

## СПРАВЕДЛИВОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

*Д.В. МЕЛЬНИК*

### Нуждается ли экономическая теория в этике? Взгляд со стороны аристотелевской традиции

В статье рассматриваются особенности аристотелевской традиции исследований человеческого поведения и раскрывается центральное для нее понятие справедливости. Обращение к аристотелевской традиции позволяет поставить под сомнение бесспорность и продуктивность характерного для современной экономической теории отнесения этической проблематики к области нормативных суждений.

**Ключевые слова:** справедливость, этика и экономика, Аристотель, схоластика, экономическая методология.

The article discusses the features of the Aristotelian tradition of studies in human behavior and the concept of justice that was focal to this tradition. An appeal to the Aristotelian tradition allows to revise critically the incontestability and productivity of relegating the role of ethics to the sphere of normative judgments that characterizes the approach of modern economics.

**Keywords:** justice, ethics and economics, Aristotle, the scholastic thought, economic methodology.

В эпохи устойчивого консенсуса относительно теоретических основ экономического знания от истории экономической мысли (если ее необходимость не отрицается вовсе) ожидается главным образом демонстрация прогресса, приведшего экономическую науку от первоначальных догадок и прозрений, через ошибки и заблуждения рудиментарного анализа, к аналитическим вершинам и, таким образом, к “концу истории”. К счастью (для истории экономической мысли), такие эпохи в экономической науке не продолжаются долго. В ситуациях кризиса или противостояния отдельных теоретических направлений, подрывающих предшествующий консенсус, история мысли становится полем боя за “правильную” историю, но одновременно предоставляет возможности для возвратного движения – для реконструкции и актуализации в новом контексте “идей прошлого”, способствующих преодолению или, по меньшей мере, осознанию проблем настоящего.

В связи с этим обращение к фактически первому своду знания в западном мире – к учению Аристотеля – представляется вполне уместным. В его системе рассмотрение

хозяйственных вопросов проводилось в рамках этики. В традиционной историко-экономической трактовке это дает возможность говорить о таком подходе как о примере донаучного нормативного анализа. Экономические воззрения Аристотеля действительно носили “донаучный” характер в том смысле, что хозяйственная жизнь не составляла для него особого предмета анализа. Она была встроена в этику, но важно, что подход Аристотеля не подразумевал морализаторства. Нарушение принципа справедливости, то есть принципа, предполагающего наделение каждого тем, что он заслуживает по праву, было проблемой не потому, что это “плохо”, а потому, что это ставит под угрозу существование гражданского союза в целом, прерывает воспроизводство общественных отношений. При этом сама этика представляла у Аристотеля как точная наука, формулирующая базовые принципы управления и правоприменения, что может быть проиллюстрировано, например, геометрическими моделями обмена и нахождения справедливых пропорций.

Влияние Аристотеля воплотилось в особой традиции рассмотрения экономических вопросов в более широких рамках особой этической теории. Данная традиция возродилась в учении средневековых схоластов, но и после заката схоластики долгое время оставалась частью интеллектуального контекста западной науки. Рассмотрение особенностей этой традиции может способствовать, как представляется, более точному обозначению проблем, связанных с включением этических вопросов в предмет исследования экономической теории.

### **Этика и экономика в аристотелевской традиции**

Как известно, для античных авторов справедливость – такая добродетель, которая прежде всего способствует поддержанию основ полисного устройства. Платон конструировал порядок, где каждый занимал бы положение соответствующее его способностям и воспитанию и где не было бы места действию сил, разбивающих гармонию. Он строил идеальный мир для совершенных (то есть всецело подчиняющихся разуму) людей. Аристотель был гораздо более скептически настроен в отношении возможностей человека: “Трудное это дело быть добропорядочным, ведь найти середину в каждом отдельном случае – дело трудное, как и середину круга не всякий определит, а тот, кто знает, [как это делать]. Точно так и гневаться для всякого доступно, так же как и просто [раз]дать и растратить деньги, а вот тратить на то, что нужно, столько, сколько нужно, когда, ради того и как следует, способен не всякий, и это не просто. Недаром совершенство и редко, и похвально, и прекрасно” [Аристотель, 1983<sup>a</sup>, кн. II, 1109 а 25–30].

Вместе с тем он был более оптимистичен в возможностях поддержания правильного порядка среди людей, в большинстве своем далеких от совершенства. Но для обоих авторов соблюдение базового условия справедливости – наделения каждого тем, что он заслуживает по праву, – вне полиса невозможно. Без этого, в свою очередь, полис – “естественная” среда человеческого общения, место нормального взаимодействия индивидов – был, полагали они, обречен на разрушение. В связи с этим важно учитывать, что исследования Платона и Аристотеля проходили в период острого кризиса и, в конечном итоге, слома классической полисной модели<sup>1</sup>. Поиск оснований прочного полисного (политического) устройства в теории стал ответом на вызов, связанный с крушением этих оснований в реальности. Но именно “идеально-типический” характер этического анализа и обусловил то, что разработанные в его рамках инструменты и методы оказались применимы и вне времени и места своего появления.

Подход Аристотеля подразумевал более пристальное внимание к механизмам поддержания справедливости в повседневной жизни людей. Здесь он четко ограничивал предмет своего исследования. Выделяя два рода справедливости, – справедливость

---

<sup>1</sup> Этот слом стал очевиден в ходе завоеваний одного из учеников Аристотеля – Александра Македонского и последующего формирования эллинистических монархий.

совершенную, заключающуюся в следовании добродетелям, а значит, в следовании человеческой сущности (то есть справедливость по отношению к себе), и справедливость по отношению к другому – он указывал: “В вещах справедливых по отношению к другому человеку нельзя быть справедливым [только] для самого себя. А мы исследуем как раз справедливое по отношению к другому и соответствующую ему справедливость” [Аристотель, 1983<sup>б</sup>, кн. I, 1193 b 15]. Взаимодействия индивидов, в свою очередь, рассматривались в рамках определенным образом устроенного общества: “Справедливое от природы выше справедливого по закону, однако исследуем мы гражданское справедливое, а оно существует по закону, не от природы” [Аристотель, 1983<sup>б</sup>, кн. I, 1195 a 5]. Эти ограничения имели важное значение. С одной стороны, равенство, пропорциональность должны иметь место в общении между отдельными людьми (без них общение прекращается), с другой – они должны структурировать отношения граждан в рамках определенной общности (без них она разрушается).

В соответствии с этим, как известно, наряду с общей справедливостью, отождествляемой с добродетелью, Аристотель выделял и частные виды справедливости. К ним он относил справедливость при взаимодействии индивида с полисом и справедливость при взаимодействии индивида с индивидом.

Первый вид отношений связан с “распределением почестей, имущества и всего прочего, что может быть поделено, между согражданами определенного государственного устройства” [Аристотель, 1983<sup>а</sup>, кн. V, 1130 b 30]. Это “правосудность” в распределении (*распределительная* или *дистрибутивная справедливость*). Данный вид частной справедливости связан с равенством распределения, основанном на геометрической пропорции, то есть с учетом неравенства в способностях и положении граждан. Он *не относится* к собственно экономическим отношениям. Таким образом, трактовки дистрибутивной справедливости у Аристотеля и следовавших за ним средневековых авторов, с одной стороны, и у современных экономистов – с другой, принципиально различны. Последние, говоря о дистрибутивной справедливости, имеют в виду: распределение благ, доходов как результата функционирования безличного рыночного механизма; оценку необходимости перераспределения; выработку его принципов. При этом, как правило, не подвергается сомнению сам принцип, согласно которому “экономика” структурирует общество, определяет социальную и имущественную дифференциацию. Для первых же такой принцип неприемлем или даже непредставим. Именно Аристотель четко указал на количественное соизмерение качественно разнородных вещей, осуществляемое в ходе обмена и торговли<sup>2</sup>. Но распределение благ между согражданами он связывает с “качественными” различиями людей. Принцип такого распределения выводился им из определенного устройства полиса, был по своей сути политическим, а не экономическим. Нетрудно заметить, что данный подход противостоит основам не только современной экономической, но и политической теории, подразумевающей равенство всех граждан вне зависимости от имущественного положения, пола и т.д. Люди у Аристотеля неравны именно как граждане (помимо того, что они неравны и “по природе”), а “параметры” стратификации определяются политическим устройством: «...распределительное право, с чем все согласны, должно учитывать известное достоинство, правда, [“достоинством”] не все называют одно и то же, но сторонники демократии – свободу, сторонники олигархии – богатство, иные – благородное происхождение, а сторонники аристократии – добродетель» [Аристотель, 1983<sup>а</sup>, кн. V, 1131 a 25]. С определенными типами политического устройства Аристотель сопоставляет и определенные виды дружбы и общения (см. [Аристотель, 1983<sup>а</sup>, кн. VIII, 1161 a 10–1161 b 5]).

Анализ взаимодействия людей в экономической области – в области торговли – Аристотель относил к сфере действия “направительного права при взаимном обмене”

<sup>2</sup> Ср.: “...должна существовать какая-то единица [измерения], причем [основанная] на условности, и потому она зовется *номисма*; в самом деле, она делает все соизмеримым, ибо все измеряют монетами” [Аристотель, 1983<sup>а</sup>, кн. V, 1133 b 20].

[Аристотель, 1983<sup>a</sup>, кн. V, 1131 а] (*направительная*, или *коммутативная, справедли- вость*). Этот вид частной справедливости состоит из двух элементов в соответствии с видом обмена: *произвольного*, связанного с проявлением воли обеих сторон (купля, продажа, ссуда, залог и т.д.); *непроизвольного*, связанного с преступными действиями или принуждением. В первом случае справедливость задает условия сделки до ее совершения, направляет ее. В последнем – она служит для исправления последствий недобровольного обмена, требуя вмешательства судьи.

Направительная (коммутативная) справедливость подразумевает равенство на основе арифметической, а не геометрической пропорции. “Ведь безразлично кто у кого украл – добрый у дурного или дурной у дурного...” [Аристотель, 1983<sup>a</sup>, кн. V, 1132 а]. Но и здесь речь идет именно о пропорции, а не о простом равенстве. Простое равенство для Аристотеля было недостижимо, во-первых, потому, что обменивались качественно разнородные вещи, и во-вторых, потому, что обмен совершался между различными по своему положению людьми. В самом деле, “...взаимоотношения возникают не тогда, когда есть два врача, а когда есть врач и земледелец и вообще разные и неравные [стороны], а их-то и нужно приравнять” [Аристотель, 1983<sup>a</sup>, кн. V, 1133 а 15]. Иными словами, Аристотель исходил из того, что добровольный обмен должен быть эквивалентным, основываться на равенстве “наживы” и “убытков” каждой из сторон, раз они соглашаются на него. Но он понимал и то, что сама возможность обмена основана на неравенстве, качественной разнородности, откуда и проистекает его необходимость. Соответственно, требовалось нахождение некоего общего знаменателя, меры. “...Такой мерой является потребность, которая все связывает вместе... и словно замена потребности, по общему уговору появилась монета” [Аристотель, 1983<sup>a</sup>, кн. V, 1133 а 25–30]. Введение денег дает возможность задавать меру при обмене и направлять его посредством установления цен. “...Нужно, чтобы всему была назначена цена, ибо в таком случае всегда будет возможен обмен, а если будет обмен, будут и [общественные] взаимоотношения” [Аристотель, 1983<sup>a</sup>, кн. V, 1133 б 15]. В другом месте эта же мысль была изложена иначе и, возможно, более четко (особенно, с учетом того, что упоминание потребности как меры сегодня неизбежно вызывает ассоциации с субъективной теорией ценности).

Отталкиваясь от примера Платона, рассматривающего обмен между представителями разных профессий как связующий общество механизм, Аристотель указывает: “В этом состоит пропорция: земледелец так относится к строителю, как строитель к земледельцу. Равным образом и между сапожником, ткачом и всеми другими существует одинаковая пропорция взаимных отношений, и этой пропорциональностью держится общественная жизнь... Поскольку, однако, строитель ценит свою работу выше, чем сапожник, и сапожнику было трудно обмениваться со строителем – в обмен на обувь нельзя было брать дом, – то постановили пользоваться серебром, объявив его монетой (*nomisma*), за которую все это можно купить: каждый за свою вещь назначал цену, и так производили обмен друг с другом; тем самым поддерживалась государственная общность” [Аристотель, 1983<sup>b</sup>, кн. I, 1194 а 10–15].

Эти положения Аристотеля открыли средневековым схоластам возможность для объединения его учения с понятием *справедливой цены*, заимствованным из римской правовой традиции (см. [Стецюра, 2010, с. 224–225]). Споры о действительном содержании “теории ценообразования”, равно как и “теории денег” Аристотеля, велись долгое время; можно сказать, что не завершены они и сегодня. Однако и деньги, и цены, несомненно, интересовали Аристотеля лишь как инструменты поддержания (или нарушения, о чем более подробно будут рассуждать схоласты) справедливости при обмене, то есть “экономической” (коммутативной) справедливости, имеющей, *наряду* с “политической” (дистрибутивной), фундаментальное значение для поддержания стабильности общественного устройства и создания условий для реализации цели человеческого существования – стремления к благу.

Два частных вида справедливости четко разделены в теории, но на практике они пересекаются. Оба они касаются отношений людей, связанных с обменом вещами (ма-

териальными или нематериальными) на пропорциональной основе, через нахождение соответствующей меры. В области торговли, где более всего участники обмена имеют дело с проявлением количественной, а не качественной стороны процесса уравнивания, такая мера “объективируется” в виде денег, что, в свою очередь, дает возможность упорядочивания обмена путем установления цен. Цены представляют собой индикаторы определенных добровольных отношений людей, продолжающихся лишь до тех пор, пока цены находятся в рамках, задаваемых требованиями направительной (коммутативной) справедливости. В других областях, выходящих за пределы торговли, мера устанавливается опосредованно, на основе разумных суждений, выносимых как участниками отношений, так и посторонними наблюдателями (“судьями”). Само наличие законов и степень их проработанности позволяет выделить сферы взаимодействия между гражданами, которые подпадают под юрисдикцию внешнего арбитра, или “власти” (и, таким образом, регулируются преимущественно формально), и сферы неформального взаимодействия. Очевидно, неурегулированность отношений в последнем случае порождает и больше проблем в поисках “середины”.

Как определить “середину” в отношениях, не входящих в область экономических обменов, но и не регулируемых непосредственно правовыми установлениями, не связанных с организованным распределением почестей и благ? Важность этой проблемы очевидна в связи с тем, что именно такие отношения формируют большинство связей между людьми в наименее извращенных, по сравнению с наилучшей, формах государственного устройства<sup>3</sup>. Эти отношения подпадают у Аристотеля в категорию дружеских, причем “дружба” трактуется у него весьма широко: по сути, это те устойчивые связи между людьми, которые формируют и поддерживают “единомыслие”, общность. “...когда [граждане] дружественны, они не нуждаются в правосудности, в то время как, будучи правосудными, они все же нуждаются еще и в дружественности” [Аристотель, 1983<sup>a</sup>, кн. VIII, 1155 а 25].

Безусловно, из всех видов дружеских связей существует и дружба в высшем смысле, между людьми добродетельными, ценящими в общении дружбу саму по себе, как благо. Но такие отношения весьма редки, и значительная часть дружеских связей формируется из обменов, совершаемых ради удовольствия или пользы. В отсутствие меры, подобной монете, и без четкого осознания характера связей самими друзьями здесь и возникает большое количество проблем и конфликтов, связанных с “установлением стоимости” и определением “плательщика” (см. [Аристотель, 1983<sup>a</sup>, кн. IX]).

Своеобразный “экономический империализм” Аристотеля, перенесение им понятий, характеризующих экономические и юридические стороны сугубо хозяйственных сделок, на дружеские связи весьма примечателен. Например, Аристотель так отвечает на вопрос, кто должен устанавливать стоимость дружеских услуг, заведомо подразумевающих возмездность: “...прежде всего нужно, наверное, чтобы обе стороны признавали воздаяние достойным, а если этого не произойдет, то, по-видимому, не только необходимым, но и правосудным покажется, чтобы тот, кто первым решил принять [услугу или помощь], устанавливал [их стоимость]” [Аристотель, 1983<sup>a</sup>, кн. IX, 1164 b 5–10]<sup>4</sup>. Дружеское общение требует, с его точки зрения, той же (если не большей) осмотрительности, что и поведение на рынке: “...всякий раз, как человек обманулся и предположил, что к нему питают дружбу за его нрав, в то время как другой ничего подобного не делает, пусть он винит самого себя; но всякий раз, когда он введен в заблуждение притворством другого, он вправе жаловаться на введшего в заблуждение, причем даже больше, чем на фальшивомонетчика, настолько, насколько ценнее [предмет], на который обращено коварство” [Аристотель, 1983<sup>a</sup>, кн. IX, 1165 b 10].

<sup>3</sup> Ср.: “При извращениях [государственных устройств] как право[судие], так и дружба возможны в очень малой мере, и менее всего при наихудшем извращении, ведь при тирании дружба невозможна совсем или мало[возможна]” [Аристотель, 1983<sup>a</sup>, кн. VIII, 1161 а 30].

<sup>4</sup> Далее (1164 b 10–15) Аристотель сравнивает правомерность такого решения с некоторыми законами, касающимися рассмотрения споров по добровольным сделкам при купле–продаже.

Его “экономический империализм”, однако, не базируется на этизации экономической жизни, на универсализации присущих ей мотивов. Напротив, экономические отношения, связанные с торговым обменом, выступают у Аристотеля частным случаем отношений человека как существа социального. Он представлял взаимодействие людей (в том числе и связанных с проявлением любви, дружбы, семейных чувств, родительской заботы и пр.) как обмены, в которых лишь редкие индивиды в состоянии последовательно стремиться к благу самому по себе и одаривать других бескорыстно. Аристотель исходил здесь, однако, не из некоего прототипа модели “*homo economicus*”, а из модели “среднего человека”, представляющей основную массу членов общества. Торговля и денежные отношения составляли для них лишь одну из сфер приложения усилий по обмену, взаимодействию друг с другом. Результаты этих взаимодействий в одних случаях способствовали, а в других – препятствовали ведению добродетельной и благой жизни. Важное положение, которое можно вывести из аристотелевской традиции, заключается в том, что экономический механизм может лишь способствовать (или препятствовать) поддержанию общественных связей, но не может быть единственной причиной как существования общества, так и его разрушения.

### **Аристотелевская традиция в учении схоластов**

На протяжении XII–XIII вв. схоласты в основном завершили синтез религиозной традиции, основанной на библейских и “святоотеческих” текстах, с античным наследием, представленном преимущественно текстами Аристотеля, который “был великим интеллектуальным открытием XIII в.” [Ле Гофф, 2010, с. 86], и нормами римского права, рецепция которого широко развернулась с XII в. Тексты Аристотеля структурировали и систематизировали представления о человеке и об окружающем его мире, задав тем самым направления и методологию схоластического анализа. Римское право снабдило этот анализ разнообразными инструментами и облекло его в казуистическую форму.

В отличие от античной философии, в основе этической теории Средневековья лежал не идеал полисного устройства, а христианская картина мира. Проблема распределения между индивидами относилась к проявлению Божественной воли, а не к механизмам полисного самоуправления. Как писал Фома Аквинский, “Богу не подобает справедливость обмена, но только справедливость распределения” [Фома Аквинский, 2004, с. 413]. Но представители схоластической традиции понимали, что проблемы обмена при взаимодействии индивидов решаются на земле. Вопросы, подпадающие под юрисдикцию “земного суда”, в свою очередь, могли относиться к разным инстанциям. Индивидуальные взаимоотношения, не затрагивающие основы веры, должны были рассматриваться в рамках гражданского, а не канонического права. При этом “человеческий закон устанавливается для множества людей, большинство из которых не являются совершенными в добродетели. И потому человеческий закон не запрещает многие пороки, от которых воздерживаются добродетельные люди: он запрещает только самые тяжкие из них, такие, от которых может воздерживаться большинство” [Фома Аквинский, 2012, в. 96, р. 2, с. 348]. Схоласты исходили из того, что земные законы создаются не только для праведников, но и для обычных, средних людей. Эти законы рассматривались как условия нормальной жизни. Именно для их защиты нужно было регулирующее вмешательство, когда различные обстоятельства (в том числе, и “законы рынка”) нарушали нормальное положение дел и создавали условия для совершения греха одними и ущемления в правах других.

Для христианских мыслителей проблема распределения и механизмы дистрибутивной справедливости были тесно связаны с благотворительностью, понимаемой, однако, не в узком смысле, а как проявление христианской любви, *caritas* (см., например, [Бенедикт XVI, 2005]). Французский историк Ж. Ле Гофф, опираясь на концепции К. Полањи и некоторых более поздних исследователей, отмечает анахронизм попыток обнаружить экономическое мышление у схоластов, а саму “экономику” (в современ-

ном смысле) в средневековом обществе [Ле Гофф, 2010]. С этой точки зрения экономика Средних веков была, по существу, экономикой *caritas*, разновидностью экономики дарообмена, тогда как учение схоластов в полной мере отражало ментальность средневекового человека, фундаментально отличную от “современной”. Например, по мнению А. Герро, “у всех великих богословов XIII в., Гильома Овернского, Бонавентуры и Фомы Аквинского, понятие справедливой цены, соотносенной с *justicia*, основано, как и последняя, на *caritas*” [Ле Гофф, 2010, с. 194].

Данный вывод, однако, нельзя считать бесспорным. Изучение ментальностей, как и проводимый в рамках экономической антропологии анализ, существенно расширили и обогатили понимание предшествующих эпох, в том числе и с экономической точки зрения. Вместе с тем представляется целесообразным разграничение вопросов, относящихся к области социальной и экономической истории, и вопросов, относящихся к области истории мысли. Тексты схоластов, несомненно отражая особенности своего времени, формируют самостоятельную теоретическую систему. И в этих текстах “экономические вопросы затрагивались с позиций справедливости, а не благотворительности...” [De Roover, 1955, p. 163].

Справедливое действие индивида, подчиняющего свою волю разуму, может быть уподоблено действиям судьи, который “неустанно вершит правосудие и выносит приговоры” [Жильсон, 1999, с. 376]. Понятие справедливости являлось в трактовке схоластов “нормативным” в буквальном смысле: оно относилось к области права (а не суждений о нормах поведения), а поэтому в практическом применении возникает преимущественно в связи с нарушениями права. Благотворительность и милосердие – проявление *caritas*, они основываются на велениях души, в постановлениях “судебной инстанции”, как правило, не нуждающихся. *Caritas* составляет фундаментальную скрепу христианской общины, но тот, чьи права нарушены, вызывает прежде всего к правосудию. Призывы к милосердию – удел тех, в отношении которых правосудие уже свершилось (не в их пользу), или тех, для кого правосудие не может быть обеспечено. Те же правители, в чью сторону обращены эти призывы, должны установить разумные законы и наделить судей четкими полномочиями во избежание “узурпации” в правоприменении [Жильсон, 1999, с. 376]. Обеспечив это, они могут проявлять свое милосердие и творить благо, но взывать к милосердию других – не то занятие, которое приличествует их достоинству. Если правители в состоянии обеспечить “закон и порядок”, это не нужно, если же нет – бесполезно. «Справедливый порядок общества и государства является главной задачей политики. “Что есть государство без справедливости, как не банда разбойников?”, – сказал когда-то Августин». Однако “любовь – *caritas* – будет всегда необходима, даже в самом справедливом обществе. Нет ни одного справедливого государственного устройства, в котором служение милосердной любви могло бы быть лишним” [Бенедикт XVI, 2005, ч. II, пар. 28].

Итак, “любые отношения между двумя частными лицами сводятся к некоторой форме обмена, а любые отношения между социальным телом и его членами сводятся к некоторой проблеме распределения” [Жильсон, 1999, с. 377]. Следует еще раз подчеркнуть, что, следуя логике, заданной Аристотелем, схоласты расширительно (с современной точки зрения) трактовали обмен: как исходное понятие для рассмотрения всех видов взаимодействия индивидов. В то же время они ограничивали свой “экономический” анализ, выводив из него сферу распределения и ограничивая взаимодействиями, относящимися к обмену товарами и услугами.

Сталкиваясь с понятием справедливой цены, современное сознание относит его к сфере частных суждений индивида о соответствии экономического поведения некоему идеалу, а соответственно, высказывания о нем в средневековой литературе – к увещаниям со стороны богословов. Проблема здесь не в том, что в средневековом обществе эти увещания нередко были подкреплены институционально, тогда как сейчас “совесть” зачастую выступает единственным бастионом против мошенничества и обмана в отношениях между людьми “на рынке”. Различие состоит в теоретических подходах: у схоластов справедливость относилась к сфере воли, а значит, и

действия, но не рефлексии по поводу действия. При этом – действия не аффективного, а разумного. “Да и как бы могла справедливость относиться к страстям? Регулируемые ею акты являются актами воли, а воля принадлежит не к разряду чувственного стремления (в котором и коренятся страсти), а к разряду стремления разумного” [Жильсон, 1999, с. 374].

В средневековой традиции справедливость, таким образом, вообще не являлась “моральным” понятием в современном смысле. “Всякое влечение коренится в познании. То, что схоласты называли чувственным влечением, – общие для животного и человека способности желания и эмоции – уходит своими корнями в чувственное познание. Воля же, способность духовного возжелания, напротив, коренится в интеллекте” [Маритен, 2006, с. 118]. В свою очередь, справедливость “есть постоянное расположение воли к тому, чтобы каждому воздавать должное” [Жильсон, 1999, с. 373]. Итак, “справедливым в делах человеческих называется то, что правильно с точки зрения критериев разумности” [Фома Аквинский, 2012, в. 95, р. 2, с. 338]. Эти критерии мыслились как условия равенства во взаимодействиях людей: отдельный человек справедлив настолько, насколько он справедлив в отношении к другим людям, а “отличие справедливости от остальных добродетелей состоит в том, что она регулирует отношения между людьми” [Жильсон, 1999, с. 372]. Нарушение этих критериев означает не просто нарушение добродетели – оно разрушает отношения между людьми, рвет связующие общество нити.

Схоласты, безусловно, “не знали”, что гарантией поддержания критериев разумности может выступать рынок – безличный механизм, уравнивающий стремления множества преследующих свои и только свои цели индивидов, по отношению к которому “нравственные чувства” выступают внешним ограничителем. Напротив, сама эта сфера, в той степени в какой она вообще попадала в поле зрения средневековых мыслителей, представлялась угрозой для осмысленного, соответствующего стремлению к благу поведения, и поэтому рассматривалась как требующая особо пристального внимания. Но она в то же время признавалась полезной (или ограниченно полезной) для существования общества.

### **Почему проблема справедливости имеет отношение к экономической теории**

Методологические основы современной экономической теории вызывали и вызывают резкую и нередко обоснованную критику. Но нельзя отрицать и того, что они способствовали огромным аналитическим достижениям. Как представляется, критика в значительной части связана не с этими достижениями, а с указанием на те важные для понимания экономических отношений области, которые из рассмотрения экономической теории выпадают. Одна из таких областей – этика и фундаментальная для этического анализа проблема справедливости. Это положение тем более примечательно, что еще во времена А. Смита экономические исследования проводились с позиций моральной философии, а само обособление экономической науки можно считать результатом того, что именно она (в работах Смита, его ближайших предшественников и последователей) сформулировала ответ на вопрос “как возможно общество” – ответ альтернативный и предшествовавшим построениям теоретиков общественного договора, и романтически-консервативной реакции на Французскую революцию и предвзвешившие ее идеи просветителей.

С одной стороны, этическая проблематика никогда не уходила полностью из экономических исследований, а за последние 40 лет, благодаря работам Дж. Ролза, Р. Нозика, А. Сена и ряда других ученых, ее значение заметно усилилось. С другой стороны, разделение экономического анализа на позитивную и нормативную области приводит к тому, что результаты продвижения экономистов в направлении этики формируют, с точки зрения значительной части представителей профессионального сообщества, если и не пристройку, то надстройку к заданию экономической науки, которая, пусть



и украшая его, не играет особой функциональной роли. Само по себе это разделение, основанное на идее о том, что суждения типа “что есть” не должны выводиться из суждений типа “что должно быть”, весьма полезный логический принцип, о котором нелишне помнить и сегодня. Но понимание нормативного и позитивного анализа проделало существенную эволюцию, во многом утратив в XX в. свое первоначальное значение и превратившись в способ легитимации тезиса о свободе экономической науки от ценностей [Борисов, Мельник, 2006].

Характерно, что утверждение этого принципа в его современной форме произошло после того, как субъективное маржиналистское направление утвердилось в качестве теоретической основы экономического знания, то есть при переходе экономистов от фокусирования на сфере производства и распределения материальных продуктов к сфере принятия решений и человеческого поведения – сфере, неотделимой от целеполагания, от проявления воли и стремлений людей [Ананьин, 2013, с. 21].

Становление канонического, воспроизводимого во вводных разделах большинства учебников по экономике, разделения позитивного и нормативного анализа на деле оформляло вытеснение этической проблематики из экономических исследований. Этическое было отождествлено с нормативным, нормативное как идеальное стало противопоставляться существу. Формальное признание возможности нормативного анализа в рамках экономической науки позволяло сохранять видимость связи науки о человеческом поведении в определенных условиях с характеристиками человеческого поведения вообще – ценностями, желаниями, моральными принципами и пр. При этом, однако, сами подобные характеристики либо задавались в виде предпосылок, либо “операционализировались”, принимая форму квантифицируемого “факта” и становясь в ряд с другими переменными при экономико-математическом моделировании. По большому счету, сфера нормативного анализа выступала своего рода подсознанием, куда вытеснялись “неудобные” и не укладывающиеся в рамки позитивистских установок “субъективные суждения”, противопоставляемые “объективным фактам”. Постулат о наличии в экономической науке места и для нормативного анализа служил дополнительному подтверждению статуса объективности позитивного (вернее, позитивистского в своей философской основе) анализа.

Однако было бы неверно представлять сложившееся положение в чрезмерно упрощенном виде, а это часто и происходит, когда объектом для критики выбирается так называемый “мейнстрим”, под которым, в свою очередь, понимается изложение экономической теории в учебниках. Авторы учебников с разной степенью успешности пытаются зафиксировать некий консенсусный свод знания в виде пригодной для изучения системы, тогда как исследователи (к которым могут относиться и авторы учебников в их другой ипостаси) в своей деятельности от этой системы неизбежно отходят. “Нехватка” этического измерения в современной экономической теории стала ощущаться, главным образом, в результате деятельности самих экономистов. Своими исследованиями они волею или неволею, осознанно или нет, раскалывали теоретическое ядро сложившегося в экономической науке к середине XX в. синтеза, ставя под сомнения и его по большей части имплицитные онтологические предпосылки (о значении онтологических предпосылок см. [Ананьин, 2013]). Пока эти предпосылки, задающие картину изучаемого экономистами мира (а таким образом, и базовые характеристики поведения и взаимодействия людей), в общем не вызывали сомнения, сугубо инструментального понимания этики как сферы нормативных суждений было вполне достаточно для проведения анализа: основную этическую нагрузку несли неявные предпосылки аналитической системы. Несмотря на все расхождения между направлениями и школами XIX–XX в., исследования экономистов в основном опровергали известное определение науки как “мрачной”: воспринимаемый ими мир был либо хорошим, либо потенциально способным к прогрессу.

Размывание данных предпосылок проблематично, конечно, не потому, что экономистов начинает печалить изучаемый мир, а взыскующие их рекомендаций “практики” не могут обрести желаемого утешения. Если изучение экономических характери-

стик какой-либо общественной системы не может более непротиворечиво сочетаться с осознанием (и обоснованием) ее справедливости, а значит, в конечном счете, и устойчивости, то спрос на “нормативный анализ” существенно возрастает. Но в этом случае экономисты вынуждены в своих исследованиях оперировать тем, что эта сфера в явном виде (в полном соответствии с заявляемыми методологическими принципами) собой и представляет, – набором разнообразных суждений о должном. Здесь, как представляется, возможны следующие основные стратегии.

Во-первых, это попытки “операционализации” суждений, иными словами – их трансформации и перемещения из области должного в область сущего. Помимо проблематичности такой трансформации с содержательной точки зрения, она возможна преимущественно при построении частных моделей, что не может удовлетворить потребности в разрешении более общих, системообразующих вопросов.

Во-вторых, это этизация экономики, то есть выведение этических принципов непосредственно из результатов “позитивного” экономического анализа. В результате решение всех (а не только сугубо экономических) проблем видится в обеспечении беспрепятственного функционирования определенного экономического механизма или же, напротив, все (а не только сугубо экономические) проблемы связываются исключительно с функционированием определенного экономического механизма. История России последних десятилетий наглядно демонстрирует (и, вероятно, продолжит демонстрировать) примеры и последствия реализации данной стратегии. Замечу, что исторически ее распространение может быть связано с влиянием утилитаристской философии, но даже многие сторонники утилитаризма исходили из автономности этической сферы, и этизация экономики не является непосредственным результатом развития субъективного направления экономической теории.

В-третьих, это морализаторство по поводу экономических проблем, то есть подмена анализа экономических механизмов произвольными суждениями о том, что должно или чего не должно быть. Нетрудно заметить, что распространение влияния этой стратегии в научной и околонаучной литературе создает условия для проведения популистских и волюнтаристских мер в области экономической политики.

Именно последние две стратегии дают возможность более “общих” ответов, что повышает их востребованность в эпохи масштабных экономических кризисов, подобных нынешнему. Но их широкое распространение – лишь проявление уже весьма длительного процесса. Несмотря на особенности экономической теории, ее развитие отражало тенденции характерные и для других дисциплин, в результате действия которых уже довольно давно обозначилась необходимость проблематичного выбора между “социальной наукой без ценностей и социальной этикой без фактов” (см. [Geiger, 1930, p. 351]). Проблема справедливости как бы провалилась в пропасть между экономикой и этикой. При этом понимание этики как сферы, относящейся к внутреннему миру человека, к его совести – понимание, порожденное, надо сказать, отнюдь не экономистами, – лишает этику социального измерения, а тем самым – и “реальности”, всецело отделяя ее от мира “экономических фактов” и ограничивая суждениями о том, что “хорошо” или “плохо”. Но в результате субъективизации этической проблематики задача обоснования устойчивости (справедливости) общества в рамках экономической теории переносится на сам экономический анализ.

Обращение к аристотелевской традиции сегодня, безусловно, не означает призыва “назад к Аристотелю”. Оно лишь позволяет продемонстрировать как важность, так и возможность эксплицитного анализа условий устойчивости системы взаимодействия людей. “Позитивный” экономический анализ нуждается в “позитивном” этическом анализе. “Нехватка” этики в современной экономической теории связана не с недостатком суждений о должном, а с размытием онтологического фундамента экономической теории – с полной или частичной утратой тех элементов картины мира, которые, обосновывая устойчивость всей системы взаимодействия людей, обеспечивали возможности для проведения автономного анализа их взаимодействия в экономической области. И этизация экономики, и морализаторский уход от нее – логические

следствия разделения этики и экономики не просто как различных областей анализа человеческого поведения, но как мира индивидуальных суждений о нормах поведения, с одной стороны, и реальности социальных механизмов, структурирующих взаимодействия людей, “настраивающих” их поведение, – с другой. В современном контексте это ведет к тому, что справедливость, а следовательно, и устойчивость общества либо отождествляются с “нормальным” функционированием рыночного механизма, либо объявляются несовместимыми с его функционированием.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ананьин О.И.* Онтологические предпосылки экономических теорий. М., 2013.
- Аристотель.* Большая этика // *Аристотель.* Соч. В 4-х т. Т. 4. М., 1983<sup>b</sup>.
- Аристотель.* Никомахова этика // *Аристотель.* Соч. В 4-х т. Т. 4. М., 1983<sup>a</sup>.
- Бенедикт XVI. Энциклика *Deus Caritas Est.* 2005 ([http://www.benedikt XVI.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=681](http://www.benedikt XVI.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=681)).
- Борисов Г.В., Мельник Д.В.* Позитивный и нормативный подходы в экономической науке // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 5. Экономика. 2006. Вып. 2.
- Жильсон Э.* Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.–СПб., 1999.
- Ле Гофф Ж.* Средневековье и деньги: очерк исторической антропологии. СПб., 2010.
- Маритен Ж.* От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики. М., 2006.
- Стецюра Т.Д.* Хозяйственная этика Фомы Аквинского. М., 2010.
- Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Кн. I. М., 2004.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Т. IV. Первая часть Второй части. Вопр. 68–114. М., 2012.
- De Roover R.* Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith // *The Quarterly Journal of Economics.* 1955. Vol. 69. № 2.
- Geiger G.R.* The Place of Values in Economics // *The Journal of Philosophy.* 1930. Vol. 27. № 13.

© Д. Мельник, 2013