DOI: 10.17976/jpps/2021.03.08

ДИСКУРСЫ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ В КИТАЙСКОМ И РОССИЙСКОМ КУЛЬТУРНЫХ КОНТЕКСТАХ

М.Ф. Черныш, Хэ Ицзинь

ЧЕРНЫШ Михаил Федорович, доктор социологических наук, член-корр. РАН, ВРИО директора Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, ФНИСЦ РАН, Москва, email: mfche@yandex.ru; **ХЭ Ицзинь,** доктор социологии Университета Суррея, доцент кафедры социологии Пекинского технологического университета, Пекин (КНР), email: shredfn@126.com

Черныш М.Ф., Хэ Ицзинь. Дискурсы социальной справедливости в китайском и российском культурных контекстах. – Полис. Политические исследования. 2021. № 3. С. 111-128. https://doi.org/10.17976/jpps/2021.03.08

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Академии общественных наук Китая в рамках научного проекта №19-511-93003. Авторы благодарят Ивченкову М.С., старшего научного сотрудника Института социологии ФНИСЦ РАН, за помощь в подготовке статьи.

Статья поступила в редакцию: 28.09.2020. Принята к печати: 15.02.2021

Аннотация. Справедливость рассматривается в классических работах как набор универсальных принципов, применимых к анализу любого общества. Этот подход развивается, в частности, в работах Джона Ролза, определяющего главные принципы справедливости с помощью "нулевой социальной позиции". Индивид, находящийся в этой позиции тотальной изоляции от внешнего мира и лишенный выраженных социальных характеристик, словно заново конструирует справедливый социальный порядок. Амартья Сен подверг этот подход критике, полагая, что представления о социальной справедливости могут варьироваться в широких пределах в зависимости от общества, в котором живет человек, а также от той социальной группы, к которой он принадлежит. В статье делается предположение, что социальная справедливость реализуется через набор принципов и практик, имеющих в основании как специфическое, исторически обусловленное начало, так и универсальное, общечеловеческое содержание. Эффективность этого подхода демонстрируется авторами в ходе сравнения представлений о социальной справедливости в китайской и российской общественной мысли. Справедливость, в разные эпохи понимаемая по-разному, широко обсуждалась в Древнем Китае как необходимое условие гармоничного устроения общества. В ранних работах Конфуция – как полное равенство, в поздних – как распределение по заслугам, с учетом разделения труда и места в социальной иерархии. В российской общественной мысли само понятие справедливости появилось в тот момент, когда российское государство приблизилось к современности, когда в российское общество проникли идеи социального равенства и достоинства человеческой личности. Общим для столь разных подходов к справедливости является понимание того, что принципы справедливости и их реализация не только и не столько определяются универсалистской идеалтипической моделью гражданской нации и правового государства, но в значительной степени зависят от установившихся в обществе отношений господства, отношений между государем (верховной властью) и подданными. В обеих культурах "благожелательность" высшей власти, ее способность заботиться о населении рассматривается как важнейшее условие справедливости и важнейший принцип социальной гармонии.

Ключевые слова: справедливость, социальная гармония, социальные отношения, господство, система распределения.

Справедливость как феномен культуры

В современной общественной науке и, прежде всего, в социальной философии проблему справедливости принято рассматривать как универсальную, имеющую общие основания в разных странах и разных культурах. Сторонник этой точки зрения Джон Ролз объяснял идею справедливости как продукт "естественного" состояния общества, стремления людей установить гуманный социальный порядок [Ролз 1995]. В обществе, где нет справедливости, считал он, жизнь человека лишена важнейших смыслов, которые помогают выходить за рамки простого выживания, создавая нечто большее, возможное только в продуктивном союзе с другими людьми. В содержательном плане определить справедливость можно, полагал он, поставив несложный мыслительный эксперимент. Необходимо полностью абстрагироваться от собственной истории, статуса и представить себя входящим в общество, создаваемое вместе с окружающими словно бы заново. В этих обстоятельствах любой человек обязательно пожелал бы, чтобы он или она могли сохранить за собой *свободу деятельности*, помогающую реализовать приобретенные или данные природой таланты. Представив себя находящимся в "нулевой точке" социального позиционирования, человеку важно точно знать, что в обществе работают институты, которые помогут в случае кризиса, когда он сам, его семья, его близкие окажутся на грани выживания, когда справиться с проблемами в одиночку станет уже невозможно. У каждого человека, оказавшегося в неблагоприятной ситуации, должна быть возможность преодолеть неблагополучие, выйти самому и вывести своих близких к приемлемому уровню благосостояния. И, наконец, оказавшись в "нулевой точке", гражданин должен быть уверен, что все усилия общества и государства, весь тот прибавочный продукт, который они производят, будут направлены на то, чтобы улучшать жизнь тех, кто оказался в обществе в наихудшем положении, кто самостоятельно выбраться из этой трудной ситуации не может.

Казалось бы, каждый из этих принципов трудно оспорить, если сохранять перед глазами образ гражданина, живущего в современности, способного и желающего пользоваться ее преимуществами. Однако, как отмечали критики Ролза, мыслительный эксперимент оставляет за рамками рассмотрения параметры среды, в которой человек прошел путь взросления, характер институтов, которые сформировали его *Weltanschauung* (мировоззрение, – *нем.*) и навыки общественной жизни, его реальный достигнутый статус и соответствующие ему притязания. Дело в том, что "нулевая точка", которую задавал Ролз, есть только плод философского воображения. В реальности каждый человек – это продукт определенных обстоятельств, которые заданы изначально действующими институтами, такими как семья, а в современных обществах еще и система образования или средства массовой информации.

Поэтому утверждать универсальность принципов справедливости, их существование, автономное от габитуса и от исторически определяемых социальных отношений, вряд ли оправданно с позиции социальной практики. Справедливым будет считаться лишь то, что принято в обществе определенного типа со свойственными ему структурными характеристиками. До XVIII в. мало кто считал несправедливым, к примеру, низведение человеческих существ до положения рабов, к которым допустим произвол, которых можно подвергать любому насилию. Сократ, главный герой платоновского "Государства", размышляющий о справедливости и ее воплощении в добродетели, считал рабовладение нормой и сам имел рабов. В его эпоху послание о справедливо-

сти могло быть адресовано только равному (равному в политико-гражданском отношении), только тому, кто обладал таким же статусом, такими же правами и обязанностями, как и свободный гражданин полиса. Разумеется, и в те времена статус человека в силу обстоятельств менялся в широких пределах: свободный гражданин мог подвергаться репрессиям по прихоти власти или даже, как Диоген, превращаться в раба, хотя в этом случае и с особым статусом.

В современном обществе рабовладение недопустимо и является уголовным преступлением. Личная свобода и право реализовать себя и свои способности рассматриваются как основополагающие принципы общественного устройства. Однако схожие принципы могут иметь в разных обществах разное воплощение. Наилучшим образом это положение иллюстрируется фактом существования разных типов социального государства. В одних господствует либеральный подход, и приоритетное место закреплено за способностью гражданина оставаться свободным и самостоятельно себя обеспечивать. Справедливым считается то, что каждый работает на себя, свобода предпринимательской деятельности ставится на первое место. В других странах приоритеты расставлены иначе: гражданин платит высокие налоги, а бюджет, который они формируют, идет на финансирование социального государства – пенсий, развитого, бесплатного здравоохранения и образования, социальной помощи тем, кто оказался в трудной жизненной ситуации. В скандинавских странах подобный порядок сложился исторически, находится в гармонии с представлениями о справедливости, и любые попытки изменить его сталкиваются с серьезным сопротивлением в лице организованных групп населения – политических партий социал-демократической ориентации, профсоюзов, политических движений.

Признавая историческую обусловленность любых социальных представлений, необходимо дать ответ на вопрос: каковы пределы этих различий? И есть ли в этих представлениях общее ценностное ядро, опирающееся на универсалии человеческой жизни, на общие принципы ее организации? В любом обществе, независимо от той стадии развития, на которой оно находится, социальные взаимодействия, как правило, предполагают обменные трансакции, в которых обмениваемые продукты (товары) или услуги должны быть примерно равноценны. Кроме того, любое организованное общество регламентирует отношения между классами и слоями, а также между отдельными гражданами. Нормативный порядок, как бы тесно он ни был связан с культурными образцами, диктует необходимость постановки формальных пределов для любого своеволия. Отсюда суды, которые руководствуются формальным правом – набором законодательно закрепленных норм, одобряемых обществом. Как писал российский социолог права Б. Кистяковский, “господство общественности над личностью создается правом, главным образом благодаря его свойству как бы извне вторгаться в жизнь человека. Этому способствует и государственная организация, направленная на осуществление правовых норм, и сила общественного мнения, отстаивающая нерушимость основных правовых принципов, и, наконец, укоренившиеся побуждения в каждой отдельной психике, постоянно всплывающие на поверхность сознания и предъявляющие к нему властные требования” [Кистяковский 1999: 155]. Можно утверждать, что принципы справедливости, в какой бы культуре они ни рождались, при всем их своеобразии могут содержать в себе не только специфическое, культурно определяемое содержание, но и универсальные представления, отражающие глубинные структуры социального мира.

Будут ли эти принципы похожи на те, что заявил Ролз в своей классической концепции, или все же это будут иные нормы, иные подходы? Амартья Сен, отвергающий существование универсального режима справедливости, сам, тем не менее, заявил ряд общих правил, которые ей соответствуют [Сен 2016]. В отличие от Ролза, мыслящего универсалиями, Сен предлагает видеть справедливость в непрерывном движении, не в статике, а в динамике, как процесс преодоления, как непрерывную коррекцию изъянов социального порядка. В любом обществе, поделенном на сильных и слабых, богатых и бедных, влиятельных и рядовых, те, кто находится внизу, кто, по выражению Сена, оказывался "маленькой рыбешкой", сталкиваются с несправедливостью. В общественном устройстве необходимо сделать так, чтобы "большая рыба" не смогла заглотнуть "маленькую рыбешку" без серьезных для себя последствий. В этом – важнейшая задача такого социального института, как суд, уравнивающего перед законом каждого, независимо от его состояния и прошлых заслуг. Бремя преодоления несправедливости лежит не только на том человеке, который стал ее жертвой, но и на ключевых социальных институтах, консолидирующих общество на универсальных основаниях. В этом пункте Сен сходится с Ролзом, с той лишь разницей, что Ролз идею институтов справедливости не проговаривает, а подразумевает. И все же индивид, рисующий образ желательного общества, представляет его как совокупность устойчивых институтов, назначение каждого из которых состоит в том, чтобы обеспечить права человека в широком диапазоне – от права на свободу до права на получение доли общественного богатства.

Проблема универсального и специфичного в представлениях о справедливости может иметь решение только в рамках процедуры сравнения. Наибольшие выгоды сулит сравнение обществ, имеющих разную историю и разное устройство в настоящем, существенно отличающихся друг от друга в культурном плане. В рамках нашего исследования это Китай и Россия, общества разные, но в то же время имевшие в прошлом точки соприкосновения, делавшие схожие попытки реализовать левый проект, а потом двинуться от него, разными путями, в сторону рыночного устройства.

Возникает вопрос: какова должна быть основа сравнения? Принцип хронологической одновременности не подходит: в культуре проблематизация какой-либо области жизни теснейшим образом связана с состоянием общества и этапом его развития. Греческая античная философия получила развитие в период быстрого "взросления" греческого общества, нуждавшегося в объяснениях, выходящих за рамки мифа. Необходимость в философии, считает П. Гайденко, формируется тогда, "когда в общественной жизни и в общественном сознании возникают серьезные противоречия и конфликты, которые не поддаются разрешению с помощью традиционных убеждений и верований, связанных с греческой мифологией. Тут и появляется потребность различения того, что общепринято (мнение), и того, что истинно на самом деле (знание). Это различение рождается вместе с философией, и не удивительно, что философия с самого начала выступает как критика обычая, обычного права, обыденного сознания, традиционных норм нравственности и традиционных ценностей" [Гайденко 2012]. Накопления культуры обладают способностью сохраняться на протяжении многих столетий, причем не только в форме библиотечных фолиантов, но и в форме культурных стереотипов и поведенческих норм. Именно в этом ключе следует рассматривать идеи Конфуция и других древних философов, размышлявших о справедливости. Конфуцианство и заложенные в нем

смысловые конструкции сохраняются в китайском общественном сознании и сегодня, определяя благо и зло, справедливость и ее нарушение.

В российском общественном сознании идея справедливости в ее светской интерпретации появляется только на рубеже XVII и XVIII вв. Представления о справедливом обществе рождались в российском общественном сознании и раньше, но никогда прежде они не обретали свойства быть политической программой. Эти представления привносятся в общество, как и повсюду, в том числе и в Древнем Китае, не низшими слоями, наиболее угнетенными стратами в рамках существующего социального порядка, а мыслителями из высшего социального слоя. Получившие прописку в культуре, эти представления остаются в ней и сегодня, выступая время от времени в качестве идейной основы реформирования общества в направлении большей справедливости.

РЕФЛЕКСИЯ О СПРАВЕДЛИВОСТИ В КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОТ РАСПРЕДЕЛИТЕЛЬНЫХ РИТУАЛОВ К ОБЩЕСТВЕННЫМ ИНСТИТУТАМ

Идея справедливости присутствовала в произведениях древнекитайских философов, живших до династии Цинь (秦朝, 221 – 206 гг. до н.э.). Справедливость рассматривалась ими как добродетель, помогавшая определить истинные цели государства, наметить пути построения гармоничного, идеального общества. В рассуждениях о справедливом обществе древние китайские мыслители увязывали в единое целое идеи равенства и гармонии, выдвигали идеи справедливого устроения в таких сферах, как политика, экономика или социальные отношения. Справедливость, полагали они, находит выражение в стандартах социального поведения, в способах разрешения социальных конфликтов, в распределительных принципах, имеющих в основании ценностное начало. В начале XX в., когда в китайскую социальную мысль проникли идеи утопического социализма, они нередко апеллировали к национальному наследию, где идеи справедливости, жизни по правилам были на первом месте. Богатое наследие китайской культуры становится основанием для диалога культур, поиска общих оснований человечности во многих вопросах, включая вопрос о справедливости.

На древнекитайском языке иероглиф 公 (“гун”, означающий “общественный”) использовался не только в сочетании с иероглифом 正 (“чжэн”, означающий “справедливо” или “правка”), но также часто оказывался рядом с 私 (“сы”, означающий “частный”) [Ян Гожун 2012: 2]. Комбинация двух первых иероглифов не только обозначала ценности, противостоящие частному промыслу, но и указывала на то, как преодолеть ошибки в поведении, как добиться справедливости. Одно из назначений упомянутых иероглифов состояло в том, чтобы характеризовать конкретного человека, определять его соответствие моральным, этическим принципам, включая принципы честной политики.

Большинство современных ученых считают, что нюансы в понимании справедливости в китайском обществе рождены обстоятельствами повседневности, конкретными ситуациями, в которых находится человек. Однако сами эти обстоятельства и повседневность пропитаны духом древней культуры, теми ценностями, которые передавались из поколения в поколение. Эти ценности безусловно осовременивались, приводились в соответствие с реалиями конкретного периода в развитии общества, но всегда несли в себе основополагающие принципы жизни, заданные конфуцианством.

В конфуцианстве акцент делался на нормах поведения и ограничениях, с которыми сталкивался человек, живущий в обществе. Справедливость полагалась

как норма, которая воспроизводилась социальными институтами, а конечной целью политики справедливости мыслилось общество, находящееся в сбалансированном, гармоничном состоянии. В основе идеологии конфуцианства лежали принципы праведности и благожелательного отношения к другому; они рассматривались как качества, обеспечивающие воспроизводство социального порядка, а также гарантии того, что институты, устанавливающие справедливые отношения, смогут выполнять свои важнейшие функции. Ключевое место в этой системе идей отводилось принципу, который можно было бы охарактеризовать как "распределение, освященное ритуалом". Этот принцип рассматривался как отправная точка политики равенства, дающей каждому человеку доступ к благам по заслугам и возможность двигаться к гармонии.

Особенность конфуцианских представлений о справедливости в том, что они не изложены в каком-то одном произведении. Исследователи философского наследия Конфуция полагают, что по большей части они носят имплицитный характер [Чжао Кунь 2016]. Тема социальной справедливости поднимается во многих его диалогах с учениками, изложенных в Аналектах Конфуция [Кунцзы 2016]. Стержневой идеей Конфуция, характеризующей справедливость, было "стремление к благу" – особый тип этики, благодаря которому становилось возможным добиться равновесия в общественных отношениях, справедливого распределения материальных благ, обеспечивающего отсутствие бедности.

Конфуций выдвинул идею победы над собой, своими желаниями и возвращения к ритуалу и духу благожелательности после того, как моральные основания общественной жизни подверглись серьезным испытаниям в период Весны и Осени (Чуньцю, 春秋, 770-476 гг. до н.э.). Благожелательное отношение к миру наступает после того, как восстанавливаются ритуалы, благодаря которым общество удерживается от потрясений. Человек может стать "благожелательным" и должен быть признан таковым в глазах всех под Небом, если ему удается овладеть собой и побыть в таком состоянии хотя бы один день (Аналекты Конфуция, глава XII "Янь Юань" [Кунцзы 2016]). Теория "благожелательности" стала краеугольным камнем всей конфуцианской этики и руководящим принципом морального поведения. В справедливом обществе моральные принципы должны посредничать в отношениях между людьми, гармонизировать их, а ограничения, которые человек налагает на себя, – служить средством достижения этой цели. Конфуций полагал, что в ритуальных отправлениях самым ценным достижением становится состояние гармонии, которое помогает справляться с большими и малыми проблемами, находить срединный путь между крайностями (Аналекты Конфуция, глава I "Сюэ Эр" [там же]).

В диалогах между Конфуцием и Жань Ю (в главе XVI "Цзи Ши" Аналектов) представлена модель идеального общества, в котором царит всеобщее равенство [там же]. В этом обществе правителям царств и главам семей не стоит беспокоиться на тему ограниченности ресурсов и малой численности населения, поскольку не может быть бедности при равномерном распределении, убыли населения не будет при том, что в пределах государственных границ царит гармония. К тому же нет никаких поводов для переворота, когда внутри страны мирная обстановка. Цянь Му, Ян Боцзюнь и Ян Фэнбинь считали, что в работах Конфуция равенство относится к области распределения экономических благ [Цянь Му 2002: 458; Ян Боцзюнь, Ян Фэнбинь 2009: 200], а внимание сфокусировано на процессе распределения, который во многих случаях становится камнем преткновения на пути к справедливости.

Понимание этого обстоятельства, полагал древний философ, должно стать заветом всем будущим поколениям.

Изучая наследие Конфуция, невозможно обойти важнейший вопрос: что он подразумевал под "равенством"? Понимал ли он равенство как действительно равное распределение общественного богатства, или же подразумевал состояние общества, при котором каждому человеку воздается по его заслугам?

Древний философ видел в равенстве в сфере распределения решение многих проблем общества, освобождающих влиятельных лиц, высоких вельмож, от нужды заботиться о рядовых гражданах. Ведь если равенство будет учреждено и обеспечено, эти последние и так будут защищены от нищеты, свободны от необходимости и, следовательно, не будут иметь причины сетовать на существующий порядок, подрывать его основы. Таким образом, каждый в обществе сможет достичь искомой цели – найти мир внутри себя, ибо только так учреждается мир вовне, в отношениях с другими людьми.

Чэн Шудэ интерпретировал высказывания Конфуция в ином духе: "В своих размышлениях Конфуций обходил стороной проблемы нищеты или распределения земли. Главным он считал неравенство, царящее в области политики, в распределении власти" [Чэн Шудэ 1990: 1138]. Конфуций, полагал он, считал экономическое неравенство производным от других, таких как неравенство в области политики или различие в уровне образования. Если устранить эти неравенства, то проблема нищеты, страданий, вызванных ею, рассеется сама собой, а установившаяся гармония поможет утолить печали, связанные с неравным состоянием граждан в сфере экономики. При этом главное не в том, чтобы добиваться фактического равенства, а в том, чтобы каждый получал по заслугам. Важно не стремиться к равенству в богатстве, а искать такое устройство, в котором человек любого статуса получал бы то, что ему полагается, то, что заслужил. Логично предположить, что наследство Конфуция столь обширно и многообразно, что включает в себя обе упомянутые идеи, что оно, развиваясь, на ранних этапах ограничивалось соображениями экономического плана, но в дальнейшем расширило границы понятия "равенство" до включения в него представлений о политическом, о формах власти и господства.

Идея равенства как вознаграждения по заслугам получила дальнейшее развитие в концепции "общества великой гармонии" (со II в. до н.э). В главе "О передаче ритуалов" трактата "Ли Цзы" ("Книга ритуалов"), составленном в 206-224 гг. до н.э. и представлявшем собой собрание размышлений об обществе, выдвигалась, со ссылкой на Конфуция, идея великой гармонии и одновременно всеобщего равенства, которые должны лечь в основу подлинно справедливого общественного устройства [Ху Пиншэн, Чжан Мэн 2017]. В ней, в частности, говорилось, что, когда Великий Путь становится для общества главным, весь мир управляется по законам всеобщего блага. В этом мире правители отбираются из числа самых способных и мудрых. Вера людей друг в друга поощряется, культивируются добрососедские отношения. Мужчины обращаются с теми, кто от них зависит, как с детьми, и считают родителями всех стариков. Престарелые обеспечены необходимым, дееспособные – работой, молодежь – возможностью самореализоваться. Беспомощные вдовы и вдовцы, сироты и одиночки, а также больные и калеки ни в чем не нуждаются.

В идеальном обществе каждому должно быть место и каждый должен иметь средство, чтобы продолжить свой путь, жить в довольстве и мире, обретая состояние социальной гармонии. Особенность трактата в том, что он подчеркивает ту

разницу возможностей, которая естественным образом вытекает из социальных различий. Это позволяет провести параллель между идеями трактата и концепцией "различения в способах интеграции", которая подразумевала естественный иерархический порядок. В его рамках справедливость представлялась как двухуровневая конструкция: "общество, ориентированное на всеобщее благо, выбирает правителей из числа самых мудрых и способных, но делает это для того, чтобы окружить заботой тех, кто по разным причинам оказался на социальном дне" [Хэ Хуайхун 2011]. Именно эта идея оказалась стержнем общественной мысли для последующих поколений и добралась до современной эпохи, став фундаментом современного китайского утопического социализма.

Конфуцианская идея справедливости открывалась для последующих поколений не только в форме общих принципов, но и в приложении к конкретным областям жизни общества. Конфуций ратовал за всеобщее образование без каких-либо ограничений (Аналекты Конфуция, глава XV "Вэй Лин-Гун" [Кунцзы 2016]). Конфуций считал, что у каждого должна быть возможность учиться и получать образование, невзирая на разницу в достатке или возможностях. Сам Конфуций утверждал этот принцип личным примером – среди учеников Конфуция, кроме богатых людей и представителей знати, были также и простолюдины. В дальнейшем эта идея подверглась ревизии. В эпоху Тан (618-907 гг.) выходцы из знатных семей рассматривались как те, кто должен иметь преимущества в имперской экзаменационной системе [Цянь Му 2002: 452].

В сборнике трактатов "Сюнь-цзы", обычно приписываемых Сюнь Куану, философу, жившему в III в. до н.э., основой социального порядка объявляются ритуалы [Сюнь-цзы 2015]. В главе XII "Цзюнь Дао" ("На пути бога") говорится, что распределение по заслугам должно рассматриваться в качестве системного принципа социальной справедливости. Принцип "по заслугам" должен, по мысли автора, не только лечь в основу распределительных процессов, но и стать универсальным принципом управления. В главе XIX "Ли Лунь" ("Беседы о принципах ритуала") необходимость введения подобного принципа обосновывается человеческой природой: от рождения человек наделен желаниями; если его желания не получают немедленного отклика во внешнем мире, он должен бороться за то, чтобы воплотить их в жизнь. Если же в этой борьбе человек переступает через границы, налагаемые чувством меры и естественными ограничениями, то он непременно входит в конфликтные отношения с другими людьми. Конфликты провоцируют общественные беспорядки, а те, в свою очередь, приводят людей к обнищанию.

Древние цари отвергали беспорядок как недостойный способ существования и учреждали "праведность" и "благочестие" для того, чтобы каждый точно знал границы своих притязаний и мог в пределах этих границ получать то, на что рассчитывал. В этом процессе каждый должен знать, на что он или она могут претендовать и, с учетом этих законных притязаний, получать все, что ему или ей полагается. Благодаря этому желания и желаемое в течение долгих лет поддерживаются в равновесии. В этой способности удерживать общественное равновесие и состоит главным образом назначение ритуалов. Сюнь-цзы предлагал рассматривать человека как сложную комбинацию желаний и устремлений. Отсюда вытекала необходимость "праведности" как мерила того, кем человек является на самом деле, в какой степени он способен примирить желаемые и реальные потребности. Ведь только в случае, если разумный баланс между ними будет найден, появится возможность бороться с нищетой,

предотвращать беспорядки, рожденные нежеланием искать согласие между внутренним и внешним мирами со свойственными им наборами возможностей. Сюнь-цзы подчеркивал необходимость справедливости, но отвергал саму возможность отыскать ее в эгалитарном распределении благ. Он призывал следовать принципу "равенство через различие", который был представлен в книге "Шу-цзин" ("Книге документов") и который полагал истинным то, что "равное обнаруживается в неравном" [Ван Шишунь 2011]. Игнорирование различий между людьми непременно приведет к отрицательным последствиям.

В главе под названием "Ван Чжи" ("Правила истинного правителя") Сюнь-цзы пишет: "Если в обществе все чины и ранги уравнены, то товаров в обороте будет не хватать. Если власть будет равным образом поделена между всеми, то разрушится единство общества. Если у всех будет одинаковый статус, то никто не захочет служить другому. Как в природе даны нам Небо и Земля, так и в обществе существуют высокий и низкий, но закон правит только тогда, когда на трон восходит просвещенный государь. Два одинаково почтенных господина не могут управлять друг другом, два человека низкого ранга не могут приказывать друг другу. Так заведено Небом. Если учреждается полное равенство званий и желаний, то товаров не хватит на то, чтобы удовлетворить каждого, возникает соперничество, а его итогом становится хаос, который приводит к нищете. В древности цари отвергали хаос, а потому учреждали правила, принципы и ритуалы, которые делили людей по рангам. Они устанавливали порядки, которые делили людей на богатых и бедных, знатных и незнатных. Те, кому суждено было оказаться в высших кругах, объединялись для того, чтобы держать в повиновении тех, кто был в нижних слоях. Это было основой, позволявшей обеспечивать и кормить людей во всем мире" [Сюнь-цзы 2015]. Итак, наилучшим принципом управления признавалась иерархия, а критерием, который играл в ней наибольшую роль, была "праведность", которая, в свою очередь, по-разному распределялась в системе разделения труда, в иерархии власти и статуса.

В системе идей Сюнь-цзы подчеркивается роль разделения труда. Если крестьяне получат землю и смогут ее обрабатывать, если у купцов будут товары, которыми они смогут торговать, если ремесленник сможет дать правильный совет, а учитель вести занятия, то распределение будет следовать ритуалам и не будет неравенства или плохой власти под Небом (Сюнь-цзы, глава XI "Ван Ба" ("Истинный царь") [Сюнь-цзы 2015]). Таким образом, справедливость в том, чтобы каждому отдавать должное, каждому дать дело, которое он делал бы, следуя ритуалу [Хуан Юйшунь 2012]. Равенство не в том, чтобы подравнять всех под один уровень, но в том, чтобы строго соблюдать деление общества на профессии и ранги. Последний критерий относится в том числе и к сфере политики, где деление на ранги закреплено в ритуалах и обычаях. Преимущества, которые получают люди высокого звания, уравновешиваются объемом общественных обязанностей, которые им полагается выполнять [Хэ Жун 2014]. Равенство открывает возможности для установления социальной гармонии, воцаряется "праведность", которая ведет к режиму доброго правления. Надо понимать при этом, что ни проповедуемая Конфуцием "благожелательность", ни предлагаемый Гуань-цзы акцент на "праведность" не тождественны справедливости в общем смысле этого слова. Они, как и ритуалы, связанные со статусом и званием, – это условия, которые позволяют достигнуть справедливости [Чэнь Лисянь 2002: 159]. Речь идет о трактовке справедливости в патриархальном, поделенном на классы обществе с высоким уровнем неравенства, заданным от рождения.

Надо отметить, что в подходах к справедливости Гуань-цзы был более последователен. Он соединил даосизм и легализм и вывел из общей свойственной им логики понимание того, что именно институты играют решающую роль в том, чтобы управлять государством на основе справедливости (Гуань-цзы, глава XVI "Фа Фа" ("О соблюдении закона") [Гуань-цзы 2019]). Справедливость не может иметь опоры в индивидуальных устремлениях: эгоистические желания приводят к беспорядкам, торжеству зла, разрушению всего справедливого и объективного. Если же институты государства работают так, как им положено, то злонамеренные люди, обманщики не могут продвигать свои частные интересы. Поэтому главной задачей правителя является учреждение объективных законов и правил, установление справедливых стандартов для всех подданных. В трактатах Гуань-цзы философская рефлексия о справедливости вышла на новый уровень.

Анализируя становление представлений о справедливости в древнекитайской философии, можно с полным основанием утверждать, что она развивалась по восходящей линии. От простых уравнительных схем – до более глубокого понимания того, как работают институты государства, каковы пределы равенства и что необходимо делать власти для того, чтобы в обществе при всех статусных и экономических неравенствах могли осуществиться идеи гармонии.

РЕФЛЕКСИЯ О СПРАВЕДЛИВОСТИ В РОССИЙСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ: ОТ ИДЕИ "ПРАВЕДНОСТИ" К ОБЩЕСТВЕННЫМ ИНСТИТУТАМ

В современном российском общественном дискурсе *справедливость* часто продвигается как одна из традиционных, укорененных в российской культуре категорий, отражающая глубинные чаяния российского народа. Если это действительно так, то логично предположить, что в первоисточниках, относящихся к ранним периодам российской культуры, *справедливость*, обсуждение справедливости должны в обязательном порядке присутствовать. Однако изучение первоисточников говорит о том, что это не так. Н.В. Печерская отмечает, что до XVII в. понятие *справедливости* в текстах на русском языке практически не встречалось [Печерская 2001: 132]. Это, однако, не означает, что отсутствовали смыслы, совокупно передаваемые данным понятием.

А.Л. Юрганов полагает, что в культурном пространстве российского общества "координатными", наиболее важными категориями были *вера* и *правда*. Если с категорией веры все более или менее понятно, то категория правды понималась современниками в разные эпохи по-разному. "Правда", безусловно, родственна понятию "справедливость", но не тождественна ему. Один из видных деятелей XVI в. Иван Семенович Пересветов, написавший для Ивана Грозного две челобитные, считал, что для православного человека "правда" даже важнее "веры", и это отличает его от католика. "Правда" подразумевала "мудрость" и рассматривалась автором как воля Христова в государстве, а потому она становилась обязательным условием праведного правления. Славя "правду", Пересветов доходит до еретических утверждений, ставя ее выше веры. В поисках ответа на вопрос, какой смысл вкладывает Пересветов в понятие "правда", Юрганов обращается к архивным текстам XVIII в. и находит такое ее определение: "Правда – справедливость (как свойство праведника, а также как соответствие действий и поступков требованиям морали и права); правда, истина, добродетель, добрые дела, праведность, благочестие, исполнение божественных заповедей, долга, правость, правота, отсутствие вины, доброе имя, обет, обещание, присяга, повеление, заповедь, постановление (установле-

ние), правило, свод правил, законы, договор, условия договора, право, права, признание прав, оправдание, суд, судебное испытание, право суда, судебные издержки" [Юрганов 1998: 36]. "Правда" отличается от "справедливости" тем, что соединяет вместе сакральное и профанное, абстрактное и конкретное, идеи и практики. "Правдивым" может быть только тот, кто обладает праведностью и тяготеет к истине, но при этом "правда" (например, "Русская правда") – это еще и закон, свод правил, по которым живет общество. В российском пространстве культуры справедливость рассматривалась как одно из составляющих правды, как обладание мудростью, позволяющей праведно, соответствуя духовным правилам жизни, устраивать дела в обществе. Суд с его набором формальных процедур должен был одухотворяться правдой, а приговоры – выноситься не только согласно букве, но и духу закона, который не от мира сего.

В реальности русская жизнь в Средневековье, как, впрочем, и в другие времена, была далека от принципов справедливости. Высшие классы не считали необходимым последовательно опираться на правду и принимали такие решения, которые были им выгодны, но которые при этом игнорировали интересы тех, кто стоит на более низких ступеньках социальной лестницы. Именно это следует из писем русского путешественника Афанасия Никитина. Никитин сетует на то, что русский мир несправедлив и корни несправедливости лежат во взаимоотношениях во властной вертикали. Расхождение духовной вертикали "правды" и реальной вертикали власти рождает противоречие, которое приобретает социальное звучание: "На этом свете нет страны подобной ей (России), хотя вельможи (бояре) Русской земли несправедливы (не добры)... Русская земля да будет богом хранима! Боже сохрани! Боже сохрани! ...Да станет русская земля благоустроенной, и да будет в ней справедливость. О боже, боже, боже, боже, боже" [Никитин 1986: 21]. Никитина тяготит пребывание на чужбине, родина представляется ему благословенным краем, но даже вдали от нее он не может забыть несправедливость, которую творит делами и словами ее знать. Его не покидает желание видеть свою страну справедливой, а ее нравы – исправленными. Но сделать это вне христианской веры невозможно, поскольку нужно мерило истины, принципы, опираясь на которые, можно вынести приговор: здесь справедливость, а здесь ее нет. Обращает на себя внимание, что рассуждения о справедливости звучат в тот момент, когда человек, произносящий их, находится за пределами России, в тех местах, где его собственные языковые практики обогащаются смыслами, заимствованными из других языков. До поры до времени понятие "справедливость" появлялось в пограничье между русской и другими культурами, и лишь со временем шаг за шагом "обживалось" в российском контексте.

Справедливость как понятие, имеющие четкие смысловые границы, появляется в письмах и посланиях русского Средневековья, ощущается нужда, потребность в нем, желание объяснить различия порядка существующего и порядка идеального. А.Л. Юрганов исследует послания Федора Карпова, выходца из старинного княжеского рода, Максиму Греку, епископу Даниилу и Ивану III. Карпов, как, возможно, подавляющее большинство образованных людей его эпохи, принимает любое размышление об устройстве мира только при посредстве веры и ее главных истин. Его размышления об обществе парадоксальным образом перекликаются с идеями Джона Гоббса: государство необходимо, а государь обязан быть и защищать "неповинных", не могущих себя защитить от "виновных". В общих интересах власти и граждан строить мир, основанный на гармонии, но такое случается нечасто, гармо-

ния – это скорее идеал, чем достигнутое состояние. Государству невозможно обрести благое состояние без "милости" и "долготерпения". И то, и другое предотвращает эксцессы насилия, снижает, выражаясь современным языком, уровень аффективности в том, как принимаются решения. Любопытно, что Карпов впервые задает новые "правду" и "возможную справедливость" как лишь частично пересекающиеся культурные коды: "Милость без справды малодушество есть, а правда без милости мучительство есть" (цит. по: [Юрганов 1998: 67]). *Справда* – это прообраз понятия *справедливость*, характеристика социального устройства, в котором все делается по закону, по принятым, социально одобряемым правилам. Если нет справды (жизни по правилам), то милость превращается в потакание, в бесконечные уступки по отношению к тем, кто ближе, и забвению тех, кто по обстоятельствам оказался за пределами узкого круга доверенных, близких лиц. Но правда может оказаться ловушкой, если не сопровождается истинным благодушием, милостивым поведением, которое смягчает формальные требования. Из рассуждений Карпова следует, что правда и *справда* (т.е. справедливость) находятся совсем рядом, через запятую, и связаны общей нитью с другими понятиями, такими как милость или вера. Вместе они образуют семантический комплекс, в котором каждая ячейка жизни взаимодействует с другой, а идеальное состояние достигается только если все они сходятся в одной точке, являя обществу образцы мудрости, терпеливости, милосердия и справедливости.

Рождение концепта справедливости в России Нового времени

Как полагает Н.В. Печерская, понятие "справедливости" входит в российскую культуру благодаря активизации внешних связей России с иными государствами [Печерская 2001: 132]. Первоначально оно использовалось в некоторых дипломатических посланиях, однако, считает Печерская, материалы дипломатической переписки – не повод для лексикологических исследований, и причина в том, что в этом контексте часто использовались слова, не укорененные в русской культуре, недавние заимствования, не имевшие привязки к национальному контексту [там же]. Лишь в XVIII в. понятие входит в русскую культуру, появляется в литературных и иных текстах. Понятие "справедливость" уже присутствует в "Немецко-латинском лексиконе" Э. Вейсмана (1731 г.) и более позднем "Словаре Академии Российской" (1793 г.). В обоих источниках фиксировались не столько расхожие, обосновавшиеся в языке понятия, сколько новые слова, атрибутированные к научным или философским изысканиям. Именно этим объясняется первоначальный смысл понятия, говорящего, прежде всего, о точности, истинности установленных фактов.

В источниках, характеризовавших лексикон российской повседневности, например, словаре Даля, понятие "справедливость" в перечне слов отсутствовало. И это не случайно: в сословном обществе, где люди неравны по рождению, по начальному своему состоянию, справедливости быть не может. Может ли быть справедливым крепостное общество? Лучшие представители русской культуры во все времена давали на этот вопрос отрицательный ответ: не может быть справедливым или правдивым общество, в котором одна часть населения находится в крайней зависимости от другой, в которой одна небольшая часть населения имеет право распоряжаться жизнями других людей.

Александр Николаевич Радищев, дворянин, представитель высшей российской знати, имевший блестящее образование, знавший не менее трех европей-

ских языков, обучавшийся в Германии, где познакомился с трудами европейских просветителей, проникся идеями свободы, которые получили широкое распространение в европейских обществах. Вернувшись в Россию и поступив на государственную службу, он опубликовал главный труд своей жизни – "Путешествие из Петербурга в Москву", написанный в популярном тогда жанре "сентиментального путешествия" [Радищев 2013]. Среди произведений этого жанра, известных и перечитываемых сегодня, – "Демократия в Америке" Алексиса Токвиля, "Сентиментальные путешествия" Лоренса Стерна и набор критических наблюдений российской жизни Огюста де Кюстина. Маршрут, который выбрал Радищев для своих заметок, был не случаен. По этому тракту чаще всего путешествовали знатные особы и важнейшая из них, императрица Екатерина Вторая, которая, как замышлял автор, должна была стать одним из главных адресатов его послания. В "Путешествии" екатерининская Россия предстает царством несправедливости: крестьяне трудятся едва ли не круглосуточно для того, чтобы отработать барщину. Чиновники нагло игнорируют свои обязанности, не желая даже двинуться с места для того, чтобы помочь морякам тонущего рядом с берегом корабля. Купцы получают ордена лишь потому, что обеспечивают подношениями высокопоставленных чиновников. Бессердечные бояре продают крестьян, почитая их за скот, причем даже тех из них, кому они обязаны жизнью. Радищев не скрывает своего отношения к существующему социальному порядку: творимые при полном попустительстве власти несправедливости требуют отплаты, и она обязательно рано или поздно осуществится. Власть по "достоинству" оценила призыв к справедливости, прозвучавший в "Путешествии". Книга оказалась под запретом, а ее автор – в Петропавловской крепости. За подрыв государственного строя его 24 июля 1790 г. приговорили к смертной казни, которую затем императрица заменила десятилетней ссылкой в Сибирь, в Илимский острог.

Радищев, пожалуй, первым из российских писателей, публицистов обосновал критику существующих порядков необходимостью восстановления справедливости как воздаяния за совершаемое зло. В обществе творятся злодеяния, у людей якобы для насыщения казны отбираются имение, честь, а иногда и жизнь. Что может этому противостоять? Только сама самодержавная власть может сохранять дистанцию и беспристрастность в отношении тех дел, которые творятся в государстве: "Ибо справедливо думал, что в самодержавном правлении она одна в отношении других может быть беспристрастна. – Но не могу ли я принять на себя его защиту? Я напишу жалобницу в высшее правительство. Уподоблю все происшествие и представлю неправосудие судивших и невинность страждущего. – Но жалобницы от меня не примут. Спросят, какое я на то имею право; потребуют от меня верющего письма. – Какое имею право? Страждущее человечество. Человек, лишенный имения, чести, лишенный половины своея жизни, в самовольном изгнании, дабы избегнуть поносительного заточения. И на сие надобно верющее письмо? От кого? Ужели сего мало, что страждет мой согражданин? – Да и в том нет нужды. Он человек: вот мое право, вот верющее письмо" [там же: 20]. Итак, справедливость возможна, но только в том случае, если о конкретных нарушениях узнает высшая власть, но она не может о них узнать, если пострадавший человек не имеет влияния, если он не имеет права и возможности обратиться к верховной власти, а вынужден иметь дело только с коррумпированной властью на местах. В этом случае, полагает Радищев, справедливость в том, чтобы любой гражданин мог взять на себя ответственность обращения к власти, самого факта гражданства достаточно,

чтобы выступать за восстановление справедливости и добиться того, чтобы она была восстановлена. Таким образом, российские нравы могут быть изменены, только если граждане получат то, что и так им полагается по праву, а именно возможность обращаться к власти, которая претендует на то, чтобы представлять их интересы. Это необходимо в тех случаях, когда иные институты, кроме верховной власти, не работают или работают с серьезными нарушениями.

Но обращение к верховной власти может быть произведено только в том случае, если сама верховная власть желает слушать того, кто готов рассказать правду о совершаемых преступлениях, и способна реагировать на полученную информацию, наказывая виновных. Иное дело, если власть не желает слышать жалобы подданных, если она обращает свой гнев не на виновных, а на жалобщика, тем самым нарушая важнейшие принципы справедливости, закрепленные в священных текстах: "...христианский закон, одержав победу над мучительством, покорил самих мучителей, и ныне остается во свидетельство неложное, что гонение на мысли и мнения не токмо не в силах оные истребить, но укоренят их и распространят. Арнобий справедливо восстает противу такового гонения и мучительства. 'Иные вещают, – говорит он, – полезно для государства, чтобы сенат истребить велел писания, в доказательство христианского исповедания служащие, которые важность опровергают древний религии. Но запрещать писания и обнародованное хотеть истребить не есть защищать богов, но бояться истины свидетельствования'" [Радищев 2013: 76]. Радищев был убежден, что вопрос справедливости чаще всего обостряется в той пограничной области, где происходит взаимодействие власти и общества. Власть становится носителем справедливости, если она одинаково дистанцирована от групповых интересов и видит свою обязанность в том, чтобы защищать интересы гражданина. Радищев здесь опережает время, желая, чтобы в обществе созрели, наконец, гражданские чувства, чтобы в нем возникла убежденность в том, что права есть не только у власть имущих, но и у подданных короны. Граждане имеют право восставать против власти в том случае, если она выходит из повиновения интересам общества, если становится эгоистичной и равнодушной к несправедливости. Радищев задает новый контекст, в котором обсуждаются социальные проблемы. В этом контексте проблематизируется не содержание понятия справедливость, смысл которого туманен, а практики несправедливости, преодоление которых и есть движение к справедливому общественному устройству. Императив преодоления несправедливости оказался в центре русской общественной мысли более поздних периодов, подвигая ее к революционной идеологии.

Радищев стал одним из тех, кто впервые задал понятию "справедливость" социальные смыслы. Он первым в России сформулировал то, что можно считать "законом справедливости", заключающимся в воздаянии по заслугам. По мере того, как российская культура усложнялась, насыщалась абстрактными понятиями, увеличивалось и число значений, в которых понятие "справедливость" использовалось. В XIX в. это слово активно обретало новые смысловые оттенки. Печерская отмечает, что к концу века понятие справедливости все чаще фигурировало в разных дискурсах и вследствие этого, сохраняя старые значения, приобретало новые [Печерская 2000: 4]. По-прежнему в ходу было понимание справедливости как точности, характеризующей соответствие описания явлению окружающего мира. Справедливость сохраняла родовые коренные религиозные смыслы, роднящие это понятие со словом "праведность". Справедливым считалось поведение, отвечавшее требованиям христианской этики, вышним

принципам. Вместе с тем в новую жизнь пришли новые смыслы. Справедливость утвердилась в сугубо западном значении, обозначающем исход судебной процедуры. В общественно-политической дискуссии справедливость все чаще обозначала один из высших принципов общественной жизни, который, кстати говоря, нарушался уже не конкретными людьми, охваченными корыстью, а всем существующим социальном порядком. В работах Ленина абстрактной справедливости противостояла справедливость, рожденная классовой борьбой, волей угнетенных классов, добивающихся освобождения [Ленин 1973: 376-377].

Заключение

Что же может дать сопоставление столь непохожих общественных традиций, несхожих культурных контекстов, таких как китайский и российский, в плане понимания справедливости? Во-первых, важно то, что, как бы далеки ни были друг от друга разные контексты, справедливость неизменно увязывается в них с понятием равенства. В китайской общественной мысли равенство понимается по-разному – и как фактическое равенство, и как "воздаяние каждому по его или ее заслугам". Фактическое равенство рассматривается как крайний вариант, в значительной степени разрушительный. С отчетливостью прослеживается логическая связь между попыткой добиться фактического, экономического равенства и последствиями в форме хаоса и беспорядков. Подчеркивается, что порядок в обществе, а вместе с ним и обещание гармонии возможны только в том случае, если в нем учреждается иерархия званий и заслуг и осуществляются ритуалы, благодаря которым эти статусы получают признание общества. Российская общественная мысль идет от индивида, его ответственности за совершаемые им в обществе действия. И в ней признается, что чем выше стоит индивид в иерархии власти, тем выше его ответственность за положение дел в обществе. И в китайской, и в русской общественной мысли особая роль отводится правлению и правителю, его влиянию на общество, его нравственной конституции. Только справедливый государь способен учреждать правильные, справедливые законы, приводить в чувство зарвавшихся вельмож, создавать стимулы для движения в сторону более справедливого общественного порядка.

Во-вторых, в обеих традициях находится место для социальных институтов, отмечается их роль в реализации идей справедливости. Одной лишь воли людей доброго нрава недостаточно для того, чтобы общество достигало состояния гармонии. Общество имеет инструменты, с помощью которых оно способно влиять на то, как люди строят отношения друг с другом. Социальные институты служат тому, чтобы вознаграждать за заслуги, поощрять добродетель и наказывать зло и несправедливость. Если же институты не работают, то эгоистичная природа человека берет верх над порядком, возникает хаос, а в его стихии нет и не может быть справедливости. При этом хаос может и не иметь общего распространения, он может быть очаговым, поражающим отдельные регионы и поселения. Именно об этом пишет Радищев, обращая внимание на своеволие чиновников, на унижение и бесправие низших сословий. Право сильного, наделенного властью может быть разрушено, а справедливость восстановлена только тогда, когда в дело вмешивается высшая, объективная, незаинтересованная в исходе дела власть. Только она может судить по справедливости, и этого ожидает от нее население.

В-третьих, в китайской и в российской культурах повестка справедливости чаще всего возникает на оси противоречий между реальным положением дел, практиками, в которые вовлечены люди, зачастую далекие от нравственного

идеала, и идеальной схемой, моделью, в которой в общей форме представлены принципы и ценности, способные приблизить общество к желательному, справедливому состоянию. В каждой традиции по-своему, но с одинаковой последовательностью решается вопрос о том, каким принципам отдавать предпочтение для того, чтобы двигаться в сторону социальной гармонии и как этому могут способствовать конкретные практики.

В-четвертых – и это важный пункт – в обеих системах идей ключевая роль в решении проблем общества и его сближении с заданным идеалом справедливости отводится отношениям между властью и "простым" человеком ("маленьким" в трактовке древнекитайских философов). Так называемый простой человек – это на самом деле сложная совокупность социальных групп, формируемых существующим разделением труда, а также отношениями господства и подчинения. В древнекитайской философии за "маленьким" человеком закрепляется роль не агента, но субъекта, реактивно реагирующего на несправедливость и притеснения. В российской общественной мысли "простой" человек, лишенный свободы, накапливает претензии к власти, к конкретным лицам, которые повинны в его бедах. И китайская, и российская традиции рассматривают насилие и беспорядок, сопровождающие несправедливость в разных ее проявлениях, как пагубные для общества состояния. Они пагубны не только для правителей, не сумевших приблизить общество к социальной гармонии, но и для подданных, которые в разрушительном хаосе социального распада теряют средства к существованию. И древнекитайская, и российская мысль предвосхитили потрясения будущего, когда практики управления окончательно разойдутся с чаяниями большинства населения, а эгоизм правящих классов приведет к массовому недовольству, насилию и беспорядкам.

Общественная мысль в древнем Китае и в России шла разными путями, но в том, что касается понимания справедливости, обнаруживаются точки соприкосновения. В глобальном мире XXI в. таких точек будет больше благодаря взаимному проникновению разных культур, глобальной среде, создаваемой сетевыми технологиями. И в этом мире вопрос о справедливом общественном устройстве будет ставиться не менее остро, чем в предыдущие эпохи.

DOI: 10.17976/jpps/2021.03.08

DISCOURSES OF SOCIAL JUSTICE IN THE CHINESE AND RUSSIAN CULTURAL CONTEXTS

M.F. Chernysh[1], Yijin He[2]

[1] *Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia*

[2] *Beijing University of Technology. Beijing, People's Republic of China*

CHERNYSH, Mikhail Fedorovich, Doctor of Sociological Sciences, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Acting Director, Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, Moscow, email: mfche@yandex.ru; **HE, Yijin,** PhD in Sociology from the University of Surrey is Associate Professor at the Department of Sociology, Beijing University of Technology, email: shredfn@126.com

Chernysh M.F., He Yijin. Discourses of Social Justice In The Chinese and Russian Cultural Contexts. – Polis. Political Studies. 2021. No. 3. P. 111-128. (In Russ.) https://doi.org/10.17976/jpps/2021.03.08

The reported study was funded by RFBR and CASS according to the research project №19-511-93003. The authors are grateful for help with the text to Maria S. Ivchenkova senior researcher, Institute of Sociology FCTAS RAS.

Received: 28.09.2020. Accepted: 15.02.2021

Abstract. Justice is regarded in classical works as a set of principles that apply to any society. This approach is taken by John Rawls who defines the main principles of justice on the basis of the so-called "incipient social position". An individual isolated from the outside world, deprived of salient social characteristics, constructs anew a just social order. Amartya Sen subjected this approach to critique by claiming that perceptions of social justice can vary widely depending on the society and social group to which an individual belongs. The article assumes that social justice is embodied in a number of basic principles and practices that have both specific and universal content. This approach is bolstered by a comparison of the perception of justice in Russian and Chinese social thought. In ancient China, justice was treated as a necessary condition of a harmonious society. Across different times justice has been perceived in different ways: in the early works of Confucius, justice was regarded as full equality; in later works it was defined as distribution according to merit and the division of labor. In the Russian social thought, the concept of justice arose when the state embarked on the path of modernization and assimilated the ideas of equality and dignity inherent in it. The Russian and Chinese ideas of justice have a shared understanding of justice as a set of power relations dependent on the interaction between the monarch and his or her subjects. In both cultures, "the benevolence" of the monarchy and its ability to take care of its population is regarded as the most important condition of justice and the most important principle of social harmony.

Keywords: justice, social harmony, social relations, domination, a system of distribution

References

Gaidenko P. 2012. *Istoriya grecheskoi filosofii v ee svyazi s naukoi* [The History of Greek Philosophy in Its Connection with Science]. Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ. 320 p. (In Russ.)

Kistyakovskii B.A. 1999. *Filosofiya i sotsiologiya prava* [Philosophy and Sociology of Law]. St. Petersburg: Publishing House of the Institutio Rossica Christiana. 800 p. (In Russ.)

Lenin V.I. 1973. *Polnoe sobranie sochinenii. 5-e izdanie* [Complete Works. 5th ed.]. Vol. 16. Moscow: Publishing Political Literature. 698 p. (In Russ.)

Nikitin A. 1986. *Khozhdenie za tri morya Afanasiya Nikitina* [Afanasy Nikitinaz's Voyage Across the Three Seas]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie. 213 p. (In Russ.)

Pecherskaya N.V. 2001. Metamorphoses of Justice: Historical-Etymological Analysis of the Notion of Justice as It Evolved in Russian Culture. – *Polis. Political Studies*. No. 2. P. 132-146. (In Russ.)

Radishchev A.N. 2013. *Puteshestvie iz Peterburga v Moskvu* [A Journey from St. Petersburg to Moscow]. Moscow: Azbuka. 288 p. (In Russ.)

Rawls J. 1995. A Theory of Justice (Russ. ed.: Rawls J. *Teoriya spravedlivosti*. Novosibirsk: Novosibirsk State University Publishing House. 532 p.).

Sen A. 2016. The Idea of Justice (Russ. ed.: Sen A. *Ideya spravedlivosti*. Moscow: Gaidar Institute Press; Fund "Liberal'naya Missiya". 520 p.)

Yurganov A.L. 1998. *Kategorii russkoi srednevekovoi kul'tury* [Categories of Russian Medieval Culture]. Moscow: MIROS. 448 p. (In Russ.)

Литература на русском языке

Гайденко П. 2012. *История греческой философии в ее связи с наукой*. М.: Центр гуманитарных инициатив. 320 с.

Кистяковский Б.А. 1999. *Философия и социология права*. СПб.: РХГИ. 800 с.

Ленин В.И. 1973. *Полное собрание сочинений*. 5-е издание. Т. 16. М.: Издательство политической литературы. 698 с.

Никитин А. 1986. *Хождение за три моря Афанасия Никитина*. Л.: Наука. Ленинградское отделение. 213 с.

Печерская Н.В. 2001. Метаморфозы справедливости: историко-этимологический анализ понятия справедливости в русской культуре. – *Полис. Политические исследования*. № 2. С. 132-146.

Радищев А.Н. 2013. *Путешествие из Петербурга в Москву*. М.: Азбука. 288 с.

Ролз Дж. 1995. *Теория справедливости*. Новосибирск: Издательство НГУ. 532 с.

Сен А. 2016. Идея справедливости. М.: Издательство Института Гайдара; Фонд "Либеральная Миссия". 520 с.

Юрганов А.Л. 1998. *Категории русской средневековой культуры*. М.: МИРОС. 448 с.

Литература на китайском языке

杨国荣.《中国传统“公”、“正”、“公正”观念的析义与扬弃》.朱贻庭主编.《与孔子对话：儒家的公正与民生思想》.上海:上海辞书出版社.2012.第1-10页. [Ян Гожун. 2012. Чжунго чуаньтун “гун”, “чжэн”, “гунчжэн” гуаньнянь дэ си и юй янци (Анализ традиционных китайских концептов “общественный”, “правда” и “справедливость” в Аналектах Конфуция). *Юй кунцзы дуйхуа: жуцзя дэ гунчжэн юй миньшэн сысян* (Диалог с Конфуцием: Конфуцианская справедливость и средства к существованию людей. Под ред. Чжу Итин. Шанхай: Шанхайское лексикографическое издательство. 2012. С. 1-10)].

赵昆.《孔子公正思想论析》.《齐鲁学刊》.2016.第6期.第5-9页 [Чжао Кунь. 2016. Кунцзы гунчжэн сысян луньси. – Цилу Сюэкан (Анализ размышлений Конфуция о справедливости. – *Академический журнал Цилу*. 2016. № 6. С. 5-9)].

孔子.《论语》.北京:中华书局.2016年 [Кунцзы. 2016. *Луньюй* (Аналекты Конфуция. Пекин: Издательство “Чжунхуа”)].

錢穆.《論語新解》.北京.2002 [Цянь Му. 2002. *Кунцы синьцзе* (Толкование Аналектов Конфуция. Пекин)].

杨伯峻、杨逢彬.《论语译注》.长沙:岳麓书社.2009. [Ян Боцзюнь, Ян Фэнбинь. 2009. *Луньюй ичжу* (Комментарии к Аналектам Конфуция. Чаньша: Юэлу)].

程树德.《论语集释》.北京: 中华书局.1990年 [Чэн Шудэ. 1990. *Луньюй цзиши* (Объяснения Аналектов Конфуция. Пекин: Чжунхуа)].

胡平生、张萌.《礼记》. 北京:中华书局.2017年 [Ху Пиншэн, Чжан Мэн. 2017. *Ли Цзы*. (“Книга ритуалов”). Пекин: Чжунхуа)].

何怀宏.《正义在中国：历史的与现实的——一个初步的思路》.《公共行政评论》.第1期.2011年.第2-15页 [Хэ Хуайхун. 2011. Чжан и цзай Чжунго: лишидэ юй сяньшиде – игэ чубу дэ сылу. – *Гунгун синчжэн пинлунь* (Справедливость в Китае: история и реалии – первые идеи. – *Государственное управление*. № 1. С. 2-5)].

荀子.《荀子》.北京: 中华书局.2015年. [Сюнь-цзы. 2015. *Сюнь-цзы* (Сюнь-цзы. 2015. Пекин: Чжунхуа.)].

王世舜 译注.《尚书》.北京: 中华书局.2011年 [аннотация Ван Шишунь. 2011. *Шу-цзин* (Шу-цзин. Пекин: Чжунхуа)].

黄玉顺.《荀子的社会正义理论》.《社会学研究》.第3期.2012年.第135-141页 [Хуан Юйшунь. 2012. Сюнь-цзы дэ шэхуэй лилунь. – *Шэхуэйсюэ яньцзю* (Теория социальной справедливости в Сюнь-цзы. – *Социологические исследования*. № 3. С. 135-141)].

何蓉.《中国历史上的“均”与社会正义观》.《社会学研究》.第5期.2014年.第140-164页. [Хэ Жун. 2014. Чжунго лишишан ву “цзюнь” юй шэхуэй чжэн и гуань. – Шэхуэйсюэ яньцзю (“Равенство” и социальная справедливость в истории Китая. – *Социологические исследования*. № 5. С. 140-164)].

程立显.《伦理学与社会公正》.北京:北京大学出版社.2002年. [Чэнь Лисянь. 2002. *Луньлисюэ юй шэхуэй гунчжан* (Этика и социальная справедливость. Пекин: Издательство Пекинского университета, 2002)].

管子.《管子》.北京:中华书局.2019年. [Гуань-цзы. 2019. *Гуань-цзы* (Гуань-цзы. Пекин: Чжунхуа)].