

Справедливость в социологическом дискурсе: семантические, эмпирические, исторические и концептуальные поиски*

Ирина Троцук

Доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник, Центр фундаментальной социологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Профессор, кафедра социологии, Российский университет дружбы народов
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: irina.trotsuk@yandex.ru

Принципиальным отличием социально-гуманитарных дисциплин от технических и естественнонаучных являются частотные пересечения их терминологии с повседневным лексиконом. Лишь ряд таких понятий имеет в социологическом дискурсе и обыденном употреблении кардинально различающиеся трактовки (яркий пример — «поле» и «панель», обозначающие для любого представителя нашей дисциплины определенные характеристики социологического исследования, а не места работы представителей двух древнейших в истории человечества профессий). Большая же часть совпадающих понятий обыденного лексикона и социологической терминологии имеет схожее содержание. Несколько особняком в этой группе стоит «справедливость» и ее производные, поскольку вряд ли какие-то иные понятия столь же предельно насыщены политическими коннотациями и требуют столь же мало пояснений, когда упоминаются в социально-экономических спорах или военных конфликтах. Слово «справедливость» так широко используется во всех «жизненных мирах» (оказываясь одновременно конструктом «первого» и «второго порядка» в шютцевской модели), что ему крайне сложно дать однозначное концептуальное и операциональное определение в социологическом исследовании. Статья задумывалась как рецензия на книги П. Проди «История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права» и А. Сена «Идея справедливости», призванная уточнить контуры концептуального определения справедливости, однако превратилась в дополненные теоретическими и эмпирическими примерами размышления о том, почему подобные поиски в социологии важны и неизбежны, но вряд ли когда-либо завершатся, что, впрочем, не делает их бессмысленными — скорее, утопическими и необходимыми для самопозиционирования научной дисциплины посредством постоянных сомнений в собственных концептуальных основаниях.

Ключевые слова: справедливость, несправедливость, ценность, рациональность, социальный порядок, кризис справедливости, идеальная модель, Иэн Моррис, Юн Эльстер, Паоло Проди, Амартия Сен

© Троцук И. В., 2019

© Центр фундаментальной социологии, 2019

DOI: 10.17323/1728-192X-2019-1-218-249

* В данной научной работе использованы результаты проекта «Между политической теологией и экспрессивным символизмом: дискурсивные формации позднего модерна как вызов социальному порядку», выполняемого в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2019 году.

Томас Гоббс писал в «Левиафане»: «Только глупец может сказать от чистого сердца, что не существует ничего такого, как справедливость». Следуя за Гоббсом, замечу, что заявления о смерти идеи справедливости являются преждевременными, ибо идея эта сегодня воспринимается вполне неплохо.

(Штомпка, 2017: 381)

Мы приходим в волнение, причем не без оснований, когда замечаем в мире не отсутствие полной справедливости, которой мы, как правило, и не ждем, а обычные устранимые несправедливости, с которыми хотим покончить.

(Сен, 2016: 11)

Как ни странно, учитывая многочисленные концептуальные обозначения различных обыденного и научного знания, социологи явно полагают, что понятие «справедливость» общезначимо и может выступать критерием оценки самых разных аспектов современной жизни. Об этом свидетельствуют опросы общественного мнения, внушительный список тематик которых можно получить на сайтах российских социологических центров, задав в поисковом запросе слово «справедливость». Например, в августе 2018 года 65% опрошенных сочли российское общество в целом устроенным несправедливо (по 61% в марте 2017 года и в ноябре 2011 года), противоположного мнения — о справедливом устройстве — придерживаются 22% (с 2017 года показатель не изменился — 23%, а с 2011 года значительно вырос — 12%, что вряд ли можно интерпретировать как рост числа уверенных в справедливости российской социальной системы) (ФОМ, 2018). Каждый второй полагает, что «в последние три-четыре года в российском обществе в этом отношении ничего не изменилось», каждый десятый уверен, что российское общество стало более справедливым, 27% — наоборот, что менее.

Примечательно, что за последние десять лет незначительно колебались оценки нынешней ситуации по сравнению с советским периодом 1970–1980-х годов: каждый второй полагает, что сегодня общество устроено менее справедливо, каждый пятый — что, наоборот, более справедливо. 62% считают, что справедливость общества зависит в первую очередь от властей, 25% — что от граждан. 37% затруднились ответить на открытый вопрос, что следует делать гражданам, чтобы общество стало более справедливым (хотя каждый второй за последние несколько лет сталкивался с социальной несправедливостью по отношению к себе лично, а чаще всего сталкиваются с несправедливостью, по мнению опрошенных, пожилые люди — 62% и бедные, малоимущие — 19%). Среди ответов лидируют варианты «отстаивать свои права, участвовать в митингах, акциях протеста» (13%), «сменить власть» (7%, что предсказуемо, если 61% считает, что власти в принципе не могут сделать российское общество более справедливым, а 77% — что в стране несправедливо распределяются доходы от продажи природных богатств) и «ничего нельзя сделать» (7%) наряду с «быть самим более справедливыми, честными, со-

блюдать законы» (6%), «быть активнее, инициативнее» (5%), «отзывчивее, добрее друг к другу» (4%) и т. д.

Безусловно, это очень важные вопросы, но насколько мы уверены, что в повседневной жизни люди столь часто размышляют и обсуждают проблемы справедливости, что прекрасно понимают, о чем идет речь в вопросах, могут отследить уровень справедливости во временной перспективе и применительно к разным социальным аспектам, единообразно понимают критерии справедливости и дают им «объективные» (компетентные) оценки? А ведь по результатам мониторинговых замеров социологи делают серьезные выводы, например, что россияне перестали романтизировать западное общество — стали чаще высказывать мнение, что наше общество устроено справедливее (42% против 26% считающих, что на Западе справедливости больше [ФОМ, 2017]; в 2011 году соотношение было обратным — 16% к 47% [ФОМ, 2011]). Причем справедливость в 2000–2013 годы входила в список наиболее важных для россиян понятий (ее называл каждый третий) наряду с безопасностью, достатком, миром и стабильностью (лидирует в подобных рейтингах неизменно семья — свыше 65%) (ФОМ, 2013б). Но только половина работавших считала, что получает справедливое денежное вознаграждение за свой труд (соответствующее объему и сложности работы), а чувство несправедливости (несоответствия труда и вознаграждения) испытывали 43% работавших, и тем острее, чем ниже была заработная плата (ФОМ, 2013в). В последнем случае критерии справедливости более «эмпирически очевидны», чем когда речь идет об обществе в целом, но и здесь необходимо учитывать общие социальные настроения (например, каждый второй считал несправедливой единую ставку налогов и одобрил бы введение прогрессивной системы налогообложения) (ФОМ, 2013а). Сегодня 45% россиян называют в качестве основной неудачи президентства В. В. Путина неспособность обеспечить справедливое распределение доходов в интересах простых людей (Левада-Центр, 2018), которые определяются средним уровнем жизни в стране, параметрами социальной дифференциации, ее отражением в средствах массовой информации и т. д.

Дополнительной проблемой социологической оценки справедливости является ее лингвистическое «измерение»: как правило, в повседневной жизни мы говорим не о справедливости, а о честности, особенно когда речь идет о нарушениях некоторого правильного положения дел. Соотношение честности и справедливости в русском языке четко не определено: судя по опросам общественного мнения, справедливость воспринимается как более узкое понятие, один из компонентов честности. Так, отвечая на открытый вопрос, что значит быть честным человеком, 56% назвали правдивость (не обманывать, говорить правду), 12% уточнили, что правдивым человек должен быть и с самим собой, только 9% упомянули справедливость (как синоним порядочности, совестливости) (ФОМ, 2014).

В качестве небольшого разведывательного исследования нами был проведен опрос одной группы студентов четвертого курса, заканчивающих в этом учебном году обучение по специальности «социология» (теоретически они вскоре

пополняют ряды социальных исследователей, включая тех, что занимаются изучением общественного мнения). Поскольку нас интересовали представления о справедливости, а не конформные мнения, к которым мы все склонны, когда видим в анкете вопросы с ожидаемыми вариантами ответов, опрос включал в себя три блока: неоконченные предложения (респонденты должны были дописать их окончания — собственные варианты ответов); модифицированный тест «Двадцати Я» (респондентам предлагалось написать десять самоопределений, отвечая на вопрос «Кто Я?», и десять самоопределений «от противоположного» — завершая высказывание «Я — не...»); задание опросить по аналогичной методике одного студента-не-социолога¹.

Первый блок состоял из шести неоконченных предложений, комбинирующих разные «определения» справедливости: «Справедливость — это...»; «Справедливый человек никогда не...»; «Несправедливость — это...»; «Несправедливый человек всегда...»; «Определение “справедливый” можно использовать только по отношению к...»; «Несправедливость бывает...». Второй блок (тест двадцати самоопределений) был включен в опрос, чтобы проверить гипотезу, что понятие «справедливый/несправедливый» настолько нетипично для обыденного дискурса, что даже после завершения и в контексте методики неоконченных предложений никто из респондентов не будет использовать понятия справедливости/несправедливости. Эта гипотеза подтвердилась: только один респондент-социолог указал в блоке самоопределений «Я — не» «несправедливый», и один не-социолог написал в столбце «Кто Я?» «справедливый». Один респондент отказался выполнить первое задание — завершить неоконченные предложения — с формулировкой: «Я не могу это написать, я не пользуюсь этими словами».

Не претендуя ни на какие серьезные обобщения, представим результаты простейшей контент-аналитической обработки завершений неоконченных предложений: они были сгруппированы по критерию сходства содержания; в качестве «названий» групп используются формулировки респондентов; приведены лишь наиболее частотные варианты; мы понимаем условность относительных частот, учитывая незначительное число респондентов, но они нужны для наглядности и простоты восприятия. Оба понятия — «справедливость» и «несправедливость» — оказались достаточно сложными (встречались определения «плохо», «подло», «хорошо», «жизнь» и т. п.), и в обоих случаях нет ярко выраженного модального значения. Справедливость — это прежде всего «соответствие деяния и воздаяния» (каждый четвертый понимает справедливость как дистрибутивную) (см.: Штомпка, 2017: 381–399), на втором месте — с одной стороны, абстрактные «равенство» и «понятие о должном», с другой — «честность» и «моральные правила» (более восьми упоминаний, что в два раза чаще «верховенства закона»). Схожим образом респонденты определили несправедливость: каждый пятый (по

1. Всего было опрошено 42 человека — 21 социолог и 21 не-социолог, но существенных различий между двумя группами не обнаружилось; вероятно, репрезентативный опрос с квотами по группам специальностей представит иные данные, но наш опрос носил иллюстративный характер.

20%) считает, что это «несоответствие деяния и воздаяния» (отсутствие дистрибутивной и ретрибутивной справедливости) или «необъективная оценка (других, обстоятельств, ситуации)» (отсутствие атрибутивной справедливости), на втором месте — «несоответствие морали» и определение «от противного» — «несправедливость — это противоположность справедливости» (по девять упоминаний). Несправедливость респонденты воспринимают фаталистично: каждый третий охарактеризовал ее как повсеместную (вечную), каждый пятый — как оправданную (простительную, полезную) и типичную для межличностных отношений, на третьем месте ее определения как чудовищной, закономерной и социальной (по семь упоминаний).

Количество схожих ответов возрастает, когда мы переходим на «личностный» уровень: справедливым респонденты считают человека, который никогда «не поступит дурно/плохо по отношению к другому» (каждый третий), «не ставит себя выше других/не руководствуется только своими желаниями» и «не нарушает требования морали/этики» (каждый пятый), «не оценивает субъективно (других, обстоятельства)», «не лжет» и «не осуждает других (виновных, невиновных)» (свыше восьми упоминаний). Черты несправедливого человека явно соотносятся с образом справедливого — он всегда «выбирает ложь, обман» и «выносит поспешные суждения» (по восемь упоминаний), но главное, он всегда «руководствуется только своими мнениями/интересами/выгодой» (58%). Респонденты считают, что определение «справедливый» можно использовать только по отношению к людям (67%) (лишь пять человек назвали законы, никто не упомянул государство, общество и пр.), многие уточняли, к каким именно людям (честным, хорошим, ответственным, умным и т. д.).

Если сослаться на три уровня проявления идеи справедливости в обществе, выделенные П. Штомпкой (Штомпка, 2017: 384), — общий нравственный принцип, задающий социально признаваемый или желательный характер поведения (элемент морального или морально-правового дискурса), закрепляемая в кодексах правовая норма (законы и юридические нормы более низкого ранга) и успешность реализации этих норм и принципов в общественной жизни (справедливость социальных отношений) — получается, что респонденты мыслят справедливость на первом уровне, крайне редко вспоминают о втором, а социологи спрашивают их о третьем. Возвращаясь к опросам общественного мнения, приходится констатировать, что мы интерпретируем весьма однозначные оценки россиянами справедливости социального мироустройства, не обладая однозначными критериями справедливости — считаем ее очевидной на уровне обыденного сознания. К сожалению, это не соответствует действительности — как показал наш опрос, справедливость на этом уровне выступает как преимущественно «микросоциологическая» категория и даже в таком качестве весьма неоднозначна. В последние годы в социальных науках наметились общие контуры дискуссий об «экспертных» (научных) концептуализациях справедливости (уточним, что речь идет не о внутридисциплинарных — социологических — текстах, а о междисциплинарных по-

исках в рамках социально-гуманитарного знания, однако все упоминаемые ниже работы мы рассматриваем с позиций их эвристической полезности для социолога, чем и ограничено наше их восприятие/чтение).

В подобных дискуссиях можно условно выделить два основных направления. В первом «справедливость» выступает как некая вспомогательная категория, одно из множества оснований выстраивания общей авторской концепции. Например, И. Моррис предлагает функционально-инструментальную трактовку справедливости как ценности, в наибольшей степени соответствующей определенному образу жизни (подкрепляющую его и делающую максимально эффективным), чтобы выстроить историческую типологию обществ, различающихся, помимо всего прочего, теми типами неравенства и видами насилия, которые считались в них справедливыми.

Некоторые элементарные человеческие ценности, такие как «честность, справедливость, любовь и ненависть, стремление не причинять вред, признание некоторых вещей священными», сложились около ста тысяч лет назад... Люди выработали сложные системы ценностей, норм, ожиданий и культурных шаблонов, на которые опираются различные формы сотрудничества, повышающие шансы на выживание в случае изменения окружающей среды. Подобно биологической эволюции культурные инновации можно рассматривать как часть процесса «конкуренции, складывающейся из миллионов микроэкспериментов» — культурных эквивалентов случайных мутаций в биологии. В зависимости от удач и неудач этих экспериментов «те признаки», которые полезны в данном окружении, вытесняют те, которые не приносят пользы. (Моррис, 2017: 12–13)

Моррис разрабатывает «макроисторию человеческих ценностей», состоящую из трех последовательных этапов, на каждом из которых культуру определял наиболее продуктивный способ извлечения энергии, задающий и ограничивающий возможные формы социальной организации и их основополагающие ценности: собирательство — это эгалитарные структуры и ценности, высокий уровень насилия; земледелие — иерархичность и меньший уровень насилия; добыча ископаемого топлива — эгалитарные в политическом и гендерном плане общества (очень спорное утверждение по нынешним временам), терпимые к имущественному неравенству и менее склонные к насилию, чем прежние социальные системы.

Моррис убежден, что все люди разделяют ряд ключевых ценностей (честность, справедливость, любовь и ненависть, стремление не причинять вред, признание некоторых вещей священными), но интерпретации этих ценностей меняются, поэтому эгалитаризм и ненасилие нельзя оправдывать или осуждать с моральных позиций — они являются ценностями лишь в определенных социальных системах. Впрочем, в его концепции нас должен смущать не только радикальный ценностный релятивизм, но и сомнительный биологический детерминизм, согласно которому

человеческие ценности претерпели процесс биологической эволюции на протяжении семи или восьми миллионов лет... наша биология не претерпела существенных изменений за десять-пятнадцать тысяч лет, прошедших с момента возникновения земледелия, и потому... некоторые ключевые понятия... встречаются во всех обществах... в какой-то степени человеческие ценности задаются на генетическом уровне, и поэтому... настала пора временно изъять этику из ведения философов и подвергнуть ее биологизации. (Там же: 42)

Моррис полагает, что биологическая эволюция дала нам мозг, позволивший изобрести культуру, поэтому наши моральные системы — это механизмы культурной адаптации (= биологической эволюции), а ее двигатель — нарастание объемов извлекаемой энергии:

По большей части именно методы извлечения энергии диктуют, какие демографические ресурсы и организационные формы являются оптимальными, а те, в свою очередь, определяют, какие ценности будут процветать... По мере того как в конкурентной борьбе между мутациями выявляются победители, те признаки, которые полезны в данном окружении, вытесняют те, которые не приносят пользы... Поэтому обожествляемые цари и рабство так распространены (но не являются повсеместными) в земледельческих обществах и так редко встречаются (но не полностью отсутствуют) в обществах, потребляющих ископаемое топливо. Крестьяне отдавали предпочтение иерархии не потому, что все они были негодяи, а потому что она была им полезна; люди, живущие за счет ископаемого топлива, обычно выбирают демократию не потому, что все они святые, а потому что в мире, изменившемся благодаря открытию этого мощного источника энергии, лучше всего живется при демократии... Конкурентный процесс культурной эволюции заставляет нас выбирать те ценности, которые наиболее полезны при конкретном способе извлечения энергии, вне зависимости от того, как мы к ним относимся. (Там же: 48)

Вот почему

на каждый текст аграрной эпохи, выступающий (пусть даже очень робко) против патриархата, приходится десятки, подчеркивающие принципиальную неполноценность женщин. Почти все они написаны мужчинами, хотя этнографы, в первые десятилетия XX века начавшие опрашивать женщин, обнаружили, что многие из них считают гендерное неравенство в принципе справедливым... Власть мужчин над женщинами выросла после аграрной революции не потому, что мужчины-земледельцы более жестоки, чем мужчины-охотники, а потому что это был более эффективный метод организации труда в крестьянских обществах. В мире, где царил постоянная конкуренция за скудные ресурсы, на протяжении нескольких тысяч лет наиболее эффективные общества вытеснили менее эффективные, а в силу того, что патриархат оказался настолько успешным, и мужчины и женщины стали признавать патриархальные ценности как справедливые. (Там же: 168–169)

Моррис уверен, что единственное отличие человека от других животных состоит в том, что

на протяжении последних двенадцати тысяч лет мы претерпели культурную эволюцию, в ходе которой давали адаптивным признакам, возникшим биологическим путем, самое разное истолкование... Точно так же как рост объемов извлекаемой энергии оказывал селекционное давление на эволюцию социальной организации, так и эволюция социальной организации оказывает селекционное давление на интерпретацию элементарных ценностей, сложившихся в ходе биологической эволюции (нравственное и безнравственное поведение просто-напросто представляют собой разные вещи в глазах собирательницы из пустыни Калахари, жителя греческой деревни и калифорнийца, использующего ископаемое топливо). (Там же: 299)

В результате «все наши побуждения обычно подчинены не заданному на генетическом уровне чувству справедливости, а той единственной из многочисленных интерпретаций заданного на генетическом уровне чувства справедливости, которая в данных обстоятельствах обеспечивает наилучший результат» (Там же: 396).

Примерно в том же русле — в качестве одной из множества возможных иллюстраций — справедливость упоминается в книге Ю. Эльстера «Кислый виноград: исследование провалов рациональности». Автор полагает, что распространенные интеллектуальные и моральные заблуждения нашего времени связаны с поиском смысла во всем: в итоге он либо действительно обнаруживается, либо искусственно создается посредством объяснения действий их последствиями. Дотеоретическая форма подобных объяснений составляет основу нашей повседневной жизни — в политике, семье и на рабочем месте мы все время ищем смысл действия, перспективу, в которой оно кому-то выгодно, и

такому образу мышления совершенно чужда идея, что в общественной жизни также могут присутствовать шум и ярость, незапланированные и случайные события, которые не имеют никакого смысла. И даже если сказку рассказывает идиот, всегда существует код, который, будучи найден, даст возможность ее расшифровать (эта установка пронизывает недостаточно рефлексивные формы функционалистской социологии... и поддерживается повсеместным распространением психоаналитических понятий). (Эльстер, 2018: 175)

На уровне теории эта установка имеет два истока: теологическую традицию обоснования зла тем, что настоящий мир — лучший из возможных и каждая его черта — неотъемлемая часть оптимальности (хотя из теодицеи не вытекает социодицея — что якобы лучший из миров содержит и лучшее из обществ); и дарвиновскую модель биологической адаптации, разрушившую теологическую традицию (социодицея стала ссылаться на независимую от теодицеи биодицею, выступая ее аналогией). Соответственно, функциональные объяснения часто оказываются со-

мнительными фантазиями, поскольку опираются на непродуманное допущение, будто люди занимаются деятельностью, приносящей награду, чтобы ее получить, а не потому что эта деятельность приносит награды как побочный продукт. Чувство удовлетворения или самореализации — не мотив действия, а его побочный продукт, но он может закреплять мотивацию заниматься деятельностью, которая дает такие побочные продукты (искусство и наука).

Эльстер стремится

пролить свет на проблему, возникающую у основания утилитаристской теории: почему удовлетворение индивидуальных желаний должно служить критерием справедливости и общественного выбора, если сами эти желания могут формироваться процессом, предвосхищающим этот выбор? И почему выбор из допустимых вариантов должен учитывать только индивидуальные предпочтения, если люди склонны приспособлять свои стремления к своим возможностям (не будет никакой потери благосостояния, если листва будет отлучена от потребления винограда, раз она все равно считает его кислым, но она считает его кислым из-за убежденности в том, что все равно будет отлучена от его потребления). (Там же: 187–188)

Феномен «кислого винограда» Эльстер называет адаптивным формированием/ изменением предпочтений в зависимости от обстоятельств, считает его одинаково важным для понимания индивидуального поведения и оценки моделей социальной справедливости, возражает против теории утилитаризма и предлагает заменить ее теорией справедливости, которая позволяет сделать эффективный выбор в сложных ситуациях и не слишком попирает наши интуитивные представления об этике в конкретных случаях. Утилитаризм здесь не работает из-за нехватки информации, поскольку не помогает нам принять решение или принять хорошее решение. Тем самым Эльстер критикует теорию справедливости как конечного состояния: «Мы должны не принимать желания как данность, но изучать их рациональность или автономность... а также возможность их изменения через рациональное и публичное обсуждение» (Там же: 238). Иными словами, убеждения, сформированные социальным положением, необязательно служат интересам человека в этом положении: носитель убеждений обобщает некоторые особенности своей локальной среды (частичное видение), ошибочно полагая, что они выполняются и в более широком контексте, поэтому эксплуатируемые и угнетенные классы верят в справедливость или необходимость угнетающего их социального порядка вследствие его рационализации или иллюзии.

В рамках исторического подхода справедливость также может выполнять вспомогательную функцию, как, например, в книге П. Проди «История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права», где в девяти хронологически выстроенных главах «производится амбициозная и масштабная реконструкция одного из столпов западной цивилизации: сосуществования различных форм „справедливости“, т. е. различия между правовыми и мо-

ральными нормами, между преступлением и грехом, которое сделало возможным идею справедливости, основанной на свободах и гарантиях, отличающих цивилизацию Запада» (Проди, 2017: 4). Работа Проди интересна не только сама по себе, но и потому, что на первой же странице он ссылается на ту же книгу, что и А. Сен (яркий представитель второго направления дискуссий о справедливости, о котором будет сказано ниже), — на работу Дж. Ролза «Теория справедливости» (Ролз, 1995), однако, в отличие от Сена, ограничивает свое повествование только «западной цивилизацией, которая сегодня, возможно, клонится к закату, несмотря на блестящую теоретическую изобретательность», и не претендует на создание теории справедливости, якобы не обладая «ни способностями, ни намерениями».

Проди полагает, ссылаясь на Ж. Эллюля, что мы «присутствуем при самоубийстве права в момент его наивысшего триумфа»: позитивное право настолько регулировало социальную жизнь, которая прежде основывалась на разноплановых нормах, что «общество костенеет и начинает саморазрушаться, потому что лишается возможности дышать, необходимой для его выживания». Корни нынешнего кризиса демократии он предлагает искать в исчезновении того основания политического договора, что обусловило развитие правового государства и уникальный исторический опыт Запада, —

динамического равновесия между сакральной связью клятвы и секуляризацией политического договора, плода дуализма власти духовной и светской, созревшей в рамках западного христианства... позволившего создать современные коллективные идентичности Родины и нации, примирив их с развитием прав человека... Даже при самых демократических политических режимах угроза... исходит изнутри, от склонности к сакрализации политики, теряющей из вида дуализм сферы власти и сферы священного (вспомним современные фундаментальные движения всех мастей). (Проди, 2017: 10–11).

Бурный процесс глобализации устранил фундаментальный для правового устройства последних столетий принцип территориальности нормы, на что государство отреагировало резким ростом числа юридических норм, сделав позитивное право аномально вездесущим (проникло в сферу чувств, спорта, здоровья и школы, которые прежде регулировались этическими нормами или обычаями) и автореферентным (иллюзия возможности разрешения любого спора при помощи позитивного права).

Чтобы понять причины нынешнего кризиса, по сути, справедливости, Проди реконструирует историю западного мира с периода Средневековья до сегодняшнего дня, делая акцент на XV–XVII веках, когда началась кодификация правовых и этических норм и создание конституций. Слово «форум» в названии книги обозначает пространство, где закон и власть (формальные институты) встречаются с повседневной реальностью (фактическая власть, общественные суждения о поведении). На Западе произошло «реальное удвоение юрисдикции, когда существует внешний форум, на котором законы интерпретирует судья, и внутренний фо-

рум, которым обычно распоряжался исповедник, не просто отпускавший грехи, но реально выносивший приговор, осуществлявший власть над человеком: наш сегодняшний мир правосудия и вины, хотя он и секуляризовался с развитием монополии государства на право и с открытием психоанализа, останется непонятен без учета этой исторической диалектики» (Там же: 16). Этот дуализм основан не на наивном разграничении сфер права и морали по критерию применения принуждения (мораль и обычаи располагают собственной силой — санкциями), а на различиях греха как неповиновения моральному закону и преступления как неповиновения позитивному закону (книга не ограничивается уголовным правом, автора интересует треугольник «человек–закон–власть» во всех его формах и проявлениях).

Не пытаясь воспроизвести аргументацию Проди или обозначить ее сильные и слабые стороны (об ограничениях своего подхода он неоднократно сам упоминает в книге), попробуем очень кратко (учитывая огромное количество цитат и исторических фактов в тексте) реконструировать ту историю отношений «человеческой справедливости» и «божественной справедливости» на Западе, которая, по мнению автора, позволяет понять суть нынешнего кризиса правового государства и размывания понятия справедливости. Отправным пунктом развития западных институтов Проди считает фундаментальный конфликт двух кодексов — Библии и греческой философии — с точки зрения трактовки мироустройства. Для древнего грека политический порядок совпадал с естественным, совесть — с объективным порядком вещей (пока стоицизм не поставил проблему соотношения закона с моралью и совестью, а Аристотель не ввел понятие справедливого как сочленения закона и конкретного случая), т. е. не существовало дуализма норм этики и права. В Библии правосудие изымается из сферы власти и помещается в сферу священного, что ведет не к сакрализации права, а к диалектике божественного и естественного и открывает возможность форума как места правосудия, не тождественного государству, благодаря разведению понятий греха (вина перед Богом) и преступления (нарушение позитивного закона), что привело к «рождению западного индивида». «Происходит утверждение нового взгляда на мир — космический и естественный порядок вещей больше не совпадают с политическим порядком и потому возникают конфликты, затрагивающие не только политические отношения, но и правовое устройство... Апелляция к справедливости, стоящей выше писаных законов, перестает быть абстракцией и начинает конкретизироваться в ряде принципов: человеческая личность, собственность и т. д. Это, в свою очередь, приводит к юридикации норм поведения в христианском сообществе и к процессу фундирования права в этике» (например, лексикон римского уголовного права заимствуется учением о грехе и публичном покаянии) (Там же: 29).

На Западе церковь постепенно заменяет отмирающее римское государство и формирует коллективную идентичность, а на Востоке отождествляется с государством (византийский царепапизм — государство управляло церковью через свое законодательство и администрацию). Первая теория дуализма права, харак-

терная для Запада, была озвучена папой Григорием Великим, который развел в неведомых божьих планах спасения два порядка или пути — мирской справедливости (ограничивается внешними деяниями и вершит наказание) и справедливости небес (судит проступки, совершенные и в мыслях, и на деле, и дарует прощение за покаяние), между которыми, впрочем, есть точки соприкосновения (например, сакрализация королевской власти). На Западе формируется разделение светского и церковного правосудия, а также разделение внутри церкви — правосудия и отпущения грехов, но не разделение между внутренним форумом совести и внешним форумом.

П. Абеляр, увидев «бессилие системы тарифицированной компенсации преступления и грехов, стремился отделить понятие преступления, неповиновения светскому закону, от понятия греха, вернуть тему отношений человека с Богом в теологический дискурс» (Там же: 55) и разрешить конфликт между внутренней ответственностью (субъективная вина) и общественным ущербом от правонарушения, сохраняя различие между божественной справедливостью (учение об этике) и человеческой справедливостью (объективное право). Учение Абеляра было осуждено церковью, но открыло новую эпоху в истории Запада. «Папская революция» (реформа папы Григория VII в XI веке) начала строительство церкви как суверенной централизованной организации и прототипа государства Нового времени, но провал этой теократической конструкции породил диалектику, что обусловила в дальнейшем десакрализацию и развитие конституционных свобод. Возникают два универсальных, параллельных и конкурирующих правовых устройства: каноническое право папы и гражданское право светских государей. С одной стороны, считается, что позитивное право и обычай соблюдаются, если не противоречат естественному и божественному праву. С другой стороны, священник берет на себя функции судьи, который должен уметь допросить обвиняемого, добиться покаяния (центральная тема канонического уголовного права от Грациана до Григория IX — вина и внешняя ответственность за грех в форме покаяния) и отпустить грехи (это «приговор»), причем формулировки отпущения грехов эволюционировали в сторону языка судебных приговоров.

За три столетия до 1520 года (сожжения Лютером «Summa Angelica») появилось множество руководств по исповеди, и в этом периоде Проди выделяет два этапа. До конца XIII века подобные руководства считались неотъемлемой частью юридической литературы и канонического права (моральный и юридический порядки интегрировались, внутренний и внешний форумы неразделимы); с конца XIII века проблемы внутреннего форума исчезают из юридической литературы — преобладает практическая теология и философские размышления об этике. Суд инквизиции изменил церковное правосудие, заменив прежние процедуры дознания клирика, основанные на публичном «поношении» и клятве чистилищем, формально-внешним выступлением инквизитора на уголовном процессе согласно мандату и установленным процессуальным процедурам. А также уподобил грехи против власти грехам против природы, поэтому любое неподчинение стало

определяться как ересь (преступление против церкви), и произошло постепенное наложение внутреннего форума совести, форума покаяния и форума церковного суда. Система отлучения и право отпускать некоторые грехи только у епископов образовало внутреннюю границу форума церкви в контроле совести и отправлении божественной справедливости.

Тем не менее попытка церковных иерархов создать систему,

которая целиком регулирует жизнь христианина на его земном пути... на основе нового учения о церкви, идущего от римского права... терпит поражение: не только из-за сопротивления тех сил, которые церковь сама помогла породить в ходе своей борьбы с империей, не только на политическом поле в связи с развитием городов и новых монархий, но также внутри собственного церковного сообщества, в мысли теологов и канонистов, в жизни местных церквей, светского и регулярного клира, мирян и светских братств. Кризис, вызванный этим великим расколом Запада, до определенной степени становится проявлением провала усилий папства по контролю за уголовным и дисциплинарным форумами при помощи интегрированной системы. Решающий переход между XIII и XIV веками... — неудачная попытка разрешить предшествующую диалектику божественного суда и человеческого суда, объединив их в одну юстицию церкви... Не происходит учреждения христианского «права», несмотря на теократические тенденции, но, наоборот, открывается путь к плюрализму правовых порядков, конкурирующих друг с другом, к различению церковного и гражданского форумов, а также к новым отношениям между человеческим законом (гражданским и церковным) и совестью. (Там же: 109–110)

Григорианская реформа осуществляет семантическую трансформацию — секулярное отождествляется с политическим и конституируется оппозиция клерикальное — секулярное, вследствие чего начинается становление светской власти, ее расколдовывание, зафиксированное М. Вебером, который указал на каноническое право (противоположность профанного права) как один из главных инструментов рационализации и модернизации западного общества. «Именно благодаря своим усилиям по построению собственного правового устройства церковь легитимировала десакрализацию не только политической власти, но и отправления правосудия, форума» (Там же: 114), укоренив в культуре западного христианства поиск метаполитического и метацерковного основания права. С конца XI века возникает понятие о разуме в этом качестве (каноническое право и законы подчиняются практическому разуму), отношения разума и письменной нормы становятся центральной проблемой западной культурной и юридической традиции. Постепенно дискурс о церковном форуме покаяния исключается из юриспруденции и становится элементом теологии.

Вся эпоха Средневековья и начало Нового времени были наполнены диалектикой отношений между юридическими правилами романистского или канонистского толка и различными видами местного права. Согласно периодизации Ф. Ка-

ласо, в XII–XIII веках «абсолютное общее право» (гражданское и каноническое) превалировало над всеми другими (сосуществовало множество форумов, которые частично совпадали с юридическими нормами, поэтому судья выносил решение, учитывая переплетение фрагментов разных правовых устройств); в XIV — конце XV века оно играет вспомогательную функцию источника решений в случае недостаточности особого права (феодалного, уставного, общинного, территориального); с XVI века государственное право обретает статус единственного нормативного источника, и наказание выбирается не только с учетом возмещения ущерба или исправления преступника, но и для запугивания и контроля общества. Тем не менее сохраняется убеждение, что «даже если мы не можем познать истинный образ справедливости, мы знаем, что естественный и божественный закон совпадают, поскольку оба разумны; оба вида имеют одну и ту же цель заставить человека жить легко и правильно» (Там же: 144–145). Однако формируются разные представления о соотношении этики и права: Фома Аквинский трактует справедливость как воплощение объективного порядка (естественного права) и одну из основных добродетелей, поэтому отпущение внутренней вины и мирское наказание рассматривает по отдельности. Иными словами, справедливый закон имеет обязательную силу для человека, только если не оказывается несправедливым с точки зрения божественного или человеческого блага. Тем самым этический порядок основывается на разуме, а юридический — на разуме и власти, сохраняется противоречие между совестью и законом, которое не важно, пока между ними нет конфликта. У Оккам занимает иную позицию: признает конфликт между божественным (порядок благодати) и человеческим (порядок наказания) в обществе и церкви, поэтому относит наказание (не внутреннее покаяние) к мирскому порядку. У Фомы Аквинского правосудие церкви теоретически объединяет божественный и человеческий форумы, у Оккама духовный форум затрагивает только совесть, а форум церкви (каноническое право) относится к гражданской и политической сферам.

Для Проди история современности — это постепенное утверждение письменной нормы, которая в итоге стала государственной монополией и породила конфликт между совестью (метафизическое естественно-божественное право, опирающееся на понятие греха) и законом (подвижное право суверенного государства, опирающееся на понятие преступления, чтобы формировать и нормализовать личность) вследствие превращения человека из «иерархического» в «разумного». Происходит переход от модели «право как право, поскольку справедливо» к модели «права как права, поскольку установлено». Любое преступление становится посягательством на монополию власти монарха и государства (бунтом против Бога и общества), поэтому вина теперь не расщеплена между внутренним раскаянием и внешним признанием, а превращена в тотализирующее понятие (отсюда беспрецедентная жестокость наказаний за социальные отклонения в утопических проектах периода перехода от Средневековья к Новому времени). Суть модернизации — изменение повседневности христианина: моральная норма отделяется от

юридической и принимает самостоятельную форму (яркий пример — ростовщичество, разрешенное государством, но морально порицаемое). Начинаются дискуссии об отношениях между совестью и законом (обязательный свод правил для совести), которые положили конец юридическому плюрализму средневекового мира и заложили фундамент современной этики, обосновавшей права индивида и, тем самым, обязавшей не только подданных подчиняться суверену (власти), но и суверена соблюдать договоренности и уважать свободы подданных. Так, И. Дриедо в 1546 году писал, что несправедливые подати суверену не имеют обязующую силу по совести, если слишком обременительны или прекратилась общественная надобность, их оправдывавшая (Там же: 219–220).

Реформация в лице Лютера делает еще один шаг в сторону разведения благодати и реальности греха: власть (конкретное право) действует в исторической сфере, а не в вечной сфере царства Божьего, и государство должно осуществлять «полицейские функции», обеспечивая и дисциплину церкви как общественной организации. Англиканский раскол Проди считает завершением Реформации, ее проявлением в чистом виде, поскольку он провозгласил человека одновременно членом церкви и подданным республики, а церковь и государство — двумя аспектами одного общества, что «открыло дорогу абсолютизму и цезарепапизму Томаса Гоббса, согласно которому государство имеет право навязывать единый культ и единые нормы поведения» (Там же: 256). Внутренняя диалектика модернизации — наличие разных институтов и активных субъектов (государство и конфессиональные церкви) — была частично преодолена посредством юдификации совести и сакрализации позитивного права: человек должен повиноваться не только внешним приказаниям, но и требованиям к совести, укрощая свои желания и мысли. Евангелистско-реформаторские церкви выбрали путь успешного идеологического и институционального союза с государством (отсюда их органический союз с буржуазным обществом), римско-католическая церковь, проиграв конкуренцию с государством на уровне юридических норм, сделала ставку на суверенный контроль за совестью в этическом плане (концепция церкви как «праведного общества», параллельного государству), но посредством позитивизации моральных норм (усиление судебного характера исповеди, разработка практической и моральной теологии и казуистики, правовое устройство, «рядящееся в юридические одежды»).

XVII век стал для западного общества эпохой совести: после религиозного раскола и зарождения территориальных церквей все дебаты ведутся о фундаменте политического порядка и совести, о дилемме подчинения законам и следования личной вере — что происходит, когда приказание монарха или позитивный закон противоречат принципам божественного/естественного закона или заветам исповедуемой религии. После консолидации религиозного раскола возникает новый дуализм — не разных правовых устройств, а позитивного закона и моральной нормы. Тридентская католическая церковь пыталась усилить свою власть и юрисдикцию над совестью; реформаторские церкви сосредоточились на отношениях совести отдельного христианина и Писания, перенеся акцент на открытие заново

индивидуальной этики; бурный рост печати, несмотря на цензуру, породил разнообразные хитросплетения этих двух путей (не говоря уже о том, сколь разными могут быть указания даже одной религиозной конфессии в зависимости от ее внешнего «политического тела»).

М. де Серто показал, как в ходе сложных институциональных и социокультурных трансформаций XVII века произошел переход от господства моральной теологии церковью к политической и экономической этике XVIII века — в поисках новой легитимации нормы либо в совести, либо во внешнем порядке власти. Однако Проди настаивает, что эти поиски были взаимосвязаны: мораль юридифицировалась через криминализацию греха, а право морализовалось через осуждение гражданского и уголовного беззакония. Так, католические моралисты ввели в сферу совести теологию-философию естественного права, стремясь создать систему мысли, параллельную позитивному закону и конкурирующую с ним за авторитет. Протестантская этика использовала разные пути отмежевания государства и права от морали и обычая и освобождения морали от пут традиций и авторитета: лютеранство выбрало прямые отношения между совестью и благодатью, в своем радикальном антропологическом пессимизме исключив любую медиацию; в кальвинизме система естественного права находит опору между теологией и юриспруденцией в этике как науке и практике поведения в повседневной и политической жизни. Светская этика М. де Монтеня назвала совесть внутренним форумом, пребывающим в диалектических и оппозиционных отношениях с позитивным законом — церковным или гражданским, что закрепило современный дуализм совести (этический мир, основанный на разуме и природе) и позитивного права (сфера принуждения).

Параллельный процесс — сакрализацию/теологизацию права — Проди видит в том, что позитивное право становится автореферентным (например, уголовное право, чтобы оправдать подавление общественно вредных деяний, навязывает собственную мораль, имплицитно встроенную в отношения с суверенной властью, ее идеологией, институтами и ритуалами) и наполняется сакральностью.

Характерный для предшествующих столетий дуализм, при котором сосуществовали различные правовые устройства, не только не исчезает, но продолжается в диалектике форума совести и форума позитивного закона. Перед нами борьба за монополию над нормой, но она не ведет к растворению человеческого форума в полюсе государства, подобно тому как в эпоху Средневековья не происходило растворения форума в теократическом полюсе: развитие свободы и демократии стало возможно на Западе именно потому, что власть и ее последняя инстанция, истина, полностью так никогда и не идентифицировались друг с другом. (Там же: 416)

Ссылаясь на определение государства К. Шмитта (единственный субъект коллективного публичного права, обладающий силой и пытающийся превратить христианскую церковь в инструмент полицейских действий и политики), на утверждение

Б. Паскалем жизненной необходимости союза силы и справедливости («справедливость, не поддержанная силой, немощна, сила, не поддержанная справедливостью, тиранична») и неутешительный вывод Р. Декарта, что, «кажется, Бог дает право тем, кому дает силу», Проди объясняет теологизацию позитивного права попытками защитить его от обвинений в произволе и противоречивости — наметилась тенденция к присвоению государством божественного всемогущества в качестве манифестации Бога на земле и единственного интерпретатора законов Бога и природы (справедливым/несправедливым считается то, что полезно/вредно в публичном отношении — государству), что обусловило вовлечение в сферу политики и позитивного права сфер привития морали и дисциплинирования.

Завершающий шаг на этом пути в первые годы XVIII века сделали Х. Томазий, заявивший, что только позитивный закон — это закон, поскольку он связан с приказом, а естественное право (вся моральная, этическая и политическая философия) — советчик, и Ж.-Ж. Руссо, предложивший теорию добродетели как выражения коллективной совести, возведенной в гражданскую религию.

Теория о врожденной доброте человека, о существовании в его сердце врожденного принципа справедливости, вместе с полным отвержением учения Августина о первородном грехе и пессимизма Гоббса позволяет Руссо совершить последний переход: от абстрактной науки о человеке к проекту — который станет сутью якобинства — по изменению конкретного исторического положения человечества; человек, добрый по природе и испорченный институтами, может быть искуплен при помощи новых институтов... намечается переход от этики как абстрактной науки к политике и праву как морали... и инструменту, способному изменить человека. (Там же: 435)

Когда нет писаного закона, судьи выступают «распорядителями справедливости», когда есть законы, судьи обязаны им подчиняться и применять; хотя правосудие якобы осуществляется от имени народа, судьи назначаются и контролируются государством, должны лишь констатировать факты и механически применять к ним предусмотренные нормы.

Искания XVIII столетия завершились в XIX веке, с одной стороны, тенденцией различать юридическое (принуждение) и моральное обязательство (внутренний форум совести), с другой стороны, тенденцией встраивать в позитивное право догматический комплекс рационально-этических ценностей (кодексы). Эти линии образуют комбинации нового типа, в частности, гарантии защиты индивидуальных прав сочетаются с кульпабализацией правонарушений, что порождает невиданные прежде меры их подавления. Проди согласен с М. Фуко в том, что XVIII век изобрел свободу и гарантии, но только при условии принадлежности к дисциплинированному обществу (тюрьмы, школы, больницы, приюты для нищих, армия и прочие инструменты публичного подчинения тела и души политическому телу государства): государство и право поглотили мораль (в соответствии со схемами казуистики начав исследовать обстоятельства и намерения преступного

акта, в том числе инструментами психологической науки), и этот путь завершился в первой половине XIX века триумфом позитивного права и конституций (систем кодификаций внутри государства).

Сегодня, в результате процессов глобализации и технологического развития, государство растеряло суверенитет и способности к принуждению, однако проблему Проди видит не столько в этом, сколько в необходимости нового фундамента для трудов по формированию человека вне рамок якобинской утопии. Как и Сен, он обращается к работе А. Смита «Теория нравственных чувств», где разведены цели юриспруденции (предписывать правила для решений судей и арбитров) и казуистики (предписывать правила для поведения хорошего человека, который стремится к справедливости), как к образцу обоснования необходимости развивать науку о нравственных чувствах, стимулировать общественное учреждение этики и накладывать концепцию этического государства на концепцию правового государства, чтобы не дать позитивному праву получить монополию на норму, поскольку позитивные законы могут быть деформированы интересами правителей или общественных групп.

Вероятно, при прочтении интереснейшей работы Проди у читателя с социологически деформированным восприятием (кстати, он также заметит неприемлемые для себя конструкты типа «генетической памяти западных людей», но они носят простиительно метафорический характер) будет неоднократно возникать вопрос, какое отношение эта талантливая и выверенная реконструкция истории права, государства, церкви и теологических концепций имеет к справедливости, помимо якобы объяснения причин ее нынешнего прискорбно-кризисного состояния. Явные авторские указания на это отношение немногочисленны и искусно скрыты за изложением сути разных концепций и монументальных работ, огромными цитатами и историческими фактами, однако в конце книги автор идет на уступки читателю, не обладающему его эрудированностью и «оптикой», и предельно просто и прямо излагает суть проблемы. Сегодня

теократический монизм криминализации греха... уступил место противоположному соблазну рассматривать в качестве преступления любое отклонение от социально кодифицированного поведения, но в определенной степени в западных странах, принадлежащих к христианской традиции, навсегда сохранилось стремление к тому, чтобы между внутренним форумом и внешним форумом был зазор. Что же происходит, когда этот зазор исчезает? ... Мы оказываемся лицом к лицу с «одномерной» нормой, а следовательно, и с одним-единственным форумом позитивного права, писаной нормы, после того как исчезли многие другие инстанции, которые до сих пор поддерживали всю совокупность нашей повседневной жизни. (Там же: 479–481)

Автор считает, что в сложившейся ситуации недостаточно теоретически размышлять об идее справедливости — необходимо изучать историю людей и институтов, чтобы осознать невозможность одной-единственной истории справедливо-

сти: раз таких историй множество, значит, возможны разные этосы (результаты «оседания нормативного процесса в истории»), и опутывающая нас сетями принуждения юридическая норма не может быть единственной — нужна моральная норма (этика как сфера коллективных действий) с собственной санкцией. Речь может идти об «обнищании духовной юрисдикции» всех территориальных церквей после Реформации, т. е. об их неспособности обеспечить этику как мораль, альтернативную власти, о чем писал Д. Бонхеффер в связи с тоталитарными режимами, где «власть предстает без прикрас во всей своей грубости и совесть индивидов, за малыми исключениями, оглушена разложением и пропагандой», и тогда ставится вопрос, «могут ли церкви вернуть себе историческую функцию институционального полюса, альтернативного в качестве „форума“, места и власти судить деяния человека» (Там же: 499). Проди полагает, что социологический анализ дехристианизации вряд ли будет полезен неверующим и не поможет бедному христианину ориентироваться между позитивным правом и божественным законом, поэтому предлагает иной путь — восстановление морали, рассматривая предлагаемые здесь подходы (спиритуалистический отказ от проблемы нормы и суда у Э. Левинаса, признание насилия неотъемлемой чертой общества и дуализма христианского мировосприятия у Р. Жирара, идея экуменической моральной хартии у Х. Кюнга, развенчание интеллектуальной иллюзии нашего времени, что моральный релятивизм гарантирует толерантность, Б. де Жувенелем и др.).

Проди не предлагает окончательного решения проблемы (что сегодня просто невозможно), а настаивает на необходимости поисков ее решения, потому что жизнь в мире одномерной нормы уничтожает саму идею справедливости:

Правосудие надзирает над нами и наказывает нас за наши сексуальные привычки (со смесью сексуальной озабоченности и сексофобии, доходящих до того, что проявления чувств начинают регулироваться законодательно и обсуждаться в суде), налагает на нас все новые запреты, парализует семейные отношения, экономическую деятельность и труд, здравоохранение и школу и отныне сопровождает нас от рождения до смерти... Аборт и эвтаназия, помимо генетических манипуляций и защиты окружающей среды, являются самыми яркими проявлениями неспособности одномерной нормы решить проблемы справедливости... В карательном плане в обществе это выражается в росте, в последние годы взрывном, составов преступления и, соответственно, числа совершенных преступлений... и числа заключенных в тюрьмах... Не существует «всплеска преступности», но есть трагедия преступности, которая теперь разрушила традиционную государственную монополию на насилие, оказывающуюся бессильной перед лицом изменений, вызванных глобализацией планеты, и исчезновением нормативного морального универсума, необходимого для управления повседневной жизнью. Так называемые «органы», которые лихорадочно учреждаются всякий раз, когда демократия оказывается бессильна решить проблемы... — это полумеры, лишь ухудшающие ситуацию, потому что в долгосрочной перспективе они еще больше ослабляют норму и способствуют произволу бюрократической власти... Защита отдельных меньшинств или слоев общества, считающих-

ся слабыми, при помощи особых юридических норм и судов, несмотря на благие намерения, также парализует общество подобно тому, как «политкорректность», постулируемая на уровне позитивного права, превращается в опасную цензуру. (Там же: 505)

Вывод автора, с которым сложно не согласиться, — необходимо вернуть зазор между юридической нормой (легитимирует мир таким, каков он есть) и внутренним коллективным миром моральной нормы, несмотря на все противоречия этого зазора (дополнительную привлекательность и убедительность этому выводу в глазах российского читателя придает тот факт, что в нашем обществе этот зазор сохраняется и вряд ли исчезнет, учитывая усиление репрессивных мер государственного контроля в условиях сохраняющихся неформальных видов социального взаимодействия без и вне государства).

Второе условное направление исследовательских поисков, наиболее интересное и полезное для работы с понятием справедливости в социологическом контексте, связано с созданием «идеальной» политико-философской модели справедливости, призванной не строить «воздушные замки» (образы совершенно справедливого государственного устройства), а выносить обоснованные суждения о сравнительной справедливости (посредством названного выше Эльстером публичного обсуждения), имеющие практические следствия для осуществления справедливости (или борьбы с несправедливостью). Яркий пример здесь — книга А. Сена «Идея справедливости», представляющая собой последовательную и обоснованную критику всех тех теорий социальной справедливости, что занимаются конструированием модели идеально справедливого социального устройства и отвергают сравнительный анализ реалий и выбор альтернатив. Структурно книга состоит из восемнадцати глав, однако целесообразнее охарактеризовать ее как состоящую из пяти частей, выделенных автором в содержании: за вводной частью (предисловие, введение и благодарности) следуют четыре основные части — о требованиях справедливости, формах рассуждения, содержании справедливости, публичном рассуждении и демократии. Полностью соглашаясь с Сеном в том, что «любое краткое изложение в конечном счете оказывается актом варварства», попробуем все же реконструировать общие контуры его теории справедливости, обозначенные уже во вводной части и в дальнейшем лишь наполняющиеся реальными примерами и теоретическими и практическими обоснованиями.

Отправная точка рассуждений Сена — уверенность, что все мы сталкиваемся «в нашей повседневной жизни с различными формами неравенства и угнетения, от которых нередко страдаем, с полным правом злясь, но это относится и к более общему диагнозу несправедливости в большом мире, где мы живем...». Известные исторические личности (Мохандас Ганди, Мартин Лютер Кинг и др.) также «ощущали явную несправедливость, которую можно искоренить. Они не пытались достичь совершенно справедливого общества (даже если и можно было бы прийти к согласию о том, что оно собой представляет), они желали по возмож-

ности устранить очевидные несправедливости» (Сен, 2016: 11). Автор полагает, что нам необходима теория справедливости, которая стремится «прояснить, как мы можем подойти к вопросам укрепления справедливости или же устранения несправедливости, а не предложить решения вопросов о природе совершенной справедливости (наиболее значимые в современной моральной и политической философии)» (Там же: 13). Эта теория должна стать основанием практического рассуждения и оценки методов укрепления справедливости, не пытаясь их окончательно согласовать или унифицировать, и должна рассматривать как институциональные недостатки, так и индивидуальные отклонения (поведенческие) в качестве источников несправедливости.

Сен выстраивает собственную концепцию, по сути, полемизируя с тремя традиционными трактовками справедливости. Первая составляет основу определения Дж. Ролзом справедливости как честности и предполагает, что для установления принципов справедливости необходимо сформировать базовую структуру общества из «справедливых институтов», а затем следить, чтобы поведение людей поддерживало их корректное функционирование. Настаивая, что принципы справедливости следует определять не через институты, а через жизнь и свободу людей, Сен не отрицает роль институтов в укреплении справедливости, но подчеркивает их инструментальный характер — влияние на жизнь людей посредством разумно обоснованных ценностей и поддержку нашей способности анализировать ценности и приоритеты посредством публичного обсуждения (для этого нужны гарантии свободы слова, права на информацию и участия в компетентной дискуссии, которые и обеспечивают институты).

Вторая идея, от которой отказывается Сен, — это сложившаяся в период Просвещения традиция поиска совершенно справедливых социальных устройств в теории справедливости («договорной подход» Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта и др.). Исходя из тех же практических соображений, что и в первой линии полемики, Сен противопоставляет данному подходу сравнительный метод, однако опирается на теории общественного договора, «адаптируя их должным образом» и дополняя иными подходами просвещенческих философов (и не только) (А. Смита, Ж.-А. Кондорсе, М. Уолстонкрафт, И. Бентама, К. Маркса, Дж. С. Милля и др.), которые сравнивали разные способы прожить жизнь под влиянием не только институтов, но и фактического поведения людей, социальных взаимодействий и других значимых факторов.

Первая и вторая идеи, с которыми полемизирует Сен, формируют «трансцендентальный институционализм» — он сосредоточен на выявлении справедливого институционального устройства (природы «справедливого»), не фокусируется на сравнении достижимых (реальных) типов общественного устройства (в разной степени не дотягивающих до идеалов совершенства) и развивается в русле «договорного» стиля мышления (гипотетический «общественный договор» выступает как идеальная альтернатива хаосу). Трансцендентальные институционалисты не игнорировали реализацию общественного устройства: некоторые (особенно

И. Кант и Дж. Ролз) провели «проницательный анализ нравственных или политических императивов общественно приемлемого поведения» (Там же: 42). Однако в отличие от представителей сравнительных подходов, интересовавшихся социальной реализацией (наличные институты, реальное поведение и другие факторы), они не занимались сравнениями реальных обществ и не пытались устранить явную несправедливость в том мире, в котором сами жили, предпочитая описывать совершенно справедливые институты.

Проблематичность трансцендентального институционализма как основания теории справедливости Сен объясняет двумя причинами: во-первых, сомнительной достижимостью разумного согласия о природе «справедливого общества» даже при условии беспристрастного и открытого обсуждения (возможно множество конкурирующих оснований справедливости); во-вторых, избыточностью поиска трансцендентального решения (достаточно сопоставить относительные уровни справедливости и сделать выбор из достижимых альтернатив). Иными словами, в первом случае

теоретики разных убеждений — утилитаристы, экономические эгалитаристы, теоретики права на труд или же строгие либертарианцы — будут, вероятно, в равной мере считать, что есть однозначное справедливое решение, которое легко установить, но каждый из них будет отстаивать очевидную правоту своего решения, отличного от решений всех остальных. То есть, возможно, нет никакого совершенно справедливого устройства, которое можно было бы определить и одобрить в ходе беспристрастного рассмотрения». Во втором случае речь идет о том, что «если теория справедливости должна руководить разумным выбором политических программ, стратегий или институтов, то выявление типов совершенно справедливого социального устройства не является ни необходимым, ни достаточным. (Там же: 52)

В качестве примера автор приводит выбор между П. Пикассо и С. Дали, для которого нет смысла ссылаться на «идеальную» «Мону Лизу», тем более что дескриптивная близость необязательно будет ориентиром для близости оценочной (множество примеров в книге столь же просты и убедительны).

Значение человеческих жизней, опыта и реализации невозможно заменить информацией о существующих институтах и действующих правилах. Институты и правила весьма важны, поскольку влияют на происходящее, они неотъемлемая часть реального мира, однако действительность как таковая выходит далеко за пределы организационной картины и включает жизнь, которой людям удается или не удается жить. (Там же: 55–56)

Схожесть двух традиций Просвещения — договорной и сравнительной — Сен видит в опоре на разумное и публичное обсуждение, которое тоже проблематично, но более обоснованно, чем «эмоции, психология и инстинкты как независимые источники оценки справедливости». Он не видит непримиримого конфликта

между разумом и эмоциями, но отвергает опору лишь на последние без разумного рассмотрения («нашим не прошедшим критическую проверку инстинктам не следует давать права последнего слова», даже если это отвращение к жестокости), потому что только критический анализ позволяет понять, почему мы часто испытываем сильное чувство несправедливости, но не можем назвать его главную причину, прибегая к множеству разных. Сравнительный метод заставляет отказаться от заблуждений и догматизма: о справедливости очень сложно рассуждать, и мы испытываем искушение отказаться от рассуждений и опираться на свою чувствительность к чужим страданиям, однако бурные протесты против голода вряд ли помогут его предотвратить, в отличие от мер предосторожности, принятых по результатам рассуждений о причинах трагедии. Что касается догматизма, то

нет нужды устранять все разумные альтернативы, кроме одной-единственной... Даже крайне догматичные люди обычно располагают определенными доводами, пусть весьма грубыми, которые поддерживают их догмы (к ним относятся расистские, сексистские, классовые или кастовые предрассудки, наряду со многими иными видами предубежденности, основанной на неточных рассуждениях). Неразумие, как правило, это не полный отказ от рассуждения, а опора на крайне примитивные и ущербные рассуждения. Поэтому есть надежда, что плохому рассуждению удастся противопоставить хорошее. (Там же: 24)

И, наконец, третья идея, которую отвергает Сен, — это трактовка разумности, рациональности и справедливости как исключительно европейских достижений периода Просвещения (весьма провокационно, но точно он называет ее «провинциальностью»), поскольку в интеллектуальной истории незападных обществ (чаще всего в книге приводятся примеры из индийской литературы) существовали «мощные традиции разумной аргументации, а не просто опоры на веру и неразумные убеждения... похожие или тесно связанные идеи справедливости, честности, ответственности, долга, доброты и правильности развивались во многих частях света... но наличие подобных рассуждений на глобальном уровне часто упускалось из виду или скрадывалось в господствующих традициях современного западного дискурса» (Там же: 19–20). В частности, он постоянно ссылается на обоснованное в санскритских текстах по этике и правоведению различие понятий *niti* и *nyaya* (оба обозначают «справедливость»). Первое слово указывает на упорядоченную организацию и правильное поведение, второе — на что и как получается в реальной жизни («концепция осуществленной справедливости»). «Сколь бы правильными ни были созданные институты, если большая рыба все еще может проглотить маленькую, когда ей этого захочется, значит, налицо нарушение человеческой справедливости как *nyaya*» (Там же: 59). Задачу поиска справедливости Сен видит в предотвращении очевидной несправедливости — *matsyanyana*, «справедливости в мире рыб»: так, борцы за отмену рабства в XVIII и XIX веках не счи-

тали, что их победа приведет к созданию совершенно справедливого мира, но верили, что рабовладельческое общество абсолютно и невыносимо несправедливо.

Последующие части книги посвящены развертыванию, пояснению и иллюстрации изложенных выше основных положений авторской (политико-философской, по мнению рецензентов книги, но междисциплинарной по самооценке) теории справедливости. В первой части изложены требования к справедливости, главное из которых — «разум и объективность». Ссылаясь на Л. Витгенштейна как утверждавшего необходимость применять интеллектуальные способности, чтобы сделать мир лучше, Сен называет его наследником и продолжателем традиции Просвещения, в которой «трезвое размышление считалось главным союзником стремления улучшить общество» и которую сегодня упрекают за излишнее и наивное доверие рациональности (в том числе научному исследованию), что якобы способствовало жесточайшему насилию в постпросвещенческом мире. Сен отвергает подобные упреки, утверждая, что они не имеют отношения ни к позиции Просвещения, ни к сфере разума и основываются на незрелых убеждениях и некритических мнениях неприятных политических лидеров: именно разум/интеллект помогает нам анализировать идеологию и слепую веру и должен стать основным критерием справедливого поведения и приемлемой системы юридических обязанностей и прав (как утверждал еще монгольский император Акбар, живший в Индии на рубеже тысячелетий).

Разумный анализ Сен считает основой справедливости, потому что публичное рассуждение гарантирует некоторую объективность политических и этических мнений. Он ссылается на А. Смита, который предложил бороться с местечковой ограниченностью ценностей посредством взгляда «с определенного расстояния» («беспристрастного наблюдателя из далекого края»), но приводит и иные подходы к объективности, которые объединяет «общее признание необходимости разумного сопоставления на беспристрастной основе».

Рассуждение — неиссякаемый источник надежды и веры в мире, омраченном дурными поступками... Можно думать о том, как смотреть на других людей, другие культуры и чужие претензии, как относиться к ним и как исследовать различные основания для уважения и терпимости. Также мы можем рассуждать о наших собственных ошибках, пытаясь научиться их не повторять... Интеллектуальное испытание необходимо и для выявления поступков, которые не должны были нанести вред, однако все же привели к этому последствию, например, такие ужасные события, как голод, могут оставаться неизученными из-за ошибочной посылки, будто бы их нельзя предотвратить, не увеличив достаточность продовольствия... Сотни тысяч и даже миллионы могут умереть из-за пагубного бездействия, проистекающего из неразумного фатализма, прикрывающегося маской выдержки, которую обосновывают реализмом и здравым смыслом... Чтобы предупредить катастрофы, вызванные человеческой небрежностью или бесчувственной черствостью, нам требуется критический анализ, а не только доброжелательность по отношению к другим... И рассуждение — наш союзник, а не угроза. (Там же: 87–89)

Основной источник отсылок Сена в первой части — работы Ролза, которому он благодарен за возрождение философского интереса к теме справедливости и за ее проблематизацию в сегодняшнем виде. Сен согласен с Ролзом в том, что осуществление справедливости должно быть связано с идеей честности — следует «избегать предвзятости в суждениях, учитывать интересы и нужды других людей, а также, самое главное, не допускать влияния собственных интересов, приоритетов, эксцентричных черт и предрассудков». Для этого Ролз считает необходимым создавать институты, «которые должны управлять обществом, каковое они, как мы можем себе вообразить, „создадут“ в будущем» (Там же: 97), а Сен полагает, что «если не получается выработать единственный набор принципов справедливости, которые бы вместе задавали институты, необходимые для базовой структуры общества, тогда и саму процедуру „справедливости как честности“... использовать сложно» (Там же: 101). Кроме того, ролзовская модель переоценивает роль «справедливых институтов» и игнорирует реальные поведенческие паттерны («справедливые общества»), отсылает к утилитаристской модели и «договорному» рассуждению кантианской традиции (а необходима оптика смитовского беспристрастного наблюдателя, сравнительные оценки и учет социальной реализации) и ограничивает число стремящихся к справедливости членами конкретного политического сообщества («народа»), хотя мир за пределами страны не может не влиять на оценку справедливости внутри нее, особенно в нынешних условиях глобализации.

Приводя в качестве примера позиции Ашоки, императора Индии в III веке до н. э., утверждавшего, что социальное совершенствование достижимо через добровольное хорошее поведение граждан, и Каутильи, главного советника деда Ашоки, императора Маурьи Чандрагупты, в IV веке до н. э., считавшего институциональные механизмы главными факторами хорошего поведения (материальные стимулы, ограничения и наказания), Сен, по сути, воспроизводит традиционную социологическую дилемму «макро — микро» (институты — паттерны поведения), задаваясь вопросом: как предлагаемую Ролзом последовательную и логичную модель общественного договора (отказ людей от одностороннего поиска собственной выгоды и следование правилам хорошего поведения в целях поддержания социальной справедливости) можно реализовать в том мире, где мы живем, а не в воображаемом мире, которым Ролз в основном занимался. Сен не отрицает важности институционального равновесия (фактор успешности американского общества) и сдерживающего действия институтов по отношению к развращающему воздействию власти (отсутствие системы сдержек и противодействий — причина дисфункциональности централизованных однопартийных государств), «однако мы должны стремиться к институтам, которые укрепляют справедливость, а не считать институты самодостаточными проявлениями справедливости» (Там же: 130). Если же поддасться искушению считать «правильные» институты достаточными, то непонятно, почему, например, они не всегда порождают эффективную рыночную экономику и нередко приводят к трагическим последствиям (наиболее

ужасные случаи голода далеко не всегда следуют за нарушением чьих-либо либертарианских прав).

Сен настаивает, что мы не можем переложить работу по установлению и поддержанию справедливости на социальные институты и правила и должны постоянно проводить социальную оценку того, как идут дела и можно ли в них что-то улучшить, чтобы избежать неявных заблуждений, влияния местечковых ценностей и отклонений от «разумного» поведения. В основе такой оценки должна лежать теория общественного выбора, разработанная в конце XVIII века французскими математиками и получившая свою современную форму в работах К. Эрроу в 1950-е годы, в частности, в его «теореме невозможности» — удовлетворить запросы всех членов общества посредством рациональной и демократической процедуры общественного выбора, потому что ее результаты принимают форму ранжирования обстоятельств с точки зрения людей, которых касаются принимаемые решения. В отличие от трансцендентального институционализма, теория общественного выбора не стремится к «тотальности» (идеалу социальной справедливости), но дает нам достаточно строгие и значимые суждения благодаря процедуре публичного обсуждения и коммуникации, при этом систематически оставляя место для неполноты и неокончателности оценок вследствие неустраняемых пробелов в информации, конфликтующих свобод и приоритетов, расходящихся соображений и невозможности прийти к однозначному выводу (т.е. множественности оснований справедливости и честного согласия лишь по частичным ранжирам случаев). «Вопрос „Что такое справедливое общество?“, несмотря на свою интеллектуальную привлекательность, не является удачным отправным пунктом для плодотворной теории справедливости... и, возможно, не является и вероятным конечным пунктом. Систематической теории сравнительной справедливости не нужен ответ на этот вопрос, и она не обязана его давать» (Там же: 159).

Во второй части книги описаны основные критерии разумного публичного рассуждения, которые только и способны гарантировать достижение некоторой социальной справедливости: это позиционная объективность (не учет смещений и изменчивости мнений в зависимости от социальной позиции и частных характеристик, а признание инвариантной объективности наблюдаемого с определенной позиции); рациональность выбора (не максимизация личной выгоды, а способность обосновать и отстоять разумность решений — как эгоистических, так и альтруистических — в случае их критического разбора); множественность беспристрастных оснований (признание неизбежности конкурирующих критериев справедливости); рассмотрение всех значимых последствий принимаемых решений (учет их социальной реализации). Например, «объяснению безропотного терпения и социальной асимметрии и дискриминации, которые можно встретить во многих традиционалистских обществах, может способствовать идея позиционной объективности, указывающая на генезис неправомерного применения позиционного восприятия» (Там же: 225) и требующая расширения информационной основы социальных оценок (в обществе с устоявшейся традицией притеснения жен-

щин сильна культурная норма признания их мнимой второсортности, что можно увидеть, только выйдя за пределы локальных наблюдений в подобных обществах; аналогичным образом работает марксистская «объективная иллюзия» — обозначение систематических устойчивых иллюзий, оказывающих искажающее влияние на понимание и оценку публичных вопросов).

В третьей части книги Сен характеризует содержание справедливости, проводя различия между средствами и целями достойной жизни, экономическим благодеянием и реальной свободой: «уровень депривации некоторых ущемленных социальных групп даже в очень богатых странах может быть сравним с аналогичным уровнем в развивающихся экономиках» (Там же: 297). Важно не только то, какую жизнь мы ведем (с точки зрения дохода, комфорта, потребления и наличных ресурсов), но и какую свободу выбора различных стилей и образов жизни при этом имеем (можем ли делать те вещи, которые хотим, ценим и выбираем), потому что свобода расширяет наши интересы и обязательства (например, обязанности общества по отношению к обездоленным и по поддержке прав человека). Важен не просто подсчет гипотетических возможностей, а обдуманная сопоставительная оценка реальных свобод, и тогда понятно, что богатый человек с серьезными нарушениями здоровья будет страдать от множества ограничений, которых нет у бедного, но здорового человека. Сен отказывается отождествлять бедность и низкий доход, потому что отношения между ресурсами и бедностью изменчивы и определяются характеристиками людей (физическими, социально-демографическими и пр.), природной (климат, экология) и социальной среды (преступность, программы здравоохранения и образования, отношения в обществе, паттерны поведения в сообществе), т. е. важен не доход как таковой, а возможности превращения его в определенный образ жизни («конверсия личных ресурсов в различные виды функционирования»). Измерение возможностей (целей), а не ресурсов (средств), «понимание природы и источников нехватки возможностей и неравенства в возможностях — ...центральным вопросом для устранения явных несправедливостей, которые можно выявить при обсуждении в обществе, придя к частичному, но при этом достаточному согласию» (Там же: 340).

Одна глава третьей части посвящена счастью, вернее, соотношению счастья с благополучием (с точки зрения социальных обстоятельств и субъективных оценок) и с понятиями свободы и возможностей, поскольку сегодня счастье часто выступает в качестве критерия оценки социальной справедливости. Сен не разделяет данную трактовку счастья: оно «не порождает обязанности в том же смысле, в каком их неизбежно должна порождать возможность... Следовательно, между благополучием и счастьем, с одной стороны, и свободой и возможностью — с другой, обнаруживается заметное различие» (Там же: 350). Ссылаясь на многочисленные эмпирические подтверждения того, что когда люди в стране богатеют, они не начинают внезапно чувствовать себя намного счастливее (см., напр.: Лэйард, 2012), Сен призывает не отказываться считать счастье крайне важным для образа жизни, но признать, что отношения между доходом и счастьем намного сложнее, чем счи-

тается: «Пусть счастье и важно, это вряд ли единственная вещь, которую у нас есть основания ценить, и точно так же оно не представляет собой единственное мерило для всех остальных ценных вещей. Однако если не приписывать счастью эту деспотическую роль, оно может с полным правом считаться очень важным... — наряду с прочим. Возможность быть счастливым — ...важный аспект свободы, который мы обоснованно ценим» (Сен, 2016: 356), но речь не может идти о всеобщей равной свободе — и в равенстве, и в счастье, и в свободе следует видеть многообразные измерения и требования.

Заключительная, четвертая часть книги раскрывает некоторые практические следствия предлагаемой теории справедливости, в частности, трактовку демократии как «публичного разума» и партисипативной формы правления, к которой люди стремятся, противопоставляя ее якобы вечному, неизменному и фатальному авторитаризму. Сен обращается к демократии потому, что современная политическая философия расширила ее прежнее формальное определение (выборы и голосование), включив в него публичное голосование и «применение публичного разума» («правление через обсуждение»), тем самым понятия демократии и справедливости сближаются: «Если требования справедливости можно оценить только при помощи публичного рассуждения и если публичное рассуждение конститутивно для идеи демократии, значит, существует тесная связь между справедливостью и демократией, которые обладают общими понятийными чертами» (Там же: 415). Недостаточность традиционной узкой трактовки демократии Сен иллюстрирует оглушительными электоральными успехами тиранов в тоталитарных режимах, т. е. эффективность демократического голосования зависит от свободы слова, доступа к информации и права на инакомыслие (авторитарные системы не столько принуждают голосовать определенным образом, сколько подавляют общественную дискуссию, ограничивают свободу информации и создают атмосферу настороженности и тревоги). В качестве примера вклада демократии в дело справедливости приведена борьба с голодом: он характерен для авторитарных режимов (колониализма, однопартийных государств и военных диктатур), поскольку свободная новостная журналистика и неподцензурная публичная критика заставляют правительства предпринимать активные шаги для устранения голода и внушают людям интерес и толерантность друг к другу, что позволяет им лучше понимать жизнь других и требовать изменения политического курса, даже если проблема затрагивает лишь небольшую часть населения.

Завершает книгу отсылка к оценке Гоббсом человеческой жизни в «Левиафане» — как «беспросветной, тупой, кратковременной и одинокой». Признавая, что и сегодня это хорошая отправная точка для теории справедливости (жизнь людей в разных регионах мира остается ужасной и угнетенной, несмотря на значительный материальный прогресс), но отрицая идеалистический подход общественного договора и идею одиночества (призывая вырваться из изоляции), Сен солидарен с Гоббсом в задаче улучшить жизнь людей.

Общее стремление теорий справедливости — ...понять, что можно сделать в плане практического рассуждения о справедливости и несправедливости... Построение теории справедливости связано в каком-то смысле с вопросом: что значит быть человеком... Мы могли бы быть существами, не способными на симпатию, которых не трогали бы боль и страдание других, которые не заботились бы о свободе и, что не менее важно, были бы не способны рассуждать, доказывать, расходиться или сходиться во мнениях. Явное наличие всех этих качеств в жизни человека еще не говорит о том, какую теорию справедливости выбрать, однако оно показывает, что общее стремление к справедливости в человеческом обществе было бы не так-то просто искоренить, пусть даже стремиться к осуществлению справедливости мы можем разными способами. (Там же: 517–518)

Безусловно, предлагаемый Сенем подход весьма привлекателен своим отказом от поисков недостижимого общего идеала справедливого общества и призывом учитывать контекстуальные рамки любых социальных установлений, т. е. признавать недееспособность самых правильных и справедливых институтов, если поведение людей не соответствует требованиям их корректной работы. Сен возлагает на каждого из нас личную ответственность за сохранение и укрепление справедливости — любым своим поведенческим выбором и всей своей жизнью, не позволяя обвинять в несправедливости только институциональные недостатки и прятаться за иллюзиями, фатализмом и даже честной, но бездейственной доброжелательностью (выражать кому-то сочувствие без разумного обоснования реалистичных сценариев предотвращения или искоренения несправедливости — не значит укреплять справедливость). Это очень большая ответственность, особенно учитывая, что Сен не разводит «позитивное» и «негативное» определения справедливости (не предлагает дефиниции справедливости, а говорит о необходимости искоренить несправедливость без опоры на образ «правильного» социального устройства) и не уточняет критерии компетентности, когда утверждает необходимость разумно обоснованных ценностей и публичных дискуссий: насколько экспертными должны быть их участники (кто должен и/или имеет право в них участвовать) и кто устанавливает степень разумности ценностей и приоритетов, которые мы должны оговаривать в каждом конкретном случае и в социальном контексте в целом? Несомненно, это чрезмерно оптимистичная книга — она убеждает в возможности, посредством сопоставлений и публичных дискуссий, уменьшить количество несправедливостей в мире и сделать нашу жизнь более справедливой, но тем самым она и чрезмерно пессимистична — непонятно, почему человечество до сих пор, за свою тысячелетнюю историю, этого не сделало.

Литература

- Левада-Центр. (2018). Россияне назвали основные претензии к Путину за время его правления. URL: <https://www.levada.ru/2018/05/08/rossiyane-nazvali-osnovnyie-pretenzii-k-putinu-za-vremya-ego-pravleniya> (дата доступа: 02.12.2018).
- Лэйард Р. (2012). Счастье: уроки новой науки / Пер. с И. Кушнаревой. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.
- Моррис И. (2017). Собиратели, земледельцы и ископаемое топливо. Как изменяются человеческие ценности / Под ред. и с введ. С. Мэсидо; с комм. Р. Сифорда, Дж.Д. Спенса, К.М. Корсгаард, М. Этвуд; пер. с англ. Н. Эдельмана. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.
- Проди П. (2017). История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права / Пер. с ит. И. Кушнаревой; пер. с лат. А. Апполонова. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.
- Ролз Дж. (1995). Теория справедливости / Пер. с англ. В. Целищева, В. Карповича, А. Шевченко. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета.
- Сен А. (2016). Идея справедливости / Пер. с англ. Д. Кралечкина под ред. В. Софронова, А. Смирнова. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.
- ФОМ. (2011). Справедливость не торжествует. URL: <https://fom.ru/Nastroeniya/10263> (дата доступа: 02.12.2018).
- ФОМ. (2013а). О прогрессивном налогообложении. Стоит ли менять действующие нормы налогового права? URL: <https://fom.ru/Ekonomika/10843> (дата доступа: 02.12.2018).
- ФОМ. (2013б). Чем мы дорожим? О самом важном в жизни россиян. URL: <https://fom.ru/TSennosti/10994> (дата доступа: 02.12.2018).
- ФОМ. (2013в). Работающие россияне о справедливом вознаграждении за труд. Сколько получают и сколько хотят получать люди за свою работу? URL: <https://fom.ru/blogs/11228> (дата доступа: 02.12.2018).
- ФОМ. (2014). Честность в теории и на практике. Что россияне думают о лжи? И часто ли лгут сами? URL: <https://fom.ru/TSennosti/11453> (дата доступа: 02.12.2018).
- ФОМ. (2017). О справедливости и несправедливости в российском обществе. Справедливо ли устроено российское общество? И хотят ли власти сделать его более справедливым? URL: <https://fom.ru/TSennosti/13279> (дата доступа: 02.12.2018).
- ФОМ. (2018). О справедливости. Что устроено справедливо, а что — несправедливо в современном российском обществе? URL: <https://fom.ru/TSennosti/14099> (дата доступа: 02.12.2018).
- Штомпка П. (2017). Справедливость / Пер. с пол. А. А. Зотова // Мониторинг общественного мнения. № 6. С. 381–399.
- Эльстер Ю. (2018). Кислый виноград: исследование провалов рациональности / Пер. с англ. И. Кушнаревой под ред. А. Морозова. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.

Justice in Sociological Discourse: Semantic, Empirical, Historical, and Conceptual Challenges

Irina Trotsuk

Doctor of Sociological Sciences, Centre for Fundamental Sociology, National Research University Higher School of Economics

Professor, Sociology Chair, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)

Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: irina.trotsuk@yandex.ru

One of the key features of social sciences and humanities distinguishing them from technical and natural sciences are the frequent intersections of their terminology with everyday discourse. Some social concepts have completely different interpretations in sociological discourse and everyday life, with the words "field" and "panel" as good examples. However, the majority of similar concepts of everyday life and sociological research have quite the same content. The word "justice" and its derivatives stand out in this set of terms, for hardly any other concept in human history is saturated with political connotations, or requires little additional explanation when used in social-economic debates or military conflicts. As a result, the word "justice" is widely used in all "life-worlds" (i.e., according to A. Schütz, justice seems to be both a 'first-order construct' and a 'second-order construct'), which complicates its unambiguous conceptual and empirical interpretations in sociological research. The article was supposed to be a review of two books, *A History of Justice: From the Pluralism of Forums to the Modern Dualism of Conscience and Law* by P. Prodi, and *The Idea of Justice* by A. Sen, providing a clearer conceptual definition of justice. However, it turned into reflections with some theoretical and empirical examples on why such searches in sociology are important and inevitable, but are unlikely to end with a satisfying result. This does not make such searches meaningless, but rather utopian in nature, and essential for the self-identification of the discipline through the questioning of its own conceptual foundations.

Keywords: justice, injustice, ethics, law, norm, value, rationality, social order, crisis of justice, ideal model, Ian Morris, Jon Elster, Paolo Prodi, Amartya Sen

References

- Elster J. (2018) *Kisly vinograd: issledovanie provalov ratsionalnosti* [Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality], Moscow: Gaidar Institute Press.
- FOM (2011) Spravedlivost ne torzhestvuet [Justice does not Prevail]. Available at: <https://fom.ru/Nastroeniya/10263> (accessed 2 December 2019).
- FOM (2013) Chem my dorozhim? O samom vazhnom v zhizni rossiyan [What Do We Value? On the Most Important Things in Life of Russians]. Available at: <https://fom.ru/TSennosti/10994> (accessed 2 December 2019).
- FOM (2013) O progressivnom nalogooblozhenii. Stoit li menyat deystvuyushchie normy nalogovogo prava? [On Progressive Taxation: Is It Worth Changing the Current Rules of Tax Law?]. Available at: <https://fom.ru/Ekonomika/10843> (accessed 2 December 2019).
- FOM (2013) Rabotayushchie rossiyane o spravедливom voznagrаzhdenii za trud. Skolko poluchayut i skolko khotyat poluchat lyudi za svoyu rabotu? [Working Russians' Idea of Fair Salary: How Much are People Paid and How Much do People Want to be Paid for Their Work?]. Available at: <https://fom.ru/blogs/11228> (accessed 2 December 2019).
- FOM (2014) Chestnost v teorii i na praktike. Chto rossiyane dumayut o lzhi? I chasto li lgut sami? [Honesty in Theory and in Practice: What do Russians Think about Lies? And How Often do They Lie?]. Available at: <https://fom.ru/TSennosti/11453> (accessed 2 December 2019).
- FOM (2017) O spravедливosti i nespravедливosti v rossiyском obshchestve. Spravedливо li ustroeno rossiyское obshchestvo? I khotyat li vlasti sdelat ego bolee spravедливym? [On Justice and

- Injustice in the Russian Society: Is the Russian Society Fair? And do the Authorities Want to Make It More Fair?]. Available at: <https://fom.ru/TSennosti/13279> (accessed 2 December 2019).
- FOM (2018) O spravedlivosti. Chto ustroeno spravedlivo, a chto — nespravedlivo v sovremennom rossiyskom obshchestve? [On Justice: What is Fair and Unfair in the Contemporary Russian Society?]. Available at: <https://fom.ru/TSennosti/14099> (accessed 2 December 2019).
- Layard R. (2012) *Schastie: uroki novoy nauki* [Happiness: Lessons from a New Science], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Levada-Center (2018) Rossiyanе nazvali osnovnye pretenzii k Putinu za vremya ego pravleniya [Russians Named Their Main Claims to Putin's Rule]. Available at: <https://www.levada.ru/2018/05/08/rossiyane-nazvali-osnovnye-pretenzii-k-putinu-za-vremya-ego-pravleniya> (accessed 2 December 2019).
- Morris I. (2017) *Sobirately, zemledeltsy i iskopaemoe toplivo: kak izmenyayutsya chelovecheskie tsennosti* [Foragers, Farmers, and Fossil Fuels: How Human Values Evolve], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Prodi P. (2017) *Istoriya spravedlivosti: ot plyuralizma forumov k sovremennomu dualizmu sovesti i prava* [A History of Justice: From the Pluralism of Forums to the Modern Dualism of Conscience and Law], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Rawls J. (1995) *Teoriya spravedlivosti* [A Theory of Justice], Novosibirsk: Novosibirsk University Press.
- Sen A. (2016) *Ideya spravedlivosti* [The Idea of Justice], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Sztompka P. (2017) Spravedlivost [Justice]. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*, no 6, pp. 381–399.