

## **ПЕРЕОСМЫСЛЯ ИДЕЮ СПРАВЕДЛИВОСТИ: ДУХОВНОСТЬ КАК ЕЁ ФУНДАМЕНТ**

В современных философских дискуссиях справедливость выступает как одна из наиболее важных тем. Ведь справедливость не есть нечто парящее в воздухе чистого долженствования, но реальное условие возможности нормального существования общества; нарушение же справедливости люди всегда воспринимают на эмоциональном уровне, что неизбежно приводит к конфликтам – борьбе за признание.<sup>1</sup> Конечно, дискуссии о справедливости имеют очень долгую историю. Ещё греческая мысль понимала, что справедливость предполагает тонко настроенную гармонию противоположных начал: личных интересов и общественных, социальных институтов и частной жизни, различных стремлений в самом человеке (например, страсти и телесные вожделения должны быть под контролем разума, а здоровый дух может быть только в здоровом теле) и пр. В новоевропейской же традиции Просвещения возникла антиномия справедливость – свобода: примат справедливости предполагает ограничение субъективного произвола, например, со стороны государства, постоянное перераспределение экономических и пр. ресурсов в пользу большинства членов общества, что приводит к минимизации антагонистических противоречий между индивидами, но чревато ослаблением устремлений индивидов к самореализации и общественной стагнацией; примат свободы предполагает неизбежность как раз таких противоречий, наличие огромных различий в социальном положении личностей, угнетение человека человеком и борьбу угнетённых за свои попраные права, однако, при этом общество либо какая-то иная инстанция (скажем, церковь) не чинит препятствия индивидуальному произволу.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Honneth A. *Honneth A. Kampf um Anerkennung.* – Frankfurt-am-Main, 1994. – S. 219 – 225, 258 – 264 и др. (См. подробнее – в статье «Принуждение лучшего аргумента».)

<sup>2</sup> Эту идею высказал проф. СПбГУ А. Столяров во время своего выступления на пленарном заседании Международной научной конференции 22 апреля 2007 г. в СПбГУ на тему «Толерантность и интолерантность в современном обществе» (к сожалению, в сборнике материалов его статью почему-то не

Узкие рамки статьи не позволяют рассмотреть эволюцию новоевропейской мысли в контексте социальных изменений, движения к социально-рыночному хозяйству и утверждения социальной ответственности бизнеса. Отметим лишь, что многие известные философы современности стремятся к преодолению указанной антиномии – Д. Ролз, Ю. Хабермас, А. Хоннет и др. Например, знаменитая коммуникативная теория разума Ю. Хабермаса делает главную ставку на проводимые «коммуникативной общественностью» практики дискурса. Философия Ю. Хабермаса закладывает прочный фундамент мировой социал-демократической традиции, даже если в обществах за пределами западного ещё не сложились предпосылки для её совершенного (а не имитационного) воплощения.

Однако эта традиция сталкивается с некоторыми важными, но до сих пор не получившими удовлетворительного решения проблемами. Одна из них формулируется так: *почему вообще надо быть моральным* и вступать в дискурс с целью достижения взаимопонимания, а не стремиться опираться на властные или экономические ресурсы, а к практикам дискурсивного взаимопонимания прибегать только в случае, если сталкиваешься с противником, примерно равным тебе по силам или даже более сильным? В принципе, этот вопрос первыми поставили вовсе не оппоненты Хабермаса, а оппонент Сократа Фрасимах, участник дискуссии о природе справедливости, описанной в диалоге Платона «Государство». Неужели действительно «справедливость – это то, что выгодно сильному», как сказал Фрасимах<sup>3</sup>? Разве вся человеческая история не свидетельствует о правоте этих слов, а гармония в обществе не оказывается столь же недостижимой, как и идеал суверенитета разума в человеке, который отстаивал и Сократ в данном диалоге, и вся огромная традиция Просвещения? Разве не страсти (и вовсе не разум) движут человеком, спросим уже вместе с Ницше, а разум всегда

---

опубликовали, в силу чего приходится делать сноску на устное выступление). Об этом см. также: Patzelt, Werner. Vom bleibenden Wert der Freiheit // Theodor Litt: Freiheit – Verantwortung – Mitwirkung. / Hrsg. von Peter Gutjahr-Löser, Dieter Schulz und Heinz-Werner Wollersheim. – Leipzig, 2007. – S. 17 – 28.

<sup>3</sup> Платон. Государство. Книга I, фрагмент 338с.

используется только для оправдания страстей уже задним числом или для прикрытия своих подлинных намерений, заключающихся в стремлении к господству над другими, перед этими самыми другими, чтобы их дезориентировать и ослабить их способности к концентрации на какой-то одной страсти (благодаря чему они и не смогут выступить как мои актуальные противники)? Разве не правы те, для кого страсти – закон, а справедливость – это прибежище рабов, неспособных удовлетворять свои страсти, но её должен отбросить господин?

В этом рассуждении верно, пожалуй, то, что справедливость, как и другие важные идеи разума (добро, истина, красота и пр.), должны иметь силу себя отстаивать. Но где же источник этой силы? Для Ницше тут проблем не было: те, кто стремятся к справедливости, действуют только из скрытой враждебности и затаённой ненависти по отношению к лучшим, их превосходящим, то есть, это стремление можно вывести из Ressentiment. Но есть ведь разные стремления к справедливости, как и разные формы последней. Страсть Ressentiment к справедливости не приводит: в ней выражается только стремление нивелировать всех под один стандарт, путём искоренения (в предельном случае, а в обычном – просто игнорирования) всего, что этому стандарту не соответствует. Если такая операция насильственной стандартизации и будет произведена, то результатом её будет или вырождение в смысле отсутствия внутренних источников для развития среди людей, способности которых оказываются усреднёнными, или это будет только промежуточное состояние, когда слабые объединятся, чтобы свалить сильного (в понимании Ницше), но потом между ними вновь завяжется борьба за господство. Справедливость вообще не может быть выведена из страстей, каких бы то ни было, так как страсти – это болезни разума, это результат того, что все силы духовной жизни оказываются сосредоточенными на каком-то конкретном наслаждении или их комплексе (скажем, сложные страсти типа властолюбия или честолюбия) или вообще на каком-то конкретном материальном объекте как предмете вожделения (то

есть простая страсть к обладанию чем-то). То, что потом наступает разочарование, что удовлетворение страсти оказывается несоответствующим ожиданиям и приводит к скуке и лени (пока иррациональная жизненная сила не найдёт новый источник страсти, после чего процесс повторится вновь, и мы будем кружить в нём, как белка в колесе) – всё это было известно ещё Шопенгауэру. Ещё более важным является то, что это конкретное наслаждение даже от удовлетворённой страсти препятствует дальнейшему развитию творческих сил личности, так как вместо устремления к постоянному самосовершенствованию сознание затемняет какой-то конкретный объект страсти или конкретное наслаждение (или комплекс последних); бесконечное превращается в конечное и там деградирует, пока личность изнутри не перерастёт это состояние и не начнёт им тяготиться (скажем, пока властолюбцу не станут противны чиновочтитатели и он не начнёт испытывать тоску из-за отсутствия настоящих личностей в своём окружении). Те, кто обладает сильными страстями, поражены какой-то червоточинной – это было известно ещё Платону, так как они лишены некоего неповторимого ощущения душевного здоровья, никак не могут гармонично развивать свои личностные силы. Их едва ли можно назвать сильными, как это делал Ницше: тот, кто силён по-настоящему, не нуждается в постоянном декларировании своего превосходства над другими, а кто начинает этим заниматься, начинает терять уверенность в себе в смысле равновесия духовных сил; рано или поздно на такого сильного найдётся более сильный, как говорит русская народная мудрость. И, наконец, справедливость не может быть постигнута только из субъективной перспективы: справедливым может быть не нечто только для меня одного, а то, что будет таковым для всех.

Поэтому мы должны поискать другой источник справедливости, помимо страстей вообще (и деградированного состояния вырожденных страстей – состояния *Ressentiment* – в частности) и увидим его в *духовности*. Можно интерпретировать духовность в смысле *интеллигибельности* Канта –

причастности каждого человека к сверхприродному миру, миру свободы, который не дан, а *задан* и может быть осуществлён доброй волей, а каждый из нас обязан делать выбор каждый раз в пользу следования долгу в борьбе со склонностями. Мы акцентируем один момент доброй воли, который заключается в самопревосхождении, в экзистенциальном порыве личности туда, что кажется рассудку (оперирующему пространственно-временными отношениями) просто невозможным. Если говорить с позиций Ницше, то слабые, говорящие о справедливости, могут (при условии, конечно, что преодолеют затаённую злобу – *Ressentiment* – к сильным) самим этим актом говорения приобрести такую силу, что будут согласны либо добиться справедливости, либо прекратить своё существование! Итак, справедливость невозможна без экзистенциального риска, без способности поставить на карту всего себя, а это уже напоминает о знаменитой диалектике *Herr – Knecht* (господин – раб, или слуга) в «Феноменологии духа» Гегеля. Дело в том, что апелляция к справедливости – это *призыв к осуществлению тех возможностей человека, которые ещё не «развернулись» в логике пространственно-временных и социальных отношений*. И потому идею справедливости *может осознать только сильный*, вернее, она придаёт человеку невиданную силу, а категория выгоды здесь может быть понята только в смысле одного из аспектов блага, то есть, справедливость есть то, что способно повести сильного к благу, а в этом и заключается его высшая выгода – вот так и можно ответить великому провокатору Фрасимаху! Эти экзистенциальные аспекты идеи справедливости автор статьи и пытается описать с помощью понятия духовность. Конечно, духовность здесь интерпретируется именно в контексте идеи гуманизма, как она была сформулирована ещё в эпоху Возрождения: человек есть особое существо, которое благодаря свободе воли способно к безграничному самосовершенствованию (или, что мы можем сейчас добавить, к беспредельной деградации), в то время как другим тварям положен предел – например, животное не может выйти за рамки, ограниченные инстинктами.

Но отсюда может вытекать как раз примат свободы над справедливостью! В самом деле, если каждый человек одарён способностью к творческому самосовершенствованию, то несправедливо чинить ближнему препятствия в этом, а справедливым будет такой общественный строй, в котором постепенно снимаются различные затруднения свободному развитию личности каждого из нас. Но тут возникает старая проблема: все ли способности личности благи и ведут к благу как личному, так и общественному? А если нет, то каковы критерии различения добра от зла и кто может быть судьями?

В статье до сих пор не была реализована установка на переосмысление: получается, что автор стоит в либеральной традиции, где свобода важнее справедливости, а вытекающие отсюда проблемы могут быть решены на пути, например, неких «социальных технологий».<sup>4</sup> Конечно, с этим нельзя согласиться – в критике подобной позиции автор полностью присоединяется к аргументам Ю. Хабермаса. Однако проблема состоит даже не в том, что социальные технологии должны быть легитимными, то есть, быть способными выдержать процедуру оправдания перед судом разума – в свободном дискурсе представителей коммуникативной общественности. Решающая проблема заключается в неопределённости тех ориентиров, на которые нацелены все попытки улучшения или исправления общества или природы человека – то есть, в проблематичности самой новоевропейской идеи блага! Не может ли именно здесь скрываться «поле переосмысления»?

Не подвергая сомнению характерный для модерна плюрализм «последних ориентиров» индивидуальной и общественной жизни, мы предлагаем тем не менее рассматривать справедливость как *свободу, выходящую за свои собственные границы* и тем самым как реализацию её скрытых возможностей. Оговоримся: выход за границы ничего не имеет общего с деградацией свободы до уровня вседозволенности и

---

<sup>4</sup> Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? – Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1971.

распущенности, то есть, с беспределом, который нам, русским, хорошо известен по недавнему прошлому! Подразумевается как раз наоборот – высшая интенсивность свободы, что обнаруживает ограниченность именно её *эгоистической составляющей*, то есть, в том смысле, что каждая личность рассматривает свободу как *свою собственную* самореализацию! Но насколько мы, новоевропейские субъекты, вообще собственники своей самости? И возможно ли в принципе индивидуальное достижение свободы без того, чтобы стали свободными все остальные разумные существа? Но ведь это и подразумевает идея справедливости!

В таком случае путь к разрешению антиномии свободы и справедливости начинает брезжить во тьме неразрешимых проблем: высшей свободой становится ... свободный отказ от своей свободы, а именно, от того элемента эгоизма, который в ней сокрыт. Говоря проще, высшей свободой становится свободный дар личности своего творчества другим разумным существам, то есть, духовное подвижничество и бескорыстное служение человечеству – человечеству в смысле Канта, без размышлений о наградах, о том, нужен ли другим такой акт дарения – способны ли они воспринять результаты моего творчества и т.п. Естественно, таким может быть только выбор самой личности, её никто не имеет права к этому принудить. И отвечаем Фрасимаху теперь так: справедливость – это то, что наступает, когда сильные свободно делятся со слабыми своей силой для того, чтобы преумножилось благо. В сфере творчества не действуют законы экономического обмена: если богатый отдаст бедному часть своего богатства, то у того уменьшится, а у того прибавится, но сумма общественного богатства останется постоянной; но если творческая личность свободно дарит себя другим разумным существам через творчество, то результаты могут быть разными: конечно, её могут не понять, гнать и даже – в пределе – истреблять; но может быть, что творец пробудит в других такой же потенциал творчества, но уже в своей области, а это приведёт не к

выравниванию потенциалов, но к умножению коллективного блага, что и будет справедливостью.

Таким образом, дилемма между справедливостью и свободой разрешается путём преодоления эгоистической составляющей свободы и развёртывания творческих способностей личности путём сознательного отказа от эгоизма, ориентации человека-творца на высшие идеалы духовного подвижничества, хорошо известные всем религиям и духовным учениям мира. Это может при определённых условиях привести к умножению коллективного блага, что и предполагается в идее справедливости. Впрочем, вытекающие отсюда проблемы справедливого общественного устройства не отменяются, они только ставятся в определённом ключе: общественные отношения не должны препятствовать творческим личностям свободно дарить другим результаты своего творчества, если они это сами пожелают, а другие люди не должны в ответ на это подвергать творческих личностей гонениям, а должны относиться к их подвижничеству хотя бы с терпимостью.

А если рассуждать обобщённо, то сама рыночная экономика, с её молчаливо подразумеваемым эгоизмом по отношению к ближним, должна быть дополнена другой, альтернативной моделью, основанной на *дарении* результатов своего труда (или своих экономических ресурсов) другим и на *перераспределении* мировых ресурсов, на которое должны (в смысле изнутри, а не из вынужденности!) *свободно* согласиться сильные (под последними подразумеваются представители правящих элит развитых стран). При отсутствии же такого понимания неизбежны кризисные явления в глобальном масштабе, как только некое критическое мыслящее меньшинство в странах, находящихся на периферии мирового рыночного хозяйства – скажем, специализирующихся на сырье или поставках дешёвой рабочей силы, не осознает несправедливость всего существующего порядка и не захочет бороться с этим насильственными методами (ведь путь



дискурсивного обсуждения несправедливости окажется перекрытым эгоизмом теперешних «сильных мира сего»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Предложенные в статье мысли являются развитием подхода А.С. Панарина, реализованного в книге: Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2003. Это была последняя книга отечественного учёного-политолога и социолога, стоявшего на критически-патриотических позициях. В конце жизни он пришёл к обобщающему пониманию православного проекта общественной жизни, который можно противопоставить «глобальному сверхобществу» (А. Зиновьев), построенному на принципах американизма. Автор статьи привлёк также некоторые идеи немецкой философской культуры, преследуя стратегическую цель – соединения немецкого рационализма и российской духовности.