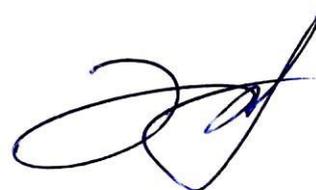


Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова»

*На правах рукописи*



Эрдниева Баина Дорджиевна

**СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК МИФ:  
ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

специальность 5.7.8. — философская антропология, философия культуры  
(философские науки)

**ДИССЕРТАЦИЯ**  
**на соискание ученой степени кандидата философских наук**

Научный руководитель:  
доктор философских наук, профессор  
Бадмаев Валерий Николаевич

Элиста – 2023

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>3</b>
<b>ГЛАВА 1. СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ДРУГОЕ: АНАЛИЗ СМЫСЛОВОГО НАПОЛНЕНИЯ ПОНЯТИЯ.....</b>	<b>15</b>
1.1. Содержание и культурологические особенности феномена справедливости.....	15
1.2. Современное состояние философских экспликаций феномена справедливости.....	35
1.3. Сострадание, Мечь и Равнодушие как фундаментальные формы справедливости.....	51
Выводы по Главе 1 .....	65
<b>ГЛАВА 2. СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК МИФ: ПОСТРОЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ МОДЕЛИ СПРАВЕДЛИВОСТИ.....</b>	<b>69</b>
2.1. Разработка трёхчастной модели справедливости и обоснование ее возможностей.....	69
2.2. Фантастичность справедливости: обнаружение мифологической структуры в модели справедливости .....	79
2.3. Реальность справедливости: как работает трехчастная модель справедливости.....	99
Выводы по Главе 2 .....	109
<b>ГЛАВА 3. ПРАКТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ МОДЕЛИ СПРАВЕДЛИВОСТИ .....</b>	<b>112</b>
3.1. Условия применения модели справедливости.....	112
3.2. Игра в справедливость: правила применения модели.....	129
Выводы по Главе 3 .....	144
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>146</b>
<b>СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....</b>	<b>152</b>
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ 1. Таблица соответствия формы мифа и философского направления .....</b>	<b>169</b>
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Иллюстрации модели справедливости.....</b>	<b>170</b>
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ 3. Анализ структуры мифа о Прометее .....</b>	<b>172</b>

## ВВЕДЕНИЕ

### Актуальность диссертационного исследования

В силу своей имплицитной понятности, превращающейся при ближайшем рассмотрении в сущностную неопределенность, и осязаемой приближенности к насущным вопросам человеческого существования тема справедливости неизменно оказывается в фокусе внимания широкого спектра отраслей научного знания: философии, политологии, социологии, юриспруденции, экономики и других наук, подвигаемых к изучению справедливости условиями окружающей действительности. Регулярность переосмысления идеи справедливости в философии говорит о наличии неснижаемого спроса в прояснении сущностного содержания и свойств этой идеи, способных позволить понять причины, по которым текущее положение дел в различных областях общественных отношений не отвечает теоретическим представлениям о справедливом устройстве и в том числе не отвечает чувству справедливого, вызываемого переживанием неоднозначности предваряющего его решения или элиминированной справедливости. Таким образом, проблематика справедливости расположена в двух плоскостях: её теоретического основания и практической реализации.

Рефлексия над событиями XXI века сквозь призму справедливости приводит к обнаружению противоречия между теоретическим постулированием принципов справедливости и их практической реализацией, а также к выявлению отсутствия определенности в форме их воплощения, что требует исследования логики функционирования феномена справедливости в социокультурном пространстве. Предполагается, что необходимо комплексное исследование, включающее обнаружение исходных *бытийных* оснований справедливости, которые позволят прояснить интегральный смысл данного феномена и объяснят причину возникающих в ходе практической реализации противоречий.

Помимо практических в рамках настоящего исследования выделяются теоретические проблемы в отношении феномена справедливости.

Во-первых, представление о справедливом порядке обнаруживается как уже формализованное в культуре древнейшей цивилизации – Месопотамии, впоследствии оно проникнет как в европейскую, так и восточную культуру (китайскую, индийскую), что позволяет сегодня говорить об укорененности идеи справедливости в культуре (как совокупности локальных культур) и подводит к необходимости раскрыть современное назначение идеи справедливости и определить причину, по которой указанная идея вырабатывается отдельной культурой.

Во-вторых, история философских экспликаций феномена справедливости свидетельствует о том, что справедливость часто определяется через другие культурные явления (справедливость как честность, как более широкая лояльность, как внешний или внутренний закон и т.д.). Это, на первый взгляд, свидетельствует о смысловой маневренности справедливости, а при дальнейшем рассмотрении – может указывать на скрытую природу феномена, способную охватить все смыслы справедливости в совокупности. Таким образом, требуется концептуальное осмысление феномена, непротиворечиво вмещающее полноту представлений об уже существующих формулах справедливости.

Масштаб предпринятых в истории философии поисков оснований справедливости включает применение социально-философской, этико-нормативной, социокультурной оптики. Для продолжения поисков в области намеченной выше проблематики с учетом роли культурного контекста предполагается целесообразным изучить идею справедливости с помощью культурфилософской оптики мифа. Также в ходе исследования будет обнаружен ракурс справедливости как игры.

Важно отметить, что в настоящей диссертационной работе не ставится задача исследовать собственно проблематику мифа и игры, которые применяются инструментальным образом, при этом миф не служит способом

легитимации феноменов «квазисправедливости», но выступает методом осмысления форм воплощения исследуемого феномена справедливости.

*Миф выступает особым взглядом, образным представлением, раскрывающим происхождение и сущность справедливости. Миф о Прометее раскрывается как смысловая форма и трехчастная структура феномена справедливости. Конфигурация справедливости предстает как плоскость из трех углов, олицетворяющих формы справедливости, размещенная на сфере, воплощающей неустойчивость состояния, в котором пребывает мир.*

*Игра при этом оказывается модусом осмысления мифа о справедливости, понимания её различных форм, а также способом возвращения справедливости в социальный нарратив. Игровой компонент заключается в том, что участники игры в справедливость выбирают в качестве материала для игры ситуацию с коллизией интересов (при отсутствии таковой ею может быть выбран сюжет мифа о Прометее), каждому из участников требуется выбрать одну из трех позиций (форм справедливости, описываемых мифом), понять представляемое ей содержание справедливости, а затем обосновать событие как справедливое. Изложенные участниками обоснования справедливости должны раскрыть познавательный потенциал игры и способствовать практическому освоению навыков понимания как навыков справедливого сосуществования.*

Тем самым для ответа на поставленные выше вопросы феномен справедливости предлагается исследовать посредством изучения его мифологических оснований и игрового модуса явленности.

**Степень разработанности темы исследования.** Тема справедливости обладает поистине обширной историей её осмысления в восточной, западной и отечественной философии и культуре. С учетом темы настоящего исследования в основу его теоретико-методологической базы были положены работы, которые можно сегментировать по трём группам: 1) относящиеся к ключевым экспликациям содержания феномена справедливости (следуя

сложившейся традиции, подразделяемые на восточную, западную и отечественную философскую мысль); 2) посвященные исследованию категорий «мифа» и «игры»; 3) исследовательская литература о методологии изучения культурных феноменов.

Первая группа источников включает классическую философскую литературу, перечень которой представлен в библиографии под названием «Источниковедческая литература»: в неё вошли классические переводы китайской философской мысли периода «борющихся царств», представленной единым спектром толкований справедливого как должного поведения и порядка, фундированное необходимостью следования ритуалу и через него трансцендентальному закону, что раскрывает инструментальную сторону феномена справедливости, поставленного на службу государственным интересам; а также переводы Е.П. Островской и В.И. Рудого, В.П. Андросова, Д. В. Поповцева буддийских канонических текстов, в которых справедливости мирового закона противопоставлена концепция справедливости как сострадания.

В рамках первой группы рассматриваются труды древнегреческих мыслителей: выделяется подход Пифагора, предложившего первую геометрическую модель справедливости, воплотившую идею мировой гармонии как равновесия, а также приблизившегося к правовой проблематике справедливости; теоретической колыбелью последующих учений о справедливости стали работы Платона и Аристотеля, развивших идеи должного индивидуального поведения в стройные концепции общественно-политических систем.

Правовое измерение справедливости, представленное в трактатах Цицерона, обнаружило вследствие большей дифференциации римского социума по сравнению с обществом древнегреческого полиса необходимость артикулировать в контексте справедливости не только сегмент обязательств, но и прав.

Религиозно-теологический уклон теоретизирования о справедливости, заданный углублением во внутренний мир, и обоснование её (справедливости) божественной природы обнаружены в сочинениях средневековых богословов Августина, Ансельма Кентерберийского.

Уверенность, вселённая Возрождением в познавательную и волевою способности человека, благодаря которым могут быть преодолены негативные эпифеномены естественного состояния, способствовала крену в сторону социально-философского и политико-правового осмысления справедливости в трудах контрактуалистского триумvirата Нового времени Т. Гоббса, Дж. Локка и Ж.-Ж. Руссо. Поиску моральных оснований справедливости посвящены работы Д. Юма, И. Канта, И. Бентама, А. Смита, Дж. Ст. Милля.

Современная дискуссия о справедливости, пробуждённая выходом «книги книг» по данной теме под авторством Дж. Ролза, носит социально-правовой характер и протекает в контексте прений либертарианских и коммунитаристских позиций о приоритете прав, свобод или равенства в контексте дистрибутивной справедливости. Отдельный интерес в рамках настоящего исследования представляют possibiliстские работы О. Хёффе, П. Рикёра, Р. Рорти, А. Сена, М. Нуссбаум.

В русской философской традиции осмыслением идеи справедливости в нравственном и правовом ключе занимались В. С. Соловьёв, предложивший рассматривать справедливость как форму жалости, способную перерасти в свободное проявление разумного сострадания, а государство как обладающее правом принуждения к справедливости; Б. Н. Чичерин, оспаривавший нравственную природу справедливости вместе с принуждением к ней, и отводивший справедливости статус исключительно правовой категории; Н. А. Бердяев, противопоставивший справедливость как надвременную неизменную категорию реальности хода истории, движимой силами неравенства и несправедливости. Следует отметить, что прочтение идеи справедливости в духе либерального всеобщего равенства отечественная философия этого периода единодушно отвергала.

В советский период феномен справедливости с позиции коммунистической морали и в контексте исторического материализма исследовали З. А. Бербешкина, Е. Л. Дубко, В. С. Пазенок; в эпоху превалирования марксистской философской парадигмы гуманистическое прочтение справедливости было предложено В. Е. Давидовичем с последующим развитием идеи о важности роли справедливости в социально-философском и этическом измерениях в свете перестроечных пертурбаций.

На современном этапе проблематика справедливости выступает объектом изучения в работах учёных, представляющих различные области философского знания: Т. А. Алексеевой, А. Ю. Ашкерова, Д. В. Бугая, А. А. Гусейнова, Е. В. Золотухиной-Аболиной, Г. Ю. Канарша, Е. В. Карчагина, Б. Н. Кашникова, Л. В. Максимова, Н. С. Печерской, А. В. Прокофьева.

В качестве второй группы источников привлечены классические работы исследователей феноменов «мифа» и «игры»: представителей структурализма К. Леви-Стросса и постструктурализма Р. Барта, социологии культуры Р. Кайуа, неокантианства Э. Кассирера, исследователей религиозной стороны мифа А. Ф. Лосева, М. Элиаде, символики мифа С. С. Аверинцева, истории мифа Р. Бакстона, П. Бёрка, теоретиков философии игры Г. Гессе, О. Финка, Й. Хёйзинги; а также работы методологов философской герменевтики Г.-Г. Гадамера, В. Дильтея.

В третью группу источников настоящего исследования вошли труды отечественных учёных ростовской философско-культурологической школы, позволившие обосновать практический смысл разработанного в исследовании концепта.

Наряду с богатой историей освещения темы справедливости, причина, по которой идея справедливости допускает множество смысловых прочтений, но при этом сохраняет единство своего транскультурного значения, остаётся до конца не изученной. Исследование данной причины позволит дополнить часть философского знания в области проблематики справедливости, а также выявить бытийные основания феномена справедливости в культуре.

**Научная задача исследования** состоит в разработке теоретических оснований и практических механизмов реализации процесса моделирования справедливости, которые позволят разрешить актуальные противоречия.

**Гипотеза исследования** состоит в том, что указанная цель будет достигнута, если в результате исследования будет установлено соответствие между сущностными характеристиками феномена справедливости и структурным содержанием мифа, и, если с помощью модели мифа будет объяснен механизм функционирования справедливости.

**Объектом исследования** является справедливость как антропологический и культурный феномен.

**Предметом исследования** выступает мифологическая сущность справедливости.

**Цель исследования** заключается в том, чтобы на основе анализа развития смысловой компоненты феномена справедливости в культуре выявить особенности и определить свойства справедливости, тем самым доказав её мифологическую природу, а также разработать и обосновать модель справедливости как трехкомпонентного пластичного мифа. Для достижения цели исследования необходимо выполнить следующие **задачи**:

1. Раскрыть сущность и содержание феномена справедливости, его функции в культуре, а также определить его структуру.
2. Проанализировать современное состояние и результаты философского осмысления феномена справедливости, определить проблемные вопросы в представлениях о феномене в контексте современной культуры.
3. Обосновать методологию исследования феномена справедливости путем сопоставления подходов к трактовке справедливости их группировке в три основные формы (Сострадание, Мечь, Равнодушие).
4. Разработать и обосновать форму модели справедливости как трехчастной балансирующей композиции.

5. Объяснить, почему справедливость для всех не может быть перемещена из области мифа в область объективной (вещной) действительности. Доказать мифологическую природу справедливости.

6. Продемонстрировать, как модель мифа-справедливости объясняет частную справедливость и решает практические и теоретические противоречия.

7. Определить условия реализации разработанной модели, наметить пути дальнейшего исследования феномена в философии культуры.

**Методологическая основа исследования** строится на философско-культурологической методологии, включающей использование герменевтического, компаративистского и структурного подходов, а также принципов целостности, конструктивизма и культурфилософского концептуализма. Для решения задач по изучению феномена справедливости в исследовании применены методы, позволяющие учитывать культурный контекст и сущность феномена – герменевтический метод, а также способствующие вычленению закономерностей из культурного историко-контекста – сравнительный, структурный методы и метод моделирования.

#### **Положения, выносимые на защиту:**

1. Справедливость является и определяется как *другое*. Феномен справедливости представляет собой совокупность пяти аспектов умозрительного свойства и чувственного опыта: 1) понятие справедливости (обобщающее описание условий и того, что относится к справедливому); 2) чувство справедливости (переживание частного явления справедливости одним индивидом); 3) проявление справедливости (частное явление в опыте взаимодействия нескольких индивидов); 4) идею воплощения и установления всеобщей справедливости в действительности; 5) феномен справедливости как объект культуры, композиционно включающий понятие о справедливости, чувствование справедливости, её проявления и идею всеобщей справедливости. При этом понятие справедливости может расширяться или

сужаться за счет включения или исключения из него проявлений, причисляемых к числу или элиминируемых из числа справедливых.

2. Феномен справедливости, состоящий из совокупности идей и явлений культуры, объединяемых смысловой связкой «справедливое – правильное – приемлемое», предназначен для адаптации индивида к взаимодействию с другими индивидами и выживанию в культурной среде.

3. Спектр толкований справедливости может быть типизирован в рамках трех ключевых форм справедливости: Сострадание, Мечь, Равнодушие.

4. Модель справедливости представляет собой систему взаимосвязанных компонентов-форм справедливости: Сострадание, Мечь, Равнодушие, являющихся углами равностороннего плоского треугольника, балансирующего на сфере как совокупности интересов всех сторон. Модель демонстрирует невозможность статичности равновесного положения как установления всеобщей справедливости.

5. Справедливость – это миф: всеобщая справедливость мифична, а частная справедливость выстраивается в логике мифа о Прометее, которая обнаруживает себя в разработанной модели справедливости.

6. Справедливость – это игра: основными условиями реализации модели балансирующей справедливости являются: принятие сторонами взаимодействия логики мифа и применение практических рекомендаций по развитию навыка поддержания баланса интересов, которые оформлены в виде правил игры в справедливость: правило дистанцирования, правило погружения (понимания), правило перевоплощения.

**Научная новизна исследования** заключается в следующих результатах:

1. Новая постановка задачи, направленная на выяснение причины, по которой понятие справедливость определяют через другое явление и приравнивают к другим феноменам – позволила выявить пластичность как

ключевую характеристику справедливости. Обнаруженное свойство справедливости дополняет теоретическое представление о феномене.

2. Новое применение структуралистского метода к проблематике справедливости позволило установить функциональное назначение феномена справедливости в культуре, которое заключается в адаптивно-примирительной и регулятивно-легитимирующей функциях. Результат применения метода расширяет научное знание о культурном смысле справедливости.

3. На основе истории теорий и идей о справедливости создана новая классификация теорий справедливости на основании выявленных форм Сострадания, Мести и Равнодушия.

4. Разработана оригинальная трехчастная модель феномена справедливости, позволившая взглянуть на проблему справедливости как на неустойчивую структуру с возможностью частной и невозможностью всеобщей справедливости, а также наглядно демонстрирующая связь понятий справедливости и несправедливости.

5. Установлены зависимости между мифом и структурой модели справедливости, позволившие выдвинуть предположение о мифологической природе справедливости, ставшим новым прочтением феномена справедливости, обосновывающим неочевидную укорененность современных представлений о справедливости в мифологическом мышлении.

6. Разработаны описание условий для применения модели справедливости, а также практические рекомендации по подготовке к взаимодействию на условиях справедливости в виде игры в справедливость, позволяющие расширить область применения модели сферой практических взаимодействий, что дает возможность продвинуться в направлении изучения справедливого взаимодействия.

#### **Теоретическая значимость исследования.**

Теоретическое влияние результатов исследования на сферу знаний о феномене справедливости заключается в следующем:

1. Определены комплексное содержание феномена справедливости, а также пластичность его значения, позволяющая восстанавливать культурный разрыв, возникающий между значением справедливости и новым фактом, выходящим за его рамки.

2. Выявлены закономерности в современной философии, заключающиеся в расширительной трактовке феномена справедливости как другого, более понятного и однозначного явления.

3. Предложена классификация представлений о феномене справедливости.

4. Выстроена и обоснована трёхчастная модель справедливости.

5. Раскрыты структурные компоненты мифа в разработанной модели справедливости.

6. Раскрыт игровой модус феномена справедливости.

#### **Практическая значимость исследования.**

В рамках данного исследования разработаны следующие рекомендации по применению теоретических выводов, полученных в ходе исследования:

1. Полученные теоретические выводы исследования могут быть применены для разработки методических рекомендаций по изучению широкого спектра культурных феноменов в области гуманитарных наук: культурологии, антропологии, философии языка.

2. Предлагаемая концепция справедливости как мифа, равно как классификация исторических идей о феномене справедливости, а также модель справедливости могут быть включены в состав учебных программ по философии культуры, а также университетского курса для бакалавров и магистрантов по теории справедливости.

3. Проверенная в результате настоящего исследования методика изучения культурных явлений может стать частью практикума по построению и обоснованию структурно-функционального моделирования культурных феноменов.

### **Соответствие диссертации паспорту научной специальности**

Диссертационное исследование соответствует научной специальности 5.7.8 – «Философская антропология, философия культуры» по пунктам 21 – культурно-философская антропология, 67 – культура и индивидуум, 68 – культура и социум.

**Апробация результатов исследования.** Основные положения и результаты исследования были изложены в 7 научных публикациях, из которых 5 статей опубликованы в журналах, включенных в Перечень российских рецензируемых научных изданий ВАК.

Положения диссертационного исследования были также представлены в виде докладов на международных научных конференциях:

1. XXX Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов». Секция «Философия. Культурология. Религиоведение. Прикладная этика». Москва, МГУ им. М. В. Ломоносова, 11 апреля 2023 г.

2. Международная научно-практическая конференция «Духовное возрождение культуры, образования, науки в период глобализации». Алматы, МИГУ, 8 декабря 2022 г.

### **Структура работы и объем диссертации**

Диссертация состоит из введения, трёх глав, из которых первые две главы содержат по три параграфа, а последняя – два, заключения, списка литературы и трех приложений. Общий объем текста – 177 страниц. Список литературы включает 184 наименования.

# ГЛАВА 1. СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ДРУГОЕ: АНАЛИЗ СМЫСЛОВОГО НАПОЛНЕНИЯ ПОНЯТИЯ

## 1.1. Содержание и культурологические особенности феномена справедливости

Началом настоящего исследования станет лаконичный экскурс в историю осмысления феномена справедливости, который позволит выделить константные паттерны его проявления в культурфилософском пространстве и вместе с тем прояснить содержательную сторону и отличительные черты феномена.

Как отмечает отечественный философ Г. В. Драч, задачей культурологии выступает построение «генетики» культуры, которая позволит не только объяснить, но и предвидеть её логику развития; для выполнения этой масштабной задачи потребуется начать с выявления «гена» культурных феноменов, их первичной структуры<sup>1</sup>. Таким феноменом предлагается выбрать справедливость, исследованию его содержания и строения будет посвящена настоящая работа. С целью определения палитры смыслов справедливости как феномена культуры будет выполнено обращение к ключевым для раскрытия сущности справедливости учениям восточной и европейской философии.

Важно предварить предстоящий обзор комментарием российского философа Е. В. Карчагина, который указывает на такой отличительный признак феномена справедливости как «вариативность» вычленяемых из рефлексии в отношении данного феномена смыслов<sup>2</sup>. Отмеченная вариабельность справедливости, с одной стороны, осложняет унификацию определений справедливости, с другой стороны, легитимирует множество её дефиниций в восточной и европейской культуре, именно поэтому

---

<sup>1</sup> Драч Г. В. Конститутивы культурологической теории // Культурологический журнал. 2011. №3. [Электронный ресурс]: <https://cyberleninka.ru/article/n/konstitutivy-kulturologicheskoy-teorii> (дата обращения: 05.02.2023). С. 16.

<sup>2</sup> Карчагин Е. В. Справедливость как социокультурный феномен // Logos et Praxis. 2015. №4. С. 28.

исследование феномена справедливости представляет научный интерес с позиции определения его культурологической специфики.

Первые упоминания о справедливости встречаются в текстах Месопотамии Старовавилонского периода: так в царском «Указе Амиццадуки» (1646 г. до н.э.), носившем, в первую очередь, социально-экономическую направленность, к мерам по поддержанию справедливости относились процедура списания долгов, предполагающая возврат проданного имущества прежнему хозяину (как правило, указом предписывалось возвращать от богатого бедному жителю, вынужденному продать свой участок земли за бесценок и оказавшемся в долговом рабстве)<sup>3</sup>. Прощение долга (*mīšarum*<sup>4</sup>), провозглашаемое каждым новым правителем в целях сдерживания как социального расслоения, так и социальной напряженности, распространялась при этом исключительно на жителей Вавилонского царства, таким образом, можно заключить, что данная попытка очертить границы справедливости пределами государства исторически предшествует, но при этом совпадает по смыслу с подходом Аристотеля, отграничившего понимание и применение общей и частной справедливости пределами полиса.

*Справедливость в индийской философии (на примере буддизма).*

Принимая во внимание структуру и цель настоящего исследования, а также широту спектра философских учений Древней Индии, для анализа понимания феномена справедливости в индийской философии диссертантом выбрано учение буддизма для демонстрации смыслового приближения к понятию справедливости при отсутствии его специальной вербализации.

С целью более детального рассмотрения идеи справедливости в буддизме, предлагается обратиться к периоду возникновения направления Тхеравада («учение старейшин»). Стоит заметить, что буддизм явно не

---

<sup>3</sup> Архипов И. С. Старовавилонские «указы о справедливости». М., 2017. [Электронный ресурс]: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2983759](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2983759) (дата обращения: 18.04.2022).

<sup>4</sup> Как указывает Архипов И. С., термин *mīšarum* происходит от корня *šr*, означающего «прямой», «правильный», таким образом, *mīšarum* – это «неискаженный порядок вещей»; при этом важным является тот факт, что его не устанавливают, а восстанавливают, что указывает на его предустановленный, первичный, превалирующий над другими законами характер.

артикулировал идею справедливости, однако с помощью методологии настоящего исследования (герменевтики) будет предпринята попытка обнаружить смысл концепта справедливости в нескольких ракурсах рассмотрения буддийского учения. Подробно аспекты буддийского понимания справедливости изложены в статьях и докладах диссертанта, приведенных в списке литературы к настоящему исследованию.

Конец IV в. до н.э. ознаменовался расцветом не только античной, но и восточной философской мысли. В этот период Аристотель написал «Никомахову этику», в V книге которой изложил свои представления о справедливости как благе и добродетели, при этом параллельно и независимо на территории древней Индии оформилась буддийская традиция Тхеравада («учение старших»), которая признала высшим благом для человека – достижение нирваны (дословно – «угасания») как выход за пределы чувственной и умопостигаемой реальности, достигаемый путем профессиональной аскезы, то есть монашеского образа жизни. Таким образом, в трактовке Тхеравады идеальный способ бытия человека – это его трансцендирование, то есть прекращение бытия человеком, отягощенному отвлекающими чувствами и обманывающим умом. Состояние успешного преодоления человеческой физической природы Тхеравада называет «архатом» («тот, кто достоин просветления»), то есть достоин повторить путь Будды, который навсегда покинул мир, освободившись от продуцируемых в нем страданий. В этом месте учения Тхеравады усматривается первый смысл, близкий к пониманию справедливости как *индивидуального вознаграждения за индивидуальные старания*. Вместе с тем очевидны и ограничения этого понимания феномена справедливости: 1) справедливость доступна только монахам, познавшим 4 благородные истины и связанные с ними концепты буддийского учения, необходимые для усмирения ума, осознающим цель своих аскетических практик и имеющих возможность посвятить свою жизнь достижению этой цели; 2) оставление мира и единоличный переход в нирвану означает пренебрежение жизнями тех, кто в силу определенных обстоятельств

не мог быть принят в монашескую сангху (общину), а, следовательно, не имел шанса на освобождение как на благо и вынужден испытывать страдания, пребывая в неведении.

Осмысление этических следствий трактовки Тхеравады монашеской аскезы в качестве единственного способа достижения нирваны как целевого состояния спустя пять веков в I в. н.э. привело к возникновению альтернативного течения в буддизме – школы Махаяны («большой колесницы»). Путь преодоления строгих требований Тхеравады Махаяны начала со снятия условия о необходимости принадлежать монашеской общине, чтобы достигнуть состояния Будды (высшего блага), тем самым предоставив возможность (или в терминах европейской категориальной системы – *равные права*) встать на путь просветления любому мирянину. В этом отношении нельзя не вспомнить концепцию естественного права Локка, о которой речь пойдет далее. Вторым шагом на пути расширения доступа к благу стало обоснование концепции «Бодхисаттвы» («просветленного существа»), ключевым качеством которого является сострадание ко всем живым существам в мире, вследствие которого он не трансцендирует чувственную реальность (не покидает мир) до последнего живого существа, которое преодолевает кармические оковы страданий. Бодхисаттва Махаяны сострадает, то есть остается в мире, длящегося во времени, таким образом, выбор Бодхисаттвы обретает также смысл поступка, сознательного акта в отношении Другого (или в терминах Хайдеггера *со-бытия*). Однако сострадание Махаяны является также практикой для тех, кто пока только встает или движется по пути к просветлению, но не достиг его. Практика состоит из двух этапов: первый заключается в усмотрении причин несправедливости в неведении (основ учения буддизма) тех, кто её совершает, а также их обреченности продлевать собственное неведение воспроизведением причин своих страданий (зависимость следствия от причины); второй этап гораздо сложнее и состоит в том, чтобы осознать общность с неведущим и потому страдающим, то есть совершить акт

сострадания. Таким образом, справедливость Махаяны – это многоплановый феномен, который содержит несколько смыслов: 1) справедливость как равенство возможностей для достижения блага, 2) справедливость как сострадание к другим (причем не только в социальных отношениях, но ко всем живым существам), а также справедливость следствия в отношении заложенных в него предпосылок (закон взаимозависимого возникновения).

В контексте буддийской парадигмы смысл справедливости как воздаяния также усматривается в концепте *кармы* (санскр. *karman* – действие, деяние<sup>5</sup>) – «неотвратимости последствий любого деяния (в том числе благих и не благих побуждений) в настоящем и следующих рождениях»<sup>6</sup>, который, как отмечает отечественный буддолог В. П. Андросов, выполняет объяснительную функцию, но философски не доказывается в буддийских текстах. Концепт *кармы* обладал общим смыслом для всей Древней Индии, выполняя роль средоточия как умственных, так и физических действий (мыслей и поступков), неконтролируемое появление которых следует прекратить, чтобы остановить череду бесконечных перерождений, а значит, и страданий. В этом смысле карма оказывается подобием вечного двигателя, «машиной по восстановлению справедливости», поскольку в мире, подчиненном кармической обусловленности, каждая заслуга и каждый проступок влекут последствия, которые требуется прожить, испытать, то есть обрести по своим действиям. Непреодолимость кармически обусловленного последствия не только объясняла смысл воздержания от негативных поступков, но и предупреждала от увлечения совершением благих деяний, поскольку действия, подпадающие под категории «блага» и «зла» только закрепощают сознание и препятствуют его освобождению из-под гнёта кармы. В таком прочтении целевым состоянием становится избавление от страстей,

---

<sup>5</sup> Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд; 2-е изд., испр. и допол. — М.: Мысль, 2010. [Электронный ресурс]: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH015cc06731a4448490a5d95c>

<sup>6</sup> Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны. Перевод с пали, санскрита и тибетского языков с комментариями В.П.Андросова. – М.: Открытый Мир, Институт востоковедения РАН, 2008. С. 11.

обретение беспристрастности (Дхаммапада, 84): «Ни ради самого себя, ни ради другого не возжелает он (постигший учение Будды) ни сына, ни богатства, ни царства. На незаконной стезе не возжелает он себе успеха. Да будет он благороден, мудр и *справедлив*»<sup>7</sup>. Таким образом, буддизм указывает на несколько аспектов справедливости: 1) мир справедлив (воздаст каждому должное), но в масштабах череды жизней, в которых справедливость зарождается вместе с мыслью и продолжается в действиях, независимо от их предмета; отказавшись («погасив», перейдя в нирвану) от мысли и действия, человек выходит за пределы мира и проблемы справедливости; 2) справедливостью как беспристрастностью обладают мудрецы (при этом избавившиеся от собственности (Дхаммапада, 78)<sup>8</sup>, но она не есть высшее благо, а только путь к нему.

#### *Справедливость в философии Древнего Китая.*

Философия Древнего Китая, олицетворяющая почитание и сохранение традиций, сосредоточена на теме поведения в обществе и соблюдении предписаний, а потому концепт справедливости является практически обязательным элементом многочисленных школ «Срединного царства», рассмотренных в статье исследователя «Понимание справедливости» в культурно-философских учениях Древнего Китая»<sup>9</sup>.

Так конфуцианство выработало концепт «благородного мужа», следующему своему долгу (почитание старших, гуманность по отношению к людям и стремление к культурному просвещению) и в этом соблюдении личного долга, воплощающем справедливость. После Конфуция идею воспитания справедливости как выполнения обязанностей продолжил Мэн-цзы, который экстраполировал её в сферу государственного управления и видел обязанностью правителя внедрять справедливость в жизнь всех слоев

---

<sup>7</sup> Дхаммапада / Перевод с пали В. Н. Топоров. Новосибирск: Согласие, 2003. С. 78.

<sup>8</sup> Там же. С. 79.

<sup>9</sup> Эрдниева Б.Д. Понимание справедливости» в культурно-философском контексте Древнего Китая // Вестник Калмыцкого университета. 2023. № 1(57). С. 133–141.

общества, в частности необразованных подданных, которые не знают о человеколюбии, а потому способны только губить справедливость<sup>10</sup>.

Легизм, основанный на постулировании «злой» природы человека, оправдывал насилие в форме законов о наказании, способных установить справедливость гораздо эффективнее, чем система воспитания.

Моизм, отвергнув идею конфуцианского предназначения, отдавал приоритет «почитанию талантов» как возможности назначения на высокие государственные должности наиболее способных.

#### *Справедливость в европейской философии.*

У истоков европейской традиции осмысления справедливости находится учение древнегреческого мистика и математика Пифагора Самосского. Согласно Пифагору, тот, кто поступает несправедливо, нарушает мировой порядок<sup>11</sup>, воплощаемый в царстве Плутона - Дике, Зевса – Фемидой, и в полисах - Номосом. Чтобы продемонстрировать наглядно, как возможна справедливость в несправедливых (несоразмерных условиях, которым не установлен предел) Пифагор сравнивал справедливость с геометрической фигурой, у которой образующие ее линии беспредельны, но имеют равные потенции при неодинаковом расположении относительно друг друга<sup>12</sup>. Крёбер называет подобный синтез мистицизма и науки характерным проявлением для культуры того времени (VI – сер. V Вв. до н.э.), позволившим рассмотреть закономерности и упорядоченность в природе<sup>13</sup>. Именно стремление к упорядоченности, не терпящей произвола как забвения гармонии, станет главным мотивом античной культуры, ставшей культурой полиса, стремящейся отграничить внутреннее пространство справедливости от остального мира.

#### *Справедливость в «Государстве» Платона.*

---

<sup>10</sup> Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. – Москва: «Мысль», 1972. С. 231.

<sup>11</sup> Пифагор. Золотой канон. Фигуры эзотерики. – М., 2004. С. 304.

<sup>12</sup> Ямвлих. О Пифагоровой жизни. Пер. с древнегреч. И.Ю. Мельниковой. – М.: Алетея, 2002. С. 181.

<sup>13</sup> Крёбер А.Л. Избранное: Природа культуры / Пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 67.

Как указывает Д. В. Бугай в работе «Единство платоновского государства»<sup>14</sup>, предметом данного диалога становится справедливость как образ жизни, ведущий к счастью. Однако прежде постулирования совершенства указанного стиля жизни требуется его обоснование. Истолкование справедливости включает определение справедливости и её отличие от несправедливости. Первые дефиниции справедливости в «Государстве» озвучены собеседниками Сократа, являющимися представителями морали, переживающей кризис в связи с военным поражением Афинского полиса. В их прочтении справедливость заключена в том, чтобы «отдавать каждому должное»<sup>15</sup> (331e), в первую очередь, в форме благочестия, а впоследствии, как уточняет Д. В. Бугай, в «воздаянии за благо и за зло»<sup>16</sup>, в «ответном действии»<sup>17</sup>. Важным эпифеноменом данного определения является большая теоретизация справедливости, вследствие которой запечатлён переход от частных проявлений к общему понятию. При этом если артикулированное требование обязательности возврата Сократ ставит под сомнение, приводя в пример друга, одолжившего оружие в здравом уме, а затем потребовавшего его возврат, пребывая в состоянии помутнения рассудка, тем самым сомневаясь в верности данного определения справедливости, то его оппонент (напомним, как представитель уходящей в прошлое моральной догмы) считает допустимым вручить оружие умалишённому, поскольку справедливость не является аналогом блага, но является честностью и исполнением обязательства при любых обстоятельствах: «говорить правду и отдавать то, что взял»<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Бугай Д.В. Единство платоновского «Государства» / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2016.

<sup>15</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Пер. с древне- греч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. С. 84.

<sup>16</sup> Бугай Д. В. Единство платоновского «Государства» / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. С. 66.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Пер. с древне- греч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1994. С. 83.

Ключевой смысловой переход, совершаемый Сократом в ходе беседы о справедливости, на который указывает Д. В. Бугай<sup>19</sup>, состоит в прокидывании цепочки рассуждения от «должного» к «надлежащему» или соответствующему, а через него к «подходящему» и «подобающему». Идея подобия находит свое воплощение в том числе в установлении соответствия между справедливостью для индивида и для социума, которые оказываются напрямую связаны между собой. Эта находка Платона, допускающая индивидуальное чувство справедливости только в условиях справедливого социально-политического устройства, задаст тон всей последующей традиции размышления о содержании справедливости, которая будет выстраиваться в рамках дихотомии социального (политического)–индивидуального (психологического) измерения.

Вклад Платона в теоретическое основание справедливости настолько масштабен, что в речи Главкона (брата Платона), изложенной в кн. III «Государства», мы уже находим контрактуалистскую версию возникновения справедливости (359a): натерпевшиеся несправедливости люди «нашли целесообразным договориться друг с другом, чтобы и не творить несправедливости и не страдать от неё»<sup>20</sup>. Справедливость пролегает между крайностями, выделяемыми Главконом в виде удовольствия безнаказанно творить несправедливость и страдания от претерпевания несправедливости.

Платоновский Сократ последовательно опровергает такие определения справедливости как:

- «воздаяние должного» и «ответ злом на зло» Полемарха (Симонида), тем самым отказываясь от морали предшествующего периода;
- «выгоду для более могущественного» или «пользу для власть предержащих» Фрасимаха, посредством понятия «искусства» как

---

<sup>19</sup> Бугай Д. В. Единство платоновского «Государства» / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. С. 66.

<sup>20</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Пер. с древне- греч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1994. С. 118.

приведения объекта к совершенству, то есть блага для объекта как для другого, а не для владеющего данным искусством как субъекта власти<sup>21</sup>;

- меньшее зло в сравнении со страданием от несправедливости и результат вынужденного социального договора в версии Главкона;
- лицемерие или следствие бессилия изменить ситуацию и действовать к собственной выгоде в открытую в варианте от Адиманта,

чтобы обосновать понимание справедливости как справедливой жизни, которая является ключевой задачей души или индивида, которое затем, следуя трактовке Д. В. Бугая<sup>22</sup>, Платон трансформирует в задачу обоснование имманентности справедливости душе человека, для которой требуется разъяснить смысл справедливости как таковой.

Справедливость, согласно Платону, рождается из нужды, продуцирующей натуральный обмен в первоначальном обществе, которое с ростом населения сменяется обществом с классовым разделением, в нём профессиональная стезя каждого отдельного человека определяется в соответствии с его природой, душевной склонностью, которая тем не менее в некоторых случаях требует воспитания или образования. Более подробно роль образования и его связь со справедливостью рассматривается также в статье «Культура справедливости в учениях Платона и Аристотеля»<sup>23</sup>. Далее (433a) Платон указывает, что государство основывается во имя справедливости, которая состоит в том, чтобы каждому его жителю «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие», то есть следовать исполнению собственной природы, своему душевному складу. Таким образом, справедливое государство Платона обеспечивает своих граждан соответствующими их природам занятиями (435b), а справедливый человек обеспечивает каждое из своих душевных начал (разум, вожделение, гнев) соответствующим ему

---

<sup>21</sup> Бугай Д. В. Единство платоновского «Государства» / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. С. 85.

<sup>22</sup> Там же. С. 109.

<sup>23</sup> Эрдниева Б.Д. Культура справедливости в учениях Платона и Аристотеля // Общество: философия, история, культура. 2022. № 12. – С. 173–177.

занятием, из которых главное занятие разума – это руководство душой, включая остальные два начала. Так Платон определяет справедливость как укорененную в человеке способность руководствоваться разумом, однако сложность заключается в том, что не в каждом человеке эта способность присутствует, а также в том, что хотя в остальных она и присутствует, не у всех их есть возможности и условия её воспитания, взращивания.

*Справедливость в этике Аристотеля.*

В философских взглядах Стагирита справедливость обретает черты исключительно социальной направленности, что подтверждает данное им в «Политике» определение: «справедливость, например, есть добродетель, необходимая в общественной жизни<sup>24</sup>». Пятая книга «Никомаховой этики» Аристотеля является средоточием рефлексии Стагирита над феноменом справедливости как социальным явлением, тесно переплетенным с областью права, настолько, что оба понятия могут взаимно определять друг друга (1129b): «правосудие [или право] – это законное и справедливое<sup>25</sup>». Аристотель ищет место справедливости и находит его между крайностями несправедливости как некую середину<sup>26</sup>, впервые введя термин «справедливого равенства». Далее он определяет право как «нечто пропорциональное» и поддающееся счислению (1131a25). Равно, справедливость является феноменом пропорциональности.

Таким образом, Аристотель выстраивает следующую логическую связь определений справедливости: справедливое – середина – равенство – пропорциональность – закон – социальное – сопоставимый обмен – воздаяние – справедливое поведение. Для Аристотеля справедливость неизбежно должна воплощаться в социальном поведении как действиях по отношению к другому, лишенных замысла принести другому вред и обязательно основанных на сознательном выборе цели и по своей воле,

---

<sup>24</sup> Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т.4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. С. 469.

<sup>25</sup> Там же. С. 146.

<sup>26</sup> Запомним этот ход мысли, поскольку именно он будет взят за основу построения модели во второй главе данного исследования.

именно поэтому действие, совершенное по незнанию или вынужденно, несмотря на свои возможные положительные последствия, как и умышленное злодеяние, – не являются справедливыми.

Примечательно, что в «Большой этике» Аристотель опровергает рассуждения Пифагора о справедливости как числе, умноженном на само себя (поскольку она явно выходит за пределы умозрительной арифметической операции), позицию Сократа о справедливости как знании (знать, что такое справедливость, не значит быть справедливым), учение Платона о справедливости как превалировании разума (справедливость Аристотель размещает как раз в неразумной части души, в области чувств). Таким образом, справедливость как чувство справедливости, присущее человеку от природы, отнесено к нравственной сфере, или этике.

Причина, по которой потребовалось данное историко-философское рассмотрение нескольких работ Аристотеля заключается в том, что этическая и правовая перспективы справедливости разведены философом неслучайно: приоритет, отданный чувству справедливости, укорененному в душе в силу её природы, должен экстраполировать имманентное чувство в область внешних социальных отношений. Иными словами, именно *чувство справедливости* в человеке является гарантом установления справедливых законов.

Правовое поле становится местом проявления частной справедливости, то есть проявляемой в части или в отношении того, что регулируется правом: блага и ущерба. Далее Аристотель детализирует частную справедливость, говоря о том, что внутри неё содержатся два разных вида: распределяющая (блага) и уравнивающая (обмен или ущерб). Насколько противоположными являются объекты этих видов справедливостей, настолько различаются и принципы их применения: при распределении благ ориентиром выступает качество личности – достоинство или заслуги индивида, а при уравнивании – количество того, что требуется уравнивать. А. А. Гусейнов указывает, что частная «справедливость превращается в абстрактное правило», насаждаемое в индивидуальное поведение извне, а потому не может являться

добродетелью<sup>27</sup>. Тем самым, допустимо заключить, что в сфере общественных отношений действуют не индивидуальные чувства, а единые правила, применение которых ведет к *проявлению справедливости*.

*Справедливость в философии Древнего Рима.*

Древний Рим, принявший, по выражению Г. В. Драча, культурную эстафету Древней Греции классической эпохи, в данном исследовании представлен взглядами Цицерона, который в диалоге «О природе богов» отводит идее совести роль гаранта справедливости в общественной жизни<sup>28</sup>. Справедливость (*iustitia*) при этом возведена в ранг «самой совершенной из всех добродетелей»<sup>29</sup>. Таким образом, справедливым может стать только совестливый человек. Более того Цицерон в трактате «О Законах» (X, 28) в споре со своим братом Квинтом утверждает естественность права и укорененность справедливости в человеческой природе: «мы рождены для справедливости<sup>30</sup>». Справедливость является самоцелью, «к ней стремятся ради нее самой<sup>31</sup>».

В. А. Мейдер<sup>32</sup>, обращаясь к философии Марка Тулия Цицерона, приводит в пример силлогизм по модусу ААА, демонстрирующий перенятое от древнегреческой традиции понимание справедливости как блага:

«Всё, что справедливо – полезно».

«Всё, что в нравственном отношении прекрасно – справедливо».

«Всё, нравственно-прекрасное – полезно».

Данный вывод показывает, что, с одной стороны, со стороны формального значения, справедливости придаётся статус безусловного блага для человека, с другой стороны, стороны содержательного смысла, справедливость очерчивает медиальный контур между пользой как конкретным утилитарным

---

<sup>27</sup> Гусейнов А. А. Этика Аристотеля. – М.: Знание, 1984. С. 43.

<sup>28</sup> Майоров Г.Г. Цицерон как философ / в сборнике Цицерон. Философские трактаты. – М.: Издательство Наука, 1985. С. 32

<sup>29</sup> Цицерон. «О природе богов» // Философские трактаты. – М.: Издательство Наука, 1985. С. 61.

<sup>30</sup> Цицерон. «О законах» // Диалоги. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир» — «Наука», 1994.

<sup>31</sup> Там же, XVIII. С. 48.

<sup>32</sup> Мейдер В. А. Путь – просвещение, цель – гуманизм. Десять избранных мыслителей прошлого. – М.: ФЛИНТА, 2018. С. 7.

проявлением и нравственно-прекрасным как абстрактной духовной ценностью. Указанная медиаторная функция справедливости становится возможной благодаря концентрации в понятии «справедливости» (*iustitia*) понимания «самой совершенной из всех добродетелей<sup>33</sup>», которая «всегда даёт нечто, что несёт покой душе<sup>34</sup>» – так в трактате «О пределах блага и зла» Цицерон указывает на естественность справедливости, которая вбирает в себя представление об обретении спокойствия как целевом состоянии, к которому стремится всякий думающий, ищущий человек. Здесь важно отметить, что Цицерон подчёркивал, что сама по себе справедливость не может являться целью, но она становится таковой, поскольку способна привести к приятному, к душевному наслаждению. Эта соотнесенность справедливости с душой разъясняется Цицероном в трактате «О нахождении» (II 160), где она становится «складом души» (*habitus animi*). Таким образом, согласно Цицерону, справедливость – это внутреннее качество человека, но с внешней функциональностью, поскольку первое назначение данного качества – «никому не наносить вреда», но «стараться воздавать каждому по его заслугам», как оговаривается в трактате «Об обязанностях» (I 20, 42).

С распадом Римской империи и последовавшим политическим и культурным кризисом античная философия уступила место ставшему более востребованным религиозному утешению, в частности возобладавшему христианским учением, которое вместе с тем не оставило попыток рефлексивного осмысления своих положений в форме религиозной философии.

Так Августин Аврелий строго детерминирует условия справедливого существования: «Истинная справедливость существует только в том граде, о котором Писание говорит: «Славное возвещается о тебе, град Божий» (Пс.86,3)<sup>35</sup>», тем самым элиминируя возможность познать и соприкоснуться с

---

<sup>33</sup> Цицерон. Философские трактаты. Пер. с латинского М. И. Рижского. – М.: Наука, 1985. С. 61.

<sup>34</sup> Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков. Пер. с лат. Н.А. Фёдорова. – М.: Российск. Гуманит. ун-т, 2000. С. 62.

<sup>35</sup> Блаженный Августин. Творения. Т. 3: О граде Божием / сост. и подг. к печати С.И. Еремеева. – СПб.: Алетейя, 1998. С. 81.

проявлениями справедливости в рамках жизненного опыта, кроме как с *её* *понятием*, без которого невозможным стало бы само рассуждение о справедливости.

Понятийный экземпляризм Августина усиливается в прочтении Ансельма Кентерберийского, обосновавшего реальность понятий их существованием в божественном разуме, мыслящем их и этим их создающем. Понятие справедливости получает, наряду с остальными отвлеченными представлениями, онтологический статус «изречения вещей в самом разуме<sup>36</sup>» высшей сущности, познать, а, следовательно, сформировать понятие о котором человек может трояким способом: 1) встретив вещь, воспринимаемую органами чувств и наделив ее именем; 2) представив вещь, например, вспомнив; 3) воображая эту вещь, полностью в отрыве от чувственного опыта. При этом в содержательном плане справедливость раскрывается как единство знания, воли и обладания: «Справедливость, значит, есть правильность воли, сохраненная ради нее самой<sup>37</sup>». Ансельм детально раскрывает содержание своей формулы: «правильность» оказывается «должным», «воля» здесь остается «желанием», «сохранённость» становится «удерживанием состояния желания должного», позволяющем говорить об обладании, а «ради неё самой» расшифровывается как «не по принуждению и не за вознаграждение». Таким образом, справедливость в учении Ансельма – это желание должного, поскольку это должное. Данное определение обретает смысловой оттенок оксюморона, о котором уже догадывался его автор, указывая: «Правильность же воли, *даже если и не может быть того, чего мы правильно хотим*, все же нимало не утрачивает имени справедливости<sup>38</sup>». Так недостижимость справедливости концептуализируется в средневековой философии как исключительно

---

<sup>36</sup> Ансельм Кентерберийский. Монологион // Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. – М.: Канон, 1995. С.53.

<sup>37</sup> Ансельм Кентерберийский. Об истине // Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. – М.: Канон, 1995. С. 190.

<sup>38</sup> Там же. С. 191.

умозрительное понятие, заявляя, что если понятие справедливости существует, то для этого есть достаточные основания.

Заметное пренебрежение деятельной сферой жизни человека и обращенность к его внутренним состояниям, насаждаемые культурой Средневековья стали следствием вынужденного побега от реальности социально-экономического и политического упадка, в который на протяжении тысячи лет была погружена Европа. Однако на смену затяжному Средневековью пришёл краткий, но радикальный по своему влиянию на последующую традицию осмысления феномена справедливости период Возрождения, подробно рассмотренную в работе исследователя «Идея справедливости в культурном контексте философии Возрождения»<sup>39</sup>.

Период Нового времени, провозгласивший приоритет разума над верой, а также готовность руководствоваться им вместо наследия древнегреческой и схоластической философской традиции, нашел свое отражение в главной формуле эпохи, сформулированной Декартом, и внес свой вклад в развитие понимания идеи справедливости. В ряду философов, предложивших свои интерпретации этой идеи выделим, в первую очередь, Томаса Гоббса. Столкнувшись при жизни с наиболее деструктивными результатами общественно-политических процессов – революцией с последующей Гражданской войной в Англии, Гоббс под их впечатлением разработал концепцию справедливости как справедливого государственного устройства. Ставшие словарными понятия «война всех против всех», «гражданское состояние», «естественные право и закон» составляют основу его учения о справедливости, которое сформулировано в самом известном труде Гоббса – «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского». Гоббс трактует справедливость как феномен, который может быть проявлен только в социальных отношениях:

---

<sup>39</sup> Эрдниева Б. Д. — Идея справедливости в культурном контексте философии Возрождения // Философская мысль. 2022. № 12. – С. 64–73.

1. Как качество людей, проявляемое ими в поступках, то есть в рамках социальной жизни<sup>40</sup>.

2. Как естественный закон о том, что «люди должны выполнять заключенные ими соглашения»<sup>41</sup>, выполнять договор.

3. Как беспристрастие, выражающееся в равном распределении благ и воздаянии каждому того, что ему принадлежит<sup>42</sup> (дистрибутивная и коммутативная виды справедливости, унаследованные от Аристотеля).

Обоснование собственного понимания справедливости Гоббс строит на следующей логической последовательности тезисов и выводов:

1. «Люди равны от природы» – по Гоббсу, это равенство заключается в физических и умственных способностях, которые успешно взаимным образом компенсируют любые перекосы в сторону одной из способностей в человеке.

2. Равенство способностей ведет к равенству притязаний двух и более людей на обладание одной вещью, порождающее конкуренцию и недоверие, или «естественное состояние».

3. Чтобы обезопасить себя в этих условиях всеобщего недоверия, люди прибегают к сдерживающим мерам, не позволяющим навредить им.

4. Эти меры не работают в отношении тех, кто готов обеспечить свою победу в конкурентной борьбе любой ценой. Без контроля этих порывов посредством сильной сдерживающей власти, в обществе царит война всех против всех, поскольку все имеют право на все, без закона нет собственности и нет государства.

5. В период войны не существует понятий «справедливости» и «несправедливости», поскольку нет ориентира – закона, в соответствии с которым могли бы соизмеряться эти понятия.

Исходя из этих положений, Гоббс делает два вывода:

---

<sup>40</sup> Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т.2 / Сост., ред., авт.примеч. В. В. Соколов. – М.: Мысль, 1991. С. 97.

<sup>41</sup> Там же. С. 110.

<sup>42</sup> Там же. С. 119-120.

1. Справедливость появляется с возникновением государства, способного силовым методом установить закон, разграничивающий собственность, а также способного обязать к его выполнению<sup>43</sup>.

2. Справедливость свойственна человеку, но не как черта разума, а как «качество людей, живущих в обществе»<sup>44</sup>, человеку самому по себе вне общественных связей справедливость недоступна.

Анализ обоснованности сделанных Гоббсом выводов, неизбежно обнаруживает в кажущемся логичным умопостроении спорность исходной первой предпосылки о равенстве людей в своих способностях. Представляется, что это допущение может быть без потери удалено из общей цепочки рассуждения о феномене, однако смысл предъявления этого тезиса вполне объясним, если принять во внимание направленность парадигмальной установки Нового времени, сформированной развитием метода и открытиями естественных наук, способствовавших укреплению позиций человека и, в частности, познавательных возможностей, упрочивающих его положение в мире.

Поскольку в фокусе исследования в рамках настоящей работы пребывает феномен справедливости, то на данном этапе обзора концепции справедливости в том виде, как ее предлагает Гоббс, не будет включать в себя рассуждения о государстве и полный свод естественных законов, что позволит прицельно сосредоточиться на анализе заявленного феномена. Таким образом, отличительной чертой концепции справедливости Гоббса являются два аспекта: 1) место справедливости четко закрепляется в плоскости общественных отношений; 2) для достижения справедливости, то есть укрепления своих институтов, государство вправе применять насилие путем отчуждения естественных прав.

Большая часть политических воззрений Гоббса на порядок и цену установления справедливости была оспорена спустя полвека Джоном Локком

---

<sup>43</sup> Там же. С. 207.

<sup>44</sup> Там же. С. 97.

в его трудах «Опыты о законе природы» (1664 г.) и «Два трактата о правлении» (1690 г.), созданных в период после Реставрации Стюартов, восстановившей монархическую власть в Англии после недолгого протектората Кромвеля. В отличие от Гоббса Локк, настаивая на имманентном знании людей о том, что есть справедливость, приравнивает ее к совести<sup>45</sup>. Именно естественное состояние продуцирует знание людей о справедливости и милосердии. Кроме того «естественным состоянием» Локк считает «состояние полной свободы» действий и в части распоряжения своим имуществом и самим собой<sup>46</sup>, или «состояние равенства», но заключающееся не уравнивании способностей, а в распространении власти только на себя самого в пределах самосохранения, что означает, что «никто не имеет больше другого» [там же] и не имеет права причинения вреда другому. Однако в этом ограничении возможности управления только самим собой кроется причина, по которой возникает необходимость в выходе за пределы одиночного бытия и осознается потребность во взаимодействии с другими: «в естественном состоянии каждый обладает исполнительной властью», что ведет к противоречию положения о недопустимости причинения себе вреда. В результате для установления справедливости люди испытывают потребность в организации гражданского правления в форме демократии (Локк выступал в оппозиции монархии Карла II), для чего по собственной воле объединяются в составе политического общества или государства, которое должно обеспечивать разрешение подобных противоречий, обязательно соблюдая свободы своих граждан в отношении собственности и личности каждого из них, – в этом заключается феномен справедливости по Локку.

Таким образом, в рамках своего учения о справедливости Локк выделяет два уровня её существования: 1) как индивидуального знания о справедливости; 2) как обязанности государства по соблюдению

---

<sup>45</sup> Локк Дж. Сочинения в 3 т. Т.3 / Ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. – М.: Мысль, 1988. С. 32.

<sup>46</sup> Там же. С. 263.

неотчуждаемости и неприкосновенности прав своих граждан на личную жизнь и частную собственность.

В эпоху Просвещения Дэвид Юм заявил о чувственном происхождении и инструментально-адаптивной природе справедливости. Для него справедливость возникает как результат чувства: «Итак, забота о собственном интересе и об интересе общественном заставила нас установить законы справедливости, и ничто не может быть более несомненным, чем то, что забота эта имеет своим источником не отношение между идеями, но наши впечатления и чувствования, без которых все в природе остается для нас совершенно безразличным и нимало не может нас тронуть. Таким образом, чувство справедливости основывается не на идеях, а на впечатлениях»<sup>47</sup>.

Согласно исследователю Д. Хьюбину<sup>48</sup>, Д. Юм представил собственный свод «обстоятельств справедливости» – условий, расчерчивающих пространство для её возникновения: 1) ограниченные блага или ресурсы; 2) ограниченная щедрость; 3) взаимная уязвимость людей; 4) взаимная зависимость людей. Как отмечает А. В. Прокофьев<sup>49</sup>, в таком преломлении проблема области справедливости оказывается проблемой контекста: для древнегреческого мыслителя Аристотеля таким контекстом выступает культурное пространство античного полиса, а для шотландского философа Д. Юма – отношения, возникающие по поводу индивидуальной собственности между людьми. Важным в трактовке Юмом справедливости является её искусственный характер как добродетели: именно разделение собственности на «мою» и «вашу» обостряет чувство и понуждает человека установить границы «своего» путем определения значения справедливости. Это разграничение обретает «непосредственную нормативную силу, поскольку предполагает, что в сферу искусственной добродетели недопустимо

---

<sup>47</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе / Сочинения в 2 т. Т. I.— М.: Мысль, 1996. С. 536.

<sup>48</sup> Hubin D. C. The Scope of Justice // Philosophy and Public Affairs. 1979. Vol. 9, No. 1. P. 3-24.

<sup>49</sup> Прокофьев А. В. Обстоятельства справедливости: Аристотель и Юм // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2015. №4. [Электронный ресурс]: <https://cyberleninka.ru/article/n/obstoyatelstva-spravedlivosti-aristotel-i-yum> (дата обращения: 30.05.2022).

вторжение естественных моральных импульсов<sup>50</sup>». Согласно Юму, именно конкуренция за обладание общественными благами становится движущей силой для разработки правил, согласно которым в обществе производится обмен. Однако, как замечает А. В. Прокофьев, если в ракурсе общественных отношений для справедливости Юмом найдены разумные основания, то вопрос об индивидуальной мотивации справедливого поведения остается в рамках его воззрений до конца нерешённым, поскольку социальные договоренности, как и естественная мораль не оправдывают личных ожиданий проявления справедливости.

## **1.2. Современное состояние философских экспликаций феномена справедливости**

Исследование справедливости сегодня с лёгкостью обретает визуализированную в работе Матураны У. и Варелы Ф. «Древо познания», форму эпистемологической одиссеи, пролегающей между Сциллой социальных репрезентаций и Харибдой солипсического чувства справедливости. Ориентирами на этом исследовательском пути выступают избранные философские концепции, которые позволят продемонстрировать содержание открытых проблемных вопросов в отношении феномена справедливости.

Современные споры о справедливости произрастают на фундаменте воззрений философов прошлого. Так Ю. Хабермас в работе «Философский дискурс постмодерна» критикует кантовский проект трансцендентального субъекта за его неспособность обнаружить собственные основания при попытке понять смысл всеобщих идей мышления, среди которых фигурирует и идея справедливости<sup>51</sup>. Хабермас предлагает искать область формирования

---

<sup>50</sup> Прокофьев А. В. Между естественным и искусственным: нормативное содержание и психологические механизмы этики справедливости у Юма и Смита // Этическая мысль. 2012. №12. [Электронный ресурс]: <https://cyberleninka.ru/article/n/mezhdu-estestvennym-i-iskusstvennym-normativnoe-soderzhanie-i-psiologicheskie-mehanizmy-etiki-spravedlivosti-u-yuma-i-smita> (дата обращения: 05.05.2022). С. 204.

<sup>51</sup> Ячин С. Е., Конончук Д. В., Поповкин А. В., Буланенко М. Е. Дао и телос в смысловом измерении культур восточного и западного типа: Монография / С.Е. Ячин и [др.]—Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2011. С. 226–227.

смысла справедливости в сфере интеракции субъектов, а не в предельных основаниях субъективности. Поэтому ретроспектива ключевых концепций справедливости эпохи Просвещения дополнит картину современной проблематики справедливости.

И. Бентам в самом начале «Введении в основания нравственности и законодательства» (1789 г.) раскрывает смысл принципа полезности (или пользы) как критериального условия, с которым должно соизмеряться всякое действие: полезно то, что увеличивает счастье (выгоду, удовольствие, добро – между этими понятиями Бентам ставит знак равно) для отдельного человека или целого общества, об интересе которого идет речь<sup>52</sup>. Бентам говорит о том, что неправильно разделять пользу и справедливость как два разных принципа политики и морали соответственно, поскольку политика и есть мораль, а разница между ними только в том, что «одна руководит действиями правительства, другая поступками отдельных лиц, но цель их одна и та же – счастье»<sup>53</sup> (или выгода, если учесть, что их философ также предлагает считать одним и тем же явлением). Таким образом, логично резюмировать первый радикальный вывод, вытекающий из сказанного Юмом: справедливо всё, что приносит пользу и выгоду государству в целом и индивиду в частности.

Второе радикальное заявление, которое делает Бентам, заключается в том, что он нетривиально оспаривает<sup>54</sup> истинность идеи уравнивающей справедливости Аристотеля, поскольку указывает на то, что каждый индивид отличается от другого целым набором качеств (пол, возраст, социальное положение, воспитание, моральные и религиозные взгляды), а потому применение к индивидам одинаковых наказаний за одинаковое нарушение законов (например, наложение штрафа на двух людей разного финансового достатка) без учёта различий указанных индивидов несправедливо.

---

<sup>52</sup> Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. — М.: «Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН)», 1998. С. 10.

<sup>53</sup> Там же. С. 31.

<sup>54</sup> Там же. С. 88.

Провозглашение важности различий – отличительная черта воззрений Бентама, ставшая впоследствии фундаментом приоритета идеи индивидуальности в либерализме, конфронтующей с идеей равенства в коммуитаризме.

Наконец, Бентам указывает на определяющее значение последствий поступка перед его намерениями и мотивом, что согласуется с его идеей выгоды как результата или последствия поступка, выбора. Таким образом, согласно Бентаму, предусмотрительно, то есть предварительно до начала действий, спланировав пользу, которую можно получить, а затем действуя к собственной выгоде, индивид поступает справедливо.

Исходя из этих положений, согласно Бентаму, чем большее количество индивидов действуют из соображения собственных выгод, тем более счастливым, а значит, справедливым является государство как их общность. Обращение Бентама к пользе – могущему показаться примитивным мотиву как цели, по мнению автора исследования, стало результатом поиска объединяющего принципа человеческой деятельности, которым, благодаря вдохновению Бентама эпикурейством, становится концепция пользы.

Дж. Ст. Милль, вслед за Бентамом продолжает развитие идеи справедливости как пользы. В труде «Утилитаризм» (1861 г.) он ищет новый способ обоснования заявленного его предшественником равенства, которое не решало проблему целого и части: общественная польза не может быть достигнута сложением выгод каждого члена общества. Объявив справедливость «главным препятствием» на пути применения принципа пользы в морали, Милль приступает к методичному исследованию справедливости как феномена природы посредством осмысления проявлений справедливого и несправедливого. Если на полюсе несправедливости находятся явления необоснованных агрессии, насилия и лишения, то проявлением справедливости будет следование моральным принципам, которые предотвращают подобные факты.

К несправедливому подступить проще, поскольку такие факты гораздо более однозначны и наглядны, поэтому Милль начинает с перечисления такого рода явлений: лишение личной свободы как нарушение законных прав человека; лишение того, на что человек имеет моральное право; получение незаслуженного; пристрастность. Из названных несправедливостей Милль выводит противоположные им идеи *беспристрастности и равенства*, причем в случае последнего он допускает неравенство, если оно целесообразно (мотив, впоследствии детализированный в принципе справедливости Дж. Ролзом, противника утилитаризма). Исходя из этого Милль определяет справедливость как правила равной защиты прав всех людей, в том числе права другого человека «потребовать от нас то, на что он имеет моральное право»<sup>55</sup>.

Вместе с тем Милль не отрицает наличие в идее справедливости принципа *воздаяния по заслугам*, содержательно наполняющего эту идею. Исследовав генеалогию термина «справедливость», Милль приходит к тому, что изначальная «исходная фундаментальная идея, на которой основано понятие справедливости, представляла собой именно соответствие закону»<sup>56</sup>. Таким образом, максимы справедливости должны стать законами поведения в обществе в качестве всеобщего правила морали Канта, с уточнением Милля: поскольку оно полезно для общества.

Важно отметить, что, причислив *чувство справедливости* к естественному, природному явлению, Милль сначала считает неправильным руководствоваться им для законодательной деятельности, поскольку как чувство оно не контролируется разумом<sup>57</sup>. Кроме того, поскольку это чувство базируется на желании наказания для другого человека, совершившего зло, как ответной реакции самозащиты, чувство справедливости содержит элементы *мести*, что свидетельствует о *естественности мести*<sup>58</sup>,

---

<sup>55</sup> Милль Д. С. Утилитаризм: Пер. с англ \ предисл. А.С. Земерова – Ростов-на-Дону: Донской издательский дом, 2013. С. 189.

<sup>56</sup> Там же. С. 177-179.

<sup>57</sup> Там же. С. 159.

<sup>58</sup> Там же. С. 191.

сближающей человека с животным миром, в котором затрагиваются вопросы безопасности и сохранности жизни. Однако под управлением идеи наличия неотчуждаемого права на жизнь, безопасность, заработок, которые подлежат защите законом, оно может быть легитимировано в качестве индивидуального переживания, не противоречащего общественной пользе в целом.

Таким образом, Милль предлагает ориентироваться для организации благополучных общественных отношений на идею неотъемлемости прав индивидов, предотвращающую причинение вреда и имеющую силу *всеобщей обязательности*.

Консенвенциалистским воззрениям Бентама и Милля идейно противостоит И. Кант, который представил основания деонтологического подхода к обоснованию справедливости. Справедливость в преломлении кантовского взгляда становится долгом каждого человека, способного распоряжаться своим разумом.

Несмотря на данное в «Метафизике нравов» (1797 г.) метафоричное определение справедливости (*aequitas*) как трансцендентного феномена в виде «немного божества, голос которого нельзя слышать»<sup>59</sup>, Кант затем ставит знак равенства между справедливостью и совестью, иным словами, взывая к справедливости в попытках перенести её из области веры в область человеческого опыта, человек не сможет увидеть её реализации. Претворение справедливости возможно только путем осознания её статуса внутреннего морального закона с последующим действием в соответствии с этим законом. Причисляя справедливость к *обязанностям добродетели*, которая реализуется вследствие выбора свободной (благодаря своей сверхчувственной природе) воли, не способной подчиняться установленному кем-то закону, Кант высвобождает способность человека к целеполаганию следовать своему внутреннему выбору, предваряющему каждый его поступок – моральному долгу (императиву). Соотнося выбор с этим практическим правилом:

---

<sup>59</sup> Кант И. Метафизика нравов // Сочинения в 8 т. Т.6. – М.: Чоро, 1994. С. 258.

«поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона!»<sup>60</sup>

В то же время гражданское право Кант относит к *правовым обязанностям*, то есть к сфере, предполагающей подчинение требованиям законов внешних инстанций. Гражданское право возникает в сфере общественных отношений, в которых требуется разделение на «мое» и «ваше». Следовательно, поскольку у гражданских законов и справедливости различные основания, первые не могут быть выведены из второй. Однако, утверждая свободу (от воли другого человека) изначальным правом каждого, а равенство правом распоряжаться собой (и никем другим) вследствие принадлежности самому себе, Кант считает, что каждый человек может быть справедливым в границах, соприкасающихся со свободой и правом другого человека.

Таким образом, в отношении справедливости Кант исследует и предлагает решение *проблемы абсолютности (или всеобщности)* морального требования.

Многомерность феномена справедливости особенно заметна в социально-политическом разрезе темы справедливости, которая активно обсуждалась в западной философии XX в. в рамках дискуссии между либертарианцами и коммунитаристами, получившей новый виток развития в конце прошлого столетия и продолжающейся по сей день. Исходные позиции либерализма усилились в эпоху индустриального общества с его разделением труда, повлекшем последующую социальную стратификацию в виде роста благосостояния части общества, и, как следствие, обострившем проблему справедливости в её дистрибутивной трактовке. Отстаивая приоритет основных прав и свобод человека, либерализм значительно преуспел в распространении и утверждении своих принципов в среде западной государственности, настолько, что занял место главной парадигмальной установки в социально-экономической и общественно-политической жизни

---

<sup>60</sup> Там же. С. 247.

общества индустриального периода. Однако провозглашая преобладающее значение прав и свобод человека не как части общества, а как самоценного индивида, либерализм не смог избежать критики в связи с радикализацией последствий внедрения своих принципов в сфере социальных отношений, а именно: привилегия индивидуального и обесценивание общего блага, нормализация дезинтеграционных тенденций в социуме, безучастное отношение к общественной жизни. Кризис, проявившийся в результате проявления обратной стороны ценностей, подчеркивающих главенство индивидуального модуса жизни, стал основным предметом обсуждений либертарианской традиции, попытавшейся переосмыслить обнаруженные противоречия в конце 60-х – начале 80-х г.г. 20 в., и привел к появлению в 1971 г. «книги книг» о справедливом устройстве общественной жизни – «Теории справедливости» Джона Ролза, вдохнувшей жизнь в либеральный концепт справедливости. Ролз трактует «справедливость как честность», которую следует рассматривать в контексте распределения материальных благ и возможностей доступа каждого конкретного индивида к ним. Настаивая на том, что справедливость возможна только в обстоятельствах свободного и равного выбора, Ролз заключает, что для претворения честной справедливости в жизнь требуется организовать практически лабораторные условия, устранив всякую возможность доступа участников эксперимента к тем эмпирическим сведениям, на основании которых человек в обычной жизни составляет мнение о последствиях своего выбора и совершает его. Такую диспозицию Ролз именуется «исходным положением под вуалью неведения» и видит в ней источник принятия справедливых решений в части распределения благ внутри общества: только находясь в этих условиях человек будет выбирать справедливо, то есть следовать принципам справедливости (представляя индивиду в частности и обществу как объединению индивидов равный доступ к совместимым основным свободам (принцип равных свобод), а также обеспечивая баланс равенства для тех, кто в силу обстоятельств не способен реализовать свои права и свободы наравне с остальными, компенсационным

механизмом «maximin» (принцип дифференциации) и открытостью должностей, отвечающих за получение выгод членами общества (принцип равных возможностей). Стоит отметить, что, соблюдая традицию либерализма, Ролз наделяет принцип равных свобод наибольшей ценностью среди прочих. Вместе с тем вопрос о том, как на практике вывести справедливость из стерильных условий лабораторного эксперимента и внедрить в индивидуальную систему принятия решений, отягощенную знанием сопутствующих обстоятельств, Ролз оставляет за скобками, предоставив возможность руководствоваться заявленными им принципами. Главной особенностью теоретической позиции Ролза в рамках оптики настоящего исследования является тот факт, что провозглашенные принципы справедливости предлагают исключить влияние культурного контекста индивида на процедуру принятия им решения для совершения справедливого выбора, что, с одной стороны, объясняется стремлением к созданию универсальной формулы справедливости, которая будет работать эффективно вне зависимости от особенностей культурного фона индивида, а с другой – направляет нас к определению реализуемости сценария такого условия по выявлению и снятию оптики интериоризированных культурных установок и примерке «вуали неведения». По мнению диссертанта, неугасающий уже более полувека тренд на знание и выработку позиции в отношении принципов теории справедливости Дж. Ролза, во многом обусловлен её двойственным эффектом. С одной стороны, исходным пунктом выбрана сознательная отстраненность предложенных Ролзом положений от культурного контекста (темпорального, национального и странового порядков), что делает возможным невольную умозрительную апробацию читателем упомянутых принципов в обстоятельствах организованного социального и правового порядка многих государств. С другой стороны, логика рассуждений, предлагаемые ходы теории как нельзя более характерно заявляют об их культурной опосредованности, а именно – процедурный характер устанавливаемых принципов, общественное благо как конечная цель и главная

ценность справедливого общества. Вследствие именно этого культурного единства критический отклик на идеи Дж. Ролза наиболее широко представлен в среде американской философской мысли.

Концепция справедливости Дж. Ролза породила множество дискуссий, оспаривающих с разных аспектов созданный им концепт справедливости как равных индивидуальных свобод, инициированных оппозиционной либертарианцам средой коммунитаристов (М. Сэндел, А. Макинтайр, Ч. Тэйлор, М. Уолцер), усматривающей опасность в насаждаемой первичной значимости статуса свобод индивида, граничащем с волюнтаризмом. Коммунитаристская традиция отдает приоритет обязанностям индивида по сравнению с его правами, поскольку именно обусловленность общественными отношениями считает залогом любого индивидуального бытия. Исходя из этой установки ценности общественной жизни, коммунитаризм формулирует свою концепцию социальной справедливости как действия, устремленного на благо общества в целом. Как следует из условий такого понимания справедливости, целое важнее части, а потому действия индивидов должны быть подчинены принципам сохранения стабильности общества в целом: распределение благ происходит в строгом соответствии со степенью пользы и вклада деятельности индивида в поддержание и развитие общественной жизни, исключая риск паразитирования, но вместе с этим обеспечивая интеграцию наименее адаптированных и наиболее слабых индивидов в общественную жизнь.

Главными представителями коммунитаристов, оспаривающих либеральную позицию Ролза, принято считать М. Сэндела, указывавшего на неспособность либеральных практик к созданию развитой личности, готовой участвовать в жизни социума, А. Макинтайра, обличающего либерализм в обесценивании добродетелей, выработанных историей человеческой мысли, и Ч. Тэйлора, подчеркивавшего сущностную обусловленность индивидуального бытия общественным, которую игнорирует либерализм. Обобщение этих позиции, позволит выявить следующую определяющую характеристику идеи

справедливости в её коммунитаристском прочтении – это её базирование на принципах ценности общественного блага (прямая отсылка к аристотелевскому пониманию справедливости), превалирующим над правами индивида.

К работам, наиболее полно освещающим лакуны либеральной теории справедливости, причисляют:

– «Либерализм и границы справедливости» (1982 г.) М. Сэндела, в которой критике подвергнута «пустотность» действующего субъекта в теории Ролза, являющегося по сути искусственным индивидом, вырванным из контекста истории, культуры и личных коммуникаций. Сужение роли общества в жизни человека и зеркально роли человека в жизни общества до исключительно утилитаристски-функциональной (внести вклад – получить вознаграждение) обедняет содержание проекта «человек», нивелируя значение социальных связей, отказывая им и в эпифеноменальном статусе. При этом Сэндел акцентирует внимание на том, что социальные коммуникации являются ключевым фактором в деле самоосознания, а также постижения и принятия индивидом экзистенциальной значимости выживания и благоустройства общества.

– «Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами» (1989 г.) Ч. Тэйлора, в которой указывается, что подход, продемонстрированный Сэнделом в упомянутой выше работе и различающий атомистский и холистский способы трактовки пребывания индивида в обществе, пребывают на этапе обозначения онтологических абрисов, оставляя возможность занять ту или иную сторону читателю благодаря более углубленному пониманию предпочтений, которые появляется смысл отстаивать. Особую ценность представляет объяснение Тэйлором того, что принято называть критикой Ролза Сэнделом, а именно – экспликацией принципа уравнительной дифференциации (трактующего личный вклад индивида как часть совместного общественного блага) в виде действительно сильной солидарности всех членов общества, всецело признающих этот вклад

как право, а значит не являющихся абсолютно нейтральными или беспристрастными в терминах Ролза. В таком случае, задается вопросом Тэйлор, следуя логике Сэндэла, какое понимание справедливости должно непротиворечиво сформировать общество, сплоченное чувством солидарности? Ролз и либерализм в целом не дают содержательного ответа на этот вопрос, ограничиваясь очертаниями процедурных принципов справедливости и провозглашая приоритет права каждого индивида как главную ценность. В качестве Тэйлор недостатков теории Ролза отмечает два ограничения: её нереалистичность и привязку к этнической особенности теории, вследствие чего предлагает концепт справедливости непосредственно на примере такой формы политического устройства, которая преодолела бы оба ограничения либерального конструкта. Таким проектом стала идея республики, в которой царит не справедливость, а дружба как более высокая форма добродетели по сравнению со справедливостью Ролза, поскольку включает элемент общности и создает феномен общего блага.

В своем исследовании оснований и процесса развития морали Тэйлор конструирует здание моральной рефлексии на уважении индивида другим индивидом и обществом как исходной предпосылки и желаемого последствия всякой коммуникации, к которой должен стремиться любой индивид, желающий справедливого отношения. Социальные практики формируют личность, направляя её в соответствии с принятыми в идеальном обществе, в трактовке коммунитаризма, ценностными ориентирами. Не учитывая этого обстоятельства, преломление либеральной оптики лишает смысла социальные действия и моральную основу человеческой жизни, преграждая путь к развитию общества.

– работы А. Макинтайра «После добродетели. Исследование теории морали» (1981 г.), «Чья справедливость» (1988 г.) озвучивают еще более пессимистичную оценку либеральной теории. Следуя логике либерализма, в отсутствии единой концепции ценностей приоритет индивидуальных прав ведет к разрозненному утверждению различных систем убеждений и

способствует атомизации общества, в котором система ценностей одного индивида не является значимой для другого и, как следствие, продуцирует социальную разобщенность и отдаляет от установления справедливого порядка. Общество либералов, построенное на личных предпочтениях вместо скрепляющей индивидов единой системы значимых убеждений, уже привело, по мнению Макинтайра, к наступлению мрака Средних веков. Преодоление наступившего засилья либертарианской парадигмы он видит в обращении к отринутой ею культурной традиции, обрамляющей жизненный путь каждого человека, непременно участвующей в его самовоспроизведении в том числе в рамках социальных коммуникаций. Культурная детерминация служит залогом воссоздания смысла, осознанного выбора системы ценностей, выработанной этой культурной традицией, а потому делает индивидуальную жизнь осмысленной и рациональной, естественным образом приумножая благо в обществе как объединении рационально мыслящих и взаимодействующих людей.

Преемник Дж. Рола, продолживший полемику с коммунитаристами в части процедур по организации справедливости в рамках социальных отношений, обусловленных необходимостью учета интересов и потребностей представителей множества различных культур, канадский философ У. Кимлика отстаивает идею своего предшественника о либерализме как наиболее жизнеспособной и одновременно выигрышной стратегии, способной консолидировать общественные группы, различающимся по ряду идентифицирующих параметров. Связывая идею справедливости с потребностью равенства и вместе с тем признавая, что абсолютное равенство в вопросе доступа к социально-экономическим благам невозможно в силу культурных, расовых, половых и классовых различий, Кимлика предлагает концепцию справедливости, основанную на принципах: 1) непреложности блага в том количестве, в котором оно полагается человеку по справедливости; 2) справедливость выражается в идее равных возможностей для действий (по созданию или обретению благ и иных прав). Таким образом, концепт

справедливости в рамках рассуждений Кимлики максимально сближается с идеей равенства, которая приобретает особую актуальность в контексте столкновений интересов групп меньшинства и большинства, в ходе взаимодействия которых недопустимо ущемление прав и свобод в обе стороны (меньшинства не могут спекулировать на количественной разнице для утверждения приоритета своих интересов, равно как и большинство не может угнетать количественно уступающую оппозицию). Отрицание всякой возможности для оправдания насильственных методов внедрения принципов справедливости в обществе приводит Кимлика к форме диалога как единственного справедливого метода воздействия на оппонента, что автоматически придает ценность образованию, играющему решающую роль в том, насколько убедительно могут быть выстроены аргументы для предстоящих диалогов.

Оппонируя М. Уолцеру в утверждении о необходимости отстранения государства от национального спектра вопросов, Кимлика подчеркивает справедливость притязаний национальных меньшинств на получение от государства финансовой поддержки с целью сохранения своей культуры путем организации просветительских мероприятий. Выступая за поддержание мультикультурной направленности государственной политики, Кимлика оставляет открытыми вопросы о том, почему государство должно оказывать поддержку определенному этносу только по причине его малочисленности по сравнению с другими.

Уолцер приводит следующее обоснование своей позиции в работе «О терпимости» (1997 г.), посвященной обзору проблемных мест в мультикультурном американском обществе: толерантность, проявляемая к меньшинствам, зачастую превращает их во враждебные к окружающим группы, каждая из которых стремится овладеть большими политическими правами по сравнению с остальными, нарушив баланс справедливости в обществе. Кроме того, он отмечает, что социально-экономическое неравенство, сводящее на нет попытки государства удовлетворить

потребность меньшинств за счет предоставления им свободы обозначить свои права, и значительно прогрессирующее за последние десятилетия, способствует скорее большей разобщенности, чем положительному эффекту от либеральных тенденций, защищающих идеалы партикулярного образа жизни перед общественными интересами. Именуя современное американское общество «самым индивидуалистическим», а его свободу на выбор в любой сфере жизни радикальной, Уолцер апеллирует к тому обстоятельству, что у большинства представителей самого свободного общества наблюдается очевидный недостаток не только материальной базы для реализации своих свобод (например, в получении образования или поддержания определенного стиля жизни), но и средств для определения того, в какой области они способны реализовать эти свободы, то есть к чему они как свободные индивиды предрасположены. Как правило, выбор уже сделан за них и на его воплощение затрачиваются усилия семьи или общины, которые с легкостью оказываются нивелированы перманентными экономическими кризисами, дестабилизирующими существование группы и неизменно проблематизирующими вопросы об идентичности и равноправии ее членов. В этом неустойчивом положении индивидов, устремленных к реализации личных проектов свободы, а также в высокой степени взаимопроникаемости культур различных групп, вынужденных делить одну территориальную принадлежность, Уолцер находит главный недостаток свободы как личного проекта – ее бессилие в реализации сплоченного социального объединения, и, как следствие, уверенных в себе личностей. Неспособность индивидов преодолевать социально-экономические кризисы в рамках своих групп провоцирует их отправиться на поиски нового способа реализации своей свободы уже в рамках исключительно единоличного проекта, что в рамках тенденции дестабилизирует общество в целом. Стоит отметить, что Уолцер не делает категоричных выводов о необходимости отказа от проекта индивидуальной свободы, учитывая наступление постмодернистской парадигмы во всех сферах бытия, он заключает о целесообразности

вовлечения обоих агентов социального действия: и группы и индивида – к действиям на благо друг друга. Индивиды своим участием в общественной жизни, а не только в личных проектах, будут нести ответственность не только за себя, но и за других, тем самым смогут обрести большую уверенность в себе и осознанию полезности своих действий. В этом подходе государству отведена роль института, финансирующего воспроизведение указанных практик, положительно влияющих на сплочение общественных групп, и именно государство должно, по мнению Уолцера, инициировать процесс по созданию условий для воспитания в индивидах требуемой компетенции совместного действия. Проект Уолцера по реализации мультикультурализма как сохранения идентичности, открытой к взаимодействию с другими культурами, предлагает направить ресурсы государственной политики на возвращение энергичных личностей, способных избежать негативных последствий разобщенности мультикультурализма как толерантности и деструктивной пассивности в случае личного неуспеха, которые окажутся ключом к достижению справедливости как общественного равновесия в форме социал-демократии.

Дискуссии двух кратко изложенных противостоящих концепций справедливости коммунитаристов и либералистов продолжают по сегодняшний день, поскольку принципы двух концепций находят свое воплощение в социально-экономической политике западных стран, на практике демонстрирующих слабые и сильные стороны обеих систем взглядов: усиление позиций коммунитаризма чревато тоталитарным уклоном во внутренней политике, а укрепление либеральных настроений дезинтегрирует общество, что также негативно сказывается на его способности к развитию. Рассмотренные модели рассуждений о справедливой социальной организации жизни индивидов с опорой на этические представления о справедливости почти неизбежно становятся предметом интереса современного человека, предпринимающего попытки осмыслить связь социально-экономических и политических явлений.

В 2005 г. американский философ Томас Нагель в статье «Проблема глобальной справедливости» сделал неутешительный вывод о том, что одноимённая задача не имеет решения, однако запрос на справедливость от этого заявления не может быть отменён. Отказавшись от проекта мировой справедливости, Нагель предлагает изменить подход к проблеме, переориентировав философские поиски теоретических оснований всеобщей справедливости на осуществление мер по устранению очевидной локальной несправедливости: «Справедливость в ее обычном понимании требует больше, чем просто гуманитарная помощь тем, кто в ней отчаянно нуждается, в то время как несправедливость может существовать и без того, чтобы кто-либо был на грани голодной смерти»<sup>61</sup>. Призыв Нагеля был услышан лауреатом Нобелевской премии по экономике, философом и экономистом Амартией Сеном, представившим в работе «Идея справедливости» (2009 г.) деонтологическую трактовку справедливости, достигаемую путем следования принципам транспозиционного понимания: 1) учета интересов тех, кто находится в угнетенном положении; 2) «выключения идентичности» как преодоления культурных и географических предрассудков. Опора на кантовские теоретические разработки, снабдила концепцию Сена зарядом всеобщей мощности, выраженной в способности человека к разумному поведению как диалогу, который становится возможным путем избавления сторон от предрассудков. Диалог, освобожденный от пут предубеждений о позиции оппонента, позволит сторонам раскрыть и признать право на существование альтернативного мнения, или того, что Сен называет множественностью разумных оснований, то есть множественности пониманий справедливости. Таким образом, Сен признает разумность трактовок справедливости Бентама и Ролза, однако в дополнение к ним обосновывает собственное толкование справедливости как возможность индивида самостоятельного выбора ценностей и установки целей, а также определения

---

<sup>61</sup> Nagel T. The Problem of Global Justice // Philosophy and Public Affairs, 2005. vol. 33, no. 2. P. 118.

путей их достижения<sup>62</sup>. В этом, по мнению исследователя, состоит главное отличие теорий Сена и Ролза: если Ролз видит целью справедливое распределение благ в обществе, то Сен, акцентирующий внимание на ключевой роли участия в диалоге как разумной способности проникнуть в логику Другого, не считает уровень дохода безусловной гарантией доступа к справедливому отношению.

### **1.3. Сострадание, Месть и Равнодушие как фундаментальные формы справедливости**

В лингвистическом исследовании, посвященном анализу ключевых слов русского языка<sup>63</sup>, в число которых вошла «справедливость», авторами отмечается её «сложная семантическая структура». Несмотря на то, что справедливость, по мнению авторов предпринятого исследования – профессиональных филологов, не является собственно чувством, однако русский язык облакает его в такую форму – справедливость можно чувствовать<sup>64</sup>. Это дает основание предположить, что прочувствованная справедливость – это пережитое взаимодействие с внешним миром, оставившее отпечаток в индивидуальном сознании, на базе которого формируется индивидуальное представление о феномене справедливости, а также отношение, к которому возвращается индивид, чтобы свериться с усвоенным представлением.

Однако довольно часто используемая способность к конъюнктурному изменению смысла справедливости, следуя её лингвистическому применению, подчеркивает её *релятивизм*<sup>65</sup>. Коннотативная связь справедливости с понятием «Правда» позволяет вывести справедливость из сферы индивидуального опыта в область общего – общественного измерения, а также задать ему статус *нормативного* феномена. В конечном счёте, в

---

<sup>62</sup> Сен А. Идея справедливости. М.: Изд-во Института Гайдара. 2016. С. 306-307.

<sup>63</sup> Зализняк А. А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира: Сб. ст. — М.: Языки славянской культуры, 2005.

<sup>64</sup> Там же. С. 286.

<sup>65</sup> Там же. С. 354.

процессе сравнения честности и справедливости, делается вывод о том, что честность выступает требованием «минимальной этики», поскольку для ее реализации достаточно не допускать обмана, а справедливость – «этики перфекционистской», поскольку она требует от апеллирующего к ней ориентироваться на идеал, что приводит исследователей к выводу о том, что справедливость – всего лишь *пустой термин*, на языке логики.

Подводя итог проведенному анализу лингвистического употребления «справедливости», И. Б. Левонтина и А. Д. Шмелёв отмечают дополнительную двойственность справедливости: пока она фундируется беспристрастностью, ценность такой справедливости невысока, это «ценность низшего уровня»; в то время как проникнутая эмоциями, а именно – болью за другого человека, испытавшего несправедливость, она становится высшей ценностью<sup>66</sup>. Таким образом, Сострадание может по праву считаться не только одной из, но и наиболее ценной формой справедливости.

Э. Бенвенист, исследуя лингвистическую и смысловую связь известных греческих терминов *themis* и *dike*, контекстуально увязываемых с понятием справедливости, указывает на единство значения санскритского слова «*dhaman*» и греческого «*themis*» – оба обладают общим индоевропейским корнем (\**dhe-*) и означают «закон» или «правило, установленное свыше»<sup>67</sup>, «богами в бытии». Филолог подчеркивает творческое значение упомянутого корня, наполняющее «закон» смыслом «созданного бытия», места в этом бытии. Примечательно, что на примере греческой мифологии Бенвенист указывает на строгую локальную обусловленность сферы сотворенного закона: «Справедливость и право жестко ограничены той областью, где они бытуют»<sup>68</sup>. При этом *dike* происходит от другого корня (\**deik-*), который в греческом обретает значение «указывать», а в латыни – «говорить». В этом артикуляционном характере термина Бенвенист усматривает некоторое нормативное значение, определяя его как «указание посредством

---

<sup>66</sup> Там же. С. 376.

<sup>67</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Прогресс, Универс, 1995 г. С. 299-300.

<sup>68</sup> Там же. С. 302.

непререкаемого слова на то, что должно иметь место»<sup>69</sup>. Таким образом, справедливо заключить, что, если *themis* отвечает на вопрос «на *основании* чего это *есть* так?», то *dike* – «в *соответствии* с чем это *должно* быть так?», то есть *themis* заключает объяснительную функцию, а *dike* – контролирующую. При этом французский исследователь делает важное замечание: *dike* лишено этической окраски, что даёт ему возможность полностью обосноваться в нише права.

Согласно Д. В. Бугаю, в «Государстве» Платона Сократ пользуется методом «логико-исторического конструирования»<sup>70</sup> для создания модели идеального полиса, в котором царит справедливость.

Герменевтика, возникшая в Древней Греции и обретшая статус главного способа познания благодаря трудам христианских экзегетиков и отцов Церкви, была потеснена со своего пьедестала научно-опытным методом в XVII в. Однако спустя два столетия Ф. Шлейермахер вернул проблему понимания в перечень актуальных философских вопросов: понимание отныне не ограничивается текстом, оно включает понимание контекста и фигуры автора, человека. Продолжая эту идею, В. Дильтей указывал на то, что феномены социальной жизни всегда познаются в контексте культурно-опосредованного отношения человека, поэтому знание наук о духе не может быть до конца объективно.

Х.-Г. Гадамер, опираясь на онтологию М. Хайдеггера, в методе «понимания» усматривает «способ познания и способ бытия». Требование исторической объективности, выдвинутое Хайдеггером, означает, что понимание феноменов иной культуры возможно только при условии оперирования ее понятиями и представлениями. Для этого познающему субъекту требуется отстраниться от собственной культурно-исторической обусловленности, а затем познать саму отстраненность и только после этого другую культуру, для которой отвлечение и было выполнено. Таким

---

<sup>69</sup> Там же. С. 304.

<sup>70</sup> Бугай Д. В. Единство платоновского «Государства» / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. С. 51.

пространством, пролегающим между культурами и одновременно обеспечивающим возможность понимания, является язык как надиндивидуальное вместилище смыслов. Мышление, опосредованное языком, предполагает «предварительное понимание» как начало вхождения в герменевтический круг. Таким же образом, исследование справедливости предполагает некоторое «предпонимание» того, чем она является.

Справедливость необходимо познавать герменевтическим методом, поскольку она оживает и возникает в момент ее толкования и понимания. Как отмечает Н. О. Лосский, познаваемый объект становится частью личности.

Н. С. Плотников, анализируя семантическую лабильность нормативного компонента справедливости, отмечает, что понятие «справедливость» не входило «в активный идеологический словарь советского режима»<sup>71</sup>, но оно стало неотъемлемым элементом общественного словоупотребления и, в частности, политического высказывания с наступлением периода перестройки (1985-1991). Удивительное, на первый взгляд, практическое исключение понятия из лексикона советского периода философ объясняет тем, что большевистский режим унаследовал его марксистское прочтение как «формального равенства» в области права, которому не нашлось места в установившейся в начале XX в. российской политической обстановке. Тот факт, что степень артикуляции понятия «справедливость» возросла в СССР во второй половине прошлого столетия, Н.С. Плотников связывает первичным эффектом от выступлений европейских делегаций на съездах коммунистических партий, привнесших понимание «социальной справедливости» в советский дискурс. Старт обсуждений затрагивал темы социально-экономического распределения благ, затем (после обличения сталинских репрессий) дискуссия перетекла в сферу прав человека, а с завершением советского периода употребление понятия выходит из негласной сферы владения официальных властей и становится предметом борьбы за её

---

<sup>71</sup> Плотников Н. С. От «социализма с человеческим лицом» к «национальному социализму». Дискурсы справедливости в постсоветской России // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.nlobooks.ru/upload/iblock/39c/166-188%20plotnikov178.pdf>.

смысловое наполнение и установление между властью и оппозицией. Н. С. Плотников отмечает развитие процесса осмысления понятия справедливости в постсоветский период в двух направлениях: 1) целенаправленные поиски истоков понятия в русском национальном историческом контексте, восходящие к народническим взглядам Михайловского Н. К., славянофильству Н. Я. Данилевского и популяризированной исключительности сочетания значений «истина» и «справедливость» в слове «правда»; 2) действительные научные исследования понятия справедливости в его универсальном смысловом преломлении (среди них работы Н. В. Печёрской, Б. Н. Кашникова, А. В. Прокофьева). Согласно Н. С. Плотникову, понятие справедливости с непрременной оглядкой на исторический контекст появления её новой трактовки становится способом понимания обществом самого себя.

В. С. Мартьянов указывает на детерминирующую роль идеологии в понимании «договорной природы справедливости», а также невозможность достижения состояния всеобщего благополучия как справедливости для всех: «в процедурном плане справедливость не может быть ничем иным, как процессом перманентного согласования социальных интересов, и пока существует конфликт интересов, достичь абсолютной справедливости невозможно»<sup>72</sup>. Как отмечает В. С. Мартьянов, большие концепты «общественного договора», «естественных прав», порожденные эпохой модерна, предложили искать справедливость в области государственных и институциональных отношений. Но в рамках постмодернистской парадигмы целостные формы, способные объединить совокупность интересов на уровне государства в единую концепцию справедливости, расцениваются как подавляющие и принудительные по отношению к части граждан, а потому не имеющие права претендовать на статус всеобщности в рамках нации. Далее в попытках предложить альтернативное основание справедливости в условиях

---

<sup>72</sup> Мартьянов В. С. Об условиях возникновения теории справедливости в российской политике // Полис. Политические исследования. 2006. № 4, с. 66. [Электронный ресурс]. Режим доступа <https://www.politstudies.ru/files/File/2006/4/Polis-2006-4-Martyanov.pdf>

множественности интересов мультикультурализм достаточно скоро обнаружил свои крайности в виде этнонационалистических тенденций и борьбы идентичностей, деструктивно влияющих на целостность общества. Наряду с этим учёный называет главной трудностью, преодолеть которую современные политические институты не в силах, подчиненность интересов законотворческой элиты. Ключевым проблемным местом, на которое указывает В. С. Мартьянов, является вопрос о том, почему современное российское экспертное сообщество, равно как и обычные граждане, не считающие текущее социальное устройство справедливым, при этом не предлагают альтернатив и не обсуждают их. Отрицание единой национальной идеологии как негативного пережитка прошлого оставляет для поисков оснований справедливости исключительно пространство здравого смысла, который в конечном счете оказывается чем-то невербализуемым и не всегда осознаваемым. Ученый утверждает, что дискурсу справедливости еще не пришло время, пока российское общество пребывает в устраивающем элиты дискурсе стабильности и понятном для остального общества дискурсе поиска Правды как религиозно-нравственного идеала. В то же время западные теоретики справедливости направляют усилия на удержание понимания справедливости этапа модерна, в котором есть возможность установления социального равновесия. В результате, заключает Мартьянов, в настоящем пока всё ещё отсутствуют предпосылки для возникновения нового дискурса справедливости.

Г. Ю. Канарш, рассматривая теорию мультикультурной справедливости, ставшей частью общей теории социальной справедливости, на примере взглядов Ч. Тэйлора и Б. Пареха, отмечает отсутствие в концепциях упомянутых западных философов ответа на вопрос о способе претворения предложенных ими идеалов «общей идентичности» и «разумного диалога» Тэйлора, «равноправного диалога культур» Пареха, что при всей гуманистической направленности их содержания не снимает противоречия с

реальным положением дел в мультикультурных сообществах<sup>73</sup>. Также Г. Ю. Канарш противопоставляет западным теориям мультикультурной справедливости теорию межкультурной справедливости А. В. Прокофьева, синтезировавшую сильные стороны моделей мультикультурной справедливости, сохранив при этом способность «отстоять моральную ценность культуры и культурной идентичности в споре с «либерализмом безразличия»<sup>74</sup>.

С целью раскрытия статуса справедливости Е. В. Карчагиным применяется социокультурный подход, который заключается в рассмотрении упомянутого феномена в контексте норм и ценностей, создаваемых культурой и регулирующих деятельность социума. В этом ракурсе рассмотрения справедливость определяется как «мера должного распределения социальных благ и тягот<sup>75</sup>».

Для древневосточных культур справедливость ассоциировалась с понятием «порядка», таким образом, идея справедливости оказывается напрямую связана с социальным порядком, поддерживаемым ею. Е.В. Карчагин эксплицирует справедливость как «правду порядка», квинтэссенцию должного, указывая на идейную родственность справедливости и истины. При этом культура выступает источником контекста, устанавливающим порядок и тем самым задающим правила понимания справедливости, а социальное взаимодействие выступает тем содержанием, которое должно быть проверено на соответствие заданным правилам справедливости. Правила обретают форму посредством религии, идеологии, искусства, философии и мифа<sup>76</sup>. Е. В. Карчагин выделяет 2 основания для оценки справедливости: чувство и идею справедливости. Говоря об аксиологическом взгляде на феномен справедливости, следует

---

<sup>73</sup> Канарш Г. Ю. Философские теории мультикультурализма // Знание. Понимание. Умение. 2011. №2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskie-teorii-multikulturalizma> (дата обращения: 27.01.2023).

<sup>74</sup> Там же. С. 37-38.

<sup>75</sup> Там же. С. 29.

<sup>76</sup> Там же. С. 30.

учитывать культурно-исторический фон, детерминирующий социальную норму. Например, два конфронтующих течения – либерализм и коммунитаризм – заявляют приоритет прямо противоположных ценностей: индивида и общества.

Также Е. В. Карчагин говорит о способности справедливости выполнять нормативную функцию «позитивно – через одобрение, поощрение; и негативно – через запрет, порицание нежелательных форм активности<sup>77</sup>».

Нестабильность – еще одно свойство справедливости, отмечаемое философом с позиций социокультурного ракурса. Сложность в принятии всеми представителями различных культур и государств единого смысла справедливости и осознания необходимости его претворения остается по настоящее время формально возможной и одновременно недостижимой.

Основываясь на теоретической базе концепций, представленной в предыдущем параграфе, в настоящем блоке представлены аргументы в пользу предмета и методологии изучения феномена справедливости.

Феномен справедливости неоднократно представал объектом исследования различных гуманитарных наук, при этом внимание философии к теме справедливости объясняется неизбывной потребностью человека в обретении предельного основания в бытии и обнаружении способов отражения этого основания в мире своего повседневного существования. Вместе с тем современный мир культурных дихотомий разнороден и многомерен, тем самым он неизбежно демонстрирует очевидную необходимость в выработке согласованного метода сосуществования культур как элементов столь внушительного разветвления. С учетом выявленной потребности в сопряжении друг с другом интересов различных систем знаний и ценностей, коими предстают культуры разных народов и государств, следующим шагом становится понимание того, что сосуществование культур-участников должно происходить на условиях, которые могут быть признаны и обоснованы ими как справедливые. В результате, участникам предстоит

---

<sup>77</sup> Там же. С. 34.

договориться о том, что справедливость должна стать квантором языка кросс-культурного сотрудничества. Для того, чтобы подобная договоренность о роли справедливости могла быть достигнута и поддержана поколениями без потери смысла, содержание и назначение справедливости как феномена в контексте мультикультурного мира, а значит, в контексте как можно большего числа культур, следует включить в образовательную программу средней школы. В настоящее время тема справедливости изучается в рамках предмета «Обществознание», но в программе обучения среднеобразовательных учреждений не раскрывается фактор мультикультурализма как причины, по которой отсутствует единая теория справедливости. В этом кроется причина, по которой справедливое устройство для школьника остается исключительно книжным знанием, а для взрослого человека - понятием бытового уровня, то есть по сути неконцептуализируемым и не рассматриваемым в контексте социальной жизни сквозь спектр его теоретического прочтения. Образование, направленное на вербализацию явления и плюрализм понимания справедливости будет способствовать культурному и социальному развитию личности, что позволит гармонизировать будущую интеграцию личности в области внешних коммуникаций.

Таким образом, избрание предметом настоящего исследования способов понимания и форм проявления концептов справедливости в восточной (на примере индийской и китайской), западной (европейской и американской) и российской культурах, ставит своей целью подтвердить гипотезу об адаптивном характере знания и понимания человеком-носителем упомянутых культурных парадигм феномена справедливости, вычленив из обнаруженных концептов трактовки и формулы реализации справедливости, расширить изучением найденных формул представление подрастающего поколения о мире как поликультурной среде, для упрощения интеграции в которую важно многомерное понимание идеи справедливости.

В философии помимо собственно общей научной методологии выделяется несколько подходов к изучению концепта справедливости:

- 1) аксиолого-нормативный,
- 2) социальный,
- 3) утилитаристский (функционалистский),
- 4) когнитивно-адаптивный,
- 5) сравнительного анализа.

Аксиолого-нормативный (или трансцендентальный) подход рассматривает феномен справедливости как высшую ценность, ориентирование на которую составляет внутреннюю моральную установку человека (этика добродетелей), которая может быть оформлена в виде прескриптивных общих норм поведения. Поскольку справедливость в таком контексте ставится выше остальных ценностных понятий, то, по умолчанию, ими в рамках этого подхода допустимо пренебречь во имя установления справедливости. К философам-родоначальникам этого метода гипотетического договора принято относить Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, а продолжателями трансцендентальной традиции в 20 в. – Дж. Ролза, Р. Дворкина и либертарианца Р. Нозика, концепции справедливости которых, несмотря на их теоретическую ценность и оригинальность способов установления социальной справедливости, не смогли преодолеть условие об универсальной применимости предлагаемого метода.

Социальный подход определяет справедливость в двойственном ключе: в качестве способа достижения индивидами целей внутри социума и благодаря социуму, а также в качестве меры урегулирования интересов индивидов и групп в социуме. Наиболее яркие представители являются идеологическими противниками сторонников «трансцендентального институционализма» – А. Уолцер, А. Макинтайр, Ч. Тейлор, М. Сэндел. Работы упомянутых философов стали почвой для развития современных мультикультурных теорий.

Утилитаристский подход, сущностный принцип которого был сформулирован И. Бентамом в формуле «наибольшее счастье для наибольшего числа людей», признает справедливым такое решение, которое

приводит к наибольшей выгоде или максимальной пользе. Получивший распространение в 19 в. (философ-экономист Дж. Ст. Милль), но столкнувшийся с кризисом, вызванным критикой сторонников аксиолого-нормативного метода, и вновь возрожденный в 50-х г.г. 20 в. в качестве консеквенциализма, провозглашающего приоритет максимизации результирующего блага. Амартия Сена зачастую причисляют к философам-экономистам, возродившим утилитаристский подход в формате функционализма. Функционалистский подход трактует справедливость как спектр доступных возможностей, обеспечиваемых индивидам государственными инструментами. Человек в рамках данного подхода рассматривается как субъект, которого государство должно снабдить рядом функциональных опций или возможностей для нормальной жизни в области: здоровья, образования, социальных связей, социально-экономического статуса. Чем меньше спектр возможностей, тем несправедливее политика государства в отношении своих граждан.

Когнитивно-адаптивная методология трактует справедливость как категорию, с помощью которой мир становится познаваем и, таким образом, осваиваем и присваиваем человеком в рамках его культурного развития. Признанное справедливым становится безопасным и переходит из природного спектра в антропологический, в котором человек способен конструировать собственную реальность.

Метод сравнительного культурного анализа направлен на выявление и сопоставление вариантов справедливого в культурном контексте каждой отдельной культуры.

В рамках работы достичь указанной цели предполагается с помощью комплексного методологического набора: 1) метода сравнительного культурного анализа, 2) метода герменевтического анализа текстов и явлений культуры на предмет толкования идеи справедливости.

Согласно В. С. Степину<sup>78</sup>, перемирие, достигнутое в 20 в. между современными науками о природе и науками о духе, объединившимся для возможности и необходимости междисциплинарного фокуса рассмотрения, явилось ответом научного сообщества на поиски наиболее эффективного способа решения проблем научного знания, всё более явно проявлявшим свою комплексную сущность, а также потребность в расширении методологии естественных наук наработками гуманитарных дисциплин. Перспектива обогащения смыслов научного знания предмета исследования благодаря не только его объяснению с позиций, известных естественной науке, но и пониманию обстоятельств, составляющих объектную среду наук гуманитарных (культурный, социальный, исторический контексты), переломила ход дистинктивной тенденции в научной среде, прежде усилившейся в индустриальном периоде. Поскольку поворот наук друг другу требовал установления коммуникации между ними для обмена данными, постольку роль и ценность диалога приобрела ведущее значение и сохраняет его по настоящее время.

Вместе с тем легитимизированное взаимное «пересечение территорий» продемонстрировало и свою оборотную сторону – попытками редуцировать объекты философского знания до уровня физикалистских феноменов. Одним из наиболее показательных примеров попыток ответить на вопросы философии о природе человека силами естественной науки стали работы Ф. де Ваала «Истоки морали. В поисках человеческого у приматов» (2013) и Р. Сапольски «Биология добра и зла» (2017). В своей книге нидерландский приматолог Франс де Вааль приводит в доказательство идеи о неуникальности морали исключительно для человеческого вида несколько научных экспериментов из области наблюдения за поведением приматов (наиболее известен его эксперимент с более предпочтительным вознаграждением), которые в его трактовке, подтверждают безусловную биологическую обусловленность морального поведения человека. Придав увиденному

---

<sup>78</sup> Степин В. С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 398 – 403.

поведению животных антропоморфные смыслы, разглядев в них бэконовские «идолы рода», де Вааль заключил, что животные наряду с людьми обладают способностью к моральному измерению существования, в том числе обладают чувством и пониманием справедливости, тем самым низведя проявления справедливого и несправедливого поведения к практически бессознательному естественно-реактивному уровню. Позиции де Вааля вторит американский нейробиолог и приматолог Роберт Сапольски, занимая не менее радикальную физикалистскую позицию, выраженную в его книге «Биология добра и зла», в которой он отказывает человечеству в способности принимать решения и действовать исходя из принципов, выходящих за пределы биологических факторов (синтезом гормонов, генетической кодировкой). Бескомпромиссная теория Сапольски, объясняющая человека как всецело predetermined набор генов, помещенный в конкретные условия социокультурного контекста, а его поведение – как следствие этой детерминированности, встраивается в традицию позитивизма и обрекает на то, чтобы признать за человеком статус механизма с заданным алгоритмом, но как в таком случае объяснить творчество и умозрительную деятельность кроме как случайностью? Подобные уплощенные взгляды на мораль и, в частности, феномен справедливости нивелируют смысловой пласт реальности, оставляя возможность существования только сфере чувственного опыта без учета роли философии как совокупности интерпретативных подходов к бытию, вне пространства смыслов, и, как следствие, без возможности самоосознания себя человеком и своих способностей.

Американский культуролог Г. Триандис в работе «Культура и социальное поведение» демонстрирует, что на понимание идеи справедливости определяющим образом влияет культурный контекст, в котором пребывает общество. Так для социальных групп, культурные ценности которых смещены в область личных достижений, справедливым считается концепция дистрибутивной справедливости, в рамках которой личный вклад в поддержание стабильности и развития общества

пропорционально детерминирует размер получаемых благ, поэтому фактор личной заслуги всецело поощряется и воспитывается в подрастающем поколении на уровне образовательных институтов. В обществах, в которых ценностный фокус культуры перемещен на важность коллективизма и общинного уклада жизни, идеал дистрибутивной справедливости заключается в равном распределении благ, невзирая на масштаб вклада в благосостояние общества отдельных его членов.

Российский философ и культуролог М. Н. Эпштейн в работе «Первопонятия. Ключи к культурному коду»<sup>79</sup> применяет в качестве исследовательского *проблемный подход*, в рамках которого рассматриваемые им понятия деконструируются в контексте проблемы их смысла и его контекста. Диссертанту представляется, что данный подход также перспективен для смыслового разбора «Справедливости» как понятия. Возвращаясь к упомянутой работе М. Н. Эпштейна, в рамках настоящего методологического по своему характеру параграфа, следует привести пример того, как философ применяет выбранный проблемный подход. В качестве одного из ключевых культурных первопонятий («единиц мышления») М. Н. Эпштейн, анализируя замысел понятия «Вины», приходит к выводу о существовании в жизни человека особого «уравнительного механизма», который работает следующим образом: всякая несправедливость, нанесенная нам как рана, в конечном итоге восстанавливается до состояния «утешительной справедливости».

Проблемный подход предполагает рассмотрение совокупности проблем и их решений в определенной историко-культурной перспективе<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Эпштейн М. Н. Первопонятия. Ключи к культурному коду / М. Н. Эпштейн; – Москва: КоЛибри, 2022.

<sup>80</sup> Вольф М. Н., Берестов И. В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // Scholē, СХОЛЭ. 2007. №2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/problemnyy-podhod-k-issledovaniyu-drevnegrecheskoy-filosofii>

В исследовании дистрибутивной справедливости в социальных науках<sup>81</sup> среди подходов, применяемых к изучению феномена справедливости, выделяются:

- 1) Нормативный или прескриптивный – нацелен на определение принципов, с опорой на которые в обществе могут быть выстроены процессы распределения благ;
- 2) Позитивный или дескриптивный – предполагает рассматривать справедливость в качестве социального явления (набора представлений, суждений о том, что является справедливым).
- 3) Интерпретативный – подразумевает исследование изменения смыслов, вкладываемых в понятие справедливости.

Феномен справедливости обладает широкой типологией, в рамках которой выделяются такие типы как: процедурная, дистрибутивная, ретрибутивная, ресторативная (восстанавливающая), информационная, экологическая, коммуникационная. Эта многослойность феномена, как отмечается в исследовании<sup>82</sup>, влечет за собой спектр проблем исследования феномена и включает в себя такие вопросы как: расплывчатое понимание справедливости (встречающееся в силу многозначности понятия и приводящее к использованию термина в нетождественных смыслах, а также рассуждения о справедливости через эксплицированные смыслы) и, как следствие, отсутствие единой системы методов исследования феномена справедливости.

## **Выводы по Главе 1**

### **Выводы по параграфу 1.1.**

В первой главе настоящего исследования были проанализированы ключевые этапы осмысления феномена справедливости, которые позволили прийти к следующим выводам:

---

<sup>81</sup> Калинин Р. Г. Изучение дистрибутивной справедливости в социальных науках: обзор концептуализаций и методологических подходов // Социология: 4М. 2019. № 49. С. 7–56.

<sup>82</sup> Там же. С. 10.

1) необходимо разделять пять аспектов феномена справедливости:

- понятие справедливости (обобщающее описание условий и того, что относится к справедливому);
- чувство справедливости (переживание частного явления справедливости одним индивидом);
- проявление справедливости (частное явление в опыте взаимодействия нескольких индивидов);
- идею воплощения и установления всеобщей справедливости в действительности;
- феномен справедливости как объект культуры, композиционно включающий понятие о справедливости, чувствование справедливости, её проявления и идею всеобщей справедливости.

При этом понятие справедливости может расширяться или сужаться за счет включения или исключения из него проявлений, причисляемых к числу или элиминируемых из числа справедливых;

2) содержание феномена справедливости состоит из идеи поддержания соответствия и баланса в отношениях между индивидами.

3) определены функции феномена справедливости в культуре: адаптивная (к реальности) и регулятивная (в части общественных отношений).

4) к особенностям феномена справедливости можно отнести: оценочный характер понятия и феномена справедливости; значительное влияние культурного контекста на различное смысловое наполнение феномена справедливости; перманентно возникающий разрыв между понятием и проявлением справедливости в культуре.

### **Выводы по параграфу 1.2.**

В результате выполненного анализа способов философской рефлексии над феноменом справедливости установлены следующие проблемные вопросы:

1) доминирующим в настоящее время методом изучения указанного объекта является социально-философский анализ, а ключевыми проблемами

при таком рассмотрении феномена являются вопросы дистрибутивной и институциональной форм справедливости;

2) феномен справедливости обладает многовековой историей осмысления в философии, что объясняется потребностью в обнаружении оснований справедливости, единых для всего человечества. В современной философии культуры запрос на проявление феномена справедливости обусловлен потребностью в обеспечении ненасильственной межкультурной коммуникации различных сообществ в условиях мультикультурного мира и глобальных вызовов, обостряющих вопросы справедливости не только внутри сообществ, но и в рамках внешних сообщений между ними, что требует выработки и согласования совместных решений;

3) главным выводом современных теоретиков, исследующих междисциплинарную тему справедливости (в основном представителей англо-американской философской традиции), стало заключение о необходимости смены курса по определению условий создания теории всеобщей справедливости, признанной на данном этапе невозможной, на курс по концентрации на выработке мер, способных нивелировать явную несправедливость (глобальные проблемы доступности образования, медицины, а также распространенности нищеты и голода).

### **Выводы по параграфу 1.3.**

На основании проведенного анализа философских подходов к изучению феномена справедливости, выявлены основные формы феномена справедливости и разработана специальная методика для исследования справедливости как феномена культуры, состоящая в последовательном применении герменевтического, сравнительного, моделирования и структуралистского методов.

На основании применения первой части методики, состоящей из уже задействованных в первой главе герменевтического и сравнительного методов (вторая часть методики будет применена во второй главе исследования) можно сделать вывод о том, что:

1) генеральной тенденцией в методах, применяемых к феномену, стала интерпретация справедливости через другое.

2) из этого следует, что содержание понятия справедливости онтологически либо пусто, либо тотально, поскольку непротиворечиво вмещает множество толкований, и что феномен справедливости пластичен.

## ГЛАВА 2. СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК МИФ: ПОСТРОЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ МОДЕЛИ СПРАВЕДЛИВОСТИ

### 2.1. Разработка трёхчастной модели справедливости и обоснование ее возможностей

В этом параграфе будет представлена модель справедливости, базирующаяся на трех типах толкований данного феномена. Все учения о справедливости так или иначе могут быть сгруппированы по критерию главной движущей силы реализации справедливости как феномена культуры: Сострадание, Мечь, Равнодушие. В этом разделе демонстрируется связь перечисленных форм в рамках единой модели.

Феномен справедливости в силу своей смысловой многоаспектности является одной из центральных тем исследования ряда философских дисциплин: социальной философии, политологии, этики. При этом, как отмечает Г. Ю. Канарш, социальная и политическая философия рассматривают справедливость как *правильное* соотношение ценностей «свободы – блага» и «свободы – равенства»<sup>83</sup>. Отечественный ученый в статье «Справедливость» кратко и емко представляет историю философского осмысления одноименного феномена, выделив основные изменения ракурса рассмотрения идеи справедливости во второй половине XX в. В результате лаконичного обзора становится ясно, что дискуссия, развернувшаяся в социально-политическом пространстве западного мира после публикации «Теории справедливости» Дж. Ролза (1971), выстроенной на принципах дистрибутивной справедливости Аристотеля и трансцендентальном методе И. Канта, и включавшая в себя этапы оформления противостояния либеральной и коммунитарной концепций распределительной справедливости, базировалась на идеях античности, поскольку развитие упомянутой полемики вывело на поверхность терминологию гражданских добродетелей и гражданской идентичности. Причем последний термин

---

<sup>83</sup> Канарш Г. Ю. Справедливость // Философская антропология. 2018. Т. 4. № 1. с. 244–262. С. 245.

актуализировался в контексте нового этапа развития диспута о справедливости в условиях мультикультурного общества, что, в свою очередь, проблематизировало концепт «глобальной справедливости», тесно переплетенный с экологической повесткой, освещающей права людей и права животных. По мнению Г. Ю. Канарша, история осмысления справедливости может быть оформлена в двух концептах: справедливости как блага (такое понимание охватывает период начиная с античности и вплоть до Нового времени) и справедливости как права (просуществовало с Нового времени до первых двух третей XX в.). Философ отмечает определенное возвращение современного понимания феномена справедливости к античной трактовке справедливости через категорию блага.

Собственная типология концепций справедливости представлена диссертантом в Приложении 1. Ниже представлено пояснение к приведенной таблице.

Так Аристотель, определяя справедливость как «равенство для равных» и «неравенство для неравных»<sup>84</sup>, связывал справедливость с равенством и допускал при этом неравенство. Эта связь концепции справедливости Аристотеля с понятием равного/неравного позволяет причислить её к типу *Равнодушие* (в смысле «равенства душ», в отношении которых производится оценка справедливости решения) в разработанной трехчастной модели справедливости. Средневековая философско-теологическая рефлексия над феноменом справедливости формально продолжила курс, заданный Аристотелем, поскольку не отказалась от идеи равенства людей перед истинной (божественной) формой справедливости, а потому этот период осмысления феномена может быть также отнесен к типу *Равнодушия*.

Направления утилитаризма (И. Бентам, Дж. Ст. Милль) и меритократии (китайская философия, платонизм) также причисляются к типу *Равнодушие*, поскольку первое отдает приоритет пользе большинства в ущерб меньшинству, а второе исключает

---

<sup>84</sup> Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 459.

В дополняющем смысле к типу Равнодушия может быть отнесена концепция идеолога либертарианства Р. Нозика, рассматривавшего справедливость в качестве свода правил справедливого рыночного обмена, то есть вне контекста контролирующего распределения благ внутри общества, а наоборот, исключаящим распределение в справедливом социуме, что исключает учет прав на достойную жизнь тех членов общества, которым нечего предложить к обмену и остающихся ничем не защищенными.

В рамках представленной трехчастной модели противоположных Аристотелю взглядов в отношении справедливости придерживался Т. Гоббс, причисливший отстаиваемое Стагиритом равенство к пройденному этапу «естественного состояния», от которого гражданское общество сознательно отказалось в виду его бесперспективности для целей совместного существования как наиболее продуктивного способа выживания. Таким образом, стремление человека сохранить себя, признаваемое Гоббсом «величайшим благом» для человека, и удовлетворить собственные потребности, задает ценность личности, задействуя категории самоуважения, чести и достоинства. Таким образом, индивидуальное стремление получения наибольшего количества наслаждений и прочих благ – естественно для человека, но в то же время и крайне опасно для его жизни, поскольку квинтэссенцией общих устремлений становится «война всех против всех», в которой каждый жаждет восстановить преобладание собственных интересов, руководствуясь *Местью* как движущим мотивом, отголоском инстинкта сохранения рода. Осознав разрушительный эффект пребывания в естественном состоянии всеобщей мести, люди отказываются от него в пользу следования законам и соглашениям, как лучшим способом самосохранения. Таким образом, Гоббс признавал естественное право на месть как справедливое решение вопроса о притязаниях людей друг к другу, но считал его худшим вариантом для развития общества и государства. Справедливость в понимании Гоббса эволюционирует путем отказа человека от части присущих ему прав и свобод от формы мести к форме договора, её

запрещающем, с целью сохранения государства. Но несмотря на отказ от прямой вендетты, договорная теория Гоббса остается в парадигме мести, поскольку выстроена на её запрете.

Дж. Локк, причисляемый сложившейся философской традицией, наряду с Т. Гоббсом, к течению контрактуализма, в настоящем исследовании причисляется к апологетам формулы «справедливости как мести», но с некоторыми отличиями. Ключевой точкой расхождения в оценке «естественности» социальных отношений в теориях Гоббса и Локка принято считать то, что Гоббс считает естественной *войну интересов*, а Локк – мирное сосуществование ничем не стесненных свобод при общем равенстве (то есть в естественном состоянии Локка справедливости ещё нет). Однако разница в количестве и факте наличия собственности провоцирует нарушение изначального мира, для поддержания которого люди вынуждены перейти к иному способу организации социальных отношений – выделению государственной власти, наделяемой полномочиями наказания внутри и вовне государства. Таким образом, по Локку, государство – это форма легальной мести, государство уполномочено восстанавливать справедливость в пределах полученной власти.

Продолжателем эпохи Просвещения и традиции трактовки справедливости как мести А. Смитом чувство «справедливого негодования» оправдывается в качестве «самого страшного» и «самого смертельного» наказания за преступления против человека. Соглашаясь с бытующим мнением о том, что «мстительность считается обыкновенно весьма одиозной страстью»<sup>85</sup>, а потому вызывает сомнения в своей потенции стать началом позитивного начала, тем не менее свидетельствует о способности сочувствия, но не к ненавидимому, а к ему противоположному. Эту сложную природу нравственных чувств А. Смит укладывает в понятие «симпатического негодования», которым он заменяет сострадание как сочувствие

---

<sup>85</sup> Смит А. Теория нравственных чувств/Вступ. ст. Б. В. Мееровского; Подгот. текста, коммент. А. Ф. Грязнова.— М.: Республика, 1997. С. 91.

пострадавшему, поскольку считает его свойственным абсолютно всем людям, а потому более глубоким и весомым основанием<sup>86</sup>. На многочисленных примерах причиненного ущерба Смит демонстрирует одобрение возмездия, которому он отводит роль основного закона человеческой природы<sup>87</sup>, в том числе, если оно обретет физическую форму, а также свою уверенность в том, что подобная убежденность свойственна всякому человеку. Именно поэтому теорию нравственных чувств А. Смита диссертант причисляет к концепциям справедливости как мести. Однако Смит не был бы представителем своей эпохи, если бы не признавал ценность благоразумия в самых критичных моментах. «Совестливо сохранять святыне правила справедливости», контролируя гнев под гнетом искушений, провоцирующих на обратное поведение, в этом, по Смицу, заключена важнейшая добродетель – самообладание<sup>88</sup>. Справедливость в трактовке Смита особенно ценна как внешняя социальная норма, поскольку измеряется степенью приличия, которую задает «беспристрастный сторонний наблюдатель»<sup>89</sup>. Таким образом, оправдывая справедливость как месть, стремиться следует к справедливости как беспристрастности. Это заключение подводит к присвоению теории Смита промежуточного положения между формами Мести и Равнодушием (последняя будет изложена во второй части параграфа).

Идею отмщения как свойство, обнаруживаемое в других культурах, описывает Л. Леви-Брюль, приводя в пример обычай племени американских индейцев (помо) в котором существует условие обязательности обмена в случае поступления такого предложения: хозяин вигвама связан обязательством передачи того, на что претендует совершить обмен инициатор, без права отказа и невзирая на неравноценность обмена, в случае которого допустимо в том числе убийство инициатора копьем или камнем, поскольку «свидетели увидят в этом лишь *выправление несправедливой сделки*»<sup>90</sup>.

---

<sup>86</sup> Там же.

<sup>87</sup> Там же. С. 97.

<sup>88</sup> Там же. С. 236.

<sup>89</sup> Там же. С. 238.

<sup>90</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. — М.: Педагогика-Пресс, 1994. С. 428.

К отдельному типу *Сострадание* трехчастной модели справедливости диссертантом причисляются также концепции справедливости Цицерона, И. Канта и теория справедливости Дж. Ролза, предложившего трактовку справедливости альтернативную утилитарной и меритократической версиям.

Г. Ю. Канарш отмечает, что несмотря на развернутую критику теории Дж. Ролза, Р. Нозик остается в парадигме, заданной его гарвардским коллегой, – справедливости как честности<sup>91</sup>, которая заключается в равном отношении к другим и отношении к другим как к равным. Однако если для Ролза честность не ограничивается только честными процедурами, но идёт дальше, распространяя зону своего распространения на результаты таких процедур, которые также должны быть равными, то для Нозика контроль или вмешательство в последствия честно заданных правил является уже нечестным или несправедливым. Таким образом, если Нозик оправдывает социальное неравенство между наиболее обеспеченными и незащищенными слоями населения как результат честных процедур, то Ролз соглашается с подобным неравенством только в случае, если оно послужит выгоде незащищенных членов общества, на этом основании теория Ролза относится диссертантом к типу *Сострадания*. Но несмотря на то, что в теории Ролза в рамках настоящего исследования обнаружено моральное основание, коммунитаристы, например, в лице А. Макинтайра критиковали концепцию Ролза за чрезмерную ориентацию на потребности без уделения должного внимания развитию моральных качеств для достижения справедливости. Примечательно, как подчеркивает Г. Ю. Канарш, что версия справедливости «по заслугам» самого А. Макинтайра, в силу его ориентации на образец аристотелевского полиса, характеризуется исключительно локальной применимостью, поскольку объединение на базе принципа ценности определенных практик признается осуществимой только в пределах крайне замкнутых обществ. Однако на её основании совершается переход от идеи дистрибутивного измерения справедливости (как возможности получения

---

<sup>91</sup> Канарш Г. Ю. Справедливость // Философская антропология. 2018. Т. 4. № 1. с. 244–262. С. 253.

блага/ обладания благом) к современной идее функциональной возможности в рамках общества благо создавать, то есть реализовывать и развивать свои возможности как человека, разрабатываемой А. Сеном и М. Нуссбаум.

Амартия Сен и Марта Нуссбаум предложили переосмыслить справедливость с позиции экономики и этики, однако в отличие от утилитаризма, акцентирующего внимание на материальное благосостояние, фокус сместился на область верхних ступеней в пирамиде потребностей Маслоу – возможности самореализации и личного выбора. Так М. Нуссбаум, отмечает, что рост странового ВВП не является маркером роста качества жизни общества<sup>92</sup>, и относит к основным ценностным ориентирам справедливого общества следующий набор доступных возможностей: 1) качественно и долго прожить жизнь; 2) обладать здоровьем и поддерживать его; 3) находиться в телесной безопасности; 4) полноценно воображать, свободно мыслить, грамотно рассуждать и наслаждаться без угрозы боли; 5) эмоционально развиваться и проявлять эмоции; 6) критически осмысливать свою жизнь; 7) взаимодействовать с другими людьми, заботиться о других и получать уважение от других; 8) заботиться о животном и растительном мире; 9) играть, отвлекаться и наслаждаться отдыхом; 10) контролировать свою жизнь в экономическом и политическом выборе<sup>93</sup>. М. Нуссбаум исходит из того, что ценность названных возможностей должна стать точкой отсчета при организации работы политических, экономических и образовательных институтов. Изложенные взгляды Нуссбаум фундированы идеей *сострадания*, базовую структуру которой американский философ анализирует как «болезненную эмоцию», состоящую из следующих элементов-мыслей: 1) мысль о важности (тот, кому сострадают, страдает серьезным образом); 2) мысль о невинности (того, кому сострадают); 3) мысль о вероятности самому страдать так же; 4) мысль эвдемонистического характера (сострадание другому предполагает включение другого в круг своей заботы, а,

---

<sup>92</sup> Нуссбаум М. Политические эмоции: почему любовь важна для справедливости / Марта Нуссбаум; пер. с англ. С. Порфирьевой. – М.: Новое литературное обозрение, 2023. С. 181.

<sup>93</sup> Там же. С. 181-182.

следовательно, и желание для него счастья). М. Нуссбаум приводит пример с исследованием младенцев из книги профессора психологии Йельского университета Поля Блума, в котором в ходе эксперимента младенцы плакали больше под плач *других* младенцев, чем под свой собственный, из чего Нуссбаум делает вывод о том, что люди до всякого воспитания социумом и опосредования культурой «уже испытывают эмоцию сострадания»<sup>94</sup>. Однако Нуссбаум также приводит пример, демонстрирующий предвзятость, которая наблюдается у тех же младенцев: так они наряду с детёнышами других животных предпочитают более знакомые лица (у человеческих младенцев – в части расовой принадлежности и речь на родном языке). Таким образом, беспристрастность по отношению к тем, кто внешне отличается и звучит по-другому, выступает завоеванием культуры. Этот вывод о естественности и присущности сострадания природе человека наряду с возможностью воспитания толерантности даёт Нуссбаум искомую возможность соединить данную эмоцию вкупе с непротиворечащим ему принципом беспристрастности в концепт «публичной культуры сострадания»<sup>95</sup>, который станет основанием обновленного понимания справедливости.

У А. Сена в работе «Идея справедливости» изложены схожие рассуждения, в которых лауреат Нобелевской премии по экономике, критически анализируя уровень дохода как целевое благо в теории Дж. Ролза, опираясь на Аристотеля, приходит к выводу о том, что высокий доход не может гарантировать индивиду обладания благом в полном смысле слова, поскольку в отсутствие физического здоровья, имеющийся доход не может компенсировать полноты возможностей здорового человека<sup>96</sup>. Таким образом, более важное значение для приближения к справедливому устройству общества приобретает подход, построенный на оценке возможностей индивида: не того, что он фактически делает, а того, что человек *способен*

---

<sup>94</sup> Там же. С. 238.

<sup>95</sup> Там же. С. 242.

<sup>96</sup> Сен А. Идея справедливости. М.: Изд-во Института Гайдара. 2016. С. 307, С. 329.

сделать в случае наличия у него такого выбора<sup>97</sup>. Для более полного понимания направления переопределения справедливости, инициированного А. Сеном, следует учесть, что на исследование философом–экономистом справедливости как объекта повлияли идеи Т. Нагеля, высказанные им в работах «Что всё это значит?» (1987) и «Проблема глобальной справедливости» (2005), в которых Нагель, заявил о невозможности не только установления, но и единого теоретического определения справедливости в мировом масштабе и предложил переориентироваться на поиск решений, которые позволят предотвратить явления очевидной несправедливости (проблема голода, болезней и нищеты): «Справедливость в ее обычном понимании требует больше, чем просто гуманитарная помощь тем, кто в ней отчаянно нуждается, в то время как несправедливость может существовать и без того, чтобы кто-либо был на грани голодной смерти»<sup>98</sup>. Вдохновение этим призывом пронизывает воззрения Сена в концептуализации собственной идеи справедливости, который формулирует положения, способные подвигнуть общество к организации среды возможностей. В этом отношении кейс с иллюстративной дилеммой передачи флейты<sup>99</sup> одному из трёх детей при попытке его решения через отказ от выбора в пользу наиболее весомого основания (авторство, умение, нужда) путем уравнивания: 1) вручения каждому ребенку отдельного экземпляра флейты, 2) отказа в передаче флейты всем детям – с позиции Сена не может быть урегулирован справедливо для всех троих детей<sup>100</sup>. Также Сен не считает достаточно эффективным решением вопроса путем выбора в пользу одного из оснований (аргументов детей), которое может быть совершено исходя из положений различных трактовок справедливого распределения: с позиции эгалитаризма выбор должен быть сделан в пользу самого бедного ребенка; либертарианство отстаивало бы интересы мастера как автора предмета спора; аристотелианство с позиции

---

<sup>97</sup> Там же. С. 309.

<sup>98</sup> Nagel T. The Problem of Global Justice // *Philosophy and Public Affairs*, 2005. vol. 33, no. 2. 113-147. P. 118.

<sup>99</sup> Сен А. *Идея справедливости*. М.: Изд-во Института Гайдара. 2016. С. 49–52.

<sup>100</sup> Эрдниева Б. Д. Сострадание как основание справедливости в теории Амартии Сена // *Научная мысль Кавказа*, 2023, №1(113). С. 20-27.

телоса справедливым считало бы передачу флейты тому, кто обладает навыком игры на инструменте; в то время как утилитарист может усмотреть прирост пользы в случае выбора каждого из претендентов. Следуя логике А. Сена, требуется создать такие условия, при которых как минимум будет выправлена ситуация самого бедного ребенка, для которого будут созданы благоприятные условия для развития (не только другие игрушки, но возможность развить навык игры на инструменте или ремесленные навыки).

Г. Ю. Канарш причисляет концепцию А. Сена и М. Нуссбаум, трактующих справедливость как «расширение возможности для бедных» (граждан и стран) к идеалистическому эгалитаризму, поскольку «моральный идеализм здесь (как и у Ролза) проникнут особенным чувством сострадания к обездоленным, испытывающим нужду, лишения»<sup>101</sup>.

В рамках настоящего исследования предлагается следующее определение: *«Справедливость – это направленность разума на инобытие, которую можно развить в рамках, заданных культурой»*. Справедливость вырывает человека из обыденности и заставляет развить в себе способность выработки отношения к повседневности сквозь призму сравнения данности с инобытием. Инобытие – это пространство идеального, по которому тоскует человек и которому вынужден подражать в форме игры.

Резюмируя историю концептуализации феномена справедливости, в настоящем исследовании выделяются три формы проявления справедливости, обозначенные мотивами, к которым сводится содержание концепций справедливости. Очевидна связь представленных форм, которая визуально представлена в качестве трехмерной модели.

---

<sup>101</sup> Канарш Г. Ю. Экономика и справедливость: эгалитарная теория А. Сена и М. Нуссбаум. Философские науки. 2011;(10):34-43. С. 41.

## **2.2. Фантастичность справедливости: обнаружение мифологической структуры в модели справедливости**

Философское осмысление человеческого бытия зачастую опирается на мифологию, предъявляющую требование самосознания как обязанности человека. Миф (в контексте настоящего исследования предпринимается обращение именно к древнегреческому мифу) как культурное явление пережил значительную трансформацию: от религиозного текста, обладающего нормативным значением на заре Античности, через опровержения божественной природы богов греческих мифов христианской апологетикой, до обретения в эпоху Возрождения статуса культурной ценности. В этом виде художественного произведения, питающего всю европейскую культуру, миф дошёл до нас сегодня.

Однако, если в восточном мировоззрении (например, в буддизме, конфуцианстве) человек не является самоцелью, а служит всего лишь способом и средством единения с трансцендентным законом, всецело властвующим над остальным бытием, в том числе человеком, то в европейской традиции находится место «яйности» индивида, то есть самоосмыслению, при этом начало традиции принято усматривать в древнегреческой мысли. Как указывает В. Т. Звиревич, древнегреческая мифология – это форма антропологии, в которой «мифологические персонажи и ситуации имеют глубоко человеческое содержание»<sup>102</sup>. Но поскольку описательный мифологический «внешний» слой зачастую непрозрачен в части мотивов и явлений, которые он представляет, постольку образы и символы мифа требуют отдельной дешифровки.

Миф о справедливости – это миф периода, в котором человек уже отделился от мира природы, осознав свою неприспособленность к ней. В то время как боги по-прежнему остаются её частью. По выражению В. Т.

---

<sup>102</sup> Звиревич В. Т. Античная антропология: от героя-полубога до «человечного человека». Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. С. 8.

Звиревич, предфилософская мифология «втягивает в себя человека, становится антропологией»<sup>103</sup>.

Справедливость оказывается также привнесённой в мир человека извне. В «Трудах и днях» Гесиода она в лице Дике, пребывающей рядом с богами, только наблюдает за деяниями человека, но как только «неправым деяньем её оскорбят и обидят»<sup>104</sup>, Дике извещает об этом Зевса, незамедлительно карающего нарушителя. Таким образом, сфера нравственности оказывается отделённой от человека, идеальным бытием, вмещающим и воплощающим различные явления: справедливость, любовь, смерть. Поэтому в этих условиях там, где существует справедливость, нет человека, в этом, по выражению Г. В. Драча, заключается «феномен «греческого пессимизма»<sup>105</sup>. Его преодолением ознаменовано встраивание в теогонические повествования мотива человека, а именно – благодаря рискованному поступку Прометея, представителю нового поколения богов, выступившему против воли Зевса, тем самым оспорившего установленный порядок – недоступность справедливости для человека.

Как отмечает Г. В. Драч, поэма «Труды и дни» Гесиода стала результатом личного столкновения древнегреческого автора с несправедливостью, а именно – несправедливым решением суда, согласно которому часть земельного участка Гесиода была присуждена его брату<sup>106</sup>, а потому осмыслению справедливости и её месту в жизни фактически посвящена поэма, в которой Гесиод жаждет продолжить спор «по правде, чтоб было приятно Крониду»<sup>107</sup>. Таким образом, Гесиод показывает, что несправедливый суд неприемлем не только для него, но и для богов. Итак, в чем же заключается справедливость для человека, приятная Зевсу (или, вернее, его дочери Дике)? Гесиод тесно увязывает справедливость для

---

<sup>103</sup> Там же. С. 14.

<sup>104</sup> Гесиод. Полное собрание текстов. Поэмы. Фрагменты. – М.: Лабиринт, 2001. С. 59.

<sup>105</sup> Драч Г. В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики – М.: Гардарики, 2003. С. 61.

<sup>106</sup> Там же. С. 81.

<sup>107</sup> Гесиод. Полное собрание текстов. Поэмы. Фрагменты. – М.: Лабиринт, 2001. С. 52.

человека с физическим трудом. Боги – авторы этой справедливости (dike) как порядка взаимодействия человека с идеальным миром.

Здесь остановимся подробнее на структуре мифа о Прометее, чтобы продемонстрировать, как его содержание раскрывается сквозь призму идеи справедливости. Миф о Прометее дошёл до наших дней в изложении Гесиода в «Теогонии» и Эсхила в трагедии «Прометей прикованный» (являвшейся частью тетралогии, посвященной этапам поступка Прометея и его последствиям, однако текстуально не сохранившейся). Многочисленные вариации толкований данного мифа приводит Я. Голосовкер<sup>108</sup>: Гегель, Гёте, Шеллинг, Ницше обращались к мифу о Прометее, чтобы сквозь его призму осмыслить пребывание человека в мире. Миф – это способ, посредством которого сказания Гесиода и Эсхила способствуют раскрытию содержания справедливости.

Итак, структура мифа о Прометее выглядит следующим образом:

- 1) Прометей отнимает у олимпийских богов их долю жертвоприношений в пользу людей и божественный огонь, который передает людям;
- 2) Зевс наказывает Прометея за эти поступки, повелевая заковать его в цепи на утёсе, где он будет подвергнут тяжким страданиям;
- 3) После десятков тысяч лет заключения Геракл освобождает Прометея.

В первой части структуры мифа движущим мотивом поступка Прометея может быть признано *Сострадание*, которым проникнут к людям Прометей. Деяние Прометея трактуется как проявление справедливости и в диалоге «Протагор» Платона, в котором софист Протагор на примере мифа о Прометее показывает в споре с Сократом, отстаивающем врожденность добродетелей, возможность обучить добродетели, будучи добродетельным самому. Боги, создав живых существ, велели братьям-титанам Прометею и Эпиметею распределить способности между ними. Однако из-за упущения Эпиметея человеческий род остался обделен способностями, что решил исправить

---

<sup>108</sup> Голосовкер Я. Э. Избранное. Логика мифа. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 291–308.

неравнодушный Прометей, похитив у богов (Зевса, Афины и Гефеста) дополнительные способности (искусства, ремесла) и огонь для передачи людям. Но обретения даров Прометея оказалось вновь недостаточно: для выживания среди зверей людям требовалось совместное проживание в рамках общества, но к этому у людей вновь не было способности. На сей раз Зевс, в трактовке Протагора, наблюдая гибель людей, повелел Гермесу передать *каждому* человеку недостающие для совместного проживания способности – стыд и правду, а тех, кто не сможет их принять, а, точнее, научиться, – уничтожать. На этом положении, по Протагору, базируется афинская демократия, предполагающая, что каждый причастен к гражданской добродетели, заключающейся в справедливости и рассудительности.

Во второй части структуры движущим мотивом (на сей раз Зевса) становится *Мечь*, движимый которой громовержец карает Прометея, преступающего установленный закон, и карает людей, насылая на них различные несчастья посредством кувшина и любопытства Пандоры. Обратимся для более подробного рассмотрения этой стороны феномена справедливости вновь к диалогу «Протагор» Платона. Рассуждая о справедливости как добродетели, Протагор раскрывает смысл справедливого наказания, которое совершается не с целью ретроспективы событий, приведших к нарушению закона, то есть не для исправления произошедшей несправедливости, а для предотвращения подобного в будущем. В таком прочтении мотив Мести обретает позитивную окраску вместо первичного аффективного ореола. Мечь становится формой восстановления равновесия в отношениях в контексте мифа – в части распределения благ.

В третьей части мифа Геракл в обмен на подсказку Прометея о пути в сад Гесперид вызволяет Прометея: разрубает оковы и убивает орла, мучавшего своего узника. Таким образом, Геракл действует по принципу справедливой сделки, оставаясь бесстрастным к мукам титана, а значит, действует из *Равнодушия*. Такими же равнодушными (и этим подчеркивается человеческая природа людей и Геракла) к страданиям Прометея остаются люди после

получения даров от своего благодетеля, не предпринимающие ничего для освобождения или облегчения мук титана, принесшего в их жизнь справедливость.

Ф. Х. Кессиди, объясняя неизбежную актуальность обращения к мотивам мифа, объявляет мифологику неотъемлемым элементом человеческого мышления, остающимся «регулирующим фактором онтологического равновесия человека»<sup>109</sup>. Действительно, обнаруживая в мифе логику, объясняющую древние мотивы в рамках современных обстоятельств, придает настоящему больше смысла благодаря возможности провести параллели с античной мыслью, а, значит и найти основания собственного хода мысли в ответах, которые были разработаны ею.

Д. П. Козолупенко проводит различие между мифом, при всей своей неопределенности и «неопределимости» требующим специального нарратива, и квази-мифом, который воздвигнут на базе классического мифа, но не выдвигает подобных требований и проявляется в социальной и политической сферах<sup>110</sup>. Если преобладание в культурном пространстве определенного мифа – это ключевой феномен конкретного мировосприятия, то оставшаяся периферийная доля толкования мира становится квази-мифом, в котором основной миф только «мерцает»<sup>111</sup>. Согласно Д. П. Козолупенко, в отношении мифа классической природы следует различать аналитический и мифопоэтический типы постижения мира. В рамках мифопоэтической рецепции мир наполнен событийными моментами превращения и последствий, а всё бытие заключено во взаимодействии уникальных персонажей, в нём существует вера в Правду; в то время как в аналитическом видении более обострено критическое восприятие, усилено стремление к рационализации поведения, которые, несмотря на кажущуюся строгость, не могут существовать в отрыве от мифопоэтической рациональности, поскольку

---

<sup>109</sup> Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии / Отв. ред. А. Е. Зимбули. — 2-е изд., испр., доп. — СПб.: Алетейя, 2003. С. 61.

<sup>110</sup> Козолупенко Д.П. Миф как антропологическая необходимость // Диалог со временем. 2022. № 80 (80). С. 30-44.

<sup>111</sup> Там же. С. 32, С. 36.

мир полон явлений, которые не поддаются окончательному разъяснению с опорой исключительно на рациональную оптику. Из этого, как поясняет Д. П. Козолупенко, с необходимостью следует вывод об укорененности мифопоэтического элемента в системе восприятия современной рациональности, ставший причиной отказа в XX в. от классической картины мира. Иррациональная подоплека бытия стала настолько очевидной, что игнорировать ее наличие означало закрыть глаза на это инобытие, альтернативной чему выступил миф как способ осмысления событий, не укладывающихся в логику объяснения аналитического типа мышления. Далее Д. П. Козолупенко раскрывает способность мифа к «мимикрии» под различные явления различных культур, причем разного времени, вследствие собственной «живучести» по Э. Калеру или необходимости для мышления, которую не следует путать с квази-мифическим феноменом, который не предлагает описание, не обнаруживает укорененности в бытии. Главным отличием квази-мифа от «собственно мифа» Д. П. Козолупенко называет неспособность к «большому» кросс-культурному, универсальному нарративу, квази-миф всегда локален, обусловлен конкретным временем и вторичен. Таковыми мифы, приведенные Р. Бартом.

Однако справедливость как миф, исследуемая в настоящей работе, квази-мифом не является, что будет доказано на примере мифа о Прометее.

А. Ф. Лосев в отношении мифа Прометее обнаруживает в нём самоотрицание мифологии<sup>112</sup>: Прометей идёт против Зевса, отказываясь от установленного порядка подчинения – в этом Лосев усматривает готовность человека опираться только на собственный разум, отказавшись от слепого служения. Прометей одарил человечество «способностью к «культуре»<sup>113</sup> и этим спас его. Кроме того, А. Ф. Лосев, анализируя символику мифа о Прометее<sup>114</sup>, поясняет трактовку роли Прометея у неоплатоников: для них

---

<sup>112</sup> Лосев А.Ф. Античная мифология в её историческом развитии. Москва: Государственное учебно-педагогическое издательство министерства просвещения РСФСР (Учпедгиз), 1957 г. С. 81.

<sup>113</sup> Там же. С. 250.

<sup>114</sup> Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство (2-е издание). М.: Искусство, 1995. С. 190.

Прометей – олицетворение сверхкосмического разума, поэтому применив это толкование к представляемой в данном исследовании концепции первичного мотива справедливости как мотива Сострадания Прометея к людям, будет получен вывод о том, что такое сострадание – это осмысленный, а не импульсивный шаг. Собственно, об это виде разумного сострадания как проявления справедливости пишет индийский философ А. Сен, призывающий к реализации справедливости путем устранения очевидной несправедливости вместо поисков и обсуждения идеальной справедливости.

А. Ф. Лосев, приступая к изучению мифа в «Диалектике мифа», предлагает использовать феноменологическую оптику, предполагающую предварительное исключение ошибочных определений, которые не раскрывают смысл мифа, а подменяют знание о нём. Последовательно отрицая явлений, которыми миф не является, философ подходит к верному, в его понимании, определению. Миф не является фантастикой – для мифа, это квинтэссенция реальности, строго структурированная и подчиненная собственной логике и диалектике; миф становится *«необходимой категорией сознания и бытия вообще»*<sup>115</sup>. Миф в концепции Лосева становится чистым бытием смысла, в котором всё обретает значение само по себе, а не из цели. Однако ошибочно было бы считать фантастичную составляющую мифа (в частности, его идеальные сущности – действующие персонажи) полностью элиминированной из действительности, поскольку заданные Лосевым рамки исследования мифа «изнутри мифа» указывают на его индивидуальную действительность. Так Декарт у Лосева становится мифологом, который в поисках последнего основания действительности отказывается от фигуры Бога и признает таковым собственное сознание (*ego, cogito*) как предельная недоказуемая данность, не нуждающаяся в обосновании, а, следовательно, как делает вывод Лосев, мифологичная по своей природе. Таким же образом доказывается мифологичность науки, базирующейся на установках

---

<sup>115</sup> Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность/Сост, А. А. Тахо- Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. — М.: Мысль, 1994. С. 10.

рационального познания: механистичном и догматичном одновременно, поэтому, если речь заходит о борьбе науки с мифом, то мы имеем дело с борьбой двух мифологий. В этом отношении миф – это сказка для позитивиста<sup>116</sup>.

Кроме того, миф Лосева – это «только простая возможность истины»<sup>117</sup>, которая становится понятной в рамках пребывания в контексте мифа, и в этом Лосев критикует трактовку Э. Кассирера, который считает миф синкретичной плотностью, не различающей истину, достоверность и «кажимость».

Вместе с тем мифология, согласно Лосеву, не равна метафизике, имеющей дело со сверхчувственным бытием, где мир – это двойственность эмпирического и трансцендентального существования. Миф – это концентрация чувственного измерения бытия: ведь герои мифа мотивированы чувственными переживаниями и действуют исходя из них, а пространство мифа насыщено чувственно воспринимаемыми объектами. Этой полноты чувственного мифу оказывается более, чем достаточно, а потому он не стремится к обретению научного статуса, в отличие от метафизики. Лосев резюмирует апофатическую детерминацию мифа следующим заключением: «миф есть бытие личностное»<sup>118</sup> или бытие самосознания, каждый человек проживает жизнь в контексте осмысления себя в собственной мифологии, являясь участником мифа. Далее философ определяет миф как чудо<sup>119</sup>, поскольку миф нарушает законы природы, которые объясняются наукой, следовательно, если объединить сделанные ранее выводы, чудо – это результат столкновения двух личностных измерений бытия, двух историй, то есть это феномен индивидуального масштаба, в котором наблюдается совпадение обоих измерений, в котором происходит пресловутый диалектический синтез. В этом смысле чудо происходит в момент совпадения эмпирического бытия личности с её целевым назначением (и в этом Лосев

---

<sup>116</sup> Там же. С. 31.

<sup>117</sup> Там же. С. 28.

<sup>118</sup> Там же. С. 73.

<sup>119</sup> Там же. С. 151.

перекликается с платоновской концепцией личности). В момент реализации чуда происходит претворение в действительности мифа.

Таким образом, *справедлив авторский вывод о том, что миф – это социально заданные и индивидуально принятые правила пребывания в бытии, и игры – как концентрированной сущности мифа.*

Антрополог Р. Кайуа в рамках исследования структур человеческого воображения вторит Лосеву, указывая на диалектичность природы мифа, которую обосновывает в новом прочтении: как способности мифа к «саморазрастанию и самокристаллизации»<sup>120</sup>, ускользающую в попытках его истолкования. Изучение причин, по которым миф обладает значительным влиянием на человека и зачем он человеку нужен, приводит французского антрополога к необходимости разделения *мифологии ситуаций* и *мифологии героев*. Если мифология ситуаций выполняет функцию ментальной проекции, позволяющей в образной форме пережить психологический конфликт, то мифологический герой служит фигурой, на которую человек переносит представление о себе, в результате чего мифический герой становится восполняющей виртуальность личности и реальность переживания функцией. Герой мифа проживает драму и трагедию за индивида в обществе, поскольку осмеливается сделать выбор и прожить его последствия, тем самым герой, а также индивид, отождествляющий себя с ним, обретают «этическое преобразование», как указывает Р. Кайуа со ссылкой на Р. Касснера.

Р. Кайуа называет социальную обусловленность и направленность мифа ключевой их особенностью: «они успокаивают, ободряют и страшат»<sup>121</sup>. Миф – собственность коллектива, которая «оправдывает, поддерживает и вдохновляет собой жизнь и деятельность некоторого сообщества»<sup>122</sup>. В силу своей принадлежности обществу как большинству миф обретает черты нормативного морального авторитета, но как только он утрачивает свою способность к насаждению своего содержания в контексте общественных

---

<sup>120</sup> Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М.: ОГИ, 2003. С. 43.

<sup>121</sup> Там же. С. 52.

<sup>122</sup> Там же. С. 120.

практик, миф превращается в художественную литературу, тем самым «мельчая» до масштаба индивидуального воображения в противовес космическому масштабу мифа.

Г.-Г. Гадамер относит миф о Прометее к одной из «первомыслей человечества»<sup>123</sup>, которая переживает перетолкования со времен появления у Гесиода, поскольку является демонстрацией трагедии культуры. Миф о Прометее настолько плодороден и многослоен в части вариаций его прочтения, что не угасал практически ни в одну из эпох развития философской мысли: античность вручила проект Прометея в руки раннехристианской и средневековой религиозной философии, которая восприняла его как идею пострадавшего за весь человеческий род искупителя. В период Нового времени история Прометея превратилась в историю о главенствующей силе разума, наиболее полно воплощенной Гёте в незаконченной им драме и оде в фигуре гения-творца, отказавшегося от подчинённости религиозных установок. Таким образом, Прометей становится образцом достойного поведения: «Творящий человек – вот подлинный бог»<sup>124</sup>. Следующим качественным скачком в осмыслении фигуры Прометея стало, согласно Гадамеру, нищезанское стремление избавления от страдания, на которое человек обрекает себя сам, путем преодоления границ добра и зла. Это преобразование Гадамер не считает финальным, указывая на наличие в человеческой культуре собственной логики, которую миф о Прометее не определяет, но позволяет неизменно осмыслять её целостность и её феномены, в частности, феномен справедливости.

В работе «Миф и Разум» Гадамер опровергает просвещенческую установку «от мифа к логосу» как стремление разума полностью отказаться от мифа как «игры фантазии»<sup>125</sup>, разум не самодостаточен без историко-культурного контекста, поскольку он всегда познает себя только через и в

---

<sup>123</sup> Гадамер Г.-Г. Прометей и трагедия культуры. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. С. 242.

<sup>124</sup> Там же. С. 254.

<sup>125</sup> Там же. С. 97.

отражении другого, а, следовательно, проявляется реактивно и предстает в качестве ответа, каковым ранее выступал миф.

В этом отношении позиция Гадамера оказывается созвучной идеям Э. Кассирера, который также не отказывал в истинности мифу как форме истины, Исследуя природу мифа как явления культуры в «Философии символических форм» (1925), Кассирер указывает на «подлинное ядро мифа»<sup>126</sup>, которое та или иная философская техника пытается извлечь из целостности сказания путем толкования и формулирования схваченного из мифа смысла на языке современной транслятору философии. Усматривая в мифе структурирующую работу сознания и форму мышления, Кассирер исследует миф с помощью феноменологической методологии, показывая, что в мифологическом мышлении нет разделения на уровни реальности, как нет разделения на миф и мифологическое сознание, которые оказываются единым гомогенным образованием, лишенным рефлексии. В этом состоит принципиальная разница в подходе к определению и отношению к мифу: если миф «взят» в качестве символа, обозначающего некоторое скрытое значение, которое предстоит расшифровать, то это подход к мифу *извне*. К попыткам демистифицировать миф, подобрать ключи к его прочтению прибегала вся европейская философская традиция, относившаяся к мифу как к аллегории. *В рамках настоящего исследования автором предпринимается попытка «прочитать» содержание мифа о Прометее в контексте проблематики справедливости.*

Также Э. Кассирер с позиции изучения мифа «извне» отмечает наличие в нём каузальной структуры, которая является проявлением того, что Кант именуется «синтетическим основоположением» (или синтетическим суждением), расширяющим знание об объекте, но с позиции подхода «изнутри» миф не вычленяет из своего сюжета элементы и не выстраивает

---

<sup>126</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 15.

между ними причинно-следственные связи, а являет себя цельной совокупностью – событием, а набором событий.

Таким образом, в предлагаемой модели справедливости, поскольку в ней усматривается структура мифа, следуя методологии Кассирера, а именно подхода «извне» или изучая миф о Прометее как данность, то выделяются три элемента феномена справедливости, как следующие друг за другом события, вызывающие одно другое (кража (из сострадания) – наказание (из мести) – обмен (равнодушие)); если миф исследуется «изнутри» или как феномен сознания, то перечисленные события выступают уже не столько набором причин и последствий, сколько единым феноменом справедливости, кажущим себя в своей целостности. Используемый термин «кажимости» не случаен: дело в том, что целостность справедливости, несмотря на внешнюю множественность её форм, становится доступна в опыте только в условиях абсолютного событийного и временного равновесия, которое оказывается по масштабу не меньшей метаморфозой, чем изготовление мира из черепашьего панциря, одним фактом свершения самого этого события. Речь идет о мифическом событии как свершении справедливости по отношению ко всем задействованным участникам отношений, встроенных в канву мифа. Миф о Прометее сам по себе (то есть вне анализа разгадывания заключенных в нём смыслов) – это справедливость для всех, или недостижимая в данности ситуация эмпирического опыта.

*Именно на основании культурологического исследования Кассирера мифа как предметной данности и как целостного феномена обосновывается трехчастная модель справедливости, представленная в виде геометрической фигуры – равнобедренного треугольника, углы которого представляют собой формы проявления справедливости (Сострадание, Месть, равнодушие), непрерывно балансирующей (рис.1 в Приложении 2). При этом шар, на котором балансирует треугольник форм справедливости, в случае подхода к мифу о Прометее «извне», выполняет в модели функцию, с одной стороны, подвижного механизма эмпирической апперцепции, разрозненно в разные*

*промежутки времени воспринимающей события мифа как проявления справедливости, что представлено в виде крена треугольника в один из углов (рис. 2, 3, 4 в Приложении 2), но при этом не способной к отождествлению и одновременному восприятию всех трёх проявлений как существующей в один и тот же момент времени справедливости (рис.5 в Приложении 2); с другой стороны, шар является отражением неизменного конфликта интересов участвующих сторон, невозможность неподвижного состояния которого при условии расположения на нем треугольника форм справедливости демонстрирует утопизм и невероятность абсолютной справедливости, то есть фантастичность справедливости для всех участвующих сторон. В случае же подхода к мифу «изнутри» наблюдается искомая «подлинная нерасчлененность»<sup>127</sup>, которая не подвержена распаду и в которой часть является продолжением целого. В модели справедливости эта синкретичность части и целого с причиной и следствием оказывается феноменальной ситуацией равновесия, удовлетворяющая интересы всех участников (рис.5 в Приложении 2). Своего рода подтверждением логики разработанной модели выступает высказывание Э. Кассирера: «отныне простейшие пространственные фигуры и движения, вместе с универсальными и необходимыми законами, в соответствии с которыми они упорядочены, выстраивают бытие как математико-физический космос»<sup>128</sup>.*

Рассматривая соотношение реальности с мифом, М. Элиаде заключает, что миф обладает свойством раскрытия структуры реальности и демонстрации множественностей модальностей бытия в мире: «Вот почему они являются иллюстративными моделями человеческого поведения»<sup>129</sup>. *Именно в этом контексте мы можем усмотреть основания в мифологическом фундаменте разработанной в рамках настоящего исследования модели справедливости.*

Поскольку миф, по Элиаде, всегда раскрывает реальность как «таинство», или нечто сакральное (как отражение соприкосновения с

---

<sup>127</sup> Там же. С. 63.

<sup>128</sup> Там же. С. 64.

<sup>129</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. Пер. с англ. – М.: REFL-book, К.: Ваклер, 1996. С. 15.

божественным), или «корневое» для бытия человека, постольку в нем заключен онтологический аспект, а именно – миф всегда отнесен к сущности человека, в этом его вневременной характер. *Следовательно, разработанная модель мифа о справедливости в том же ключе остается применимой к возникающим отношениям вне зависимости от исторической обусловленности новых форм отношений.*

Несмотря на то, что Просвещение и Позитивизм смотрели на миф как на нарушение правил реальности, Элиаде указывает на то, что последующие этнологические изучения мифа показали: для архаичного мышления миф обладал вовсе не «сказочным» значением, а моделью, транслирующей истину. Человек архаики, воспроизводящий в своих поступках логику мифа (вплоть до событийного повторения его элементов), помещает себя в трансвременную реальность мифа, с одной стороны, осовременивая миф, а, с другой стороны, становясь «современниками мифа»<sup>130</sup>. Эта механика и одновременная «магия» мифа не потеряла своего эффекта, человек сегодня, как правило, воспринимающий термин «миф» в качестве синонима выдуманной истории, не меньше способен на погружение в мифологичную парадигму мышления. Так Элиаде приводит пример мифологичности коммунизма, в котором получает воплощение эсхатологический миф о герое-спасителе или, как его называет Элиаде: «Справедливый («избранный», «помазанный», «невинный», «миссионер»), страдания которого призваны изменить онтологический статус мира»<sup>131</sup>. *Тем самым, благодаря отождествлению фигуры Прометее с фигурой «Справедливого», обнаруживаются основания для усматривания в модели мифа о Прометее разработанной модели феномена справедливости.*

Определяя миф как «тип человеческого поведения» и как «элемент цивилизации», Элиаде подчеркивает встроенность мифа как в каркас мотива поведения индивида, так и в историческую судьбу народов, культурно его акцептовавших. Укорененность мифа в мышлении и вневременная

---

<sup>130</sup> Там же. С. 31.

<sup>131</sup> Там же. С. 25.

воспроизводимость его в поведении индивидов «спасла» миф от забвения и глубочайшим образом внедрила его в психику человека. Элиаде говорит о таком новом способе претворения мифа, который справедливо будет назвать *«мимикрией мифа»*: миф принимает облик традиции, некоторого повторяющегося поведения, в котором человек испытывает потребность. То есть *миф сегодня – это потребность человека*, основания или происхождение которой человек может до конца не осознавать, но в правильности и нужности которой он не сомневается. Задаваясь вопросом о том, в каком виде человек сегодня (здесь нужно уточнить, что анализируемая работа была написана в 1959 г.) восполняет эту потребность в истинности, Элиаде неожиданным образом находит ответ в попытке сбежать из повседневности в образ жизни мифа путем познавательного поглощения в виде чтения, ведущего в область литературы, построенной на архетипах, и визуальных развлечений, которые максимально полно насыщают и концентрируют внимание, не просто замедляя время, но словно вычлняя конкретное бытие из его течения. Таким образом, миф – порождение беспокойства человека, *озабоченного проблемой случившегося и предстоящего бытия*. В качестве наглядного примера румынский культуролог обращается к фигуре Будды, в учении которого он видит технику выхода из временной обусловленности путем возврата к точке отсчета, в которой времени еще не существовало, то есть к бытию мифа как истинному бытию. *В целях настоящего исследования данная трактовка стремления к мифу как к воспроизведению модели реализации справедливости также представляет первичное стремление не исправить несправедливость путем развития «вперед», а, скорее, отменить случившуюся несправедливость, вернувшись во времени. При этом следующее за этим осознание невозможности подобной отмены повлечет переключение с ретроспективного мышления на «проспективную» нацеленность, то есть запуск движения по модели справедливости.*

На двойственность звучания слова «миф» Элиаде указывает в работе 1962 г. «Аспекты мифа»<sup>132</sup>, в котором философ различает значение вымышленного события или сюжета наряду с преданием, имеющим отношение к истине, глубоко укорененному в бытии. Переход от полюса реальности и следующей из этого историчности мифического сказания у Гомера (IX – VIII века до н.э.) и Гесиода (VIII – VII века до н.э.), к полюсу логоса и утрата влияния мифа уже ко периоду Фукидида (460 – 400 гг. до н.э.), во времена которого «прилагательное *mythodes* означало «вымышленное, не имеющее доказательств»<sup>133</sup>, лишает возможности понять полноту смысла современных культурных практик, ошибочно заставляя считать необъяснимое проявлением природного инстинкта. *В этом заключается причина, по которой обнаружение в предлагаемой модели справедливости структуры мифа является важным аргументом в опровержении нашумевшей теории о проявлении справедливости в поведении животных.*

Согласно Элиаде, миф всегда повествует о создании нового, о начале, которое является «вторжением сверхъестественного в этот мир»<sup>134</sup>. Так же и в мифе о Прометее справедливость привнесена в мир людей из пространства Олимпа. Миф олицетворяет нормативность, поскольку в его основе лежит мотив божественного, сверхприродного действия, с которым требуется соотносить человеческое поведение, поэтому миф «защищает моральные принципы и заставляет их исполнять; ...и предлагает правила для практической жизни»<sup>135</sup>.

Нормативность мифа подпитывается возможностью соприкосновения с областью чистого смысла посредством вхождения в пространство мифа. Миф выступает своего рода проводником и вместе с тем переходом в царство смыслов, в котором концепты существуют в их полноте. *Справедливость в этом отношении существует в области метафизики сама по себе, то есть*

---

<sup>132</sup> Элиаде М. Аспекты мифа/ Пер. с фр. В.П. Большакова. – М.: Академический Проект, 2010. С. 11.

<sup>133</sup> Там же. С. 154.

<sup>134</sup> Там же. С. 16.

<sup>135</sup> Там же. С. 30.

не является справедливостью для всех, поскольку «всех» в этом пространстве не существует.

Модель справедливости, разработанная в рамках данного исследования, обладает предфрактальной функцией, поскольку отличается тройным самоподобием: три частные формы справедливости (Сострадание, Мечь, Равнодушие) образуют единую модель справедливости.

О свойстве мифов «говорить с человеком» через свою *структуру* и таким образом становится постижимым, передаваемым, Элиаде сообщает как о связи, работающей в обе стороны, через миф человек строит коммуникацию с миром. Миф также способствует развитию творческого начала в человеке, поскольку посвящает последнего в чистые смыслы, а реализация творческого потенциала вдыхает в миф новые смыслы и оживляет его, осовременивает и даёт возможность звучать актуально в каждом из времени его воспроизведения, «обновляет традиционную мифологическую ткань»<sup>136</sup>. Также и миф о Прометее, словно подтверждая размышления Элиаде, получая новое прочтение в контексте данного исследования, становится *нарративом феномена справедливости*. Примечательно, что в отношении мифа о Прометее философ конкретен в части описания формы реакции Зевса на поступок Прометея, спрятавшего причитающуюся богам лучшую долю жертвоприношения: «Зевс мстит Прометею»<sup>137</sup> за несправедливое судейство, включающую сокрытие истины и подмену.

Склонность человека к мифологическому поведению Элиаде считает одним из способов мифа продолжать свое существование в модусах политических, потребительских (в том числе в области искусства) и информационных *мифоподобных* явлений, подспудно намекающих на наличие за ними скрытого смысла, тем самым оправдывая свою истинность и конъюнктурную глубину для придания искусственной элитарности (или то, что Элиаде называет «очарованием сложности»<sup>138</sup>).

---

<sup>136</sup> Там же. С. 148.

<sup>137</sup> Там же. С. 152.

<sup>138</sup> Там же. С. 186.

К. Леви-Стросс, раскрывая структуру мифа в одноименной работе<sup>139</sup> 1955 г., подчеркивает его противоречивость: с одной стороны, миф – это пространство произвольных событий, с другой – почему в разных точках земного шара у разных народов упомянутая произвольность обретает черты закономерности? В попытке разобраться в вопросе, Леви-Стросс называет сущностью мифа рассказанную в нём историю<sup>140</sup>, в таком ключе обнаруживается сходство историй о Прометее в древнегреческом мифе и истории о Матарिशване в древнеиндийской Ригведе<sup>141</sup>: оба обладают божественным происхождением, обитают в небесном пространстве и приносят с небес огонь людям. Указанная аналогия позволяет сделать вывод об общности мотива, который, однако не получил своего детального развития в индийской культуре, закрепившись в ней в формате одного проявления справедливости – акта, мотивированного *состраданием*, которое, в свою очередь, поразительным образом демонстрирует зарождение в индийской культуре мысли о сострадании, проникшем сквозь тысячелетнюю историю индийского наследия в ключевую концепцию буддизма (сострадания как *каруны*).

Полагаясь на предложенный Леви-Строссом метод структурного анализа, для определения структуры мифа о Прометее потребуется сравнить различные варианты изложения данного мифа. С этой целью диссертант предлагает обратиться к версиям Гесиода, Эсхила и Платона как первоисточникам, на базе которых миф неоднократно трансформировался в европейской культуре. Обе версии будут изложены в таблицах, позволяющих провести сравнение элементов мифа в каждой из версий, установив тем самым их соответствие, на основании которого может быть выведен «структурный закон рассматриваемого мифа»<sup>142</sup>. В начале данного параграфа диссертантом

---

<sup>139</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. — М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 215.

<sup>140</sup> Там же. С. 218.

<sup>141</sup> Ригведа: Избранные гимны / Пер. Елизаренковой Т. Я. — М., Наука, 1972.

<sup>142</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. — М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 228.

уже были выделены три основных этапа развития мифа о Прометее, если же с помощью структурного анализа Леви-Стросса будет обнаружено аналогичное логическое построение, то это будет свидетельствовать о корректности выдвигаемой гипотезы.

Результатом применения описанного метода стали Таблицы 1–3 в Приложении 3. В Таблице 1 изложена событийная канва истории Прометея, изложенная Гесиодом в поэмах «Труды и дни» и «Теогония». Отечественный филолог В. Н. Ярхо объясняет<sup>143</sup> финал описанного Гесиодом взаимодействия олимпийца Зевса над титаном Прометеем триумфом олимпийского порядка над хаосом своеволия титанов, осуждая выпад Прометея. В этой версии мифа раскрываются только два вида справедливости: Мечь (причем наиболее часто, подробно и с обоснованием) и частично Равнодушие; в ней нет места Состраданию, поскольку гесиодовский Прометей действует скорее, как герой-трикстер, то есть из мотива противоречия авторитету Зевсу, чем из интересов ущемленных людей.

В Таблице 2 излагается последовательность смысловых этапов мифа в интерпретации Эсхила (в связи с тем, что до настоящего времени дошла только одна часть цикла трагедии о Прометее, подробно разобрана именно она)<sup>144</sup>. В трагедии о страдании Прометея структура мифа сохраняет свои элементы, но развитие получает уже иная его часть, которая определяется в рамках данного исследования как форма Сострадания (океаниды и Океан проникнуты сочувствием к Прометею, причем, если океаниды проявляют его только в пассивном виде, то Океан уже готов отважиться на действенную форму сострадания; Прометей, заботясь о друге, отказывается от помощи Океана, зная о вероятном негативном исходе для него, а также не будучи готов вынести муки совести в случае такового; Прометей сочувствует Ио, но будучи не в силах каким-либо образом облегчить её страдания, исполняет её просьбу, открыв завесу над сроком окончания выпавшего на её долю жестокого и

---

<sup>143</sup> Гесиод. Полное собрание текстов / Вступительная статья В.Н. Ярхо. Лабиринт, 2001. С. 11.

<sup>144</sup> Эсхил. Трагедии / Эсхил. М., 1978.

несправедливого испытания). Примечательно, что освобождение Прометея оказывается связано с освобождением Ио, а именно – оно наступает значительно позже прекращения страданий Ио, что символически указывает на существенную взаимосвязь различных форм справедливости: Ио приходит к Прометею за утешением, желая узнать об окончании своих страданий, хотя сама породит освобождение для него, положив начало роду, из которого произойдет Геракл, которому предстоит вызволить титана.

В Таблице 3 проведен разбор мифа на базе диалога Платона «Протагор», в котором софист, именем которого назван диалог, вступает в спор с Сократом, отстаивая идею возможности обучить добродетели. Протагор приводит в пример миф о Прометее (320d – 322d), в котором акцентирует внимание Сократа на двух моментах, указывающих на то, что способности изначально были привнесены в общество извне: Прометей передал людям знания ремёсел и умение обращаться с огнём для выживания в мире природы, а Зевс передал людям стыд и правду для выживания в обществе<sup>145</sup>. Иных частей мифа Протагор не затрагивает, причиной чего может являться как контекст диалога, в ходе которого софисту потребовались для доказательства только упомянутые мотивы, так и изменение мировосприятия античного человека данного периода: миф о Прометее сузился в изложении Протагора до одной – ключевой для осмысления его содержания формы справедливости – Сострадания (богов к людям).

Итак, применив метод структурного анализа Леви-Стросса, была выявлена структура мифа о Прометее, состоящая из трёх элементов: Поступок – Наказание – Освобождение, соответствующая трём формам справедливости: Сострадание – Мечь – Равнодушие. В разные исторические периоды развития культуры миф демонстрирует актуализацию одного из составляющих его элементов (на модели это выглядит как крен в пользу одной или двух форм справедливости), но при этом всегда сохраняет целостность

---

<sup>145</sup> Платон. Сочинения в четырех томах. Т.1 / Под общ.ред. А.Ф.Лосева и В.Ф.Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2006. С. 209 – 212.

своей структуры. При этом важной особенностью структуры мифа и синхронизированной с ним модели справедливости является то, что структурная целостность элементов не означает их временную синхронность на практике, которая остается вне исторической досягаемости, в области фантастического. На эту же специфику указывает Леви-Стросс, говоря о том, что миф предлагает модель мышления для решения противоречия, которое существует в действительности, но не может быть разрешено<sup>146</sup>.

### **2.3. Реальность справедливости: как работает трехчастная модель справедливости**

В данном параграфе будет продемонстрировано, каким образом модель справедливости, обоснованная в предыдущем разделе, объясняет частную справедливость, а также практические и теоретические противоречия в теории справедливости. В рамках данного параграфа будет показано, как модель отражает практические сложности, связанные с всеобщей и частной справедливостью, а также теоретические вопросы: является ли справедливость осознанным культурно-опосредованным выбором или априорной способностью и возможно ли её взрастить.

Отечественный философ Б. Н. Кашников в монографии, включающей обзор либеральных теорий, дает определение справедливости, понимая её как «некоторую меру обращения благ и зол внутри социума, <...> разрушение которой равнозначно разрушению социума»<sup>147</sup>, существующую в рамках «общественных отношений распределения, обмена и воздаяния»<sup>148</sup>. *Соотнося выделенные в предыдущих параграфах формы проявления справедливости с указанными Б. Н. Кашниковым сферами существования справедливости, получаем следующее соответствие: Распределение – Сострадание, Обмен – Равнодушие, Воздаяние – Месть.* Как заключает философ, общество, в

---

<sup>146</sup> Там же. С. 241.

<sup>147</sup> Кашников Б. Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России / НовГУ имени Ярослава Мудрого. – Великий Новгород, 2004. С. 15.

<sup>148</sup> Там же. С. 16.

котором справедливость поддерживается в указанных сферах отношений, может называться справедливым<sup>149</sup>. Каким образом и в какой форме предлагаемая диссертантом модель объясняет справедливость? Краткое объяснение следующее: представленная модель является балансирующей конструкцией, стремящейся к дезорганизации. На уровне модели окончательный распад конструкции выглядит как скатывание или падение треугольника со сферы, находящейся под его основанием, наступающем при потере баланса. Для удержания целостности двухсоставной структуры требуется максимальное соблюдение равновесного положения треугольника форм справедливости (или интересов всех сторон). Стремление к максимально полному учету различных интересов не гарантирует абсолютное равновесие фигуры. Упомянутые «удержание» и «стремление» при обращении с конструкцией – это область ответственности социума и индивида, которые сталкиваются с проявлением или отсутствием справедливости в рамках описываемой модели в контексте социальных отношений. Крен в пользу одной из форм справедливости является ожидаемым положением модели. Абсолютное стабильное равновесие при управлении моделью невозможно. Цель каждой из участвующих сторон, которыми могут выступать отдельные индивиды, – обеспечить реализацию справедливости в интересующей сторону форме, цель справедливого общества – обеспечить удержание цельности конструкции, то есть максимально приблизиться к равновесному положению в ходе и по результату взаимодействия.

Таким образом, *частная справедливость* устанавливается всякий раз для конкретной группы или индивида, в зависимости от того, кто участвует в построении модели, поэтому под *частной* справедливостью понимается ограниченная область распространения, в том числе индивидуальная справедливость, учет интересов которых соответствует их ожиданиям, которые, в свою очередь, удовлетворены в наибольшей степени по сравнению

---

<sup>149</sup> Там же.

с интересами других участников. Частная справедливость представлена на рис. 2 – 4 Приложения 3.

Под *общей справедливостью* понимается идеальная ситуация, наступающая в момент *одновременной* реализации частной справедливости для всех и каждого из участников, при этом неучтенных интересов не остается. Учитывая тот факт, что не все члены общества могут принять участие в установлении справедливости, о котором писал А. Сен в «Идее справедливости»: речь о том, что не все население может представлять, отстаивая свои интересы, – стоит отметить, что общая справедливость в рамках излагаемой концепции предполагает установление справедливости в том числе для тех, кто не в состоянии или не принимает участие в управлении моделью справедливости по иным причинам.

Важным представляется сказать о том, является ли описываемая модель интериоризированным механизмом принятия решений или наглядной овеществленной проекцией. По мнению диссертанта, предложенная модель справедливости обладает обоими статусами, которые должны быть связаны, что даст возможность применяющим её индивидам осознавать не только собственные интересы, но и общую взаимосвязь, то есть распределить модель справедливости.

О потенциале связи изначально присущего и внешне прививаемого для развития условий справедливого общества высказывается М. Нуссбаум, раскрывая необходимость установления и удержания связи между природной способностью человека сострадать и культурно возвращаемым навыком толерантности<sup>150</sup>. Так М. Нуссбаум высоко оценивая естественную потенцию людей к состраданию, предупреждает о примере, приведенном А. Смитом: в случае наступления масштабного катастрофического события в значительно удаленном от человека, страдающего пострадавшим, месте земного шара, ничем не связанного с пострадавшими, приведет к тому, что указанный

---

<sup>150</sup> Нуссбаум М. Политические эмоции: почему любовь важна для справедливости / Марта Нуссбаум ; пер. с англ. С. Порфирьевой. – М.: Новое литературное обозрение, 2023. С. 210 – 237.

обычный человек произведет несколько «грустных размышлений», при наличии у него «философского склада ума» выскажется о вероятных последствиях такого события для мира в целом, после чего неизбежно вернется к своим делам, как если бы бедствия не случилось<sup>151</sup>. Таким образом, М. Нуссбаум вслед за А. Смитом подмечает прямую зависимость степени проявленности сострадания у людей в зависимости от близости к катастрофе: чем индивид ближе к событию находится и чем больше вовлечен или способен повлиять на ход события, тем острее он реагирует на несправедливость; чем дальше и слабее перечисленные связи, тем индивид пассивнее и тем выше степень его равнодушия, и только «заботливое воспитание может исправить естественную непоследовательность наших пассивных переживаний»<sup>152</sup>, а фундаментом такого воспитания, по Смицу, может стать только философия.

Указанная естественная склонность к флуктуирующим интенсификации и ослаблению сочувствия в зависимости от расстояния может быть изменена на благо общества и самого индивида – под эту догадку Смита Нуссбаум подводит в качестве обоснования результаты исследования американского психолога П. Блума, представившего примеры с пристрастным поведением младенцев, демонстрирующим в неосознанном возрасте предпочтение лицам одинаковой с ними расовой принадлежности и изъясняющимся на родном им языке<sup>153</sup>. Подобную неосознанную предвзятость Нуссбаум трактует как ограниченность биологии, которая противопоставляется потенциалу культуры, заключенному в её способности развития идей беспристрастности и всеобщности. Похожим образом в самом центре пространства, образованном координатами пульсацией сочувствия вместо беглой эмпатии (форма Сострадания), разумности и последовательности беспристрастного решения вместо предубеждения (форма Равнодушия), активного содействия вместо пассивной агрессивности (форма Мести)

---

<sup>151</sup> Смит А. Теория нравственных чувств/Вступ. ст. Б. В. Мееровского; Подгот. текста, коммент. А. Ф. Грязнова. — М.: Республика, 1997. С. 141–143.

<sup>152</sup> Там же.

<sup>153</sup> Нуссбаум М. Политические эмоции: почему любовь важна для справедливости / Марта Нуссбаум ; пер. с англ. С. Порфирьевой. – М.: Новое литературное обозрение, 2023. С. 239–241.

располагается всеобщая справедливость, путь к которой может быть найден только с применением ресурсов культуры. Следовательно, поиски и достижение справедливости всегда носит характер осознанного выбора.

Подход М. Нуссбаум и обращение к тематике справедливости может рассматриваться как попытка преодоления кризиса общества потребления, критически эксплицированного Ж. Бодрийяром, который называл *потребление* мифом современного общества<sup>154</sup>, и более того ставил между потреблением и современным обществом знак равенства. Тотальность потребления сделала невозможным иные определения личности помимо «носителя знаков отличия», отличающих качество его потребления, а пустота знаков стала ограничивающим фактором для создания иных мифов помимо потребления. Потребление, возведенное в культ посредством рекламы, суть которой заключена в визуальном потреблении предмета потребления, стало новой мифологией.

Возможно ли в обществе потребления говорить о справедливости? Да, если рассматривать феномен справедливости как предмет потребления. В этом смысле полярно противоположными в части общественного устройства будут такие общества, в одном из которых доступность социальной сферы, включая медицину, образование и трудоустройство, будет обеспечена для всех членов общества – тем самым потребление услуг в нём синхронизировано со справедливым распределением; а на другом полюсе – потребление будет невозможно из-за отсутствия данной сферы или ограниченности доступа к ней для большинства членов общества.

М. Энафф, анализируя подход К. Леви-Стросса к изучению культурных феноменов как символических систем, указывает, что такая система должна обладать не только функциональным, но и ценностным значением<sup>155</sup>. Например, мифология, выполнявшая изначально нормативно-

---

<sup>154</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры Пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. — М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 242.

<sup>155</sup> Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология / Пер. с фр. О. В. Кустовой; под науч. ред. А. М. Положенцева. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2010. С. 192.

предписывающую функцию, трансформировалась в культурную ценность, сохраняя свойства символической системы: механизма понимания, расположения механизма на *бессознательном* уровне, работу механизма путем различия элементов его составляющих. Неразрывность символического и социального, как отмечает Энафф, следует из понимания, при котором социальное, воплощаясь в конкретном факте, становится частью символического, а значит, получает статус культурного феномена<sup>156</sup>. Основываясь на этом, логично сделать вывод о том, что стремление Леви-Стросса включить обнаруженные элементы в структуру, а структуры – в систему, говорят о потребности в понимании элемента в контексте всей полноты культурного феномена, то есть понимания как можно большего количества фактов. Однако, как резюмирует Энафф, пока существует непознанное, недоступное разуму, будет существовать и склонность к символизации этого неизвестного в рамках культуры. Таким образом, символическое мышление позволяет преодолеть разрыв между известным и неизвестным. *В поле этого объяснения расположена логика разработки модели справедливости и принципы её функционирования.*

Известно, что многолетняя критика теории справедливости как единой системы «правильных» принципов с глобальной областью применений практически привела к отказу от трансцендентального подхода обоснования концепта всеобщей справедливости. Речь идет о политических принципах теории справедливости Дж. Ролза, которые были подвергнуты критике либертарианцев (в лице Р. Нозика) и коммунитаристов.

Р. Нозик развернул прицельную критику второго принципа справедливости Ролза, отвергая возможность справедливого распределения со стороны государства, которое отнимает у человека его естественное право на распоряжение собой (*self-ownership*) и результатами своего труда. Р. Нозик опровергает возможность достижения равенства возможностей в социуме без ограничения свобод его членов, и делает выбор в пользу реализации свобод.

---

<sup>156</sup> Там же. С. 188.

Всем известным концепциям справедливости, построенным по принципу воздаяния по способностям или по заслугам, или по потребностям Нозик предлагает собственную альтернативу – теорию справедливости, основанную на праве собственности, фундированную тремя принципами: присвоения никому не принадлежащего имущества, перехода имущества в чужое владение, исправление прошлых несправедливостей. Подробная критика подхода Нозика изложена в статье М. Сахаровой<sup>157</sup>, указывающей, что Нозик предлагает только «формально-правовую свободу» вместо всеобщих оснований справедливого общества. Увязывая справедливость с понятием «добровольности личного выбора», Нозик предлагает считать справедливой такую ситуацию, при которой выбор приходится делать из двух или  $n$  зол, оставшихся после реализации личной свободы других членов общества, поскольку даже в ситуации плохого выбора у человека сохраняется свобода выбора. Однако в такой ситуации индивид оказывается критическим образом зависим от добросовестности тех, кто делал выбор до него, то есть оказаться в ситуации, при которой места выбору не осталось вовсе. Таким образом, в нерегулируемых отношениях распределения индивид рискует оказаться в максимально несправедливой ситуации, в которой для тех, кто совершил выбор первыми (присвоил максимальное количество собственности), справедливость оказалась доступна, и с каждым последующим выбирающим индивидом уровень доступа к справедливости снижается. Собственно, подобное социальное устройство Нозик считает вполне справедливым. Данную концепцию допустимо назвать наилучшей демонстрацией невозможности достижения справедливости для всех, поскольку Нозик делает свой свободный выбор *в пользу реализации частной справедливости*.

Критику коммунитаристов, включавшую в себя претензии к таким положениям теории Ролза как нереализуемость «исходного положения», а, следовательно, и применения ролзианских принципов; негативный эффект

---

<sup>157</sup> Сахарова М. Добровольное рабство? Милости просим! (рецензия на книгу Р. Нозика «Анархия, государство и утопия») // Пушкин. 2009, № 1. С. 77–80.

универсальных моральных принципов, которые будут притеснять локальные ценности (посягать на свободу); неспособность абстрактного индивида – члена общества, описываемого Ролзом, в отрыве от культурно-исторического контекста определить, что есть справедливое – Дж. Ролз всё же частично принял, но по большей части в виде замечаний по первому пункту, сузив радиус применения собственной теории до европейского общества, в котором концептуализировано представление о правах и свободах человека.

Здесь следует остановиться на последнем пункте коммунитаристской критики концепции Ролза, поскольку она вскрывает принципиальный вопрос в отношении феномена справедливости: относится ли справедливость к сфере априорных суждений (следуя заключению Канта), то есть предшествует ли она всякому опыту и более того – сознанию, или же справедливость – это результат осознанного выбора (традиция философии сознания, в частности, Рорти). *В рамках настоящего исследования диссертантом предложены аргументы в пользу того, что справедливость – это результат опосредования культурой, осознанного выбора, то есть апостериорный феномен.*

В аналитическом Докладе ООН 2006 г. о человеческом развитии (за два года до начала мирового экономического кризиса), отражающему важнейшие вопросы и тенденции в мировом развитии, проблема справедливости была вынесена в название отчета<sup>158</sup>, поскольку проблема неравенства возможностей внутри стран и между ними настолько проникла во все сферы общественных отношений (социальную, экономическую и политическую), что обрела статус общей проблемы всего человечества, требующей совместного обсуждения и решения. В докладе несправедливость в глобальном масштабе понималась как неравенство возможностей, проявляющееся в неравенстве доходов, состояния здоровья и уровне образования, на улучшение которых нельзя повлиять, а также как отсутствие социальной справедливости – главного инструмента

---

<sup>158</sup> Доклад о мировом развитии 2006. Социальная справедливость и развитие. [Электронный ресурс]: <https://www.un.org/ru/development/surveys/docs/worlddev2006.pdf>

развития. Рынки финансового и человеческого капитала, как заявляет доклад, функционируют несправедливо вследствие недостатков функционирования институтов и дискриминационных установок в отношении расовой принадлежности, пола, религиозных взглядов и социального происхождения. Этот комплекс предрассудков в совокупности блокирует индивидуальную результативность представителей дискриминируемых групп населения, что в итоге выражается в отсутствии получения вклада с их стороны в развитие экономик своих стран. Так пережиток кастового ранжирования в индийском обществе существенно снижал успешность результатов у детей, которым предложили в рамках тестового задания решать головоломки: дети, чья принадлежность к низшим кастам была объявлена среди остальных детей до начала выполнения задания, показали результат значительно хуже, чем в случаях, когда подобного объявления не было сделано и эти дети могли выполнять задания без предваряющего стигматизирующего анонсирования. Для установления справедливости в докладе ООН 2006 г. предлагается ряд мер, которые могут способствовать уравниванию возможностей для тех групп населения, которые не располагают средствами для противостояния экономическим потрясениям. Подобная забота о справедливости для незащищенных групп приведет к росту экономического развития в долгосрочной перспективе в мировом масштабе. Примечательно, что в докладе этот комплекс ориентиров, которые только рекомендуется принять во внимание, но не утверждается их обязательный характер и единственно верный статус, именуется *«выравниванием правил игры»* и включает: 1) в целях сокращения бедности допустимо изъятие преимуществ, влияния и дотаций у «богатых» (группа с большими возможностями) в пользу «бедных» (группу, с меньшими или лишенную возможностей); 2) не отвергать компромиссов при реализации первого пункта; 3) отказаться от предрассудка о том, что социальная справедливость тормозит экономическое развитие. При этом в докладе указывается на необходимость учета странового или культурного контекста при внедрении мер по

сокращению несправедливости, что в рамках описываемой модели справедливости подчеркивает зависимость положения треугольника справедливости на сфере от обуславливающих их личную сознательность, моральные взгляды на проблему справедливости и мировоззренческие установки, формируемые культурной средой. Важным аспектом в сокращении масштабов несправедливости, выделяемом в докладе 2006 г., является потенциал воздействия «богатых» развитых стран на внутреннюю политику так называемых «бедных» развивающихся стран благодаря высокой степени интеграции глобальной экономики. Отмечаемое в докладе негативное воздействие развитых стран на рынки труда в бедных странах должно быть выравнено путем корректировки правил игры (участия в согласовании условий функционирования рынков), а также путем целенаправленного выделения развитыми странами вспомогательных ресурсов на развитие сфер возможностей (в приоритете – образования и здравоохранения) в развивающихся странах. Таким образом, в проекте Объединенных Наций, посвященному социальной справедливости в 2006 г., обнаруживаются черты эгалитаризма, коммунитаризма и теории развития равных возможностей, однако, изложенные в нем установки маловероятно нашли бы отклик в среде либертарианства, хотя с позиций утилитаризма оказание помощи нуждающимся в помощи странам с перспективой будущего роста общего благосостояния могло быть оценено как справедливое. В этот период мир трактует справедливость как целевой атрибут институтов, отвечающих за распределение благ. Справедливость в масштабе мировой проблемы понимается в её социально–экономическом модусе как глобальный инструмент развития.

Спустя 15 лет в Докладе ООН о человеческом развитии 2021/2022 главными темами стали рост тревожности и неопределенность, препятствующие благоустройству жизни<sup>159</sup>. Проблема справедливости при

---

<sup>159</sup> Доклад о человеческом развитии 2021/2022. Неопределенные времена, неустроенные жизни: Формируя наше будущее в меняющемся мире. [Электронный ресурс]: <https://hdr.undp.org/system/files/documents/global-report-document/hdr2021-22overviewrpdf.pdf>

этом не исчезла и не потеряла своей значимости (угроза мирового продовольственного кризиса – наиболее реальный из предстоящих кризисов справедливости), наоборот, усложнилась, поскольку теперь к её рассмотрению возможно приблизиться, приняв во внимание сопутствующий энтропийный фактор, порожденный глобальными по своему воздействию военными конфликтами или пандемиями последних лет. *Сущность мирового кризиса справедливости на примере описываемой модели выглядит как падение треугольника справедливости со сферы нестабильности. Подобная ситуация наступает в случае, когда навыков и знаний, мощности культурного капитала и веса моральных ценностей у применяющих модель участников оказывается недостаточно для сохранения целостности конструкции.*

Неопределенность создает ранее невозможные ситуации незащищенности, по которым мировое сообщество еще не выработало нормы как решения, которое могло бы быть однозначно признано справедливым. Беззащитность человечества перед лицом новых угроз трансформирует привычную потребность в социально-экономической справедливости в её онтологическую необходимость, способную защитить от угрожающего произвола по крайней мере структурой мифа.

## **Выводы по Главе 2**

### **Выводы по параграфу 2.1.**

Во второй главе настоящего исследования была представлена методика изучения феномена справедливости, состоящая из последовательного применения ряда процедур, раскрывающих структуру и сущность феномена справедливости:

1) в результате следования принципу культурфилософского концептуализма, герменевтического и сравнительному методу интерпретативные практики феномена справедливости можно объединить в три группы, каждая из которых дают представление о справедливости в форме: Сострадания, Мести, Равнодушия.

2) в результате примененного методов моделирования и конструктивизма разработана проекция справедливости как балансируемой композиции, включающей плоский треугольник, каждый угол которого обозначает одну из форм феномена справедливости (Сострадание, Мечь, Равнодушие), и сферу, на которой плоский треугольник расположен горизонтально, что означает потребность в поиске баланса и постоянную общую нестабильность конструкции, требующей не только знания, но и навыка поддержания равновесия. Данная модель благодаря своей трёхчастной структуре позволяет объяснить полиморфную и пластичную сущность феномена справедливости, а вследствие подвижности второго компонента модели эксплицируется неизбежная причина смещений в пользу одного или двух из трех форматов справедливости.

### **Выводы по параграфу 2.2.**

В результате обращения к структурному методу исследования:

1) Установлено наличие мифологических элементов и структуры мифа в целом в разработанной модели справедливости, доказательством которого служит разбор мифа о Прометее:

а) в мифическом действии Прометее, состоящем в передаче людям огня, обнаруживается феномен справедливости как Сострадания, в нем раскрывается жертвенность справедливости;

б) в мифическом действии Зевса, наказывающем Прометее за украденный у богов огонь и людей за доступ к благу, которое им не предназначалось, усматривается феномен справедливости как Мести;

в) в мифическом действии Геракла, освободившего Прометее, но руководствовавшимся принципом обмена (за указание дороги к эриниям), а не сочувствия, перед нами предстает третья ипостась справедливости как Равнодушия. Тем самым обосновано, что природа справедливости мифологична.

2) Как следствие, всеобщая справедливость как изначально мифическая идея не может быть перемещена из области мифа (мифологического

осмысления мира) в область действительности. На примере представленной модели установление всеобщей справедливости будет выглядеть как вечный статичный баланс без крена в один из углов или в какую-либо сторону, который означал бы справедливость только для одного из или двух из трех участников.

### **Выводы по параграфу 2.3.**

Несмотря на выявленную с помощью разработанной модели онтологическую недостижимость всеобщей справедливости, детерминированную ее мифологической укоренённостью, показана реализуемость частной справедливости культуре, которая моделируется как крен плоскости в один из углов или в сторону, объединяющую интересы двух из трех участников.

Выбор угла наклона как выбор в пользу того, для кого справедливость будет установлена, зависит не только от преследования целей выбирающим субъектом собственной выгоды, но и от полноты оценки последствий этого выбора, а также способности управлять притязаниями на справедливость в зависимости от изменяющихся требований культуры.

## ГЛАВА 3. ПРАКТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ МОДЕЛИ СПРАВЕДЛИВОСТИ

### 3.1. Условия применения модели справедливости

В первой главе на основе проведенного обзора историко-культурной трансформации феномена справедливости и его культур-философского анализа нам удалось определить главные формы осмысления справедливости, обнаруживающие или описывающие условия явленности феномена в социальном поле. Во второй главе открытые формы справедливости были объединены в трехчастную модель справедливости, в структуре которой была выявлена структура мифа о Прометее, объясняющая логику работы модели, которая, в свою очередь, демонстрирует невозможность всеобщей справедливости и вероятность её частных форм. В настоящей главе диссертантом будут представлены условия реализации разработанной модели и практические рекомендации применения модели справедливости, а также намечены направления дальнейшего анализа проблематики справедливости.

В докладе ООН о человеческом развитии 2021/2022 цель развития человечества определяется как помощь людям в том, чтобы «вести образ жизни, который они действительно ценят, расширяя возможности» как в области благосостояния, так и в свободе действий и инициативности<sup>160</sup>. Вместе с тем утрата состояния контроля, вошедшая в контекст повседневности вслед за неопределенностью в результате реализации рисков пандемии и военных конфликтов в мире, угнетающе воздействует на способность взвешенного выбора в новых условиях, способствуя росту замкнутости на собственном бытии. Таким образом, в условиях нарастания неопределенности обращенность к инобытию как пространству идеального, соизмерение себя с ним наиболее подвержено забвению, тем самым вопрос о справедливости, поставленный в ключе обеспечения доступа к образованию и медицине, теряет свой приоритет на фоне новых факторов, усложняющих казавшийся ранее

---

<sup>160</sup> Доклад о человеческом развитии 2021/2022. Неопределенные времена, неустроенные жизни: Формируя наше будущее в меняющемся мире. [Электронный ресурс]: <https://hdr.undp.org/system/files/documents/global-report-document/hdr2021-22overviewrpdf.pdf>. С. 11.

очевидным выбор (например, при том, что доступ к вакцинированию стран с низким уровнем дохода в целом остается гораздо ниже, чем в развитых странах<sup>161</sup>, изобретение вакцины от вируса полиомиелита в 1950–1960-х годах и её последующее применение не вызвало таких споров в развитых странах, как в ситуации с вакциной от Covid-19) и оказывается под ещё большей угрозой. Кроме того, поскольку меняются условия, в которых были выработаны рамки прежних представлений о справедливом, размываются границы справедливости. По сути, каждый кризис как ситуация, при которой прежние нормы поддержания жизни общества перестают обеспечивать сложившийся уровень жизни и не способствуют его развитию, – это кризис справедливости.

Уже в 2014 г. отечественные философы Л.А. Штомпель, О.М. Штомпель, анализируя в 2014 г. глобальный социокультурный кризис, связанный с превалированием техногенных трансформаций и предчувствием катастрофы, отражаемым в работах российских и западных исследователей в области гуманитарных наук, отмечают изменение взглядов на роль культуры и возложением надежд на способность культуры помочь социуму «вырваться из тисков современного кризиса»<sup>162</sup>. Отводя обществу роль институционализированных практик», Л.А. Штомпель и О.М. Штомпель рассматривают кризис как «непрерывный процесс деконвенционализации и возникновения новых конвенций»<sup>163</sup>, в котором задействованы индивиды, тем самым обновляющие нововведенными легитимированными практиками габитус того или иного общества, в частности того, что считать справедливым с учетом изменяющихся условий труда. Путями преодоления социокультурного кризиса философы называют три сценария взаимодействия социального и культурного пластов: дисциплинирование («социальное» упорядочивает «культурное»), революция (радикальный отказ от социальных

---

<sup>161</sup> Там же. С. 6.

<sup>162</sup> Штомпель Л. А., Штомпель О. М. Социокультурный кризис и возможные пути выхода из него // Научная мысль Кавказа. 2014. №3 (79). С. 46.

<sup>163</sup> Там же.

и культурных предписаний), духовное возрождение («самодостраивание» до мира высшей культуры для обретения внутренней гармонии индивидом с его социальным бытием) – которые на практике применяются комплексно с попеременным доминированием одного из них.

Среди угроз, влияние которых человечество уже испытывало ранее (финансовый, продовольственный кризисы, кризис здравоохранения, глобальное изменение климата из-за антропогенного воздействия) за последние два–три года появились новые формы измерения социального бытия человека, порождающего новые угрозы. Эти факторы создают дополнительный негативный психологический фон: проникновение информационных технологий в частную жизнь наращивает риски кражи персональной информации; сбор цифровых данных об избирателях позволяет их использование в политических целях; увеличение потока информации вследствие умышленного создания ложных данных (дезинформации) способствует манипулированию общественным мнением; дезинформация также продуцирует поляризацию мнений и раскол общества на группы, что становится особенно опасным при позиционировании такими группами своей идентичности. Таким образом, всё более явным становится *запрос на определение справедливости как объединяющем и стабилизирующем жизнь правиле* в связи с несоответствием между потребностями в ориентире и текущим социокультурным контекстом с его обновляющимся дискурсом. Как отмечается в докладе, «Всё большее количество явлений в нашей жизни оказывается лишенным очевидной направленности или структуры»<sup>164</sup>. Потеря ориентиров инициирует их поиск, основу которого составят экспериментальные проекты и взаимодействие людей, в результате их сочетания должен сформироваться новый культурный контекст, который позволит сделать шаг в сторону развития традиционных способов мысли и действия. Примером подобного поиска решения в условиях нового социокультурного контекста является приведенная во Введении к настоящему

---

<sup>164</sup> Там же. С. 16.

исследованию ситуация с участием в 2020 г. в Олимпийских играх в Токио трансгендерной спортсменки, которая служит ярким примером того, что теоретическое обоснование принятого решения не было достаточно полно оценено на предмет рисков несправедливости и потому не было обосновано и справедливо. Решение, принятое Международным олимпийским комитетом, в попытках провозгласить справедливость как равенство – об уравнивании в спорте прав трансгендерных женщин с правами женщин в классическом понимании этого слова таким образом, что обе группы соревнуются между собой в одной категории как равные в одном гендере – ярко продемонстрировала, насколько спорной и неопределенной может оказаться справедливость, устанавливаемая в попытках соответствия конъюнктуре в виде требований групп, рьяно декларирующих собственную идентичность. Спорность принятого решения (по большей части со стороны спортсменок, чьи возможности спортивных успехов, величины личных достижений оказались под угрозой в таком подходе) заставила пересмотреть комитет принятое решение. В результате комитет взял паузу и разработал рекомендации на уровне нормативного документа, в справедливости которых прямые реципиенты документа (спортивные организации и спортсмены), а также широкая общественность теперь не могли усомниться: во-первых, в названии документа был вынесен термин «*fairness*» (*честность, справедливость*), прямо указывающий на основания, отсылающие к теории справедливости Дж. Ролза, что должно указывать на теоретическую обоснованность предложенных выводов; во-вторых, в презентации, разработанной в дополнение к документу, честность обозначена знаком равенства, который поясняется как *недопущение нечестного преимущества* и предотвращение мошенничества или обмана в части правил включенности в общий процесс, то есть справедливость взята в максимально расширительном значении. Однако, отказа от ранее принятого решения в отношении будущих олимпийских игр комитетом не было принято, что было бы равносильно признанию его несправедливым. Вместо этого, комитет обозначил принципы,

в следовании которым справедливость как честность будет соблюдена, а их воплощение на практике предоставил самим организаторам спортивных мероприятий. Таким образом, это действие означает, во-первых, что в отсутствии определенности в рамках новых условий, создаваемых культурой, прежние инструменты реализации справедливости больше не работают. Препятствием в данном случае выступает стремление уравнивания как метода справедливости только в рамках двух гендеров, однако к моменту возникновения этой ситуации в культурном пространстве их количество превысило эту цифру. Во-вторых, установление справедливости как расширения возможностей для одной группы за счёт сокращения возможностей для другой не является оптимальным решением, исходя из стремления всеобщей справедливости, то есть справедливости в мире в целом в результате данного выбора не увеличивается, а значит, не способствует развитию человечества. Включение женщин, ранее являвшихся мужчинами, в одну спортивную категорию с женщинами, всегда обладавшим данным полом, значительно снижает шансы на победы последних и является для них демотивирующим фактором. В-третьих, данная ситуация продемонстрировала, что в условиях неопределенности поведения культурной среды снижается готовность к оформлению, конкретизации справедливости как новых правил игры, преобладают регрессивные настроения как стремление зафиксироваться на уже акцептованных и одобряемых культурой позициях. Страх совершения ошибки (поскольку отказ в участии единственной трансгендерной спортсменке выставил бы международный комитет в неприглядном свете косности и нетолерантности, а выделение новой гендерной категории привело бы к невозможности соревнования с кем-либо из-за фактического отсутствия других трансгендерных участниц) и стигматизации несправедливостью вследствие применения потенциально сегрегирующих методов замедляют развитие практики справедливости в культуре. В-четвертых, в попытке уравнивать тех, кого общество сопротивляется признать равными через включение в круг

признаваемых обществом равных словно подтверждает мысль Хоркхаймера и Адорно о том, что «Буржуазное общество управляется принципом эквивалентности»<sup>165</sup>, следуя которому оно забывает о бэконовской аксиоме справедливости: сложение неравного с равным даёт неравное<sup>166</sup>. В-пятых, выделение третьего гендера в рамках спортивных соревнований предполагает некоторое множество претендентов, которого не было в токийской олимпиаде 2020 г., что привело бы к невозможности проведения соревнования для трансгендерного спортсмена и фактически явилось бы отказом в участии в связи с гендерной принадлежностью, что оказалось бы большей несправедливостью, чем допуск участника с преимуществом под эгидой инклюзивности – главным девизом современной западной культуры. Тем самым анализируемая ситуация демонстрирует, что форма совершения справедливости носит *выборочный* характер: реализация справедливости для одной стороны, как правило, сопровождается нанесением урона другой.

Об угнетении как обратной стороне теории справедливости в условиях либерального общества заявляет феминистское направление (сегментированный перечень направлений представлен в монографии отечественного философа Б. Н. Кашникова)<sup>167</sup>. Как указывает Б. Н. Кашников со ссылкой на Айрис М. Янг, главный предмет феминистской критики сложившейся традиции односторонней трактовки справедливости в качестве распределения благ, заданной Дж. Ролзом, состоит в том, что вопрос справедливого распределения по умолчанию принимает и скрывает настоящую несправедливость. Будучи частью культурного контекста, теория дистрибутивной справедливости сосредотачивается и развивается исключительно в части вопроса благосостояния, лишая остальные ракурсы справедливости возможности существования в культуре. Этот эффект подавления А. Янг описывает в терминах «угнетения» и «доминации» как

---

<sup>165</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. "Медиум" "Ювента". М., С-Пб., 1997. С. 21.

<sup>166</sup> Там же.

<sup>167</sup> Кашников Б. Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России / НовГУ имени Ярослава Мудрого. – Великий Новгород, 2004.

запрета и ограничения на развитие и неполучение равных возможностей в культуре для членов определенных групп (среди них женщины, инвалиды, люди старшего возраста и представители этнических или расовых групп), со стороны которых существует запрос не только на распределение материальных благ и престижа, но и прекращение их угнетения в форме трудовой эксплуатации, социальном отвержении, отказ в творческом развитии, нормировании определенных культурных признаков доминирующей группы и порицании и принижении тех, кто не указанными признаками не обладает, а также различные формы культурного насилия.

Так студенты российских ВУЗов, обучающиеся на платной основе, не могут участвовать в некоторых государственных грантах и получать стипендии за отличные успехи в учебе наряду со студентами, учащимися за счет средств, выделенных из федерального бюджета или бюджетов субъектов. Мотивы установленного ограничения неоднозначны: с одной стороны, можно предположить, что данное разделение приносит уравнивающий эффект в ситуацию подразумеваемого социального расслоения среди учащихся; с другой стороны, вполне вероятно, это воплощение идеи о том, что студенты, обучающиеся на договорной основе, в меньшей степени нуждаются в финансовом стимуле, подкрепляющем успехи на учебном поприще. Вместе с тем в качестве мотива подобного подхода вполне можно считать идею заслуг: с одной стороны, подразумевается, что учащиеся на бюджетной основе, уже доказали более высокое качество знаний, пройдя конкурсный отбор в виде вступительных экзаменов или результатов ЕГЭ, и на основании обладания этим качеством получают право претендовать на участие в отдельных конкурсах и получать субсидии от государства; с другой стороны, студенты, обучающиеся на платной основе оказываются в ситуации, в которой они не заслуживают получения таких возможностей и остаются в статусе «лишения» на протяжении всего времени обучения. Подобная демаркация учащихся на платной и бюджетной основе на уровне доступа к участию в конкурсах, направленных на выявление, развитие и поощрение профессиональных

навыков будущих специалистов, на выходе проблематизирует статус знаний учащихся на платной основе. В названии постановления о грантах указано, что гранты предназначаются «лицам, проявившим выдающиеся способности и показавшим высокие достижения», при этом в тексте постановления круг таких лиц строго очерчивается статусом студентов, обучающихся за счет средств государственного бюджета. Таким образом, складывается ситуация, при которой знания, получаемые их визави после поступления или во время обучения в ВУЗе, оказываются заранее признаны менее ценными, а уровень способностей, как и потенциал научных, спортивных и достижений в сфере искусств ниже, чем эти же качества студентов на бюджетном отделении, а потому заблаговременно исключаются из участия. Каким бы ни был мотив, подобное положение дел демонстрирует элемент индифферентности в части *учета интересов* студентов, учащихся на платной основе, чьи права на участие в грантах и получение стипендий ограничены вполне конкретным пониманием справедливости. При таком рассмотрении становится очевидна необходимость проверки конечной цели такого решения (социальное разделение или возвращение максимально конкурентоспособной личности), а также создания условий более открытой конкуренции, без которой в целом страдает креативная часть культуры.

В судебной системе, по Ролзу, нагляднее всего усматривается «пример несовершенной *процедурной* справедливости»<sup>168</sup>, поскольку несмотря на неотступное следование букве закона и честному ведению производства, результат может оказаться несправедливым. Только справедливая процедура, согласно Ролзу, может привести к справедливому результату. В отсутствие справедливости показательны случаи, в которых правосудие воспринимается гражданами недостаточно действенным, а это, в свою очередь, приводит к тому, что частный индивид принимает решение установить справедливость

---

<sup>168</sup> Ролз Дж. Теория справедливости / пер. с англ. В. Целишева, В. Карпович, А. Шевченко. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. С. 86.

самостоятельно<sup>169</sup>. В таком случае на первый план выходит чувство мести как стремление объективировать ущерб от понесённой потери и осознание несоответствия наказания, определяемого судебной системой, которые, как правило, не только служат оправданием совершения кровной мести, но и находят понимание и сочувствие сторонних наблюдателей. Таким образом, требование *соразмерности* наказания и его несовпадение с зачастую избираемой мерой (в виде условного или административного вида) свидетельствует о наличии дополнительной точки разрыва представлений о путях реализации справедливости, которая по-разному понимается на уровне общественных институтов, ориентированных на беспристрастность, и на уровне отдельного представителя культуры, движимого чувством вендетты.

В этом контексте следует упомянуть, что Ф. Ницше обличает попытки выдать за справедливость такие явления рабской морали как месть и ненависть. Отечественный философ А. В. Прокофьев, анализируя этот отрывок, представленный в работе Ницше «К генеалогии морали», объясняет выявленную двойную подмену (возмездие врагу подается как победа справедливости, а личная ненависть к врагу как ненависть к несправедливости в целом) потребностью обосновать личную беспомощность значимыми ценностными основаниями (слабость индивидуальной позиции требует подкрепления в универсальных величинах), а также онтологическую неспособность ресентиментной личности принять ответственность за свои чувства и решения: «у него [человека ресентимента] *нет самого себя*, подлинного центра принятия решений»<sup>170</sup>. Таким образом, первичная апелляция к справедливости для Ницше – это трюк по прикритию слабости индивидуальных позиций (признать личный характер желания мести и зависти) широко признаваемыми общественными нормами. Однако цель

---

<sup>169</sup> Такой ракурс справедливости достаточно часто становится предметом художественного осмысления, в частности, американской киноиндустрии («Законопослушный гражданин» (2009г.), «Последствия» (2016г.), «Иностранец» (2017г.)), подтверждающей перманентным обращением к теме популярность фабулы в современной культуре.

<sup>170</sup> Прокофьев А. В. Справедливость и ресентимент (заметки на полях «к генеалогии морали» Ф. Ницше) // Этическая мысль. 2013. №13. [Электронный ресурс]: <https://cyberleninka.ru/article/n/spravedlivost-i-resentiment-zametki-na-polyah-k-genealogii-morali-f-nitsshe>. С. 178-179.

отрицания истинности подобной оправдательной трактовки справедливости для Ницше состоит в том, чтобы указать на действительную справедливость. Только право и власть, по мнению Ницше, способны выработать в человеке привычку видеть в мести нарушение закона, тем самым разоблачая и предотвращая цепь подмен справедливости мстостью, и приводя к беспристрастной форме «безличной оценки поступка» в том числе тем, кто ранее жаждал отомстить<sup>171</sup>.

Связь и в некотором отношении путаница понятий справедливости и мести наиболее чётко прослеживается в религиозной сфере социокультурного пространства. Российский философ, религиовед С. Н. Астапов, анализируя феномен оскорбления религиозных убеждений (который может рассматриваться также как обострение чувства справедливости с вытекающим из него чувством мести) и его социокультурную обусловленность, указывает на то, что в случае неуважительного демонстрационного действия в отношении религиозного объекта имеет место фальсификация смысла религиозных убеждений, а чувства адепта той или иной веры при этом остаются вне области досягаемости внешним поступком<sup>172</sup>, тем самым заявляя о необходимости разделения духовно-нравственной (чувственной) и правовой сфер. В связи с этим задачей экспертов, приглашаемых к оценке совершенных действий в рамках применения закона Федерального закона РФ от 29 июня 2013 г. № 136-ФЗ<sup>173</sup>, является не установление факта оскорбления как основания для возникновения чувства мести и поступка, движимого этим чувством (что значительно осложняется невозможностью однозначного определения трансформации чувства), а установление факта трансформации религиозного объекта (как воплотившееся в действительности воздействие на объект, совершенное «целенаправленно, публично и в грубой форме, особенно

---

<sup>171</sup> Там же. С. 184.

<sup>172</sup> Астапов С.Н. Религиоведческий аспект экспертизы по делам об оскорблении религиозных убеждений и чувств. Теория и практика судебной экспертизы. 2017; 12(1). – С. 98-103. [Электронный ресурс]: <https://doi.org/10.30764/1819-2785-2017-12-1-98-103>.

<sup>173</sup> «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан».

с нарушением моральных норм, принятых в обществе»<sup>174</sup>) и «установления цели (направленности) действия»<sup>175</sup> как умышленного разрушения идеи, сплочающей сообщество (общество в целом или одну из его групп). Таким образом, логически неверным будет объединение непосредственного *чувства* мести с ретрибутивным наказанием, поскольку чувства верующего направлены на объект веры, на его нематериальный смысл, то есть между субъектом и объектом не может появиться внешней разрушительной силы. В религиозной логике осквернению подвергается посягнувший на овеществленный объект веры, а не чувство, потому он уже в определенном смысле наказан, поэтому дополнительное применение к нему коммутативного воздействия должно исходить из иных оснований (не мотивированных религиозными чувствами, в том числе чувством мести). С. Н. Астапов предупреждает, что масштаб всплеска чувства несправедливости обусловлен количеством адептов той или иной религии в конкретном регионе, что, по мнению диссертанта, также может создавать риски для применения наказания, мотивированного мстью, а не беспристрастной оценкой целей и последствий поступка. Тем самым на примере российской поликонфессиональной культурной действительности показано, что вопрос о справедливости перемещен из области религии в область законоприменения: справедливость – светское понятие, оперировать им предлагается вне пределов религиозных чувств. Подробнее аргументы для осмысления акта вандализма в отношении религиозного объекта на примере буддизма изложены в докладе диссертанта по ссылке ниже<sup>176</sup>.

Итак, представленные спорные ситуации (в международном спорте, образовательной сфере, в судебных прецедентах, религии и искусстве) объединяет потребность в справедливости. Открытие в конце 70-х – начале 80-

---

<sup>174</sup> Там же. С. 101.

<sup>175</sup> Там же.

<sup>176</sup> Эрдниева Б. Д. Концепт справедливости в буддизме и его экспликация в культуре Республики Калмыкии / Духовное возрождение культуры, образования, науки в период глобализации. Материалы Международной научно-практической конференции. Под редакцией ассоц. проф. Г.А.Сарсенбековой. – Алматы: МИГУ. 2022. С. 324.

х годов прошлого века американским социальным психологом М. Лернером феномена, получившего название «вера в справедливый мир», заставило взглянуть на потребность в справедливости как на необходимость человека в объяснении мира в виде упорядоченного и подчиненного логике, доступной пониманию, несмотря на ошибочность атрибуции миру предиката (не)справедливости. Таким образом, справедливость буквально оказалась элиминированной из мира в лучших традициях греческого мифа об Астрее и «земного града» Августина. В таком случае, если исходить из посылки о том, что мир существует в измерении вещных фактов, а справедливость – в измерении психологического восприятия и в пространстве мифа, то оптика справедливости становится способом восприятия мира, форму которой человек способен выбрать для себя и для других. Справедливость полиморфна: её равно можно рассмотреть в сострадании, мести и беспристрастном отношении, в действии и отказе от него.

Обращаясь к разработанной трехчастной модели справедливости выбор отношения участниками спорной ситуации будет более взвешен в случае наличия у них представления о структуре справедливости и ее мифологической природе. *Мифологичность справедливости*, каковая была доказана в предыдущей главе, *не препятствует свершению мифа* (претворению справедливости, справедливому поведению) *в культуре повседневной жизни. Справедливость может получить жизнь в повседневности через практику игры*, что не означает попытку её извлечения из гиперреальности, в которой есть информация, но нет смысла; и не означает возвращение к просвещенческому намерению разрушения мифа посредством нового знания. Знание мифа – знание логики его структуры, представленной в предлагаемой модели, усиливает позиции индивида в ситуации необходимости совершить выбор, подсказывая возможные сценарии справедливости. Следуя М. Хоркхаймеру и Т. Адорно, мы обнаруживаем, что справедливость – один из переосмысленных эпохой Просвещения мифов – впервые становится в это время абстракцией, разошедшейся с понятиями

свободы, равенства и гражданских прав, через которые она с этого момента начинает объясняться и растворяться: «Справедливость угасает в праве»<sup>177</sup>. Случившееся раздвоение и возникшая на его почве потребность в поиске и объяснении справедливости как комбинации или преобладания одного из модусов (благосостояние, политический и социальный спектры) диалектически вывели на путь демифологизации справедливости, который казался почти завершенным, пока не появились новые культурные феномены (гендерного спектра, инклюзивности), потребовавшие пересмотра логики и правил справедливости. Возник вопрос о том, насколько гибка и дискретна справедливость. Ответом станет множественность её форм, которые пока не «прочитаны» искомым образом, поскольку не выработан диалект нового понимания справедливости. В силу масштаба мифа единичное не подпадает под его объяснение, для которого требуется некоторый «массовый» материал. До возникновения этих вопросов в поле культуры «и мифологической, и просвещенческой справедливостью вина и наказание, счастье и несчастье считаются сторонами одного и того же уравнения», отлаженный механизм мифа переработает сложности, возникшие с выработкой нормы справедливого решения в новых обстоятельствах. Но для готовности воспринять справедливость в новых трактовках или, следуя Канту, увидеть в предмете заложенное разумом, требуется понимать структуру мифа о справедливости – только этим знанием может быть разрушен идол тотальности социальной несправедливости, лишаящий индивида инициативы, без которой он «сморщивается до размеров узлового пункта конвенциональных реакций»<sup>178</sup>. Представленная трехчастная модель станет инструментом раскрытия мифологической природы справедливости и позволит видеть её феномены. Её применение возможно в рамках транскультурного пространства, это способствует то обстоятельство, что сегодня культура носит инструментальный характер: с одной стороны, это воплощается в её

---

<sup>177</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. "Медиум" "Ювента". – М., С-Пб., 1997. С. 32.

<sup>178</sup> Там же. С. 45.

способности к социальному конструированию реальности, с другой, в возможностях планирования и определения направления своего развития. Как отмечается в докладе ООН, её инструментарием для собственного развития может воспользоваться как индивид, так и социум<sup>179</sup>.

Конструирование реальности с помощью прочтения культурных кодов и определения их смыслов относится и к феномену справедливости, который в духе Бергера и Лукмана может быть использован для придания определенным событиям статуса факта, несмотря на вложенные в него субъективные значения<sup>180</sup>. Знание оснований данной возможности позволит удерживать в фокусе различие между формой справедливости как формой мифа и частного смысла, который не относится к структуре мифа, но может мимикрировать или стремиться к единению с ним, что позволяет отличить попытки культурного преобразования структуры феномена.

Обращение в рамках данного параграфа сквозь контекст феномена справедливости в современной культуре к практическому смыслу разработанной модели справедливости раскрывает возможность её применения в игре как форме культурной коммуникации. Исключение индивида из социальной коммуникации – один из видов социальной депривации или несправедливости. Соответственно, вовлечение в коммуникацию с другими, наделение возможностью быть признанным другими – одна из форм справедливости в предлагаемой модели – Сострадание. Именно с этой формы берет своё начало миф о справедливости. Выпад в *Ничто* (в отсутствие связи, в пустое пространство для коммуникации, первый шаг более сильного) – это начало мифа о справедливости. Игра оказывается тем пространством, в котором сегодня может быть воспроизведен миф о справедливости. Справедливость должна быть заметна, чтобы выполнять роль ориентира, поскольку общество

---

<sup>179</sup> Доклад о человеческом развитии 2021/2022. Неопределенные времена, неустроенные жизни: Формируя наше будущее в меняющемся мире. [Электронный ресурс]: <https://hdr.undp.org/system/files/documents/global-report-document/hdr2021-22overviewrpdf.pdf>. С. 20.

<sup>180</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: «Медиум», 1995.

выбирает её в качестве своей цели. Об это мы также высказывается М. Нуссбаум: «Наши вопросы о хорошей жизни должны, как и любой вопрос, задаваться и получать ответы в пределах видимого»<sup>181</sup>. Вместе с тем *игра* не есть *Ничто*, она выступает проекцией реальности и реальностью культуры. *Игра может стать прибежищем мифа, как миф стал прибежищем справедливости*. В некотором смысле игра – это и есть «исходное положение равенства», «чисто гипотетическая ситуация»<sup>182</sup>, отправная точка, исходя из которой участники могут прийти к определенной концепции справедливости, завещанной Ролзом.

О степени проникновении игры в формы общественной жизни, деятельность государства и во взаимодействие с другими обществами/государствами Й. Хёйзинга высказался в термине «игрового сообщества», к которому примыкают государства, избравшие справедливость идеалом общежития, в котором соблюдаются принципы равноправия сторон и верность договоренностям, приравниваемые к правилам игры<sup>183</sup>. Игра становится залогом существования культуры, без игры культура теряет свою основную форму явленности, исчезая из пространства смысла игры, растворяясь в бессмысленности насилия. Здесь мы подходим к тому, чтобы обозначить практику игры в справедливость.

В основу употребления термина «игра» в настоящем исследовании применительно к модели справедливости положена свойственная ей практическая составляющая. Как мы выяснили в предыдущей главе, справедливость существует в своей полноте только в пространстве мифа и её трансфер в такой же полноте в пространство повседневности как эмпирически доступной реальности невозможен. Формат игры благодаря своему свойству приглашать в реальность фантастичное позволяет впустить миф о

---

<sup>181</sup> Nussbaum M. The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. University of Chicago. Publisher: Cambridge University Press; 2001. P. 291.

<sup>182</sup> Ролз Дж. Теория справедливости / пер. с англ. В. Целишева, В. Карпович, А. Шевченко. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. С. 26.

<sup>183</sup> Хёйзинга Й. Homo ludens. Человек играющий / Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. С. 148.

справедливости в повседневный модус бытия. В игре человек принимает правила игры как правила реальности, в игре человек становится открыт контексту и логике мифа. Таким образом, открытость наряду с готовностью понять различные формы справедливости наилучшим образом обеспечиваются игрой.

Стоит отметить, что под «игрой» диссертант подразумевает движение по модели справедливости, подобное игре, описываемой Г.-Г. Гадамером как движение по «герменевтическому кругу» понимания. Игра ведется между участниками, выступающими интересантами частных форм справедливости (как это представлено в повседневности), которые трактуют занимаемые ими позиции в отношении предмета спора (некоторой спорной ситуации) сквозь призму содержания ключевых событий мифа о Прометее, то есть сквозь призму форм справедливости (Сострадания, Мести, Равнодушия). Продвижение по модели способствует пониманию различных частных форм справедливости в содержательном смысле, а также неустойчивости положения всеобщей справедливости в целом. Как указывает Гадамер, «структурная упорядоченность игры дает игроку возможность как бы раствориться в ней»<sup>184</sup>, игра в справедливость (в нашем случае ее структура подчинена логике мифа о Прометее) и модель справедливости так же ведут игроков по событиям мифа, демонстрируя свойства и возможности переживания различных форм феномена справедливости. При этом игра в справедливость всё же допускает перенос индивидуальных установок в стремление обозначить примат той или иной формы справедливости (удержать крен угла треугольника в пользу одной из форм без распада конструкции).

Для понимания сущности трехчастной модели – демонстрируемой ею неустойчивости справедливости – привлекает внимание следующая закономерность дескрипций в отношении рассмотренных нами в данной

---

<sup>184</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. С. 150.

работе феноменов: «хрупкость мира игры», отмеченная Хёйзинга<sup>185</sup>, «хрупкость политических конвенций» представленная Кайуа<sup>186</sup>, «хрупкость добра» как проявление добродетелей (которые, согласно Платону, объединяются справедливостью) как высоко оцениваемая Нуссбаум, – совпадение этих представлений неслучайно объединяется в разработанной модели. Равновесие справедливости хрупко: каждая частная форма справедливости временна и разрушается для установления последующей новой формы, согласно логике мифа; трёхчастная модель распадается на две составляющие при неспособности участников поддержать равновесность интересов или поведении, нарушающем правила игры.

С учетом хрупкости равновесного положения модели справедливости (горизонтально размещенный треугольник не может располагаться на сфере неподвижно), навык игры в справедливость, в ходе которой участникам удается избежать критического угла наклона, при котором конструкция распадается (что означает радикальное неприятие сторонниками других позиций или форм справедливости) озвученной игроком трактовки), а значит интерпретация справедливости каждым из участников признается как справедливая остальными, то есть факт согласия участников о том, в чем заключается справедливость – факт, переводящий частное понимание в статус общего) обретает черты искусства. Подобный качественный переход Гадамер называет «преобразованием в структуру»<sup>187</sup>, становлением целостностью, подлинным бытием. Причем, если по Гадамеру целостность достигается процессуальностью, то есть временем, затраченным на игру, то в случае представленной модели время игры – исключительно внешний атрибут повседневности, поскольку пространство мифа относится ко времени только как к инструменту насыщения содержания формы (длительность наказания

---

<sup>185</sup> Хёйзинга Й. *Homo ludens. Человек играющий* / Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова; СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. С. 37.

<sup>186</sup> Кайуа Р. *Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры* / Роже Кайуа; Сост., пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. – М.: ОГИ, 2007. С. 37.

<sup>187</sup> Гадамер Г.-Г. *Истина и метод: Основы филос. герменевтики*: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. С. 156.

Прометея исчисляется сверхчеловеческими временными значениями). Обретение подлинного бытия позволяет снять различие между пространством игры и повседневностью: как радость от предвкушения предстоящего театрального зрелища и радость от непосредственного зрелища одинаково являются радостью, так и чувство справедливости, переживаемое в результате достижения согласия в ходе игры, и чувство справедливости, которое было бы пережито в ходе событий повседневности, даны в опыте как феномены справедливости. В этом сущностном совпадении равнозначного переживания заключена «одновременность» событий мифа и игры, еще одна вариация целостности, в которую погружает игра в справедливость: несмотря на колоссальный временной разрыв между отсутствием времени для событий мифа (в контексте повседневности события мифа не имели места в историческом времени), временем появления мифа и временем первой игры в справедливость, понимание форм справедливости и их интерпретации остаются доступными для понимания благодаря структуре мифа, отраженной в разработанной модели. Таким образом, выявленная одновременность гарантирует современность и мифа о справедливости и игры в справедливость как возможностей понимания, диалога и транскультурной связи.

В данной работе не ставится задача определить путь достижения справедливости, но предлагается изучение культурологических оснований феномена справедливости, их понимание и возможность с использованием этого понимания ориентироваться в изменяющихся культурных конфигурациях современности.

### **3.2. Игра в справедливость: правила применения модели**

В предыдущем параграфе для того, чтобы продемонстрировать практический смысл разработанной модели было введено понятие «игры в справедливость» как способ диалога с помощью структуры мифа с другими позициями справедливости. В настоящем параграфе будут представлены рекомендации по применению разработанной модели на практике в виде

правил, поскольку термин игра предполагает наличие правил, организующих ее пространство.

*Правило дистанцирования.*

Протагор в одноименном диалоге Платона утверждал, что все люди причастны к справедливости и могут научиться ей, а тот, «кто не прикидывается справедливым, тот не в своем уме», поэтому «ему не место среди людей»<sup>188</sup> (323c). В этом пассаже отражена не только инструментальность справедливости, которая обретает статус рубежа между разумом, очерчивающим границы социального, и безумием, оставленного одиночкам, но и элемент игры – притворяться справедливым, а не являться таковым, вполне достаточно для существования в обществе. Остановимся на этих выводах подробнее.

Отечественный мыслитель в области философской антропологии Ф. И. Гиренок, анализируя игру, раскрывает роль воображения в осуществлении игры: в игре человек преодолевает разрыв между недостижимым и жаждой немедленного получения желаемого, человек становится *другим*, «двусмысленным»<sup>189</sup>. Однако, если Ф. И. Гиренок считает человека воображающего «аутистом», то есть бегущего от реальности и взаимодействия с другими как частью этой реальности, в пещеру одиночества, то в рамках настоящей работы воображение рассматривается как тренировка для более справедливого взаимодействия с другими. Воображение позволяет человеку существовать на разных полюсах, увидеть себя со стороны. Именно воображение впускает реальность мифа в пространство игры, а также позволяет занять место другого как выразителя другой формы справедливости и закладывает основу для понимания отличных от собственной позиций в отношении того, что считать справедливым. Таким образом, в игре соединяются естественный способ существования и способность понимания, в подпитываемой игрой силе воображения заключен потенциал преодоления

---

<sup>188</sup> Платон. Сочинения в четырех томах. Т.1 / Под общ.ред. А.Ф.Лосева и В.Ф.Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2006. С. 212-213.

<sup>189</sup> Гиренок Ф. И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого. – М.: Академический Проект, 2012. С. 27.

отмеченного Э. Финком «разлома человеческого бытия на фрагментарные формы жизни»<sup>190</sup>, поскольку феномен игры проявляется как «бытийный склад человека»<sup>191</sup> и одновременно как «способ понимания бытия человеком»<sup>192</sup>. Анализируя феномен игры, Финк отмечает, что она занимает особое «оппозиционное» положение по отношению к тем сферам жизни, которые принято считать «тягостными», «серьезными»: «Игра — иная, она есть колеблющееся в элементе «нереального», активное и импульсивное общение с воображаемым, туманным царством возможностей»<sup>193</sup>. Образность описания, представленного Финком, в свою очередь, может быть рассмотрена как языковая игра, в которой выражение «туманное царство возможностей» переводит существование человека на трансцендентальный уровень. Причем трансгрессия, осуществленная в рамках игры, способна распространиться и на остальные сферы жизни человека, поскольку «игра объемлет всё»<sup>194</sup>, в том числе мифологическое и религиозное мышление, согласно Финку<sup>195</sup>, произрастают из игрового освоения реальности. Указывая на иллюзорный и прагматичный элементы игры, Финк вместе с тем предостерегает от возможного её отождествления с такими явлениями как обман, «неподлинность», лицемерие, которые не представляют ценности сами по себе, а служат способами достижения иных целей, в то время как игра ценна тем, что служит способом выражения человеком самого себя посредством общения с собственным воображением, расширяющим пределы реальности.

На время игры человек трансгрессирует из позиций собственных интересов, происходит то, что А. Сен в работе «Идея справедливости» называет «транспозиционным пониманием», которое выглядит как «взгляд из ниоткуда»<sup>196</sup>. По сути, дистанцированием и перевоплощением в игре

---

<sup>190</sup> Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблемы человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. С. 357.

<sup>191</sup> Там же. С. 360.

<sup>192</sup> Там же.

<sup>193</sup> Там же. С. 390.

<sup>194</sup> Там же. С. 392.

<sup>195</sup> Там же. С. 403.

<sup>196</sup> Сен А. Идея справедливости. М.: Изд-во Института Гайдара. 2016. С. 224.

достигается беспристрастность, которая становится плацдармом перевоплощения, занятия другой позиции и позволяет понять различные формы справедливости.

Дистанцирование – важное условие для рассмотрения справедливости, на которое также указывает отечественный ученый, исследователь в области этики А. В. Прокофьев, размышляя над попыткой реабилитации справедливости, предпринятой Ницше в «К генеалогии морали»<sup>197</sup>. Путь к справедливости пролегает между беспристрастием и эмоциями, а точнее от эмоционального отношения к «безличному», которое достигается путем дистанцирования от привычного смысла справедливого.

Рецепт Протагора по выживанию в обществе может быть интерпретирован в радикальном ключе следующим образом: играй в справедливость/ изображай справедливость, перенимай способ *другой* экзистенции, если хочешь жить в обществе и потреблять его блага. Безумцы обречены жить отшельниками. Справедливость – это всегда приглашение сыграть и выбрать свою интерпретацию и роль, предложив возможность понимания и продолжения *герменевтического разговора*. Отказ от объяснения – это отказ от речи, языка и коммуникации, а значит, застывание в своей позиции.

*Правило погружения (понимания).*

Социологическое исследование запроса на справедливость, проведенное Институтом сравнительных социальных исследований в 2019 г., показало, что большинство россиян придерживаются мнения о том, что всеобщая справедливость недостижима. Вместе с этим российские граждане убеждены в возможности сократить уровень несправедливости по отношению к ним путем обсуждения с опорой на «умение различать миры справедливости», методологически подкрепленное теорией Л. Болтански и Л. Тевено. Подобный навык, как предполагается в исследовании, можно сформировать и развить на

---

<sup>197</sup> Прокофьев А. В. Справедливость и resentment (заметки на полях «к генеалогии морали» Ф. Ницше) // Этическая мысль. 2013. №13. [Электронный ресурс]: <https://cyberleninka.ru/article/n/spravedlivost-i-resentiment-zametki-na-polyah-k-genealogii-morali-f-nitsshe>. С. 187.

практике благодаря социальной *практике* обсуждения в том числе в условиях цивилизационного конфликта<sup>198</sup>. В этом отношении актуализируется проблема, которую отечественный философ Агапова Е. А. характеризует как основную – «атрофия познавательных навыков»<sup>199</sup>, в зоне риска которой оказалось поколение, родившееся после 2000-х годов и испытывающее на себе с рождения воздействие цифровых технологий, негативно влияющих на способность не опосредованного программами общения индивидов, что осложняет не только живую коммуникацию, приводя к деградации речевых навыков, но и мышление, тягу к обучению в целом. Вместе с тем поддержание открытого диалога культур остается главным условием развития человечества, вынужденного противостоять глобальным вызовам современности. Таким образом, речевые практики, развитие языка, а значит, и понимания как залога диалога между индивидами и между культурами выходят на первый план в вопросе мирного совместного существования различающихся миров справедливости.

Российский философ А. Ю. Ашкерov, прослеживая генеалогию феномена справедливости, указывает на трансформацию, которую претерпела справедливость, изначально мыслимая в онтологическом ракурсе как понятие меры, она перешла в эпистемологический ракурс и преобразовалась в категорию истины и достоверности, приобщив к модусам своего проявления сферу общественного мнения, вынесения суждений: «Практика установления справедливости из рода онтологии превращается в разновидность герменевтики»<sup>200</sup>.

Таким образом, *справедливость – это осколок истины, упавший на шар судьбы, игру в вопросы и ответы*. Это точное описание представленной в

---

<sup>198</sup> Отчет по результатам исследовательского проекта «Общественный запрос на справедливость и её обеспечение со стороны государства», [Электронный ресурс]: [https://www.cessi.ru/\\_files/ugd/634eda\\_acf69a216631469e83bb53918c3530c4.pdf](https://www.cessi.ru/_files/ugd/634eda_acf69a216631469e83bb53918c3530c4.pdf), С. 80.

<sup>199</sup> Агапова Е. А. Деструктивные «вызовы» современной цивилизации // Гуманитарные и социальные науки. 2021. №6. С. 5.

<sup>200</sup> Ашкерov А. Ю. По справедливости: эссе о партийности бытия / А. Ю. Ашкерov — «Европа», 2008. С. 6.

настоящей работе модели справедливости. Справедливость извлекается из неприступности бытия герменевтической практикой.

Отечественный философ Е. В. Золотухина-Аболина, исследуя тему мифа как конструируемой автобиографии, заключает: «Человек – существо говорящее, поэтому он рассказывает себе мифы о себе самом»<sup>201</sup>. В этом смысле игра в справедливость – это рассказы о справедливом, а после этапов погружения и воплощения, обретающие статус авторского мифа о справедливом, поскольку человек не может не поверить своим переживаниям справедливого. Миф, рассказанный себе, временно становится истинным высказыванием, и если не будет отторгнут «ядром собственной мифологии», то превращается в неотъемлемую часть личной реальности. *Рассказ личного мифа о справедливости есть авторское оправдание своего понимания справедливости, которое выступая действием в рамках игры, интегрирует рассказчика в нарратив мифологии справедливости, в котором рассказчик ориентируется тем лучше, чем больше нарративов о справедливости он пережил и этим расширил собственное понимание справедливости, тем самым признав основания для существования других мифов о справедливости.*

В этом смысле особое значение приобретает язык, который, как позиционирует его Гадамер<sup>202</sup>, скрывает мышление другого, но он же способен и раскрыть его логику для Другого. О способности разговора открыть путь к пониманию известно со времен Сократа. О способности перейти от понимания к взаимопониманию человек взывает по сей день. Как отмечает Гадамер, «Взаимопонимание в разговоре включает в себя готовность собеседников к одному и тому же, их готовность *отдать должное* чуждому и противоречащему их мнениям»<sup>203</sup>. Таким образом, взаимопонимание предполагает волю к воздаянию, справедливости. Подобное устремление в современных реалиях – это прорыв, достойный восхищения беспристрастного

---

<sup>201</sup> Золотухина-Аболина Е. В. Личность как миф и мифы личности // ЮП. 2021. №1-2. С. 41.

<sup>202</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. С. 452.

<sup>203</sup> Там же. С. 450.

стороннего наблюдателя Адама Смита. Устремление понять другую позицию, намерение беспристрастно взвесить её доводы, с сохранением понимания собственной позиции – эти три условия создают *пространство для появления справедливости*, это и есть то должное, которое подлежит взаимному воздаянию участников друг другу. Справедливость при этом является в момент нахождения участниками *общего языка*. Разумеется, приблизиться к этой целевой диспозиции участники могут не в одночасье. Перед этим каждому потребуется найти *собственный язык* и голос (тон рассуждения), подобрать слова и составить из них аргументы для передачи смысла своей интерпретации справедливости. Гадамер видел в способности языка говорить заслугу интерпретатора<sup>204</sup>, мы видим в понимании – обоюдную заслугу как говорящего, так и его понимающего. Воздаянием по заслугам (в данном случае вознаграждением) становится взаимное понимание в том смысле, что возможности сказать своё, услышать чужое и осмыслить своё сквозь призму чужого и чужое сквозь призму своего были у всех участников.

Игра в справедливость – это игра в обоснованную интерпретацию и принимающее понимание. Если первую часть этого определения удалось разобрать выше, то теперь следует перейти ко второй части. Принять – в данном контексте значит присвоить, ухватить смысл, пополнить копилку ходов. Языковое конструирование справедливости – частный случай социального конструирования реальности, описанного П. Бергером и Т. Лукманом. Слушая другого, мы схватываем субъективности друг друга<sup>205</sup>, впитывая и превращая чужое в часть себя. Говоря и слушая сами, мы утверждаем свое присутствие, подтверждаем свое существование и телесность, но и служим себе пищей, раздваиваясь и становясь чужим для себя, что вызывает удивление и немоту. Замолкая, мы скатываемся в ощущения, в которых уже нет речи, нет языка, нет места справедливости.

---

<sup>204</sup> Там же. С. 451.

<sup>205</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995. С. 66.

В философском эссе, в насыщенном образами исследовании природы феномена справедливости А. Ю. Ашкерова указывает на нестабильный путь («дрейф») или поиск истины в контексте, образованном историей и воображаемым. В этой зыбкости возможного и фактического, человек ищет опору, план, идеал и находит справедливость, которая «выступает плавуном бытия»<sup>206</sup>. Но философ отказывает справедливости в онтологической и эпистемологической устойчивости, сначала назвав её «опорой в мире», а затем уточнив, что опора состоит в «отсутствии тверди». Твердой зыбь делает сам человек, подобно лягушке, отказывающейся быть поглощенной тотальностью неопределенности, склизкостью рутины, а потому выбирающей взбить масло. Богатая метафоричность языка, которым философом описан феномен «исторической» справедливости, показывает, как справедливость используется в инстабильных практиках, черпающих из запасов воображаемого основания для построения пунктирной линией справедливого мира «как если бы». Справедливость – всего лишь «побочный продукт бытия», «*мифическая* мировая черепаха»<sup>207</sup>. Подобная интерпретация справедливости, переводящая её из аксиологического статуса идеальной ценности в очередной феномен повседневности объясняется следствием влияния культуры. Культура способна как возвеличить явление до уровня ценности, так и низвести метафизический идеал до уровня обыденности. Культура беспрестанно производит символическое, в массе которого можно найти поистине драгоценные универсальные общечеловеческие ценности. Получается, что справедливость может стать такой ценностью, но для этого ей нужно найти позитивное толкование. А. Ю. Ашкерова считает таким толкованием *практику различения и создания связей в различных сферах культуры (политике, религии, экономике)*: оперирование диспозициями «своего – чужого», «свободы – несвободы», «сделанного – полученного» и извлечение из их концентрации объединяющих их концептов. Справедливость

---

<sup>206</sup> Ашкерова А. Ю. По справедливости: эссе о партийности бытия / А. Ю. Ашкерова — «Европа», 2008. С. 14.

<sup>207</sup> Там же.

оказывается залогом социальной экзистенции – практически в духе протагоровского тезиса у Платона, заключает ученый.

Отечественный учёный, философ Г. В. Драч называет социализацию вхождением в культурное пространство норм и мотиваций<sup>208</sup>, которые позволяют определить координаты свободы и порождают намерение сделать свободный выбор: страдать от зависти богов или стремиться к самоутверждению. Вследствие *агональности* древнегреческой культуры, как начала европейской философии, всякий погружившийся в европейскую философию заражается намерением утверждению своих взглядов – занять место на пьедестале, буквально, встать на твердую поверхность, опереться на результат собственного стремления. Этим человек античности отличался от богов-олимпийцев: человек работает на земле и приносит богам в жертву выращенное на земле, в этом его опора; олимпийцы изначально самодостаточны и не нуждаются в опоре иной, кроме себя, поэтому на Олимпе нет земли. Автономия становится ценным свойством, которым обладают боги. Человек античности стремится повторить божественную автономию и посредством культуры производит краеугольный концепт европейской философии – индивидуальность – главное основание, весомейший аргумент и проблему без решения. Г. В. Драч называет эту ситуацию «болезненной дилеммой в европейской концепции личности»<sup>209</sup>: необходимостью выбора между крайностями контроля других и независимости от них же. В квинтэссенции контроля проявляется самоутверждение, выходящее далеко за пределы индивидуальной экзистенции, при котором опорой становятся головы других; а в независимости – разрыв связей и отказ от понимания установок, содержащихся в головах других.

Понимание есть погружение в другое: в чужую позицию или в притчевый кувшин молока, а потому в его процессе вполне возможно

---

<sup>208</sup> Драч Г. В. Просвещенческая модель культуры: уроки и предостережения // Научная мысль Кавказа. 2014. №2 (78). [Электронный ресурс]: <https://cyberleninka.ru/article/n/prosveschencheskaya-model-kultury-uroki-i-predosterezheniya>. С. 6.

<sup>209</sup> Там же. С. 14.

захлебнуться, если не предпринимать попыток понять и опереться на это понимание.

*Правило перевоплощения.*

Маска прирастает к лицу. Улыбка поднимает настроение. Перевоплощение – рождение в новом качестве. Игра в справедливость способна повысить уровень знаний о проблематике справедливости, а также в игре в справедливость усматривается потенциал по привнесению установки на справедливость в культурные практики вне игры.

При этом названия «игра в справедливость» и «справедливость как миф» хотя и сконструированы в духе постмодернизма как отказ от субстанционального характера феномена справедливости, тем не менее не скрывают за собой пустоты содержания данного феномена, но введены в исследование, чтобы своей образностью показать двойственность доступа к справедливости: справедливость существует как миф в своей структуре и как игра со своим сводом правил. Миф и игра выступают двумя способами взаимодействия со справедливостью. Причем если форма мифа – это результат нормативного подхода к справедливости как объекту со стороны субъекта, то есть гносеологический ракурс познания феномена в его данности в нарративе мифа, то форма игры являет собой переход к эпистемологическому подходу познания, при котором справедливость остается объектом, но игрок выходит из игры со знанием о феномене, прошедшим критическую обработку со стороны других позиций.

Опираясь на исследование мифа Римского В. П. и Римской О. Н., мы можем сделать вывод, что именно мифосознание обуславливает интерес к игре в справедливость. С одной стороны, природа устройства индивидуального и общественного сознания направлена «на образно-символическую (бессознательную) интерпретацию»<sup>210</sup>, что может использоваться провластными структурами с целью легитимирования определенных

---

<sup>210</sup> Римская О. Н., Римский В. П. Современное мифосознание и субкультурные религии // *НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право.* 2012. №8 (127). С. 70.

социальных явлений, с другой стороны, мифосознание содержит в себе творческий потенциал к созданию «инновационных образцов жизнедеятельности, ценностных норм поведения и личностной идентификации, проходящих проверку в сложной социокультурной динамике современного мира»<sup>211</sup>, то есть мифосознание продуцирует в том числе способы выживания в условиях тоталитарного господства «большой» культуры, побег из которой обеспечивает погружение в пространство игры, с возможностью воплощения реальности альтернативной культуры.

Отечественные философы Б. И. Пружинин и Т. Г. Щедрина отмечают, что методологические основания для решения проблематики общения (в частности, между учеными из разных областей науки) и установления взаимопонимания – главная тема современной эпистемологии<sup>212</sup>. Проблематика общения включает в себя вопросы понимания и непонимания другой позиции, другого языка, другой рефлексии. В этом отношении интерпретация научных результатов будет требовать «включение» в горизонт ценностных установок ученых, представляющих не только результаты своих исследований, но и их «автобиографический нарратив»<sup>213</sup>. *Таким образом, понимание другого невозможно без погружения в его культурные цели. Игра в справедливость существует как попытка погружения и становления другим самому, то есть воплощением в себе другого.* Однако крайность, свойственная практике игры – чрезмерный азарт, перетекающий в игроманию, одержимость игрой может лишить её изначальной цели – обретения навыка справедливости. Риск солипсизма в виде «замыкания в концептуальном конструировании»<sup>214</sup>, увлечения в множестве толкований справедливости, приводит к теоретическому бесплодию, поскольку игрок, углубляясь в многослойность феномена справедливости, теряет из виду цель игры и интерес к ней, отчуждаясь от идеи познания справедливости, а также от

---

<sup>211</sup> Там же. С. 73.

<sup>212</sup> Пружинин Б. И., Щедрина Т. Г. Культурно-историческая эпистемология и перспективы философии науки // Epistemology & Philosophy of Science. 2021. №2. С. 19–26.

<sup>213</sup> Там же. С. 24.

<sup>214</sup> Там же.

возможности достигнуть «общезначимое видение мира»<sup>215</sup>, то есть достигнуть консенсуса в отношении вопросов справедливости (речь при этом не идет о создании единой теории справедливости). *Тем самым, при погружении в игру в справедливость, в культурные установки другого, которые становятся понятнее благодаря языку, герменевтическому разговору, при условии открытости участников, важно в ходе воплощения определенной формы справедливости удерживать в горизонте своего внимания цель игры – выработать понимание другого взгляда на справедливость у себя, представить полученные результаты понимания Другому и получить его признание этого результата, победа в игре при этом наступает для всех в случае, если удастся выработать общезначимый квантор справедливости.*

Т. Г. Щедрина, анализируя потенциал интерпретации как герменевтической формы познания у Г. Г. Шпета, указывает на её (интерпретации) способность приращивать смысл через аллегорию и искать, находить точный изначальный смысл через прослеживание преобразования слова в истории и языке; поиск точного смысла при этом оказывается возможен только в конкретной ограниченной системе<sup>216</sup>. Игра в справедливость может быть принята за подобную замкнутую систему с возможностью для участников предлагать интерпретации справедливости в рамках обеих стратегий, победой будет достижение консенсуса хотя бы по одной из версий.

Примечательно, что формат игры обретает некоторые черты диспутации – модифицированного и подчиненного правилам интеллектуального диалога, практиковавшимся в средневековых университетах, проанализированному российским учёным К. Д. Скрипником<sup>217</sup>, поскольку представленные в ходе игры интерпретации могут вызывать вопросы участников и ответы на них, возражения на ответы. Пространство диалога порождает текст, согласно Е. М.

---

<sup>215</sup> Там же.

<sup>216</sup> Щедрина Т. Г. Проблема понимания исторической реальности (методологический опыт Густава Шпета) // Вопросы философии. 2018. №12. С. 92.

<sup>217</sup> Скрипник К. Д. Институциональная форма средневековой диспутации и ее дианозические корни // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2015. №3. С. 127–137.

Севериной, – сравнительно новый концепт, возведенный М. М. Бахтиным в ранг культурной категории<sup>218</sup>, подхваченной постмодернистами, абсолютизовавшими её прочтение до «интертекста», что привело к «текстуализации» культуры, её феноменов и остальной реальности. В отношении справедливости полиморфизм прочтений подчеркнул еще А. Макинтайр названием своей работы «Чья справедливость?..» (1988). Собственно, феномен справедливости также по большей части явлен нам в опыте текстового восприятия (начиная с прочтения историко-философских концептуализаций понятия, создания описательных теорий справедливости, их критика, и заканчивая сохранившимися текстами Гесиода и Эсхила, содержащими миф о Прометее), в котором сегодня «Автор и Читатель совмещаются»<sup>219</sup>. В читательской трактовке получает воплощение авторская мысль, в описываемой игре справедливость получает воплощение в результате возможности каждого игрока обосновать определенное (выбранное или выпавшее по жребию) понимание как справедливое, используя методологию и определения, предложенные историческими концептами справедливости, то есть возможности стать воплощением личного прочтения справедливости, в том числе в случае, если в пространстве за пределами игры участник не разделяет отстаиваемых взглядов на справедливость.

Отечественный философ Т. Г. Лешкевич высоко оценивает гносеологический и социализирующий потенциал предрасположенности человека к игровому мышлению и поведению, рассматривая игру в этих двух ипостасях: 1) в качестве способа познания окружающей действительности, позволяющий преодолеть границы культурных установок её участников, и 2) в качестве конституирующей ситуации со-бытия участников<sup>220</sup>. Игра имитирует и моделирует, как отмечает Т. Г. Лешкевич, для освоения сложности мира, научению принятых практик поведения, сублимированию чувств и эмоций,

---

<sup>218</sup> Северина Е. М. Цифровой текст в пространстве современной культуры // Человек и культура. – 2019. – No 5. С. 65–72.

<sup>219</sup> Там же. С. 71.

<sup>220</sup> Лешкевич Т. Г. Смысл и специфика игрового познания в человеческой жизни // Этическая мысль. 2018. №2. С. 156.

недоступных для проживания в неигровом пространстве. Познание через моделирование жизненных ситуаций в игре задействует, в первую очередь, собственное поведение и выбор (как бы я повел(-а) себя), что служит продолжением призыва античности «познай самого себя».

*Помещая человека в ситуации, которые не случились бы в повседневности, игра предлагает прожить жизнь «как если бы», то есть предоставляет возможности узнавания себя в разных ипостасях, возможности перевоплощения как переживания «тогда-бытия» или «там-бытия» в качестве хайдеггеровского здесь-бытия.* Возникает вопрос: какова цель этого познания? На первый взгляд, у игры, как и у философии, нет прагматического основания, кроме как сопряжения с удовольствием: радость от победы, удовлетворение от признания другими, возможность самопрезентации и самоутверждения. Однако при более детальном анализе игра демонстрирует свойство, которое частично приоткрывает выражение «пространство игры»: игра подобна «Зоне» из «Пикника на обочине» братьев Стругацких, она хранит в себе артефакты – состояния, понимания и мироощущения, навыки, которые игрок, переживший воплощение, наравне со «сталкером», может пронести в мир обычной жизни, чтобы сохранить, поддержать и пытаться воспроизвести на практике повседневности состояние нового себя.

*Справедливость выносится на языке.* Язык способен легко преодолевать границы пространства и времени, условного и действительного, он интегрирует и трансцендирует наличное бытие, а также позволяет «преодолеть разрыв между моей зоной манипуляции и зоной манипуляции другого»<sup>221</sup>. Язык игры в справедливость и мифа о справедливости, закрепляясь в смысловом вокабуляре игроков, «создает эффект присутствия» справедливости в их повседневности. В конечном счете навыки рассказа, интерпретации и понимания – это спектр языковых, рассудочных

---

<sup>221</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995. С. 68.

способностей, в то время как дистанцирование (без потери из виду) и перевоплощение – это творческие мощности. Поэтому транспозицию справедливости может выполнить только человек, обладающий обоими видами талантов. В этом ключе вполне возможно пересечение игры и поисков воображаемого мира справедливости теми, кто вдохновлен «утопической интенцией»<sup>222</sup>.

В таком преломлении игра в справедливость становится видом «гуманитарного поиска»<sup>223</sup>, который обладает практическим свойством, которое заключается в *познании* вкупе с *преобразованием* собственной позиции благодаря усвоению смыслов, которые Другой вкладывает в своё понимание справедливости. Как и в любой коммуникации разных культур с не имеющей явных совпадений культурной кодировкой образование «слепых зон» на этапе понимания в ходе игры вполне возможно. Однако «непонятное» не равно «необъяснимое», особенно если объяснение представлено, поскольку игроки являют самоописательное поведение, представляя свои интерпретации справедливости друг другу.

Применительно к случаям участия в игре представителей разных культур важным представляется выстраивание в ходе игры смысловой связки «справедливое – правильное – приемлемое». Игра не требует раскрытия всех тайн самобытности культурного кода, иначе её длительность равнялась бы продолжительности жизни в культурной среде его носителя, скорее для достижения понимания другую «культуру важно воспринимать как экзистенциальный опыт»<sup>224</sup>, обусловленный сочетанием власти природы и истории. Эта готовность стала бы необходимым и достаточным условием допуска в игру.

---

<sup>222</sup> Паниотова Т. С. Утопические проекты в истории культуры // Вестник МГУКИ. 2022. №5 (109). С. 53–62.

<sup>223</sup> Золотухина-Аболина Е. В. Понимание переживаний как специфика гуманитарного поиска // Научная мысль Кавказа. 2021. №3 (107). С. 40.

<sup>224</sup> Бадмаев В. Н. Культура кочевых народов: к методологии вопроса // Вестник КалмГУ. 2016. №1 (29). С. 86.

## **Выводы по Главе 3**

### **Выводы по параграфу 3.1.**

В результате проведенного философско-культурологического анализа определены условия для применения модели справедливости, которые базируются на понимании и принятии участниками взаимодействия следующих положений мифа о справедливости:

1) Справедливость мифологична, что предполагает мифичность общей справедливости и реальность её частных форм при условии ознакомления с логикой мифа о справедливости.

2) Условие применения модели справедливости – готовность игроков принять правила игры, вступить в игру в справедливость. В игре происходит знакомство со справедливостью.

3) Миф осуществляется в пространстве игры. Игра становится прибежищем мифа, а миф – прибежищем справедливости.

4) В игре усматриваются признаки исходного положения абсолютного равенства теории справедливости Дж. Ролза, поскольку она уравнивает игроков перед началом коммуникации в рамках игры, организуя пространство для честного действия.

5) При реализации частной формы справедливости урон (как новая частная несправедливость) неизбежен.

6) Игра в справедливость без урона – это искусство.

7) Игра в справедливость – основа кросс-культурной коммуникации.

### **Выводы по параграфу 3.2.**

При использовании модели балансируемой справедливости, следует учитывать следующие правила игры:

1) Правило дистанцирования (от собственной позиции, своего понимания справедливости);

2) Правило погружения (в другое понимание, чужую позицию);

3) Правило перевоплощения (попытка существования, размышления и артикуляции в рамках чужой позиции, другого нарратива о справедливости – становление Другим);

а также практические рекомендации:

1) реализация справедливости при применении модели справедливости содержит игровой элемент в том смысле, что является следованием одному из мифических сценариев, исход каждого из которых, наряду с общими положениями мифа, известен участникам.

2) практика баланса: исход игры определяется как индивидуальными навыками сохранения баланса интересов, так и нравственным потенциалом участников.

Практическое значение проведенного исследования заключается в осмыслении концепта справедливости через концепт игры, участие в которой, подразумевающее соблюдение правил, позволит развить такие полезные навыки как 1) умение взглянуть на собственную позицию глазами стороннего наблюдателя, 2) способность самоописания; 3) эмпатия; 4) умение анализировать и понимать смыслы для решения практических задач; а также выработать такие ценные жизненные установки как открытость и интерес к коммуникации; важность диалога как инструмента коммуникации (в том числе межкультурной) и способа самопознания; поиск и обоснование справедливости исключают физическое насилие, данный поиск относится к разряду гуманитарных и предполагает использование ресурсов более высокого порядка: творческого воображения, языка, нравственности, – развитие в себе которых позволит приблизить финал упомянутого поиска.

Предложенная методика изучения справедливости может быть включена в методические материалы курса по изучению теории справедливости, а модель справедливости может применяться в учебных материалах по культурологии как демонстрация встроенности мифа в феномены и практики современной культуры.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящем исследовании диссертантом был выполнен культурфилософский анализ феномена справедливости в его модальной множественности сквозь призму категорий мифа и игры.

Концепты игры и мифа выполняют роль подступа к феномену справедливости. Сегодня справедливость обитает в категориях игры и мифа, а значит увидеть и привнести её по эту сторону бытия можно, зная правила и сюжет. Миф как речь позволяет услышать справедливость, а игра – соприкоснуться с ней, реконструировав и инстантивировав ее смысл.

Результаты настоящего исследования представлены в следующих выводах:

1. Сущность феномена справедливости заключена в идее поддержания равновесия, соответствия и баланса. Наиболее наглядным подтверждением этого вывода служит пример «нарушения душевного равновесия», которое наступает в случае, при котором индивид сталкивается с отсутствием справедливости. Содержание феномена справедливости составляют 5 элементов: 1) понятие справедливости, являющееся подобием критерия оценки всех прочих явлений на предмет включённости или исключённости из списка допустимых (одобренных культурой) значений понятия справедливости. 2) чувство справедливости, свидетельствующее фактом своего возникновения об обнаружении индивидом разрыва между данностью внешних условий и интериоризированном представлении об их желательном состоянии и включающее в себя уверенность в способности этот разрыв устранить; в то время как чувство несправедливости заключается в бессилии восстановить подобный разлом или противостоять его обстоятельствам. 3) проявление справедливости как внешнее воплощение чувства справедливости, которое может возникнуть только в формате взаимодействия двух и более индивидов. 4) идея справедливости, вбирающая в себя идею всеобщей справедливости, аналог представления об идеальном общественном устройстве, или квинтэссенция проявления справедливости в

масштабе всего человечества. 5) наконец, сам феномен справедливости как культурный объект и целостный образ справедливости, осмысление которого настолько же чувственно «предпонятно», насколько и сложно вербализуемо. Именно в этой проблемной артикуляции феномена заключен его потенциал вместительности индивидуально подразумеваемого смысла справедливости.

2. Феномен справедливости выполняет следующие функции в культуре: 1) *адаптивную*, поскольку идея справедливости представляет мир не фаталистичным местом явления человеческой беспомощности и заброшенности, а наделяет само бытие антропоморфными свойствами, демонстрирующими расположение к существованию человека, заботе о его выживании и обуславливающее перенос этого небезразличного отношения природного бытия к человеку в форме общественных отношений. 2) *регулятивную*, поскольку понятие справедливости носит оценочный характер, а, значит, обладает элементом управления через эту оценку. А потому интуитивное стремление человека соответствовать критерию справедливости становится причиной, по которой соотнесение со справедливостью позволяет упорядочивать общественное измерение человеческого бытия.

3. Выделены ключевые особенности феномена справедливости: 1) оценочный характер понятия справедливости; 2) индивидуальность смыслового наполнения понятия справедливости при общем «предпонятом» значении; 3) культурная обусловленность индивидуального и общего представления о справедливости; 4) систематически возникающий денотатный разрыв между существующими в культуре понятием и идеей справедливости и новыми по своим условиям явлениям культуры, не укладывающимся в принятое в данной культуре представление о том, что является справедливым; 5) в русском языке слово «справедливость» по морфологическому составу содержит суффиксы -лив и -ость, означающие, что перед нами свойство, качество, которое чему-то принадлежит или характеризует нечто, то есть не существует само по себе, но только в контексте

некоторого явления. Именно поэтому словосочетание «феномен справедливости» удачно демонстрирует потенциальность и контекстуальность проявления феномена справедливости.

4. Потребность в согласовании новых значений справедливости путем укрепления в её предельных основаниях вызвано необходимостью объяснения её укорененности в бытии человека, что послужило бы гарантом существования единой формулы справедливости для всех сообществ в условиях мультикультурного мира, которую требуется только обнаружить и изложить. Основным проблемным местом в вопросе справедливости по-прежнему остается его практический аспект. Делается вывод о том, что несмотря на готовность философского сообщества отказаться от развития идеи глобальной справедливости, ввиду невозможности достижения всеобщего транскультурного согласия в отношении конкретных признаков справедливого общественного устройства, её замена идеей реализуемости локальной справедливости, с одной стороны, снимающей необходимость поисков трансцендентальных оснований, с другой стороны, помещает проблему справедливости в сферу иной нерешенной философской проблемы – проблемы индукции. Таким образом, частные справедливые решения не способны привести к выявлению принципов теории справедливости, что оставляет проблему справедливости на уровне интуитивной убедительности.

5. На основании проведенного анализа исторических и современных философских подходов к изучению феномена справедливости, выявлены основные формы феномена справедливости и разработана специальная методика для исследования справедливости как феномена культуры, состоящая в последовательном применении ряда научных методов:

- Герменевтический метод позволил обнаружить контекст языкового пребывания и первую смысловую складку феномена справедливости, которая заключается в необходимости различения понятия и чувства справедливости, проявления и идеи справедливости как универсалии.

- Сравнительный метод позволил выделить основные толкования справедливости, классифицировать их по типам.
- Структурный метод позволил описать связь выявленных способов толкования как мифологическую композицию их трёх типов паттернов.
- Метод моделирования позволил показать способ объяснения справедливости как модели, состоящей из плоского треугольника на шаре, демонстрирующей невозможность постоянного равновесия.

На основании применения первой части методики, состоящей из уже задействованных герменевтического и сравнительного методов можно сделать вывод о том, что: 1) генеральной тенденцией в методах, применяемых к феномену, стала интерпретация справедливости через другое; 2) из этого следует, что содержание понятия и феномена справедливости само по себе либо недостаточно, либо крайне пластично; 3) на базе принципа культурфилософского концептуализма и сравнительного метода интерпретативные практики феномена справедливости можно объединить в три группы, каждая из которых дают представление о справедливости в форме: Сострадания, Мести, Равнодушия.

6. В результате применения метода моделирования была разработана проекция справедливости как балансируемой композиции, включающей плоский треугольник, каждый угол которого обозначает одну из форм феномена справедливости (Сострадание, Месть, Равнодушие), и шар, на котором плоский треугольник расположен горизонтально, что означает потребность в поиске баланса и постоянную общую нестабильность конструкции, требующей не только знания, но и навыка поддержания равновесия. Данная модель благодаря своей трёхчастной структуре позволяет объяснить полиморфную и пластичную сущность феномена справедливости, а вследствие подвижности второго компонента модели эксплицируется неизбежная причина смещений в пользу одного или двух из трех форматов справедливости. Несмотря на выявленную с помощью разработанной модели недостижимость всеобщей справедливости, возможна реализация частного

проявления справедливости, которое моделируется как крен в один из углов или в сторону, объединяющую интересы двух из трех участников. Выбор угла наклона как выбор в пользу того, для кого справедливость будет установлена, зависит не только от преследования выбирающим субъектом целей собственной выгоды, но и от полноты оценки последствий этого выбора, а также способности реорганизовать структуру справедливости по требованиям изменений в культуре.

7. В результате обращения к структурному методу исследования:

1) установлено наличие мифологических элементов и структуры мифа в целом в разработанной модели справедливости, доказательством которого служит разбор мифа о Прометее:

а) в мифическом действии Прометей, состоящем в передаче людям огня, обнаруживается феномен справедливости как Сострадания, в нем раскрывается жертвенность справедливости;

б) в мифическом действии Зевса, наказывающем Прометей за украденный у богов огонь и людей за доступ к благу, которое им не предназначалось, усматривается феномен справедливости как Мести;

в) в мифическом действии Геракла, освободившего Прометей, но руководствовавшимся принципом обмена (за указание дороги к эриниям), а не сочувствия, перед нами предстает третья ипостась справедливости как Равнодушия. Тем самым обосновано, что природа справедливости мифологична;

2) как следствие, всеобщая справедливость как изначально мифическая идея не может быть перемещена из области культурного мифа в область действительности. На примере представленной модели установление всеобщей справедливости будет выглядеть как вечный статичный баланс без крена в один из углов или в какую-либо сторону, который означал бы справедливость только для одного из или двух из трех участников;

3) следуя логике мифа, всеобщую справедливость можно достигнуть реверсивно: если все участники одновременно и единодушно откажутся от своих притязаний;

4) справедливость является актом, совершаемым *для Другого*.

8. Определены правила игры в справедливость как способа перевода справедливости из пространства мифа в пространство непосредственной коммуникации: 1) правило дистанцирования (от собственных интересов); 2) правило погружения (понимания) в нарратив другой справедливости; 3) правило перевоплощения (становления другим). Таким образом, форма игры обладает потенциалом практики справедливости.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

### *Источниковедческая литература:*

1. Аристотель. Собрание сочинений в четырех томах / Аристотель. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – 830 с.
2. Бентам, И. Введение в основания нравственности и законодательства / И. Бентам. – М.: Росспэн, 1998. – 415 с.
3. Бердяев, Н.А. Философия неравенства / Н.А. Бердяев; сост. и отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2012. – 624 с.
4. Блаженный, Августин. О граде Божием / А. Блаженный // Творения : в 4-х томах / сост. и подг. С.И. Еремеева. – СПб.: Алетейя, 1998. – Т. 3. – 595 с.
5. Бодхисаттва ада. Сутра Основных Обетов Бодхисаттвы Кшитигарбхи / пер. с кит. Д. В. Поповцева. – СПб.: Евразия, 2002. – 224 с.
6. Буддийская классика Древней Индии. Слово Будды и трактаты Нагарджуны / пер. с пали, санскр. и тибет. языков с коммент. В. П. Андросова. – М.: Открытый Мир, 2008. – 512 с.
7. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т.1: Раздел I. Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике/ Васубандху / изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. – М.: Ладомир, 1998. – 670 с.
8. Гесиод. Полное собрание текстов. Поэмы. Фрагменты / Гесиод. – М.: Лабиринт, 2001. – 256 с.
9. Гессе, Г. Игра в бисер / Г. Гессе. – М.: АСТ, 2022. – 512 с.
10. Гоббс, Т. Сочинения в двух томах / сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов. – М.: Мысль, 1991. – Т. 2. – 731 с.
11. Дильтей, В. Собрание сочинений в 6 томах / В. Дильтей. – Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе / пер. с нем. под ред. В. А. Куренного. – М.: Три квадрата, 2004. – 419 с.

12. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М.: Мысль, 1972. – Т. 1. – 363 с.; М.: Мысль, 1973. – Т. 2. – 384 с.
13. Кант, И. Основоположения метафизики нравов / И. Кант. Собр. соч. в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 4. – 630 с.
14. Кентерберийский, Ансельм. Сочинения / А. Кентерберийский; пер., послесл. и коммент. И. В. Купреевой, И.В. Купреева. – М.: Канон, 1995. – 400 с.
15. Лаэртский, Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Д. Лаэртский. – М.: Мысль, 1979. – 624 с.
16. Локк, Дж. Сочинения в 3 т. / Дж. Локк; ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. – М.: Мысль, 1988. – Т.3 – 668 с.
17. Милль, Дж. С. Утилитаризм / Дж. С. Милль. – Ростов-на-Дону: Донской издательский дом, 2013. – 240 с.
18. Мор, Т. Утопия / Т. Мор; пер. с лат. Ю. М. Каган. – М.: 1978. – 417 с.
19. Ницше, Ф. К генеалогии морали / Ф. К. Ницше // Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1996. – Т. 2. – 829 с.
20. Пифагор. Золотой канон. Фигуры эзотерики / Пифагор. – М.: 2004. – 448 с.
21. Платон. Государство / Платон // Сочинения в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2006. – Т.3. Часть 1. – 752 с.
22. Платон. Протагор / Платон // Сочинения в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2006. – Т.1. – 632 с.
23. Ригведа : Избранные гимны / пер. Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1972. — 418 с.
24. Ролз, Дж. Справедливость как честность // Логос. – 2006. – № 1 (52). – С. 35–60.
25. Ролз, Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1995. – 534 с.
26. Руссо, Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – М.: Наука, 1969. – 704 с.

27. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. [Электронный ресурс] / Ж.-П. Сартр. – Режим доступа: <http://www.psylib.org.ua/books/sartr03/index.htm> (дата обращения: 13.01.2022).
28. Смит, А. Теория нравственных чувств / А. Смит. – М.: Республика, 1997. – 351 с.
29. Соловьев, В. С. Критика отвлеченных начал. Оправдание добра / В. С. Соловьев // Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т.1. – 892 с.
30. Цицерон. Философские трактаты / Цицерон. – М.: Наука, 1985. – 382 с.
31. Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков / Цицерон; пер. с лат. Н.А. Фёдорова. – М.: Российск. Гуманит. ун-т, 2000. – 474 с.
32. Чичерин, Б. Н. О началах этики / Б. Н. Чичерин // Вопросы философии и психологии. – М., 1897. – Год VIII, кн. 4 (39). – С. 586–701.
33. Юм, Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм // Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1996. – Т. 1. – 733 с.
34. Ямвлих. О Пифагоровой жизни / Ямвлих; пер. с древнегреч. И. Ю. Мельниковой. – М.: Алетейа, 2002. – 192 с.

***Справочная литература:***

35. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист. – Прогресс, Универс, 1995. – 454 с.
36. Культурология: Учебное пособие / под ред. проф. Г. В. Драча. – М.: Альфа-М, 2003. – 432 с.
37. Мифы народов мира. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – Т. 1. – 372 с.
38. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд; 2-е изд., испр. и допол. — М.: Мысль, 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about>.
39. Рассел, Б. История западной философии / Б. Рассел. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 991 с.

40. Философия. Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
41. Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. – Москва, 2011. – 1045 с.
42. Триандис, Г.С. Культура и социальное поведение: учебное пособие / Г. С. Триандис; пер. В.А. Соснин. – Москва: ФОРУМ, 2007. – 384 с.

***Исследовательская литература:***

43. Аверинцев, С. С. К истолкованию символики мифа об Эдипе / С. С. Аверинцев // Античность и современность. – М.: Наука, 1972. – С. 90-102.
44. Агапова, Е. А. Деструктивные «вызовы» современной цивилизации / Е. А. Агапова // Гуманитарные и социальные науки. – 2021. – № 6. – С. 2–6.
45. Адорно, Т. Негативная диалектика / Т. Адорно. – М.: Научный мир, 2003. – 363 с.
46. Алексеева, Т. А. Справедливость как политическая концепция: Очерк современных западных дискуссий / Т. А. Алексеева. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001. – 241 с.
47. Антонян, Ю. М. Миф и вечность / Ю. М. Антонян. – М.: Логос, 2001. – 464 с.
48. Архипов, И. С. Старовавилонские «указы о справедливости» / И. С. Архипов. – М., 2017. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2983759](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2983759) (дата обращения: 18.04.2022).
49. Астапов, С. Н. Религиоведческий аспект экспертизы по делам об оскорблении религиозных убеждений и чувств / С. Н. Астапов // Теория и практика судебной экспертизы. – 2017. – № 12(1). – С. 98-103. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://doi.org/10.30764/1819-2785-2017-12-1-98-103>.

50. Ашкеров, А. Ю. По справедливости: эссе о партийности бытия / А. Ю. Ашкеров. – «Европа», 2008. – 260 с.
51. Бадмаев, В. Н. Культура кочевых народов: к методологии вопроса / В. Н. Бадмаев // Вестник КалмГУ. – 2016. – №1 (29). – С. 80–87.
52. Бакстон, Р. Греческая мифология, сформировавшая наше сознание / Р. Бакстон; пер. с англ. Ю. Агаповой. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2023. — 304 с.
53. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. – 312 с.
54. Бербешкина, З.А. Справедливость как социально-философская категория / З. А. Бербешкина. – М., 1983. – 208 с.
55. Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
56. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
57. Болтански, Л., Тевено, Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов / Л. Болтански, Л. Тевено. – М.: Новое литературное обозрение, 2013. – 576 с.
58. Бонгард-Левин, Г. М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия / Г. М. Бонгард-Левин. – М.: Наука, 1980. – 331 с.
59. Бугай, Д. В. Единство платоновского «Государства» / Д. В. Бугай. – М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. – 452 с.
60. Бугай, Д. В. «Справедливость» в платоновских диалогах: «Апология Сократа» и «Критон» / Д. В. Бугай // Вопросы философии. – 2013. – № 1. – С. 123–134.
61. Бурдые, П. Практический смысл / П. Бурдые. – СПб.: Алетейя, 2001 г. – 562 с.
62. Буркхардт, Я. Культура Возрождения в Италии / Я. Буркхардт. – М.: Юристъ, 1996. – 591 с.

63. Вааль, Ф. де. Истоки морали. В поисках человеческого у приматов / Ф. де Вааль. – М.: Альпина нон-фикшн, 2014. – 376 с.
64. Введение в буддизм / ред.-сост. В. И. Рудой. – Санкт-Петербург: Издательство «Лань», 1999. – 384 с.
65. Вольф, М. Н., Берестов, И. В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии / М. Н. Вольф, И. В. Берестов // Scholē, СХОЛЭ. – 2007. – №2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/problemnyy-podhod-k-issledovaniyu-drevnegrecheskoy-filosofii> (дата обращения 15.09.2022).
66. Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 368 с.
67. Гадамер, Г.-Г. Истина и метод: Основы филос. Герменевтики / Г.-Г. Гадамер; пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
68. Гиренок, Ф. И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого / Ф. И. Гиренок. М.: Академический Проект, 2012. – 237 с.
69. Голосовкер, Я. Э. Избранное. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. – 499 с.
70. Гринберг, Л. Г. Чувство справедливости / Л. Г. Гринберг. – Л., 1966. – 238 с.
71. Гусейнов, А. А. Этика Аристотеля / А. А. Гусейнов. – М.: Знание, 1984. – 64 с.
72. Давидович, В. Е. Социальная справедливость: идеал и принцип деятельности / В. Е. Давидович. – М.: Политиздат, 1989. – 255 с.
73. Дао и телос в смысловом измерении культур восточного и западного типа: Монография / С.Е.Ячин и [др.] – Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2011. – 324 с.
74. Дворкин, Р. Справедливость и права // Отечественные записки. – 2003. – №2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

- <https://magazines.gorky.media/oz/2003/2/spravedlivost-i-prava.html> (дата обращения 15.03.2022).
75. Доклад о мировом развитии 2006. Социальная справедливость и развитие. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.un.org/ru/development/surveys/docs/worlddev2006.pdf> (дата обращения 13.03.2022).
76. Доклад о человеческом развитии 2021/2022. Неопределенные времена, неустроенные жизни: Формируя наше будущее в меняющемся мире. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://hdr.undp.org/system/files/documents/global-report-document/hdr2021-22overviewrupdf.pdf> (дата обращения 15.02.2023).
77. Драч, Г. В. Взаимодействие культур в пространстве культурологического дискурса / Г. В. Драч // Международные Лихачевские научные чтения. 2018. «Контурсы будущего в контексте мирового культурного развития» / Секция 3. «Взаимодействие культур и современная культурология». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2018/dokladi/DrachGV\\_sec3\\_rus\\_izd.pdf](https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2018/dokladi/DrachGV_sec3_rus_izd.pdf) (дата обращения: 10.01.2023).
78. Драч, Г. В. Конститутивы культурологической теории / Г. В. Драч // Культурологический журнал. – 2011. – №3. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/konstitutivy-kulturologicheskoy-teorii> (дата обращения: 05.02.2023).
79. Драч, Г. В. Просвещенческая модель культуры: уроки и предостережения / Г. В. Драч // Научная мысль Кавказа. – 2014. – №2 (78). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/prosveschencheskaya-model-kultury-uroki-i-predosterezheniy> (дата обращения: 03.08.2021).
80. Драч, Г. В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики / Г. В. Драч. – М.: Гардарики, 2003. – 318 с.

81. Драч, Г. В. Социальная креативность культуры / Г. В. Драч // Международный журнал исследований культуры. – 2014. – №4 (17). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnaya-kreativnost-kultury> (дата обращения: 03.04.2022).
82. Его Святейшество Далай-лама XIV: официальный сайт. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://dalailama.ru/news/3331-dalai-lama-news.html> (дата обращения: 10.07.2022).
83. Зализняк, А. А., Левонтина И. Б., Шмелев, А. Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира: Сб. ст. / А. А. Зализняк, И. Б. Левонтина, А. Д. Шмелёв. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – 544 с.
84. Звиревич, В. Т. Античная антропология: от героя-полубога до «человечного человека» / В. Т. Звиревич. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. – 244 с.
85. Золотухина-Аболина, Е. В. Личность как миф и мифы личности / Е. В. Золотухина-Аболина // ЮП. –2021. – №1-2. – С. 34–42.
86. Золотухина-Аболина, Е. В. Понимание переживаний как специфика гуманитарного поиска / Е. В. Золотухина-Аболина // Научная мысль Кавказа. – 2021. – №3 (107). – С. 39–45.
87. Золотухина-Аболина, Е. В. Современная этика / Е. В. Золотухина-Аболина. – Ростов-на-Дону: МарТ, 2005. – 416 с.
88. Золотухина-Аболина, Е. В. Справедливость: старые новые ракурсы проблемы / Е. В. Золотухина-Аболина // Гуманитарий Юга России. – 2022. – № 1(11). – С. 18–35.
89. Кайуа, Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры / Р. Кайуа. – М.: ОГИ, 2007. – 304 с.
90. Кайуа, Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайуа. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.

91. Канарш, Г. Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация : монография / Г. Ю. Канарш. – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. – 236 с.
92. Канарш, Г. Ю. Философские теории мультикультурализма / Г. Ю. Канарш // Знание. Понимание. Умение. 2011. №2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskie-teorii-multikulturalizma> (дата обращения: 27.01.2023).
93. Кант, И. Лекции по этике / И. Кант; пер. с нем., общ. ред., сост. и вступ. ст. А. А. Гусейнова. – М.: Республика, 2000. – 431 с.
94. Карчагин, Е. В. Справедливость как социокультурный феномен / Е. В. Карчагин // Logos et Praxis. – 2015. – №4. – С. 28-37.
95. Кассирер, Э. Философия символических форм. Том 2: Мифологическое мышление / Э. Кассирер. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – 280 с.
96. Кашников, Б. Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России / Б. Н. Кашников. – Великий Новгород: Изд-во Новгород, гос. ун-та им. Ярослава Мудрого, 2004. – 260 с.
97. Кессиди, Ф. Х. От мифа к логосу / Ф. Х. Кессиди. – М., 1972. – 186 с.
98. Кирюхин, Д. И. Справедливость как aequitas и justitia в философско-правовой мысли Древнего Рима / Д. И. Кирюхин // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2013. – №3. – С. 63–67.
99. Козолупенко, Д. П. Миф как антропологическая необходимость / Д.П. Козолупенко // Диалог со временем. – 2022. – № 80 (80). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.researchgate.net/publication/366080228\\_The\\_Anthropological\\_Essential\\_of\\_Myth](https://www.researchgate.net/publication/366080228_The_Anthropological_Essential_of_Myth) (дата обращения 12.01. 2023).
100. Крёбер, А. Л. Избранное: Природа культуры / А. Л. Крёбер; пер. с англ. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 1008 с.

101. Куренной, В. А. Функции понимания в философии и методологии гуманитарных наук (На материале немецкой философии XIX — начала XX вв. / В. А. Куренной // Логос. – 2007. – Т. 62. – №5. – С. 3–20.
102. Кэмпбелл, Дж. Сила мифа / Дж. Кэмпбелл. – СПб: Питер. – 2019. – 304 с.
103. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
104. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: Академический проект, 2008. – 395 с.
105. Леви-Стросс, К. Мифологии. В 4-х томах. Том 2. От мёда к пеплу / К. Леви-Стросс. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 442 с.
106. Левинас, Э. Избранное. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
107. Лепехов, С. Ю., Донец, А. М., Нестеркин, С. П. Герменевтика буддизма / С. Ю. Лепехов, А. М. Донец, С. П. Нестеркин. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 264 с.
108. Лешкевич, Т. Г. Смысл и специфика игрового познания в человеческой жизни / Т. Г. Лешкевич // Этическая мысль. – 2018. – №2. – С. 155–162.
109. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М.: Институт экспериментальной социологии; Спб.: Алетейя, 1998. — 160 с.
110. Лосев, А. Ф. Античная мифология в её историческом развитии / А. Ф. Лосев. – Москва: Государственное учебно-педагогическое издательство министерства просвещения РСФСР (Учпедгиз), 1957 г. – 620 с.
111. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 2001. – 429 с.
112. Лосев, А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев; 2-е издание. – М.: Искусство, 1995. – 320 с.
113. Майоров, Г. Г. Цицерон как философ / Г. Г. Майоров // Цицерон. Философские трактаты / Цицерон. – М.: Издательство Наука, 1985. – С. 5–59.
114. Максимов, Л. В. К понятию справедливости: аналитические заметки / Л. В. Максимов // Этическая мысль. – 2017. – Т. 17. – № 2. – С. 46–58.

115. Мейдер, В. А. Путь – просвещение, цель – гуманизм. Десять избранных мыслителей прошлого / В. А. Мейдер. – М.: ФЛИНТА, 2018. – 125 с.
116. Миронов, В. В. Философия и метаморфозы культуры / В. В. Миронов. – М., 2004, [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://philos.msu.ru/sites/default/files/lib/2004.ФИЛОСОФИЯ%20И%20МЕТАМОРФОЗЫ%20КУЛЬТУРЫ%28монография%29.pdf> (дата обращения 19.01. 2022).
117. Нагель, Т. Что все это значит? Очень краткое введение в философию / Т. Нагель; пер. с англ. А. Толстова. – М.: Идея-Пресс, 2001. – 84 с.
118. Найдыш, В. М. Философия мифологии. XIX - начало XXI в. / В. М. Найдыш. – М.: Альфа-М, 2004. – 544 с.
119. Нуссбаум, М. Политические эмоции: почему любовь важна для справедливости / М. Нуссбаум. – М.: Новое литературное обозрение, 2023. – 632 с.
120. Отчет по результатам исследовательского проекта «Общественный запрос на справедливость и её обеспечение со стороны государства», [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.cessi.ru/\\_files/ugd/634eda\\_acf69a216631469e83bb53918c3530c4.pdf](https://www.cessi.ru/_files/ugd/634eda_acf69a216631469e83bb53918c3530c4.pdf) (дата обращения 19.01. 2023).
121. Павлов, А. В. Постпостмодернизм: как социальная и культурная теории объясняют наше время / А. В. Павлов. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019. – 560 с.
122. Паниотова, Т. С. Утопические проекты в истории культуры / Т. С. Паниотова // Вестник МГУКИ. – 2022. – №5 (109). – С. 53–62.
123. Печерская, Н. В. Метаморфозы справедливости: историко-этимологический анализ понятия справедливости в русской культуре / Н. В. Печерская // Полис. – 2001. – № 2. – С. 132–146.
124. Плотников, Н. С. От «социализма с человеческим лицом» к «национальному социализму». Дискурсы справедливости в постсоветской России / Н. С. Плотников // [Электронный ресурс]. –

Режим доступа: <https://www.nlobooks.ru/upload/iblock/39c/166-188%20plotnikov178.pdf> (дата обращения 19.11. 2022)

125. «Правда»: дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории / [под ред. Н. С. Плотникова]. – М.: Ключ-С, 2011. – 368 с.
126. Прокофьев, А. В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости / А. В. Прокофьев. – М.: Альфа-М, 2013. – 512 с.
127. Прокофьев, А. В. Между естественным и искусственным: нормативное содержание и психологические механизмы этики справедливости у Юма и Смита/ А. В. Прокофьев // Этическая мысль. – 2012. – №12. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/mezhdu-estestvennym-i-iskusstvennym-normativnoe-soderzhanie-i-psihologicheskie-mehanizmy-etiki-spravedlivosti-u-yuma-i-smita> (дата обращения: 05.05.2022).
128. Прокофьев, А. В. Обстоятельства справедливости: от Дэвида Юма к Джону Ролзу / А. В. Прокофьев // Человек. – 2021. – Т. 32. – № 3. – С. 88–96.
129. Прокофьев, А. В. Справедливость и resentment (заметки на полях «к генеалогии морали» Ф. Ницше) / А. В. Прокофьев // Этическая мысль. – 2013. – № 13. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/spravedlivost-i-resentiment-zametki-na-polyah-k-genealogii-morali-f-nitsshe> (дата обращения 19.01. 2021).
130. Пружинин, Б. И., Щедрина, Т. Г. Культурно-историческая эпистемология и перспективы философии науки / Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедрина // Epistemology & Philosophy of Science. – 2021. – №2. – С. 19–26.
131. Рикёр, П. Справедливое / П. Рикёр. – М.: Гнозис; Логос, 2005. – 304 с.
132. Римская, О. Н., Римский, В. П. Современное мифосознание и субкультурные религии / О. Н. Римская, В. П. Римский // НОМОТНЕТКА: Философия. Социология. Право. – 2012. – №8 (127). – С. 67–74.

133. Рорти, Р. Справедливость как более широкая лояльность / Р. Рорти // Логос. – 2007. – Т. 62. – №5. – С. 54–69.
134. Сахарова, М. Добровольное рабство? Милости просим! (рецензия на книгу Р. Нозика «Анархия, государство и утопия») / М. Сахарова // Пушкин. – 2009. – № 1. – С. 77–80.
135. Северина, Е. М. Цифровой текст в пространстве современной культуры / Е. М. Северина // Человек и культура. – 2019. – № 5. – С. 65–72.
136. Сен, А. 2016. Идея справедливости / А. Сен. – М.: Изд-во Ин-та Гайдара; Либерал. миссия. – 520 с.
137. Сингер, П. О вещах действительно важных: моральные вызовы двадцать первого века / П. Сингер. – М.: Синдбад, 2019. – 400 с.
138. Скрипник, К. Д. Институциональная форма средневековой диспутации и ее дианоэтические корни / К. Д. Скрипник // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. – 2015. – №3. – С. 127–137.
139. Степин, В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.
140. Сэндел, М. 2013. Справедливость: Как поступать правильно? / М. Сэндел. – М.: Манн, Иванов и Фербер. – 338 с.
141. Федотова, В. Г. Хорошее общество / В. Г. Федотова. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 544 с.
142. Финк, Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии: Переводы. Сборник переводов с английского, немецкого, французского / Э. Финк / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
143. Фрезер, Дж. Золотая ветвь / Дж. Фрезер. – М.: Политиздат, 1980. – 704 с.
144. Фридман, Д. Японские мифы. От кицунэ и ёкаев до «Звонка» и «Наруто» / Д. Фридман. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2022. — 272 с.
145. Фролов, Э. Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли / Э. Д. Фролов. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та. 1991. – 440 с.

146. Фуко, М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб.: Acad, 1994. – 406 с.
147. Хёйзинга, Й. Homo Ludens / Й. Хёйзинга. – М.: Прогресс-Академия, 1992. – 240 с.
148. Хёффе, О. Справедливость: Философское введение / О. Хёффе. – М., 2007. – 192 с.
149. Хиллман, Дж. Миф анализа: Три очерка по архетипической психологии / Дж. Хиллман. – М.: Когито-Центр, 2005. – 352 с.
150. Хоркхаймер, М., Адорно, Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М.: Медиум, 1997. – 310 с.
151. Хренов, Н. А. От эпохи бессознательного мифотворчества к эпохе рефлексии о мифе / Н. А. Хренов // Миф и художественное сознание XX века. – М., 2011. – 686 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://sias.ru/upload/iblock/083/mif.pdf> (дата обращения 01.11. 2021).
152. Хьюз, П. М. Прощение / П. М. Хьюз. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.philosophy.ru/ru/forgiveness/#\\_Toc515271631](https://www.philosophy.ru/ru/forgiveness/#_Toc515271631) (дата обращения 01. 02. 2022).
153. Хюбнер, К. Истина мифа / К. Хюбнер. – М.: Республика, 1996. — 448 с.
154. Чукин, С. Г. Проблема справедливости в философском дискурсе постмодерна: автореф. дис. д-ра филос. наук / С. Г. Чукин. – СПб., 2000. – 44 с.
155. Штомпель, Л. А., Штомпель, О. М. Социокультурный кризис и возможные пути выхода из него / Л. А. Штомпель, О. М. Штомпель // Научная мысль Кавказа. – 2014. – №3 (79). – С. 45–53.
156. Щедрина, Т. Г. Проблема понимания исторической реальности (методологический опыт Густава Шпета) / Т. Г. Щедрина // Вопросы философии. – 2018. – №12. – С. 90–93.
157. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Академический Проект, 2000. – 222 с.

158. Элиаде, М. История веры и религиозных идей. Том I. От каменного века до элевсинских мистерий / М. Элиаде. – М.: Критерион, 2001. – 464 с.
159. Элиаде, М. Мифы, сновидения, мистерии / М. Элиаде. – М.: REFL-book, К.: Ваклер, 1996. – 288 с.
160. Эльстер, Ю. Локальная справедливость и межличностные сравнения / Ю. Эльстер // Логос. – 2007. – Т. 62. – №5. – С. 134-161.
161. Энафф, М. Клод Леви-Строс и структурная антропология / М. Энафф. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2010. – 560 с.
162. Эрдниева, Б. Д. Идея справедливости в культурном контексте европейской философии Средневековья и Возрождения / Б. Д. Эрдниева // Философская мысль. 2022. № 12. – С. 64–73.
163. Эрдниева, Б. Д. Концепт справедливости в буддизме и его экспликации в культуре Республики Калмыкии / Б. Д. Эрдниева // Духовное возрождение культуры, образования, науки в период глобализации. Материалы Международной научно-практической конференции. Под редакцией ассоц. проф. Г.А. Сарсенбековой. – Алматы: МИГУ. 2022. – С. 320–325.
164. Эрдниева, Б. Д. Культура справедливости в учениях Платона и Аристотеля / Б. Д. Эрдниева // Общество: философия, история, культура. № 12, 2022. – С. 173–177.
165. Эрдниева, Б.Д. Культурные мифы ойратов в прошлом и настоящем / Б. Д. Эрдниева // Международный культурологический журнал. 2023. No 1. – С. 67–78.
166. Эрдниева, Б. Д. Понимание справедливости в культурно-философском контексте Древнего Китая / Б. Д. Эрдниева // Вестник Калмыцкого университета. 2023. № 01 (57). – С. 133–141.
167. Эрдниева, Б. Д. Сострадание как основание справедливости в теории Амартии Сена / Б. Д. Эрдниева // Научная мысль Кавказа, №1, 2023. – С. 20–27.

168. Эпштейн, М. Н. Первопонятия. Ключи к культурному коду / М. Н. Эпштейн. – М.: КоЛибри, 2022. – 720 с.
169. Эсхил. Прометей Прикованный / Эсхил // Трагедии. – М.: Искусство, 1978. – 368 с.
170. Banks, M. Cultural work and contributive justice / M. Banks. – Journal of Cultural Economy, 2023. – P. 47–61.
171. Conze, E. Thirty Years of Buddhist Studies: selected essays / E. Conze. – Oxford, 1967. – 274 p.
172. Dworkin, R. 1981. Equality of What? Part 2: Equality of Resources / R. Dworkin // Philosophy and Public Affairs. – Vol. – 10. – No 4. – P. 283–345.
173. Lee H. J. Forgiveness and Justice / H. J. Lee [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://fullerstudio.fuller.edu/forgiveness-and-justice-two-keys-to-reconciliation/> (дата обращения 01. 02. 2023).
174. Handbook of Social Justice Theory and Research. Ed. By Clara Sabbagh, Manfred Schmitt. – Springer Science, Business Media New York, 2016. – 504 p.
175. Human Development Reports / United Nations Development Programme. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://hdr.undp.org/> (дата обращения: 21.11.2022).
176. IPC HANDBOOK. SECTION 2, CHAPTER 1.1. IPC CODE OF ETHICS, 2021. – P. 2. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.paralympic.org/sites/default/files/2021-08/Sec%20ii%20chapter%201\\_1\\_IPC%20Code%20of%20Ethics.pdf](https://www.paralympic.org/sites/default/files/2021-08/Sec%20ii%20chapter%201_1_IPC%20Code%20of%20Ethics.pdf) (дата обращения: 03.12.2022).
177. MacIntyre, A. After Virtue: A Study in Moral Theory / A. MacIntyre. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981. – 305 p.
178. Nagel, T. 2005. The Problem of Global Justice / T. Nagel // Philosophy and Public Affairs. – Vol. 33. – No 2. – P. 113–147.

179. Nussbaum, M. C. 2011. *Creating Capabilities. The Human Development Approach* / M. C. Nussbaum. – Cambridge, MA : The Belknap Press of Harvard Univ. Press. – 256 p.
180. Nussbaum, M. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* / M. C. Nussbaum. – University of Chicago. Publisher: Cambridge University Press; 2001. – 545 p.
181. Rosenbaum, T. *The Case for Revenge* / T. Rosenbaum. – University of Chicago Press. – 314 p.
182. Taylor, C. *Sources of the Self* / C. Taylor. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 624 p.
183. Tremmel, J.Ch. 2009. *A Theory of Intergenerational Justice* / J.Ch. Tremmel. – London: Routledge. – 256 p.
184. Weissmark, M. S. *Justice Matters: Legacies of the Holocaust and World War II* / M. S. Weissmark. – Oxford, New York: Oxford University Press, 2004. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ihtika.ru/book/weissmark-ms-justice-matters-2004-en-> (дата обращения 10.11.2022).

**ПРИЛОЖЕНИЕ 1. Таблица соответствия формы мифа и философского направления**

<b>Форма мифа</b>	<b>Направление (принцип) в философии</b>
Сострадание – справедливая помощь, эмпатия	Буддизм
	Поссибилизм
Мечь – справедливое наказание, уравнивание	Талион
	Контрактуализм
	Коммунитаризм, марксизм
Равнодушие – справедливая объективность, индивидуализация	Либерализм, Либертарианство
	Меритократизм
	Утилитаризм (консеквенциализм)

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Иллюстрации модели справедливости

Рис. 1. Модель справедливости: вид сверху.

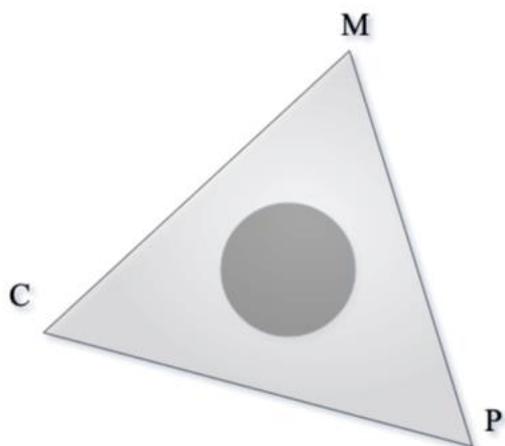


Рис. 2. Модель справедливости: крен в пользу Сострадания.

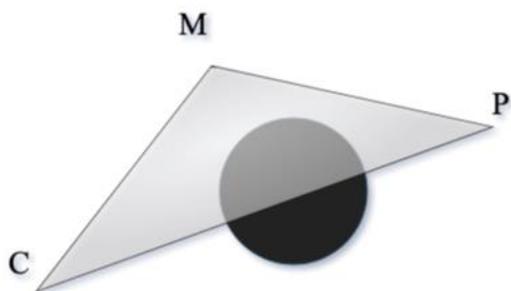


Рис. 3. Модель справедливости: крен в пользу Мести.

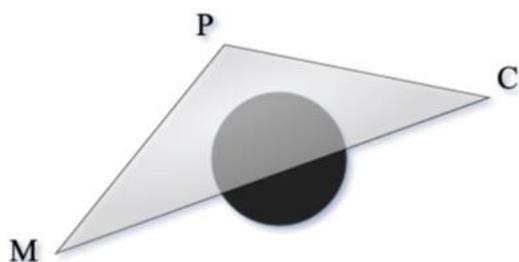


Рис. 4. Модель справедливости: крен в пользу Равнодушия.

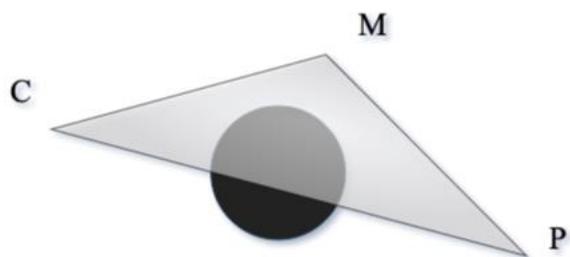
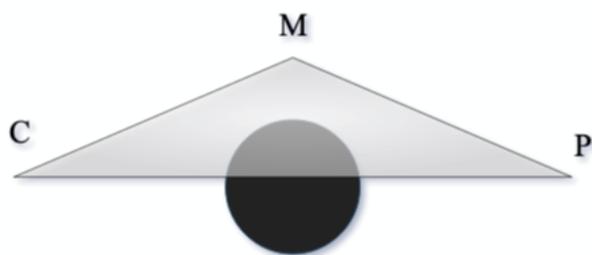


Рис. 5. Модель справедливости: невозможное равновесие.



### ПРИЛОЖЕНИЕ 3. Анализ структуры мифа о Прометее

Таблица 1. Структура мифа о Прометее у Гесиода в «Теогонии»

(Архаический период, формирование полиса, VIII—VI вв. до н. э.)

<b>Очередность упоминания в тексте</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>
	<b>Наказание</b>	<b>Освобождение</b>	<b>Поступок</b>
	Зевс приковывает хитрого Прометея и насылает орла, ежедневно поедавшего печень титана	Зевс, желая прославить своего сына Геракла, разрешает ему убить орла и освободить Прометея, прекратив тем самым страдания титана	Прометей задумал обмануть Зевса с принесенной жертвой, оставив лучшую часть людям
	4		5
	Зевс злится на Прометея и людей, поэтому прячет огонь от людей		Прометей крадет у Зевса огонь и приносит его людям
	6		
	Зевс приказывает Афине и Гефесту создать Пандору, которая		

	приносит с собой несчастья людям		
<b>Формы справедливости</b>	<b>Мечь</b>	<b>Равнодушие</b>	<b>Сострадание</b>

Таблица 2. Структура мифа о Прометее у Эсхила «Прометее прикованном»  
(переход к Классическому периоду, расцвету полиса, (V в. до н. э.)

<b>Очередность упоминания в тексте</b>	<b>1</b>	<b>2</b>
	<b>Наказание</b>	<b>Поступок</b>
	Богини Сила и Власть заставляют Гефеста приковать Прометея к скале, пронзив последнему грудь	На стоны Прометея откликаются океаниды, прибывающие к скале, сострадая титану, выслушивая его, но они страшатся Зевса и не могут помочь страданиям прикованного
		<b>3</b>
		К скале прибывает Океан, который

		тоже сострадает Прометею, но в отличии от дочерей, отваживается обратиться к Зевсу с просьбой о помиловании титана
		<b>4</b>
		Прометей благодарит Океана за дружбу, но отказывается от его помощи, призывая беречь себя и спастись самому
		<b>5</b>
		Прометей рассказывает океанидам о своей помощи людям против воли Зевса (похищении огня, обучении искусствам и ремеслам,

		медицине, одомашнивании животных, кораблестроении)
	<b>6</b>	<b>7</b>
	Прометей помимо физической боли страдает от обида на Зевса, которому помог одержать победу над титанами, но его тешит мысль о знании судьбы его обидчика, в которой он видит неотвратимую месть за себя.	Ио в облике коровы, гонимая оводом, страдая от его укусов, оказывается у скалы с Прометеем и молит его сказать ей, когда закончится эта пытка. Прометей, боясь опечалить несчастную, поначалу отказывается, но затем, откликнувшись на просьбу, сжаливается и раскрывает Ио её судьбу.
	<b>8</b>	
	В ответ на отказ Прометея раскрыть судьбу	

	Зевса, и тем самым избежать ее, громовержец поражает скалу с Прометеем ударом молнии и повергает титана в вечный мрак	
<b>Формы справедливости</b>	<b>Месть</b>	<b>Сострадание</b>

Таблица 3. Структура мифа о Прометее у Платона в «Протагоре»  
(Классический период, расцвет полиса, (IV вв. до н. э.)

<b>Очередность упоминания в тексте</b>	<b>1</b>
	<b>Поступок</b>
	Прометей, увидев, что из-за ошибки его брата Эпиметя человеческий род остался беспомощным и неприспособленным к жизни, похищает у богов огонь и умение обращаться с ним, чтобы передать людям.

	<b>2</b>
	<p>Зевс, увидев, что люди, снабженные дарами Прометея, не смогли организовать совместное благополучное проживание, и только гибнут, одаряет людей стыдом и правдой.</p>
<b>Формы справедливости</b>	<b>Сострадание</b>