

**Кашников  
Борис Николаевич**

**Комментарий к книге А.В. Прокофьева «Воздавать каждому  
должное... Введение в теорию справедливости».**

**Введение в теорию справедливости. Какая теория? Чья справедливость?**

Книга А.В. Прокофьева<sup>1</sup> представляет собой заметное событие в нашей отечественной этике. Это большой энциклопедический обзор основных идей современной англоязычной философии, объединенных общей темой справедливости. Жанр работы указывает на ее скромные задачи, это всего лишь введение, которое не предполагает концептуальности. Разумеется, позиция автора во многих случаях просматривается, но не довлеет и не является концепцией сквозной. Такой подход имеет свои плюсы и минусы, он может нравиться или нет, но это уже вопрос вкуса. Это надо принимать как данное. Так же точно следует принимать и традицию, в которой работает автор, это аналитическая традиция современной англо-американской философии. Учитывая эти два обстоятельства, я не вижу смысла в концептуальных дискуссиях<sup>2</sup> как и в обсуждении преимуществ и недостатков аналитической традиции вообще. В настоящей статье я ставлю для себя задачей наметить основные направления дальнейшего исследования этой весьма актуальной для нас темы. Прделанная А.В.Прокофьевым титаническая работа представляет собой, как мне кажется, работу преимущественно подготовительную, за которой последуют концептуальные труды по исследованию проблем справедливости, которые могли бы быть востребованы российской практикой. Надеюсь, что Институт Философии станет оплотом и движущей силой этих исследований, которые объединят отечественных исследователей. Работа А.В. Прокофьева призвана стать в этих исследованиях точкой отсчета и одновременно энциклопедией. Так Р. Нозик, характеризуя фундаментальный труд Дж. Ролза<sup>3</sup> в свое время заметил: «Политические философы отныне должны или работать в предложенных Ролзом рамках или объяснять, почему они этого не делают»<sup>4</sup>. Так же точно следует относиться к фундаментальной работе А.В.Прокофьева. В этой небольшой статье я начну со второго, то есть попытаюсь объяснить, почему я этого не делаю. С этой целью я остановлюсь лишь на двух небольших проблемах теории справедливости. А именно на проблеме теории и проблеме справедливости. Разумеется, мои рассуждения могут иметь только весьма субъективный и поверхностный характер и ни в коем случае не должны быть представлены как критика. Тем более, что речь не идет не о концепции, а о подходе.

*Какая теория?*

---

<sup>1</sup> А.В.Прокофьев. Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013.

<sup>2</sup> Иначе пришлось бы дискутировать по каждой из двух десятков проблем справедливости представленных в книге.

<sup>3</sup> John Rawls. A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

<sup>4</sup> Robert Nozick. Anarchy, State and Utopia. New York: Basic Books, 1974. P.183.

Вопрос о теории принадлежит к числу вопросов принципиальных. От него нельзя отмахнуться ссылкой на жанр или традицию. Это тот вопрос, который надлежит решить, предпринимая любое этическое исследование. Вопрос имеет две составные части: А нужна ли вообще этическая теория? Какая именно, если нужна? В данном случае речь идет о необходимости теории для исследования справедливости, и какая именно теория нам нужна для этого. В современной аналитической этике это два кардинальных вопроса. Готового ответа нет ни на первый, ни на второй вопрос. Напомню, что Ролз назвал свою теорию «A Theory of Justice» а не «The Theory of Justice», что в соответствии нормами английской грамматики означает, что это лишь одна из возможных теорий, но не этическая теория вообще, даже не теория справедливости вообще. Тем самым Ролз обозначил принципиальный плюрализм в вопросах этической теории и невозможность теории общей даже в качестве введения. Но дело разумеется не в Ролзе. Более того, Ролз все таки придерживается худо-бедно теории. Но современная аналитическая этика вовсе не склоняется однозначно в пользу теории. Это может показаться парадоксом, учитывая исходный позитивизм аналитической традиции, склонность к теоретическому мышлению. Но другой стороны именно позитивисты долгое время отрицали когнитивный статус моральных суждений. К числу последних (противников теории) относится примерно половина исследователей, работающих в аналитической традиции. Среди них немало тех, кто известен всякому, кто заинтересован темой справедливости. Это МакИнтайр<sup>5</sup>, Сандел<sup>6</sup>, Тэйлор<sup>7</sup>, Вильямс<sup>8</sup>, Байер<sup>9</sup>, Нобль<sup>10</sup>. Многие из проблем справедливости, да и вообще этики, действительно не нуждаются в теоретическом аппарате. Так Вильямс утверждает: «В научном исследовании должна быть конвергенция ответов, в которых лучшее объяснение конвергенции предполагает идею, что ответ представляет собой само положение вещей; в области этического, по крайней мере, на высоком уровне абстракции, нет надежды достижения такой конвергенции»<sup>11</sup>. Статус теории, достаточно вспомнить теорию марксизма, представлял собой долгое время некоторую разновидность почетного титула, без которого нельзя было войти ни в один приличный дом. Многие из современных авторов не без основания утверждают, что наша склонность к научно-теоретическому мышлению главным образом и мешает нам в решении проблем морали. Для феминизма это часто даже не теоретическое утверждение, а боевой клич. При этом сторонники теории далеко не преуспели в создании убедительной модели теории и спор, нередко, сводится к тому, а что собственно можно считать этической теорией. Вышеупомянутый Ролз, по мнению многих поборников чистоты теории не только не предложил приемлемых принципов справедливости, но и не создал никакой теории. Действительно, его теория не обладает многими признаками теории. Например, полностью

---

<sup>5</sup> Alasdair MacIntyre. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.

<sup>7</sup> Charles Taylor. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>8</sup> Bernard Williams. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

<sup>9</sup> Annette Baier. *Doing Without Moral Theory? // Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism*; ed. by Stanley G. Clark and Evan Simpson. Albany: State University of New York Press, 1989. P. 29-48.

<sup>10</sup> Cheryl Noble. *Normative Ethical Theories // Anti-Theory in Ethic and Moral Conservatism*; ed. by Stanley G. Clark and Evan Simpson. Albany: State University of New York Press, 1989. P. 49-64.

<sup>11</sup> Bernard Williams. P.136.

и всеобщностью. Впрочем, Ролз с этой частью критики согласен, полагая, что его теория имеет политический лишь смысл, а не этический или философский.

Действительно, для того чтобы работать на критическом уровне этической рефлексии совсем не обязательно вымучивать из себя теорию. Возможно, этические воззрения Ролза только выиграли бы, если бы он не прибегал к термину «теория», который только вводит в заблуждение. Я не готов сейчас сделать выбор в пользу теории или ее отсутствия. Но эта проблема, которую нужно решать. В работе А.В.Прокофьева можно обнаружить, несмотря на провозглашение теоретического статуса, переходы на интуитивный уровень морального и обратно. В этом есть смысл. Отбросить нетеоретическую этику справедливости означало бы обеднить поле исследования. Это обнаруживается, например, когда он пишет о парадоксах теории справедливости. Но теоретический уровень нужен именно для того, чтобы избавиться от свойственных моральным интуициям парадоксов. И здесь уже приходится выбирать «с кем вы мастера культуры»? Согласно Хэару<sup>12</sup> этическая теория выступает в роли своеобразного автосервиса, в который мы сдаем своей автомобиль, то есть этические воззрения, как только обнаруживаем в их работе сбои, противоречия и парадоксы. Но только в этом случае мы не должны смешивать теоретический и интуитивный уровни.

Другой, вопрос, тесно связанный с первым, это вопрос «какая именно теория?». Введение в теорию справедливости, можно лишь при наличии этой теории. Такой теории в современной аналитической этике просто не существует. Есть множество исследований спрягающих в разных сочетаниях слова теория и справедливость, но нет теории справедливости. Есть теории Нозика, Ролза, Готиера и многих других. При этом только Ролз называет свою теорию теорией справедливости, да и то без больших оснований. Другие создают сложный теоретический аппарат для решения некоторых этических проблем, но нигде не называют свою теорию теорией справедливости, хотя этот аппарат действительно работает для решения проблем справедливости. Но самое главное, даже если и назвать это условно теориями справедливости, все вместе это все равно не дает нам одну теорию, но множество не сопоставимых теорий, введение в которые невозможно. Единая теория возможна лишь при наличии некоторых незыблемых фундаментальных положений, пусть даже их будет очень мало. Так в теории справедливой войны, есть, по крайней мере, набор принципов *Jus in Bello* и *Jus ad Bellum*, которые признают все. Этого нет в современных исследованиях по проблеме справедливости. Более того, многие принципиально отрицают саму возможность таких положений. Предвижу возражения со стороны последователей Куна<sup>13</sup>, что вопрос теории это всего лишь вопрос вкуса. Не могу согласиться с этим, хотя и никогда не понимал Куна. Вкус, по крайней мере, должен совпадать, там, где есть теория.

Именно это обстоятельство вселяет надежду, позволяет нам искать ответ на вопрос «Введение в какую теорию?» Нам нужна такая теория, которая позволила бы нам решать наши практические проблемы, вырастающие из нужд социальной практики и гражданского общества. Далек не всякие теории, выкованные сумрачным англо-американским гением, могут прижиться на бедных российских почвах. Говорить о теории Ролза в России (за исключением курса истории философии, разумеется), это все равно, что говорить в доме повешенного про веревку. Согласно определению самого Ролза, его

---

<sup>12</sup> *Richard Hare. Moral Thinking: Its Levels, Method and Point. Oxford: Clarendon Press, 1981.*

<sup>13</sup> *Томас Кун. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003.*

теория имеет практический смысл исключительно для граждан либерального общества, которые с молоком матери впитали ценности свободы и равенства. Она просто не годится для обществ иерархических, тем более, патримониальных, к числу которых относится Россия по определению все того же Ролза. Еще в меньшей степени у нас может иметь смысл, например, теория Нозика. Только в случае с Нозиком она уже не только бесполезна, но и опасна в связи с непредсказуемостью интерпретаций. Наше введение в теорию справедливости должно быть введением в практически значимую справедливость. Западные теории, взятые безотносительно нашей практике представляют собой сырой материал, который нуждается в интерпретации, если только мы делаем практическую философию. Вместе с тем, если нам и нужна этическая теория, то такая, которая могла бы быть созвучна нашему практическому дискурсу справедливости. Возможно, в России следует говорить не о введении в теорию справедливости, а о введении в дискурс справедливости.

### *Чья справедливость?*

А всякая ли теория справедливости является теорией справедливости? Иначе говоря, должны ли мы относить к теории справедливости все, что сочетает слова теория и справедливость. Думаю, в этом нет необходимости. Причина здесь уже не столько в теории, сколько в справедливости. В качестве примера, остановлюсь на теории справедливой войны. Это теория рассматривается во «Введении» в качестве одного из разделов теории справедливости наряду со справедливостью распределительной, воздающей и общей. Я полагаю, что эта теория не имеет никакого отношения к теории справедливости. Если бы имела, она должна была бы заимствовать нечто общее из структуры или нормативных положений более общей теории справедливости. Например, в рамках теории справедливой войны, мы могли бы делать какие то суждения относительно общей и частной справедливости. Или это могли бы быть некоторые нормы распределения и воздаяния, выведенные в рамках общей теории справедливости. Разумеется, война, как впрочем, и все взаимодействия людей, имеет некоторое отношение к воздаянию. Война, согласно Фукидиду<sup>14</sup> всегда обусловлена сочетанием трех мотивов: страх, интерес и честь. Честь может иметь отношение к наказанию, точнее к мщению. Но это далеко не главный мотив войны и далеко не обязательный. Более того, он запрещен современным международным правом. Разумеется, никто не может нам запретить называть войну справедливой, если она ведется в соответствии с провозглашенными принципами *Bellum Justum*. Но в этом случае мы имеем дело с расширительным пониманием справедливости, о чем писал уже Аристотель. Справедливость выступает здесь в значении морального или должного или даже рационального вообще.

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

---

<sup>14</sup> Фукидид. История. М.: Наука, 1981.

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

Разумеется, речь здесь идет уже об общей справедливости, так как она понималась Платоном и Августином, как положительный общественный идеал. Справедливая война это такое насилие, которое, ведет нас к достижению этого высшего конечного состояния. Августин, работая в рамках римского права и римской системы ценностей сумел, как известно, соединить не соединимое: христианский пацифизм и римский этатизм. Теория справедливой войны несет на себе печать парадокса. По этой причине она вряд ли возможна как теория, но самое главное она не возможна и как справедливость. Точнее это вполне определенная справедливость, свойственная лишь вполне определенной культуре. В этой связи, например, Рамсей в своей классической работе по теории справедливой войны предлагал различать войну справедливую и войну оправданную. «Just war» и «Justified war»<sup>15</sup>. Современная теория справедливой войны безнадежно замазывает это существенное различие, главным образом в силу того, что используется это теория именно для того, чтобы оправдывать войны, а не предотвращать их. В первом случае мы имеем дело со священной войной или крестовым походом во имя христианства, либерализма, коммунизма и т.д. Это образчик вполне определенного культурного типа или разновидности справедливости.

Оправданная или необходимая война не имеет ничего общего со справедливой или священной войной, даже если употребляется один и тот же термин. Исторически переход от священной войны к войне оправданной был начат уже в трудах Виттория, оформлен окончательно в трудах Гроция<sup>16</sup> и Ваттеля<sup>17</sup>, хотя термин «justice» в отношении обоснованной любым способом войны остался прежним. Так, согласно Виттория: «Ни одна война не справедлива, если известно, что она ведется более к ущербу для государства, нежели к его благу и к выгоде, какие бы ни приводились с другой стороны доводы и основания справедливой войны. Это доказывается тем, что раз у государства нет власти начинать войну, кроме как в целях заботы о себе и своем имуществе, а также самозащиты, то, следовательно, если в результате войны государство более ослабевает и уменьшается, нежели прирастает, война будет несправедливой»<sup>18</sup>. В действительности речь шла, в конечном счете, о переходе от теологического к светскому оправданию войны. При этом ни Гроций, ни Ваттел не предполагали, что войне может быть заново придан эсхатологический и теистический смысл, как это произошло на исходе модерна и с появлением политических идеологий.

---

<sup>15</sup> Paul Ramsey. War and the Christian Conscience. Durham, NC: Dure University, 1961.

<sup>16</sup> Гуго Гроций. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994.

<sup>17</sup> Эмерих де Ваттель. Право народов, или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов. М.: Госюриздат, 1960.

<sup>18</sup> Франсиско де Виттория. Лекция о гражданской власти // Социологическое обозрение №3. 2013. С. 65.

Подмена понятия заключается еще и в особенностях протестантской теологии, которая в настоящее время накладывается на либеральную идеологию. Протестантские теории священной войны, которые бурно развивались в 16 и 17 веках сохраняют значительное влияние на протестантское мировосприятие. Эти теории значительно превосходят теории католические, такие как теория Августина или Фомы в смысле непримиримости, воинственности и решительности, хотя бы потому, что не представляют собой теорий в чистом виде, но скорее систему милитаристических ценностей. Главное отличие протестантизма от других направлений христианства в смысле отношения к насилию заключается в том, что война и насилие рассматривается не как необходимое зло (как в католицизме), но как положительное благо. При условии, что реализуются принципы доброго намерения, благой цели и легитимной власти. Последнее, важнее всего, поскольку наиболее справедливая война эта та, которая внушена властителю непосредственно Богом. «Движимый практической потребностью укрепить дело «кесаря» и успокоить совесть воина, Лютер совсем снимает грань, отделяющую дело земной борьбы со злодеями от Царства Божия; грань, отделяющую правосознание от совести, целесообразное от совершенного, человеческий героизм от Всеблагого и Беспредельного. Дело человеческого меча, со всеми его атрибутами и проявлениями, объявляется не служением *ограниченного* человека, а деянием всемогущего Бога»<sup>19</sup>.

На эти обстоятельства обращал внимание русский философ И.А.Ильин. Он совершенно верно утверждал, что война не может быть справедливой, хотя бы потому, что гибнут невинные люди. Та подмена понятия справедливости, которая незаметно произошла в западной трактовке справедливости, совершенно не обязывает нас следовать за подобной справедливостью. Более того, даже в рамках современной аналитической философии США мы находим все больше авторов, которые утверждают, что справедливая война есть не более чем миф, не имеющий никакого отношения к теории справедливости. «Принципы справедливой войны всегда применяются конечными человеческими существами, которые соблазняются верой в старую ложь войны: что война благородное дело и что война, которую *мы* ведем безусловно справедлива»<sup>20</sup>. Само отнесение теории справедливой войны к теории справедливости служит той же цели.

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

---

<sup>19</sup> И.А. Ильин. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С.115.

<sup>20</sup> Andrew Fiala. The Just War Myth. The moral Illusions of War. Lanham: Roman and Littlefield Publishers, 2008. P.III.

[государство]»<sup>21</sup>. С другой стороны он также утверждает в другом месте, что и семья невозможна без своеобразной «домашней» справедливости, в основе которой лежат отношения неравных. Тезис Юма<sup>22</sup> об обстоятельствах справедливости представляет собой секуляризированный христианский миф о Золотом Веке. Ролз, действительно, воспроизводит этот миф в своей теории, но не в нормативном смысле. Этот миф нужен ему только в технических целях, для создания оптимальных условий первоначального соглашения. Но эти условия не имеют ничего общего с действительностью. Точнее имеют только с мифологизированной действительностью западной культурной традиции, которая воспроизводит себя в виде мифов. Но и это многим кажется чрезмерным. Коммунитаристы и феминистки критикуют это положение именно как миф, а не как реальное положение дел. Согласно их воззрениям это опасный и злобредный миф, который мешает нам реализовать идеалы подлинного человеческого взаимодействия. Ни в коем случае, ни те, ни другие не рассматривают такое положение дел как реальное соотношение любви и справедливости. Иначе говоря, мы не можем строить реальную и объективную классификацию ценностей на основе той искаженной картины, которую мы обнаруживаем в западной культуре с ее мифом о противопоставлении любви и справедливости. Напротив, мы должны разоблачать такое сочетание как противоречащее природе вещей и, следовательно, объективности.

Тем более мы не находим противопоставления любви и справедливости при переходе на современный теоретический уровень морального сознания, не говоря уже про мета-этический. Например, Джэксон<sup>23</sup> выводит справедливость из любви, как более фундаментальной ценности и как ее частный случай. Слот<sup>24</sup> выводит все добродетели из благоволения. Херсхауз<sup>25</sup> из эвдемонии. Гиббард<sup>26</sup> вообще не делает акцент на этом различии. Для него существуют лишь разные варианты рациональности в осознании вины и негодования. Гевирт<sup>27</sup> растворяет то и другое в принципе последовательности. Даже Ролз, позволяет нам забыть принципы справедливости, после того как они успешно осуществились в виде конституции и законодательства. Иначе говоря, противопоставление любви и справедливости, которое имеет место как частный случай понимания этих ценностей на уровне интуитивном или докритическом, в рамках отдельных культур (прежде всего западной) вообще не существует на уровне критическом или теоретическом. Таким образом, вряд ли есть необходимость брать это противопоставление за основу в нашем введении в справедливость.

Вопрос «чья справедливость?» актуален и в другом смысле. Только в христианской традиции существует навязчивое желание достижения эсхатологического конечного состояния в виде полной и окончательного воздаяния каждому должного<sup>28</sup>. Мы не найдем этого стремления в китайско-конфуцианской или индуистской традиции и потому строить

<sup>21</sup> *Аристотель. Этика к Никомаху // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.4. М.: Мысль, 1984. С. 219-220.*

<sup>22</sup> *Давид Юм. Исследование о принципах морали // Давид Юм. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1996.*

<sup>23</sup> *Timothy P. Jackson. The Priority of Love: Christian Charity and Social Justice. Princeton: Princeton University Press, 2003.*

<sup>24</sup> *Michael Slote. Morals From Motives. New York: Oxford University Press, 2001.*

<sup>25</sup> *Rosaline Hursthouse. On Virtue Ethics. New York: Oxford University Press, 1999.*

<sup>26</sup> *Alan Gibbard. Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990.*

<sup>27</sup> *Alan Gewirth. Reason and Morality. Chicago: University of Chicago Press, 1978.*

<sup>28</sup> Надпись на воротах Бухенвальда гласила: «Jedem das Seine», что означает «Каждому свое».

по этому шаблону справедливость вообще было бы ошибкой. Против такого понимания справедливости восстает и либертарная традиция современной западной философии. Именно такое понимание справедливости, в смысле воздаяния каждому должного, имел в виду Фридрих Хайек, когда писал. «Что мы на самом деле имеем в случае с «социальной справедливостью», – это просто квазирелигиозный предрассудок такого рода, который можно уважительно оставить в покое, если только он составляет счастье тем, кто его придерживается, но с которым надлежит бороться, если он становится обоснованием принуждения по отношению к другим. Растущая вера в социальную справедливость является в настоящее время наибольшей угрозой для большинства других ценностей свободной цивилизации»<sup>29</sup>. В действительности справедливость не обязательно должна пониматься как справедливость Великого Инквизитора. Такая справедливость возможна, но она имеет ограниченный исторический смысл. Нозик в своей вышеназванной книге называет справедливость воздаяния каждому должного справедливостью конечного состояния и предостерегает нас от такой «ревнивой и завистливой» добродетели, поскольку она неизменно оборачивается насилием. Нет никаких оснований видеть в такой справедливости справедливость вообще.

---

<sup>29</sup> *Frederic Hayek. Social or Distributive Justice // Justice ; ed. by Alan Ryan. Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 123.*