Сочинения. В 4 т. (Серия «Философское наследие»). – М.: Мысль, 1975-1983.
9. Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Минск: Литература, 1998. – 1112 с.
10. Бербешкина З.А. Справедливость как социально-философская категория. – М.: Мысль, 1983. – 204 с.
11. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Сборник статей. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
12. Блюмкин В.А. Мир моральных ценностей. – М.: Знание, 1981. – 64 с.
13. Борзенко И.М. Гуманизм и будущее // Борзенко И.М., Кувакин В.А., Кудишина А.А. Человечность человека. Основы современного гуманизма. – М.: РГО, 2005. – С. 307-331.

14. Брагин А.В. Ноосферный социализм как вариант глобализации // Вестник Ивановского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». Вып. 2. – Иваново: Изд-во ИГЭУ, 2012. – С. 31-36.
15. Бурно М. Е. О характерах людей. 2-е изд. – М.: Изд-во «Приор», 1998. – 80 с.
16. Ведяхин В.М., Суркова О.Е. Факторы формирования и реализации принципов права. – Самара: Изд-во Самарской гос. эконом. академии, 2005. – 148 с.
17. Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление. – М.: Наука, 1977. – 191 с.
18. Вернадский В.И. Биогеохимические очерки. – М.-Л., 1940. – 250 с.
19. Гаврилова И.Н. Западные трактовки социальной справедливости (обзор концепций). // Социологические исследования. – 2009. – № 4. – С. 41-48.
20. Гасанов Э. А. Проблема справедливости в советском праве. Автореф. дисс... канд. юрид. наук. – М., 1987.
21. Герлах А. Справедливость как принцип социалистического права. Автореф. дисс... канд. юрид. наук. – М., 1983.
22. Гирусов Э.В., Смирнов Г.С. Устойчивое развитие ноосферы: философско-культурологический аспект// Ноосферная идея и будущее России. Тезисы межгосударственной научно-практической конференции. – Иваново: Изд-во ИВГУ, 1998. – С. 101-103.
23. Гречко П.К. Толерантность: идентификация предельных оснований// Толерантность и полисубъектная социальность. Материалы конференции. – Екатеринбург: Изд-во Ур.гос. ун-та им. А.М. Горького. 2001. – С. 45-47.

24. Григорьян Б.Т. Философия о сущности человека. – М.: Политиздат, 1973. – 319 с.
25. Гроф С. Космическая игра. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1997. – 256 с.
26. Гуманистический манифест 2000: призыв к новому планетарному гуманизму// Современный гуманизм. – М.: РГО, 2000. – С. 81-91.
27. Гумницкий Г.Н. Основы этики. Учебное пособие. – Иваново: Изд-во ИИСИ, 1992. – 62 с.
28. Гумницкий Г.Н., Зеленцова М.Г. Мораль и религия с позиций разума// Известия высших учебных заведений. Серия «Гуманитарные науки». Вып. 4. Т. 2. – Иваново: Изд-во ИГХТУ, 2011. – С. 299-306.
29. Гусейнов А. А. Золотое правило нравственности. М.: Молодая гвардия, 1988 (3-е изд., дополненное и переработанное). - 271 с.
30. Гусейнов А.И. Проблемы ценностей в праве. // Право и политика. – 2007. – №7. – С. 14-22.
31. Гюнцль К. Новое мышление в преодолении прошлого и созидании будущего. – М.: Республика, 1993. – 191 с.
32. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. – М.: 2004. – 877 с.
33. Деревесников А.В. Справедливость как принцип права: Историко – теоритический аспект: дис. ...канд. юрид. наук. Кострома, 2005. – 155 с.
34. Доган М. Легитимность режимов и кризис доверия // Социологические исследования. – 1994. – № 6. – С. 147-156.
35. Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избранные труды. – М.: Гардарики, 2002. – 523 с.
36. Дробницкий О., Селиванов Ф. Справедливость // Философская энциклопедия. Т. 5. – М., 1970.

37. Дубровский Д.И. Альтруизм, эгоизм и «природа человека» (к проблематике развития морального сознания)// Проблема сознания в философии и науке. Сборник статей. – М.: Канон+, 2009. – С. 445-468.
38. Ерахтин А.В. Социальная справедливость в России // Социальная справедливость и современность. Материалы II Всероссийской научно-практической конференции. – Череповец: Изд-во ЧГУ, 2012. – 313 с.
39. Ерахтин А.В. Возможно ли в России гражданское общество? // Вестник РФО. – 2010. – № 4.
40. Зеленцова М.Г. Диалектика природы и общества и ее отражение в моральном сознании. Автореферат дисс... канд. филос. наук. – Иваново, 1987.
41. Зеленцова М.Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. – Иваново: Изд-во ИвГУ. 2001. – 248 с.
42. Зеленцова М.Г., Гусев А.В. Онтологические основания толерантности// Известия высших учебных заведений. Серия «Гуманитарные науки». Вып. 1. Т. 4. – Иваново: Изд-во ИГХТУ, 2013. – С. 59-66.
43. Золотухина-Аболина Е.В. Курс лекций по этике. – Ростов н/Д: «Феникс», 1999. – 273 с.
44. Иконникова Г.И., Ляшенко В.П. Основы философии права. – М.: ИНФРА М: «ВЕСЬ МИР», 2001. – 256 с.
45. Ильин И.А. О сущности правосознания // Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. – М.: Рус. кн., 1994. – 620 с.
46. История политических и правовых учений. – М.: Норма, 2007. – 944 с.

47. Канарш Г.Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация: Монография. – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. – 236 с.
48. Кант И. Критика практического разума // Соч. в 6 томах. Т. 4. – М., 1965. – 544 с.
49. Карташов В.Н. Применение права. – Ярославль: Изд-во Ярославского ун-та, 1980. – 86 с.
50. Келина С.Г. Некоторые идеи, лежащие в основе теоретической модели Уголовного кодекса. Проблемы совершенствования уголовного закона. – М: Изд-во ИГиП РАН, 1984. – 305 с.
51. Кельзен Г. Чистое учение о праве. Сб. пер. Вып. 1. М.: АН СССР ИНИОН, 1987. – 102 с.
52. Козлихин И.Ю. Позитивизм и естественное право // Государство и право. – 2000. – № 3. – С. 5-11.
53. Козлихин И.Ю. Ценность права: Аристотель против Платона // Право как ценность: многообразие исторических форм и перспективы развития. Материалы научной конференции. – Сочи: Изд-во КубГУ, 2005. – 480 с.
54. Комаров С.А. Общая теория государства и права. – М.: Юрайт, 1998. – 416 с.
55. Кувакин В.А. Основные характеристики гуманистического мировоззрения // Современный гуманизм. – М.: РГО, 2000. – С. 122-132.
56. Кувакин В.А. Гуманистическая антропология и учение о ценностях // Борзенко И.М., Кувакин В.А., Кудишина А.А. Человечность человека. Основы современного гуманизма. – М.: РГО, 2005. – С. 74-306.
57. Кудрявцев В.Н. Общая теория квалификации преступлений. М., 1999. – 302 с.

58. Кузьмина А.В. Нравственные аспекты либеральной концепции справедливого общества и морально-политическая философия Д. Роулса. – М.: Наука, 1998. – 128 с.
59. Куртц П. Навстречу новому планетарному гуманизму// Здра́вый смысл. – 2009. – № 2 (51). – С. 5-7.
60. Лейст О.Э. Сущность права. Проблемы теории и философии права. М.: Зерцало, 2002. - 279 с.
61. Лобас В.Ф. Постмодерн в постсоветском научном пространстве// Динамизм социальных процессов в постсоветском обществе. Материалы межд. семинара. Вып. 2. Часть 2. Социальные науки. – Луганск-Цюрих-Женева, 2001. – С. 79-87.
62. Лосев А.Ф. Античная литература: Учебник. – М.: ЧеРо, 2005. – 543 с.
63. Малеин Н.С. О справедливости, праве и ответственности // Теория права: новые идеи. – М.: Изд-во ИГиП РАН, 1992. Вып. 2. – 96 с.
64. Мангейм К. Идеология и утопия// Мангейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист. 1994. – С. 7-276.
65. Мантатов В.В. Квинтэссенция конференции ООН «РИО+20»: стратегия устойчивого прогресса// Вестник РФО. – 2013. – № 1. – С. 44-47.
66. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 21. М., 1955-1981.
67. Матурана У., Варела Ф. Древо познания. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с.
68. Медведев Н.В. В поисках основания морали // Вестник Тамбовского ун-та. Серия: Гуманитарные науки. – Вып. 6 (50). – 2007. – С. 82-86.
69. Медовщикова Е.О. Толкование гражданско-правового договора // Цивилистические записки: Межвузовский сборник научных трудов. - Вып. 2. – М.: Статут, 2002. – С. 396-411.

- 70.Моисеев Н.Н. Нравственность и феномен эволюции. // Общественные науки и современность. – 1994. – № 6. – С. 131-139.
- 71.Морозова Л.А. Теория государства и права. – М.: Норма, 2003. – 320 с.
- 72.Нерсесянц В.С. Философия права. – М.: Норма, 2006. – 848 с.
- 73.Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991. – 639 с.
- 74.Ноосферная идея и будущее России. Материалы Межд.научно-практической конференции. – Иваново: Изд-во ИВГУ, 1998. - 181 с.
- 75.Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. – М., 1993.
- 76.Орач Е.Ж. Социалистическая справедливость советского права. Автореф. дисс... канд. юрид. наук. – Харьков, 1971.
- 77.Пермяков Ю. Лекции по философии права. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 1995. – 120 с.
- 78.Покровский И. А. Основные проблемы гражданского права. - Изд. 3-е. – М.: Статут, 2001. – 353 с.
- 79.Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. – М.: Феникс, Межд. фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с.
- 80.Прибыткова Е.А. Религиозно-нравственное оправдание права: два этапа в эволюции идей В. Соловьева. // Соловьевские исследования. – 2005. – № 1 (10). – С. 65-88.
- 81.Прибыткова Е.А. Спор о справедливости. // Соловьевские исследования. – 2006. – № 2 (13). – С. 220-228.
- 82.Прокофьев А.В. Социальная справедливость: нормативное содержание и история становления понятия. URL: <http://iph.ras.ru/page53519131.htm>.

83. Прудон П.-Ж. Что такое собственность? Или исследование о принципе права и власти // Антология мировой правовой мысли. – М., 1999. Т. III.
84. Пучков О. А. Теоретико-правовые основания юридической антропологии. Автореф. дисс. ... д-ра юрид. наук. – Екатеринбург, 2000.
85. Рассел Б. Почему я не христианин: Избр. атеист. произведения. – М., «ПОЛИТИЗДАТ», 1987. – 340 с.
86. Ролз Дж. Теория справедливости / Пер. и науч. ред.: Целищев В. В. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – 535 с.
87. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии. Ч. 3. Антропология. – СПб: ООО «Петрополис», 1999. – 288 с.
88. Семенов В.М. Конституционные принципы гражданского судопроизводства. – М.: «Юридическая литература», 1982. – 152 с.
89. Семигин Г.Ю. Социальная справедливость и право. Основы взаимодействия // Социологические исследования. – 2009. – № 3. – С. 72-82.
90. Словарь современного русского литературного языка в 6 томах. Т.4. – М., 2001.
91. Смирнов Г.С. Ноосферное сознание и ноосферная реальность. – Иваново: Изд-во ИвГУ, 1998. – 244 с.
92. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч.: в 2 т. Т. 1. – М., 1988.
93. Сомкин А.А. Целостная личность и современный социум: единство и оппозиционность: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Саранск, 2011.
94. Социалистическое правовое государство: концепция и пути реализации. – М.: «Юридическая литература», 1990. – 318 с.
95. Субетто А.И. Ноосферизм. Т. 1. Введение в ноосферизм. – СПб: Астерион, 2001. – 480 с.

96. Супоницкая И. М. Равенство и свобода. Россия и США: сравнение систем. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. – 302 с.
97. Суровягин С.П. Нравственная целостность личности. Чувство добра. – Тюмень: «Просторъ», 1994. – 240 с.
98. Тадевосян Э.В. Социология права и ее место в системе наук о праве // Государство и право. – 1998. – №1. – С. 46 - 53.
99. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
100. Торосян О. А., Зеленцова М.Г. О понятии морали // Вестник гуманитарного факультета Ивановского государственного химико-технологического университета. – 2009. – Вып. 4. – С. 159-163.
101. Торосян О. А., Зеленцова М. Г. Универсальность человеческой природы и проблема обоснования ценностей // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. – 2011. – Т. 3. – С. 65-69.
102. Торосян О. А., Зеленцова М. Г. Идеал справедливости в гуманистической перспективе // Образование. Наука. Научные кадры. – 2013. – № 5. – С. 224-228.
103. Торосян О. А. Понятие справедливости в системе моральных понятий // Система ценностей современного общества: материалы XXII Междунар. научно-практ. конф., Новосибирск, 14 марта, 2012. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2012. – С. 30-39.
104. Торосян О. А. Статус морали в иерархии критериев общественного прогресса // Тенденции изменения категорий философии и культурологии в процессе ценностной трансформации общества: материалы II Межд. заочн. научно-практ. конф., Краснодар, 15 февраля 2012. – Краснодар: Пресс-Имидж, 2012. – С. 43-51.
105. Торосян О.А. Идея справедливости в контексте теории «естественных прав» человека // Известия высших учебных

- заведений. Серия «Гуманитарные науки». – 2012. – Т. 3, № 3. – С. 233-236.
106. Тюрюканов А.Н., Федоров В.М. Н.В. Тимофеев-Ресовский: Биосферные раздумья. – М.: Изд-во РАЕН, 1996. – 368 с.
107. Уилсон Э. Социобиология: новый синтез // Вопросы философии – 1982. – № 9. – С. 9-13.
108. Федоров Ю.М. Сумма антропологии. – Новосибирск: Наука, 1995. – 402 с.
109. Фесенкова Л.В. Русский космизм в современном менталитете // Вестник РФО. – 2012. – № 1. – С. 108-112.
110. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.
111. Финогентов В.Н. Трагический гуманизм: очерки онтологические, антропологические и аксиологические. – Орел: ООО ПФ «Картуш», 2012. – 334 с.
112. Фромм Э. Бегство от свободы: Пер с англ. / Общ. ред. и послесл. П.С. Гуревича. – М.: Прогресс, 1989. – 272 с.
113. Фромм Э., Хирау Р. Предисловие к антологии «Природа человека» // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – С.146-168.
114. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Пер. с нем. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2002. – 144 с.
115. Хакен Г. Синергетика. – М.: Мир, 1980. – 404 с.
116. Хенгстенберг Э. К ревизии понятия человеческой природы // Это человек. Антология. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 211-250.
117. Хейзинга Й. Homo Ludens. – М.: Изд. группа «Прогресс-Академия», 1992. – 464 с.
118. Холодный Н. Избранные труды. Киев: Наукова думка, 1982. – 444 с.

119. Хомяков М.Б. Толерантность: парадоксальная ценность // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2003. – Т. У1. № 4. – С. 98-112.
120. Хэр Р. Как же решать моральные вопросы рационально? // Мораль и рациональность. – М.: ИФ РАН, 1995. – С. 9-21.
121. Цанн-Кай-Си Ф.В. Гуманизм на рубеже веков. Статьи и эссе по гуманизму. – Владимир: Изд-во ВГПУ, 2006. – 286 с.
122. Цукерман Г. Саморазвитие: задача для подростков и их учителей // Знание-сила. – 1995. – № 5. – С. 116-127.
123. Черниловский З.М. Всеобщая история государства и права. – М.: «Юристъ», 1995. – 575 с.
124. Четвернин В.А. Понятия права и государства. Введение в курс теории права и государства. – М.: Дело, 1997. – 120 с.
125. Шамилёва Р. К. Либеральная концепция справедливости: миф или реальность? // Социально-гуманитарные знания. – 2005. – № 6. – С. 269-279.
126. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-95.
127. Экимов А.И. Справедливость и социалистическое право. - Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1980. - 120 с.
128. Эфроимсон В.П. Генетика этики и эстетики. – СПб: Талисман, 1995. – 282 с.
129. Юнг К.Г. Структура души // Проблемы души нашего времени. – М.: Прогресс, 1994. – 336 с.
130. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / Пер. с англ. Т. С. Драбкиной. – М.: Независимая фирма «Класс», 2005. – 576 с.
131. Ярошевский Т. Размышления о человеке. – М.: Политиздат, 1984. – 197 с.

132. Bahm A. Aesthetics // Bahm A. Organicism: origin and development. Albuquerque, 1996. P. 418-429.
133. Elster J. Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens. Cambridge, 1992.
134. Fraser N. Soziale Gerechtigkeit in der Wissensgesellschaft: Umverteilung, soziale Anerkennung und Teilhabe [Text] / N. Fraser // Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): Gut zu Wissen. – Westfälisches Dampfboot, 2002.
135. Fraser N., Honneth A. Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Suhrkamp. Frankfurt / M., 2003.
136. Hans Jonas. Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1979.
137. Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Suhrkamp. Frankfurt / M., 1993.
138. Lersch Ph. Der Mensch als soziales Wesen. München, 1972.
139. Mikula G. On the role of justice in allocation decisions // Justice and social interaction. Berlin: Hans Huber publishers, 1980.
140. Nozick R. Anarchy, State, and Utopia. New York: Basic Book. 1974.
141. Sen A. Globale Gerechtigkeit. Jenseits internationaler Gleichberechtigung. In: Horn, Christoph / Scarano, Nico (Hrsg.): Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Frankfurt / M., 2002.
142. Walzer M. Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit (Theorie und gesellschaft 23). Frankfurt / M., New York, 1992.