

## КОНЦЕПЦИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ В АНТИЧНОМ И ЕВРОПЕЙСКОМ СОЗНАНИИ

*Архимандрит Платон (Игуменов)*

Этический смысл, открываемый в универсализме естественного нравственного закона, впервые озвучивается в понятии справедливости, являющемся «общим ценностным знаменателем»<sup>1</sup>, определяющим парадигму античной морали. «Развитие концепции справедливости в античном мире прослеживается через философию и этику древнегреческого и древнеримского общества»<sup>2</sup>.

В своём нравственном значении слово δίκη — «правда», «справедливость» — впервые встречается в «Одиссее» Гомера: «Дел беззаконных, однако, блаженные боги не любят; Правда одна и благие поступки людей им угодны»<sup>3</sup>.

Хотя для героев гомеровского эпоса первостепенное значение имеют законы «бытия-судьбы», а не законы морали, термин «справедливость» именно у Гомера впервые приобретает «своё подлинное моральное значение»<sup>4</sup>. Древнегреческий герой — это «борец за правду, справедливость, победитель тёмных сил»<sup>5</sup>, а древнегреческие боги «выступают гарантами высшей справедливости»<sup>6</sup>. Понятие справедливости становится одним из ключевых концептов в нравственно-дидактической поэме Гесиода «Труды и дни».

Поэма «носит последовательно-назидательный, морализаторский характер»<sup>7</sup>, в ней «нет и следа героической морали»<sup>8</sup>, «в ней отражена новая социально-нравственная ситуация»<sup>9</sup>, и в этой новой ситуации «справедливость есть главная добродетель общественных институтов»<sup>10</sup>. Как представитель своей эпохи, «Гесиод критически относится к современной ему социальной действительности»<sup>11</sup>. Согласно Гесиоду, человек через преодоление зависти на чужое добро, склонности к праздности, обману и нечестной наживе должен достигать счастья, подчиняясь моральному императиву труда и воплощая в своей жизни идеал справедливости<sup>12</sup>. Справедливость есть путь возвращения утраченного благоденствия «золотого века»<sup>13</sup>.

Дальнейшее развитие понятие справедливости находит место в философии Гераклита. Если «Гесиод является, видимо, первым моралистом в истории европейской культуры»<sup>14</sup>, то, «согласно суждению Гегеля, Гераклит первый, кто признаёт диалектику как принцип»<sup>15</sup>.

Гераклит — «глубоко религиозный мыслитель»<sup>16</sup>, «вечно плачущий» философ, как его называли в древности<sup>17</sup>, сетовавший по поводу того, что «никто не внемлет голосу Божию, никто не следует вселенскому закону, не ведаёт божественного слова»<sup>18</sup>. Гераклит указывает на этическое тождество закона и справедливости. «Мнений много — закон один, и все положительные людские законы из него черпают свою силу и правду, свою общеобязательность. На законах основано общество,

в них люди познают, что есть справедливость (Fr. 80)»<sup>19</sup>. Народ должен отстаивать торжество законов и справедливости с такой же доблестью, как отстаивает стены своего города (Fr. 20)<sup>20</sup>.

Гераклиту принадлежит изречение: «война — отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, других — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными»<sup>21</sup>. Гераклит рассуждает о справедливости как «аристократ по рождению, а ещё больше по убеждению»<sup>22</sup>, следуя тем общим тенденциям, которым, начиная с Солона, была ознаменована «эпоха реформ, время расцвета греческих полисов»<sup>23</sup>. «Одно изречение Гераклита, состоящее только из трёх слов, говорит нечто настолько простое, что из него непосредственно выходит на свет существо этоса»<sup>24</sup>.

Известное изречение Гераклита: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (фр. 119) — Хайдеггер, отвергая «современный, не греческий ход мысли»<sup>25</sup>, переводит так: «человек обитает, поскольку он человек, вблизи Бога»<sup>26</sup>. При этом Хайдеггер приводит сообщаемый Аристотелем эпизод, когда чужеземцы, желающие увидеть философа, застали его озябшим, греющимся у очага, и, будучи разочарованными столь прозаической картиной, услышали обращённое к ним приглашение войти в его жилище. «Здесь ведь тоже присутствуют боги!» — торжественно заявил Гераклит, видя их колебание и растерянность<sup>27</sup>. «Быть единым со всем, — говорил Гёльдерлин, — значит жить среди богов, пребывать со всём, что живо, испытывая счастливое самозабвение»<sup>28</sup>. Вера Гераклита в присутствие богов придаёт его понятию справедливости характер безусловного и вечного принципа, в соответствии с которым «всех ждёт за гробом справедливое воздаяние (Fr. 65)»<sup>29</sup>.

В этических воззрениях Демокрита справедливость провозглашается основой эвдемонии, то есть счастья: «Тот, у кого благое состояние духа, всегда стремится к справедливости и законным делам, и поэтому он и наяву и во сне бывает радостен, здоров и беззаботен. А тот, кто не соблюдает справедливости и не исполняет своих обязанностей, тому причиняет неудовольствие воспоминание о собственных дурных поступках, и он находится в состоянии постоянного страха и самоосуждения»<sup>30</sup>. «Демокрит признаёт целью человека счастье, но полагает его не во внешних благах, а во благах душевных, в ясности и спокойствии, гармонии духа»<sup>31</sup>.

Согласно Демокриту, «лучше терпеть обиду, чем самому обижать, лучше отказываться от наслаждений, чем отдаваться им»<sup>32</sup>. Демокрит учит во всех обстоятельствах жизни уметь «поступать сообразно природе, а то, что сообразно природе, — справедливо»<sup>33</sup>. Являясь добродетелью, справедливость обнаруживает свою ценность тогда, когда человек «побуждается к ней внутренним влечением и словесным убеждением»<sup>34</sup>, а не тогда, когда он принуждается к справедливости «законом и силою»<sup>35</sup>. В ценностно-нравственном отношении справедливость понимается Демокритом как вершина нравственной сформированности личности. «Венец справедливости есть смелость духа и неустрашимость мысли, предел же несправедливости — в страхе перед угрожающим несчастьем».

С эпохи софистов на протяжении всего эллинистического периода понятие справедливости интерпретируется в качестве одного из важнейших вопросов древнегреческой философии. Софисты впервые обозначили «действительное про-

странство морали»<sup>36</sup>, включавшее философскую рефлексию относительно понятий природы, закона и справедливости. Антифонт видел «основной императив жизни по природе в том, чтобы не причинять никому несправедливости и обиды, если сам не претерпеваешь ее»<sup>37</sup>. Отточенное до крайней степени совершенства в ходе философской и социальной полемики оружие софистов стало смертельно опасным для существования самого афинского государства, и эта опасность заключалась не в риторическом искусстве вести словесный агон, «но в мыслях софистов о природе права и закона, игравших важную роль в этой борьбе»<sup>38</sup>, таившей в себе противостояние сил, «подрывающее принципиальную основу существующего порядка»<sup>39</sup>. Ведь «высшая гордость Афин»<sup>40</sup> заключалась в том, чтобы «быть стражем права на земле и убежищем всех несправедливо преследуемых»<sup>41</sup>, и тот «нравственный пафос, с которым Солон внёс правовую идею в афинское государство, был ещё жив в нём во времена Перикла»<sup>42</sup>.

Теперь же, начиная со старших софистов, с Протагора и их окружения, наступала эпоха, по точному выражению С. С. Аверинцева, «так называемой аттической интеллектуальной революции»<sup>43</sup>, эпоха «начальной авторефлексии греческой культуры, реализовавшейся в появлении риторики, обществоведения и становления философского школьного образования»<sup>44</sup>. Понятие справедливости, возведённое прежде в ранг государственной политики, было величайшим завоеванием античности.

«Дике — могущественная богиня, никто не может безнаказанно посягать на священные основы её порядка. Земное право коренится в божественном. Это общегреческое воззрение. Оно не изменилось при переходе от древней авторитарной формы государства к новой, основанной на разуме, только содержание, которое считали санкционированным богами, стало иным. Божество приобрело черты человеческого разума и справедливости. Тем не менее авторитет нового закона основывается, как и прежде, на его согласии с божественным или, как выразилась бы философская мысль, нового времени, — на его согласии с природой. Природа стала для философской мысли воплощением божественного. В ней царствует тот же закон, та же Дике, которая в человеческом мире почиталась высшей нормой»<sup>45</sup>.

Исторический процесс есть долгий и трудный переход от хтонически-космического человечества «к богочеловечеству»<sup>46</sup>. Этот процесс проходил и проходит под знаком утверждения справедливости как необходимой нормы в мире человеческих отношений. «Старое и новое мировоззрение тесно соприкасается друг с другом в софистическую эпоху. В “Финикиянках” Эврипид прославляет равенство — основной демократический принцип — как закон, который сторицей соблюдается в игре природных сил и от которого не может уйти и человек»<sup>47</sup>. В силу всеобщего и всемогущего природного закона человек обязан следовать принципу справедливости.

В деятельности Сократа, который «был очень религиозен, как и Гераклит»<sup>48</sup>, доминантное значение приобретает уже не природа космоса, как у Гераклита, а природа человека. «Оставивши совсем натурфилософское умозрение, которое он признал бесполезным, Сократ, по словам Аристотеля, ограничился этическими исследованиями»<sup>49</sup>. В учении Сократа «справедливость есть знание того, как вести себя по отношению к законам»,<sup>50</sup> а несправедливость есть сознательное «зло»<sup>51</sup>. «Сократ

был первым, кто стал требовать обоснования справедливости делаемых этических выводов. Он считается основателем рационалистической этики»<sup>52</sup>.

В философии Платона понятие справедливости включено в контекст его учения о добродетели. Платон рассуждает о четырёх основных добродетелях — мудрости, мужестве, умеренности и справедливости. Справедливость «состоит в соразмерности функционирования чистой души и представляет собой связующее звено между этикой и политикой»<sup>53</sup>.

Аристотель, по праву почитаемый создателем этики как науки, совершил «существенный для всей Античности поворот при рассмотрении нравственных проблем»<sup>54</sup>. В определённом систематическом порядке в Никомаховой этике Аристотеля понятию справедливости посвящён особый раздел. «Аристотель видел теснейшую связь между такими понятиями, как “мера” и “справедливость”. Он первым понял, что справедливость является “самой социальной из всех добродетелей”. Он разграничил широкое и узкое значение данного понятия. Справедливость в широком смысле — это разумность общественной жизни. В узком значении речь идёт о нравственном санкционированном распределении выгод и тягот совместной жизни людей»<sup>55</sup>.

Согласно Аристотелю, воплощение начал справедливости в человеческой жизни создаёт и сохраняет благо общества<sup>56</sup>, поскольку справедливость «тождественна законности». Справедливость находит своё конкретное выражение в справедливых делах, которые санкционированы законом и соответствуют понятию добродетели: «законы предписывают все виды добродетели и запрещают пороки»<sup>57</sup>. Согласно Аристотелю, справедливость — самая совершенная добродетель, достойная восхищения несравненно большего того, которое переживает человек, радуясь «свету вечерней или утренней звезды» (EN 1129 В 25-30)<sup>58</sup>.

Совершенство справедливости состоит в том, что «обладание ею позволяет делать добро также и другому, а не только себе самому»<sup>59</sup>. В этом отношении справедливость «существует для другого, — она выгодна другому»<sup>60</sup>, её ценность в том, что, следуя принципу справедливости, человек «делает добро другому, ибо это труднее»<sup>61</sup>. В этике Аристотеля справедливость выступает в качестве интегральной характеристики личности, она является «целостной» добродетелью, в то время как несправедливость выявляет «порочность в целом»<sup>62</sup>. Аристотель отмечает, что все «несправедливые поступки всегда возводятся к какому-то пороку, например: если кто развратничает — это от распутности, если бросил боевого товарища — по трусости, подрался из-за гнева»<sup>63</sup>. Следовательно, речь идёт о постоянном контроле над порочными страстями<sup>64</sup>.

Для воплощения принципов справедливости нужна рассудительность, которая «уместна как в теоретико-познавательной, так и в этической деятельности»<sup>65</sup>. Справедливость — основной закон, следование которому позволяет объективно оценивать этическое достоинство поступков. Перед законом, как и перед лицом справедливости, все равны. «Ведь нет никакой разницы, хороший человек обокрал плохого или плохой хорошего»<sup>66</sup>. Закон остаётся на стороне справедливости, он «принимает во внимание лишь разницу в нанесённом ущербе и рассматривает

стороны как равноправные — различая только, кто совершил несправедливость, а кто её претерпел»<sup>67</sup>. Следование правовым и нравственным нормам вписывается в парадигму аристотелевского понятия справедливости. «Право, как и мораль, универсально лишь в том плане, что оно адресовано всем»<sup>68</sup>. То, что справедливый поступок, оцениваемый как выражение добродетели, должен быть совершён «ради прекрасного», «является классификацией, которой Аристотель часто позволял исчезать из поля своего зрения»<sup>69</sup>. В этических воззрениях Аристотеля справедливость понимается как соответствие предписаниям закона всего установленного порядка в общественной жизни людей.

Стоицизм представил справедливость в качестве важнейшего концепта в теории добродетелей. «Стоицизм соединял λόγος и νόμος, давая приоритет этике»<sup>70</sup>, заключающей моральный ответ на проблему существования. Философия стоицизма должна была ответить на экзистенциальную проблему преданностью судьбе, верностью долгу и сиянием естественных человеческих совершенств, среди которых мудрость, мужество и умеренность были призваны служить торжеству справедливости. Преданность судьбе и верность нравственному идеалу помогли победить тревогу судьбы и смерти. «В этом смысле стоицизм — основополагающая религиозная позиция, независимо от того, существует ли она в теистической, атеистической или транстеистической формах»<sup>71</sup>. В моральном противостоянии христианству стоицизм был сломлен духовно-нравственным превосходством последователей Евангелия, обладавших «индивидуальным образом Спасителя Иисуса Христа»<sup>72</sup> и реальной причастностью к полноте его нравственных совершенств.

Тем не менее, несмотря на исторический триумф христианского нравственного учения, многие люди, в силу своей приобщённости философской культуре, «обычно считают, что христианское нравственное предписание по своей чистоте не имеет никаких преимуществ перед моральным понятием стоиков»<sup>73</sup>. Это распространённое заблуждение имеет своей причиной непонимание явного различия, относящегося к характеру морального облика стоика и христианина. Всякая добродетель, включая и справедливость, была у стоиков «в известной степени героизмом мудреца, возвышающегося над живой природой человека и находящего в этом удовлетворение»<sup>74</sup>. Естественная гордость стоика, указывающая другим на их нравственные обязанности, позволяла ему в сознании собственной высоты «преступить нравственный закон»<sup>75</sup>. Однако всё это было бы невозможно, если бы стоики «представляли этот закон в той чистоте и строгости, как это делает заповедь Евангелия»<sup>76</sup>.

Концепция справедливости в истории европейской мысли формировалась под влиянием мировоззренческих и этических постулатов христианского учения. В миссии Своего пришествия в мир Сын Божий явился, чтобы исполнить всякую правду (δικαιοσύνη) (Мф. 3: 15). В Своих делах Господь Иисус Христос явил абсолютный идеал справедливости. В литургических текстах Христос торжественно именуется «Солнцем правды» (Ἡλιος τῆς δικαιοσύνης). По свидетельству св. Климента Римского, «все праведные украсились делами и Сам Господь радовался, украсив Себя делами»<sup>77</sup>. В сочинениях мужей апостольских, христианских апологетов, ранних отцов Церкви и христианских писателей справедливость признаётся в ка-

честве одной из фундаментальных христианских добродетелей, высоко превозносимых в царстве этических ценностей.

В концепции добродетелей, разработанной Лактанцием, понятию справедливости отводится центральное место; справедливость интерпретируется как источник всех добродетелей<sup>78</sup>, она основана на равенстве всех людей перед Богом<sup>79</sup> и, будучи выражением нравственной сущности христианства, составляет основание истинной гуманности. Климент Александрийский определяет справедливость как искусство «любить жить вместе с единоплеменниками и сопребывать с ними на земле и на небе»<sup>80</sup>. В этических воззрениях святителя Григория Богослова справедливость интерпретируется как умение стремиться к ограничению притязаний на обладание большим, нежели необходимо благом<sup>81</sup>. Святитель Амвросий Медиоланский, подобно Лактанцию, считал справедливость главной добродетелью среди четырёх кардинальных этических добродетелей и определял справедливость как праведность, заключающую любовь к Богу, отечеству, родителям и всем людям<sup>82</sup>.

В учении блаженного Августина, справедливость — это свойство души, способной относиться к каждому человеку в соответствии с его достоинством при условии соблюдения общей пользы<sup>83</sup>. В истории «византийского гуманизма» понятие справедливости вписывалось в парадигму этического мирозерцания «в рамках кружка интеллектуальной элиты с его особой духовно-нравственной атмосферой»<sup>84</sup>, для которой «основная христианская добродетель, милосердие и сострадание к ближнему»<sup>85</sup> оставалась в моральных декларациях «ипатафилоффов» Михаила Пселла (1018–1097) «мотивом конкретных поступков и действий»<sup>86</sup>.

В воззрениях Николая Кузанского (1401–1463), одного из крупнейших мыслителей эпохи Возрождения, «Христос совершеннейшим образом соединяется с каждым человеком, прилепившимся к Нему любящей верой, и становится самим этим человеком с сохранением индивидуальности каждого»<sup>87</sup>. Равенство всех людей, соединённых своей обновлённой природой во Христе, становится предпосылкой справедливости. «Благодаря этому соединению становится истиной то, что Он Сам сказал: “Всё, что вы сделали самому малому из Моих, вы сделали Мне”»<sup>88</sup>. Таким образом, в любви, какой любят Бога, должны быть поэтому «простейшее единство и бесконечная справедливость»<sup>89</sup>.

В нравственно-правовой теории Томаса Гоббса (1588–1679) естественное стремление людей к преодолению в границах социума состояния всеобщей вражды и взаимного насилия делает неизбежным договорное решение о создании морально-правовой системы, гарантирующей соблюдение принципов справедливости<sup>90</sup>. Идеи Т. Гоббса нашли своё развёрнутое воплощение в тенденциях новоевропейской моральной философии, в которой содержание морали сводилось к идее справедливости и общего блага.

В «Исследовании о происхождении наших идей красоты и добродетели» Ф. Хатчесона (1694 – ок. 1747) автором был сформулирован утилитаристский принцип интерпретации справедливости, вошедший в историю этической мысли как принцип «наибольшего счастья наибольшего числа людей»: «То действие является наилучшим, которое обеспечивает самое большое счастье для наибольшего числа людей»<sup>91</sup>.

Подобные утилитаристские взгляды обнаруживаются в сочинениях Д. Юма (1711–1776), Дж. Пристли (1733–1804), Клода Гельвеция (1715–1771), Иеремии Бентама (1748–1832), Джона Миля (1806–1873) и др.<sup>92</sup>. «Мы часто ... забываем, что великие утилитаристы прошлого — Юм и Смит, Бентам и Миль — были в первую очередь экономистами и социальными философами первой величины, в то время как разработанная ими моральная доктрина призвана была лишь уложиться в готовые схемы. Те, кто часто их критикует, указывают, в частности, на противоречивость самого принципа пользы и отмечают несоответствие между теорией и нашими нравственными чувствами»<sup>93</sup>.

Ж. Ж. Руссо (1712–1778), обозначивший своим творчеством переход от Просвещения к романтизму, в своём политическом трактате «Об общественном договоре» объявил нравственность главной и автономной сферой человеческой жизни. Гарантирующий соблюдение справедливости истинный общественный договор способен обеспечить равенство всех граждан, устанавливающих отношения взаимопомощи, уважения, признания самоценности других лиц как суверенных индивидов<sup>94</sup>.

Иммануил Кант (1724–1804) в курсе лекций по этике, отражающих период формирования его системы критической философии, противопоставлял справедливость принуждению. Справедливость исключает принуждение. «Справедливость — это право не представляющее никаких полномочий принуждать другого»<sup>95</sup>. В трактате «Метафизика нравов» (1797) рассуждение Канта о справедливости сводятся к заключению, что «в этике ... мы постигаем лишь моральные отношения человека к человеку»<sup>96</sup>, оставаясь при этом вне постижение сферы вечной Божественной справедливости<sup>97</sup>; «вопрос же о том, каково отношение между человеком и Богом, полностью выходит за пределы этики и абсолютно для нас непостижим»<sup>98</sup>. Согласно Канту, устанавливаемое законом право не может быть критерием справедливости; критерием справедливости может быть только справедливость<sup>99</sup>.

Подобно И. Канту, Г. В. Ф. Гегель (1770–1831) в своём известном фундаментальном труде «Философия права» отмечает кажущееся вполне парадоксальным положение о том, что «государство не есть предпосылка, обуславливающая собой справедливость»<sup>100</sup>. Тем не менее он говорит, что «правители, которые, подобно Юстиниану, дали своему народу ... собрание законов... не только стали величайшими благодетелями народов и с благодарностью восхвалялись ими, но и совершили этим великий акт справедливости»<sup>101</sup>. В итоге, по заключению Гегеля, «справедливость составляет нечто великое в гражданском обществе: хорошие законы ведут к процветанию государства, а свободная собственность есть основное условие его блеска»<sup>102</sup>. Связывая справедливость с обладанием собственностью, Гегель говорит, что «утверждение, будто справедливость требует, чтобы собственность каждого была равна собственности другого, ложно, ибо справедливость требует лишь того, чтобы каждый человек имел собственность»<sup>103</sup>.

Замечание Гегеля о справедливости является справедливым, оно предостерегает от увлечения ложной идеей всеобщего равенства, которую позднее Н. А. Бердяев охарактеризовал как «соблазн Великого Инквизитора», требовавшего отказа от истины во имя счастья всех людей. «С русской интеллигенцией, — писал Н. А. Бер-

дьяв, — в силу исторического её положения случилось вот какого рода несчастье: любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине»<sup>104</sup>. Вне причастности к истине рассуждение о справедливости теряют смысл: «Как главная добродетель человеческой деятельности, истинная справедливость должна быть вне компромисса»<sup>105</sup>.

Английский философ Джордж Мур (1873–1958), выступив с критикой натурализма и утилитаризма, являвшегося на протяжении веков визитной карточкой британской философии, сосредоточил внимание на анализе языка нравственных понятий, среди которых справедливость, переключаясь из области социально-правовых отношений заняла своё достойное место в персоналистической этике.

В рассуждениях Дж. Мура справедливость этического поступка определяется ценностью его нравственных последствий, имеющих значение положительного вклада в общее царство добра. «Ибо каждый поступок даёт последствия, отличающиеся от результатов какого-то иного поступка: и если какой-либо из результатов обладает внутренней ценностью, то это ценность имеет точно такое же значение для ценности всего универсума, как ценность поступка, вызывающего данный результат»<sup>106</sup>. Следует согласиться с Дж. Муром в том, что ценность последствий поступка имеет более высокое значение, чем ценность поступка «самого по себе»<sup>107</sup>. Можно ли, например, назвать справедливым поступок, когда постороннее лицо открывает «правду» тому, от кого информация об истинном положении вещей сознательно утаивалась, например, правду ребёнку о том, что он не родной ребёнок в семье, или разглашение конфиденциальной информации, составляющей коммерческую или врачебную тайну, и т.п.

Дж. Э. Мур говорит, что «данный поступок совершать не следовало бы, поскольку он не был тем, чего требовал долг»<sup>108</sup>, и продолжает: «*Fiat justitia, ruat caelum*» — это высказывание можно обосновать только тем, что при совершении справедливости универсум выигрывает больше, чем потерял бы, если бы небо упало на землю. Быть может, эта латинская поговорка верна, но, во всяком случае, утверждение, что наш долг осуществлять справедливость, несмотря ни на какие последствия, равнозначно утверждению правильности приведённого только что обоснования»<sup>109</sup>. В рассуждениях о справедливости Дж. Мур показал, что «доказательство общей полезности поступков столь трудно, что оно не может считаться убедительным, за исключением очень немногих случаев»<sup>110</sup>.

В современной этике значительную популярность приобрела «Теория справедливости» (1971) Джона Роулза (1921–2002), американского политического философа<sup>111</sup>, поставившего целью «построить такую теорию справедливости, которая поднимает на более высокий уровень абстракции известную теорию общественного договора, основанную в трудах Локка, Руссо и Канта»<sup>112</sup>. Оценивая теорию общественного договора как «чисто гипотетическую конструкцию, необходимую для формирования определённой концепции справедливости»<sup>113</sup>, Роулз представил в своей теории «нечто большее, чем концепция справедливости — это социальный идеал»<sup>114</sup>.



В этой теории принципы справедливости являются лишь частью, хотя, возможно, самой важной частью концепции<sup>115</sup>. Роулз оговаривается, что в своей теории он «не намерен рассуждать о справедливости институтов, законов и межгосударственных отношений, как, впрочем, и рассматривать в категориях справедливости распределения везения и неудач людей»<sup>116</sup>. Он подчёркивает, что его «теория справедливости ... есть теория нравственных чувств, устанавливающая принципы управления нашими нравственными силами»<sup>117</sup>. Конструируемая Роулзом социальная структура претендует на своё соответствие социальному идеалу, если в результате «последовательных гипотетических договорённостей люди придут к соглашению об общей системе правил, определяющих их совместное бытие»<sup>118</sup>.

Совершенно очевидно, что в этом плане «теория Роулза относится к теории общественного договора»<sup>119</sup>. Её отличие от теории общественного договора, представленной в трудах Локка, Руссо и Канта, в том, что «для Роулза исходный договор — это не столько реальный, сколько гипотетический контракт»<sup>120</sup>. Говоря об основной идее теории справедливости, Роулз заявляет, что одним из ключевых концептов его теории является понятие честности: «В теории справедливости как честности исходная ситуация равенства соответствует идее примата естественного в традиционной теории общественного договора»<sup>121</sup>. В теории Роулза «принципы справедливости базовой структуры общества и являются основной исходного соглашения»<sup>122</sup>. В оценке П. С. Гуревича, «идея общественного договора позволяет объединить весьма различные индивидуальные интересы с помощью широко употребляемого средства — компромисса»<sup>123</sup>, а «основная идея Роулза заключается в том, что справедливость является объектом соглашения»<sup>124</sup>.

В исходной ориентации на компромисс П. С. Гуревич усматривает «наиболее важное отличие западной либеральной этической мысли от моральных норм восточных обществ»<sup>125</sup>. С точки зрения православного христианского сознания, уровень качества общественной структуры с необходимостью обязан стремиться к воплощению в общественной жизни идеалов справедливости, определяется не действием построенного на основе компромисса соглашения, а степенью духовной, интеллектуальной, нравственной и религиозной сформированности входящих в эту структуру членов общества.

<sup>1</sup> Прокофьев А. В. Справедливость или преодоление человеческой природы // Этическая мысль. М., 2003. С. 23. Вып. 4.

<sup>2</sup> Гуревич. Б. С. Этика. М., 2006. С. 378.

<sup>3</sup> Гомер. Одиссея. М., 1984. С. 173.

<sup>4</sup> Тренчени-Вальдапфель И. Гомер и Гесиод. М., 1956. С. 86.

<sup>5</sup> Разин А. В. Этика. М., 2004. С. 97.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Гусейнов А. А., Ирлиц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 23.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Роулз Д. Теория справедливости // Этическая мысль. М., 1990. С. 230.

<sup>11</sup> Гусейнов А. А., Ирлиц Г. Краткая история этики. С. 24.

- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> Там же. С. 25.
- <sup>14</sup> Там же.
- <sup>15</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1993. С. 386.
- <sup>16</sup> *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 1910. С. 239.
- <sup>17</sup> Там же. С. 237.
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> Там же. С. 236.
- <sup>20</sup> Там же. С. 237.
- <sup>21</sup> *Материалисты Древней Греции: собр. текстов Демокрита, Гераклита, Эпикура.* М., 1955. С. 46.
- <sup>22</sup> *Гусейнов А. А., Ирлитц Г.* Краткая история этики. С. 38.
- <sup>23</sup> *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 513.
- <sup>24</sup> *Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 215.
- <sup>25</sup> Там же.
- <sup>26</sup> Там же.
- <sup>27</sup> Там же.
- <sup>28</sup> *Реале Дж. и Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1997. С. 7.
- <sup>29</sup> *Трубецкой С. Н.* Метафизика в древней Греции. С. 240.
- <sup>30</sup> *Материалисты Древней Греции.* С. 155–156.
- <sup>31</sup> *Трубецкой С. Н.* Метафизика в древней Греции. С. 327.
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> *Иванов В. Г.* История этики Древнего мира. СПб., 1997. С. 147.
- <sup>34</sup> Там же.
- <sup>35</sup> Там же.
- <sup>36</sup> *Прокофьев А. В.* Софисты // *Этика. Энциклопедический словарь* М., 2001. С. 452.
- <sup>37</sup> Там же. С. 453.
- <sup>38</sup> *Йегер В.* Пайдейя. Т. 1. ГЛК Ю. А. Шичалина. М., 2001. С. 375.
- <sup>39</sup> Там же.
- <sup>40</sup> Там же. С. 274.
- <sup>41</sup> Там же.
- <sup>42</sup> Там же.
- <sup>43</sup> *Шохин В. К.* Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М., 2006. С. 103.
- <sup>44</sup> Там же.
- <sup>45</sup> *Йегер В.* Пайдейя. Указ. соч. С. 375.
- <sup>46</sup> *Соловьев В. С.* Оправдание добра. М., 1996. С. 182.
- <sup>47</sup> *Йегер В.* Пайдейя. Указ. соч. С. 375–376.
- <sup>48</sup> *Тихомиров Л.* Религиозно-философские основы истории. М., 1997. С. 108.
- <sup>49</sup> *Трубецкой С. Н.* Курс истории древней философии. С. 21.
- <sup>50</sup> *Гусейнов А. А., Ирлитц Г.* Краткая история этики. С. 80.
- <sup>51</sup> Там же.
- <sup>52</sup> *Канке В. А.* Этика ответственности. М., 2003. С. 322.
- <sup>53</sup> Там же.
- <sup>54</sup> *Разин А. В.* Этика. М., 2004. С. 125.
- <sup>55</sup> *Гуревич Б. С.* Этика. М., 2006. С. 378.
- <sup>56</sup> *Гусейнов А. А., Ирлитц Г.* Краткая история этики. С. 135.
- <sup>57</sup> *Аристотель.* Евдемова этика. М., 2005. С. 115.

- 
- <sup>58</sup> Гусейнов А. А., Ирлитц Г. Краткая история этики. С. 134–135.
- <sup>59</sup> Там же. С. 111.
- <sup>60</sup> Там же.
- <sup>61</sup> Там же.
- <sup>62</sup> Там же.
- <sup>63</sup> Там же.
- <sup>64</sup> Аристотель. Никомахова этика // Соч. в 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 71.
- <sup>65</sup> Канке В. А. Этика ответственности. М., 2003. С. 186.
- <sup>66</sup> Аристотель. Евдемова этика. С. 119.
- <sup>67</sup> Там же.
- <sup>68</sup> Бойко А. И. Нравственно-религиозные основы уголовного права. Ростов-н/Д., 2007. С. 208.
- <sup>69</sup> Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М., 1999. С. 183.
- <sup>70</sup> Osborn E. The Emergence of Christian Theology. Cambridge, 1993. P. 115.
- <sup>71</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 13.
- <sup>72</sup> Там же.
- <sup>73</sup> Кант И. Лекции по этике. М., 2005. С. 379.
- <sup>74</sup> Там же.
- <sup>75</sup> Там же.
- <sup>76</sup> Там же.
- <sup>77</sup> Clem. Rom. Ep. 1 ad Cor. 33.
- <sup>78</sup> Div. inst. V 5, 15–16.
- <sup>79</sup> Ibid. V 15.
- <sup>80</sup> Strom. V 113.
- <sup>81</sup> PG. 37 Col. 949.
- <sup>82</sup> De offic. I, 27.
- <sup>83</sup> De divers. quest. 31.
- <sup>84</sup> Любарский Я. Н. Михаил Пселл. Личность и творчество. М., 1978. С. 245.
- <sup>85</sup> Там же. С. 111.
- <sup>86</sup> Там же.
- <sup>87</sup> Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. М., 1979. Т. 1. С. 161.
- <sup>88</sup> Там же.
- <sup>89</sup> Там же. С. 278.
- <sup>90</sup> Прокофьев А. В. Война всех против всех // Этика. Э. С. М., 2001. С. 296.
- <sup>91</sup> Апресян Р. «Наибольшее счастье наибольшего числа людей» // Этика. Э. С. М., 2001. С. 297.
- <sup>92</sup> Там же.
- <sup>93</sup> Роулз Д. Теория справедливости // Этическая мысль. М., 1990. С. 229.
- <sup>94</sup> Длугач Т. Б. Об общественном договоре // Этика. Э. С. М., 2001. С. 323.
- <sup>95</sup> Кант И. Лекции по этике. М., 2005. С. 1992.
- <sup>96</sup> Кант. И. Сочинение в шести томах. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 437.
- <sup>97</sup> Там же. С. 436.
- <sup>98</sup> Там же. С. 437.
- <sup>99</sup> Гуревич П. С. Этика. М., 2006. С. 378.
- <sup>100</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 148.
- <sup>101</sup> Там же. С. 253.
- <sup>102</sup> Там же. С. 264.
- <sup>103</sup> Там же. С. 108.

- 
- <sup>104</sup> Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Сб. статей. М., 1909. С. 8.
- <sup>105</sup> Роулз Д. Теория справедливости // Этическая мысль. М., 1990. С. 231.
- <sup>106</sup> Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М., 1999. С. 159.
- <sup>107</sup> Там же.
- <sup>108</sup> Там же.
- <sup>109</sup> Там же.
- <sup>110</sup> Там же. С. 173.
- <sup>111</sup> Гуревич П. С. Этика. М., 2006. С. 378.
- <sup>112</sup> Роулз Д. Теория справедливости. С. 236.
- <sup>113</sup> Там же. С. 237.
- <sup>114</sup> Там же. С. 216.
- <sup>115</sup> Rawls I. A. Theory of Justice. Cambidge (Mass), 1971. P. 9.
- <sup>116</sup> Роулз Д. Теория справедливости. С. 234.
- <sup>117</sup> Там же. С. 242.
- <sup>118</sup> Там же. С. 238.
- <sup>119</sup> Гуревич П. С. Этика. Указ. соч. С. 379.
- <sup>120</sup> Там же.
- <sup>121</sup> Роулз Д. Теория справедливости. С. 237.
- <sup>122</sup> Там же. С. 236.
- <sup>123</sup> Гуревич П. С. Этика. С. 379.
- <sup>124</sup> Там же.
- <sup>125</sup> Там же.