

Дебют

ПОНЯТИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ (АНТИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ И КЛАССИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ)*

КАНАРШ Г. Ю.

Осмысление справедливости в истории политической мысли дает нам два принципиально разных подхода к решению этой проблемы. Первый подход сформировался в рамках классической (античной) парадигмы политической философии, и связан он прежде всего с именами Платона и Аристотеля. Классическая мысль понимает под справедливостью такой социальный и политический порядок, который ориентирован *телеологически* — на обретение блага в рамках совместного существования людей. Прямо противоположную трактовку справедливости дает политическая философия классического либерализма, представленная в первую очередь именами Гоббса, Локка, Руссо и Канта. В трудах этих мыслителей справедливость начинает трактоваться как *функция индивидуальной свободы*, причем свободы, понимаемой формально — как защита неотчуждаемых прав.

Иначе говоря, классическая мысль дает нам *этическую трактовку* справедливости (в основе которой — идея блага), а современная мысль — *правовую трактовку* (основанную на свободе). Рассмотрим их более подробно.

Справедливость как обретение блага (античность)

В основе классической парадигмы политической философии лежит натуралистический способ мышления о политике. Согласно этой позиции, бытие — и природное, и человеческое — представляет собой единое целое, а диалектика культурного развития обязательно связана с космологией. В таком типе мышления природа является моделью для построения исторических и политических схем, провозглашается тождество времени и вечности¹.

Этим обусловлено различие *двух типов нормативного порядка*: естественного, установленного богами и поэтому независи-

*Статья написана в рамках исследования, поддержанного федеральным агентством по образованию, грант № А04-1.1-414.

мого от человеческой воли и предпосланного ей, и собственно человеческого. Ценность их неодинакова: естественный порядок обладает нравственным приоритетом по отношению к политическому. Поэтому справедливость трактуется как уподобление, максимальное приближение *политического порядка к своему природному образцу*. А поскольку этот последний понимается как некая гармония, соразмерность частей в рамках единой иерархической структуры бытия, требование социальной справедливости приобретает «качественный» *антиэгалитарный* характер².

Справедливость — господство добродетели: Платон. Первая и наиболее значительная попытка построить модель справедливого общественного устройства в рамках натуралистической парадигмы принадлежит Платону. Рассуждения Платона о политической справедливости обусловлены его космологическими и антропологическими воззрениями.

Согласно основным положениям платоновской космологии, универсум имеет тройственную структуру. Это высший мир умопостигаемых идей, или первообразов, душа мира, охватывающая мир чувственных вещей, и телесный мир чувственно воспринимаемых вещей. Эти три мира расположены в иерархическом порядке, так что умопостигаемые сущности располагаются наверху, а телесные (чувственные) — внизу. Душа занимает промежуточное положение, и по своей природе ближе к Уму. Подобным образом, согласно Платону, устроена и человеческая душа. В ней мы также находим три основных начала: разумное, с помощью которого человек способен рассуждать, вождедеющее, которое устремляет помыслы человека к чувственным вещам, и промежуточное — яростное начало, по своей природе тяготеющее к разумному.

Правильная деятельность души, так же как и космоса, обусловлена надлежащей иерархией и функциональным разделением: каждое из перечисленных начал имеет свою «сферу компетенции» и подчиняется вышестоящему началу. «Итак, способности рассуждать подобает господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом — это как раз ее дело, начало же яростное должно ей подчиняться и быть ее союзником». И далее: «Оба этих начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом вождедеющим...»³. Платон подчеркивает, что главная опасность для всего строя души исходит именно от вождедеющего начала, которое «составляет большую часть души каждого человека и по своей природе жаждет богатства». Если два высших начала ослабят свою бдительность, то низшее может попытаться поработить их.

Главенствующая роль в концепции Платона разумной части души обусловлена общей установкой греческой культуры на раци-

ональность и рационализм как высшую форму человеческой деятельности. Древние греки считали, что предназначение человека в этой жизни возвышенно, что человек живет не ради удовольствия, но ради достижения совершенного, добродетельного состояния. Но быть добродетельным и быть разумным, как считал еще Сократ, — одно и то же. Благая жизнь невозможна без рационального знания о том, что есть благо, а значит, человеческий разум — высшее начало, которому и следует подчиняться. Именно так и рассуждает Платон.

Гармонию, равновесие всех трех начал человеческой души, при достижении которого безусловно господствует разум, Платон и называет справедливостью. А человек, который привел эти три начала в надлежащее равновесие, будет называться справедливым. «Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит каждому из этих начал действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом...». Напротив, несправедливость — это «смятение и блуждание разных частей души, их разнузданность и трусость и вдобавок еще невежество — словом, всяческое зло»⁴. Таким образом, справедливость человеческой души — это правильный порядок господства, несправедливость же — нарушение этого порядка.

Подобное понимание справедливости проецируется Платоном и на устройство государства. Идеальное политическое сообщество, как оно изображено в трактате «Государство», — это иерархическое общество, состоящее из трех сословий — философов-правителей, воинов (стражей) и трудящихся (ремесленников и земледельцев). Каждое сословие имеет четко очерченную сферу деятельности, выход за пределы которой расценивается Платоном как высшее преступление. Так, задачей правителей является устроение государственной жизни в соответствии с высшим знанием, задачей воинов-стражей — охрана существующего порядка, задачей низших слоев — экономическая деятельность во благо государства. Подобно этической справедливости (справедливости отдельного человека) политическая справедливость — это установление надлежащих отношений господства. Всех граждан государства можно условно разделить на две большие группы: тех, у кого от рождения преобладает разумное начало, и тех, кто от рождения склонен к чувственным удовольствиям. Последних, полагает Платон, абсолютное большинство. Но если общество, подобно душе, разделяется на разумную и неразумную части, то оно должно быть точно так же приведено в соответствие с принципом иерархии, утверждающим господство разумного начала. Естественным образом

Платон приходит к идее кастового общества, в котором правят цари-философы.

Такое решение проблемы справедливости в глазах современного человека может выглядеть чуть ли не апологией тоталитаризма. Именно так и воспринимали Платона некоторые его известные критики, прежде всего Б. Рассел и К. Поппер. Однако в современной политической философии такой взгляд признан достаточно тенденциозным. Как поясняет современный французский политический философ Ф. Бенетон, «поскольку политика имеет своей целью добродетель, то основанием для ее отправления предстает мудрость (мудрость и добродетель взаимосвязаны). Было бы абсурдным ограничивать деятельность мудрости какими бы то ни было регламентациями или подчинять правление мудрецов контролю со стороны тех, кто таковыми не является. Поэтому правление мудрецов должно быть абсолютным правлением»⁵. Таким образом, радикальное решение, предложенное Платоном, абсолютно логично именно с точки зрения добродетели, как она понималась античными греками.

Справедливость — «равное для равных»: Аристотель. Иную версию натуралистического подхода находим мы у Аристотеля. Как указывает М. М. Федорова, отличие аристотелевского натурализма от платоновского состоит в разном подходе к самому понятию идеала. В платоновской системе идеал представляет собой результат внешнего вмешательства, тогда как у Аристотеля идеальное заключено в самих вещах⁶. «Реализм» Аристотеля предопределяет характер его исследования справедливости. Если у Платона вопрос о справедливости получает единственное и окончательное разрешение на основе обращения к некому вечному и неизменному образцу, то у Стагирита нет однозначного, раз и навсегда данного ответа, что считать справедливым. Логика рассуждений Аристотеля — политическая, движимая скорее практическим благоразумием, а не отвлеченным умозрением, как у Платона.

При разборе притязаний на власть со стороны различных категорий граждан наибольшие затруднения у Стагирита вызывает вопрос о том, кто должен править: основная масса свободнорожденных или только самые добродетельные граждане, коих в государстве меньшинство? Если право первых на власть связано с их наследственным достоинством, то право вторых, несомненно, — с их особыми личными качествами, которые нельзя игнорировать. По сути, это вопрос о том, что является предпочтительным — гражданское равенство, обусловленное давней традицией, или неравенство, основанное на заслугах (меритократия)?

С одной стороны, выбор кажется очевидным: «Что же, значит, должны властвовать и стоять во главе всего люди порядочные? Но в

таком случае остальные неизбежно утратят политические права, как лишенные чести занимать государственные должности». Уважение чести и достоинства свободного гражданина обязывает нас неукоснительно соблюдать принцип гражданского равенства при распределении должностей, — утверждает Аристотель. А это значит, что мы должны сделать выбор в пользу правления большинства, даже если это большинство состоит не из самых добродетельных граждан. Этому находится и своеобразное оправдание: «Ведь может оказаться, что большинство, из которого каждый сам по себе и не является дельным, объединившись, окажется лучше тех, не порознь, но в своей совокупности, подобно тому как обеды в складчину бывают лучше обедов, устроенных на средства одного человека»⁷.

В то же время, Аристотель далек от мысли, что большинство как совокупность «частичных добродетелей» всегда будет обладать неоспоримым моральным превосходством над меньшинством самых дельных людей: он утверждает лишь, что такое возможно только в некоторых ситуациях, по отношению «к некоему данному большинству». А это меняет все. В самом деле, «если кто-либо один или несколько человек, больше одного, но все-таки не настолько больше, чтобы они могли заполнить собой государство, отличались бы таким избытком добродетели, что добродетель всех остальных и их политические способности не могли бы идти в сравнение с добродетелью и политическими способностями указанного одного или нескольких человек, то таких людей не следует и считать составной частью государства: *ведь с ними поступят вопреки справедливости, если предоставят им те же права, что и остальным...*»⁸ (курсив мой. — Г. К.).

Что же остается делать в подобном случае? Отступить от императива гражданского равенства и повиноваться таким исключительным людям, — утверждает Аристотель.

Аргумент в пользу такого (неравного) распределения должностей дает знаменитый аристотелевский пример с флейтистами: если мы считаем справедливым, что лучшие флейты должны доставаться тем, кто лучше всего владеет этим музыкальным инструментом, то такие качества, как благородство происхождения и богатство, никак не должны влиять на наше решение. Даже если лучший игрок не благороден и не богат, все равно он имеет безусловное право на получение лучшего музыкального инструмента. Подобным образом мы можем рассуждать и в отношении такого спорного предмета, как справедливое распределение политических должностей. Если кто-либо, даже не благородного происхождения, превосходит всех остальных в отношении своих политических талантов, то не следует ли из этого, что он имеет преимущественное право на власть? Ответ кажется очевидным.

Итак, решение Аристотеля состоит в следующем: выбор в отношении того, что является предпочтительным — гражданское равенство или меритократия, всегда должен иметь *контекстуальный характер*. Ни традиционные права большинства, ни исключительные права добродетельного меньшинства не могут служить основанием для окончательного разрешения проблемы справедливости в пользу той или другой группы претендентов. Все зависит от конкретной ситуации. В одних случаях следует руководствоваться принципом гражданского равенства, в других следует предпочесть неравное распределение. Попытка решить проблему справедливости на основании только одного принципа — равенства или неравенства — неизбежно ведет к гражданским войнам и междоусобицам, что и демонстрирует пример демократии и олигархии⁹.

В конечном итоге Стагирит делает предельно четкий вывод: «...Справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть, но только не для всех, а для равных; неравенство также представляется справедливостью, и так оно и есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных. Между тем, упускают из виду вопрос “для кого?” и потому судят дурно...»¹⁰.

Справедливость как обеспечение прав и свобод (классический либерализм)

Принципиально иное по отношению к античной (и средневековой) традиции решение проблемы справедливости мы находим в философии классического либерализма. В противоположность классическому подходу, утверждавшему существование некоей естественной, универсальной по своему характеру справедливости, либеральная доктрина отрицает существование объективного миропорядка и трактует естественное право как субъективное право индивида мыслить и действовать по собственному усмотрению. При этом сам индивид рассматривается вне социального и политического контекста как часть некоего «естественного состояния»¹¹.

Такое прочтение естественного права имело огромное значение для трактовки политики. Прежде всего оно означало *отрыв* друг от друга *двух типов нормативного порядка*: естественного и политического, связь между которыми классической мысли представлялась фундаментальной. Хотя естественное право еще длительное время продолжает мыслиться в качестве предпосылки политического порядка, *единственным источником последнего признается не природа, а соглашение*, которое заключают между собой индивиды в естественном состоянии. Это — конвенциональная трактовка связи политики и морали, в рамках которой справедливость — *предмет соглашения* (конвенции), достигаемого на основе *взаимного признания прав*.

- то *Справедливость в договорных концепциях Нового времени*. Впервые правовая идея справедливости была сформулирована английским философом и политическим деятелем Т. Гоббсом. Подобно своим великим предшественникам — Платону и Аристотелю, Гоббс строит свои рассуждения о справедливости на основе некоторых антропологических допущений. Однако его трактовка человеческой природы радикально расходится с той, которую мы обнаруживаем в античной мысли. Прежде всего, Гоббс говорит о *равенстве* как фундаментальной характеристике естественного состояния. В заочной полемике с Аристотелем, который допускал существование *естественного неравенства*, Гоббс утверждает, что *люди от природы равны*. В частности, он пишет: «Вопрос о том, кто является лучшим человеком, не имеет места в естественном состоянии, где... все люди равны. Существуемое в настоящее время неравенство было введено гражданскими законами»¹².

Возможность такого допущения связана у Гоббса с особой трактовкой разума. Во-первых, человеческий разум философ определяет *через опыт*, а не через добродетель, что было характерно для классической традиции. Такое человеческое качество, как мудрость, которому уделялось особое внимание в античности, по мнению Гоббса, *не более чем иллюзия, а представление о нем — результат «пустого самомнения»*, обусловленный эгоистической природой человека¹³. Во-вторых, — и это особенно важно для гоббсовского анализа — инструментальная трактовка разума *делает несущественными качественные различия* между людьми. В отличие от античных философов, считавших социальное неравенство естественным фактом, основанным на неравном обладании разумом, Гоббс настаивает на *моральном равенстве* индивидов, корень которого он усматривает прежде всего в *равномерном распределении умственных способностей*.

Факт естественного равенства имеет два важных следствия. Первое, *эмпирическое*, заключается в том, что люди, имея одинаковые природные задатки, начинают активно претендовать на обладание естественными ресурсами, что приводит к соперничеству, а в конечном счете — к войне всех против всех. (Гоббс называет три основные причины войны: соперничество, недоверие и жажду славы.) Состояние войны в описании Гоббса характеризуется отсутствием, во-первых, справедливости, во-вторых, собственности, владения и, в-третьих, четкого разграничения имущества. Психологическим фоном этого состояния становится «вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти», что делает жизнь человека *невыносимой* («жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна»). Все перечисленные обстоятельства приводят к тому, что индивиды начинают искать пути выхода из этого состояния.

И здесь начинается «работать» второе, *нормативное*, следствие равенства. По Гоббсу, возможность выйти из естественного состояния дают человеку, с одной стороны, его страсти (и самая главная из них — желание избежать насильственной смерти), а с другой — его разум (который подсказывает подходящие условия мира). При помощи разума человек постигает *естественные отношения между вещами* (естественный закон), который предписывает ему следовать *принципу равенства* в отношениях с другими людьми. Так, девятый естественный закон гласит, что «каждый человек должен признать других равными себе от природы». Это наиболее фундаментальный моральный принцип, из которого следует другой: «При вступлении в договор ни один человек не должен требовать предоставления себе какого-нибудь права, предоставить которое любому другому человеку он не согласился бы»¹⁴. Это взаимное предоставление прав и создает *политическое общество* — знаменитый Левиафан Т. Гоббса.

Заключение договора предполагает отчуждение естественного права, однако, *часть прав, связанных с фундаментальным правом на жизнь*, все же сохраняется в общественном состоянии. К числу таких прав Гоббс относит право управлять своим телом, пользоваться воздухом, водой, движением, дорогами для передвижения и др. «вещами, без которых человек не может жить или не может жить хорошо». Эти права *неотчуждаемы*, а непосредственным гарантом их становится *суверен*, которого Гоббс наделяет *неограниченной властью над жизнью и смертью своих подданных*: «Как слуги при господине, так и подданные в присутствии суверена — все равны и лишены всякого почета. И хотя, когда они находятся вне поля зрения суверена, одни из них представляются выше рангом, другие — ниже, однако в его присутствии они не больше, чем звезды в присутствии солнца»¹⁵.

Таким образом, Гоббс формулирует принцип *патримониальной справедливости*, уравнивающий подданных не в свободе, а в бесправии перед лицом суверена. Причем парадокс заключается в том, что патримониализм и абсолютизм английского философа проистекают из стремления Гоббса создать *гарантии естественных прав*, которые отсутствуют в естественном состоянии. Иными словами, в основе гоббсовского патримониализма — *либеральная посылка о первичности и неотчуждаемости индивидуальных прав*, которые философ отождествляет с *правом на жизнь*. Эти права являются фундаментальными и определяют важнейшие характеристики политического порядка. Более того, как отмечает Федорова, именно у Гоббса «впервые в истории политической мысли понятие блага заменяется понятием права, которого не знала классика»¹⁶. Это чрезвычайно важное обстоятельство: оно знаменует *раз-*

рыв между античным, этическим, и современным, правовым, дискурсом справедливости.

Иную трактовку справедливости в рамках правового подхода мы обнаруживаем у другого английского философа — Дж. Локка. Как и у Гоббса, исходной посылкой локковских рассуждений является постулат о равенстве людей в естественном состоянии. Однако принципиальное отличие от Гоббса состоит в том, что равенство интерпретируется как равное *право на свободу и осуществление юрисдикции* в отношении других («Вся власть и вся юрисдикция являются взаимными, — никто не имеет больше другого»¹⁷).

Такая интерпретация основывается на представлении Локка о человеческом сообществе как о некоей *единой моральной общности*, которая фундируется *равенством людей перед Богом* («...Все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом; все они — слуги одного верховного владыки, посланы в мир по его приказу и по его делу; они являются собственностью того, кто их сотворил...»¹⁸). Принадлежность к моральной общности людей *обязывает* каждого человека заботиться о сохранении не только своей собственной жизни, но и жизни других. Напротив, преступление, которое некто совершает в отношении других, *автоматически исключает* преступника из числа представителей рода человеческого и ставит его на один уровень с дикими животными. Именно поэтому каждый человек в целях сохранения всего остального человечества вправе *не только покарать, но и уничтожить* преступника.

Проблема, однако, состоит в том, что всеобщее право на юрисдикцию создает *всеобщее состояние анархии*, близкое к гоббсовскому. Это происходит потому, что люди, осуществляя свое право наказывать, не всегда остаются в границах справедливости и, как правило, склонны злоупотреблять своими полномочиями. В конечном счете для осуществления справедливости в естественном состоянии не хватает трех вещей: во-первых, установленного, определенного и известного *закона*, который «был бы признан и допущен по общему согласию в качестве нормы справедливости и несправедливости», во-вторых, *знающего и беспристрастного судьи*, который «обладал бы властью разрешать все затруднения в соответствии с установленным законом», и, наконец, той *силы*, которая смогла бы привести справедливый приговор в исполнение. Все это делает естественное состояние *крайне неудобным* и побуждает людей искать выход из него.

Итак, смысл заключения общественного договора, по Локку, — в создании *единого центра силы и власти*, который возьмет на себя функцию урегулирования отношений между людьми. В результате соглашения осуществление юрисдикции частными лицами исключается, а общество «становится третейским судьей, устанавливая

постоянные правила, беспристрастные и одни и те же для всех сторон, и с помощью людей, получивших от общества полномочия проводить в жизнь эти правила, разрешает все разногласия, которые могут возникнуть между любыми членами этого общества в отношении всякого правового вопроса...»¹⁹. Главная задача общества — в сохранении *фундаментального права человека на собственность*. По Локку, это интегральное понятие, которое включает в себя *право на жизнь, свободу и имущество*, принадлежащее каждому человеку и являющееся неотчуждаемым.

Такая трактовка справедливости *исключает патримониализм*: единственно справедливым правлением является правление *не человека, но Закона*. («Кто бы ни обладал законодательной или верховной властью в любом государстве, он обязан править согласно установленным постоянным законам, провозглашенным народом и известным народу, а не путем импровизированных указов...»²⁰). Поэтому политическая справедливость, основанная на правах, предполагает не абсолютную монархию (как у Гоббса), а *правовое конституционное государство*, власть которого ограничена требованиями общественной безопасности и *общего блага*. Как отмечают исследователи, именно теоретическое положение Локка об ограничении государственной власти обозначило *водораздел между двумя традициями в политической философии* — абсолютистской, при которой человек всецело принадлежит государству, и либеральной, оставляющей за индивидом сферу независимого (приватного) существования²¹.

Справедливость как право на независимость: Руссо. Следующий важный шаг в осмыслении справедливости делает французский философ-просветитель Ж.-Ж. Руссо. Развивая идеи своих непосредственных предшественников, Руссо в своей политической концепции осуществляет окончательный разрыв между естественным правом и политическим порядком, естественной и политической справедливостью.

Особенность позиции Руссо предопределяется тем, что в своей политической теории философ пытается решить не проблему безопасности (как Гоббс), не проблему свободы (как Локк), а проблему *независимости индивида*. Именно независимость, необходимая для целей самосохранения, которую предписывает естественный закон, по Руссо, является основой человеческого существования. Как справедливо отмечает Б.Г. Капустин, «там, где Локк подчеркивает, что человек не может быть совершенно независим... Руссо ставит независимость как последнюю онтологическую реальность и отождествляет ее со свободой». Суть же различий между позициями Локка и Руссо по данному вопросу, поясняет далее Капустин, заключается в том, что «...моральная общность не пред-

послана у Руссо политической жизни (гражданскому обществу), а впервые появляется с общественным договором и на его основе»²².

Выход из естественного состояния Руссо, как и его предшественники, связывает с заключением договора и образованием общества. Однако здесь есть принципиальный момент, проясняющий суть фундаментального расхождения французского философа с его предшественниками. У Руссо речь идет не об одном (как у Гоббса и Локка), а о *двух общественных договорах*, причем с позиций морали их природа оценивается *по-разному*²³. Первый общественный договор, как он предстает в «Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства между людьми», это договор, заключенный в естественном состоянии между бедными и богатыми по инициативе и в пользу последних. Таким образом, первый договор, реально действующий в истории — это *договор несправедливый*, поскольку, обеспечив общую безопасность, он привел к установлению власти одних людей над другими (конкретно — богатых над бедными). Более того, динамика развития реальных обществ в описании Руссо, постепенно приводит к *установлению деспотизма*, приходящего на смену первоначального олигархического режима.

Итак, деспотизм и несвобода — главные результаты создания современных обществ, по Руссо. При этом важно, что зло связано не с конкретными (в данном случае — современными) обществами, но с *обществом как таковым*, поскольку возникновение социальных связей *неизбежно* переводит человека из состояния естественной независимости в подчинение законам и соглашениям, устанавливаемым *другими людьми*²⁴. Эту мысль хорошо передает знаменитая патетическая фраза Руссо, которой открывается первая глава его трактата «Об Общественном договоре, или Принципы политического права»: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах»²⁵.

С другой стороны, общество представляется Руссо *естественной необходимостью*, так как только оно может обеспечить безопасность каждого: «...Поскольку люди не могут создавать новых сил, а могут лишь объединять и направлять силы, уже существующие, то у них нет иного средства самосохранения, как, *объединившись с другими людьми, образовать сумму сил, способную преодолеть противодействие*, подчинить эти силы одному движителю и заставить их действовать согласно»²⁶ (курсив мой. — Г. К.).

Таким образом, проблема состоит в следующем: *как возможно сохранение свободы (= независимости) индивида в общественном состоянии, если образование общества предполагает создание законов, обязательных для всех?* Ответ, предлагаемый Руссо, может вызвать некоторое недоумение: по мнению философа, единственный путь сохранения индивидуальной свободы в рамках общественного

порядка — создание такой социальной организации, в которой *подчинение всем означало бы одновременно неподчинение никому, кроме самого себя* (как это и было в естественном состоянии). Именно так и формулируется задача Общественного договора: «Найти такую форму ассоциации, которая защищает и ограждает всею общею силою личность и имущество каждого из членов ассоциации, и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде»²⁷.

Но, как показывает Руссо, решение этой задачи осуществимо только при одном условии, а именно в результате образования особой политической субстанции, выступающей в качестве единственного источника законов — *общей воли*. Общая воля — наиболее туманное и сложное для интерпретации понятие политической социологии Руссо²⁸. Сам философ пытается идентифицировать общую волю путем ее противопоставления одновременно как индивидуальной воле, так и воле всех. Индивидуальная воля (воля частного лица), по Руссо, всегда стремится к преимуществам для одного лица; воля всех характерна лишь тем, что является суммой индивидуальных волей, т.е. отличается *количественно, но не качественно*. Напротив, природа общей воли является *сугубо общественной*, и потому общая воля всегда направлена не на выгоду частных лиц (хотя бы и сумму таких выгод), но на *достижение общих преимуществ*. Правильнее всего поэтому было бы интерпретировать общую волю как *выражение духа гражданственности*, присущего каждому индивиду не как частному лицу, но как субъекту политики и не знающего разделения на частное и общественное, как это предполагала вся предшествующая договорная традиция.

Общественная природа общей воли, по Руссо, придает ей статус *единственного легитимного источника законодательства*: «...Одна только общая воля может управлять силами Государства в соответствии с целью его установления, каковая есть общее благо»²⁹. Закон, следовательно, есть не что иное, как *акт общей воли* (или, иначе — акт суверенитета), наследующий все ее базовые характеристики.

Но что же в таком случае справедливость? А справедливость, — говорит Руссо, — это, очевидно, и есть *то самое общее*, к чему стремится общая воля. Наиболее зримым проявлением справедливости является *всеобщее равенство прав*, устанавливаемое соглашением: «С какой бы стороны мы ни восходили к основному принципу, мы всегда придем к одному и тому же заключению, именно: общественное соглашение устанавливает между гражданами такого рода равенство, при котором все они принимают на себя обязательства на одних и тех же условиях и все должны пользоваться одинаковыми правами»³⁰.

При этом важно, что Руссо, в отличие от Локка, отнюдь не ограничивается требованием формального равенства (т.е. равенства всех перед законом), но считает необходимым дополнить этот вид равенства *равенством материальным* (равенством в отношении определенного количества материальных благ). Необходимость последнего обусловлена пониманием того, что свобода индивида (которая гарантируется формальным равенством) не может быть эффективной без обладания *определенным имущественным достатком*, который дает человеку возможность не попадать в зависимость от чужого богатства и влияния. Именно поэтому в качестве одной из главных целей законодательства Руссо видит *сглаживание последствий имущественного расслоения*³¹.

Таким образом, в противоположность античности, классический либерализм утверждает свое понимание справедливости на основе свободы, а не блага. Несмотря на различия в трактовке свободы (у Гоббса это свобода от насильственной смерти, у Локка — свобода владения имуществом, у Руссо свобода фактически сводится к независимости), либеральные мыслители Нового времени и Просвещения понимают под справедливостью обеспечение *фундаментальных прав* — требование, которое одновременно предъявляется к другим людям и государству. Главным же недостатком такого подхода являются отказ от субстанциональной концепции блага как фундамента политической справедливости и вытекающая из этого *волюнтаристская трактовка* политики. (На смену естественному закону, определявшему политическое бытие людей в эпохи античности и средневековья, приходит идея *воли*, для которой больше не существует никаких нравственных критериев, кроме нее самой.)

С другой стороны, есть основания утверждать, что обозначенная противоположность правового и этического подходов *не является непреодолимой*. История политической мысли знает концепции, в которых предпринимались весьма удачные попытки синтеза свободы и блага, традиционной этики совершенствования и современной этики индивидуальной ответственности. Наиболее яркий пример такого синтеза, как нам кажется, дает этико-политическая концепция английского философа-утилитариста Джона Стюарта Милля³², а в настоящее время — близкие к традиционной практике социал-демократии концепции М. Нассбаум и А. Сена³³.

Примечания

¹ См.: Федорова М.М. Классическая политическая философия. М., 2001. С. 10.

² См.: Там же. С. 11.

³ Платон. Диалоги. Харьков, 1999. С. 174.

- ⁴ Там же. С. 176, 177.
- ⁵ Бенетон Ф. Введение в политическую науку. М., 2002. С. 32.
- ⁶ Федорова М.М. Указ. соч. С. 22.
- ⁷ Аристотель. Политика. III, VI, 3, 4.
- ⁸ Там же. III, VIII, 1.
- ⁹ Исследуя причины государственных переворотов, Аристотель усматривает главную из них в неправильном понимании и употреблении равенства. Так, демократические режимы абсолютизируют принцип равенства, олигархические — наоборот, делают всеобщим неравенство. И та и другая трактовки ошибочны, поскольку «схватывают» лишь одну сторону справедливости, не замечая другой (см.: Политика. V, I, 1—9).
- ¹⁰ Аристотель. Политика. III, V, 8.
- ¹¹ Федорова М.М. Указ. соч. С. 100.
- ¹² Гоббс Т. Левиафан. М., 2001. С. 107.
- ¹³ Там же. С. 85.
- ¹⁴ Там же. С. 107.
- ¹⁵ Там же. С. 127.
- ¹⁶ Федорова М.М. Модернизм и антимодернизм. М., 1997. С. 26.
- ¹⁷ Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 263.
- ¹⁸ Там же. С. 335.
- ¹⁹ Там же. С. 310.
- ²⁰ Там же. С. 336.
- ²¹ См.: Федорова М.М. Классическая политическая философия. С. 134.
- ²² Капустин Б.Г. Мораль и политика в западноевропейской политической философии // От абсолюта свободы к романтике равенства. М., 1994. С. 13.
- ²³ См.: Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности. М., 1995.
- ²⁴ Это — принципиальный момент: ведь даже у Локка в свободном обществе правят не все, а большинство!
- ²⁵ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 198.
- ²⁶ Там же. С. 207.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ См.: Федорова М.М. Классическая политическая философия.
- ²⁹ Руссо Ж.-Ж. Цит. соч. С. 216.
- ³⁰ Там же. С. 223.
- ³¹ Там же. С. 240—241.
- ³² См.: Nussbaum M.C. Human Functioning and Social Justice: in Defense of Aristotelian Essentialism // Political theory. Vol. 20. № 2. 1992.
- ³³ См.: Сен А. Развитие как свобода // <http://www.liberal.ru/book1.asp?Num=141>