

---

# ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2019. Том 19. Номер 2

---

**Главный редактор:** А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
**Ответственный секретарь:** О.В. Артемьева (Институт философии РАН, Москва, Россия)

## Редакционная коллегия

- Р.Г. Апресян* (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
*Йован Бабич* (Белградский университет, Белград, Сербия)  
*В.И. Бахитановский* (Научно-исследовательский институт прикладной этики  
Тюменского государственного нефтегазового университета, Тюмень, Россия)  
*А.И. Бродский* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия)  
*А.Г. Гаджигурбанов* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия)  
*Карл-Хенрик Гренхольм* (Упсальский университет, Упсала, Швеция)  
*О.П. Зубец* (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
*А.В. Прокофьев* (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
*А.П. Скрипник* (Саровский государственный физико-технический институт, филиал  
Национального исследовательского ядерного университета МИФИ, Саров, Россия)  
*Роберт Холмс* (Университет Рочестера, Рочестер, США)

---

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 2 раза в год. Выходит с 2000 г.

**Журнал зарегистрирован** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61226 от 05 апреля 2015 г.

**Подписной индекс** в Объединенном каталоге «Пресса России» – 94119

**Журнал включен в:** Перечень рецензируемых научных журналов ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

**Адрес редакции:** Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 417

**Тел.:** +7 (495) 697-93-78;

**e-mail:** ethical\_thought@mail.ru;

**сайт:** <http://iph.ras.ru/em.htm>

# ETHICAL THOUGHT

(ETICHESKAYA MYSL')

2019. Volume 19. Number 2

---

**Editor-in-Chief:** *Abdusalam A. Guseinov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

**Executive editor:** *Olga V. Artemyeva* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

## Editorial Board

*Ruben G. Апресян* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

*Jovan Babić* (University of Belgrade, Belgrade, Serbia)

*Vladimir I. Bakshtanovsky* (Research Institute for Applied Ethics,  
Tyumen State Oil and Gas University, Tyumen, Russia)

*Alexander I. Brodsky* (St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia)

*Aslan G. Gadzhikurbanov* (Moscow Lomonosov State University, Moscow, Russia)

*Carl-Henric Grenholm* (Uppsala University, Uppsala, Sweden)

*Robert L. Holmes* (Rochester, USA)

*Andrey V. Prokofiev* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

*Anatoly P. Skripnik* (Sarov Physical and Technical University,  
branch of National Research Nuclear University, Moscow Engineering University, Sarov, Russia)

*Olga P. Zubets* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

---

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

**Frequency:** 2 times per year

**First issue:** 2000

**The journal is registered** with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61226 on April 3, 2015

**Subscription index** in the United Catalogue "The Russian Press" is 94119

**Abstracting and Indexing:** the list of peer-reviewed scientific editions recommended by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

All materials published in the "Ethical Thought" journal undergo peer review process

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

**Tel.:** +7 (495) 697-93-78;

**e-mail:** [ethical\\_thought@mail.ru](mailto:ethical_thought@mail.ru);

**website:** <http://iph.ras.ru/em.htm>

## СОДЕРЖАНИЕ

### НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЭТИКА

<i>А.А. Гусейнов.</i> Нравственная философия и этика: линия разграничения.....	5
Материалы обсуждения доклада академика А.А. Гусейнова на симпозиуме «Нравственная философия и этика».....	17

### ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Л.В. Максимов.</i> Сущее и должное: проблемные контексты.....	38
<i>Е.В. Логинов.</i> Универсальность, модальный реализм и Парфит.....	51

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Р.С. Платонов.</i> Аристотель в моральной философии раннего Нового времени (трактат Г. Гроция «О праве войны и мира»).....	63
<i>Е.В. Демидова.</i> Персональность Поступающего в эссе М.М. Бахтина «К философии поступка».....	74

### НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Johanna Ohlsson.</i> On the Ethical, Moral and Pragmatic Justification of Political Decisions.....	87
<i>А.И. Троцак.</i> О применимости «Европейской рамки квалификаций» к «царству целей» И. Канта: мысленный эксперимент.....	98

### ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ

<i>А.В. Прокофьев.</i> Идея справедливой войны в западной этической традиции (от античности до середины XVIII в.).....	112
<i>Л.В. Якушев.</i> Jus post bellum в теории справедливой войны.....	128
<i>А.Д. Куманьков.</i> Война как наказание: исторические основания и современное состояние.....	137
<i>Б.Н. Кашиников.</i> Теория справедливой войны: критика основных начал.....	152
Информация для авторов.....	168

## TABLE OF CONTENTS

### MORAL PHILOSOPHY AND ETHICS

<i>Abdusalam A. Guseynov</i> . Moral Philosophy and Ethics: the Demarcation Line.....	5
Proceedings of a Discussion on the Paper “Moral Philosophy and Ethics”, by <i>Abduslam Guseynov</i> , a Member of Russian Academy of Sciences.....	17

### ETHICAL THEORY

<i>Leonid V. Maximov</i> . The Concepts of “What is” and “What ought to be” in Ethical Contexts.....	38
<i>Evgeny V. Loginov</i> . Universality, Modal Realism, and Parfit.....	51

### HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

<i>Roman S. Platonov</i> . Aristotle in the Moral Philosophy of the Early Modern Period (Treatise of H. Grotius “On the Law of War and Peace”).....	63
<i>Elena V. Demidova</i> . The Personality of Act-performer in M.M. Bakhtin’s Essay “Toward a Philosophy of the Act”.....	74

### NORMATIVE ETHICS

<i>Johanna Ohlsson</i> . On the Ethical, Moral and Pragmatic Justification of Political Decisions.....	87
<i>Alexey I. Trotsak</i> . On the Applicability of the “European Qualification Framework” to I. Kant’s ‘Kingdom of Ends’: Mental Experiment.....	98

### THE PROBLEMS OF THE JUST WAR THEORY

<i>Andrey V. Prokofyev</i> . The Idea of Just War in the Western Ethical Tradition (from Antiquity to the Mid-18 <sup>th</sup> Century).....	112
<i>Leonid V. Yakushev</i> . Jus Post Bellum in Just War Theory.....	128
<i>Arseniy D. Kumankov</i> . War as Punishment: Historical Foundations and Current State.....	137
<i>Boris N. Kashnikov</i> . Just War Theory: The Critique of the Foundations.....	152
Information for the Authors.....	168

## НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЭТИКА

11–12 марта 2019 г. в Институте философии РАН состоялся симпозиум «Нравственная философия и этика», посвященный 80-летию академика РАН Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова. Вниманию читателей предлагаются сокращенный вариант материалов симпозиума. Полная версия – доклад академика А.А. Гусейнова и его обсуждение опубликованы в журнале «Гуманитарные ведомости Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого» (2019. Вып. II (30)). В отличие от сокращенной и переработанной версии, представленной в журнале «Этическая мысль», доклад А.А. Гусейнова на симпозиуме содержал пространную историко-этическую часть, на материале которой он выделил и представил наиболее типичные ответы на ключевой, с его точки зрения, вопрос морали: как субъективно задаваемую нацеленность поступков согласовать с их объективным содержанием, чтобы придать ей общественно значимый смысл? В предлагаемой версии доклад сокращен автором главным образом за счет историко-этической части. Между тем, ряд участников симпозиума в своих выступлениях откликнулись именно на историко-этические рассуждения докладчика. В общем, представляемые материалы – доклад и выступления, даже будучи сокращенными, в полной мере отражают весь круг обсуждавшихся на симпозиуме вопросов и дают целостное впечатление о том интересном научном событии.

*А.А. Гусейнов*

### **Нравственная философия и этика: линия разграничения**

*Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович* – доктор философских наук, профессор, действительный член РАН, научный руководитель Института философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: guseinov@iphras.ru

В докладе академика А.А. Гусейнова высказывается идея, согласно которой нравственная философия и этическая теория совпадают между собой предметом, но отличаются методами: первая схватывает поступок изнутри в его первоначальном моральном

генезисе, вторая исследует мораль в ее внешних объективированных формах. Автор опирается на собственную интерпретацию нравственной философии М.М. Бахтина, изложенной в его ранних произведениях «К философии поступка» и «Автор и герой в эстетической деятельности». Противоположные стороны поступка, уходящего одним концом в живого индивида, и другим концом – в культуру, обретают внутренний план и целостность на базе персональной нравственной ответственности.

**Ключевые слова:** моральная философия, этика, поступок, ответственность, М.М. Бахтин

Первое предложение, с которого начинается этика, словно ключ, позволяющий открыть ее дверь, звучит так: этика есть учение о морали. В этом же утверждении заложено недоразумение, будто «этика» и «мораль» – разные понятия. Если учесть, что слово «моральный» является латинским переводом греческого слова «этика», то исходное определение должно было бы звучать так: этика есть учение об этическом. В самом деле, назвав некоторые свои сочинения этикой, Аристотель обозначил так саму изучаемую им в этих сочинениях предметную область: то, что относится к этосу людей. Подобно тому, как наука физика изучает физику, учение о душе изучает душу, так этика изучает этику. Слово «моральный» появляется позже, Цицерон перевел аристотелевский термин на латинский язык и назвал этику «моральной философией».

Исторически сложилась традиция соединения греческого и латинского слов в одном осмысленном предложении: этика есть наука о морали, как если бы они несли различную смысловую нагрузку. Именно так сложилась судьба данных слов в современном русском и других европейских языках. Эта смесь французского с нижегородским, позволяющая называть по-разному науку (этику), которая изучает определенную предметную область, и саму эту предметную область (мораль), не может не сказаться на понимании самого существа дела. Одно лишь наличие разных терминов (слов) для обозначения одного и того же понятия может стать фактором, провоцирующим содержательные различия. К тому же здесь имелся один дополнительный момент.

Цицерон не просто обозначил новую предметную область латинским словом «моральный», он еще указал на то, что эта область относится к философии, и назвал этику моральной философией. Аристотель, разумеется, также мыслил этику как часть философии, но, тем не менее, в самом термине такого указания на родовой признак не было. Цицерон своим переводом обогатил понятие этики, как если бы к собственному имени сына было добавлено имя отца. В результате «этика» получила второе имя и стала называться также «моральная (нравственная) философия». Хотя оба термина – «этика» и «моральная философия» – выражают одно и то же понятие, являются, в общем и целом, идентичными, возникшими в результате простого перевода, тем не менее, со временем ни один из них не стал рассматриваться как избыточный. Между ними есть то очевидное различие, что, хотя они имеют в виду один и тот же предмет, тем не менее, термин моральная философия акцентирует внимание на родовом признаке, а этика – на видовом различии.

Этика, с одной стороны, имеет дело с разнообразными нравами (нормами, поступками, оценками и т. д.), которые люди реально практикуют в обществе,

а с другой стороны, рассматривает поведение людей под углом зрения того, что они должны делать, чтобы их жизнь была совершенной. Одно дело, когда люди выстраивают свои отношения в соответствии со своими интересами, обстоятельствами, возможностями и закрепляют их в совместном общественном опыте, другое дело, когда они руководствуются тем, что предписывается им истинным философским разумом. Это расхождение между объективной внешней логикой самой морали и ее философской нормативной программой, расхождение, известное нам как противоречие между сущим и должным, является внутренним напряжением этики, с которым она в тех или иных формах имела дело на протяжении всей истории и который она не смогла преодолеть до настоящего времени<sup>1</sup>. Я предлагаю пойти дальше и рассматривать моральную философию и этику не как два разных уровня (аспекта) одной и той же дисциплины, а как две разные дисциплины. Такое понимание лежит в основе философии поступка М.М. Бахтина, считающего, что нравственная философия и этика имеют дело с одним и тем же предметом – нравственностью (моралью), но различаются методами: нравственная философия относится к домену философии, а этика – к домену науки, является родом теоретизма подобно любой другой науке<sup>2</sup>.

\* \* \*

Этика возникла и исторически развивалась как составная часть (аспект) философии, она до настоящего времени рассматривается как синоним практической философии, понимаемой как философия в ее приложении к области человеческой свободы. В той мере, в какой свобода человека тождественна его морали (нравственности), практическая философия может быть названа нравственной философией и философией морали. Что представляет собой нравственность (мораль) или то, что относится к нравственности, и составляет общий предмет нашей науки?

При всем разнообразии мнений по этому вопросу в специальной литературе и среди обычных людей, которые практикуют нравственность и имеют свои представления о ней, хотя и не теоретизируют по ее поводу, можно выделить ряд ее общих несомненных признаков. Она является категорией практики, деятельности, составляющей ее имманентное свойство разделять все предметное

---

<sup>1</sup> Хотел бы обратить внимание на дискуссию 10-летней давности. В ней шла речь о специфических признаках, в силу которых этика является философской наукой. Там, в частности, была высказана точка зрения, что в той мере, в какой этика предлагает свою собственную нравственную нормативную программу, она может получить обоснование в контексте философии в целом: уходит своими корнями в метафизику и получает завершение во внеэтической сфере. Этически должное вырастает из глубин самой философии (см.: Гусейнов А.А., Разин А.В., Бродский А.И., Лобовиков В.О., Апресян Р.Г., Гельфонд М.Л. Философская этика и её перспективы в современном мире (Круглый стол к 10-летию ежегодника «Этическая мысль») // *Этич. мысль / Ethical Thought*. Вып. 12. М., 2012. С. 5–33).

<sup>2</sup> См.: Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 7–68; Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 1. М., 2003. С. 69–263.

многообразие мира на два больших класса: добро и зло. Это разделение вытекает из целесообразного характера человеческой деятельности, из той ее особенности, что в ней причинность задана как цель, которой руководствуется действующий индивид. Речь идет не о том, что конкретно является добром и злом и, соответственно, позитивной или негативной целью деятельности, а о самой способности и необходимости выстраивать свою деятельность по этим осям. Это закрепляется в индивиде механизмами долга и совести, придающими ему особое достоинство нравственного субъекта. Сами эти понятия добра и зла, совести, долга, достоинства, как и стоящие за ними поведенческие схемы, никем (даже теми, кто считает их фальшивыми,) не оспариваются в качестве маркеров, позволяющих идентифицировать пространство нравственности. Нравственность, таким образом, обозначает особый аспект человеческой практики, заключающийся в том, что индивид, действуя, исходит из самого себя, что он не может не ориентировать себя в координатах добра и зла и не может не нести в себе следы того, как он это делает.

Кто выбирает, тот мучается (*wer die Wahl hat, hat die Qual*), говорит немецкая пословица. Люди заметили и на уровне обыденного сознания зафиксировали, что часто их желание добра оборачивается злом, душа мучается угрызениями совести тогда, когда, казалось бы, должна прыгать от радости, долг оказывается тяжкой ношей. Оказалось, что нравственность, будучи укорененной в воле действующего субъекта, связана также с истиной, имеет свои объективные параметры. Логикой самого бытия человек оказывается перед проблемой того, как ему ориентировать себя в мире и, прежде всего среди людей, через посредство отношений, с которыми он только и имеет дело с миром, чтобы его желание добра не оборачивалось злом? Какими правилами, каким нравственным законом ему необходимо для этого руководствоваться? Вершина, до которой поднялась нравственная практика в поисках ответа на этот вопрос, – это правило, представленное во всех мировых (и не только мировых) религиях и культурах и в нашу рыночную эпоху получившее название золотого: как вы (не) хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы (не) поступайте с ними.

Быть причиной своих суждений и действий, связывающих тебя с другими людьми и создающих свой собственный человеческий мир – это и значит быть моральным. Кратко мораль можно было бы определить как такой индивидуально ответственный способ существования индивида в мире людей, который придает ему новую, только ему свойственную конкретность. Она является особым типом связанности индивида с другими людьми, суть которого в том, что индивид рассматривает мир людей, в котором он живет, в качестве *своего* мира, так, как если бы он сам создавал его своими поступками. В соответствии с такой диспозицией индивид расчленяет собственные поступки на два больших и предельно общих класса – на добрые (добродетельные) и злые (порочные), обозначающие соответственно их позитивность и негативность: то, что индивид должен делать и что он должен не делать, выстраивая свои отношения с другими. В эти рубрики укладывается всё, что делает индивид, все формы его сознательной деятельности, в силу чего само его бытие приобретает моральный характер. Он не может не стремиться к добру, ибо добро и есть



то, к чему он стремится, и точно так же он не может не избегать зла, ибо зло есть то, чего он избегает. Можно думать, в мире не было такого зла, которое не выдавало бы себя за добро.

\* \* \*

Моральные поступки – не особый класс поступков, а особый ракурс их рассмотрения, особое измерение всего, что индивид сознательно совершает, подчеркивающее его отнесенность к данному индивиду как к их причине, как к инстанции, которая ответственна за них. В строгом смысле слова моральных поступков как самостоятельных предметов не существует; в этом смысле стоики, которые отличали правильное, равное самому себе усилие, сопровождающее жизненную активность индивида, от самой этой активности в ее материальном (эмпирическом) содержании, или Кант, который сомневался в возможности действий ради долга, выражали реальное своеобразие включенности морали в бытие человека. Понятие морального поступка – это, в известном смысле, условное выражение, на самом деле речь идет об особом аспекте любого поступка, указывающем на его персональный источник и отвечающий на вопрос о том, кто его совершил. Следует различать генезис поступка, за которым стоит конкретный живой индивид, от его предметного содержания: в одном случае речь идет о том, кто совершил поступок, кто привнес его в мир, в другом – о том, каково его содержание, как он вписался в мир. Это различие прекрасно выразил Бахтин, говоря, что поступок, словно двуликий бог входов и выходов, «глядит в разные стороны: в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемой жизни»<sup>3</sup>. Можно провести такой умственный эксперимент: из отношений человека к другим людям мысленно вычесть (вынести за скобки) все их многообразное предметное содержание, все то, по поводу чего они строятся и в силу чего они приобретают конкретность, становясь родственными, служебными, дружескими, любовными, личными, официальными, финансовыми, земляческими, гражданскими, политическими, научными, преступными и т. д. и т. п. Возникает вопрос, что останется в них после такой редукции? Ничего, кроме самой абстрактной отнесенности к другим. Именно эта чистая идея связанности с другими и есть моральное отношение, предшествующее всем возможным конкретным отношениям с ними, составляющее, если воспользоваться метафорой ткацкого искусства, основу, на которой завязываются узлы отдельных поступков и вышивается рисунок жизни.

Ключевой (центральный) вопрос морали состоит в следующем: как субъективно задаваемую моральную нацеленность поступков согласовать с их объективным содержанием, чтобы придать ей общественно значимый смысл? Как индивиду справиться с лежащей на нем (возложенным самим его бытием) ответственностью, вести себя так, чтобы она получила продолжение в поступках других? Что нужно делать, чтобы стремление индивида к счастью не обернулось великим несчастьем, как произошло с царем Крезом, чтобы копье,

---

<sup>3</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 7.

брошенное атлетом во время состязаний, не убило Эпитима из Фарсала, как это произошло в случае, который, по свидетельству Плутарха, целый день обсуждали Перикл с Протагором, чтобы рассуждающих обо всем этом философов не изгоняли из города, как Протагора, не казнили, как Сократа, и не продавали в рабство, как Платона? Проблемная ситуация, созданная возникновением морали, стала одной из основных причин, положивших начало этике как особой области теории, и центральным темам, определившим направленность ее исследовательских усилий. Если попытаться бросить общий взор на развитие европейской этики, как она сложилась, начиная с античности, то можно в интересующем нас вопросе выделить ее несомненную преобладающую тенденцию. При всей оригинальности отдельных учений, различии и даже полярности сложившихся традиций, их внутренней полемике, этика развивалась как теоретическая дисциплина, рассматривала мир человеческих поступков как некую данность, пыталась обобщить его в устойчивых закономерных связях и найти пути приведения человеческих стремлений в соответствие с этими закономерностями. Этика пыталась найти общезначимую истину практического разума и в подавляющем большинстве случаев сама формулировала программу должного (правильного, достойного) поведения. В этом смысле она была на стороне общества, на стороне истины, выступала в роли учителя по отношению к живым индивидам, действующим, что называется, на свой страх и риск, несущим бремя бытийной ответственности. Она претендовала на то, чтобы думать за них, говорить им, что они должны делать. Хотя многие философы придавали своим этическим теориям личный нравственно обязывающий смысл и выстраивали свою жизнь в соответствии с собственными учениями, тем не менее, сам их индивидуальный опыт приобретал достоинство теоретически значимого аргумента. Диоген жил в бочке, но не забудем, что бочка эта находилась на многолюдной городской площади, и в этом смысле он практиковал как теоретик, придавая своей жизни достоинство аргумента.

\* \* \*

Бросая предельно общий ретроспективный взгляд на развитие этики, следует отметить, что она, в целом, на всех этапах и во всех разновидностях понимала мораль (нравственность) как практические отношения между человеком (индивидом) и другими людьми. Это придавало и придает ей предметное единство. В конкретной интерпретации этих отношений существовали, конечно, различия и достаточно важные, в частности, можно выделить две тенденции, которые не были ни четко выделены, ни ясно сформулированы, но, тем не менее, всегда были представлены в реальных этических учениях в той мере, в какой эти последние были частью философии. Их можно условно обозначить как философско-индивидуализирующую (персоналистскую) и научно-генерализирующую, что (опять-таки) весьма условно соответствует делению на индивидуальную этику и социальную этику. Однако, эти различия, как и многие другие, например, различия между этикой счастья и этикой долга, оставались в рамках общего взгляда на этику как теорию морали и общего стремления дать ей общезначимую доказательную интерпретацию. Мораль

рассматривалась как нечто данное, объективированное, подлежащее осмыслению и обобщению наподобие любого другого предмета. Если речь шла о моральном поступке, то он становился предметом этики в поддающихся фиксации и описанию аспектах – мотивах и результатах. Если речь шла о нормах, то на первом плане был вопрос об их общей природе и обязывающей силе по отношению к индивидам. Индивиды, отношения между которыми призвана была цементировать мораль, рассматривались как единицы, равноценные в стремлении каждого из них к своему благу, и сами их отношения выступали как самостоятельное благо. Этика подключилась к размышлениям над проблемой, которую решали индивиды в реальном опыте совместной жизни, а именно, как собственные, каждый раз индивидуальные стремления к благу соединить с обязывающим общим благом, подвести под него. Она претендовала на то, чтобы быть авторитетной нейтральной инстанцией в вопросах морали, научить людей правильной стратегии общественного поведения, выступая от имени добродетельной личности, мудреца, идеального царства, безопасного и гармоничного социума.

Этика столкнулась с рядом дилемм, свидетельствовавших, что моральные проблемы не могут быть решены на избранном ею пути научной (теоретической) интерпретации. Назовем только некоторые из них.

– Взгляд на мораль как на некую данность предполагал, что ее необходимо вписать в причинность мира, подвести под ее мотивы и нормы некое основание, санкционирующее их легитимность и объясняющую их обязательность. Но это противоречило исходному замыслу, исходящему из самооценности морали, исключающему саму идею обоснованности морали.

– Основной вопрос морали по Канту звучит так: «Что я должен делать?». Не только по Канту, но и по существу, если что и интересует человека в морали, то именно это. Индивид в морали хочет говорить от своего имени, в первом лице. Но этика и в прошлом, и в настоящем отвечает на другой вопрос: «Что ты должен делать?», «Что вообще должен делать человек, чтобы соответствовать своему назначению, общему благу и т. п.?». Она имела дело с абстракцией человека, а не с живым действующим индивидом.

– Движущей силой морали является практический разум. Этика же, формулируя общие каноны поведения, будь то нормы, добродетели, оценочные критерии, подменяет его теоретическим разумом, говоря о том, что такое лучшее, в то время, как от него ждут ответа на вопрос, как выбрать лучшее.

– К тупикам, к которым приходит этика, надо добавить и проблему свободы воли, саму ее установку объяснить, что это такое и доказать ее существование, хотя очевидно, что доказанность существования свободы воли означала бы, что ее на самом деле нет.

Этика объективирует мораль, смотрит на нее извне, со стороны, с точки зрения общего, в то время как она принципиально субъективна, субъектна, персональна; она рассматривает моральную проблему как научную, в то время как она на самом деле является экзистенциальной. Она имеет дело со следами метеорита и его разбросанными на земле кусками, а не с самим летящим сверху завораживающим огненным потоком. Ученый-этик говорит о морали, вынося самого себя за скобки, как если бы сам он самим этим якобы нейтральным

взглядом не выражал определенную моральную позицию людей и институтов, которые хотят заниматься чужими проблемами вместо того, чтобы заниматься своими. Вся история этики в той мере, в какой она закономерно пришла к сегодняшнему состоянию, подводит нас к мысли, что для адекватного понимания морали надо сменить метод и от рассуждения в третьем лице перейти на разговор в первом лице, от познания морали перейти к ее самосознанию, от науки о морали перейти к философии морали.

\* \* \*

Чтобы понять мораль как дело философии, практический разум, надо саму философию понять как моральную позицию, точку зрения практического разума. Никто не спорит, что философия, будучи родом познания мира, рассматривает также вопросы смысла человеческой жизни. Весь вопрос в том, как соотносятся, связаны между собой эти аспекты: что тут первично, знание о мире или наша жизненная позиция по отношению к нему. Известно трехчастное деление философии на физику, логику, этику, исчерпывающим образом задающее ее общую структуру. Этика в ней рассматривалась в качестве последней, итоговой, третьей ступени лестницы, Декарт расположил ее на ветвях дерева, корнем которого является метафизика, а стволем физика. В каком смысле этика является третьей ступенью, в том ли смысле, что мы ее достигаем только после того, когда мы пройдем первые две, как, например, десерт, который мы получаем в качестве третьего блюда. Кажется, именно так, как правило, и понимается место этики в философии, так она, в частности излагается в наших курсах, следуя за онтологией и гносеологией, и именно из такого понимания выросла этика как особая наука о морали; отсюда и представления о ценностной нейтральности знания. Но можно ведь этику понимать как третью последнюю часть в смысле цели, которая будучи конечной в реальности, является начальной в деятельности и указывает путь, по которому надо идти, чтобы ее достигнуть. Чтобы этика оставалась третьей частью философии, ее выходом в практику, сама философия должна быть родом практики, этическим проектом. Такой взгляд мы находим в философии поступка Бахтина, или, выражаясь более осторожно, в том, как можно понять его философию поступка.

Особо следует подчеркнуть: философия поступка Бахтина – не просто учение о поступке, она претендует на то, чтобы быть первой философией. Поступок есть категория практического разума, не одно из проявлений (характеристик) человека, а присущий ему способ бытия. Мир и собственное бытие в нем дан человеку как возможность, которую он своей жизнью переводит в действительность. Бытие человеку не дано, а задано. У человека нет алиби в бытии, он находится в участливом отношении к нему и должен с ним что-то делать, придать ему определенность, должен поступать, не может не поступать, «должен долженствовать», ибо это и есть способ его жизни. Более конкретно: а) в человеке все есть поступок, и мысль, и чувство, и дело, любое проявление его активности – осознаваемая жизнь, взятая в каждый ее данный момент; б) поступок обращен в будущее, он есть то новое, что человек привносит в мир и что он делает с миром; в) поступок индивидуален, единственен, он

совершается данным конкретным индивидом, с места, которое только он занимает в данном пространстве и времени, и потому не может быть совершен никем другим; г) у истоков поступка стоит живой индивид, не субъект, не разумное существо, не представитель рода и т. п., а этот живой наделенный сознанием имеющий собственное имя индивид в нерасчлененном единстве всех своих сил, благодаря которым он живет, он – не тот, кто совершает поступок, а тот, кто осуществляется в поступке, его нет до самого поступка, как и самого поступка вне него; д) поступок есть единство индивида (жизни) и мира (культуры), он развернут в две стороны – в действующего (поступающего) индивида, от которого зависит сам факт поступка, его бытие в мире, и в мир, который определяет содержание поступка, придает ему смысл, поступок существует в целостности, единстве обоих аспектов; е) целостность поступка не достигается при движении от содержания поступка к нему как факту, ибо объективная необходимость поступка не влечет за собой его субъективную необходимость (из понятия любви не объяснить, почему Дездемона полюбила Отелло), но факт поступка с необходимостью включает в качестве приобщенного момента его содержание, является первичным по отношению к нему (полюбив Отелло, Дездемона вступает в пространство любви, пользуясь имеющимся там опытом, и сама обогащает его).

Единство, целостность поступка достигается его ответственностью. Не той ответственностью, которую мы знаем по словарям и учебникам, когда кто-то отвечает перед кем-то (гражданин перед законом, сын перед отцом, муж перед женой, моральный индивид перед общественным мнением и своей совестью, депутаты перед избирателями и т. д.), хотя и она входит в содержание поступка в качестве одного из моментов, а особой ответственностью, которая имманентна самому поступку, составляет его человеческое ядро. Живя, мы поступаем и, поступая, живем. Поступок совершается окончательно, безвозвратно, он есть момент самой жизни, подобно тому, как, питаясь, мы поддерживаем себя физиологически, так, поступая, мы живем человеческой (осознанной) жизнью. Поступая, мы ставим на кон свое человеческое достоинство, а разве есть более высокая инстанция ответственности, чем достоинство жизни, перед которой мы могли бы держать ответ?! В соответствии с двучастностью поступка ответственность также двояка: нравственная ответственность за факт поступка и специальная ответственность за содержание поступка. Соотношение между ними такое же, как между фактом (бытием) поступка и его содержанием: специальная ответственность является приобщенным моментом нравственной ответственности. Собственно, решаясь на поступок, индивид лишь специализирует свою ответственность, берет на себя ответственность и за его содержание, Одно не существует без другого: это значит, что индивид ответственен за все, что он совершает, за все мысли, суждения, чувства, дела, взгляды, саму жизнь свою на том единственном и не отменимом основании, что это *его* мысли, *его* суждения, *его* чувства, *его* дела, *его* взгляды, *его* жизнь. Все, про что он может сказать «мой», а это он может и обязан сказать обо всем, с чем он связан своими поступками, что входит в сферу его нравственной ответственности, и не по его выбору, желанию, а по необходимости существования, в силу того безусловного факта, что у него нет алиби в бытии.

\* \* \*

Хотя у поступков нет общих определений и каждый из них сам по себе, у всех у них есть общая архитектоника, они все имеют одну конструкцию, построены по одной схеме отношений: я и другой. В нравственной вселенной Бахтина центром, солнцем, является я, из него исходят все лучи. Другие – это своего рода планеты, они светят отраженным светом солнца. Другой – это не то же самое, что я, он именно другой, более того, он – не-я. Они принципиально разнозначны, не могут быть уравниены, ибо для этого понадобился бы третий, что вывело бы из пространства поступка, а я и другой из единственных превратились бы в единичных, они также не взаимны, так как для взаимности требуется опосредующая норма. Их отношения однонаправлены: от я к другому, завязаны на центр. «Отношение “я и другой” абсолютно необратимо и дано раз и навсегда»<sup>4</sup>. «Эти моменты: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого: все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектурных точек действительного мира поступка»<sup>5</sup>.

Поступок единственен, но это не значит, что поступающий одинок. Со всем наоборот: так как поступок, упираясь одним концом в индивида, в «я» (в «я» не как синоним самосознания, не как рационального субъекта, в «я» как непосредственного живого поступающего индивида), другим укоренен в мире других людей. Тем самым он изначально и бытийно связан с другими людьми. Два голоса – минимум жизни, минимум бытия, говорит Бахтин. Общественная природа человека – не вторичный результат деятельности индивидов, как бы эта деятельность ни истолковывалась, а первичный факт, особенность его способа существования. Связь: я и другой (другие) – не результат этических решений, а изначальная нравственная заданность бытия индивидов, которые вне этой заданности вообще не существуют (не путать с социологической проблемой общения индивидуализированных обществ Нового времени). Характер этой связи задается структурой поступка, а именно, я находится в центре, само является центром события бытия, всей новой конфигурации мира, которая создается поступком, другой вторичен, произведен, соединятся с я благодаря содержанию, смыслу поступка. Хотя центральной точкой в линиях «я и другой» является я-для-себя, это ни в каком смысле нельзя понимать как эгоизм. Это означает лишь то, что я живет из себя, являясь центром, организующим событийную определенность бытия. Полнота жизни из себя реализуется в позиции, которую Бахтин называет абсолютным себя исключением.

Поскольку поступок (каждый поступок!) единственен, единственность – его базовая характеристика, то его нельзя обобщить, схватить в понятие, сделать предметом теории, научного обобщения, все эти процедуры элиминируют индивидов в их единственности. Сказанное не означает, что о них нельзя говорить, говорить можно, но не описательным, обобщающим безличным языком, а языком ситуативным, взятом во всем богатстве понятийных, образно-выразительных и эмоционально-волевых средств.

<sup>4</sup> Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 130.

<sup>5</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 49.

\* \* \*

Таким образом, философия представляет собой взгляд на поступок изнутри, позицию самого поступающего, как если бы поступающим был сам философ, она рассматривает поступок в его персонально выраженном генезисе и единственности, в качестве индивидуально ответственного способа бытия в мире, который определяется, не выбирается, а именно определяется, жестко и однозначно задается онтологическим статусом человека. Философия поступка утверждает деятельный характер бытия человека, примат практического разума перед теоретическим и выступает в качестве первой философии, которая тем самым оказывается нравственной. Нравственная философия исходит из того, что само бытие человека в силу индивидуально выраженной его единственности во всех моментах жизни является ответственным и не может не быть таковым. Она отличается от этики, которая руководствуется канонами научной рациональности, имеет дело с уже совершенными, объективированными поступками, смотрит на них извне, сквозь призму понятий добра и зла, выражает точку зрения общественной морали. В составляющем суть нравственности отношении *я – другой* этика заявляет себя в качестве третьего, претендуя на роль объективного арбитра между ними. Этим – тем, что этика привносит в отношения «я и другой» третьего («правильный взгляд», «общее благо», «универсальную норму» и т. п.), а нравственная философия не допускает между «я и другой» никакого зазора, ибо у «я» нет алиби в бытии, позволяющего ему оторваться от «другого», взглянуть на него со стороны – именно этим отличается нравственная философия от этической теории. Первая, нравственная философия, говорит от имени первого лица, о том, что я должен делать, что я должен долженствовать, она утверждает меня в моей спонтанной жизненности; вторая, этическая теория, говорит о том, что мы должны делать в соответствии с общими понятиями и канонами, которые предписывает наука в соответствии со своей объективной теорией. Первая смотрит на мир и культуру изнутри необходимости моей единственной жизни, вторая смотрит на мою жизнь извне, из того, что кто-то считает правильным для меня. Первая ставит на кон меня самого и само бытие раскрывает как персональную ответственность, вторая учит, как быть рациональным и осуществлять правильный выбор. Первая ставит меня в центр, вынуждая жить из себя, вторая учит уравнивать себя с другими, соразмерять свое благо с благом других.

### Список литературы

- Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 7–68.
- Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 69–263.
- Гусейнов А.А., Разин А.В., Бродский А.И., Лобовиков В.О., Апресян Р.Г., Гельфонд М.Л. Философская этика и её перспективы в современном мире (Круглый стол к 10-летию еженедельника «Этическая мысль») // Этич. мысль / Ethical Thought. 2012. Вып. 12. С. 5–71.

## Moral Philosophy and Ethics: the Demarcation Line

*Abdusalam A. Guseynov*

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: guseynov@iphras.ru

The paper proposes an idea that moral philosophy and ethical theory congruent with each other in their subject, but differ in their methods: the first one grasps a human act from the inside in its primary moral genesis, while the second one studies morality in its outward objectified forms. The author bases this view on his own interpretation of Mikhail Bakhtin's moral philosophy, presented in his early works *Toward a Philosophy of the Act and Author and Hero in Aesthetic Activity*. The opposite sides of an act, which takes root in the living individual with one side and in culture with another one, acquire the inner character and entirety through the personal moral responsibility.

**Keywords:** moral philosophy, ethics, act, responsibility, Mikhail Bakhtin

### References

Bakhtin, M.M. "K filosofii postupka" [Toward a Philosophy of the Act], in: Bakhtin M.M. *Sobr. soch. 7 t.* [Collected Works, 7 vols.], vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003, pp. 7–68. (In Russian)

Bakhtin, M.M. "Avtor i geroi v esteticheskoi deyatel'nosti" [Author and hero in aesthetic Activity], in: Bakhtin M.M. *Sobr. soch. 7 t.* [Collected Works, 7 vols.], vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003, pp. 69–263. (In Russian)

Guseynov, A.A., Razin, A.V., Brodskii, A.I., Lobovikov, V.O., Apressyan, R.G., Gelfond, M.L. "Filosofskaya etika i ee perspektivy v sovremennom mire (Kruglyi stol k 10-letiyu ezhegodnika «Eticheskaya mysl'»)» [Philosophical Ethics and Its Perspectives in Modern World: Round-table To the 10<sup>th</sup> Anniversary of the Yearbook, Eticheskaya Mysl (Ethical Thought)], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2012, no. 12, pp. 5–71. (In Russian)



**Материалы обсуждения доклада академика А.А. Гусейнова  
на симпозиуме «Нравственная философия и этика»**

**Proceedings of a Discussion on the Paper “Moral Philosophy and Ethics”,  
by Abdusalam Guseynov, a Member of Russian Academy of Sciences**

**Разин Александр Владимирович** (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, доктор философских наук, заведующий кафедрой этики философского факультета). В докладе А.А. Гусейнова (далее А. Г.) заявлена позиция, в соответствии с которой мораль можно понимать как философию (моральную философию), а этику как науку (рефлексию морали). Я хочу порассуждать в этом ключе, и проанализировать аргументы, на основе которых мы можем рассматривать этику как науку. На первый взгляд мораль можно понимать как нечто объективное, как наличные, представленные в культурных символах нормы поведения, представления о ценностях, однако само утверждение в культуре образцов поведения не обходится без определенных философских идей, так же как и индивидуальная мотивация, направленная на поведение.

Я полагаю, что связь морали как практики и этики как теории носит сложный характер. Дело в том, что сами условия формирования новых моральных норм включают в себя теоретические положения, в которых оценивается состояние реальности и предлагаются новые формы коммуникации. Таким образом, рефлексия как черта этического знания включается в сами механизмы формирования моральной практики. Станут ли новые формы коммуникации устойчивыми социальными (моральными) нормами зависит от многих причин, но прежде всего от процесса выживания социально-исторических общностей людей.

Я также полагаю, что между разными этическими теориями имеет место конкуренция и возникают противоречия. Способом их разрешения часто является обращение к интуиции. Но интуиция представляет собой логические операции, выведенные за пределы сознания. В этом смысле она может делать предельные обобщения, которые приводят к еще большим искажениям, чем те, которыми может быть чревато теоретическое знание. Возможно, так в этике

и возникает идея трансцендентного. Следует заметить также, что в действительности, в основе всяких метафизических предположений лежит обобщение реального социального и научно-теоретического опыта каждой данной эпохи.

**Прокофьев Андрей Вячеславович** (Институт философии РАН, доктор философских наук, ведущий сотрудник сектора этики). В докладе А. Г. предложена краткая реконструкция истории этической мысли с момента окончания эпохи Средневековья до антинормативного поворота XIX в. Особенности и ключевые проблемы этики этого времени проиллюстрированы различиями между утилитаризмом и кантианством. Я хотел бы откликнуться на две идеи, содержащиеся в этой части доклада: тезис о том, что в данный период не переосмыслилось содержание и общественное назначение морали, и тезис о том, что утилитаристская этика является полноценной противоположностью кантианства по всем обсуждаемым в докладе параметрам (понимание природы морали, способы обоснования морального долга, нормативная программа морали). В обоих случаях я не совсем согласен с позицией докладчика и хотел бы обосновать свое несогласие.

Прежде всего, мне представляется, что переосмысление содержания морали в этот период происходило и было существенным. Если взять за точку отсчета не обобщенный «библейский моральный канон», упоминаемый докладчиком, а набор обращенных к деятелю требований, содержащихся в теологической, философской и нравоучительной литературе Средневековья и Нового времени, то такой вывод является неизбежным. Можно сказать, что в XVII–XX вв. в западной культуре и этической мысли мы видим очевидную тенденцию к отождествлению нормативного содержания морали с ценностями и нормами, которые предписывают деятелю озабоченность благом другого человека и интерпретируют это благо исключительно через призму безопасности, благополучия и свободы. Содержание морального долга обедняется за счет исключения из него значительного количества требований, которые или вообще не связаны с благом другого, или интерпретируют его перфекционистски (например, в категориях спасения души). Эта тенденция отражается в судьбе трехчастной классификации моральных обязанностей: перед Богом, перед собой, перед другими. Постепенно обязанности перед Богом и перед собой перестают рассматриваться в качестве моральных. Обязанности перед собой могут сохранять этот статус, но только как вторичное выражение обязанностей перед другими людьми. На выходе процесса переосмысления нормативного содержания морали мы обнаруживаем тезис современных психологов морали, что в западном культурном ареале моральная оценка связана по преимуществу с ценностями честности и заботы.

Что касается противоположности утилитаризма и этики Канта, то мне представляется, что утилитаризм является альтернативой кантианства лишь в нормативных вопросах, но не в вопросе об обосновании морального долга. Дело в том, что счастье и выгода не играют в утилитаризме той роли, которую свобода (автономия) и разум играют в кантианстве. У Канта осмысление свободы и разума, рассуждение об их природе ведут к ответу сразу на два вопроса. Первый – почему деятель должен себя ограничивать на основе долга, почему его поведение не должно быть сугубо эгоистическим? Второй – как именно

должно выглядеть такое самоограничение на практике? По отношению к утилитаристской этике того же самого сказать нельзя. Нельзя сказать, что на основе тезиса о том, что люди стремятся к удовольствиям и избегают страданий, вырастает представление о том, что стремящийся к своему счастью индивид с необходимостью должен стремиться к счастью кого-то еще, а тем более, к наибольшему счастью наибольшего количества людей. Мысль о самоочевидном тождестве собственного счастья деятеля и счастья других людей в рамках обоснования морального долга утилитаристами не является ни центральной, ни обязательной.

**Беляева Елена Валерьевна** (Белорусский государственный университет (Минск), кандидат философских наук, доцент кафедры философии культуры). В докладе **А. Г.** можно обнаружить не только различие этики и нравственной философии, но и тему соотношения этики и онтологии.

Если онтология и этика – это разделы философского знания, то онтология как «первая философия» предшествует этике. Если философия – это способ существования философа, то нравственная философия как ответственное поступание предшествует онтологии. Их связующей характеристикой становится поступок, задающий и специфически человеческий тип бытия, и суть нравственной философии. Мораль как ответственное поступание сама создает бытие нового вида или качества. После онтологического поворота XX в. философия мало интересуется «бытием самим по себе», устройство которого может не совпадать с нашими ожиданиями и моральными устремлениями. Какой бы ни была необходимость, заключенная в законах мироздания (даже если оно вовсе непригодно для моральной свободы), нравственность все равно должна быть. И единственным ее обоснованием является поступающий ответственный субъект, который творит моральное бытие, чтобы быть человеком и собой как уникальной индивидуальностью.

Из тезиса о первичности нравственной философии по отношению к онтологии вытекает ряд следствий.

Во-первых, выявляется специфика человеческого бытия. Это не «бытие вообще» и даже не «бытие рода человеческого». Онтология как философское учение о бытии – это ответственное думание-поступание философа как уникального существа, а еще лучше – уникальное бытие, думающее себя.

Во-вторых, выявляется специфика морали. Детерминантой морали является не внешняя онтологическая причина, а движущий мотив самого субъекта. Это прагматический и в то же время «категорически императивный» мотив, в котором повеление и желание субъекта объединены. Если поведение субъекта ответственно, то оно тем самым нравственно, а уже потом внутри созданного нравственного бытия возникают содержание морали, ее разграничения добра и зла.

В-третьих, обнаруживается, что ответственный поступающий субъект по определению суть моральный субъект, для которого бытие и благо совпадают.

В-четвертых, проясняется природа добра. Каждый субъект вовлекает в свое ответственное поступание Другого, который сам обладает аналогичной субъектностью. В результате образуется некий «мир добрых людей», «мир людей добра». Мы не затрагиваем пока содержание этого добра. Речь идет о добре

самом по себе, свойства которого определяются независимо от характеристик зла. Нравственный субъект, поступающий в бытии, творящий бытие, заведомо творит добро, а злой – это тот, кто разрушает бытие. Злой стремится к тому, чтобы ни у кого не было способности к ответственному поступанию, чтобы никто не только не делал добра (содержательно), но и не мог вообще быть моральным, быть субъектом, способным к сотворению морального бытия.

Добро же предполагает другой способ связанности с другими людьми. Если быть добрым – это обладать способностью к ответственному поступанию, то субъект будет стремиться к тому, чтобы в его мире все обладали такой способностью, не станет и не сможет ее подавлять. Соответственно «быть связанным с другими людьми» таким образом – это добро. Связь эта имеет место на двух уровнях: онтологическом (мы все ответственные творцы) и на уровне понятий морального сознания, содержания морального дискурса.

Таким образом, если нравственная философия предшествует онтологии, то онтология – это ответственное думание изнутри своего уникального бытия; детерминантой морали является не внешняя онтологическая причина, а желание субъекта; ответственный субъект творит бытие нравственности, а уже внутри него задаются содержательные критерии добра и нормы должностования; добро определяется не через зло, а через способ соединения с другими людьми.

**Зубец Ольга Прокофьевна** (Институт философии РАН, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики). Проведенное в докладе **А. Г.** противопоставление моральной философии и этики отражает, на мой взгляд, без труда наблюдаемую в современной российской (и не только) этике поляризацию – поляризацию противоположных позиций, доходящую до проговариваемых взаимоотрицающих суждений (в качестве примера недавно я приводила два высказывания: что человек в морали возвышается до бога, принимает решения в качестве их единственного источника и основания, и противостоящее ему – что человек не есть бог: он поступает в конкретных обстоятельствах и должен соотноситься с ними свои решения). Моральная философия и этика как наука о морали, моралеведение, различаются прямо противоположной оптикой мыслящего (взгляд изнутри поступка и мира в его полноте и взгляд внешнего наблюдателя, для которого мир неизбежно частичен), его локализацией, характером его мышления, что задает и совершенно различный понятийный ряд. В моральной философии это ряд специфически философских понятий, понятий, которые могут быть заданы только философией, а в этике – ряд понятий, общих с различными нефилософскими областями знания (социологией, психологией, даже экономической теорией) и языком морали. Эта понятийная поляризация дана и в противостоянии понятий причины и начала: этика как наука о морали ищет причины и обоснования, саму мораль рассматривает как регулятивное звено в пространстве детерминации, а человека в морали наделяет многообразными социальными и психологическими качествами, видит его как эмпирическое существо. Моральная философия ничтожит вопрос о причине, противопоставляет ей понятие начала, ἀρχή, отменяющее логику детерминации, утверждает мораль как единственный способ человеческого бытия, а человека в пространстве морали как абсолютное

начало мира, лишенное качественных социально-психологических определений. Философия зарождается в ответ не на познавательный, а на моральный вопрос о бытии самого себя (для познания он является тупиковым), и ответ на него она находит в области морали. Идея ἀρχή возникает вовсе не из естественно-познавательного интереса (для него достаточно понятия причины), но в поиске ответа на вопрос о том, как возможен поступок от первого лица, поиске мыслителем самого себя. Человек может помыслить самого себя (аристотелевское «предпочтение своего в себе, а не иного»), лишь увидев себя как начало, то есть вырвавшись из пространства детерминации, что невозможно без отнесенности к миру в его полноте и как к полноте, то есть как включающему самого мыслящего и поступающего. Так и возникает философия как самодостаточное мышление, способное мыслить мир в его полноте, включающем в себя самого мыслящего. Этим задается философская оптика: взгляд изнутри – мира, поступка, собственного бытия. Это принципиально не взгляд ученого-этика извне, не оптика наблюдателя, для которого мораль есть внеположенный объект изучения. Будучи моральной философией, она с необходимостью является и философией начала. Поступок – вот то, что совершает только человек, он узнает самого себя только в бытии началом поступка – именно это открытие легло в основу аристотелевской этики. Понятия человека как начала, самодостаточного поступка, избираемого ради него самого, бытия, ответственности за весь мир, единственности морального субъекта составляют сердцевину моральной философии и философии в ее этическом пафосе. Моральная философия есть мышление того, кто мыслит в качестве начала поступка, мира поступка в его полноте: это взгляд поступающего, это мысль о своем собственном бытии, которая сама является поступком – то есть субъектна и индивидуально ответственна.

**Гельфонд Мария Львовна** (Тульский филиал Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова, доктор философских наук, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин). На фоне привычных коннотаций академического мышления и общественного сознания, исподволь тяготеющих к традиционному отождествлению всего терминологического спектра имеющихся наименований рассматриваемой области знания – этика, практическая философия, нравственная философия, философия морали и т. д., любая попытка их демаркации приобретает оттенок некой оппозиционности и даже революционности подобного шага. Тем более – прямо высказываемое намерение последовательно разграничить сферу этики и практической философии, категорично интегрировав первую в пространство науки, а вторую, в качестве одного из ключевых разделов – в систему философского мировоззрения.

Однако на данную проблему можно посмотреть иначе – в перспективе не менее существенного и актуального вопроса о характере отношения этики как научной теории морали и практической философии как философии морали к своему предмету. Очевидно, что этика не только обнаруживает опосредованную зависимость характера истолкования и оценки собственного предмета от доминирующих в сознании общества и его институтов тенденций восприятия нравственных ценностей и императивов, но и принимает самое активное участие в формулировании, кодификации и репрезентации последних.

Ввиду этого очевидного в историко-философской ретроспективе обстоятельства этика вряд ли может быть в полной мере квалифицирована как научная дисциплина, методологически и функционально независимая от нравственной философии. Причем, формально занимая общую предметную область, они, по сути, воспроизводят в своей фактической демаркации данного пространства традиционную коллизию двойственности предмета этического рассуждения, а именно, вопрос о том, с чем имеет дело человек, мыслящий о морали: с особенностями регламентации общественного или индивидуального поведения людей? Эта альтернатива, как отмечает в своем докладе А. Г. и детерминирует размежевание этики и философии морали, в рамках которого первая выполняет задачу социальной экспертизы наших поступков, транслируя концептуальный манифест общественной морали, а вторая формирует стратегию персонально ответственного существования человека в универсуме.

Между тем как этика не чужда идее индивидуальной ответственности, так и нравственная философия отнюдь не склонна игнорировать постулат об общественной природе человека. Эта конвергенция свидетельствует о том, что сама идея морали намного масштабнее, чем существующие аналитические модели ее реконструкции, а потому и ролевая диспозиция главных участников символического полилога о морали включает в себя как минимум три «номинации»: этик – это ученый, который изучает моральную сферу жизни, варианты поведения ее участников и правила, согласно которым они действуют, формируя в результате теоретический образ морали; философ – фигура, сочетающая в своей деятельности аналитику морали с ее императивно-ценностным обоснованием и декларированием; а моралист – синтетический вариант ответственно мыслящего и активного субъекта, сознательно помещающего себя в эпицентр драматических коллизий духовно-нравственной жизни и замыкающего на себе процесс ее внутреннего преобразования.

Таким образом, круг наших рассуждений замкнулся: мы вернулись к исходному вопросу о предмете и роли этического знания, обнаружив, что этика, как научная дисциплина, изучающая мораль и формирующая теоретическую парадигму ее истолкования, все же не самодостаточна, в силу чего ей не удалось отстоять монополию или занять безраздельно доминирующую позицию в качестве исчерпывающего знания о морали. А потому любая попытка искусственно изолировать этику, игнорируя ее исторические и ментальные связи с практической философией и моралистикой, тождественна намеренному обеднению ее собственного содержания и лишению перспектив дальнейшего развития.

**Сычев Андрей Анатольевич** (Национальный исследовательский Мордовский государственный университет имени М.П. Огарева (Саранск), доктор философских наук, профессор кафедры философии)\*. Мне кажется, что наиболее последовательное выражение научной и философской стратегий в моральной рефлексии представлено в двух направлениях мысли, сфокусированных, соответственно, на нормах либо на поступках.

---

\* Выступление подготовлено на основе исследования, поддержанного грантом РФФИ № 19-011-00082

Хотя рефлексия над моралью возникла как философия поступка, с начала Нового времени характер господствующих представлений о морали определяет этика норм. В фокусе ее внимания – не поступок (который, согласно Аристотелю, является целью этики), а проблема обоснования норм (т. е. поиск их причин). Выстроенная по методологическим образцам естественных наук, такая этика видит в нормах аналоги природных законов и стремится укоренить мораль в пространстве фактов. В итоге возникает цепочка причинно связанных элементов: факты, нормы, поступки. Задачей этики становятся обоснования возможности перехода от фактов к нормам и от норм к поступкам. Однако удовлетворительного объяснения возможности ни первого, ни второго перехода этика норм так и не представила.

Контуры современной философии поступка намечаются в начале XX в. в экзистенциализме и нравственной философии М.М. Бахтина, обосновавших возможность непосредственного перехода от факта к поступку, минуя нормы. Философия поступка исходит из противопоставления не факта норме, а вещного бытия бытию человека. Последнее рассматривается как активное, осознающее самого себя, способное выразить себя в языке, ставить цели и создавать себя в поступках. Если бытие вещи дано в готовом виде, то для человека бытие является задачей, которую предстоит реализовать. Чтобы быть человеком следует прилагать усилия, т. е. поступать. В этом смысле бытие человека и есть его долженствование. Оно представляет собой преодоление вещности (т. е. безгласности, пассивности), отрицающее самим своим существованием необходимость возведения нормативно-сти к безличным фактам.

Можно наметить три базовых ориентира долженствования, определяющих побуждение к поступкам на различных онтологических уровнях: индивидуальном, межличностном, социальном. На индивидуальном уровне существовать – значит (в противоположность вещам) стремиться к уникальности, на межличностном – заботиться о другом (конституирующим мое бытие в диалогическом общении), на социальном – признавать других в качестве равных (поскольку полнота моего бытия определяется разнообразием источников его оценки).

Если признать уважение к позициям других одной из базовых онтологических ориентаций, нормы, в которых эти позиции фиксируются, могут быть возвращены в фокус моральной рефлексии. Однако это будут уже не отчужденные законы (как в этике норм), а эмпирические индуктивные обобщения, сделанные на основании анализа множества реально совершенных поступков.

Вся история социального нормотворчества может быть рассмотрена как движение к соответствующим ориентирам долженствования: от принятия индивидом на себя тяжести морального выбора (Сократ) до проповеди любви к ближнему (христианство) и, наконец, до моральной грамматики признания (А. Хоннет).

Таким образом, общезначимые моральные нормы суть отображения базовых ориентиров, определяющих особенности человеческого существования. Кроме того, будучи зафиксированными в культуре, в процессе социализации они присваиваются, превращаясь в фактор не только внешней, но и внутренней детерминации и ответственности. Соответственно, моральный поступок

предполагает, по меньшей мере, уважение к нормам, их учет в ситуации выбора. В таком ракурсе норма может рассматриваться как материал для принятия решения, а этика – как важная грань нравственной философии.

**Артемов Вячеслав Михайлович** (Университет имени О.Е. Кутафина (МГЮА) (Москва), доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии). Мое выступление связано с практикой преподавания философии и этики в юридическом вузе, теоретическими усилиями по решению проблемы соотношения нравственности и права, а также попытками соединить этическую теорию и нравственную практику в формате действующего уже 17 лет университетского философско-правового клуба «Нравственное измерение права». Этот клуб с 2014 г. плодотворно сотрудничает с Институтом философии РАН при активной поддержке **А. Г. Итак**, тонкое субъективно-личностное измерение философии и этики не только не исключает, но даже предполагает наличие у них фундаментальной научной основы. Именно в сочетании подлинной объективности мыслителя и его человеческой индивидуальности и заключается причина привлекательности философии и этики для тех, кто ими интересуется и их осваивает. Вместе с тем, когда этика пытается навязчиво морализировать и назидательно поучать, в особенности, применительно к той или иной профессии и прикладной проблеме, она, по существу, теряет свой предмет и перестает быть научной. Образ мудреца, знающего мир и одновременно являющегося носителем высоких нравственных идей и качеств, имеет принципиальное этико-философское значение. Не случайно, даже собственно научные изыскания философов всегда сопровождаются долей субъективного, экзистенциального отношения к миру и самим себе.

Постнеклассический этап развития науки отличается усилением человеческого измерения, аксиологической парадигмы в целом. К примеру, такие общие ценности, как взаимопонимание, а еще лучше – духовно-нравственное единство подлинно коллективистского типа противостоят жесткой конкуренция эгоистического типа, открывают необъятные возможности для личностного самоутверждения, раскрытия человеческой сущности и в целом способствуют усилению социального интереса к этике как нравственной философии.

Думаю, что в качестве подтверждения позиционируемого здесь подхода может выступить своеобразная реконструкция исторической и логической последовательности следующих взаимосвязанных феноменов: 1) вначале спонтанно возникают элементы **нравственности** (взаимопомощь – один из них), позволяющие социальному целому быть относительно устойчивым; 2) затем на определенной ступени развития общества, в связи с выделением особых интересов отдельных групп и спецификацией форм общественного сознания, появляется **мораль**, то есть идущая от какого-то авторитета (индивидуального или корпоративного) система правил и норм; 3) во многом параллельно и на основе уже имевшихся нравственных и моральных представлений и ценностей, в ответ на запросы создающихся институтов государственной власти формируется собственно **правовой механизм**, хотя до этого уже проявились ростки естественного права. В качестве нового современного синтеза призвано выступить подлинно гуманистическое право, основывающееся на нравственности и вбирающее в себя сам ее дух.



Обобщая опыт преподавания этики в ее профессиональной, в данном случае юридической, части важно не забывать и об образе должного будущего. Мы ведь не просто даем молодежи какую-то сумму научных знаний, но и представляем их в определенной парадигме желательного применения. Иначе говоря, мы – преподаватели – выстраиваем своего рода каркас того, что будет. Соответственно, наш настрой и ценностное видение должной перспективы играют не меньшую роль, чем сами по себе объективные знания. Метафорически представленное докладчиком понимание соотношения нравственной философии и этики можно уподобить башне, вершиной которой выступает сам человек как ответственная личность, субъект нравственного поступка.

**Бабанов Алексей Вячеславович** (Институт философии РАН, кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук). Различие между этикой как наукой и этикой как практической философией прослеживается А. Г. через идею индивидуальной нравственной ответственности. Это различие можно понять как различие субъективности и объективности в контексте классической научной рациональности. А. Г. зовет нас «спуститься» в субъективность, укорениться в ней. Для нее и изнутри нее весь мир – мой мир, а я – его единственный центр. Однако эту субъективность нельзя понимать как мир сугубо личных грез и желаний. Это философски сформированная субъективность, которая конституирована философской идеей индивидуальной нравственной ответственности. Эта идея выражается в формулировке: «я есть единственный источник поступка» (чувств, мыслей, решений и действий).

Так что же такое философская идея? Можно привести примеры таких идей из истории философии: идея Блага у Платона, энтелехия Аристотеля, «его cogito» Р. Декарта, свобода в философии И. Канта, абсолютный дух Г.В.Ф. Гегеля, идея нравственного поступка М.М. Бахтина, возможно, «Dasein» М. Хайдеггера и т. д. Как представляется, эти фундаментальные философские идеи, являясь универсальными, неотделимы от личности (субъективности) каждого из названных философов.

Предварительно, не претендуя на единственно верное понимание, можно выделить следующие характерные особенности философских идей:

1. *Всеобщий характер.* Они применимы к каждому человеку, охватывают всех.

2. *Укорененность в культуре, эпохе.* Философская идея не случайна, она не выдумка того или иного мыслителя. Идея моральной ответственности, сформулированная А. Г., укоренена в истории этических учений, начиная с античности, и коррелирует с бахтинской идеей нравственного поступка, являясь ее развитием, даже во многом «со-мыслием».

3. *Они априорны и, следовательно, не проверяемы на опыте.* Философские идеи фундируют мышление о чем-либо. Идея нравственной ответственности, осмысленная в работе А. Г., есть условие возможности морали. Она априорна для практической философии в том смысле, в каком о ней говорит автор.

4. *Имеют онтологический статус.* К предыдущему пункту нужно добавить, что философские идеи определяют наше мышление и уже вследствие

этого претендуют на онтологический статус. Эмос нравственной ответственности онтологичен, что значит: я (индивид) есть ответственный центр своего собственного и одновременно единственного мира.

5. *Требуют личного усилия, «участия».* Трудность в том, чтобы понять философскую идею и «держать» ее внутренним усилием своего внимания. Как отмечал М. К. Мамардашвили, без такого усилия человек является «полым», так как у него нет определенного способа мысли о бытии, нет интенсивной внутренней работы. С идеей моральной ответственности или нравственного поступка это выглядит парадоксально: держание этой идеи есть ее осуществление, то есть сам поступок. Чтобы понять бахтинскую идею поступка, необходимо самому поступить.

6. *Радикально преобразжают, изменяют самосознание.* Очевидно, что практическое мышление тоже является отвлеченным мышлением (как и «чисто» теоретическое). Однако оно практическое потому, что радикально преобразует мыслящего. Не осмыслив и не усвоив идею нравственной ответственности, человек постоянно будет ссылаться на обстоятельства, законы природы, других людей, отказываясь брать ответственность за свою жизнь. В отличие от сведений или нейтрально окрашенных научных знаний, философская идея преобразует бытие мыслящего о ней, изменяя самосознание индивида.

**Апресян Рубен Грантович** (Институт философии РАН, доктор философских наук, руководитель сектора этики). В выступлении на симпозиуме я остановился на одном из вопросов, затронутых в докладе **А. Г.**, а именно, на вопросе о природе морали, – что получило отражение в материалах симпозиума, опубликованных в специальном номере «Гуманитарных ведомостей ТГПУ имени Л.Н. Толстого». Здесь же я хотел бы остановиться на другой, весьма интересной теме, поднятой в докладе – теме «нравственной философии» как первой философии. В докладе она обсуждается контурно, на базе идей раннего М.М. Бахтина, представленных в его этюде, получившем известность под названием «К философии поступка».

Для Бахтина «первая философия» – это учение «о едином и единственном бытии-событии». Такое единственное бытие-событие усматривается в поступке. Философия поступка, согласно **А. Г.**, утверждает примат практического разума над теоретическим и потому выступает в качестве первой философии, представляющей тем самым нравственной философией. Из рассуждения **А. Г.** не ясно, понимается ли при этом, что бытие поступка и есть основа *всего* бытия или что поступок, даже будучи исключительной формой самовыражения индивида, *представляет собой всю полноту* бытия? Этот вопрос заслуживает внимания в свете комментария С.С. Аверинцева в связи с обращением Бахтина к понятию «первой философии»: никак не относясь к тому, что говорит по этому поводу Бахтин, Аверинцев ограничивается лапидарным замечанием о том, что Аристотель этим термином обозначал фундаментальную онтологию, которая лежит в основании всякого философствования вообще.

Отсюда следует, что утверждение философии поступка в качестве первой философии должно было бы продолжиться в демонстрации того, как возможна фундаментальная онтология на основе философии поступка и как в рамках такой фундаментальной онтологии возможно, говоря языком Аверинцева,

философствование, скажем, о сущности, движении, времени, трансцендентном, знании, познании, целом – части и т. п., то есть о всем том, что традиционно составляет предмет онтологии. Можно не идти этим путем, но тогда необходимо такое ясное представление «первой философии», которое включало бы понимание того, что происходит с философией в целом при «первенстве» в ней нравственной философии, причем в своеобразной версии философии поступка.

Идея этики как первой философии отнюдь не периферийна в современной литературе. Определяющим фактором в дискуссиях по этому вопросу стало эссе Э. Левинаса «Этика как первая философия» (1984). – Определяющим настолько, что выражение «этика как первая философия» нередко ассоциируется именно с Левинасом (M.D. Dahnke), его этика (в той мере, в какой корректно говорить о таковой) вообще воспринимается в этом ключе – ее первичности в качестве философии (А. Reperzak), а обсуждающим этику как первую философию у Аристотеля приходится специально напоминать о приоритете Аристотеля в постановке этого вопроса (С. Varacchi), и присутствие Левинаса с его названным эссе перед мысленным взором исследующих этот вопрос аристотелеведов не вызывает сомнения.

Признание Левинасом этики в качестве первой философии было обусловлено его отказом от разделения и тем более противопоставления теоретической и практической философии. Собственно, соединяя в высказывании этику с первой философией, которая испокон века ассоциировалась с теоретической философией, Левинас утверждал единство практической и теоретической философии. За преодоление разрыва между отвлеченно теоретическим и практическим в нравственной философии ратовал и Бахтин. Но если говорить об онтологиях, предполагаемых первыми философиями одного и другого, то они, конечно, разные. Бахтин сводит онтологию к поступку, в котором индивид актуализирует собственную со-бытийность в возможном предположении Другого. Левинас же задает онтологию, основанную на встрече с Другим – лицом-к-лицу. В этой встрече проявляется бытие-для-Другого, ею определяется ответственность личности. Бытие-для-Другого у Левинаса это не только практический принцип, но и начало когнитивной, теоретической активности. В пространном бахтинско-левинасовском критическом дискурсе тема этики как первой философии ждет своего развития. Но нельзя не заметить, что и в одном, и в другом случае нам предлагается *онтология человека*, и вопрос, поставленный выше в связи с замечанием Аверинцева, сохраняет свою актуальность в связи с Левинасом не меньше, чем в связи с Бахтиным и А. Г.

**Гаджикурбанов Аслан Гусаевич** (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, доктор философских наук, доцент кафедры этики философского факультета). Доклад А. Г., приуроченный к его юбилею, возможно, представляет собой не только и не столько отчет о пройденном им пути как выдающегося организатора философской науки и крупнейшего российского теоретика морали, сколько некоторый эскиз или проект нового направления его мысли, особый этап его творческой деятельности. В то же время, я хотел бы выделить несколько моментов в его выступлении, которые представляют особый интерес. А. Г., касаясь достаточно дискуссионного

вопроса о соотношении философского и научного знания, находит их различие в том, что наука объективирует предмет своего рассмотрения, в философском же образе мира, по его словам, присутствует сам философ, сознающий мир. На мой взгляд, с точки зрения традиционной метафизики данное здесь различие *философии* и *науки* оказывается сомнительным, ведь Аристотель все-таки определял «первую философию» как *теоретическую науку* (*episteme*), объект которого отделен от познающего субъекта в той мере, в какой тот остается человеком. В этом разделе доклада А. Г. становится очевидным, что он в обосновании своего проекта нравственной философии опирается на иную традицию, а именно на философию поступка М.М. Бахтина. Более того, в докладе А. Г. эта концепция получает высшие философские приоритеты и в какой-то мере оказывается способной замещать функции традиционной метафизики, или «первой философии». Для Бахтина, как и для многих мыслителей XX в., метафизика становится прерогативой отдельного, частного, единственного в своем бытии человеческого субъекта, между тем как классическая метафизика отдавала эти предпочтения только бытию самому по себе, или бытию как таковому.

Кроме того, для классической метафизики был неприемлем сам тезис о необходимой включенности человеческого субъекта в полноту бытия, ведь *бытие как таковое* у Платона и Аристотеля обладает абсолютной автаркией, то есть полнотой всех высших определений и потому ни в чем не нуждается, и тем более – в присутствии своего симулякра (подобия), каким является эмпирический человеческий субъект.

А. Г. не скрывает, что эти тезисы, представляющие собой некие программные утверждения и, видимо, могущие послужить основанием для построения им более развернутой моральной доктрины, содержательно опираются на идеи философии поступка Бахтина. Они выражают некоторую принципиальную позицию автора, свидетельствующую о том, что его моральный дискурс захвачен идеей неклассического философствования, близкого к духу модерна, в пределах которого, как представляется, развивалась и философия поступка Бахтина. Некоторые мысли из представленного доклада настолько радикально порывают с устоявшимися образами морального сознания, что иногда кажется, что они просто упраздняют аксиоматику традиционного этического дискурса.

В своем докладе А. Г., повторяя главные идеи Бахтина, говорит о нравственной ответственности субъекта, реализуемой не по его выбору, желанию, а по необходимости существования, в силу того не отменимого факта, что у него нет алиби в бытии. В этом случае моральный субъект, очевидно, укореняется в пространстве чистой онтологии, утверждающей приоритеты *сущего* бытия над *должным* бытием. У Бахтина субъект поступка наделяется прерогативами бытия как такового, он не нуждается ни в какой нормативной основе для своего нравственного деяния, поскольку, заставляя себя в собственном бытии, сам и творит его, представляя неразрывное единство себя и своего действия. В докладе А. Г. также утверждается, что индивид и поступок слиты, индивид – не тот, кто совершает поступок, а тот, кто осуществляется в поступке, его нет до самого поступка, как и самого поступка нет вне него. Фактически,

речь идет об упразднении даже привычного для нас морального субъекта – он не выбирает для себя способ своего существования, как это должен делать нравственный индивидуум, а сливается с собственным бытием-поступком.

**Артемьева Ольга Владимировна** (Институт философии РАН, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики). В своем докладе **А. Г.** проводит принципиальное для него различие между этикой как наукой о морали, с одной стороны, и философией (философией морали) – с другой. Он убежден в том, что схватить сущность морали способен лишь философский подход. Интересно соотнести выделенные **А. Г.** характеристики «научного» этического подхода (претензия на открытие общезначимой истины и предъявление ее другим; притязание этики на роль учителя, отстаивание позиции не индивида, а общества) с конкретным учением, скажем, с учением Сократа о добродетели, которое сам **А. Г.** считает «научным» на том основании, что Сократ подчинил этику гносеологии и интеллектуализировал добродетель.

Сократ действительно считал, что путь к добродетельности лежит исключительно через познание, предмет которого составляют благо и добродетель. Однако знание в учении Сократа особенно – оно трактуется, по существу, как самосознание. Запечатленную на храме Аполлона в Дельфах заповедь «Познай самого себя» Сократ воспринял как единственно значимую задачу для каждого человека. Она такова еще и потому, что знание и жизнь по существу являются одним и тем же. При такой трактовке познающий не отстранен от своего предмета, он осознает и проживает этот предмет через самого себя.

Познание в трактовке Сократа сосредоточено на поиске общих понятий. С точки зрения **А. Г.**, сосредоточенность на общих понятиях в этике противоречит идее персональности поступков индивида. Однако, здесь возможна другая интерпретация. Сократ отвергает внешние опоры добродетели в виде авторитетов, законов, общественных установлений и настаивает на том, что опорой добродетели человек может искать только в самом себе. Здесь возникает другая опасность – в своих решениях и поступках оказаться во власти сомнений, капризов или корысти. Осознание общего служит гарантией от сползания в стихию ничем не ограниченной субъективности, зависимость от которой является ничуть не меньшим проявлением имперсональности и несвободы, чем бездумное следование внешним указаниям. Моральное суждение, вынесенное с позиции общего, удостоверяемое сознанием, есть признак независимости от всего того, что навязывает человеку общество, от всего того, к чему его влечет «эмпирическая» природа, и есть признак подлинной неподотчетности, самостоятельности, автономии. В этом смысле позиция всеобщности оказывается подлинно персональной позицией. Человек, принимающий позицию общезначимой истины, не только не оказывается на стороне общества, но и обретает в своих моральных суждениях полную от общества независимость.

Персоналистский характер этики Сократа не вызывает сомнения. Если предмет знания – благо – находится не во вне, а исключительно в самом познающем субъекте, то познание, к тому же опосредованное сознательным существованием, оказывается индивидуальной задачей каждого, и никакой другой человек, каким бы мудрым и заботливым он ни был, не может решить ее за другого. Для Сократа чрезвычайно важно было понимание того, что знание невоз-

можно отделить от познающего, оно является плодом его собственных усилий, обладает сугубо личностным характером и иным быть не может. Это также означает, что, следуя логике своего учения, Сократ не мог претендовать на роль учителя добродетели, поскольку мыслить, как и быть, за другого невозможно.

Пример Сократа показывает, что не всегда «научная» установка реализуется по описанному в докладе А. Г. сценарию. Более того, именно на основе этой установки Сократ выделил те особенности морали, которые существенны в рамках «философского» подхода, в первую очередь – персональность моральных суждений, решений и поступков. На мой взгляд, это говорит о том, что, если существуют основания для разделения «научного» и «философского» подходов, эти подходы не являются антагонистичными. Их постоянная смешанность в реальных этических учениях, на которую указал А. Г., свидетельствует о востребованности каждого в ходе целостного осмысления такого сложного феномена, каким является мораль.

**Назаров Владимир Николаевич** (Тульский государственный педагогический университет имени Л.Н. Толстого, доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии). В своем выступлении я хотел бы проанализировать историко-этическую концепцию А. Г. Я был свидетелем того, как она зарождалась и развивалась на протяжении почти 50-ти лет, со времени первого чтения А. Г. спецкурса по истории античной этики на кафедре этики философского факультета МГУ (1972). Концептуальные контуры историко-этической концепции Гусейнова отчетливо просматриваются уже в «Краткой истории этики» (1987, соавт. Г. Иррлитц). Здесь сформулировано несколько принципиальных положений, определивших ход его дальнейших историко-этических исследований.

Во-первых, это мысль о том, что «западноевропейская этика – далеко не вся история этики и, быть может, даже не лучшая ее часть... Этика Древнего Китая и Древней Индии, арабского средневековья, России XIX в. не только сопоставима, но, вполне может стать, и превосходит уровень соответствующих по исторической параллели этапов западноевропейской этики».

Это положение стало как бы прологом и анонсом «Истории этических учений», вышедшей под редакцией А. Г. спустя 15 лет (2003). Но для того, чтобы осуществился этот замысел, нужна была смена идейной парадигмы, поворот от марксистско-гегельянского европоцентризма к глобальной историко-этической перспективе, которая приоткрылась А. Г. в середине 1980-х гг.

Во-вторых, в «Краткой истории этики» окончательно формируется принцип «*степени конкретности*» изложения историко-этического материала, позволяющий рассматривать этические учения в диапазоне от их углубленной детализации до обзорной схематизации. Свой подход к историко-этическим учениям А. Г. обозначает как принцип «*срединной возвышенности*», «с которой видна вся картина и в то же время можно еще различить ее отдельные фрагменты, а самое главное, хорошо видеть их связь». Так, применительно к истории античной этики, принцип конкретности состоит в том, чтобы «понять ее как единство в многообразии» («Античная этика», 2003).

Впоследствии А. Г. варьирует эту степень конкретности в границах от персоналистической истории мировой этики в «Великих моралистах» (1995)

до общей историко-этической схемы, представленной в докладе «Три стадии европейской этики» (2005), в котором дана триединая схема основных этапов развития европейской этики: «Первоначально этика выступает как учение о добродетелях. На следующей стадии ее преимущественно предметом становятся принципы нравственности. На третьей стадии этика из учения о нравственности трансформируется в ее критику». А «этическая критика», в свою очередь, сменяется появлением исторически новой формы этической мысли – прикладной этики, акцентирующей внимание на поступке как «индивидуализированном и каждый раз единственном акте». А. Г. рассматривает прикладную этику как новую, четвертую стадию развития этики, в которой теория морали непосредственно смыкается с нравственной практикой общества. Эта историко-этическая концепция получила свое четкое выражение и в настоящем докладе А. Г.

Таким образом, историко-этическая концепция А. Г. простирается от персонифицированной истории мировой этики до стадии прикладной этики современного мира и вплотную подходит к *синтетической теории мировой философской этики*.

**Троицкий Константин Евгеньевич** (Институт философии РАН (Москва), кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики). Если принять всерьез утверждение А. Г., что «для адекватного понимания морали надо сменить метод и от рассуждения в третьем лице перейти на разговор в первом лице», то смена метода, начало разговора в первом лице должны касаться и ответа на сам текст, в котором это провозглашается. Так передо мной встал вопрос, каким образом передать отношение к этому тексту в первом лице.

*Первый* и распространенный подход, в рамках которого я мог бы попытаться выразить мое отношение к тексту – критика. В широком смысле критикой считается почти любое умозаключение или суждение оценочного характера. Выдвижение на передний план критики не соответствовало главному пафосу работы А. Г., как я его понял, а тем самым не удовлетворяло моему стремлению ответить в первом лице. А. Г. пишет об индивидуальном и единичном поступке, а я бы, приняв критический подход, попытался выступить со своими оценками с позиции «третьего лица».

*Второй* подход, по которому порой происходит отнесение к тексту, это полемическая реакция. Полемика – это интеллектуальная брань, словесная битва, где критика используется как оружие. Задача в полемике не просто подвергнуть критике, а обезоружить противника, нанести ему поражение, восторжествовать над ним. Этот подход, разумеется, я, как пацифист, а также как читатель, искренне увлеченный текстом А. Г., серьезно не рассматривал.

*Третий* подход – интерпретация. Это означает объяснение, перевод, разъяснение. Без интерпретации невозможно какое-то понимание и отнесение к тексту. Но если это интерпретация для самого себя, то это одно, а если это интерпретация для кого-то еще, то это совершенно другое, так как в последнем случае пропадает непосредственность отношения к автору и тексту. Посредничество может помочь впоследствии более глубокому личному отношению, но в своих крайних формах при интерпретации пропадает сам автор, на первый план выходит посредник.

*Четвертый* подход – комментарий. Например, если я бы был специалистом по Аристотелю, Канту, Ницше, Марксу или Бахтину, то я мог бы развернуть контекст или привести другие выдержки из этих авторов, как бы дополняя текст доклада «Нравственная философия и этика». Важным признаком комментария является его дистанцирование от текста: текст обращается в неодушевленный объект, который снабжают «техническим аппаратом».

*Пятой* реакцией, на обсуждаемый текст, которую нельзя выделить как отдельный подход – использование обсуждаемой работы лишь как повода для высказывания собственных идей. В этом случае не происходит никакого глубокого личного соотнесения, нет содержательного, заинтересованного ответа.

Все вышеперечисленные реакции за исключением некоторых видов интерпретации основываются на постулировании возможности измерить, сравнить, оценить, расчленить на элементы обсуждаемый текст. В своем выборе я отбросил один за другим указанные реакции, оставив за собой только право немного поинтерпретировать текст.

Работа «Нравственная философия и этика», как я ее понимаю, покоится на трех философских столпах: свобода, личная неограниченная ответственность и ненасилие. Выводить из этой работы какие-то нормы, которые бы принуждали, ограничивали и насильствовали, было бы чуждым ее смыслу. Эта работа не о философской истине, а затем морали, а сначала о морали, через которую только и может открыться философская истина. Часто предполагается, что в философском тексте имеется претензия на окончательную, надындивидуальную истину, имеющую право на санкции и принуждение. Но в работе А. Г., как я ее вижу, с ее движением к истине через мораль, первой моральной и отсюда философской истиной выступает истина ненасилия, открывающая бесконечные горизонты для обсуждения текстов и идей, где не надо бороться во имя некоей объективной и принуждающей философской истины, а можно говорить и отвечать в первом лице.

Вышесказанное основано на моем личном опыте. Я очень четко осознаю, что если бы не было моего морального дела в философии, где я бы отвечал в первом лице, возможность чего я увидел и прочувствовал много лет назад в работах о ненасилии А. Г., то никакого смысла в первую очередь для меня самого в моих занятиях этикой бы не было.

**Соловьев Эрих Юрьевич** (Институт философии РАН, доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора истории западной философии). В центре моего выступления будет находиться конфликт между тем, что обычно именуется «индивидуальной» и «социальной» этикой. А. Г. выразительно обрисовал эту тему при сопоставлении этических учений Канта и Бентама, но, по сути дела, она была сквозной для его доклада. Насквозь (если угодно, контрапунктом) проходит она и через все теоретическое наследие юбиляра.

В отечественной литературе конфликт «индивидуальной и социальной этики» жестко обозначился где-то с начала семидесятых годов. В своей кандидатской диссертации молодой А. Г. настаивал на том, что мораль появляется на свет *позже общества*: о ее образовании можно говорить лишь с того момента, как само общество развилось (доросло) до признания индивида в его самоцельности и автономии.



Это была совершенно оригинальная позиция, возвышавшая над антитезой «индивидуального» (точнее: персоналистского) и «социального» (точнее: социоцентристского) подхода к морали. Знаменательно, однако, что на фоне социально-назидательной идеологии эпохи застоя концепция А. Г. снова и снова заявляла о себе как особым образом аргументированная версия *персонализма*.

То же можно сказать и о последующих теоретических усилиях, в частности – о прочтении А. Г. нравственно-философской концепции Бахтина.

Я настаиваю на том, что органический синтез персоналистского и социоцентристского подхода к морали, их гармоничное объединение или диалектическое «снятие» принципиально невозможны. Самое большее, на что здесь допустимо рассчитывать, это синкретизм данных позиций, их концептуальное «мирное сосуществование». Задача состоит в том, чтобы, ориентируясь на идеал взаимодополнительности, не бояться паллиативов: терпеливо строить и перестраивать компромиссное нормативное суждение в ответ на вызов конкретных исторических ситуаций.

Существует и нравственная философия, позволяющая обосновать такой взгляд на проблему. Речь идет о *негативной этике*, в отстаивании и разработке которой А. Г. является бесспорным лидером.

Я хотел бы привлечь внимание к одной из невыявленных возможностей негативной этики. Последняя позволяет социально лимитировать ригоризм, к которому логически тяготеет персоналистский образ мысли, но еще раньше – гуманистически (если угодно, «абстрактно гуманистически») лимитирует утилитарно рассчитываемую социальность. Предотвращение тотальных бедствий (опасностей и угроз, нависающих над всем человечеством, над «родом людским») *приоритетно* по отношению к благам, выгодам, интересам, которыми озабочены отдельные государства, этносы, классы, сословия или корпорации. Двадцатое столетие с его запредельными технонаучными возможностями, мировыми войнами и тоталитарными режимами (столетие, в котором, как гениально отчеканил М. Булгаков, человек стал не просто смертной, но *внезапно смертной* тварью) делает этот приоритет очевидным и неоспоримым.

**Тищенко Павел Дмитриевич** (Институт философии РАН, доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики). В докладе А. Г. представлен фундаментальный опыт осмысления начал морального сознания и во времени (историческая рефлексия), и в бытии (философско-антропологическая рефлексия в контексте идей М.М. Бахтина). Опираясь на опыт биоэтики и собственные размышления, выскажу несколько соображений о необходимости расширенного (в сравнении с тем, что представлено у автора), толкования предпосылочных для философии нравственности представлений о моральном сообществе, человеке и человечестве.

Рассуждения А. Г. о началах формирования морали изначально отягощены традиционным пониманием общества как системы человеческих индивидуальных личностей. Такое понимание сложилось в Новое время. Если мы посмотрим на реальную историю нормативного самопонимания человеческих сообществ, то увидим, что в началах истории общество включало в себя не только людей, но, благодаря всеобщему анимизму, всю причастную к жизни человека предметность в целом (поля, леса, реки, болота, отдельные растения и т. д. и т. п.),

богов и стихий. В докладе «Общечеловеческие корни идеализма» (1909 г.) священник Павел Флоренский описал мировоззрение крестьян, в котором морально-ценностное отношение к природе составляет основу жизни и деятельности людей. Эволюция морального сознания сегодня осуществляет (в определенном смысле) возврат к архаичным началам, ставя вопрос об экологической этике, этике отношений к животным (вплоть до микробов), к машинам с искусственным интеллектом («моральные» машины, машинная «этика»). Одновременно возникают социологические теории, в которых вместо человеческих «субъектов» («Я» позиций) действуют сетевым образом связанные «акторы» самой разной природы (Б. Латур). Возможно, что по принципу дополнительности необходимо будет персоналистскую идею нравственной личности восполнить идеей обладающего моральной ценностью «актора». Тем самым, вспомнив свои начала, возможно будет обеспечить моральные основания человеческого бытия вне собственно человеческих, межличностных отношений. Патоцентризм идеи морали Дж. Бентама, в отличие от антропоцентризма И. Канта, может в этом отношении оказаться более уместным.

Но даже если согласиться с антропоцентрическим ограничением морального сообщества сообществом людей, то в исторической экспозиции развития морального сознания центральным (предпосылочным) был и остается вопрос – о ком мы говорим, произнося слово «человек»? Что это за реальность – «человечество» в моем лице и лице другого? Мне представляется, что для философии нравственности этот вопрос один из центральных. К сожалению, он в докладе А. Г. развития не получил. В исторической перспективе легко заметить, что «человек» по своей сути представляет изменяющийся концепт, границы которого устанавливаются в результате напряженной политической борьбы. В литературе наиболее обсужден и широко описан вопрос о борьбе женщин за свои общечеловеческие права. За право признаваться в качестве полноценного «человека». Для феминизма вопрос до сих пор не закрыт. Концепт «человека» – это исторически особенная политическая конструкция, изменчивость которой должна быть понята в контексте нравственной философии как морально ответственная проблема признания некоторого существа человеком.

Концепция А. Г. выражает также традиционный для отечественной философии «акмеизм» в трактовке человека, фокусировку на максимальной выраженности человеческих качеств, человеку как личности. В результате возвышенности концептуальной установки автора из теоретического обзора выпадает огромная часть «человечества» – дети и подростки всех возрастов (прежде всего с «особенностями» развития), умирающие дети и подростки, недееспособные старики, люди с психическими отклонениями и др. Наше ответственно поступающее «Я» не встретит в этих «других» «своих», оно попросту их не встретит, не заметит. В биоэтике есть наработанные *практические* подходы к восполнению моральной субъектности этих людей, есть острейшие нерешенные проблемы, которые должны быть осмыслены в системе нравственной философии. Но для этого концепты «человека» и «человечества» должны быть переосмыслены, поняты как перманентно становящиеся в «зонах фазовых переходов» (Б.Г. Юдин) в начале жизни между *еще* нечеловеческим существованием и собственно человеческим, в конце жизни между

человеческим и уже нечеловеческим, на границе человек-животное и человек-машина, разума и безумия.

В философии нравственности границы морального сообщества должны быть концептуально осмыслены как динамически изменчивые, как утверждающиеся морально ответственным поступком признания (непризнания) «другого» в качестве морального субъекта... или, возможно, морально признаваемого «актера».

**Хафизова Наталия Алексеевна** (Пермский национальный исследовательский политехнический университет, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права). Мое размышление было спровоцировано лейтмотивом доклада А. Г. – мыслью о периферийности, вторичности *другого*. Подобное отношение более, как мне видится, соответствует эгоцентрической (эстетической) позиции, нежели этической.

С одной стороны, я согласна с тем, что поступок есть манифестация морального самосознания: Я – источник, центр своих решений, поступаний и ответственности за них. В этом смысле, моральное сознание непременно начинается с внутренней детерминации и продолжается в моральном творчестве самоограничений (негативная этика) и позитивного содержания. Своим поступком Я действительно ставит себя на кон, подобно ницшевскому сверхчеловеку или батаевскому суверену, что соответствует идее не-алиби в бытии (М.М. Бахтин).

С другой стороны, данная центричность, будучи *необходимым* основанием моей моральности, не является достаточной для полноценности последней, в том числе и потому, что Я (моя субъектность) является необходимым основанием не только поступка, но и эстетических, а также религиозных переживаний и актов.

*Достаточным* основанием актуализации морального сознания личности и его поступка является *другой*, провоцирующий возникновение моральной ситуации, в которой тот переживается как *событие*. Событие (М. Хайдеггер, А. Бадью) – это итог подлинной *встречи*, в которой происходит надрыв ткани личностного бытия вторжением *другого/иного*, что переживается как зов, призыв, как нарушение личной границы, непременно актуализирующие моральное творчество – ответ, предполагающий моральный выбор и внутреннюю детерминацию.

Конечно, в докладе тоже проводится мысль о том, что содержание поступка связано с *другим*. Однако, думаю, полноценности морального действия возможно добиться лишь тогда, когда этот другой хоть и переживается как иной, но при этом – в качестве центра, а не периферии, ибо если Я – источник поступка, то *другой* (либо сам по себе, либо в согласовании с заботой автора действия и о самом себе тоже) – его цель. *Другой* непременно должен учитываться в материи поступка как цель-сама-по-себе (И. Кант), если же он воспринимается как вторичное, то здесь можно столкнуться с реальными опасностями.

Во-первых, когда *другой* становится в поступке *частью моего мира*, то другой, по сути, низводится до уровня ребенка, не-человеческого живого, даже вещи, которые оказываются в сфере моей ответственности по принципу «мы в ответе за тех, кого приручили». Однако Я отвечает только за свои решения

и поступки, иначе человек, не замечая своей горделивости, натягивает на себя маску Бога, а ведь даже Бог, как он мыслится в мировых религиях, освобождается человеком от ответственности за наличие зла в созданном им мире.

Во-вторых, если *другой* – периферия, а Я – единственный центр, то моральный субъект мыслится запертым внутри своей экзистенциальной колеи, он предстает этакой закрытой монадой, замыкающей тем самым на себя всех и вся. В данной онтологии субъекта все *другие* становятся для него бытийным мерцанием, осколками, отголосками, и возникает вопрос: а как я вообще могу в такой ситуации поступать, чтобы, как минимум, не множить зло?

Третья опасность выражена в том, что я как безусловный центр морали попадаю в соблазн универсализации принципов и ценностей своего отношения к другому, иницирую их перевод в статус общезначимых (даже общеобязательных). Так возникает этика абсолютов.

Поэтому я считаю важным любого *другого* переживать в качестве центра, тогда первейшая моральная задача приобретает следующий вид: формулирование самозапретов, проявляющих границу между мной и всегда *иным* другим, а также задающих пределы и содержание моей активности; граница и получает статус *абсолютной* значимости в отношениях.

Таким образом, если *другой* – тоже центр, то все нормы – относительны, абсолютна только граница, являющая себя в идеях *уважения достоинства и невредения*, гарантирующих, в свою очередь, сохранение *другого* в качестве морального центра.

**Коваль Екатерина Александровна** (Средне-Волжский институт (филиал) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России) в г. Саранске, доктор философских наук, профессор кафедры правоохранительной деятельности и исполнительного производства). В текстах **А. Г.** встречаются образы морали, подчеркивающие ее необходимость. В статье 2009 г. «Мораль: между индивидом и обществом (к вопросу о месте морали в современном обществе)» используется метафора «тиски морали», а в юбилейном докладе **А. Г.** в 2019 появляется «колесо морали», из которого человек не может вырваться. Такие образы морали наталкивают на экзистенциальные размышления об обреченности и заброшенности в мир. Если понимать нравственную философию как первую философию, то, в самом деле, человек не может не быть и не может не поступать. Но возникает ряд вопросов. Человек не может вырваться из тисков и колеса. А надо ли? А должен ли? А хочет ли?

Ведь мораль – это свобода. Со свободы в морали все начинается, и к ней же стремится. Свобода – альфа и омега поступка. Но как соединить образ свободы с колесом, из которого не вырваться? Возможно, речь идет о двух разных аспектах морали – общественном и индивидуальном. Общественная мораль – сфера императивного, общезначимого, универсализуемого; сфера нормы. Индивидуальная – сфера уникального, неповторимого, бытийного; сфера поступка. Норма выглядит как ограничение, бремя, иго. Поступок, наоборот, – само бытие, жизнь, действие из себя. Но так ли страшна норма, так ли безучастна и навязчива? Как вообще поступающее «я» работает с нормой?

«Я», воспитанное в человеческом обществе, социализированное, не может быть незнакомо с нормами морали. Конечно, знание о норме не гарантирует

поступков, совершенных в соответствии с ней. Но такое знание делает невозможным возврат к состоянию, когда о норме ничего не было известно. Ребенок, узнавший, что лгать нельзя, может лгать и получив это знание, но отношение к собственной лжи меняется. Можно предположить, что это связано с особым процессом преобразования нормы в поступке.

«Я» преобразует норму, оценивает ее, привносит уникальное в универсальное суждение, совершает единственный в своем роде ответственный поступок, снова и снова – всю жизнь – занимается моральным нормотворчеством. Моральная норма, в отличие от иных типов социальных норм, не дана в готовом виде. Это не лекало, которое можно приложить к конкретной ситуации и посмотреть, не выходит ли что-то за границы возможного и допустимого. Моральная норма – это отношение «я» к другому, к третьему, к себе, к миру. Если это и тиски, то не те, из которых «я» не может вырваться, но инструмент, который в умелых руках трудолюбивого и ответственного индивида позволяет зафиксировать себя в поступке, чтобы рука не дрогнула, когда «я» ставит свою подпись под ним.

«Я» – нормотворец, поскольку задавать общезначимые стандарты нельзя механически, путем педантичного повтора одного и того же. И другой – нормотворец, берущий на себя ответственность за все, что говорит и делает.

При этом ни «я», ни «другой» – не выдумывают нормы. Общезначимые стандарты появляются из ответственного бытийного уникального опыта, общепринятых суждений о добре и зле, индивидуальной рефлексии об этом. Нормотворчество – весьма ресурсозатратный процесс, для него постоянно требуется сила – воли, разума, чувства, жизни... Откуда она берется? Где та нравственная Иппокрена, откуда можно почерпнуть искомое? В христианском миропонимании даже Бог сотворил мир не из Себя, а из ничего. Должен ли человек конструировать нравственный мир из себя и может ли? Не надорвется ли нормотворец, держащий на плечах целое звездное небо?

«Я» у **А. Г.** – не надорвется, сможет, потому что «я» – центр мира поступка, а другой – только «свой чужой». И если Ф.М. Достоевский в своем символе веры остается с Христом, то **А. Г.** в своем – с поступком и поступающим.

## ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

*Л.В. Максимов*

### Сущее и должное: проблемные контексты

*Максимов Леонид Владимирович* – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: lemax14@list.ru

Антитеза сущего и должного широко используется в этических исследованиях, через соотношение этих понятий формулируются важные для моральной философии теоретические и прикладные проблемы. Однако исторически сложившаяся многозначность понятий сущего и должного, разнообразие трактовок их взаимосвязи, различие мировоззренческих и методологических парадигм, в русле которых разрабатывается эта проблематика (при том что сами термины «сущее» и «должное» в их сочетании остаются неизменными), – все это приводит к смешению, взаимоподмене обсуждаемых проблем, снижает теоретический уровень их постановки и решения, провоцирует малопродуктивные дискуссии. В статье предпринята попытка посредством метаэтического анализа указанной антитезы разграничить и рассмотреть поочередно проблемные контексты сущего и должного, отделив принципиальные (концептуальные) расхождения и споры от необязательных ошибок и недоразумений, порождаемых неточной терминологией и неоднозначным толкованием самого предмета полемики. Изложена также авторская позиция в отношении ряда традиционных концептуальных подходов к решению рассматриваемых проблем; в частности, приводятся аргументы против трансценденталистских интерпретаций морального долженствования и против концепции о принципиальной возможности (и необходимости) обоснования суждений должного путем их логического выведения из суждений сущего.

**Ключевые слова:** сущее и должное, метафизика и натурализм, автономия морали, трансцендентное и эмпирическое, дескриптивное и прескриптивное, онтология и аксиология, бытие и благо, гильотина Юма, логика и причинность

Понятия сущего и должного в виде устойчивого дихотомического блока вошли в категориальный аппарат европейской моральной философии сравнительно недавно по историческим меркам, лишь в XVIII–XIX вв. Этот понятийный

блок дополнил (и продолжил) ряд традиционных философских дихотомий, делящих мироздание на две альтернативные, *неравноценные* сферы: хаос и космос, материя и дух, мир вещей и мир идей, бытие и благо, долнее и горнее, царство земное и небесное... Первый элемент каждой из этих пар мыслится (в соответствующем контексте) как нечто «несовершенное», «ущербное» или «низменное» в сравнении другим элементом – «образцовым», «возвышенным», вообще – «превосходящим» первый в том или ином ценностном отношении (в каком-то конкретном – моральном, эстетическом, прагматическом, – либо в некотором неопределенном, интуитивно понятном смысле). Включение в этот ряд антитезы *сущего и должного* связано, скорее всего, с современным осознанием и выделением особого *морального* элемента в суммарном *ценностном* мировосприятии, сложившемся в прежние эпохи. Действительно, в античной и средневековой ценностной картине мира «должное» не высвечивалось еще в его моральной специфичности, по сути растворяясь в широких понятиях «блага», «прекрасного», «счастья», «истины», а также «добра» и «справедливости», которые (как и понятие «должного») обрели общепризнанный моральный статус значительно позднее. Да и понятие «сущего» в этом новом для него сочетании с должным претерпело значительные изменения по сравнению с его употреблением в умозрительных онтологических построениях античности и средневековья.

Вхождение терминов «сущее» и «должное» в лексикон моральной философии, несомненно, сужает стихийно сложившийся широкий диапазон их значений как в обыденном словоупотреблении, так и в других философских дисциплинах. Тем не менее и в этических построениях этим терминам тоже свойственна некоторая семантическая лабильность, обусловленная разнообразием тематики и методологических подходов, т. е. тех теоретических и ценностных контекстов, в рамках которых дискутируется проблема сущего и должного. Поэтому за формально идентичными *словами* (и их сочетаниями) нередко скрываются разные по смыслу *понятия* и, следовательно, фактически ставятся и обсуждаются разные, но при этом трудноразличимые (в силу общности терминологии) проблемы, что приводит к их смешению и логически некорректной аргументации в пользу того или иного их решения.

Мне представляется целесообразным выделить на поле этических исследований и разграничить две такого рода проблемы – по видимости близкие, но по существу совершенно разноплановые. Одна из них, уже упомянутая выше, ставится и обсуждается в русле аксиологической парадигмы: сущее и должное рассматриваются как некие *реалии* (материальные или духовные, естественные или трансцендентные), т. е. как две формы *бытия нравственности*, соотносимые друг с другом по ценностному критерию. Должное трактуется как высшая в своем роде, абсолютная ценность – моральный идеал; сущее – как *ограниченное*, «*частичное*» воплощение этого идеала в эмпирической данности человеческого мира, в мотивах и поступках людей, в реальных общественных отношениях. Темой теоретических дискуссий на этом проблемном поле являются, главным образом, вопросы о природе и источнике долженствования и о формах и способах «опредмечивания» должного в материи сущего.

Вторая проблема ставится в ином, аналитическом ключе: речь идет о соотношении уже не *реалий*, а *суждений* сущего и должного, т. е., соответственно, суждений *дескриптивных* (описывающих что-либо) и *прескриптивных* (нормативных, выражающих долженствование или вообще ценностную позицию). Очевидное различие этих суждений по их логической *модальности* явилось основанием для сомнений относительно того, возможно ли в принципе научное (и вообще рациональное) обоснование моральных императивов, т. е. логически правильное их выведение из *дескриптивных* посылок, из *знания о сущем*. Теоретической и практической важностью для этики того или иного решения этой проблемы можно объяснить активность дебатов на эту тему, отраженных в многочисленных публикациях последних десятилетий.

Далее будут рассмотрены основные позиции и аргументы, выдвигаемые в ходе обсуждения названных проблем.

### 1. Должное и сущее: идеал и реальность

В философских трудах, затрагивающих эту проблему, «идеальность» должного трактуется в двух мировоззренческих контекстах: метафизическом (постулирование онтологической или эпистемологической трансцендентности морального долга) и натуралистическом (признание естественности, «посюсторонности» морального идеала в плане его формирования и бытия в человеческой психике и его обусловленности природными и/или социальными факторами). Описывая историю проблемы со времен античности, А.К. Судаков показывает, как и почему для одной из школ древних моралистов «должное становилось метафизико-этической проблемой, утрачивало психолого-историческую достоверность», нуждалось «в метафизическом (онтологическом) обосновании», тогда как другая школа не усматривала в должном «категории метафизического порядка» и обосновывала моральные нормы «натуралистически» (т. е. не размещая должное «над» миром сущего). Спор между этими двумя позициями, отмечает автор, персонифицировался в этических учениях Платона и Аристотеля и прошел через всю историю европейской этики<sup>1</sup>.

Со временем метафизическая линия в понимании должного раздвоилась: наряду с платонистской онтологией «должного» (добра, блага) была разработана и эпистемологическая версия этического трансцендентализма, ассоциируемая, главным образом, с именем И. Канта. Его *общая* идея относительно деления реальности на «эмпирический» мир природы и «интеллигибельный» мир свободы воплотилась, *в частности*, в представлении о «нравственном законе» (*moralisches Gesetz, Sittengesetz*) как особой *уномоностигаемой* сущности, противостоящей интересам и склонностям *эмпирического* субъекта. Правда, сам Кант не использовал терминологическую пару сущего и должного (нем. *Sein und Sollen*, также *Seiend und Soll*) для обозначения этих двух миров, да и вообще из указанных немецких терминов (принадлежащих к грамматическому

<sup>1</sup> См.: Судаков А.К. Должное и сущее // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 689.



классу существительных) в работах Канта фигурирует лишь слово *Sollen*, переводимое на русский язык как *долженствование* (т. е. особая интенция, императивность), а не *должное* (понимаемое обычно как *содержание* моральной нормы или «нравственного закона», т. е. как *объект* долженствования). Впрочем, в русскоязычных трудах слово «должное» (в блоке с «сущим») обычно совмещает в себе оба указанных значения, различаемых лишь контекстуально. И вообще в *разноязычной* философской литературе после Канта изложение его идей в понятиях *сущего* и *должного* не всегда соотносится именно с различением *нравственного закона* и *реальных нравов*; этим понятиям придается также и более широкий смысл, совпадающий с кантовским же общим противоположением *мира природы* и *мира свободы*. Так, в одной из англоязычных статей о Канте две области, на которые Кант «искусственно разделил реальность», автор обозначает равнозначными (как он полагает) выражениями: «природа и свобода» (*nature and freedom*) и «сущее и должное» (*being / ought to be*)<sup>2</sup>.

Некоторые отступления от Кантовой модели морального феномена, связанные как раз с введением в оборот словосочетания *сущее и должное* – *Sein und Sollen* (и своеобразным толкованием последнего термина), можно заметить в трудах неокантианцев. Так, у В. Виндельбанда и Г. Риккерта понятие *должного* утратило свою (акцентированную Кантом) специфически моральную определенность: оно стало обозначать особую аподиктическую принудительность, свойственную, как полагали эти философы, *не только моральным*, а вообще *всем «высшим» ценностям*, к которым они относили *истину, благо, красоту* и *святость* и которые помещали в некую трансцендентную область, лежащую «по ту сторону субъекта и объекта»<sup>3</sup>. *Сущее* при этом толковалось как *мир природы* вообще, без специального выделения в этом мире сферы человеческих интересов и склонностей и без сопоставления ее с миром *морально должного*.

В русскую философию Серебряного века понятия *сущего* и *должного* вписались достаточно органично, причем специфически моральный смысл «должного», впервые четко эксплицированный Кантом, был здесь в основном сохранен, а соответствующее понимание *сущего* (как «морально несовершенного» бытия людей) явствовало из контекста рассуждений. «Этика, – писал Н.А. Бердяев, – начинается противоположением *сущего* и *должного*, только вследствие этого противоположения она возможна. Отрицание *должного*, как самостоятельной категории, независимой от эмпирического *сущего* и не выводимой из него, ведет к упразднению не только этики, но и самой нравственной проблемы. Этика... не есть научное исследование существующей нравственности, нравов и нравственных понятий: нравственная проблема, с которой она имеет дело, лежит по ту сторону обыденной, условной житейской морали

<sup>2</sup> См.: Strauss D.F.M. The Place and Meaning of Kant's Critique of Pure Reason (1781) in the Legacy of Western Philosophy // South African Journal for Philosophy. 1982. P. 24.

<sup>3</sup> См.: Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 23.

и эмпирического добра и зла»<sup>4</sup>. Эти положения программной статьи Бердяева неоднократно цитировались и комментировались в последующих этических работах других отечественных авторов, хотя соотношение сущего и должного рассматривалось при этом не обязательно «в свете философского идеализма», как это имело место в названной статье. Тем не менее общая постановка проблемы, а также характерное для бердяевских текстов весьма вольное оперирование многозначными ключевыми понятиями определили в той или иной степени содержание и стиль многих последующих публикаций на эту тему.

В целом расхождения и споры вокруг проблемы сущего и должного носят теоретический характер. Источником таких расхождений, в частности, было и остается различие в трактовке самих понятий сущего и должного в этическом контексте. В диссертации А.Ф. Тригубенко «Антитеза “сущего” и “должного” как этический феномен» утверждается: «“Этика добродетели” Аристотеля есть “этика сущего” в отличие от “этики должного” Канта. “Этика добродетели” зиждется на “золотом правиле нравственности”, а “этика должного” – на “категорическом императиве”. Синтез этих этик невозможен: они суть “метафизические противоположности”». В подкрепление этого тезиса приводится высказывание Ф.К. Кессиди о том, что Аристотель «создал этику, основанную на сущем, т. е. на нормах и принципах, взятых из самой жизни»<sup>5</sup>. С этим последним высказыванием нельзя не согласиться: здесь констатируется тот факт, что этическое учение Аристотеля в целом вписывается в парадигму философского натурализма, т. е. Аристотель выявляет, обобщает и прокламирует те ценностные (нравственные) позиции, которые реально сложились в общественном сознании, а не извлекает общие нравственные принципы из какого-то иного, искусственно сконструированного мироизмерения; и именно по этому критерию этика Аристотеля радикально отличается от этики Канта, а не на том основании, что он рассуждает о добродетелях, а Кант – о моральном долге. Этика долга вполне может строиться и на натуралистическом, а этика добродетели – на метафизическом философском базисе, т. е. противостояние натурализма и метафизики в философии морали не связано с аксиологическим или деонтологическим креном того или иного конкретного учения<sup>6</sup>. Если Аристотелеву (или чью-то другую) натуралистическую позицию условно обозначить как «этику сущего», то ее философским антагонистом будет не «этика должного», а «трансцендентальная этика».

Вообще, понимание морально *должного* как «чистого идеала», отличного от *сущего* как сферы реальных нравов, не является отличительным признаком именно и только метафизических концепций (в их платоновской или кантовской модификации): с этой общей трактовкой должного и сущего может согласиться и «натуралист», его несогласие с позицией метафизика обнаружится

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философии идеализма // Проблемы идеализма. Сб. статей. М., 1902. С. 92.

<sup>5</sup> См.: Тригубенко Ф.А. Антитеза сущего и должного как этический феномен: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2011.

<sup>6</sup> О взаимосвязи деонтологии и аксиологии в этике см.: Максимов Л.В. Деонтология // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 625–626.

лишь в принципиально ином истолковании мировоззренческого статуса нравственного закона. Если по Канту моральная философия «в применении к человеку... ничего не заимствует из знания о нем (антропологии), но дает ему как разумному существу законы а priori...»<sup>7</sup>, то для натуралистического миропонимания (которое «исключает из теоретических объяснений какие-либо ссылки на “сверхъестественные” сущности...»)<sup>8</sup>, именно в «антропологии» следует искать истоки моральных идеалов. В метафизическом объяснительном контексте «нравственный закон» совершенно отчуждается от человека, воплощаясь в некую объективно-космическую «необходимость», тем самым моральному идеалу *a priori* отказано в самой возможности быть принадлежностью, частью реального, *земного* сознания<sup>9</sup>. Однако «чистота» идеала, абсолютность и универсальность морального предписания не являются препятствием для его натуралистического истолкования, поскольку абстрагирование и идеализация суть обычные процедуры «естественного» человеческого мышления, анализирующего эмпирические данные и продуцирующего как когнитивные научные абстракции (типа «идеальная прямая», «идеальный газ», «законы природы» и пр.), так и абстракции ценностно-нормативные, к которым относится «нравственный закон».

Натуралистический подход в его *общенаучной* ипостаси, имея дело с каким-либо необычным феноменом, не спешит с введением экзотических (и тем более мистических) сущностей, проявлением которых предположительно является данный феномен, а стремится объяснить его исходя из известных ранее, проверенных закономерностей; и если эта попытка оказывается несостоятельной, то выдвигаются новые, иногда парадоксальные, объяснительные гипотезы, подвергающиеся критической проверке. Метафизический же подход напоминает известный со времен античности драматургический прием, получивший название «бог из машины»: в сложной, трудноразрешимой ситуации неожиданно, нелогично, без связи с предшествующими событиями появляется сверхъестественный персонаж и легко разруливает проблему.

Такой прием используется, в частности, когда философ оставляет попытки «очеловечить» моральный феномен и переключается на спекулятивную версию морального «космизма». Морально должное, не поддающееся интерпретации в качестве «естественного» мотива, отчуждается от человеческих чувств (и вообще от индивида и человечества), обретая – в качестве интенции – статус объективной необходимости, а в содержательном плане – статус автономных космических принципов и норм. Б.А. Кистяковский, на «прекрасную», «превосходную» статью которого неоднократно ссылались Н.А. Бердяев, П.Б. Струве и другие русские философы в публикациях начала XX в., писал: «Определенное нравственное пред-

<sup>7</sup> Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. языках. Т. 3. М., 1997. С. 47, 49.

<sup>8</sup> Каримский А.М. Натурализм // Современная западная философия: Словарь. М., 1998. С. 269.

<sup>9</sup> «Кант больше всех сделал для окончательного утверждения самостоятельности категории должного, как принципа данного *a priori* нашему сознанию, и таким образом сделал этику независимой от научного познания. Это его бессмертная заслуга и философская этика должна примыкать к Канту» (Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма. Указ. изд. С. 61–62).

писание может быть только в известный момент открыто, так или иначе формулировано и затем применяться в различных обществах... То, что какие-нибудь ашанти и зулусы, что дети или идиоты ничего не знают об этом, так же мало касается его как нравственного предписания, как то, что о нем не знают животные, или то, что о нем никто еще не мог знать, когда наша Солнечная система являлась хаотической массой атомов»<sup>10</sup>. Предполагается, очевидно, что нравственное предписание «имело силу» еще до возникновения Солнечной системы, до появления человека, и вообще в каком-то смысле «существует» автономно и неизменно вне времени, эпизодически становясь объектом «познания» разумных существ. Это – один из вариантов платонистской модели двух миров: нетленных идей и преходящих вещей.

Впрочем, теоретические расхождения по поводу специфики и истоков морали, так же как и разногласия относительно эффективности тех или иных методов целенаправленного «внедрения» или «пробуждения» моральной мотивации в «душах» людей, не препятствуют принятию всеми сторонами общей идеи о принципиальном несовпадении «должного» (как морального идеала) и «сущего» (как реально сложившихся нравов), о связанных с этим социальных коллизиях и необходимости приближения, «подтягивания» сущего к должному. Указанные выше концептуальные различия становятся заметными и значимыми только по мере уточнения, детализации этой общей проблемы.

## 2. Должное и сущее: логика суждений

Проблема сущего и должного получила новый импульс и новое звучание в метаэтической литературе<sup>11</sup> XX в. Логико-лингвистический анализ моральных рассуждений (на обыденном и философском уровнях речевой коммуникации) выявил ряд важных для этики вопросов, которые ранее не привлекали особого внимания исследователей либо вообще не ставились. Один из этих вновь открытых вопросов звучал так: возможен ли логически правильный вывод суждений должного из суждений сущего? Этот вопрос в первом приближении был поставлен еще Юмом<sup>12</sup> в XVIII в., и его позиция в виде постулата, утверждающего невозможность подобной логической операции, получила в метаэтике название «гильотина Юма»

<sup>10</sup> Кистяковский Б.А. Категории необходимости и справедливости // Жизнь. Июнь, 1900. С. 144–145.

<sup>11</sup> «Метаэтика – область исследований, сложившаяся в начале 20 в. в русле аналитической традиции западной (в основном англоязычной) философии морали; специализированная ветвь аналитической философии. Методологическая установка метаэтических исследований – перевод этических проблем в область языка и последующий анализ соответствующих языковых выражений с целью придания этим проблемам адекватной формы и элиминации псевдопроблем, возникающих из-за неправильного употребления слов и нарушения правил логики» (Максимов Л.В. Метаэтика // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. М., 2001. С. 549).

<sup>12</sup> Юм заметил, что авторы этических текстов в своих рассуждениях постоянно, не сообразуясь с правилами дедуктивного вывода, переходят от суждений сущего к суждениям должного, так что простой «акт внимания» к этой проблеме «опроверг бы все обычные этические системы» (см.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. М., 1995. Т. 2. С. 229–230).

(«гильотина» – поскольку суждение должного логически «отсекалось» от суждения сущего).

В этом теоретическом контексте «должное» понимается уже не как нравственный закон или «моральный идеал», а только как *суждение*, обладающее особой (а именно – *деонтической*) модальностью; соответственно, «сущее» означает не «нравы» в их фактической данности и не «существование», «бытие» вообще, а только характеристику *суждений* асерторических (*описательных*) или имеющих модальность, не связанную с моральным долженствованием. Такова уточненная в метаэтике трактовка понятий, входящих в формулу «гильотины Юма»; сам же Юм разграничил суждения сущего и должного только на том формальном основании, что в них используются разные «связки» – соответственно *is (есть)* и *ought (должно)*, без их соотнесения в содержательном и функциональном отношении.

Споры по поводу истинности юмовского принципа не ограничились рамками метаэтики, поскольку тезис о невыводимости суждений должного из суждений сущего породил новую проблему, значимую для философии морали: он поставил под сомнение возможность рационального обоснования моральных норм, т. е. ответа на вопрос, почему должно следовать этим нормам, и почему вообще что бы то ни было «должно» делать, даже вопреки желанию... Многим казалось, что сама уже мысль о невозможности обоснования моральных требований является оправданием морального релятивизма и аморализма. Поэтому «гильотина Юма» стала в последнее столетие одной из постоянных тем обсуждения в этической литературе, объектом многочисленных попыток опровержения этого постулата. Однако вхождение проблемы в разнообразные мировоззренческие и методологические контексты существенно изменило ее первоначальную суть, лишило ее логической прозрачности; фактически сложился целый ряд новых проблем, общий предмет которых обозначается обычно как *выведение должного из сущего*, хотя сама эта формула получает разные толкования, нередко далекие от заложенного в «гильотине» смысла. Поэтому периодически выдвигаемые диспутантами «разоблачения» (а иногда и «подкрепления») юмовского принципа уже не соотносятся с ним напрямую, а находятся в другом проблемном контексте.

Чаще всего в этих спорах упускается из виду *логическая специфика* «гильотины Юма». Если учитывать эту специфику, придется признать, что речь здесь идет вовсе не о «позиции» Юма, с которой можно было бы не соглашаться: здесь просто констатируется хотя и озвученный впервые Юмом, однако не зависящий от чьего бы то ни было мнения абсолютный логический запрет на совершение определенной выводной процедуры, а именно – дедуцирования нового (по содержанию и модальности) суждения из других суждений, в которых этих элементов нет (ни в явном, ни в скрытом виде). Тем не менее попытки преодолеть этот логический запрет предпринимаются во многих работах, отстаивающих возможность обоснования «должного» через «сущее». Вот несколько типичных схем подобного кажущегося «преодоления».

1. В философских (и вообще гуманитарных) исследованиях устойчиво держится интуитивное представление о некоторой условности, *конвенциональности* законов логики (по аналогии с правилами грамматики), а также

о возможности как-то обойти логические запреты путем перестроения и усложнения аргументации. Поскольку в сложных, многоплановых рассуждениях трудно разглядеть их подлинную логическую структуру, у теоретика, анализирующего нормативные тексты, вполне может сложиться неверное представление о действительной логической выводимости должного *исключительно* из сущего и, значит, о принципиальной возможности «научного» (отправляющегося от «фактов») обоснования морали.

2. Проблема «логического выведения суждений должного из суждений сущего» в этических трудах обычно формулируется короче – как проблема «выведения должного из сущего» (или «из фактов»), т. е. без акцентирования логической специфики обсуждаемой процедуры. Под эту общую формулу подходит трактовка должного и сущего не только как *суждений*, но и как особых *реалий* (о чем речь шла в 1-й части данной статьи), а также трактовка «выведения» не только как *логической* операции, выполняющей функцию обоснования, доказательства морально должного, но и как *объяснительной* операции, выясняющей «реально сущие» *причины*, факторы, породившие феномен морали или какую-то конкретную моральную позицию. Обоснование и объяснение – это принципиально разные рациональные процедуры, широко применяемые в научных и философских исследованиях. Вообще говоря, признание *логической* невыводимости (т. е. *необосновываемости*) суждений должного из суждений сущего вполне совместимо с признанием *каузальной объяснимости* должного через сущее (ибо всё, в том числе и морально должное, имеет свои причины, которые могут быть познаны). Но поскольку обе названные операции традиционно охватываются общим понятием «выведения», их часто смешивают<sup>13</sup>.

В отечественной этической литературе последних лет позиция принципиальной обосновываемости морали последовательно проводится в работах А.В. Разина. В его учебнике по этике специальная глава посвящена описанию и анализу разных способов обоснования, к которым отнесены: утилитаризм, абсолютизм, конвенционализм, натурализм, космизм, социальный детерминизм<sup>14</sup>. Но действительно ли речь там идет об *обосновании* морали? Действительно ли в представленных учениях (или хотя бы в одном из них) имеются аргументы, демонстрирующие *логически правильное* выведение моральных императивов из неморальных посылок? Будь так, это свидетельствовало бы

<sup>13</sup> За этим смешением объяснения и обоснования стоит старинный, укорененный в философской классике и до сих пор широко принятый (скорее стихийно, нерелексивно, нежели концептуально) *онтологический рационализм*, фактически отождествляющий логические отношения и объективные каузальные связи или, во всяком случае, трактующий логический вывод как адекватное отображение причинно-следственных взаимодействий. Русский философ А.И. Введенский, критикуя эту позицию, писал, что рационалистическая философия стремится «довести связь причины и действия до такой прозрачности, чтобы она являлась столь же понятной и необходимой, как понятно и необходимо логическое следование одной мысли из другой, ее обосновывающей и содержащей». Эта философия стремится «привести отношение реальное к отношению мыслимому, логическому, идеальному, – так сказать распустить или растворить реальный причинный процесс в мысли» (*Введенский А.И. Закон причинности и реальность внешнего мира. Харьков, 1901. С. 7*).

<sup>14</sup> См.: Разин А.В. *Этика: Учебник для вузов. М., 2006. С. 327–377.*

о несостоятельности, необязательности канонических правил логического вывода. Однако фактически в этих учениях предлагаются разные варианты не обоснования суждений должного, а *объяснения* того, почему, *по какой причине* и в силу каких обстоятельств в обществе возникают и укореняются нормы морали, почему люди их принимают и (пусть не всегда) соблюдают. Какие-то из этих объяснений могут быть истинными, хотя и в этом случае они не выполняли бы функцию логического обоснования.

3. Еще один способ ниспровержения рассматриваемого логического принципа – это перенесение рассматриваемой проблемы в теолого-платонистский контекст, где сами понятия должного и сущего толкуются так, что проблема «выведения» одного из другого легко разрешается. «Для платонизма и христианства, наделяющих суждения оценки и долженствования объективным бытием, принцип Юма не неправилен, а некорректно сформулирован, – пишет М.О. Шахов. – Поскольку ценности имеют статус данностей, проблемы логического перехода от данного к должному не существует. Для философско-мировоззренческих систем, отрицающих объективное бытие заповедей (ценностей) принцип Юма правилен и, в сущности, означает невозможность логически безупречного рационального обоснования этики в рамках данных систем...: если нет бессмертия души и загробного воздаяния, невозможно обосновать необходимость нравственного поведения»<sup>15</sup>. «Таким образом, знание о неизбежном справедливом воздаянии, предуготовленном каждому в вечности, становится рациональным основанием для нравственного поведения»<sup>16</sup>.

Собственно, эти рассуждения не имеют никакого касательства к «гильотине Юма» – ни в позитивном, ни в негативном плане. Здесь излагаются по сути две разные версии, претендующие на объяснение (*не обоснование*) истоков, причин моральной мотивации. Одна из версий – чисто платонистская: объективно существует (в ином мироизмерении) идея добра (блага, справедливости), люди так или иначе *познают* эту идею, и само это *знание* является *мотивом долга*, побуждением к добру. Вторая (весьма популярная) версия – чисто богословская: люди не только *знают* богоустановленные принципы (заповеди) добра, но *знают (верят)* также, что следование этим заповедям или нарушение их в земной жизни имеет решающее значение для жизни вечной, поэтому желание избежать дурных последствий побуждает их к соблюдению норм нравственности. Однако такое поведение является *эгоистически* (а не *морально*) мотивированным, моральное долженствование подменяется субъективным «хотением», т. е. указанная версия не содержит ни обоснования, ни объяснения собственно морального мотива (имеющего, безусловно, иные определяющие причины, поскольку он свойствен не только религиозному, но и «секулярному» сознанию).

Идея о том, что «гильотина Юма» в определенном мировоззренческом контексте правильна, а в другом не имеет силы, отстаивается также и в статье А.М. Гагинского<sup>17</sup>. Автор полагает, что в рамках платонизма и средневековой

<sup>15</sup> Шахов М.О. Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном? // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 122.

<sup>16</sup> Там же. С. 114.

<sup>17</sup> См.: Гагинский А.М. «Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденталиях // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 189–200.

схоластической парадигмы, утверждающей «онтологическое тождество» бытия и блага, выведение суждений должного из суждений сущего является (вопреки Юму) вполне правомерным, т. е. не содержит логической ошибки; и только в Новое время, при «смене парадигмы» (т. е. при разделении, различении сущего и благого), подобная операция становится ошибочной. Т. е. если согласиться с Платоном и средневековыми трансценденталистами в том, что бытие и благо «взаимозаменяемы», то следует также признать, что в *сущем* уже присутствует сродное благу долженствование; «само понятие бытия оказывается аксиологически нагружено, вследствие чего в рамках такой онтологии возможен непротиворечивый переход от суждений о сущем к суждениям о должном»<sup>18</sup>. В статье не приводится ни одного примера подобных построений, взятого из источников многовекового периода господства указанной парадигмы, или хотя бы условно сконструированного по этой предполагаемой мерке самим автором. Полагаю, таких примеров в литературе нет, а условный пример (если проникнуться этим древним миропониманием) можно предложить такой: «Люди извечно *враждуют, убивают* друг друга. Следовательно, люди *морально должны* враждовать и убивать». Если все сущее есть благо (а все благое, как предполагается в указанной мыслительной парадигме, есть объект морального долженствования), значит, указанный вывод верен. Из той же посылки о благостности всего сущего может быть логически выведен даже универсальный «нравственный закон»: «Мы *должны* (морально обязаны) делать *что угодно*, без ограничений». Но можно ли представить, чтобы кто-нибудь действительно провозгласил подобную «моральную заповедь»?

Вообще эта (по сути теологическая, даже у Платона) идеологема о совпадении бытия и блага с самого начала провоцировала парадоксы, по поводу которых ломались копья в схоластических спорах. Так, «дьявол» воспринимается, безусловно, как олицетворение зла, но поскольку он «существует», а все существующее есть благо (или добро), то, значит, и дьявол несет в себе доброе начало. Подобные парадоксы, попытки их как-то разрешить, – это обычная тема схоластических упражнений. Если последовательно придерживаться постулата о тождестве бытия и блага, то придется отказаться также от различения и противопоставления добра и зла, должного и запретного. Но ведь любая этическая система обретает смысл только благодаря такому различению и противопоставлению морально позитивного и морально негативного. Поэтому нет оснований полагать, будто идея тождества бытия и блага была *реальной* парадигмой этической мысли в античности и средневековье. Никакое этическое учение, обосновывающее моральное долженствование, не может быть создано на этой базе. Принцип Юма применим в равной мере ко всей истории этики, он не связан с какой-то определенной мировоззренческой парадигмой, не зависит от каких-либо онтологических построений, а опирается исключительно на законы логики.

<sup>18</sup> Гагинский А.М. «Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденталиях // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 193.



### Список литературы

- Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философии идеализма // Проблемы идеализма. Сб. статей. М.: Моск. психологич. об-во, 1902. С. 91–136.
- Введенский А.И. Закон причинности и реальность внешнего мира. Харьков: Тип. губ. правл., 1901. 313 с.
- Гагинский А.М. «Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденталиях // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 189–200.
- Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. языках: в 4 т. Т. 3. М.: ИФРАН, 1997. С. 39–275.
- Каримский А.М. Натурализм // Современная западная философия: Словарь. М.: ТОН – Остожье, 1998. С. 269–271.
- Кистяковский Б.А. Категории необходимости и справедливости // Жизнь. Июнь, 1900. С. 141–159.
- Максимов Л.В. Деонтология // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2000. С. 625–626.
- Максимов Л.В. Метаэтика // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 2001. С. 549–550.
- Разин А.В. Этика: Учебник для вузов. М.: Академический проект, 2006. 624 с.
- Риккерт Г. О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 13–42.
- Судаков А.К. Должное и сущее // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2000. С. 689–690
- Тригубенко Ф.А. Антитеза сущего и должного как этический феномен: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М, 2011. 164 с.
- Шахов М.О. Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном? // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 113–122.
- Юм Д. Трактат о человеческой природе: в 2 т. Т. 2. М.: Канон, 1995. 399 с.
- Strauss D.F.M. The Place and Meaning of *Kant's Critique of pure reason* (1781) in the Legacy of Western Philosophy // South African Journal for Philosophy. 1982. P. 23–42.

### The Concepts of “What is” and “What ought to be” in Ethical Contexts

*Leonid V. Maximov*

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: lemax14@list.ru

The antithesis of “what is” and “what ought to be” is widely used in ethical studies, through the interrelation of these concepts, important for the moral philosophy theoretical and applied problems are formulated. However, the historically formed polysemy of concepts of “what is” and “what ought to be”, the variety of the interpretation of their world outlook and methodological paradigms, within the framework of which this problematic is developed (given that the terms “is” and “ought to be” in their combination remain unchanged) – all that leads to the confusion of discussed problems, decreases the theoretical level of their statement and solution, and provokes poor productive discussions. In the article, an attempt is made, through the meta-ethical analysis of the above mentioned antithesis, to delimit and to review by terms the problem contexts of “what is” and “what ought to be”, herewith separating principal (conceptual) disagreements and disputes from unnecessary mistakes and

confusions created by not accurate terminology and varying interpretations of the subject matter of polemics itself. Also, the author's point of view in respect of a number of traditional conceptual approaches to the solution of the studied problems is stated, in particular, arguments against transcendentalist interpretation of the moral duty and against the concept about the principal possibility (and necessity) of the justification of ought-judgments is given, by way of their logical eduction from being-judgments.

**Keywords:** “what is” vs. “what ought to be”, metaphysics vs. naturalism, autonomy of morality, transcendental vs. empirical, descriptive vs. prescriptive, ontology vs. axiology, being vs. good, Hume's guillotine, logic vs. causality

## References

- Berdyayev, N.A. «Eticheskaya problema v svete filosofii idealizma» [Ethical Problem within the framework of the Philosophy of Idealism], *Problemy idealizma*. Sb. statei. [Problems of Idealism. Collected papers]. Moscow: Mosk. psikhologich. ob-vo Publ., 1902, pp. 91–136. (In Russian)
- Gaginskii, A.M. «“Gil’otina Yuma” v kontekste srednevekovogo ucheniya o transcendentaliyakh» [Hume's guillotine in the context of the medieval transcendentalist's doctrine], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2018, no. 10, pp. 189–200. (In Russian)
- Hume, D. *Traktat o chelovecheskoi prirode* [Hume D. A Treatise of Human Nature], vol. 2. Moscow: Kanon Publ., 1995. 399 pp. (In Russian)
- Kant, I. «Osnovopolozheniya k metafizike нравов» [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant, *Sochineniya* [Works in German and Russian], vol. 3 / Prepared by N. Motroschilova, B. Tuschling. Moscow: Moscow Filosofskij Fond Publ., pp. 39–276. (In Russian)
- Karimskii, A.M. «Naturalizm», *Sovremennaya zapadnaya filosofiya: Slovar'* [Modern Western philosophy: Dictionary]. Moscow: TON – Ostozh'e Publ., 1998, pp. 269–271. (In Russian)
- Kistyakovskii, B.A. Kategorii neobkhodimosti i spravedlivosti [Categories of necessity and justice]. *Zhizn' [Life]*, 1900, no. 6, pp. 141–159. (In Russian)
- Maksimov, L.V. «Deontologiya» [Deontology], *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, v 4 t. T. 1 [New philosophical encyclopedia], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 625–626. (In Russian)
- Maksimov, L.V. «Metaetika» [Metaethics], *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, v 4 t. T. 2 [New philosophical encyclopedia], vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 2001, pp. 549–550. (In Russian)
- Razin, A.V. *Etika: Uchebnik dlya vuzov* [Ethics. Textbook for high schools]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2006. 624 pp. (In Russian)
- Rikkert, G. «O ponyatii filosofii» [On the concept of philosophy], Rikkert, G. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [The sciences of nature and sciences of culture]. M.: Respublika Publ., 1998, pp. 13–42. (In Russian)
- Shahov, M.O. «Vozmozhen li perekhod ot znaniya o suschem k znaniyu o dolzhnom?» [Is it possible to move from the knowledge of ‘what is’ to the knowledge of ‘what ought to be’?], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2009, no. 11, pp. 113–122. (In Russian)
- Sudakov, A.K. «Dolzhnoe i sushee» [‘What ought to be’ and ‘what is’], in: *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, v 4 t. T. 1 [New philosophical encyclopedia], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 689–690. (In Russian)
- Strauss, D.F.M. «The Place and Meaning of Kant's Critique of Pure Reason (1781) in the Legacy of Western Philosophy», *South African Journal for Philosophy*, 1982. P. 23–42.
- Trigubenko, F.A. *Antiteza sushego i dolzhnogo kak eticheskii fenomen: Avtoref. diss. kand. filos. nauk* [The antithesis of “what is” and “what ought to be” as an ethical phenomenon. Ph. D. (Philosophy) Thesis]. Moscow, 2011. 164 pp. (In Russian)
- Vvedenskii, A.I. *Zakon prichinnosti i real'nost' vneshnego mira* [The law of causality and the reality of the outside world]. Kharkov: Tip. gub. pravl., 1901. 313 pp. (In Russian)

*Е.В. Логинов*

## **Универсальность, модальный реализм и Парфит\***

*Логинов Евгений Владимирович* – кандидат философских наук, младший научный сотрудник кафедры истории зарубежной философии. Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ломоносовский пр-т, 27, корп. 4; e-mail: loginovlosmar@gmail.com

В статье рассматривается взаимосвязь между моральной философией и метафизикой на одном конкретном примере. Я изучаю, почему аргументы в пользу универсальности в морали могут противоречить модальному реализму. Это противоречие используется не потому, что модальный реализм является фактом или необходимой истиной, а как часть концептуального анализа моральных терминов. И я пытаюсь понять, что этот конфликт значит для моральной философии. Сначала я представляю аргумент Д. Парфита о существовании универсальности в морали из «Доводов и личностей». Затем я объясняю, почему моральный философ может быть заинтересован в модальном реализме. Я даю два основных мотива для такого интереса. Один из мотивов основан на кантовской этике. Другой – на проблемах в интерпретации понятия «супервентность», введенного Р.М. Хэзаром. Затем я доказываю, используя довод Р. Адамса от безразличия, что тезис универсальности в морали противоречит модальному реализму. Я анализирую ответ Д. Льюиса на этот аргумент и некоторые способы улучшения аргументации Адамса. Наконец, я пытаюсь устранить это противоречие, наложив некоторые ограничения на универсальность в морали. В результате становится ясно, какая важная, но редко подчеркиваемая особенность присуща универсальности в морали: она должна ограничиваться одним каузально замкнутым миром.

**Ключевые слова:** Д. Парфит, Д. Льюис, К. Фролов, универсальность, модальный реализм

---

\* Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), грант № 18–18–00068.

Дело моральной философии – анализ нравственно значимых феноменов. Универсальность в морали – один из них. Широко используемым способом философского анализа является выявление связей между понятиями, обозначающими философски интересные феномены. Эта статья посвящена выяснению связи между этическим понятием «универсальность» и метафизическим понятием «возможность». Я буду опираться на идеи трех авторов: Д. Парфита, Д. Льюиса и К. Фролова.

Сначала я приведу аргумент в пользу существования универсальности в морали (далее – УМ). Потом покажу, почему этик может интересоваться модальным реализмом (далее – МР). Затем докажу, что первый противоречит последнему. В результате станет ясно, какая существенная, но редко подчеркиваемая особенность присуща УМ.

### Аргумент Парфита в пользу УМ

В современной литературе, посвященной УМ, последняя обсуждается обычно в дескриптивном ключе<sup>1</sup>. Дискуссия ведется о том, как правильно описать этот феномен. Вопрос о том, почему человеку, желающему вести себя морально, стоит под моралью иметь в виду нечто универсальное, не находится в фокусе исследовательского внимания. Ответ на этот вопрос, однако, можно найти у Парфита<sup>2</sup>.

Свою главную цель он определяет так: показать, что моральные доводы должны быть сильнее доводов, основанных на собственном интересе деятеля<sup>3</sup>. Под «моралью» тут имеется в виду именно «универсальная мораль», где «универсальность» означает «общадресованность» и «беспристрастность»<sup>4</sup>.

Для достижения поставленной цели нужно опровергнуть т. н. теории собственного интереса (далее – С, или С-теории). Их суть можно выразить так: для каждого лица существует одна наивысшая предельная рациональная цель – сделать так, чтобы жизнь для этого лица шла так хорошо, как это только возможно.

Критическая стратегия Парфита сложна. Ее можно представить так. Сначала он отвергает неудачные способы критики. Потом создает искусственную теорию, которая поможет в борьбе с С. Затем атакует С прямо – и это т. н. *первый аргумент*. Эта атака приводит к дилемме: либо тупик, либо С-теоретик использует самоубийственный довод. Следовательно, С нужно отвергнуть. Следовательно, нужно принять УМ. Это все вместе я называю *аргументом Парфита в пользу УМ*.

<sup>1</sup> Анализ дискуссии см.: Скоморохов А.В. Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 47–64; Логинов Е.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 65–80.

<sup>2</sup> Parfit D. Reasons and Persons. Oxford, 1987. P. 117–194.

<sup>3</sup> Ibid. P. 19.

<sup>4</sup> Здесь я представляю идеи Парфита в терминах Р.Г. Апресяна (Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88).

Парфит подробно показывает, почему С-теоретика не стоит пытаться переубедить указаниями на то, что результаты даже успешных попыток достижения поставленных С целей могут оказаться хуже, чем если бы он действовал, исходя из другой теории<sup>5</sup>. Такие указания обычно основаны на вменении С-теоретику необходимости принимать, что он ни в чем не должен себя ограничивать<sup>6</sup>. С этим требованием С-теоретик вовсе не обязан соглашаться, даже если такой отказ сделает его теорию самоотменяющейся, т. е. предписывающей иногда следовать другим теориям. Само по себе это не плохо<sup>7</sup>. Иными словами, С может быть гибкой, опровергнуть ее в ее собственных терминах трудно.

Поэтому между С и моралью (далее – М, или М-теория) следует поставить другую теорию: теорию нынешней цели (далее – Н, или Н-теории). Она состоит в том, что каждый должен преследовать ту цель, которую он имеет в настоящий момент, т. е. удовлетворять насущное желание. Н-теория допускает самокритику и рассуждения, но ее суть в том, что она определяет цели в зависимости и от времени («сейчас»), и от деятеля («я»). С-теория является нейтральной в отношении времени (фактор времени как таковой не влияет на выбор С-теоретика), но придающей значение деятелю: неважно, в какой момент времени некое лицо действует, важно, что действует именно это лицо, именно его качество жизни находится в приоритете. М-теория является как нейтральной в отношении агентов, так и нейтральной в отношении времени.

С утверждает, что каждому из нас нужно заботиться о своих интересах, и это стремление является в высшей степени рациональным. Нерациональным является с той же силой заботиться о чем-то еще. Против этого Парфит утверждает, что существует по крайней мере одно желание, которое не является иррациональным и по крайней мере столь же рационально, что и предписанное С. И это желание делать то, что в интересах других людей. Возможно, некто считает, что такие поступки достойны морального восхищения. Возможно, это желание продиктовано долгом. Например, некто может решиться претерпеть болезненную смерть, если это спасет жизни других. Поступая так, он будет знать все релевантные факты и ясно мыслить, и это будет удовлетворять всем его сиюминутным желаниям. Он также знает, что выбрать подобную смерть не в его интересах. Он также знает, что, если он даст этим людям умереть и выживет, то раскаяние не будет его преследовать, и оставшаяся жизнь будет достойна того, чтобы ее прожить. В этом сценарии С противоречит Н. Это Парфит называет *первым аргументом* и лучшим возражением против С.

Не так-то просто увидеть, в чем тут аргумент, и почему он лучший. С-теоретик просто отвергнет этот мысленный эксперимент, утверждая, что желание его героя было менее рационально, чем желание действовать исходя лишь

<sup>5</sup> Парфит различает два вида косвенного (индивидуальное и коллективное) самоопровержения и два вида прямого (тоже индивидуальное и коллективное). Косвенное самоопровержение имеет дело с попытками достичь поставленных теорией целей. Прямое – с успешным следованием предписаниям теории.

<sup>6</sup> Parfit D. Reasons and Persons. P. 7.

<sup>7</sup> Ibid. P. 24.

из собственных интересов. Таков его первый ответ. Но это тупик в рассуждении, так как С- и Н-теоретики просто отрицают тезисы друг друга без какого-либо продвижения вперед. Продвижение возможно, если кто-то приведет новый довод. С-теоретик может это сделать, сказав, что хорошие основания поступков по самой своей природе должны действовать долго. И люди действительно склонны ассоциировать с хорошей системой убеждений некоторую стабильность и осуждать действия, основанные на сиюминутных желаниях. Т. е. ответ С-теоретика в том, что основания для действий не могут быть нейтральны в отношении деятеля, но должны быть нейтральны в отношении времени. Таков его второй ответ.

Почему он убедителен? Потому что если единственный довод, который мы приводим в пользу выбора некоего действия, – это указание на то время, когда деятель захотел действовать таким образом, и если мы при этом игнорируем другие эффекты действия, то этот довод будет недостаточным и странным. И это отличный аргумент, каким С-теоретик хотел бы критиковать Н-теорию. Но он не может! Так как ровно то же самое, что он говорит в отношении времени, можно сказать и в отношении деятеля. Если единственный довод, который мы приводим в пользу выбора некоего действия, – это указание на то, что именно этот деятель захотел действовать таким образом, и если мы при этом игнорируем другие обстоятельства действия, то этот довод будет недостаточным и странным. Это означает, что, отказавшись от относительности по времени, С-теоретик должен отказаться и от относительности по деятелю. А это сделает его М-теоретиком по определению. Если же он этого не сделает, то останется в тупике первого ответа вместе с Н-теоретиком, что на практике будет означать победу М-теоретика (если, разумеется, не существует какой-то четвертой теории).

Парфит прямо не говорит этого, но, насколько я понимаю, убедительность его рассуждения про относительность основана на тезисе из философии языка: «здесь», «сейчас», «я» – это равно индексалы, чье значение в обычном случае полностью определяется статусом высказывающегося. И в этом отношении один индексал действительно ничем не лучше другого.

Для моего исследования неважно, оставляет ли аргумент Парфита возможность для ответа С-теоретика. Я признаю его валидным и убедительным. Тот, кто с этим не согласен, должен указать значимые отличия между «я» и «сейчас». Доводы от относительной стабильности Я сработают, только если получится опровергнуть Парфитову теорию тождества личности<sup>8</sup>.

### Зачем этику модальный реализм?

Теперь я перейду к **МР**. Это тезис, гласящий, что этот мир, частью которого мы являемся, – лишь один из множества миров, существующих реально. Наш мир называется актуальным. Другие миры относительно него являются лишь возможными. Каждый из этих миров является физическим объектом,

---

<sup>8</sup> Parfit D. Reasons and Persons. P. 199–454.

пространственно-временным и каузальным единством, изолированным от других миров. Каждый возможный мир является полной суммой того, что в нем есть, никакой мир не может даже частично совпадать с другим миром. Миры располагаются в логическом, а не в физическом пространстве. Это эксцентричная метафизическая позиция, которая, однако, широко обсуждается в самых разных областях онтологии, а ее автор, Дэвид Льюис, – один из самых цитируемых в мире философов. Чем этику может быть интересен **МР**? В этой статье я уже несколько раз употребил модальные термины. Некоторые случаи допускают переформулировку, другие же нет. Уже из этого можно заключить о важности модальных терминов для этического рассуждения. А **МР** – один из самых эффективных способов анализировать модальности. Ниже я привожу два более специальных мотива для этика интересоваться **МР**.

*Слабый «кантовский» мотив.* Представлять миры напрямую предписывает кантовская процедура универсализации максим. Между тем, собственная философия Канта не предлагает разработанного подхода к модальностям, и ее последователи, как правило, не восполняют этот пробел<sup>9</sup>. Полагаю, что кантовцы могли бы защищать какую-то из версий эрзацизма, позиции, согласно которой существует только один реальный и актуальный мир и бесконечное множество абстрактных сущностей, представляющих способы, какими этот мир мог бы быть. Но так как Льюис специально критикует такие подходы, а кантовцы не критикуют, насколько я знаю, Льюиса, то кантовскую этику вполне можно дополнить именно **МР**<sup>10</sup>. До тех пор, пока не будет показано, что кантовская этика сама по себе исключает **МР**.

*Сильный «хэаровский» мотив.* Представление об **УМ** часто передается с помощью термина «супервентность», введение которого часто связывают с работами Р.М. Хэара<sup>11</sup>. Сегодня выделяют разные виды супервентности. Мы рассмотрим слабую и сильную супервентность.

*Слабая супервентность:* А-свойства слабо супервентны на В-свойствах, если и только если для любого возможного мира  $w$  и любых индивидуумов  $x$  и  $y$  в  $w$ , если  $x$  и  $y$  в  $w$  неразличимы относительно В-свойств, то они неразличимы и относительно А-свойств в  $w$ <sup>12</sup>.

Это определение соответствует собственно хэаровскому пониманию супервентности<sup>13</sup>. Против него можно возразить следующее. Оно буквально

<sup>9</sup> O'Neill O. Consistency in Action // Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability / Eds. N.T. Potter, M. Timmons. Dordrecht, 1985. P. 159–186.

<sup>10</sup> Lewis D. On Plurality of Worlds. Oxford, 2001. P. 136–191.

<sup>11</sup> Narveson J. The How and Why of Universalizability // Morality and Universality. P. 42.

<sup>12</sup> McLaughlin B., Bennett K. Supervenience // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition) / Ed. E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience/> (дата обращения: 15.07.2019); Kim J. “Strong” and “Global” Supervenience Revisited // Philosophy and Phenomenological Research. 1987. Vol. 48. No. 2. P. 315.

<sup>13</sup> Hare R.M. Supervenience // Aristotelian Society Supplementary. 1984. Vol. 58. No. 1. P. 4. Хэар говорит о необходимости супервентности как логическом и концептуальном свойстве, что открывает дорогу для толкования его позиции в свете семантики возможных миров. См. также: Kim J. Concepts of supervenience // Philosophy and Phenomenological Research. 1984. Vol. 45. No. 2. P. 157, 161–162; Kim J. “Strong” and “Global”. P. 315.

означает, что *невозможен* такой мир, в котором  $x$  и  $y$  были бы неразличимы в отношении В-свойств и различимы в отношении А-свойств. Иными словами, *не существует* такого мира  $w$ , в котором  $x$  и  $y$  были бы неразличимы в отношении В-свойств и различимы в отношении А-свойств. Теперь допустим, что мы придерживаемся эрзацизма. Тогда такая квантификация будет неаккуратной. В этой записи квантор существования связывает переменную, которая пробегает по множеству миров, лишь один из которых будет реальным. Таким будет только действительный мир. Наша переменная выбирает свое значение в разнородном поле, в котором воображаемые и существующие объекты выступают как равные<sup>14</sup>. Таковую точку зрения может защищать мейнонгианец, т. е. сторонник тезиса о том, что неналичные и несуществующие предметы, как и предметы существующие, могут иметь свойства. Такой философ может объединить актуальный мир и несуществующие возможности в одно множество: предметы. Но действительно ли здравый смысл выиграет, променяв **MP** на *мейнонгианство*? Думаю, нет. Этой проблемы не возникает, если все возможные миры реальны. То есть если мы принимаем **MP**. Этот довод не является, насколько я знаю, частью системы Льюиса; ответственность за его корректность лежит на мне<sup>15</sup>.

Другой довод мы находим у Льюиса, который направляет его против сильной супервентности (определение будет дано ниже). Но этот довод, мне кажется, работает и против слабой. Назовем натурализмом доктрину, согласно которой поведение лица А может быть морально одобряемым, а поведение лица В морально осуждаемым, только если между ними существуют хотя бы одно различие, выраженное в естественном факте. Назовем супранатурализмом доктрину, согласно которой морально одобряемо поведение, которое удовлетворяет богом данной максиме. Предположим, что содержание этой максимы контингентно. Очевидно, что супранатурализм противоречит натурализму: в одном случае мораль зависит от естественных фактов, в другом – от сверхъестественных. Но в эрзацизме это не так. Различие в содержании божественных максим не может быть различием между двумя лицами в одном мире. Внутри одного мира единственный тип различий – естественный, который и будет определять лицо в отношении божественной воли. Скажем, в  $w_1$  бог предписывает приносить кровавые жертвы. А делает это, а В – нет. Различие определено в естественных терминах, а именно поведении их тел: приносят ли они жертвы или нет. Поэтому либо супранатурализм совместим с натурализмом, что кажется абсурдным, либо эрзацизм не справляется тут с объяснением отношений между понятиями. В **MP** такой проблемы не возникает<sup>16</sup>.

Тезис сильной супервентности выражает позицию морального натурализма<sup>17</sup>. Сам он таков:

<sup>14</sup> Для упрощения рассуждения я принимаю различие воображаемого и реального как примитивное, и утверждаю, что воображаемое и реальное достаточно различны, чтобы считаться разнородными. Я также имею в виду объектную, а не заместительную квантификацию.

<sup>15</sup> За обсуждение этого довода я благодарю А. Беликова.

<sup>16</sup> Lewis D. On Plurality of Worlds. P. 16–17.

<sup>17</sup> Kim J. Concepts of supervenience. P. 175.



*Сильная супервентность*: А-свойства сильно супервентны на В-свойствах, если и только если для любых возможных миров  $w_1$  и  $w_2$  и любых индивидов  $x$  в  $w_1$  и  $y$  в  $w_2$ , если  $x$  в  $w_1$  и  $y$  в  $w_2$  неразличимы в отношении В-свойств, то  $x$  в  $w_1$  и  $y$  в  $w_2$  неразличимы в отношении А-свойств<sup>18</sup>.

Поскольку сильная супервентность влечет слабую, достаточно показать, что последняя требует истинности **МР**.

Я не утверждаю, что противники **МР** не могут отвести эти доводы, или что **МР** истинен. Я утверждаю, что эти доводы показывают мотивы, по которыми этик может заинтересоваться **МР**, и что **МР** не является ложным. Во всяком случае, он не является противоречивым: я бы очень хотел, чтобы это было так, но доказать этого я не смог<sup>19</sup>. Довод, гласящий, что **МР** оскорбляет здравый смысл и вкус к трезвому минимализму в онтологии, убеждающий меня, не является общезначимым.

### Путь к безразличию?

Неуязвимый изнутри, **МР** кажется открытым для внешней критики. Р. Адамс считает, что Льюису не удастся схватить саму идею актуальности. Наиболее фундаментальным возражением он считает следующее: **МР** противоречит нашему убеждению, что «актуальное» более реально, чем лишь возможное. Эту интуицию раскрывает рассуждение, которое можно назвать *доводом от безразличия* (далее – **ДБ**).

Кажется, что **МР** ведет к безразличию<sup>20</sup>. Если **МР** истинен, то неясно, как ответить на такой вопрос: что плохого в существующем именно в нашем мире эле, ведь эле все равно будет присутствовать в других мирах? Если количество блага в логическом пространстве неизменно (а это следует из **МР**), то почему нам самим стоит заботиться о добре и эле в нашем мире? Скажем, я сомневаюсь, стоит ли возвращать долг. Если **МР** верен, говорит этот довод, то само это сомнение не имеет смысла. Существуют миры, в которых мои двойники вернут долг. Существуют миры, где они этого не сделают. Какая разница, к какому множеству будет относиться наш мир, если это не изменит положения дел в логическом пространстве? **МР**, следовательно, ведет к фатализму.

Льюис защищается *ответом от бесполезности*. Мы должны осуждать эле, существующее в других мирах. Но мы не должны заботиться о нем, не должны оказывать ему предпочтение, не должны учитывать его существование при своем поведении, не должны даже оказывать ему внимания. Мы не должны желать, чтобы жизнь в других мирах была лучше. Это *бесполезное* желание: ситуация в логическом пространстве неизменна. «Зло из других миров не должно казаться даже на мгновение относящимся к морали. Конечно, наши моральные цели эгоцентричны»<sup>21</sup>. Однако Льюис согласен, что

<sup>18</sup> McLaughlin, B.K. Supervenience; Kim J. "Strong" and "Global". P. 317.

<sup>19</sup> Благодарю проф. Э. Олсона, Э. Янга, М. Секацкую, А. Юнусова и А. Мерцалова за обсуждение этого тезиса.

<sup>20</sup> Adams R. Theories of Actuality // Noûs. 1974. Vol. 8. No. 3. P. 215–216.

<sup>21</sup> Lewis D. On Plurality of Worlds. P. 127.

**ДБ** показывает несовместимость **МР** с крайним утилитаризмом, учением о максимизации совокупного блага, без учета того, на чью долю благо выпадает. Следуя Д. Смарту, Льюис заключает, что **МР** совместим только с партикуляристской этикой, ограниченной этим миром. Истинно универсалистская этика **МР** исключается<sup>22</sup>. Иными словами, Льюис ограничивает **УМ** рамками этого мира. Но может ли **УМ**-теоретик согласиться с таким ограничением? Во всяком случае, он мог бы надеяться получить какие-то доводы в пользу того, что ему стоит это сделать.

Новую версию **ДБ** предлагает Фролов<sup>23</sup>. Из **МР** следует, что мы можем пытаться улучшить только наш актуальный мир. Однако **УМ** говорит, что нет оснований предпочитать обитателей нашего мира обитателям других миров. Значит, нет оснований пытаться улучшить даже наш актуальный мир. Особенностью версии Фролова является его метафилософская, а не специально этическая природа: плохо не то, что **МР**, возможно, ведет к фатализму, а то, что вообще возникает проблема его согласования с **УМ**. У соперника **МР**, эрзацизма или актуализма позиции, согласно которой существует только актуальный мир, а возможные миры суть абстракции, нет, считает Фролов, такой проблемы. И это правда, хотя, как я пытался показать выше, у эрзацизма есть другие слабые места. В частности, неясно, как он может описать работу кванторов при универсализации этических суждений.

Можно усилить доводы Адамса и Фролова с помощью аргумента Парфита. В самом деле, чтобы сделать свой ответ действительно убедительным, Льюис должен показать значимые различия между «в этом мире» и «сейчас». Иными словами, его подход будет нейтральным в отношении времени, может быть нейтральным в отношении деятеля<sup>24</sup>, но не может быть нейтральным в отношении мира. А т. к. Льюис учит об индексальной природе актуальности, то он просто не может ответить на это требование. Так выглядит **ДБ** в его самой сильной форме. Мы можем не считать его доводом в пользу эрзацизма.

<sup>22</sup> Lewis D. On Plurality of Worlds. P. 128.

<sup>23</sup> Фролов К. Этика и метафизика: к вопросу о взаимоотношении // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2020 (в печати). Я благодарю автора и «Философский журнал» за возможность ознакомиться с этой статьей. Именно работа Константина инспирировала некоторые существенные детали моего исследования. Фролов учитывает влиятельную трактовку **ДБ**, данную М. Хеллером, поэтому я не буду ее касаться.

<sup>24</sup> Оценить, что сам Льюис думал о нейтральности в отношении деятеля, затруднительно. Его подход характеризуют как субъективистский вариант этики добродетели, который определяет моральные ценности как нечто, что мы хотели бы желать в идеальных познавательных условиях: если бы владели полной информацией о происходящем в мире, и были бы избавлены от ошибок и искажений. Он отвергает утилитаризм как безличностное учение (Lewis D. On Plurality of Worlds. P. 128). Однако его позицию можно толковать и так: «ценным является то, что мы хотели бы хотеть в идеальных условиях, независимо от того, какое лицо мы обсуждаем» (Nolan D. David Lewis. Montreal; Kingston, 2005. P. 190). Видимо, в противоположность некоторым его словам, теория Льюиса совместима и с **УМ**, и с утилитаризмом. Важно лишь понять, как это возможно.

### Выход из затруднения

Перед нами дилемма. Если усиленный **ДБ** верен, то **МР** и **УМ** несовместимы по истинности. Каждый из них основан на серьезных и независимых друг от друга аргументах, некоторые из которых я привел выше. Вынося за скобки заведомо абсурдные варианты вроде отрицания существования морали как таковой, нужно признать, что эта дилемма имеет только три решения.

А. Границы **УМ** – это границы мира;

Б. **МР** ложен.

В. **УМ** не существует.

Вариант В кажется мне слишком сильным. В общем виде его не принимают и Льюис. Против него свидетельствует и убедительный аргумент Парфита в пользу **УМ**. Более того, даже если метафизика говорит нам, что предписания этики невозможно исполнить, то это показывает неудовлетворительность этих предписаний лишь косвенно, а не в собственных этических терминах.

Вариант Б сам по себе кажется мне неприемлемым. Я не понимаю, как этическое рассуждение само по себе может накладывать ограничения на метафизику. Это было бы возможно, если бы этическое рассуждение заключало бы к существованию чего-то, как это происходит, например, у Платона, или хотя бы о необходимости верить в существование чего-то, как у Канта. Но довод Парфита говорит лишь о том, как нам следует себя вести. Метафилософская версия **ДБ** Фролова убедительна, но есть способ ограничить ее действие, которым я воспользуюсь ниже. Иными словами, даже если **МР** ложен, то он должен быть ложен на каких-то иных основаниях. И потому природа его несовместимости с существованием **УМ** должна лежать в чем-то другом, а не просто в том, что он как таковой ложен.

Убедительным мне представляется вариант А. Почему границы мира могут быть границами **УМ**? Что отличает «этот мир» от «я» и «сейчас»? То, что «этот мир» – лишь частично является индексалом. «Этот» имеет индексальную природу, как и «актуальный». Но «мир» имеет содержательное определение: это максимальное единство, связанное общим пространством-временем и причинностью. Ничего более в определении мира нет; ключом к дилемме может быть одна из этих характеристик. Само по себе максимальное единство не может нам помочь. Совершенно неперспективным кажется и указание на общность пространства-времени. А вот условие причинности кажется хорошим вариантом. Именно оно определяет, что мы, жители этого мира, не можем воздействовать на жителей иных миров. И именно это содержательное отличие является ответом на «парфитовское» требование указать на основание предпочтения этого мира иным мирам<sup>25</sup>. Дилемма возникает, если в **УМ** не учитывается ограничение на причинность. Если мы учтем его, то дилемма исчезнет. Границы причинности – границы **УМ**. Цемент мироздания скрепляет не только то, что есть, но и то, что должно быть.

Довод Фролова работает, если под словами «нет оснований предпочитать обитателей нашего мира обитателям других миров» понимать только «нет этических оснований». Причинность является метафизическим, а не собственно

<sup>25</sup> Благодарю А. Беседина за обсуждение этого довода.

этическим основанием такого предпочтения. Но будучи метафизическим явлением *simpliciter*, она с необходимостью включена в УМ.

Даже если доводы Парфита и Льюиса неполны или ошибочны, они не могут быть таковыми лишь на основании взаимного исключения. Их сочетание показывает, что УМ имеет своим существенным, необходимым, но редко подчеркиваемым условием причинность. Это является доводом в пользу тех теорий универсализации, которые инкорпорируют в себя причинность<sup>26</sup>.

### Список литературы

Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88.

Логинов Е.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 65–80.

Скоморохов А.В. Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 47–64.

Фролов К. Этика и метафизика: к вопросу о взаимоотношении // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2020 (в печати).

Adams R. Theories of Actuality // *Notis*. 1974. Vol. 8. No. 3. P. 211–231.

Hare R.M. Supervenience // *Aristotelian Society Supplementary*. 1984. Vol. 58. No. 1. P. 1–16.

Kim J. “Strong” and “Global” Supervenience Revisited // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1987. Vol. 48. No. 2. P. 315–326.

Kim J. Concepts of supervenience // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1984. Vol. 45. No. 2. P. 153–176.

Lewis D. *On Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001. 276 p.

McLaughlin B., Bennett K. Supervenience // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition) / Ed. E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience/> (дата обращения: 15.07.2019).

Narveson J. *The How and Why of Universalizability // Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability* / Eds. N.T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985. P. 3–44.

Nolan D. *David Lewis*. Montreal; Kingston: McGill-Queen’s University Press, 2005. 250 p.

O’Neill O. Consistency in Action // *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability* / Eds. N.T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985. P. 159–186.

Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 542 p.

Potter N.T. How to Apply the Categorical Imperative // *Philosophia*. 1975. Vol. 5. No. 4. P. 395–416.

Timmons M. Contradictions and the Categorical Imperative // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1984. Vol. 66. No. 3. P. 294–312.

<sup>26</sup> Potter N.T. How to Apply the Categorical Imperative // *Philosophia*. 1975. Vol. 5. No. 4. P. 395–416; Timmons M. Contradictions and the Categorical Imperative // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1984. Vol. 66. No. 3. P. 294–312.

## Universality, Modal Realism, and Parfit

*Evgeny V. Loginov*

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 27 Lomonosovsky prospect, Moscow, 19991, Russian Federation; loginovlosmar@gmail.com

This article explores relations between moral philosophy and metaphysics in one particular issue: I examine how arguments for universality in morality may contradict with modal realism. This contradiction is used not because modal realism is a fact or necessarily true but as a part of conceptual analysis of moral terms. And I try to figure out what does this conflict mean for moral philosophy. At first, I present Derek Parfit's argument for the existence of universality in morality from "Reasons and Persons". Then I explain why moral philosopher can be interested in modal realism. I present to main motives to it. One motive is based on Kantian ethics. Another is grounded on problems in the interpretation of R.M. Hare's notion of "supervenience". Then I prove, using R. Adams' argument from indifference, that universality in morality thesis contradicts modal realism. I analyze David Lewis's response to this argument and some ways to improve Adams' argument. Finally, I try to dissolve this contradiction by putting some restriction on universality in morality. As a result, it becomes clear what a significant, but rarely emphasized feature is inherent to universality in morality: it should be restricted to one causal closure world.

**Keywords:** D. Parfit, D. Lewis, K. Frolov, universality, modal realism

### References

- Adams, R. "Theories of Actuality", *Noûs*, 1974, vol. 8, no. 3, pp. 211–231.
- Apressyan, R.G. "Fenomen universalnosti v etike: formy kontseptualizatsii" [The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization], *Voprosy Filosofii*, 2016, vol. 8, pp. 79–88. (In Russian)
- Hare, R.M. "Supervenience", *Aristotelian Society Supplementary*, 1984, vol. 58, no. 1, pp. 1–16.
- Frolov, K. "Etika i metafizika: k voprosu o vzaimootnoshenii" [Ethics and Metaphysics: On Interaction between them], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020 (forthcoming). (In Russian)
- Kim, J. "«Strong» and «Global» Supervenience Revisited", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1987, vol. 48, no. 2, pp. 315–326.
- Kim, J. "Concepts of supervenience", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1984, vol. 45, no. 2, pp. 153–176.
- Lewis, D. *On Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001. 276 pp.
- Loginov, E.V. "Analiz diskussii o principe universalizuemosti v moral'noj filosofii 1970–1980-h gg." [The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy in the 1970s and 1980s: An Analysis], *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 2018, no. 10, pp. 65–80. (In Russian)
- McLaughlin, B., Bennett, K. "Supervenience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), ed. E.N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience/>, accessed on 15.07.2019].
- Narveson, J. "The How and Why of Universalizability", in: *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability*, eds. N.T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985, pp. 3–44.
- Nolan, D. *David Lewis*. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005. 250 pp.
- O'Neill, O. "Consistency in Action", in: *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability*, eds. N.T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985, pp. 159–186.

Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 542 pp.

Potter, N.T. "How to Apply the Categorical Imperative", *Philosophia*, 1975, vol. 5, no. 4, pp. 395–416.

Skomorokhov, A.V. "Analiz diskussij o principe universalizuemosti v moral'noj filosofii 1950–1960-h gg." [The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy of the 1950s and 1960s: An Analysis], *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 2018, no. 10, pp. 47–64. (In Russian)

Timmons, M. "Contradictions and the Categorical Imperative", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1984, vol. 66, no. 3, pp. 294–312.

## ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Р.С. Платонов*

### **Аристотель в моральной философии раннего Нового времени (трактат Г. Гроция «О праве войны и мира»)\***

*Платонов Роман Сергеевич* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН, Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: roman-vsegda@mail.ru

В статье исследуется влияние античной философии на моральную философию раннего Нового времени на примере рецепции идей Аристотеля в трактате Г. Гроция «О праве войны и мира». Ставится цель определить форму и содержание такой рецепции, выявить основные концепции в моральной философии Г. Гроция, образованные под влиянием Аристотеля. Особое внимание уделяется концепции справедливости как центральной для учения Г. Гроция о естественном праве. Исследование проводится посредством сравнительного понятийного анализа, при котором влияние устанавливается на основе систематизации текстологических свидетельств употребления и заимствования отдельных понятий или суждений. В результате определяются типы обращения Г. Гроция к текстам Аристотеля. Выясняется, что Аристотель в основном используется как источник сведений, также часто заимствуются его отдельные суждения для аргументации, но обращение к нему как к философу вторично, т. к. Г. Гроций оспаривает большинство его концепций. Однако им признается значение методологических работ Аристотеля в области практических наук, в первую очередь для структурирования социальных практик. Делается вывод, что обращение Г. Гроция к философии Аристотеля не имеет систематического характера, во многом демонстрируя лишь эрудицию автора. В такой ситуации сравнительный понятийный анализ не дает удовлетворительного результата, т. к. влияние оказывается на уровне общекультурного развития автора. Соответственно, о таком влиянии нельзя получить точных сведений, а его исследование возможно только как весьма интерпретационное сравнение идей.

**Ключевые слова:** справедливость, мораль, естественное право, метод, Гроций, Аристотель

---

\* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта РФФИ «Моральная философия раннего Нового времени: ключевые характеристики, основные идеи и тенденции», грант № 18-011-00297.

## I. Своеобразие философского текста Г. Гроция

Для исследования проблемы влияния мыслителей предшествующих эпох на моральную философию раннего Нового времени трактат Гуго Гроция «О праве войны и мира» представляет особый интерес как своим содержанием, так и формой, стилем.

Содержательно он, по выражению С.Б. Крылова, «много шире своего названия»<sup>1</sup>. При всей тщательности проработки Гроцием концепции естественного права, в ней сохраняется моральная составляющая (обращение к совести и т. п.). Возможно, это потому, что его задачи, как писал К. ван Волленховен, были скромнее, чем создание философии права, и практичнее – урегулирование отношений как внутри, так и между государствами, пребывающими в постоянных войнах<sup>2</sup>. Однако, не разделяя морали и естественного права, Гроций уже отделяет их от религии<sup>3</sup>, хотя и делает это весьма осторожно<sup>4</sup>. Разграничение же права и морали угадывается в его попытках определить специфику правовых норм<sup>5</sup>. Таким образом, работа Гроция продвигает философию к обособлению моральной проблематики негативно – через обособление проблематики права<sup>6</sup>. Т. е. он находится в самом начале того специфического пути моральной философии Нового времени, о котором пишет Р.Г. Апресян, как о «смещение фокуса морально-философского рассуждения на феномен морали как таковой», когда спецификация понятия «мораль» (*moralitas*) происходит, в том числе, и через его обособление от понятия «естественное право» (*jus naturale*)<sup>7</sup>.

Специфичен и стиль Гроция – его способ построения текста. Разрыв с традицией схоластики (точнее – со способом философствования средневековых университетов), появление мыслителей, независимых от университетской традиции, определяет и новые формы философского текста. На первое место выходит личность автора, который выстраивает рассуждения с опорой на разум

<sup>1</sup> Крылов С.Б. От научного редактора // Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1994. С. 5.

<sup>2</sup> Vollenhoven C. Van. Grotius and the Study of Law // The American Journal of International Law. 1925. Vol. 19. № 1. P. 2.

<sup>3</sup> Многими исследователями именно секуляризация философии морали принимается за важный фактор формирования «самостоятельной моральной философии» со своим специфическим предметом исследования – моралью (Апресян Р.Г. К вопросу о концептуализации морали в ранненовременной философии // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 36–37).

<sup>4</sup> «Сказанное нами в известной мере сохраняет силу даже в том случае, если допустить – чего, однако же, нельзя сделать, не совершая тяжчайшего преступления, – что бога нет или что он не печется о делах человеческих» (Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1994. С. 46–47).

<sup>5</sup> Действенность права он объясняет не только совестью, но и внешней силой принуждения, однако при этом не раскрывая специфики внешнего принуждения (См.: Саккетти А.Л., Желудков А.А. Гуго Гроций и его трактат «О праве войны и мира» // Гроций Г. О праве войны и мира. С. 14).

<sup>6</sup> Существует и позитивная интерпретация: согласно Стивену Даруэлу, Гроций развивает идею автономии морали – ее укорененности в естественных правах и независимости от волеустановленного права (см. Darwall S. Honor, History and Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II. Oxford, 2013. P. 157–188).

<sup>7</sup> Апресян Р.Г. К вопросу о концептуализации морали в ранненовременной философии. С. 35–36.



и опыт, очищенные от авторитетов прошлого. Такими же «очищенными» становятся, соответственно, и тексты<sup>8</sup>. Но текст Гроция оказывается любопытным смешением традиций: с одной стороны, его идеи определяются всеми исследователями как прогрессивные для своего времени, отражающими именно Новое время<sup>9</sup>, с другой – он раскрывает их через постоянное обращение к мыслителям прошлого, что демонстрирует колоссальную эрудицию автора, но уже не воспринимается как безусловная ценность или достоинство его работы<sup>10</sup>. Этот способ С.Б. Крылов называет «изложение обремененное многочисленными цитатами»<sup>11</sup>.

Сразу нужно подчеркнуть, что речь не идет о способе, которым Гроций намеревается придать «юриспруденции <...> научную форму», суть которого в том, чтобы «отделить то, что возникло путем установления, от того, что вытекает из самой природы»<sup>12</sup>. Этот способ вполне обоснованно можно назвать «методом юридической науки», который разрабатывает Гроций<sup>13</sup>. Речь именно о том, как автор излагает свои мысли. В этом Гроций тоже вполне отдает себе отчет, определяя «три задачи: придавать возможно большую очевидность моим доказательствам, соблюдать определенный порядок расположения излагаемого предмета и проводить четкое различие между теми предметами, которые могли казаться одинаковыми, но которые на самом деле не таковы»<sup>14</sup>. Соответственно, у нас есть все основания предполагать, что у Гроция ссылки на других авторов выполняют не функцию риторического приема – убедить, произвести впечатление, а как минимум функцию разъяснения доказательств или различения обсуждаемых предметов.

Таким образом, разработка моральной проблематики Гроцием уже может рассматриваться как ранненововременная, но еще сохраняющая тесную связь с концепциями прошлых эпох, при этом связь явную – фиксированную в тексте в силу своеобразия его стиля. Это дает возможность применить сравнительный понятийный анализ, при котором влияние устанавливается на основе употребления, заимствования отдельных понятий или суждений, и который больше соответствует исследовательским целям историко-философского характера.

<sup>8</sup> Подробнее о типах философского текста в раннее Новое время см. Платонов Р.С. Античные влияния в этике раннего Нового времени: методология исследования // Ярославский педагогический вестник. 2018. № 6 (105). С. 328–336.

<sup>9</sup> В первую очередь это касается проблематики права и международного права в частности, а также его антропологии (См. Апресян Р.Г. Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира» // Этическая мысль. 2002. № 3. С. 144; Козлихин И.Ю. Гуго Гроций // Правоведение. 1999. № 4. С. 263–271; Jeffery R. Hugo Grotius in international thought. New York, 2006. P. 27–51; Naakonssen K. Hugo Grotius and the History of Political Thought // Naakonssen K. Grotius, Pufendorf and modern natural law. Vermont, 1999. P. 35–62).

<sup>10</sup> Более того, подвергнется и жесткой критике (см.: Козлихин И.Ю. Гуго Гроций. С. 263; Voltenhoven C. Van. Grotius and the Study of Law. P. 1; Jeffery R. Hugo Grotius in international thought. P. 2).

<sup>11</sup> Крылов С.Б. От научного редактора. С. 4.

<sup>12</sup> Гроций Г. О праве войны и мира. С. 52.

<sup>13</sup> См.: Апресян Р.Г. Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира». С. 143–146; Козлихин И.Ю. Гуго Гроций. С. 264.

<sup>14</sup> Гроций Г. О праве войны и мира. С. 59.

## II. Место и роль Аристотеля в философском тексте Г. Гроция

Обращение Гроция к предшественникам в трактате весьма значительно: Цицерона он упоминает 270 раз, Сенеку – 246, Аристотеля – 162, Платона и платоников – 80 и т. д. Множество христианских и языческих авторов, цитаты из Библии и древнегреческих пьес наполняют его текст. Как видим, присутствие Аристотеля здесь количественно не на первом месте, однако это не означает, что локализация исследования влияния Аристотеля не будет соответствовать общей цели, т. к. сам Гроций отдает ему «среди философов заслуженное первенство». Более того, говоря именно об Аристотеле, Гроций оставляет нам подсказки для исследования. Вполне в духе времени он заявляет, что Аристотель мог и ошибаться. Фраза «мы склонны высоко ценить Аристотеля, но лишь соблюдая ту свободу, которую сам он допускал по отношению к своим учителям по свойственной ему любви к истине»<sup>15</sup> есть не что иное, как правило Гроция в обращении с интеллектуальным наследием Стагирита. В свете обозначенных трех задач изложения, это правило утверждает не просто избирательное отношение к идеям Аристотеля, а их избрание в свете некоторой истины<sup>16</sup>. Исходя из этого, а также из высказанного выше предположения, мы можем содержательно уточнить определение влияния в следующих вопросах. Являются ли ссылки на Аристотеля чем-либо, кроме иллюстраций или поясняющих примеров – являются ли они концептуально значимыми, значимыми для доказательства или разъяснения каких-либо положений?

Также, чтобы остаться в рамках избранного метода, мы не будем рассматривать возможные сходства высказываемых идей, если они не подкреплены ссылками. Например, фундаментальное для рассуждений Гроция положение о том, что человек по природе существо «общительное», обычно истолковывают как влияние Аристотеля<sup>17</sup>. Однако сам Гроций делает отсылку не к Аристотелю, а к стоикам<sup>18</sup>, в примечании указывает шесть авторов, но не Стагирита<sup>19</sup>. По этой же причине нас не интересует, насколько «правильно» Гроций понимал Аристотеля<sup>20</sup>, сходится ли цитирование с оригиналом. Соответственно, методологически исследование также уточняется – не определять идеи, а выявлять присутствие Аристотеля в тексте Гроция, тем самым определять документально фиксируемую форму влияния.

<sup>15</sup> Гроций Г. О праве войны и мира. С. 54–55.

<sup>16</sup> Т. Ирвин называет такой подход «эkleктическим отношением к источникам», что подчеркивает влияние отцов церкви на Гроция (*Irwin T. The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Vol. II: From Suarez to Rousseau. Oxford, 2008. P. 88*).

<sup>17</sup> Саккетти А. Л., Желудков А. А. Гуго Гроций и его трактат «О праве войны и мира». С. 13.

<sup>18</sup> На это обращает внимание Т. Ирвин (см. *Irwin T. The Development of Ethics. Vol. II. P. 95*). Хотя для Ирвина различение источников влияния не принципиально важно, т. к. для него они в любом случае указывают на вторичность идей Гроция.

<sup>19</sup> Гроций Г. О праве войны и мира. С. 45. С. 61.

<sup>20</sup> Тем более, что это влечет за собой дополнительные интерпретации. Так, Даруэл, отстаивая в оппозиции Ирвину новаторство Гроция, вынужден затронуть дискуссию о наличии у Аристотеля концепции естественных прав, а также рассматривать крайне абстрактные отличия «античной» и «современной» теории морали (*Darwall S. Honor, History and Relationship. 2013. P. 161–162*).

В первую очередь обращает на себя внимание то, что Аристотель цитируется Гроцием не системно и по самым различным вопросам, но наиболее развернуто именно тогда, когда речь идет о справедливости. Это особенно важно, учитывая, что проблематика справедливости является центральной для трактата Гроция<sup>21</sup>, именно через определение справедливости он выходит к обсуждению права<sup>22</sup>. Развернутое обращение Гроция к Аристотелю начинается с его критики концепции добродетели как середины между крайностями. Гроций указывает, что она приводила к отождествлению различных добродетелей и указание на не существующие пороки. Т. е. он считает такой подход надуманным, поэтому не принимает положение Аристотеля о том, что «природа справедливости состоит в умеренности аффектов и действий»<sup>23</sup>. Другое положение – о добродетели справедливости «как исправлении недостатков закона вследствие его всеобщности»<sup>24</sup> – он называет «мудрым»<sup>25</sup>, однако уже без пояснений.

Также Гроций вводит в свои рассуждения аристотелевское разделение справедливости «в отношениях между равными» и «в отношениях между господствующими и повинующимися». Но при этом он ссылается на Аристотеля не как на автора такой концепции, а как на описавшего действительное положение вещей, ведь таковы отношения «братьев, граждан, друзей <...> отца к детям, хозяина к рабу»<sup>26</sup>. Далее, как и в случае с добродетелью, Гроций оспаривает эффективность самой концептуализации. Подход Аристотеля предполагает рассматривать справедливость через распределение благ по пропорциям арифметической (уравнивающей) и геометрической (учитывающей различия субъектов). Гроций опять указывает на недостаточную точность описания явления – «подобное положение дел имеет место часто, но не всегда», ведь люди могут быть одновременно и равными, и не равными (например, братья). В результате, «право равенства» и «право господства» определяются им не типом распределения благ, а только типом субъектов – «предметом, к которому имеет отношение» справедливость/право.

В разборе справедливых причин войны Аристотель приводится как сказавший, что «предпринимать войну следует против тех, кто ранее нарушил право»<sup>27</sup>. Но эта цитата идет в общем потоке других примеров того, как оценивали справедливость войны, в том числе и из истории. Гроций не использует его суждения, чтобы обосновать подобное утверждение. Можно сказать, что по вопросу справедливости обращения к Аристотелю как философу не происходит.

<sup>21</sup> С первых строк еще в посвящении Людовiku XIII им заявляется, что эта книга «написана в защиту Справедливости» (там же, с. 41).

<sup>22</sup> И.Ю. Козлихин считает, что Гроций вообще «отождествляет понятия права и справедливости» (Козлихин И.Ю. Гуго Гроций. С. 264).

<sup>23</sup> Гроций Г. О праве войны и мира. С. 54.

<sup>24</sup> В применении общего к частным случаям.

<sup>25</sup> Там же. С. 412.

<sup>26</sup> Там же. С. 69.

<sup>27</sup> Там же. С. 187.

Похожее отношение прочитывается и по вопросу права. Говоря о разделении права на естественное и волеустановленное, Гроций упоминает, что оно «предложено Аристотелем», но не более. Его рассуждения строятся уже без апелляции к Стагириту. Когда же он говорит о том, что «естественное право <...> не может быть изменено даже самим богом», он сначала приводит свои рассуждения о том, что «бог не может сделать, чтобы дважды два не равнялось четырем, так точно он не может зло по внутреннему смыслу обратить в добро», а уже потом вскользь упоминает Аристотеля – мол, тот имел в виду то же самое, когда говорил о вещах «самое наименование которых связано с мыслью о порочности»<sup>28</sup>. Т. е. суждение Аристотеля тут не только не является концептуально значимым, но не играет даже роли аргумента (ни в смысле авторитета, ни в смысле убедительности самого суждения). Они некий артефакт, который так и не включается в работу.

На этом фоне странно выглядит принятие отдельных положений Аристотеля. Описывая виды приобретения права, в том числе и прав родителей в отношении детей, Гроций без оговорок принимает классификацию детского возраста Аристотелем, соглашаясь и с основным критерием классификации – неразвитостью суждений<sup>29</sup>. Принимает он и логику Аристотеля относительно критерия собственности – «определение собственности состоит в том, что у нас имеется право отчуждения»<sup>30</sup>. Принимает и классификацию Аристотелем поступков на основе понятий произвольности и неведения<sup>31</sup>. Эта странность проясняется примерами использования отдельных суждений Стагирита.

Другой тип обращения Гроция к Аристотелю – это заимствование суждений для аргументации. Обосновывая идею, что моря не должны принадлежать кому-либо, Гроций ссылается на характеристику, которую Аристотель дает жидкости, – «жидкость не может быть ограничена собственными пределами», тогда как, по логике Гроция, «завладеть возможно только вещью ограниченной»<sup>32</sup>. Вряд ли такое можно назвать обращением к философии Стагирита, скорее, это удобная фраза, выхваченная по случаю. Такого же рода ссылка используется при обосновании обязанности родителей заботиться о своих детях – «кто сообщает форму, дает и то, что необходимо для формы, как сказано у Аристотеля»<sup>33</sup>. Присутствуют и отдельные использования именно аргументации. Защищая положение, что «лицо, давшее обещание под влиянием страха, связано своим обещанием», он приводит слова Аристотеля о том, что «кто из страха перед кораблекрушением выбрасывает свои вещи, готов был бы, однако же, сохранить их при условии, если бы ему не угрожало кораблекрушение, но он выражает волю потерять их безусловно в связи с обстоятельствами места и времени»<sup>34</sup>. О том, что слишком большое государство нежизнеспособно –

<sup>28</sup> Гроций Г. О праве войны и мира. С. 71.

<sup>29</sup> Там же. С. 242.

<sup>30</sup> Там же. С. 267, 271.

<sup>31</sup> Там же. С. 695–696.

<sup>32</sup> Там же. С. 204.

<sup>33</sup> Там же. С. 276.

<sup>34</sup> Там же. С. 333.

«как корабль может достигнуть таких размеров, что им нельзя будет управлять, так и количество людей и обширность пространства могут настолько увеличиться, что окажется недостаточна власть одного правителя»<sup>35</sup>. Как видим, такое цитирование больше напоминает заимствование нужных слов по случаю, нежели обращение к философии Аристотеля.

В некоторых случаях ссылка на Аристотеля приводится как на авторитет, но опять же очень условно. Например, говоря о взаимопомощи, Гроций указывает, что многие мыслители считали это необходимым для человека (Аристотель, Цицерон, Солон, Демокрит и т. д.)<sup>36</sup>. Получается, что речь идет о некоем общем месте, очевидной вещи, Аристотель с сотоварищами здесь вновь лишь поставщик сведений. Так же и об обязанности благодарности<sup>37</sup>, и о том, что «лучшие должны повелевать худшими»<sup>38</sup>, и о том, что войну ведут ради мира<sup>39</sup>. Иногда встречается цитирование с вводной конструкцией типа «как правильно говорит Аристотель»<sup>40</sup>, «то же говорил Аристотель», «тот же смысл находим у Аристотеля»<sup>41</sup>, когда ссылка идет после авторских рассуждений. Подобное могло бы быть указанием на заимствование, но, к сожалению, оно не встречается в концептуально значимых местах и, скорее, походит именно на иллюстрацию. А если и встречается, то Гроций просто в конце своих собственных теоретических построений дает ссылку. Так, говоря об обязанности возмещения ущерба, он сначала обосновывает это сам, а потом только дополняет Аристотелем – «тот не нарушит справедливости в собственном смысле, кто не помогает своими деньгами другому по скупости», – говорит Аристотель»<sup>42</sup>. Так же при градации причин преступления<sup>43</sup>. Иногда такие ссылки выглядят даже комично. Например, анализируя практику перемирия, Гроций пишет – «Аристотель объявил сон оцепенением чувств; по примеру этого можно охарактеризовать перемирие как оцепенение войны»<sup>44</sup>.

Пожалуй, самый распространенный тип обращения Гроция к предшественникам – это использование их как источник эмпирического материала для своих рассуждений. Так, описывая «случаи» в политической практике господства и подчинения, он добавляет, что подобные случаи «неоднократно отмечены в разных местах другими авторами» (в том числе и Аристотелем)<sup>45</sup>. На протяжении всего рассуждения о «царской власти» Аристотель цитируется именно таким образом<sup>46</sup>. Так же и о судебной практике<sup>47</sup>, о порицании

<sup>35</sup> Гроций Г. О праве войны и мира. С. 531.

<sup>36</sup> Там же. С. 180.

<sup>37</sup> Там же. С. 280.

<sup>38</sup> Там же. С. 453.

<sup>39</sup> Там же. С. 739.

<sup>40</sup> Там же. С. 824.

<sup>41</sup> Там же. С. 281.

<sup>42</sup> Там же. С. 420.

<sup>43</sup> Там же. С. 476.

<sup>44</sup> Там же. С. 796.

<sup>45</sup> Там же. С. 127.

<sup>46</sup> Там же. С. 130–139.

<sup>47</sup> Там же. С. 434.

самоубийц<sup>48</sup>, о примерах несправедливых войн<sup>49</sup>, о признанности права захвата трофеев<sup>50</sup>, о лжи<sup>51</sup> и т. д.

Последний тип обращения Гроция к Аристотелю, который ясно прочитывается в тексте, можно назвать обращение к нему как к методологу. Описывая «гражданскую власть» и «соответствующие ей искусства» (политику и правосудие), Гроций приводит ее деление на «отрасли» Фукидидом, Дионисием Галикарнасским и Аристотелем, а после сам описывает логическую схему, по которой любой может «произвести правильное деление». Таким образом снова обесценивая теоретическое значение упомянутых авторов. Более того, он замечает, что Аристотель, выделив «отправление правосудия» в отдельную отрасль, оставил за ней только частное право, а публичное почему-то отнес к «общим делам» наряду с войной и т. д.<sup>52</sup> Хотя Гроций здесь не упрекает Аристотеля прямо, но на фоне предыдущих корректировок это замечание можно прочитать как указание на недостаточно тщательно проведенный анализ или несколько устаревшее деление. Однако это не значит, что Гроций не признает (и в этом смысле – не учится) у Аристотеля методологической чистоплотности. Он ориентируется на него в разграничении проблемных областей исследования – политики и права<sup>53</sup>. При формулировании понятия справедливой войны использует разделение в поступке того, «что относится к деянию, и того, что относится к самому деятелю»<sup>54</sup>.

\* \* \*

Проведенный анализ текста показывает, что у Гроция философия Аристотеля лишается своей теоретической значимости, им оспариваются сами подходы к концептуализации явлений. Соответственно, никакого заимствования фундаментальных положений или понятий ни из антропологии, ни из этики не происходит. Речь может идти лишь об общефилософских установках того времени – рассмотрение человека через его сущностные характеристики (рациональность, социальность), выстраивание социальных практик в дискурсе добродетели, регламентация этих практик правом в соответствии с «природой человека».

Исследование осложняется тем, что часть ссылок имеет общеинформативный характер и не несет никакой пояснительной и даже иллюстративной задачи, их нельзя оценить иначе как давление эрудиции. Иногда складывается впечатление, что Гроций думает цитатами, чужими словами, но при более внимательном прочтении оказывается, что это не так. Имеющиеся заимствования либо случайны (удобство аргумента), либо относятся к результатам анализа, а не объяснения, какого-либо явления (как в случае с тремя возрастными), так

<sup>48</sup> Гроций Г. О праве войны и мира. С. 445.

<sup>49</sup> Там же. С. 527.

<sup>50</sup> Там же. С. 640.

<sup>51</sup> Там же. С. 585–591.

<sup>52</sup> Там же. С. 126–127.

<sup>53</sup> Там же. С. 59, 314.

<sup>54</sup> Там же. С. 543.

что на месте Стагирита мог бы оказаться кто угодно другой. Собственный же анализ Гроция демонстрирует, что для понимания или описания того или иного явления или социальной практики достаточно своего разума. Так что чаще всего Аристотель, наряду со многими другими авторами, становится источником сведений и искомую нами функцию разъяснения доказательств или различения обсуждаемых предметов не выполняет. В концептуально значимых местах своего текста Гроций Аристотеля в основном поправляет, сводит на нет его теоретические разработки, принимая только описания некоего положения дел.

Однако в тексте можно фиксировать частые отсылки к методологии Аристотеля в вопросе анализа и систематизации явлений, т. е. практических наук (этики и политики). Гроций не только заимствует результаты такого анализа, но и указывает, что берет за образец Аристотеля, а критика при этом касается лишь результатов или критериев анализа. Таким образом, если концептуальную значимость философии Аристотеля с опорой на текст подтвердить не удастся, то Аристотель как стандарт и образец, по которому Гроций учится мыслить, подтверждается более-менее ясно.

В целом же мы имеем ситуацию, когда выявить детально и с опорой на текст влияние философии Аристотеля на моральную философию Гроция не представляется возможным. Учитывая специфику текста Гроция, очевиден вывод, что все исследования влияния мыслителей прошлого на моральную философию раннего Нового времени могут быть только компаративистскими исследованиями идей, т. е. требуют значительной интерпретации и не могут быть точными.

### Список литературы

- Апресян Р.Г.* К вопросу о концептуализации морали в ранненововой философии // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 35–46.
- Апресян Р.Г.* Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира» // Этическая мысль. 2002. № 3. С. 139–165.
- Гроций Г.* О праве войны и мира / Пер. А.Л. Саккетти. М.: Ладомир, 1994. 868 с.
- Козлихин И.Ю.* Гуго Гроций // Правоведение. 1999. № 4. С. 263–271.
- Крылов С.Б.* От научного редактора // Гроций Г. О праве войны и мира. Москва: Ладомир, 1994. С. 3–5.
- Платонов Р.С.* Античные влияния в этике раннего Нового времени: методология исследования // Ярославский педагогический вестник. 2018. № 6 (105). С. 328–336.
- Саккетти А.Л., Желудков А.А.* Гуго Гроций и его трактат «О праве войны и мира» // Гроций Г. О праве войны и мира. Москва: Ладомир, 1994. С. 6–38.
- Darwall S.* Honor, History and Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II. Oxford: Oxford University Press, 2013. 285 p.
- Haakonssen K.* Hugo Grotius and the History of Political Thought // Haakonssen K. Grotius, Pufendorf and modern natural law. Vermont: Ashgate Publishing Company, 1999. P. 35–62.
- Irwin T.* The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Vol. II: From Suarez to Rousseau. Oxford: Oxford University Press, 2008. 911 p.
- Jeffery R.* Hugo Grotius in international thought. New York: Palgrave Macmillan, 2006. 216 p.
- Vollenhoven C. Van.* Grotius and the Study of Law // The American Journal of International Law. 1925. Vol. 19. № 1. P. 1–11.

## Aristotle in the Moral Philosophy of the Early Modern Period (Treatise of H. Grotius “On the Law of War and Peace”)

**Roman S. Platonov**

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: roman-vsegda@mail.ru

The article sets a goal to reveal the influence of ancient philosophy on the moral philosophy of the early Modern period, taking the example of H. Grotius’s reception of Aristotle’s ideas in the treatise «On the Law of War and Peace». Also the article sets a goal to discover the form and content of the reception and to reveal conceptions are formed under the influence of Aristotle in Grotius’s moral philosophy. It pays special attention to the conception of justice as the central conception of Grotius’s doctrine of the natural law. The research is carried out by means of the comparative conceptual analysis, the influence is established on the basis of systematization of textual evidence of the use and borrowing of certain concepts or judgments. As a result, the types of H. Grotius’s references to Aristotle’s texts are determined. It elucidates Aristotle is mainly used as a source of information, and often his judgments are borrowed for argumentation, but the references to him as a philosopher is secondary, но обращение к нему как к философу вторично, because H. Grotius disputes most of his conceptions. However, he accepts Aristotle’s methodological developments in the field of practical sciences and primarily for the systematization of social practices. It draws a conclusion Grotius’s references to Aristotle’s philosophy is not systematic and show only the author’s erudition. In this situation, the comparative conceptual analysis does not give a satisfactory result, because the influence is carried out at the level of cultural background of the author. Accordingly, it is impossible to obtain accurate data on the influence, and we can investigate it only by means of a very interpretative comparison of ideas.

**Keywords:** justice, morality, natural law, method, Grotius, Aristotle

### References

- Апрессян, Р.Г. “Jus Talionis v traktate Gugo Grotsiya ‘O prave voyny i mira’” [Jus Talionis in Treatise of H. Grotius ‘On the Law of War and Peace’], in: *Eticheskaya Mysl’* [Ethical Thought], 2002, vol. 3, pp. 139–165. (In Russian)
- Апрессян, Р.Г. “K voprosu o kontseptualizatsii morali v rannenovremennoy filosofii” [Towards Conceptualization of Morality in the Early Modern Philosophy], in: *Voprosy Filosofii* [Problems of Philosophy], 2018, vol. 11, pp. 35–46. (In Russian)
- Darwall, S. *Honor, History and Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 285 pp.
- Grotius, H. *O prave voyny i mira* [On the Law of War and Peace], tr. by A.L. Sakketti. Moscow: Ladomir, 1994. 868 pp. (In Russian)
- Haakonssen, K. “Hugo Grotius and the History of Political Thought”, in: *Haakonssen, K. Grotius, Pufendorf and modern natural law*. Vermont: Ashgate Publishing Company, 1999, pp. 35–62.
- Irwin, T. *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Vol. II: From Suarez to Rousseau*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 911 pp.
- Jeffery, R. *Hugo Grotius in international thought*. New York: Palgrave Macmillan, 2006. 216 pp.
- Kozlikhin, I.Yu. “Gugo Grotsiy” [Hugo Grotius], in: *Pravovedenie* [Jurisprudence], 1999, no. 4, pp. 263–271. (In Russian)



Krylov, S.B. “Ot nauchnogo redaktora” [From the scientific editor], in: *Grotsiy, G. O prave vojny i mira* [Grotius, H. On the Law of War and Peace]. Moscow: Ladomir, 1994, pp. 3–5. (In Russian)

Platonov, R.S. “Antichnye vlijaniya v jetike rannego Novogo vremeni: metodologija issledovanija” [Antique Influence in Ethics of the Early Modern Period: Research Methodology], in: *Jaroslavskij pedagogicheskij vestnik* [Yaroslavl pedagogical bulletin: a scientific magazine], 2018, no. 6 (105), pp. 328–336. (In Russian)

Sakketti, A.L., Zheludkov, A.A. “Gugo Grotsiy i ego traktat ‘O prave vojny i mira’” [Hugo Grotius and his Treatise ‘On the Law of War and Peace’], in: *Grotsiy, G. O prave vojny i mira* [Grotius, H. On the Law of War and Peace]. Moscow: Ladomir, 1994, pp. 6–38. (In Russian)

Vollenhoven, C. Van. “Grotius and the Study of Law”, *The American Journal of International Law*, 1925, vol. 19, no. 1, pp. 1–11.

*Е.В. Демидова*

## **Персональность Поступающего в эссе М.М. Бахтина «К философии поступка»**

*Демидова Елена Викторовна* – кандидат философских наук, доцент. Военная академия Ракетных войск стратегического назначения имени Петра Великого. Российская Федерация, 143900, г. Балашиха, ул. Карбышева, д. 8; e-mail: e\_demidova@list.ru

Статья посвящена рассмотрению понятий, выражающих идею персональности, в эссе М.М. Бахтина «К философии поступка» (1922–1924 гг.). Понятия «субъект», «личность», «Поступающий», «Я», «Другой», которые Бахтин использует в своих ранних работах, зачастую имеют различное содержание, что затрудняет понимание текста и идей автора. Можно выделить как минимум двоякое понимание личности Поступающего: с одной стороны, экзистенциалистско-персоналистическое – апеллирующее к некой цельной единице, обладающей самосознанием и ответственностью; и, с другой, коммуникативно-диалогическое, как то, что образуется и существует на границах коммуникации с другими. Таким образом, второе понимание, представленное в «Проблемах творчества Достоевского», фактически разрушает образ ответственной, поступающей, телесной личности, нравственного субъекта, заменяя его на ведущего диалог с другими, познающего других через диалог. В статье прослеживаются и анализируются контексты использования Бахтиным основных понятий, выражающих персональность.

Для Бахтина интерес субъективности становится пространством возникновения самосознания личности, ее самоидентификации, а также появления нравственного должностования, принятия норм и ценностей, определяющих поступки и действия Поступающего. В статье анализируется, кем являются эти субъекты у Бахтина, между которыми возникает интерес субъективности. Делается вывод об отсутствии у Бахтина целостного образа и понятия субъекта. Тем не менее, субъект Бахтина, как он представлен в эссе «К философии поступка», может быть охарактеризован как: конкретный, открытый, незавершенный, познающий, присваивающий ценности, самосознающий, автономный, конституирующий мир и Другого, волевой, но не активный, не поступающий – в смысле совершения каких-либо действий, направленных на Другого.

**Ключевые слова:** субъект, самосознание, поступок, поступающий, Я, Другой, М.М. Бахтин, этика

Проблемы персональности и интерсубъективности до сих пор находятся в числе широко обсуждаемых философской мыслью. Исследователи фактически ведут «схватку» вокруг проблемы субъекта, констатировали его смерть, затем некоторое возрождение. Это возрождение в первую очередь связано с необходимостью сохранения субъекта в сфере нравственности – т. е. нравственного – поступающего субъекта. И, если различные аспекты понимания личности, субъекта сегодня зачастую позволяют говорить о растворении последних, то именно личность как носитель моральной автономии никак не может быть устранена из философско-этического дискурса.

Проблема заключается в том, что у Бахтина в различных работах присутствует, как минимум, двойное понимание личности Поступающего: с одной стороны, личность Поступающего образуется и существует на границах коммуникации с другими – коммуникативное, и, с другой, представляет собой некую цельную единицу, обладающую самосознанием и ответственностью, той, у которой «не-алиби». В связи с этим, важно прояснить понятия, связанные с указанием на персональность Я и Другого: личность, субъект и др.

Исследование семантической составляющей понятий, используемых Бахтиным для характеристики Поступающего, тем более значимо, что для Бахтина в пространстве интерсубъективности рождается самосознание личности, происходит ее самоидентификация, а также возникает нравственное должествование, принятие норм и ценностей, определяющих действия Поступающего.

В данной ситуации удобно использовать термин «персональность», который дает возможность говорить о проблемах, связанных с субъектом, личностью, анализировать их ключевые характеристики. Тем более, что некоторые авторы отмечают, что в постклассическую эпоху понятия «индивид», «личность», «субъект» обнаруживают тенденцию к сближению, вплоть до полного отождествления<sup>1</sup>.

Взгляды Бахтина до сих пор остаются актуальными, о чем свидетельствуют многие современные дискуссии. Например, в рамках работы над осмыслением проблемы «Личность – субъект – индивидуум»<sup>2</sup>, исследователи отмечали, что на сегодняшний день она находится в фокусе европейской интеллектуальной мысли и что вместо одной «личности» мы имеем сегодня целый букет «личностей», произрастающих в садах различных дисциплин: права, социологии, психологии, философии и др. Это замечание можно сравнить с бахтинским: «В направлении выяснения различных видов субъекта в философской и методологической литературе до сего времени чрезвычайно мало сделано; а между тем в различных областях культуры мы встречаем различные виды субъекта: эстетический герой, исторический герой, герой культуры, субъект права, субъект нравственности и проч. – таковы пассивные виды

<sup>1</sup> См.: Зотов О.А. Философские трансформации субъекта в европейской философии Нового времени // Интерсубъективность в науке и философии / Ред. Н.М. Смирнова. М., 2014. С. 86.

<sup>2</sup> В рамках российско-германского проекта: «Личность – субъект – индивидуум. Философские концепты “персональности” в истории немецко-русских культурных связей» обсуждались различные аспекты этих проблем, и был выпущен сборник статей «Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге» (под ред. Н.С. Плотникова и А. Хаардта. М., 2007).

формируемых, определяемых субъектов – сознаний, им противостоят активные сознания автора, историка, законодателя и пр.»<sup>3</sup>.

В последнее время вышло достаточно сборников статей и монографий последних лет, посвященных исследованию темы субъекта и личности в целом. Среди них: «Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге» под редакцией Н.С. Плотникова и А. Хаардта (Москва 2007 г.), «Феноменология повседневности» (2015 г.) – результат совместной работы норвежских и белорусских философов; «Щекотливый субъект» С. Жижика (2014 г.), «Дополнение к субъекту» В. Декомба (2011 г.), «Интерсубъективность в науке и философии» под редакцией Н.М. Смирновой (2014 г.), «Антропология субъективности и мир современной коммуникации» под редакцией А.Ю. Шеманова (2010 г.) и мн. др. Интересно, что в целом ряде статей упоминается или исследуется Бахтин и его идеи, что само по себе уже может свидетельствовать об актуальности его наследия в этой области.

### Классический субъект

Классический субъект традиционно наделяется следующими характеристиками: обладающий сознанием, самосознанием, осуществляющий познание и действующий от своего лица, в связи с чем имеющий свободу и автономию воли, противостоящий объекту приложения своих познавательных и деятельных способностей и сил.

Авторы российско-немецкого проекта «Персональность» подробно анализируют различные аспекты понимания категорий личности, субъекта, Я. Они отмечают, что универсалистский подход заключается в понимании личности как носителя универсальных характеристик: достоинства и прав. «Будь лицом и уважай других в качестве лиц»<sup>4</sup>. Такое понимание формируется в рамках юридического и морального рассуждения. Нужно сразу отметить, что Бахтин во многом остается в рамках такого понимания личности. В частности, когда он разделяет правового и нравственного субъектов. Причем, сначала в эссе «К философии поступка» он пишет о нетождественности одного и другого, намереваясь позже прояснить эту разницу. Затем, уже в «Авторе и герое в эстетической деятельности» он фактически отказывается от этого, приравнивая нравственного субъекта к правовому – на что справедливо указывает Л.А. Гогтишвили в примечаниях к эссе. Бахтин возвращается к неокантианскому пониманию морали как общей для всех нормы «чтобы перевести нас в одну единую плоскость... я должен стать ценностно вне своей жизни и воспринять себя – как другого среди других; эта операция совершается без труда отвлеченной мыслью, когда я подвожу себя под общую с другими норму (в морали, в праве)»<sup>5</sup>. И правовой субъект, и нравственный – принимают наличие общих

<sup>3</sup> Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 164.

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 98.

<sup>5</sup> Гогтишвили Л.А. Примечания. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. С. 418.

для всех норм существования и поведения в обществе. И Я зачисляет себя в строй других, таких же лиц. В этом видна «смена ориентации» у бахтинского Поступающего: яркий пафос автономной личности, которая сама будет знать, как ей поступить, сменяется приравниванием себя к другим в подчинении внешним нормам.

Здесь также можно вспомнить рассуждения Бахтина в эссе «К философии поступка» о том, что при совершении нравственного поступка совершенно не важно, какой человек совершает поступок: добрый или злой – важно только предметное обстояние поступка. В таком случае Поступающий выступает просто лицом, воспринимающим Другого тоже в качестве лица и уважающего в нем это лицо, достойное нравственного поступка.

Исторически, при обсуждении проблемы личности, выделяются ее свойства как разумного существа. Одним из первых, обративших пристальное внимание на проблемы личности в юридическом и моральном ключе был Дж. Локк. Он считал, что человека делает личностью самосознание, способность к самореференции. И в этической сфере – это способность к автономному выбору своего поступка и ответственности за него. Бахтин много внимания уделяет самосознанию, анализируя различные способы самоощущения и конституирования своего тела, психических состояний и смыслообразования.

Очень весомым и во многом исчерпывающим является исследование французским философом В. Декомбом «феномена действия от собственного лица». Автор прибегает к лингвистическому анализу употребления термина «субъект», принимая за рабочее определение субъекта как осознающего не только мир, но и себя самого.

Предвидя результат своего исследования, Декомб еще во «Введении» пишет о том, что невозможно объединить в одном концепте разнообразные употребления слов «субъект», «субъективный», «самость», «эго», «я» и т. д. – слов, которые философы используют, говоря о самосознании<sup>6</sup>. Субъект должен присутствовать в мире как индивид, обладающий материальностью, и выступать как каузальное начало в мире. Декомб подробно рассматривает вопросы о том, что субъект – это тот, кто действует, действует сам от себя, действует свободно или автономно, и что можно понимать под автономным действием. Говоря о самосознании как классической черте классического субъекта, исследователь замечает, что в данном случае объектом познания является «я сам».

Вывод, к которому приходит автор, таков, что «подготовка к автономии невозможна: автономным может стать тот субъект, который им уже является»<sup>7</sup>. Научение действию от собственного лица происходит через нарратив, который осуществляется институализированной властью посредством социальных институтов. Иными словами, не через прямое обучение, а через косвенное – непосредственную жизнь в социуме. Может быть, здесь коренится ответ на вопрос, который появляется у исследователей Бахтина: откуда Поступающий сам будет знать, как нужно поступить в той или иной ситуации?

<sup>6</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от собственного лица. М., 2011. С. 13.

<sup>7</sup> Там же. С. 20.

Декомб также справедливо замечает, что при любой аргументации в процессе выбора действий, наступает момент, когда должна включиться моя воля – разрыв в аргументации. Нет больше склоняющего аргумента. «Иначе говоря, субъективность, выражающая меня, заключена в воле, ибо истоки свободы моего обдуманного действия коренятся в ней»<sup>8</sup>. Субъект действующий – это субъект волевой. Обратившись к Бахтину, можно увидеть, что его субъект, конечно же, «эмоционально-волевой». Но как он преодолевает этот разрыв, Бахтин не описал.

### Альтернативный субъект

Современное переосмысление субъекта идет по многим направлениям. Одно из них связано с открытием времени (феноменологией), благодаря чему субъект принимает темпоральный характер. Наряду с Ф. Ницше, Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером в этом ряду находится М. Бахтин, на что указывают авторы сборника «Феноменология повседневности», замечая, что, исследование повседневности напрямую связано с изменившейся фигурой субъекта.

Бахтин уделяет большое внимание временному измерению личности, напрямую связывая его с душой другого человека. Об этом он специально пишет в «Авторе и герое в эстетической деятельности», причем Бахтин принимает во внимание и внутреннее время и внешнее. Воспринимая душу Другого Я всегда воспринимает ее во времени. Внешнее время Поступающего – это его вписанность в свой конкретный хронотоп, вне которого он не существует. Так же Бахтин пишет о том, что наличие рождения и смерти в жизни человека ограничивают его существование и задают ему ценность, которая бы отсутствовала, если бы человек был бессмертен. Ключевое понятие Бахтина «архитектоника» взаимодействия или поступка всегда завязана на конкретное время и конкретную ситуацию. Время бахтинского субъекта – это не абстрактно текущее или существующее время, а всегда конкретное время жизни, события, поступка. Более того, для Бахтина именно принятие себя и своего места в жизни, в ситуации, и есть главная задача жизни человека, его главное должествование. Но при этом: «Я – как субъект акта, полагающего время – вневременен. Другой мне всегда противостоит как объект. Его внешний образ – в пространстве, его внутренняя жизнь – во времени. Я как субъект никогда не совпадаю сам с собою: я – субъект акта самосознания – выхожу за пределы содержания этого акта – и это не отвлеченное усмотрение, а интуитивно переживаемая мною, обеспеченно владеемая мною лазейка – прочь из времени, из всего данного, конечно-наличного»<sup>9</sup>. Это высказывание содержит сразу несколько разбираемых нами идей.

Феноменологическая линия в работах Бахтина выражена достаточно сильно. Гуссерль помещает внутрь жизненного мира живое тело, которое

<sup>8</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от собственного лица. М., 2011. С. 261.

<sup>9</sup> Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. С. 183.

становится центром, вокруг него выстраиваются вещи. Бахтин также много внимания уделяет живому телу, правда, не называя его живым. Но в том, что это конкретное, живущее, чувствующее и воспринимающее, реагирующее тело, не возникает ни малейшего сомнения. Только вотелесненный индивид (или инкарнированный – часто употребляемый Бахтиным термин) может стать ответственным, совершить поступок, заниматься познанием и самопознанием. Живое тело располагает нас в субъективном центре нашего мира, и весь остальной мир выстраивается вокруг этого живого тела. Весь окружающий мир снаружи субъекта. Это ярко выражено у Бахтина в эссе «К философии поступка». Я один выхожу и всех других нахожу. Весь мир противостоит Я-субъекту как объект. Я воспринимает и конституирует этот мир. И определенным образом реагирует на него. Здесь не имеется в виду, что Бахтин следует за Гуссерлем, хотя он и был знаком с ранними его произведениями и идеями. Но логика рассуждения вполне схожа.

Интересно указание А. Шюца о том, что только в интерсубъективном настоящем возможна коммуникация лицом к лицу, которая создает целостного, а не фрагментарного другого. Логика этого рассуждения практически совпадает с бахтинской: во-первых, коммуникация лицом к лицу – это коммуникация вотелесненных индивидов, в которой они полноценно достраивают, завершают друг друга, и имеют возможность узнавания друг друга через разговор. Для сравнения можно взять коммуникацию через социальные сети или письма – такая коммуникация не сможет создать целостность другого. Как писал Бахтин (не по этому случаю, но вполне мог бы сказать и по этому), придется собирать фрагменты себя по частям. А восстановление целостности индивида – это, напомню, ключевая задача, которую ставил Бахтин перед культурой и философией в начальный период своего творчества, посвятив этой теме свою первую статью «Искусство и ответственность».

Познающий субъект у Бахтина также занимается феноменологическим достраиванием объектов, как материального мира, так и другого человека, которого он воспринимает и с которым вступает во взаимодействие. Здесь важно обратить внимание на две части предыдущего предложения: первая – то, что бахтинский субъект – это познающий субъект, что роднит его с классическим субъектом, и вторая часть – субъект достраивающий мир, противостоящий ему и другого человека – это уже феноменологический способ познания, который свидетельствует о новой, альтернативной субъективности бахтинского субъекта.

Бахтинский субъект в силу уникальности и единственности своего положения в мире может увидеть мир и человека с только ему доступной точки зрения. И это видение позволяет ему достраивать мир и Другого до целостности. Более того, именно достраиванию до целостности и завершенности другого человека посвящена довольно значительная часть текста Бахтина в «Авторе и герое в эстетической деятельности». Только находясь вне Другого, со стороны, будучи внеположенным, Я может завершить Другого до целостности: его тело и душу.

Вопрос о том, кто же это Я, рассматривается и у Гуссерля: «Я, так же как вещи и мир, будет конституировать себя постоянно и непрерывно в форме неизменного хабитуса. Идентичность “я” предстает как инвариантный всеобщий

стиль»<sup>10</sup>. У Бахтина представление о единстве и целостности другие. Он совсем не пишет про конституирование самого себя. Главной задачей личности он считает обретение целостности в соединении миров искусства, жизни и науки. Единство личности обеспечивается ответственностью за все свои поступки и жизнь в целом. Утверждение индивидуальности конкретной личности, признание ее ценности составляют основной пафос размышлений Бахтина в эссе «К философии поступка».

Представляется удачным использование термина «альтернативная субъективность» у И. Наливайко в одноименной статье. Некоторые черты этой новой альтернативной субъективности могут быть обнаружены и у Бахтина. Например, смещение фокуса в понимании субъекта с субъект-объектного когнитивного к экзистенциальному, хотя и первый у Бахтина в эссе «К философии поступка» достаточно явно выражен. Еще некоторые черты альтернативной субъективности, представленные в этой статье: «независимость от определенной формы идентичности, уклонение от внешней идентификации; подвижные отношения с пространством и временем, утверждающие хронотоп, актуализирующий чувство другого; укорененность в телесных практиках, разворачивающихся в повседневной жизни»<sup>11</sup>. Под двумя последними пунктами Бахтин, без сомнения, поставил бы свою подпись. Что касается внешней идентификации, то Бахтин рассматривает ее под углом признания себя в качестве кого-то только через личную подпись и разделение ответственности за деяния этой общности или идеи. Он использует термин «представительство», специально не обсуждая проблемы идентификации, но логика его предельно ясна в этом случае. Проблема идентичности также является одной из обсуждаемых в философии сегодня, в связи с проблемой субъекта, так как процесс субъективации неразрывно связан с идентификацией индивида. А современность характеризуется все большим и большим размыванием идентичностей.

Хорошо прослеживает логику трансформации субъекта О.А. Зотов. Традиционно-рационалистическое понимание обозначает обобщенно-теоретического познающего субъекта, обладающего сознанием. Далее появляется так же обобщенный субъект – трансцендентальный.

В связи с представлением сущности человека как совокупности социальных отношений начинается размывание субъекта, возникает понимание коммуникативного характера его формирования и существования. От этого приходят к важности телесности субъекта и его конкретности для возникновения интересубъективности.

В постклассическую эпоху субъект и личность самодостаточны и автономны. Далее личность-субъект начинает сам конституировать познаваемые объекты и ценности. Происходит постепенное размывание границ личностного и субъективного, характеризуемое «кризисом идентичности». О.А. Зотов делает справедливый вывод том, что в современной ситуации само понятие субъекта превращается в интересубъективное<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Наливайко И.М., Тин М.Б. Общее введение // Феноменология повседневности / Ред. И.М. Наливайко, М.Б. Тин. Вильнюс, 2015. С. 24.

<sup>11</sup> Там же. С. 98.

<sup>12</sup> Зотов О.А. Философские трансформации субъекта. С. 86.



### М. М. Бахтин

В эссе «К философии поступка» все внимание Бахтина уделяется фигуре Я. И в некоторых отдельных, единичных местах он пишет о Другом по аналогии с Я. Небольшое внимание Другому уделяется в конце эссе при разборе пушкинского стихотворения «Для берегов отчизны дальней» при реконструкции архитектоники события в эстетике. При анализе фигуры Я Бахтин обращает внимание на следующие моменты: Я – это всегда конкретно существующее, телесное Я; Я – это всегда комплексное Я: чувствующее, воспринимающее, действующее, эмоционально-волевое, но и обладающее сознанием со своими смыслами и ценностями – активной умственной жизнью. Человек для Бахтина – это единство тела, души (психики) и мышления, и, главное – это человек познающий, узнающий, признающий окружающий мир, людей, ценности; выбирающий ценности, утверждающий эти ценности своим признанием, что и накладывает на него ответственность и долженствование, превращая его в нравственного субъекта.

Если обратиться к статистике, приведенной в предметном указателе к 1-му тому сочинений Бахтина<sup>13</sup>, то можно увидеть следующее количество упоминаний понятий, связанных с персональностью: «внеаходимость субъекта», «гносеологический субъект», «нравственный субъект», «причастный субъект», «развоплощенный», «субъект», «единственный участный субъект» – по одному разу; «эстетический субъект» – три раза. Также Бахтин использует еще и такие слова, заменяющие «личность» и «субъекта»: «данный человек», «участник», «участники», «цельный человек», «актер», «герой», «лицо», «персональная участность», «человек – как центр эстетического видения». Конечно, указатель не дает точных цифр, так как в самом тексте большее количество использований этих слов, тем не менее, общее представление дает. Очевидно, что Бахтин употребляет очень мало слов, выражающих персональность. Особенно это касается «субъекта» и «личности». Указатель не дает для эссе «К философии поступка» ни одного упоминания о «личности»! Вероятно, Бахтин избегает этих общеупотребительных понятий, чтобы не исказить тот смысл, который он сам вносит в понятие Поступающего или в Я.

Эстетический субъект у Бахтина (это автор или созерцатель) характеризуется пространственной, временной и ценностной внеаходимостью, которая дает возможность относиться к человеку с любовью. Причастный субъект – это тот, который участвует в создании архитектоники взаимодействия.

Гносеологический субъект – это «чистый теоретический, исторически не действительный субъект, сознание вообще, научное сознание»<sup>14</sup>, который должен каждый раз воплощаться в некоем реальном человеке для того, чтобы осуществить реальный акт познания. Здесь Бахтин, конечно, критикует кантовский трансцендентализм.

Нравственный субъект упоминается Бахтиным только один раз в контексте критики содержательной части нравственных норм. «Нет определенных

<sup>13</sup> Предметный указатель // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. С. 879–935.

<sup>14</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. С. 10.

и в себе значимых нравственных норм, но есть нравственный субъект с определенной структурой (конечно, не психологической или физической), на которого и приходится положиться: он будет знать, что и когда окажется нравственно-должным, точнее говоря, вообще должным (ибо нет специально-нравственного долженствования)<sup>15</sup>. Нравственный субъект не прояснен. В эссе «К философии поступка» нравственный – это просто ответственно принимающий свое место в бытии и все то, что с ним случается. Тот, который не пытается уйти от ответственности, переносясь в теоретические миры.

Бахтин отмечает то, что только телесный человек может иметь какие-то обязанности по отношению к миру. Ни дух, ни душа таких обязанностей не имеют. «Как развоплощенный дух я теряю мое должное нудительное отношение к миру, теряю действительность мира»<sup>16</sup>.

Личность упоминается в первой статье Бахтина «Искусство и ответственность». Эта статья как раз посвящена личности, которая должна обрести свое единство, через приобщение к себе, к своей жизни – науки и искусства. Единство ответственности гарантирует, по мнению Бахтина, единство личности.

«Другой» – отмечен только три раза в эссе – при анализе эстетического созерцания через вживание в другого, и этим обогащение его.

«На месте другого»<sup>17</sup> – анализ места, занимаемого другим. Также в этом смысле «С моего единственного места только я-для-себя я, а все другие – другие для меня»<sup>18</sup>, опять Другой – только обозначение фигуры, занимающей место.

Казалось бы, должно быть много Я, но чистое Я в указателе – одно. В основном, Бахтин использует: я-для-себя структурные противопоставления: я и другой, ценностное противопоставление я и другого, я – единственный (из себя выхожу и всех других нахожу)<sup>19</sup>.

«Я со своего единственного места только вижу, знаю другого, думаю о нем, не забываю его – это только я могу сделать для него в данный момент во всем бытии, это есть действие действительного переживания во мне, восполняющее его бытие, абсолютно прибыльное и новое и только для меня возможное. Эта продуктивность единственного действия и есть долженствующий момент в нем. Долженствование впервые возможно там, где есть признание факта бытия единственной личности изнутри ее, где этот факт становится ответственным центром, там, где я принимаю ответственность за свою единственность, за свое бытие»<sup>20</sup> – это ключевое обоснование долженствования у Бахтина – фактически единственное место, где он нацеливает Я на Другого. Но это только впускание во внимание: Другой может быть даже не осведомлен об этой активности Я. Это не феноменологическая интенциональность, выражающаяся в простой нацеленности на объект, это напряженное внимание,

<sup>15</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. С. 10.

<sup>16</sup> Там же. С. 44.

<sup>17</sup> Там же. С. 20.

<sup>18</sup> Там же. С. 43.

<sup>19</sup> См.: там же. С. 40, 67.

<sup>20</sup> Там же.

тяготение, интерес к Другому. Но сначала Я должно признать то, что оно есть – факт бытия, а потом признать, что то Я, которое есть, тождественно Я – личности, и оно есть единственная именно такая личность. В терминологии Бахтина признание – это последствие узнавания и узнания. Иными словами, сначала узнать, что кто-то действует и мыслит, и чувствует (Я), потом понять, к чему это узнание обязывает это Я сначала по отношению к Я. И только после этого возможно появление долженствования по отношению к миру и Другому и принятие ответственности за себя.

Интересно, что здесь Бахтин еще оставляет Я вне конкретного телесного действия или взаимодействия с Другим, хотя он и использует понятие «действия» для обозначения процессов восприятия, переживания и мышления. Если предположить, что растения обладают органами чувств и душой, то Я в этом фрагменте, да и в эссе в целом, это такая рябина, которая не может перебраться к дубу, хотя и любит его (как поется в известной песне). Не ясно, каким образом внутреннее действие Я может быть прибыльным для Другого как такового. Или же мы должны предположить, что осуществляется телепатическая связь между Я и Другим. Но бахтинский текст не дает указаний на это. Либо же это действие, конечно, прибыльно для Другого, но в смысле того, что оно обогащает его в глазах Я, в сознании Я, в восприятии Я и переживаниях его – Я: такое чистое творчество Я, обогащающее именно Я.

Несмотря на то, что в Тематическом указателе так мало «Я», оно несет самую большую нагрузку в указании на персональность в эссе «К философии поступка». Но не в чистом виде. А с присказкой: Я-для-себя. Я принадлежат все основные характеристики, позволяющие обозначить его субъектом: активным, реагирующим на вызовы внешнего мира и другого человека, познающим мир и другого человека, нравственным субъектом; он тот, кто осуществляет выбор ценностей и актуализирует их в своем опыте, тот, кто осуществляет поступки в реальном телесном мире, и тот, кто несет ответственность за свои поступки и свое бытие в этом мире. Я является самосознающим свое тело, свои чувства и переживания, способно к рефлексии над своими мыслями и поступками. Более того, Я осознает себя как отличного от мира и другого человека.

Что же касается Другого, то его положение в эссе «К философии поступка» незавидно, о чем я уже писала в статье про отсутствие Другого в «К философии поступка»<sup>21</sup>. Другой здесь выступает местоблюстителем Другого: он просто напротив как некая номинальная человеческая единица – индивид. И наделяется теми же чертами, как и Я, просто по аналогии. Про вживание в душу Другого, конструирование смыслов и духа Бахтин рассказывает уже в «Авторе и герое в эстетической деятельности». А здесь налицо просто констатация, чисто формальная роль в архитектонике. Упомяну еще о том, что в эссе «К философии поступка» Другой часто вообще не отличим от своего фона, контекста – он выступает в качестве нечего, объекта, который просто противостоит воспринимающему и познающему субъекту.

<sup>21</sup> См.: Демидова Е.В. Отсутствие Другого в философии поступка Бахтина // Этич. мысль / Ethical Thought. 2014. Вып. 14. С. 271–289.

Можно не согласиться с утверждением И. Наливайко и М.Б. Тина о том, что «Бахтин расширяет понятие другого, включая в него все вещи, бытие в целом»<sup>22</sup>. Мне кажется, что ситуация прямо противоположна: Бахтин и Другого представляет в качестве объекта эстетического созерцания (по крайней мере, в эссе «К философии поступка») и растворяет его в мире<sup>23</sup>.

Авторы статьи также пишут о том, что для того, чтобы действовать в мире вещей, мы должны быть завершены<sup>24</sup>. Завершение здесь они понимают как форму принятия идентичности. Завершение, производимое другим, как бы запечатывает меня, налагает печать идентичности. Но внутри себя самого Я остается не запечатанным и не завершенным. Это похоже на парадокс: получается, что Я у Бахтина не самоидентифицируется никак? Конечно, нет. Постепенно Я, благодаря взорам и репликам других, получает представление о себе самом, но, как пишет Бахтин, настоящее самосознание осуществляется всегда в покаянно-недостаточных, критических тонах. И в работе «К философии поступка» еще нет никаких реплик по отношению к Другому или от Другого по отношению к Я.

Наливайко и Тин приходят к выводу, что Бахтин обосновывает «открытую, активную, востелесненную, незавершенную, диалогическую субъективность»<sup>25</sup>. С этим можно согласиться, сделав оговорку по поводу последней характеристики. В эссе «К философии поступка» она еще не включена Бахтиным.

Немецкий исследователь Д. Штурма обращает внимание на то, что, несмотря на разногласия, философы все-таки допускают, что некоторое личностное ядро существует. Он делает вывод, что «понятие личности относится к актору, обладающему самосознанием, телесно наличествующему в социальном пространстве и действующему в пространстве оснований в качестве субъекта»<sup>26</sup>. Для личности важно умение действовать в соответствии с нормами и правилами и телесно присутствовать в мире. Все перечисленные черты личности присущи и бахтинскому Поступающему.

\* \* \*

Можно сделать выводы о том, что у Бахтина остался не проясненным вопрос о Поступающем, о Другом, о субъекте поступка, именно в силу пограничности философии Бахтина между классикой и не-классикой. Мы имеем такого же двуличного или гибридного Поступающего: одно лицо – классического субъекта, активного, самосознающего, познающего, осуществляющего выбор и принимающего ответственность, а с другой стороны – ризомного, сетевого, размазанного постструктуралистского, существующего на границах во взаимосвязях и взаимозависимостях с другими, познавая их посредством диалога.

<sup>22</sup> Наливайко И.М., Тин М.Б. Общее введение. С. 54.

<sup>23</sup> См.: Демидова Е.В. Отсутствие Другого в философии поступка Бахтина.

<sup>24</sup> Наливайко И.М., Тин М.Б. Общее введение. С. 54.

<sup>25</sup> Там же. С. 57.

<sup>26</sup> Штурма Д. Главные особенности философии личности // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Ред. Н.С. Плотников, А. Хаардт. М., 2007. С. 40.

«Умерший субъект» не может совершить ответственный поступок. Под «гибридным» здесь понимается такой, который механически соединяет в себе черты разных целостностей, не образуя нового органического и гармонического единства. Иными словами, такой субъект представляет из себя нечто, наделенное набором определенных качеств, разбираемых исследователями для своих нужд. В такой ситуации необходимо каждый раз оговаривать, с каким субъектом Бахтина мы имеем дело в данной конкретной ситуации, или с каким набором характеристик субъекта.

### **Список литературы**

Антропология субъективности и мир современной коммуникации / Ред. А.Ю. Шеманов. М.: Российский институт культурологии, 2010. 384 с.

*Бахтин М.М.* К философии поступка // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 7–68.

*Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 69–264.

*Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.

*Декомб В.* Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от собственного лица. М.: НЛЮ, 2011. 576 с.

*Демидова Е.В.* Отсутствие Другого в философии поступка Бахтина // *Этич. мысль / Ethical Thought.* 2014. Вып. 14. С. 271–289.

Интерсубъективность в науке и философии / Ред. Н.М. Смирнова. М.: Канон+, 2014. 416 с.

*Коровашко А.В.* Михаил Бахтин. М.: Молодая гвардия, 2017. 452 с.

Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Ред. Н.С. Плотников, А. Хаардт. М.: Модест Колеров, 2007. 479 с.

Феноменология повседневности / Ред. И.М. Наливайко, М.Б. Тин. Вильнюс: Logvino, 2015. 381с.

### **The Personality of Act-performer in M.M. Bakhtin's Essay "Toward a Philosophy of the Act"**

*Elena V. Demidova*

The Peter the Great Military Academy of Strategic Missile Forces. 8 Karbysheva Str., Balashikha, 143900, Russian Federation; e-mail: e\_demidova@list.ru

The article is devoted to the analysis of the concepts, expressing the idea of personality in M. Bakhtin's essay "Toward a philosophy of act" (1922–1924). The concepts of "subject", "personality", "Act-performer", "I", "Other", which Bakhtin uses in his early works, often have different meanings, which complicates the understanding of the author's ideas. We can distinguish, at least, a twofold interpretation of the individual Act-performer concept: on the one hand, existentialistic and personalistic – appealing to a certain integral unit, which has self-consciousness and responsibility; and, on the other hand, communicative and dialogic, appealing to the person, who is forming and realizing him/herself on the in communication with others. Thus, the second meaning, that is presented in "Problems of Dostoevsky's Art" destroys the image of a responsible moral subject through replacing it with an image of speaker, who is in a dialogue with others and knows others through dialogue.

For Bakhtin, intersubjectivity becomes a space for the emergence of individual's self-consciousness as well as the moral obligation, the adoption of norms and values that determine the Action-performer's deeds. The article analyzes who these subjects are, between which intersubjectivity arises.

It is concluded that Bakhtin had no any coherent concept of the subject. However, the subject as he/she presented in the essay "Toward a philosophy of act", can be characterized as: concrete, open, incomplete, cognitive, appropriating values, self-aware, autonomous, constituting the world and the Other, strong-willed, but not active in the sense of committing any action aimed at the Other.

**Keywords:** Bakhtin, philosophy of act, ethics, subject, self-consciousness, act, I, Other

## References

*Antropologija sub'ektivnosti i mir sovremennoj kommunikacii* [Anthropology of subjectivity and the world of modern communication], ed. by A.Ju. Shemanov. Moscow: Rossiskii Institut kul'turologii Publ., 2010. 384 pp. (In Russian)

Bakhtin, M. "K filosofii postupka" [Toward a Philosophy of the Act], in: M.M. Bakhtin. *Sobranie sochinenii v 7 t.* [Collected Works in 7 vols], vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003, pp. 7–68. (In Russian)

Bakhtin, M. "Avtor i geroi v esteticheskoi deyatel'nosti" [Author and Hero in Aesthetic Activity], in: M.M. Bakhtin. *Sobranie sochinenii v 7 t.* [Collected Works in 7 vols], vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003, pp. 69–264. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Filosofija prava* [Philosophy of law]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 524 pp. (In Russian)

Dekomb, V. *Dopolnenie k sub'ektu. Issledovanie fenomena dejstvija ot sobstvennogo lica* [Addition to the subject. Study of the phenomenon of action on its own behalf]. Moscow: NLO Publ., 2011. 576 pp. (In Russian)

Demidova, E. "Otsutstvie Drugogo v filosofii postupka Bakhtina" [The Absence of the Other in the Bakhtin's Philosophy of the Act], *Eticheskaya mysl' / Ethical thought*, 2014, no. 14, pp. 271–289. (In Russian)

*Intersub'ektivnost' v nauke i filosofii* [Inter-subjectivity in science and philosophy], ed. by N.M. Smirnova. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 416 pp. (In Russian)

Korovashko, A.V. *Mihail Bahtin* [Mikhail Bakhtin]. Moscow: Molodaja gvardija Publ., 2017. 452 pp. (In Russian)

*Personal'nost'. Jazyk filosofii v russko-nemeckom dialoge* [Personality. The language of philosophy in the Russian-German dialogue], ed. by N.S. Plotnikov, A. Haardt. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2007. 479 pp. (In Russian)

*Fenomenologija povsednevnosti* [Phenomenology of everyday], ed. by I.M. Nalivajko, M.B. Tin. Vilnjus: Lohvinau Publ., 2015. 381 pp. (In Russian)

## НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

*Johanna Ohlsson*

### **On the Ethical, Moral and Pragmatic Justification of Political Decisions**

*Johanna Ohlsson* – ThD. Uppsala University, Sweden, Faculty of Theology, Uppsala University. Box 511, 751 20, Uppsala, Sweden; e-mail: johanna.ohlsson@teol.uu.se

What is a reasonable understanding of different forms of justification and to what extent are these applicable to the processes leading up to political decisions? In what ways are the nature of political decisions of relevance for justification, and what role could morality play in the shaping of these political decisions, in particular in relation to the reasons provided as argument regarding engagement in peacebuilding in states' foreign policy? In order to address these questions this article makes use of the concepts of justification and to some extent legitimation of political decisions and action. In particular, it discusses a distinction between pragmatic, moral and ethical justification, and legitimation. It is argued that pragmatic justification implies a political or strategic approach towards the decision that is to be justified, while moral justification concerns the rightness or wrongness about the reasons for the political decisions. Ethical justification, on the other hand, concerns the principles governing the decisions. In this article, it is argued that these need to be understood on different levels. The position argued for in the article is based on a Kantian approach towards justification of political decisions, and builds on reasoning by Immanuel Kant, Jürgen Habermas and Rainer Forst. This assists putting an emphasis on the role of humans as rational beings, as well as the principles governing the arguments used for taking decisions on getting involved in peacebuilding. Based on the reasoning throughout the article, I defend an understanding where arguments for political decisions in foreign policy primarily should be understood as attempts toward pragmatic and moral justification.

**Keywords:** ethical, moral and pragmatic justification, attempts to justify, legitimation, political decisions

This article is devoted to an exploration of different forms of the notion of justification and, in particular, the applicability of these forms to arguments provided for political decisions. The following addresses questions such as what a reasonable

understanding of different forms of justification is as well as their potential applicability to political decisions. In what ways are the nature of political decisions of relevance for justification, and what role could morality play in the shaping of these political decisions, in particular in relation to the reasons provided as argument regarding engagement in peacebuilding in states' foreign policy? Is it reasonable to talk about different forms of justification? It is essential to already from the beginning of the text make clear that conceptual clarification is crucial, as this to a large extent is framing the reasoning in this article. The aim of the article is to address how an adequate justification of political decisions should be understood, arguing that a position which combines descriptive realism and normative non-realism is preferable. In doing this, the ambition is to bring conceptual clarity to the application of the concepts of pragmatic, moral and ethical justification, in particular in relation to external states' justificatory attempts of their engagements in peacebuilding as examples of political decision.

The article articulates conceptions of justification which are of relevance for assessing the arguments provided for political decisions and actions. An important question concerns the role of morality in political reasoning and decisions, as well as whether there are differences between ethical, moral and pragmatic justifications in relation to political decisions. Here, the discussion turns to Immanuel Kant and his concepts of the moral politician and the political moralist, and its applicability to state-representatives attempts to justify political decisions<sup>1</sup>. Another central issue here is how an adequate justification of political decisions should be understood. The understanding argued for in the article largely builds on the right to justification, i.e. the theory of justice offered by Rainer Forst<sup>2</sup>. Forst's normative theory of justification is the core of the discussion, and it is critically assessed and developed. The focus on Forst's reasoning positions the article in a Kantian tradition as focus lies on rationality, and the rational human being providing reasons for her decisions. In the Forstian terminology, she is providing justifications, enhancing the right to justification and its reciprocal and general nature. This additionally positions the discussion within the realm of critical theory, i.e. in the nexus between philosophical reflection and empirically based social science informed by an interest in emancipation<sup>3</sup>. The article also addresses the potential connection between justification and legitimation as it relates to the practices of articulating arguments for political decisions. There seems to have been a tendency to mix the concepts of justification and legitimation, which risks blurring our understanding of them.

There are several aspects in need of clarification. I will proceed with an explication of what kind of political decisions focused on here and who the actors articulating the arguments for these decisions are. This is followed by a discussion of justification in relation to epistemology of political decisions, with the aim to distinguish whether justification is applicable to the type of political decisions in the spotlight here. The article proceeds with a discussion of pragmatic, moral and

---

<sup>1</sup> Kant I. *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*. 3<sup>rd</sup> ed. London, 1917. P. x, 165–166, 175–177.

<sup>2</sup> See: Forst R. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. New York, 2014.

<sup>3</sup> Forst R. *Normativity and Power: Analyzing Social Orders of Justification*. New York, 2017. P. 1.



ethical justification, and clarifies how this is connected to our understanding of ethics and morality. Before a discussion of how justification could be understood it seems plausible to explicate what kind of political action that is central here, this warrants taking the nature of political decisions as a starting point.

### On the nature of political decisions

For the purpose of arguing for a position where morality has a role to play in the argumentation leading up to political decisions, it makes sense to more closely discuss the nature of political decisions. Within previous research, at least two approaches toward the role of morality within politics could be identified: realism and constructivism. Scholars arguing for a realist understanding would state that morality has no, or a very slim role in politics. This reasoning is articulated by scholars such as Reinhold Niebuhr, Edward Carr and George Kennan and could arguably be understood as a combination of rationalism, moralism, and legalism<sup>4</sup>. On the other end of the spectrum, constructivists<sup>5</sup> would argue that moral arguments do have a role to play within the realm of politics. This line of reasoning is for example found in the works of scholars such as Kathryn Sikkink, Kimberly Hutchings and Carl-Henric Grenholm<sup>6</sup>. On this spectrum, I position myself in the constructivist end. The position I defend acknowledges descriptive realism on a political level in that it sees national interest as the primary goals for states. Importantly, it is non-realist on a normative level, allowing for moral arguments having a role to play in political reasoning<sup>7</sup>. What becomes clear here is the need to differentiate between the descriptive and normative levels. Here I argue in line with Grenholm that within ethics as a critical discipline, the task for the reasoning on a descriptive level is to describe and clarify the different ideas that exist. The task is also to explicate the arguments provided for and against different positions. The normative level in relation to ethics is, on the other hand, supposed to design and formulate better and

<sup>4</sup> *Donnelly J.* The Ethics of Realism // *The Oxford Handbook of International Relations*. Edited by Reus-Smit C. and Snidal D. Online Publication. P. 1, 8. URL: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199219322.001.0001/oxfordhb-9780199219322-e-8> (accessed on 08.03.2019). See also: *Carr E.H.* The Twenty Years' Crisis, 1919–1939: An Introduction to the Study of International Relations, 2<sup>nd</sup> ed. New York, 1946; *Niebuhr R.* Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics. New York, 1932; *Kennan G.F.* Morality and Foreign Policy // *Foreign Affairs*. 1985–1986. No. 64. P. 205–218.

<sup>5</sup> This has been labelled differently in the literature, partly depending on which approach you take. Others have used the wordings of idealist, utopian or moralist reasoning for capturing the arguments in favor of ethics and morality having a role to play in political reasoning. See: *Donnelly J.* The Ethics of Realism // *The Oxford Handbook of International Relations*. P. 8.

<sup>6</sup> *Sikkink K.* The role of consequences, comparison, and counterfactuals in constructivist ethical thought // *Moral Limit and Possibility in World Politics* / Ed. by R. Price. Cambridge, 2008; *Hutchings K.* *Global Ethics: An Introduction*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge, 2010. P. 8; *Grenholm C.-H.* *Etisk teori: Kritik av moralen* [Ethical Theory: Critique of Morality] Lund. 2014. P. 31–32, 271–293.

<sup>7</sup> *Ohlsson J.* *On the Ethics of External States in Peacebuilding: A Critical Study of Justification* Uppsala Studies in Social Ethics 50. Uppsala, 2018. P. 28.

more thoughtful suggestions for models trying to assess morality<sup>8</sup>. I conclude that this gives us at least two disciplinary entries here: the one from ethics, but also the one from politics (or political science/theory). This paper is written within the discipline of ethics, but it focuses on the reasoning leading up to political decisions, clearly relating it to politics. The tension between ethics and politics has been addressed by many, one prominent example being Kant's discussion on the moral politician and the political moralist published in his seminal *Perpetual Peace*, a publication which has had a vast influence on the international system we have today.

Let us dwell a bit more on the Kantian legacy of the reasoning building up this article by addressing Kant's distinction between the moral politician and the political moralist, which I argue is of relevance here. These metaphors are suggestively to be seen as a general distinction between duty and expediency<sup>9</sup>. Kant argues that the moral politician will always act upon the following principle:

If certain defects which could not have been avoided are found in the political constitution or foreign relations of a state, it is a duty for all, especially for the rulers of the state, to apply their whole energy to correcting them as soon as possible, and to bringing the constitution and political relations on these points into conformity with the Law of Nature, as it is held up as a model before us in the idea of reason; and this they should do even at a sacrifice of their own interest<sup>10</sup>.

Kant argues in favor for the moral politician, and states that it is only by following the moral rules politicians could make politics aiming towards peace<sup>11</sup>. What is crucial is the free will and Kant's conviction that the laws of nature and history can bring about the necessary conditions of worldwide justice. However, only the free choice of human beings in a position to influence national and international affairs can add the sufficient condition for the realization of such justice, which is a fundamental demand of morality. It is the people adopting this influential position who Kant calls moral politicians. Only moral politicians will decide always to observe articles of world peace, as articulated by Kant in the *First section containing the preliminary articles for perpetual peace between states*. These actors will do this consistently, and not merely when seeming to do so is in their own short-term interest but when really doing so is in the long-term interest of everyone throughout the world<sup>12</sup>.

Kant's reasoning about moral politicians, always taking decisions in line with a strive towards world peace, and the political moralist, putting her own interests first, could possibly be seen as ideal types of persons in the nexus between ethics and

<sup>8</sup> Grenholm C.-H. *Etisk teori: Kritik av moralen* [Ethical Theory: Critique of Morality]. P. 19.

<sup>9</sup> *Kant I. Perpetual Peace: A Philosophical Essay*. P. x.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 166.

<sup>11</sup> Important to note here is that Kant's position on moral duties is that they are categorical and not hypothetical. This implies that moral duties have to be respected, but that hypothetical imperatives are conditional. In addition, it is not the consequences that are of moral importance, but rather the motive or the intention behind our actions. We are obliged to act in certain ways regardless of your wishes.

<sup>12</sup> См.: Guyer P. Introduction to Kant's essay. In *Political Philosophy: The Essential Texts* / Ed. by S.M. Cahn. Oxford. 3<sup>rd</sup> ed. 2014.

politics. These metaphors are used to explain in what way morality is a necessary part of politics, but also in what ways politics is connected to morality. It could also be seen as Kant's explanation of why perpetual peace can only be reached through reason, as opposed to force or political expediency<sup>13</sup>. I argue that it could be understood as it is towards this background that the Forstian reasoning on justificatory orders could be applicable for the practices state-representatives find themselves in leading up to decisions on engagements in peacebuilding initiatives.

For Forst, human practices are closely connected to the practice of providing reasons, or rather, justifications for our actions, decisions and choices. Given that this is obvious, it is equally unsurprising that others would be expected to do the same regarding their practices. This supports the assumption that actors provide reasons for their practices, and as I argue here, also in relation to political decisions in states' foreign policies. In addition, the political social context is, according to Forst, equivalently a normative order of justification<sup>14</sup>. I argue that the states' discourse on foreign policy offers an order of justification<sup>15</sup>. This order governs our lives through norms and institutions in a justifiable way. Orders of justification are always bound by questions of justice and power, where justice is understood as the absence of domination and power as the capacity of A to motivate B to think or do something that B would otherwise not have thought or done<sup>16</sup>.

It is further on assumed that political decisions are usually preceded by some kind of contemplation, deliberation or discussion regardless of what kind of context the decision is formed within. Here I reason in line with Kurt Riezler, in that "[...] any action that can be said to have direct or indirect political consequences, intended or not, may be called political"<sup>17</sup>.

I view this in the light of Forst's reasoning of the 'political' comprising of a social context where people inhabit an order of justification. This includes institutions and norms which regulate coexistence in a justified or justifiable way<sup>18</sup>. I also delimit myself to focusing on power-holders, which could be an individual or a collective but who is ruling a political community,<sup>19</sup> in the examples I am focusing on here this equivalents representatives of a state. Further, it seems reasonable to assume that different political systems allow different amounts of deliberation in their processes leading up to a decision. In a functional democratic system it seems plausible to argue that the deliberative process is more extensive than in a dysfunctional democratic or, towards the end of that spectra, a totalitarian system. Yet, even if a political decision could be made by an authoritarian dictator, it seems intuitive to assume that also this person considers different options before taking a decision. It is the reasons leading up to a decision that is of interest in this article. Given the Kantian position I adopt, it is central with the rationality of human beings. This

<sup>13</sup> Kant I. *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*. P. 178.

<sup>14</sup> Forst R. *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. Cambridge, 2014. P. 71–91.

<sup>15</sup> Ohlsson J. *On the Ethics of External States in Peacebuilding: A Critical Study of Justification*. Uppsala, 2018. P. 274.

<sup>16</sup> Forst R. *Normativity and Power: Analyzing Social Orders of Justification*. P. 40.

<sup>17</sup> Riezler K. *Political Decisions in Modern Society // Ethics*. 1954. Vol. 64. No. 2. P. 1.

<sup>18</sup> Forst R. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. P. 6.

<sup>19</sup> This is also in line with the reasoning of Riezler K. *Political Decisions in Modern Society*. P. 1.

is also emphasized in Forst's reasoning and his view of human beings as being endowed with reason, i.e. being rational, but also social and political creatures<sup>20</sup>. Rationality could therefore be seen as the key making human beings justificatory beings, in that we both provide reasons for our actions and decisions, but also that we expect others to do the same. This equals to a large extent the Forstian formal criteria of reciprocity. I adopt the criteria of reciprocity and generality, and have previously tested to what extent they are applicable to the reasoning of state-representatives in foreign policy discourses, arguing that they are applicable, but need some revision<sup>21</sup>.

The types of political decisions focused on as an example of political reasoning in this article are the ones leading up to states' engagements in peacebuilding initiatives. That includes decisions and arguments articulated in states' foreign policy discourses. This builds on previous research where arguments have been analyzed and assessed in relation to the practice of trying to justify certain political decisions<sup>22</sup>.

To sum up, the position argued for here assumes that morality has a role to play within politics. In order to argue for this case, I position myself in a constructivist and Kantian tradition and make use of Kant's metaphors of the moral politician and the political moralist and agree with his reasoning in favor for the moral politician. I also apply Forst's reasoning of justificatory orders in order to provide a platform for discussing and assessing the forms of justificatory arguments offered in relation to political decisions. Further on, I articulate a conception of ethical, moral and pragmatic justification that has relevance for arguments provided for political decisions in states' foreign policy. But let us first briefly discuss the issues of epistemology and political decisions.

### **On justification: epistemology and political decisions**

The relationship between knowledge and politics has been portrayed as one of the main questions of contemporary democracy<sup>23</sup>. Political decisions are based on arguments articulated in a political setting. This could be done either descriptively or normatively, i.e. it could be based on how things are or how things ought to be. When it comes to justification, or the justificatory attempts provided with the aim to justify an action or decision, this has to have a normative element embedded. Yet, a political setting could be both descriptive and normative, allowing for variation of the character of the arguments being offered for a particular decision.

Based on an earlier study, I argue that reciprocity and generality are crucial criteria for making assessments of the arguments being used to justify foreign policy decisions. These are, I would say, providing a framework for ethical justification. However, they are not enough for capturing the nuances in the political setting, as

<sup>20</sup> Forst R. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. New York: Columbia University Press, 2014. P. 1.

<sup>21</sup> Ohlsson J. *On the Ethics of External States in Peacebuilding: A Critical Study of Justification*. P. 310.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Viale R. *Truth, Science, and Politics: An Analysis of Social Epistemology // Knowledge and Politics*. Physica, Heidelberg / Ed. by R. Viale. 2001. P. 1.

this is also influenced by pragmatic reasons and strategic interests. I argue that it makes sense to talk about different forms of justification and that these forms are located on different epistemological levels, as some make claims of validity, others truth, or neither of the two.

As briefly touched upon above, one variant of ethical justification is offered by Forst by his model of *the basic structure for justification* based on reciprocity and generality. When arguments, or justificatory attempts in my terminology<sup>24</sup>, are reciprocal in that they are expected by others to be articulated and that others in turn provide justificatory attempts. They are general in that they are accessible for everyone else in a similar position. This provides a basic structure for justification, according to Forst. Generality implies that the reasons of generally valid basic norms must be sharable by all those affected<sup>25</sup>. Reciprocity is divided in reciprocity of content and reciprocity of reasons, which according to Forst is referring to

[...] that no one may refuse the particular demands of others that one raises for oneself (reciprocity of content), and that no one may simply assume that others have the same values and interests as oneself or make recourse to “higher truths” that are not shared (reciprocity of reasons)<sup>26</sup>.

In addition to reciprocity and generality, Forst also argues that the reasons provided should be relevant, so that they can be accepted by every moral person<sup>27</sup>. This suggestively provides a model for ethical justification, according to the Grenholmian understanding of ethics and morality I adopt.

The distinction between the epistemological and the normative has potential implications for justification in at least two ways. First, justification can be seen as a concept with potential for epistemological discussion. Second, it can be either normative or descriptive, since these two often stand in contrast. This also has potential implications for the position of cognitivist and non-cognitivist theories in relation to justification<sup>28</sup>. In brief, cognitivist theories argue that moral judgements provide knowledge about facts, and could therefore be true or false, and shown to be true or false. Non-cognitivist theories argue that arguments about the good and the right do not provide knowledge about facts, and that there is a crucial difference between moral judgements and facts. Hence, moral judgements cannot be true or false according to a non-cognitivist theory<sup>29</sup>. Jürgen Habermas and Forst have been seen as cognitivists but they sometimes talk about validity and not truth<sup>30</sup>. The understand-

<sup>24</sup> I develop the terminology of justificatory attempts or *attempts to justify* certain actions in my dissertation, see: *Ohlsson J. On the Ethics of External States in Peacebuilding: A Critical Study of Justification*. P. 123. Here I develop an understanding of *attempts to justify* as being of crucial importance for the connection between a theoretical and normative discussion of justification and the practice of providing justificatory arguments for engagement in peacebuilding activities in states' foreign policy discourse.

<sup>25</sup> *Forst R. The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. P. 6.

<sup>26</sup> *Ibid.* P. 6.

<sup>27</sup> *Ohlsson J. On the Ethics of External States in Peacebuilding: A Critical Study of Justification*. P. 110.

<sup>28</sup> *Ibid.* P. 102.

<sup>29</sup> *Grenholm C.-H. Etisk teori: Kritik av moralen [Ethical Theory: Critique of Morality]*. P. 22–23.

<sup>30</sup> *Ohlsson J. On the Ethics of External States in Peacebuilding: A Critical Study of Justification*. P. 102.

ing of the epistemological underpinnings of justification adopted in this article is that justification concerns the practice of providing reasons which holds and are valid.

### Pragmatic, moral and ethical justification

What seems to be a prerequisite for addressing justificatory attempts of political decisions and actions is a distinction between different forms of justification. When talking about justification, whether explicitly as in relation to political decisions in foreign policy, or in general, I argue for a distinction between three forms: pragmatic, moral and ethical justification<sup>31</sup>. The difference between these has to do with which understanding of ethics and morality we are adopting. For example, scholars such as Grenholm have argued that ethics should be understood as the critique of morality, while morality is a social institution covering our different perceptions of what is right or wrong, good or bad<sup>32</sup>. Others, such as Habermas, have argued for an understanding of ethics as primarily focused on a question of what is good, particularly for myself and my own community. This understanding of the good life seems often connected to different conceptions of life and different social communities. Important to note here is that “ethics” has a non-moral sense for Habermas, in accordance with the interpretation provided by Bohman and Rehg. They are arguing that Habermas “considers morality a matter of unconditional moral obligations: the prohibitions, positive obligations, and permissions that regulate interaction among persons”<sup>33</sup>.

Previous scholars in justification theory, such as for example Habermas, have examined practical reason, particularly the pragmatic, ethical, and moral applications of practical reason. He argues for a separation between pragmatic, ethical, and moral aspects, linking this to a division between different more abstract forms of thought vs. a practical discourse<sup>34</sup>. Habermas further argues that, based on the distinction between ethical and moral discourse, it lies within the framework of the moral discourse that universal moral judgments can be justified. I adopt parts of the categorization provided by Habermas, i.e. the division and terminology of pragmatic, ethical, and moral. However, the position defended in this article adopts the understanding of ethics and morality as explicated by Grenholm. This leads us to a definition of moral justification as the reasons for norms and actions that are appropriate, primarily concerning the rightness or wrongness about the reasons for the political decisions, while ethical justification is concerned about the principles governing the arguments provided.

<sup>31</sup> Elsewhere, I have used the terminology of political justification. (See: *Ohlsson J.* On the Ethics of External States in Peacebuilding: A Critical Study of Justification. P. 44, 101f, 128–130). However, in order to be clear and consistent in the reasoning it makes sense to be clear about the utilization of the ‘political’ and what entails. This motivates revising the terminology and instead refer to pragmatic justification when addressing strategic choices reached through democratic deliberation.

<sup>32</sup> *Grenholm C.-H.* Etisk teori: Kritik av moralen [Ethical Theory: Critique of Morality]. P. 13, 18.

<sup>33</sup> *Bohman J. and Rehg W.* “Jürgen Habermas” // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. by E.N. Zalta. 2017. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/habermas/> (accessed on 15.02.2019)

<sup>34</sup> *Habermas J.* Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics. Cambridge, UK. 1995.

Pragmatic justification, I understand as justificatory attempts motivated by practical, often strategic, political interests<sup>35</sup>. In the Kantian terminology discussed above, this would be the kind of arguments that would be articulated by the political moralist. Yet, Forst's understanding of political justification, as a legally institutionalized form of justification which equivalents justification that is constitutionally constructed, differs from this one.

### **Justification and legitimation**

As argued for above, it is plausible to conceptualize justification as either pragmatic, moral or ethical. The justificatory attempts that can be found in foreign policy discourses show elements of all three forms of justification, but to a varying degree. In addition, the attempts to justify political decisions that can be found in states' foreign policy has to some extent tended to be mixed up with the practices of legitimation. As this article conceptualizes pragmatic justification as providing practical or strategic reasons governed by the actors' own interest, most commonly articulated in a political context and which often have direct relevance for political action, this sometimes seems parallel to the legitimation of political action. However, providing arguments as reasons for engagement in peacebuilding is not per se unmitigated justification since there are different types of arguments (some being justificatory attempts) provided for a particular political decision. Sometimes this assumes a shallow, more pragmatic and practically oriented understanding of justification, and occasionally it seems to be confused with legitimation<sup>36</sup>.

Scholars have argued that much of the existing research on legitimation and legitimacy have recently broadened, this seems to have taken place in tandem with the increased scholarly focus on global governance, of which peacebuilding could be seen as part. It has additionally been argued that research on legitimation has been normative in its orientation, and largely taken place within political theory<sup>37</sup>. Yet, that much legitimation research has been normative does not per se provide a connection to justification, even though there seems to be a few potential overlaps.

### **On different forms of justification of political decisions**

To conclude, the position argued for in this article combines descriptive realism and normative non-realism in that it recognizes that power will be of crucial impor-

---

<sup>35</sup> Political justification is providing pragmatic, practical reasons that have direct relevance for political action. This could be exemplified by the argument of the need of strategically 'showing the flag' when participating in peacebuilding. This sometimes seems to correlate with the legitimization of political action. Moral justification is on the other hand understood as the reasons for norms and actions that are morally approved. An example of this kind of justification is the references to human rights as an important end for the practices of peacebuilding.

<sup>36</sup> *Ohlsson J.* On the Ethics of External States in Peacebuilding: A Critical Study of Justification. P. 128.

<sup>37</sup> *Tallberg J., Zürn M.* The legitimacy and Legitimation of International Organizations: Introduction and Framework // *The Review of International Organizations*. P. 5.

tance in the political sphere, in particular in the relations between states. It also recognizes the role of morality in the reasoning leading to political decisions.

In relation to the question of whether it is reasonable to talk about different forms of justification or if such discussion undermines the notion itself, I would repeatedly argue that all forms of scrutiny of justification contribute to furthering our understanding of the notion. It is therefore of crucial importance to clarify and streamline the different nuances. Based on my reasoning, I argue that it is reasonable to talk about different forms of justification in relation to their applicability to political decisions. This is affected by the nature of political decisions as moral and ethical justification assumes that morality have a role to play in the shaping of political decisions. Pragmatic justification does not necessarily adopt reasons of moral or ethical character, but it does not reject them per se. This allows for a more nuanced discussion on the understanding of justificatory practices in relation to the argumentation leading up to political decisions. Based on the reasoning throughout the article, I defend an understanding where justificatory arguments for political decisions in foreign policy primarily should be scrutinized as different attempts toward justification.

### Список литературы / References

Bohman, J., Rehg, W. "Jürgen Habermas", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, 2017 [<https://plato.stanford.edu/entries/habermas/>, accessed on 15.02.2019]

Carr, E.H. *The Twenty Years' Crisis, 1919–1939: An Introduction to the Study of International Relations*, 2<sup>nd</sup> ed. New York: St Martin's Press, 1946. 244 pp.

Donnelly, J. "The Ethics of Realism", in: *the Oxford Handbook of International Relations*. Ed. by C. Reus-Smit, D. Snidal, Online Publication Date: Sep. 2009 [<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199219322.001.0001/oxfordhb-9780199219322-e-8>, accessed on 08.03.2019]

Forst, R. *Normativity and Power: Analyzing Social Orders of Justification*. New York: Oxford University Press, 2017. 193 pp.

Forst, R. *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. Cambridge: Polity Press, 2014. 240 pp.

Forst, R. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. New York: Columbia University Press, 2014. 351 pp.

Grenholm, C.-H. *Politisk Etik eller Realistisk Politik?* [Political Ethics or Realistic Politics?] Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala, Forthcoming. (In Swedish)

Grenholm, C.-H. *Etisk teori. Kritik av moralen*. [Ethical Theory: Critique of Morality] Lund: Studentlitteratur. 2014, 306 pp. (In Swedish)

Guyer, P. "Introduction to Kant's essay", in: Cahn, S.M. (ed.) *Political Philosophy: The Essential Texts*. 3<sup>rd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 2014. 864 pp.

Habermas, J. *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge, UK: Polity Press, 1995. 197 pp.

Hutchings, K. *Global Ethics: An Introduction* 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Polity Press, 2018. 280 pp.

Kant, I. *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*. London: George Allen & Unwin LTD. 3<sup>rd</sup> ed. 1917. 203 pp.

Kant, I. "Perpetual Peace", in: Kleingeld, P. (ed.) *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. New Haven: Yale University Press, 2006. 265 pp.

Kennan, G.F. "Morality and foreign policy", *Foreign Affairs*, 1985–1986, vol. 64. P. 205–218.



Niebuhr, R. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1932. 320 pp.

Ohlsson, J. *On the Ethics of External States in Peacebuilding: A Critical Study of Justification*. Uppsala: Acta Universalitatis Upsaliensis, 2018. 310 pp.

Price, R. "The Ethics of Constructivism", in: *The Oxford Handbook of International Relations*. Ed. by C. Reus-Smit, D. Snidal, Online Publication Date: Sep 2009. 772 pp.

Riezler, K. "Political Decisions in Modern Society", *Ethics*, 1954, vol. 64, no. 2, pp. 1–55.

Sikkink, K. "The role of consequences, comparison, and counterfactuals in constructivist ethical thought", in: *Moral Limit and Possibility in World Politics*, ed. by R. Price. Cambridge: Cambridge University Press. 2008, pp. 83–111.

Tallberg, J., Zürn, M. "The legitimacy and legitimation of international organizations: introduction and framework", *The Review of International Organizations*. 2019, First Online: 05 January 2019, pp. 1–26.

Viale R. "Truth, Science, and Politics: An Analysis of Social Epistemology", in: *Knowledge and Politics*, ed. by R. Viale. Heidelberg: Physica. 2001, pp. 1–61.

## **Об этическом, моральном и прагматическом обосновании политических решений**

**Йоханна Олсон**

Доктор теологии. Теологический факультет. Университет Уппсалы, Швеция. Vox 511, 751 20, Uppsala, Sweden; e-mail: johanna.ohlsson@teol.uu.se

Каково разумное понимание различных форм обоснования и в какой степени они применимы к процессам, ведущим к принятию политических решений? Какова природа политических решений, подлежащих обоснованию, и какую роль в формировании этих решений может играть мораль, в особенности – в отношении доводов, предложенных в качестве аргументов в пользу вовлеченности внешней государственной политики в миротворчество? Для рассмотрения этих вопросов в статье используются концепции обоснования и в некоторой степени легитимации политических решений и действий. В частности, в статье обсуждается различие между прагматическим, моральным, этическим обоснованием и легитимацией. Показано, что прагматическое обоснование требует политического, или стратегического, подхода к обосновываемому решению, моральное обоснование касается правильности или неправильности оснований политических решений. Этическое же обоснование касается принципов, определяющих решения. В данной статье утверждается, что все три вида обоснования должны рассматриваться на различных уровнях.

Позиция, которая отстаивается в данной статье, основана на Кантовом подходе к обоснованию политических решений и апеллирует к аргументам Иммануила Канта, Юргена Хабермаса и Райнера Форста. Это позволяет подчеркнуть роль человека как рационального существа, а также принципы, лежащие в основе аргументов принятых решений о вовлеченности в миростроительство. Основываясь на приводимых в статье рассуждениях, я отстаиваю то понимание, что аргументы в пользу политических решений во внешней политике прежде всего следует понимать как попытки прагматического и морального обоснования.

**Ключевые слова:** этическое, моральное и прагматическое обоснование, попытки обоснования, легитимация, политические решения

*А.И. Троцак*

## **О применимости «Европейской рамки квалификаций» к «царству целей» И. Канта: мысленный эксперимент**

*Троцак Алексей Иванович* – кандидат философских наук. Департамент государственной политики в сфере профессионального образования и опережающей подготовки кадров. Министерство просвещения Российской Федерации, 127006, г. Москва, ул. Каретный Ряд, 2; e-mail: aleksei\_trocak@mail.ru

Кант в ряде своих работ касается вопроса о статусе сообщества разумных существ, которое он именует «царством целей». Однако эта идеальная конструкция («царство целей») может иметь практическое значение как регулятор морального поведения. В сфере нравственности особое значение приобретает отношение цели и средства между субъектами, которое зависит от воспитания и образования, что в практической деятельности выражается через понятие «квалификация». Какими уровнями квалификаций могут (должны) обладать эти субъекты, чтобы поступать морально? Для ответа на указанный вопрос автор берет за основу существующую систему квалификаций Европейского союза и в качестве гипотезы проводит сравнение основных принципов построения политики в образовании и трудовой сфере Европейского союза, выраженной в «Европейской рамке квалификаций», с элементами системы этики И. Канта. Мысленный эксперимент сравнения действующего механизма («Европейская рамка квалификаций») с понятием «царство целей» Канта позволяет выявить, насколько предъявляемые к субъекту требования могут быть соотнесены с абсолютной этикой Канта, в которой субъект является высшей ценностью и целью. В результате в статье делается вывод о том, что для поддержания систематических и непротиворечивых моральных взаимоотношений между субъектами, требуется обладать определенным уровнем квалификации, а необходимым условием ее приобретения является образование.

**Ключевые слова:** квалификация, образование, воспитание, компетенция, мораль, «царство целей», Иммануил Кант, Европейский союз, «Европейская рамка квалификаций»

Иммануил Кант в «Критике чистого разума» после постулирования трех ключевых идей чистого разума (души, мира и Бога) приходит к мысли о том, что возможно представить моральное сообщество людей, в котором каждый является творцом собственного и вместе с тем чужого благополучия: «В интеллигибельном, то есть моральном, мире, в понятии которого мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (от склонностей), можно мыслить такую систему связанного с моральностью соразмерного блаженства как необходимую, ибо свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего блаженства, следовательно, разумные существа, ведомые такими принципами, сами были бы творцами своего собственного и вместе с тем чужого прочного благополучия. Однако эта система вознаграждающей себя самой моральности есть только идея, осуществление которой зависит от того, будет ли каждый выполнять то, что ему надлежит делать <...>»<sup>1</sup>.

Хотя Кант постоянно «одергивает» себя в части того, чтобы не вложить чересчур много жизненной силы в идею всеобщего морального единства, его все же заботит вопрос о том, как могла бы быть устроена эта система.

В разделе «Об идеале вообще» «Критики чистого разума» Кант отличает идеи от идеала. Идеалы могут обладать, по его мнению, практической силой для понимания степени несовершенства того или иного феномена<sup>2</sup>. В работе «Основоположения метафизики нравов» Кант обозначает единство моральных субъектов понятием «царства целей», под которым как раз и понимается идеальная ситуация, в которой каждый никогда бы не относился к другому субъекту только как к средству, но всегда так же как к цели<sup>3</sup>. В «Критике практического разума» Кант гипотезирует объединение царства целей и царства природы под единством высшего существа – в этом случае, пишет он, это единство приобрело бы «истинную реальность»<sup>4</sup>.

То есть «царство целей» оказывается идеальным конструктом с регуляторной функцией, в котором субъекты объединены автономной волей и тем самым свободны (в смысле осуществления своей деятельности через категорический императив).

На основании изложенного мы вполне можем предположить и сконструировать образ морального субъекта. Единственный вопрос, который здесь возникает, – какими свойствами обладает данный субъект (если мы исходим из идеи единства «царства целей» и «царства природы»), предполагая, что все субъекты конкретной замкнутой системы действуют сообразно автономии доброй воли? Первая же проблема на этом пути связана с абсолютизацией существ, принадлежащих к «царству целей»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 3 / Ред. А.В. Гульга. М., 1994. С. 591.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 433.

<sup>3</sup> См.: Кант И. Основоположения метафизики нравов / Пер. с нем. Л.Д.Б. // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 4 / Ред. А.В. Гульга. М., 1994. С. 210.

<sup>4</sup> См.: Кант И. Критика практического разума / Пер. с нем. Н.М. Соколова // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 4. С. 546.

Следует отметить, что идею Канта о «царстве целей» часто критикуют<sup>6</sup>. Нет необходимости приводить здесь многочисленные примеры, но критика направлена, в основном, на абсолютные требования, которые Кант предъявляет к субъекту морального сообщества. К примеру, усматривается невозможность включать в «царство целей» всех представителей человеческого рода только по признаку разумности, – лица с тяжелыми формами умственной отсталости автоматически не попадают в это сообщество<sup>7</sup>. Понятие «достоинство», которым обладают моральные/разумные существа, по Канту, также подвергается критике с позиций этики капитализма: «Не существует общей формы достоинства. В капиталистическом обществе степень достоинства и независимости кого-либо как представителя человеческого рода, определяется количеством денег, которым он владеет»<sup>8</sup>. Эти и другие замечания не интересуют нас в рамках задач, которые решаются в настоящей статье, – Кант создал идеальную конструкцию, которая может стать полезным инструментом для попытки ее использования в действительности, – поэтому «царство целей» рассматривается в статье с позитивной стороны.

Однако необходимо найти связующее звено между идеальной моделью и действительностью, которое бы позволило провести аналогию. Таким звеном может выступать деятельность. Именно деятельность субъекта предполагает целенаправленное преобразование какого-то предмета, процесса с учетом имеющихся умений, эффективность которых зависит (в рамках нравственности) от качества применения идей разума. Качество деятельности и умение осуществлять деятельность зависит от образования субъекта и полученной квалификации<sup>9</sup>. Кант отмечает: «Разумность есть способность искусно применять свое умение. Моральное образование, поскольку оно основано на принципах, которыми человек должен проникнуться сам, – наиболее позднее; но поскольку

---

<sup>5</sup> Подробнее об этом см.: Прокофьев А.В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов. Великий Новгород, 2006. С. 130–131.

<sup>6</sup> См., например: Kant on Moral Autonomy / Ed. O. Sensen. Cambridge, 2013; Atwell J.E. Ends and Principles in Kant's Moral Thought. Dordrecht, 1986; Sullivan R.J. Immanuel Kant's Moral Theory. Cambridge, 1989; Paton H.J. The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy. Philadelphia, 1971.

<sup>7</sup> Подробнее об этом см.: Sebo J. A Critique of the Kantian Theory of Indirect Moral Duties to Animals // Animal Liberation Philosophy & Policy. 2005. Vol. 2. Issue 2. P. 17.

<sup>8</sup> Azeri S. The "Kingdom of Ends" and the State of Unfreedom: On the Impossibility of the Metaphysics of Morals. URL: [https://www.academia.edu/37292935/The\\_Kingdom\\_of\\_Ends\\_and\\_the\\_State\\_of\\_Unfreedom\\_On\\_the\\_Impossibility\\_of\\_the\\_Metaphysics\\_of\\_Morals](https://www.academia.edu/37292935/The_Kingdom_of_Ends_and_the_State_of_Unfreedom_On_the_Impossibility_of_the_Metaphysics_of_Morals) (дата обращения: 02.04.2019).

<sup>9</sup> В рамках данной статьи автор придерживается подхода к понятию «квалификации», который представлен в глоссарии CEDEFOP (Европейский центр по развитию профессионального образования). «Квалификация» в глоссарии характеризуется как «формальная квалификация» (подтверждается формально компетентным органом по результатам образования/обучения) и как «требования к работе» (знания, умения и навыки, необходимые при занимаемой должности). В настоящей статье внимание акцентируется на «формальной квалификации». См.: Qualification // CEDEFOP (2014). Terminology of European Education and Training Policy: A Selection of 130 Terms. 2<sup>nd</sup> ed. Luxembourg. URL: [http://www.cedefop.europa.eu/files/4117\\_en.pdf](http://www.cedefop.europa.eu/files/4117_en.pdf) (дата обращения: 01.07.2019).

оно основывается на общем человеческом разуме, оно должно быть принято во внимание с самого начала <...><sup>10</sup>.

Допустим ситуацию, при которой очевидна разница между уровнями квалификаций<sup>11</sup> субъектов в «царстве целей» в зависимости от имеющегося у них образования. Необходимо наполнить это идеальное сообщество явлениями из реальной жизни, которые бы позволили уточнить, что положительного возможно понимать под понятием «царства целей», – в этом и заключается мысленный эксперимент. Указанное допущение может принести свои плоды, так как идеальная модель «царства целей», предполагающая наличие «идеальных квалификаций», присущих моральному субъекту, может быть сопоставлена с реально существующими квалификационными рамками. Понимание абсолютного характера «царства целей» как идеала позволит определить степень несовершенства (или же относительную сопоставимость) существующих в действительности различных моделей квалификационных уровней по отношению к идеалу.

Для практического рассмотрения идеи «царства целей» полезно обратить внимание на действующее государственное образование в части построения системы квалификаций и их признания, – Европейский союз (далее – ЕС) и используемый в ЕС конкретный документ – «Европейскую рамку квалификаций» (далее – ЕРК).

Идея «царства целей» не столь отдалена от реального мира, как кажется на первый взгляд. Теоретически механизм приближения к «царству целей» может основываться на выгодном экономическом взаимодействии субъектов с учетом выбора оптимальных форм территориального устройства государства<sup>12</sup>. Так, в ряде исследований, касающихся эволюции ЕС, фиксируется тезис о влиянии экономических факторов как одной из причин, способствовавшей созданию ЕС<sup>13</sup>.

Сам Кант в трактате «К вечному миру» усматривал полезность конфедерации<sup>14</sup> как сообщества государств, в котором бы соблюдалась свобода граждан, где моральная свобода коррелирует со свободой в правовом (легальном) значении<sup>15</sup>. Следует отметить, что ЕС на начальных этапах своего становления так же понимался в некоторых исследованиях в качестве конфедерации, а именно: как межгосударственная (дипломатическая) конфедерация

<sup>10</sup> Кант И. О педагогике / Пер. с нем. С. Любомудрова // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 8 / Ред. А.В. Гулыга. М., 1994. С. 415.

<sup>11</sup> См.: Level of qualification // CEDEFOP (2014).

<sup>12</sup> Подробнее об этом см.: Троцак А.И. От «царства целей» Канта к экономической модели // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2015. Вып. 6. С. 55–62.

<sup>13</sup> См.: West J. The Evolution of European Union Policies on Vocational Education and Training. London, 2012. P. 28.

<sup>14</sup> См.: Кант И. К вечному миру. Философский проект / Пер. с нем. А. Гулыги // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 7 / Ред. А.В. Гулыга. М., 1994. С. 54.

<sup>15</sup> Подробнее об этом см.: Trotsak A. Die Zeit der Aufklärung als Versuch, den Konflikt zwieschen Moral und Politik auf dem Weg zum Ewigen Frieden beizulegen. Das Traktat “Zum ewigen Frieden” von Immanuel Kant // 230 Jahre Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Sammelband zur gleichnamigen Konferenz an der Humboldt-Universität zu Berlin 2014 / Hrsg. von C. Pape, H. Sederström. Hannover, 2018. S. 233–243.

глав государств<sup>16</sup>. Более того, как отмечает А.Н. Саликов, «современный Евросоюз вполне вписывается в рамки кантовской федерации суверенных государств, объединившихся для установления мира»<sup>17</sup>.

Конечно, процесс создания ЕС проходил не без определенных проблем. После неудачной попытки внедрения Конституции ЕС («Договора о введении Конституции для Европы») в кратчайшие сроки в 2007 году был разработан и подписан Лиссабонский договор, который изменил Договор о ЕС и «Договор об учреждении Европейского Сообщества», – последний был переименован в «Договор о функционировании Европейского Союза» (далее – ДФЕС)<sup>18</sup>. В статье 166 ДФЕС указано, что «деятельность ЕС направлена на совершенствование начального профессионального обучения и повышения квалификации с целью облегчить профессиональную интеграцию и реинтеграцию на рынке труда».

В целом, Лиссабонский договор четко определил принцип компетенций<sup>19</sup> и полномочий государств-членов ЕС, а также уточнил процедуру принятия правовых актов.

Одним из основных источников вторичного права в сфере признания квалификации стала Директива 2005/36/ЕС от 7 сентября 2005 г. «О признании профессиональных квалификаций» (далее – Директива 2005/36/ЕС)<sup>20</sup>. На основе указанной директивы государства-члены разрабатывают национальные рамки квалификаций, определяя минимальные требования к квалификации работника. Признание квалификаций, по мнению некоторых исследователей, позволяет, в том числе, устранить социальную исключительность и нарастание неравенства<sup>21</sup>. Однако на практике прием на работу лиц носит индивидуализированный характер, что не всегда корреспондирует с механизмом автоматического признания квалификаций. Ф. Мейхо по этому поводу пишет: «В целом, когда составляются коллективные договоры, работодатели отказываются автоматически признавать квалификации, соответствующие конкретным позициям (должностям), на основании их свободы рассмотрения каждой позиции (должности) индивидуально. И даже сами профсоюзы (объединения) проявляют большую осторож-

---

<sup>16</sup> См.: Юмашев Ю.М. Право и институты Европейского Союза / Европейских сообществ // Актуальные международно-правовые и гуманитарные проблемы. Сб. ст. 2003. Вып. IV. С. 281.

<sup>17</sup> Саликов А.Н. Кантовский проект вечного мира и проект Европейского союза // Кантовский сборник. 2013. № 3 (45). С. 30.

<sup>18</sup> См.: Энтин Л.М. Лиссабонский договор и реформа правовой системы ЕС: квалификационные особенности и управление развитием // Новое в отраслях права. 2012. № 2 (23). С. 27.

<sup>19</sup> Следует отметить, что образовательная политика относится к вспомогательной (поддерживающей) компетенции ЕС, а социальная политика относится к совместной компетенции ЕС и государств-членов.

<sup>20</sup> *Directive 2005/36/EC of the European Parliament and of the Council of September 7<sup>th</sup> 2005 on the recognition of professional qualifications* // Official Journal of the European Union. L 255. 30.09.2005. P. 22–142.

<sup>21</sup> Brockman M., Clarke L., Winch Chr., Hanf G., Méhaut Ph., Westerhuis A. Introduction: Cross-national Equivalence of Skills and Qualifications across Europe? // Knowledge, Skills and Competence in the European Labour Market. What's in Vocational Qualification? London; New York, 2011. P. 15.

ность»<sup>22</sup>. Видимо, осторожное поведение объясняется интересом работодателя принять на работу высококвалифицированного работника, нежели того, кто имеет диплом, но не прошел, например, тестирование.

В апреле 2008 г. Европейский парламент и Совет Европейского союза утвердили ЕРК в качестве рекомендаций<sup>23</sup> (далее – Рекомендации 2008) в целях гармонизации систем образования государств-членов с учетом взаимного признания документов об образовании. ЕРК представляет собой рамку из восьми уровней; каждый уровень описан посредством набора знаний и умений, а также компетенций<sup>24</sup>, которые выражены через категории «ответственность» и «автономность»<sup>25</sup>. Однако с учетом накопившихся противоречий и в целях их устранения 22 мая 2017 г. Совет Европейского союза утверждает новые Рекомендации об утверждении Европейской рамки квалификаций для образования и обучения на всем протяжении жизни и отмене Рекомендаций Европейского парламента и Совета Европейского Союза от 23 апреля 2008 г., утверждающих Европейскую рамку квалификаций для образования и обучения на всем протяжении жизни<sup>26</sup> (далее – Рекомендации 2017). Одной из проблем, которую решают Рекомендации 2017, является снятие ограниченности термина «компетенция», которое обозначается через «автономность и ответственность». Теперь Рекомендации 2017 направлены на создание полноценной системы накопления и перевода образовательных кредитов («подтверждение того, что часть квалификации, состоящая из согласованного набора результатов обучения, оценена и утверждена компетентным органом в соответствии с согласованным стандартом»<sup>27</sup>) для их перевода в квалификацию. Соответственно, в Рекомендациях 2017 заложены более глубокие тенденции к унификации квалификаций человека, нежели это было предусмотрено Рекомендациями 2008.

---

<sup>22</sup> *Méhaut Ph. Savoir – The Organizing Principle of French VET // Knowledge, Skills and Competence. P. 47.*

<sup>23</sup> ЕРК утверждена Рекомендацией Европейского парламента и Совета Европейского Союза от 23 апреля 2008 г.

<sup>24</sup> В части определения понятия «компетенция» в ЕС идут непрерывные дебаты. Например, в глоссарии CEDEFOP под компетенцией понимается «способность адекватно применять результаты обучения в определенном контексте (образование, работа, личное и профессиональное развитие) или способность использовать знание, навыки/умения, личные, социальные и (или) методологические способности в ситуациях, возникающих на работе, учебе и в личностном развитии» (См.: *Competence // CEDEFOP (2014)*. Неоднородные характеристики и значения связаны, прежде всего, с использованием «компетенции» в национальном контексте. В Германии понятие «*Handlungskompetenz*» включает социальное, нравственное и гражданское измерение. Во Франции и Нидерландах «компетенция» основывается на целостном интеграционном подходе к знанию, навыкам применительно к практике. В Англии под «компетенцией» понимается выполнение задачи относительно принятым стандартам, которые могут, но не должны включать применение фундаментального знания.

<sup>25</sup> *Descriptors Defining Levels in the European Qualifications Framework (EQF)*. URL: <https://ec.europa.eu/ploteus/en/content/descriptors-page#footnote2> (дата обращения: 02.04.2019).

<sup>26</sup> *Council Recommendations of 22 May 2017 on the European Qualifications Framework for lifelong learning and repealing the recommendation of the European Parliament and of the Council of 23 April 2008 on the establishment of the European Qualifications Framework for lifelong learning (2017/C 189/03) // Official Journal of the European Union. 15.06.2017. C 189/15–C 189/28.*

<sup>27</sup> *Ibid.* C 189/20.

Возвращаясь к поставленной в статье гипотезе, вниманию читателя предлагается следующее сравнение («мысленный эксперимент»), в котором используется структура ЕРК как инструмент и пример, с которым возможно сопоставить основные свойства, которые содержатся в системе Канта применительно к моральному субъекту (см. Таблицу 1). Графы «знания» и «способности» ЕРК не включены в Таблицу 1, так как категории «автономность» и «ответственность» уже имплицитно отражают способность обучающегося применять знания и способности<sup>28</sup>.

В статье целенаправленно не приводится описание элементов философии Канта, так как они достаточно изучены и интерпретация основных понятий философии Канта доступна для изучения. Отметим только основные параметры, указанные в Таблице 1. Предполагается, что человеческие познавательные способности, выраженные в философии Канта через триаду «чувственность-рассудок-разум» участвуют в формировании у человека совокупности знаний, умений, навыков и компетенций, которыми он руководствуется в практической деятельности. Так как за основу сравнения взято «царство целей», в левой части таблицы представлены критерии, характеризующие доминанту разновидности долга (согласно этике Канта); разновидность императива<sup>29</sup> (в данном случае используется не только категорический императив, так как «царство целей» является только идеалом) и степень «необщительной общительности»<sup>30</sup>, которую Кант применяет в своих историко-философских работах в целях демонстрации антагонизма между людьми, который, однако, ведет к культуре, то есть, по сути, в том числе и к постепенному совершенствованию знаний, умений и навыков человека. Он полагал, что человек самостоятельно должен морально себя воздвигать: «...Природа беспокоилась вовсе не о том, чтобы человек жил хорошо, а о том, чтобы он сам достиг такого положения, когда благодаря своему поведению он станет достойным жизни и благополучия»<sup>31</sup>.

Степень в таблице характеризуется тремя вариантами («низкая», «средняя», «высокая»), под которыми понимается следующее: при низкой степени «необщительной общительности» субъект проявляет меньший антагонизм, то есть осуществляет деятельность не полностью автономно и самостоятельно, а его деятельность требуется контролировать. При высокой степени «необщительной общительности» субъект самостоятельно принимает решения и способен контролировать сложные процессы. То есть «необщительная общительность» связана с категориями «ответственность» и «автономность» в ЕРК,

<sup>28</sup> Council Recommendations of 22 May 2017 on the European Qualifications Framework for life-long learning and repealing the recommendation of the European Parliament and of the Council of 23 April 2008 on the establishment of the European Qualifications Framework for lifelong learning (2017/C 189/03) // Official Journal of the European Union. 15.06.2017. С 189/20.

<sup>29</sup> Подробнее о разновидностях императивов см.: Троцак А.И. Категорический императив И. Канта в преломлении этики А. Шопенгауэра // Аргументация и интерпретации. Исследования по логике, истории философии и социальной философии: Сб. науч. ст. / Ред. В.Н. Брюшкина. Калининград, 2006. С. 133–150.

<sup>30</sup> См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Пер. с нем. И.А. Шапиро // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 8. С. 16.

<sup>31</sup> Там же. С. 15.



а уровни квалификаций сопряжены с возможностью реализации разных видов императивов в зависимости от цели поступка/деятельности. Применение категорического императива сопровождается наиболее высоким уровнем квалификации.

Как видно из Таблицы 1, лишь высокие уровни квалификации, соответствующие определенному уровню образования, могут быть соотнесены с моральностью субъектов в «царстве целей», не будучи сведенными к выполнению только лишь технических задач. Однако следует сразу же оговориться: моральность субъекта должна сопровождаться и его технически-практическими способностями. Естественно, труд дворника и главы государства различны по своим трудовым действиям, но «ответственность» и «автономность», которые связаны с моральностью (в части ответственности за поступки и способности начинать новый причинный ряд), играют одну из ведущих ролей в целях качественного выполнения этих обязанностей. В этом плане высококвалифицированный работник (даже если он волею судеб работает дворником), имеющий широкое мировоззрение, бóльший набор знаний, будет, например, соответствовать 6–7 квалификационному уровню, по сравнению с тем, кто прошел только инструктаж и не получил вообще образования. Моральность в данном случае заключена в четкой самодисциплине, в том числе и переносе моральной дисциплины на трудовую деятельность, когда личные моральные мотивы (сформированные в том числе в рамках полученного образования) совпадают с мотивами трудовой деятельности, – это происходит в случае, если работа удовлетворяет потребности человека. Также допускается, что для выполнения технологически сложных действий (связанных с координацией других субъектов) человеку требуется бóльший набор компетенций, высокий уровень образования и способность взаимодействия (коммуникации), – понятие о доброй воле играет тут так же ключевую роль (отношение к другому как к цели).

Данный вывод вполне соотносится с идеями Канта о развитии человеческого рода, а именно: воспитание посредством науки и искусства, о чем он пишет в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», где приходит к выводу о связи цивилизованности человека и его моральности: «Благодаря искусству и науке мы достигли высокой степени культуры. Мы чересчур цивилизованы в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам еще многого недостает, чтобы считать нас нравственно совершенными. В самом деле, идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которое сводится к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию <...> А все доброе, не привитое на морально добром образе мыслей, есть не более как видимость и позлащенная нищета»<sup>32</sup>.

Конечно, для полноценного анализа еще недостаточно аргументов и выводов, однако мы можем прийти к следующему заключению: степень моральности субъекта или его движение к ней отчасти зависит от уровня его квалификации (полученной в рамках образования). И субъекты в предполагаемом

<sup>32</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Пер. с нем. И.А. Шапиро // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 8. С. 23.

«царстве целей», по сути своей, обладают высоким уровнем квалификации, которая сопряжена с принципами морали. В настоящее же время широко обсуждается ряд тем, связанных с проблемами роботизации и искусственного интеллекта, вследствие чего рынку труда потенциально грозит исчезновение многих профессий, в которых выполняются однотипные трудовые действия. И именно в ситуации, когда чисто технические действия подчинены автоматике, квалифицированный субъект, обладающий моральными ценностями, а, следовательно, являющийся свободным актором нового причинного ряда, составляет ключевой элемент для полноценного развитого общества.

### Список литературы

- Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Пер. с нем. И.А. Шапиро // *Кант И.* Соч.: в 8 т. / Ред. А.В. Гулыга. Т. 8. М.: ЧОРО, 1994. С. 12–28.
- Кант И.* К вечному миру. Философский проект / Пер. с нем. А. Гулыги // *Кант И.* Соч.: в 8 т. / Ред. А.В. Гулыга. Т. 7. М.: ЧОРО, 1994. С. 5–56.
- Кант И.* Критика практического разума / Пер. с нем. Н.М. Соколова // *Кант И.* Соч.: в 8 т. / Ред. А.В. Гулыга. Т. 4. М.: ЧОРО, 1994. С. 373–565.
- Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского // *Кант И.* Соч.: в 8 т. / Ред. А.В. Гулыга. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994. С. 5–622.
- Кант И.* О педагогике / Пер. с нем. С. Любомудрова // *Кант И.* Соч.: в 8 т. / Ред. А.В. Гулыга. Т. 8. М.: ЧОРО, 1994. С. 415–462.
- Кант И.* Основоположения метафизики нравов / Пер. с нем. Л. Д. Б. // *Кант И.* Соч.: в 8 т. / Ред. А.В. Гулыга. Т. 4. М.: ЧОРО, 1994. С. 153–246.
- Прокофьев А.В.* Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов. Великий Новгород: НовГУ, 2006. 284 с.
- Саликов А.Н.* Кантовский проект вечного мира и проект Европейского союза // Кантовский сборник. 2013. № 3 (45). С. 24–33.
- Троцак А.И.* Категорический императив И. Канта в преломлении этики А. Шопенгауэра // Аргументация и интерпретации. Исследования по логике, истории философии и социальной философии: Сб. науч. ст. / Ред. В.Н. Брюшинкин. Калининград: Изд-во РГУ им. Канта, 2006. С. 133–150.
- Троцак А.И.* От «царства целей» Канта к экономической модели // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия «Гуманитарные и общественные науки». 2015. Вып. 6. С. 55–62.
- Эттин Л.М.* Лиссабонский договор и реформа правовой системы ЕС: квалификационные особенности и управление развитием // Новое в отраслях права. 2012. № 2 (23). С. 25–31.
- Юмашев Ю.М.* Право и институты Европейского Союза / Европейских сообществ // Актуальные международно-правовые и гуманитарные проблемы. Сб. ст. 2003. Вып. IV. С. 277–345.
- Atwell J.E.* Ends and Principles in Kant's Moral Thought. Dordrecht: M. Nijhoff, 1986. 226 p.
- Azeri S.* The “Kingdom of Ends” and the State of Unfreedom: On the Impossibility of the Metaphysics of Morals. URL: [https://www.academia.edu/37292935/The\\_Kingdom\\_of\\_Ends\\_and\\_the\\_State\\_of\\_Unfreedom\\_On\\_the\\_Impossibility\\_of\\_the\\_Metaphysics\\_of\\_Morals](https://www.academia.edu/37292935/The_Kingdom_of_Ends_and_the_State_of_Unfreedom_On_the_Impossibility_of_the_Metaphysics_of_Morals) (дата обращения: 02.04.2019).
- Brockman M., Clarke L., Winch Chr., Hanf G., Méhaut Ph., Westerhuis A.* Introduction: Cross-national Equivalence of Skills and Qualifications across Europe? // Knowledge, Skills and Competence in the European Labour Market. What's in Vocational Qualification? London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2011. P. 1–22.

Competence // CEDEFOP (2014). Terminology of European Education and Training Policy: a Selection of 130 Terms. 2<sup>nd</sup> ed. Luxembourg: Publications Office. URL: <http://www.cedefop.europa.eu/en/events-and-projects/projects/validation-non-formal-and-informal-learning/european-inventory/european-inventory-glossary#C> (дата обращения: 02.04.2019).

Council Recommendations of 22 May 2017 on the European Qualifications Framework for Lifelong Learning and Repealing the Recommendation of the European Parliament and of the Council of 23 April 2008 on the Establishment of the European Qualifications Framework for Lifelong Learning (2017/C 189/03) // Official Journal of the European Union. 15.06.2017. C 189/15–C 189/28.

Descriptors Defining Levels in the European Qualifications Framework (EQF). URL: <https://ec.europa.eu/ploteus/en/content/descriptors-page#footnote2> (дата обращения: 02.04.2019).

Directive 2005/36/EC of the European Parliament and of the Council of September 7th 2005 on the Recognition of Professional qualifications // Official Journal of the European Union. L 255. 30.09.2005. P. 22–142.

Kant on Moral Autonomy / Ed. O. Sensen. Cambridge: Cambridge UP, 2013. 311 p.

Méhaut Ph.S. The Organizing Principle of French VET // Knowledge, Skills and Competence in the European Labour Market. What's in Vocational Qualification? London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2011. P. 36–50.

Paton H.J. The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. 283 p.

Qualification // CEDEFOP (2014). Terminology of European Education and Training Policy: a Selection of 130 Terms. 2<sup>nd</sup> ed. Luxembourg: Publications Office. URL: [http://www.cedefop.europa.eu/files/4117\\_en.pdf](http://www.cedefop.europa.eu/files/4117_en.pdf) (дата обращения: 01.07.2019).

Sebo J. A Critique of the Kantian Theory of Indirect Moral Duties to Animals // Animal Liberation Philosophy & Policy. 2005. Vol. 2. Issue 2. P. 54–72.

Sullivan Roger J. Immanuel Kant's Moral Theory. Cambridge: Cambridge UP, 1989. 413 p.

Trotsak A. Die Zeit der Aufklärung als Versuch, den Konflikt zwischen Moral und Politik auf dem Weg zum Ewigen Frieden beizulegen. Das Traktat Zum ewigen Frieden von Immanuel Kant // 250 Jahre Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Sammelband zur gleichnamigen Konferenz an der Humboldt-Universität zu Berlin 2014 / Hrsg. von C. Pape, H. Sederström. Hannover: Wehrhahn, 2018. S. 233–243.

West J. The Evolution of European Union Policies on Vocational Education and Training. London: UCL Institute of Education, 2012. 36 p.

## **On the Applicability of the “European Qualification Framework” to I. Kant’s ‘Kingdom of Ends’: Mental Experiment**

*Alexey I. Trotsak*

Ministry of Education of the Russian Federation. 2 Karetny Ryad, Moscow, 127006, Russian Federation; e-mail: [aleksei\\_trotsak@mail.ru](mailto:aleksei_trotsak@mail.ru)

Kant supposed the ‘Kingdom of Ends’ as idea of universal moral unity, however, he is concerned with the question of how this system could be arranged and what relationship could exist among moral beings that would do only what is supposed to be done by them. Since human beings manifest the inner world through their activity by expressing themselves through generally significant goals; how do they interact in the ideal system? In this case, what levels or qualification stages can be assumed for the beings from the “Kingdom of Ends”? It takes into consideration the European Union, as an example of the application of qualifications’ levels. Using the structure of the *European Qualifications Framework* as

a tool and an example, the author makes an attempt (so called “mental experiment”) to compare its main elements with Kant’s vision of a moral human being, which could exist in the ‘Kingdom of Ends’. Such mental experiment allows finding out the correlation between the real personal requirements and absolute Kant’s ethics, where a subject is the highest value and goal. Author makes the following conclusion: the degree of morality of a human being or his actions towards it partly depend on his level of qualification and its basis is education.

**Keywords:** qualification, education, competence, morals, ‘Kingdom of Ends’, Immanuel Kant, European Union, *European Qualifications Framework*

## References

Atwell, J.E. *Ends and Principles in Kant’s Moral Thought*. Dordrecht: M. Nijhoff, 1986. 226 pp.  
 Azeri, S. *The “Kingdom of Ends” and the State of Unfreedom: On the Impossibility of the Metaphysics of Morals* [[https://www.academia.edu/37292935/The\\_Kingdom\\_of\\_Ends\\_and\\_the\\_State\\_of\\_Unfreedom\\_On\\_the\\_Impossibility\\_of\\_the\\_Metaphysics\\_of\\_Morals](https://www.academia.edu/37292935/The_Kingdom_of_Ends_and_the_State_of_Unfreedom_On_the_Impossibility_of_the_Metaphysics_of_Morals), accessed on 02.04.2019].

Brockman, M., Clarke, L., Winch, Chr., Hanf, G., Méhaut, Ph., Westerhuis, A. “Introduction: Cross-national Equivalence of Skills and Qualifications across Europe?”, in: *Knowledge, Skills and Competence in the European Labour Market. What’s in Vocational Qualification?* London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2011, pp. 1–22.

“Competence”, in: *CEDEFOP (2014). Terminology of European Education and Training Policy: A Selection of 130 Terms*, 2<sup>nd</sup> ed. Luxembourg: Publications Office. [<http://www.cedefop.europa.eu/en/events-and-projects/projects/validation-non-formal-and-informal-learning/european-inventory/european-inventory-glossary#C>, accessed on 02.04.2019].

“Council Recommendations of 22 May 2017 on the European Qualifications Framework for Lifelong Learning and Repealing the Recommendation of the European Parliament and of the Council of 23 April 2008 on the Establishment of the European Qualifications Framework for Lifelong Learning (2017/C 189/03)”, *Official Journal of the European Union*, 15.06.2017, pp. C 189/15–C 189/28.

*Descriptors Defining Levels in the European Qualifications Framework (EQF)* [<https://ec.europa.eu/ploteus/en/content/descriptors-page#footnote2>, accessed on 02.04.2019].

“Directive 2005/36/EC of the European Parliament and of the Council of September 7<sup>th</sup> 2005 on the Recognition of Professional Qualifications”, *Official Journal of the European Union*, L 255, 30.09.2005, pp. 22–142.

Entin, L.M. “Lissabonskiy dogovor i reforma pravovoy sistemy ES: kvalifikatsionnye osobennosti i upravlenie razvitiem” [The Lisbon Treaty and restructuring of the EU legal System: Qualification specifics and development Management], *Novoe v otraslyakh prava*, 2012, no. 2 (23), pp. 25–31. (In Russian)

*Kant on Moral Autonomy*, ed. O. Sensen. Cambridge: Cambridge UP, 2013. 311 pp.

Kant, I. “Ideya vseobschey istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane” [Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose], in: I. Kant. *Sochineniya v 8-i tomakh* [Works in 8 vol.], ed. A.V. Gulyga, vol. 8, Moscow: CHORO Publ., 1994, vol. 8, pp. 12–28. (In Russian)

Kant, I. “K vechnomu miru” [Towards Perpetual Peace], in: I. Kant. *Sochineniya v 8-i tomakh* [Works in 8 vols.], ed. A.V. Gulyga, vol. 7, Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 5–56. (In Russian)

Kant, I. “Kritika chistogo razuma” [Critique of Pure Reason], in: I. Kant. *Sochineniya v 8-i tomakh* [Works in 8 vols.], ed. A.V. Gulyga, vol. 3, Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 5–622. (In Russian)

Kant, I. "Kritika prakticheskogo razuma" [Critique of practical Reason], in: I. Kant. *Sochineniya v 8-i tomakh* [Works in 8 vols.], ed. A.V. Gulyga, vol. 4, Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 373–565. (In Russian)

Kant, I. "O pedagogike" [On Education], in: I. Kant. *Sochineniya v 8-i tomakh* [Works in 8 vols.], ed. A.V. Gulyga, vol. 8, Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 415–462. (In Russian)

Kant, I. "Osnovopolozhenie k metafizike нравов" [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant. *Sochineniya v 8-i tomakh* [Works in 8 vols.], ed. A.V. Gulyga, vol. 4, Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 153–246. (In Russian)

Méhaut, Ph.S. "The Organizing Principle of French VET", *Knowledge, Skills and Competence in the European Labour Market. What's in Vocational Qualification?* London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2011, pp. 36–50.

Paton, H.J. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. 283 pp.

Prokof'ev, A.V. Moral individual'nogo sovershenstvovaniya i obshchestvennaya moral': issledovanie neodnorodnosti нравstvennykh fenomenov [The Moral of individual improvement and Public morality: a study of the heterogeneity of moral phenomena]. Velikiy Novgorod: Novgorod State University Publ., 2006. 284 pp. (In Russian)

"Qualification", in: *CEDEFOP (2014). Terminology of European Education and Training Policy: A Selection of 130 Terms*, 2<sup>nd</sup> ed. Luxembourg: Publications Office. [[http://www.cedefop.europa.eu/files/4117\\_en.pdf](http://www.cedefop.europa.eu/files/4117_en.pdf), accessed on 01.07.2019].

Salikov, A.N. "Kantovskiy projekt vechnogo mira I projekt Evropeiskogo soyuza" [Kant's perpetual Peace Project and the Project of the European Union], *Kantovskiy sbornik*, 2013, no. 3 (45), pp. 24–33. (In Russian)

Sebo, J. "A Critique of the Kantian Theory of Indirect Moral Duties to Animals", *Animal Liberation Philosophy & Policy*, 2005, vol. 2, issue 2, pp. 54–72.

Sullivan, R.J. *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge UP, 1989. 413 pp.

Trotsak, A. "Die Zeit der Aufklärung als Versuch, den Konflikt zwischen Moral und Politik auf dem Weg zum Ewigen Frieden beizulegen. Das Traktat Zum ewigen Frieden von Immanuel Kant", in: *230 Jahre Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Sammelband zur gleichnamigen Konferenz an der Humboldt-Universität zu Berlin 2014*, hrsg. von C. Pape, H. Sederström. Hannover: Wehrhahn, 2018, S. 233–243.

Trotsak, A.I. "Kategoricheskiy imperativ I. Kanta v prelomlenii etiki A. Shopengauera" [Categorical Imperativ in the Light of Schopenhauer's Ethics], in: *Argumentacii i interpretacii. Issledovaniya po logike, istorii filosofii i social'noy filosofii* [Argumentation and Interpretation. A Study on Logic, History of Philosophy, and Social Philosophy]. Kaliningrad: RGU Publ., 2006, pp. 133–150. (In Russian)

Trotsak, A.I. "Ot «tsarstva celey» Kanta k ekonomicheskoy modeli" [From the "Kingdom of Ends" to the Economic Model], *Vestnik Baltiyskogo Federal'nogo universiteta imeni I. Kanta*, 2015, issue 6, pp. 55–62. (In Russian)

West, J. *The Evolution of European Union Policies on Vocational Education and Training*. London: UCL Institute of Education, 2012. 36 pp.

Yumashev, Yu.M. "Pravo i instituty Evropeyskogo Soyuz / Evropeyskikh Soobshchestv" [Law and Institutes of the European Union / European Community], *Aktual'nye mezhdunarodno-pravovye i gumanitarnye problemy*, 2003, issue IV, pp. 277–345. (In Russian)

**Таблица 1. Сравнение уровней квалификаций человека согласно ЕРК с характеристиками морального субъекта в «царстве целей» И. Канта**

		Познавательные способности			
Кант		Чувственность + рассудок	Рассудок	Разум	Разум
	<b>Доминанта разновидности долга</b>	Долг человека перед самим собой: забота о сохранении своего физического тела (забота о собственном здоровье) и забота о себе как духовном существе (обязанность по совершенствованию в культурном и нравственном смысле)		Долг человека перед другими людьми (уважение, благожелательность)	
	<b>Разновидность императива</b>	Императив умения (проблематический)	Императив благоразумия (прагматический)		Категорический императив
	<b>Степень «необщительной общительности»</b>	низкая	средняя	высокая	высокая
<b>ЕРК</b>		<b>Уровень 1–2</b>	<b>Уровень 3–5</b>	<b>Уровень 6–7</b>	<b>Уровень 8</b>
		Ответственность и автономность (способность обучаемого применять знания и навыки автономно и с ответственностью)			
		Работать или обучаться под непосредственным руководством в структурированной среде; Работать или обучаться под руководством с некоторой степенью автономии	Брать на себя ответственность за выполнение заданий в трудовой деятельности или при обучении; при решении задач адаптировать свое поведение к существующим обстоятельствам; осуществлять самоме-	Управлять сложной или профессиональной деятельностью или проектами при ответственности за принятие решений в непредсказуемых условиях трудовой деятельности или обучения; нести ответ-	Демонстрировать значительный авторитет, автономия, инновационность, научную цельность, а также устойчивую приверженность разработке новых идей или процессов

ЕРК		<p>неджмент в пределах, ограниченных инструкциями, в условиях трудовой деятельности или обучения, которые, как правило, являются предсказуемыми, но подвержены изменениям; руководить однотипной деятельностью других, при определенной ответственности за оценку и совершенствование трудовой деятельности или обучения;</p> <p>управлять и руководить в условиях трудовой деятельности или обучения при наличии непредсказуемых изменений; анализировать и совершенствовать собственную деятельность и деятельности других</p>	<p>ственность за управление профессиональным развитием отдельных лиц и групп;</p> <p>управлять и преобразовывать контексты трудовой деятельности или обучения, которые являются непредсказуемыми и требуют новых стратегических подходов; нести ответственность за вклад в профессиональные знания и практическую деятельность и/или за оценку стратегической деятельности команд</p>	<p>в передовых областях трудовой деятельности или обучения, включая исследования.</p>
-----	--	--	---	---

## ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ

*А.В. Прокофьев*

### **Идея справедливой войны в западной этической традиции (от античности до середины XVIII в.)**

*Прокофьев Андрей Вячеславович* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье предпринята попытка реконструировать процесс, в ходе которого в истории западной этической мысли сформировалось нормативное содержание, задающее идею справедливой войны. Во второй половине XX в. на основе этого содержания была создана развернутая теория справедливой войны, являющаяся одним из самых успешных примеров систематического соединения моральных критериев, регулирующих отдельную социальную практику. Автор прослеживает зарождение представлений об условиях справедливого вступления в войну и нравственных ограничениях ведения военных действий в греческой и римской античности, а также анализирует историю интегрирования в христианскую моральную доктрину тезиса о том, что достижение справедливого мира подчас требует использования вооруженной силы. Специальное внимание уделено реконструкции высшей точки развития представлений о справедливой войне в католической моральной теологии – трактатам схоластов XVI–XVII вв., в которых справедливая война была отграничена от священной и обсуждались все основные элементы позднейшей теории справедливой войны. В новoeвропейском историческом контексте ключевым событием в области этики войны стало анализируемое в статье взаимодействие двух традиций – традиции справедливой войны и традиции регулярной войны. Это взаимодействие привело к формированию концепций, в которых были глубоко осмыслены эпистемологические сложности, связанные с выявлением правого дела, и получили тщательную проработку правила ведения военных действий. Именно влияние традиции регулярной войны привело к тому, что на настоящий момент отражение агрессии считается главным проявлением правого дела.

**Ключевые слова:** мораль, справедливая война, античная этика, раннехристианская этика, средневековая этика, поздняя схоластика, Гуго Гроций, Эмер де Ваттель



Во второй половине XX в. в западной философской традиции была предпринята попытка формализовать критерии морально допустимых и обязательных действий в области применения вооруженной силы. В этот процесс были вовлечены как светские политические философы, так и представители протестантской и католической политической мысли. Результатом стала нормативная теория справедливой войны. Она включает в себя следующие принципы, позволяющие оценивать вступление в войну (*jus ad bellum*). 1. Право начинать войну имеет лишь законная власть. 2. Она приобретает это право только при наличии правого дела. 3. Именно правое дело должно быть мотивом вступления в войну (принцип добрых намерений). 4. Реализация принципа правого дела должна иметь разумные шансы на успех. 5. Вступление в войну допустимо только после исчерпания всех невоенных способов решения конфликта (принцип крайнего средства). 6. Ожидаемые потери должны быть соразмерны правому делу, за которое начинается война. Другой блок принципов позволяет оценивать сам процесс ведения военных действий (*jus in bello*). 1. В цель атак не должны превращаться нонкомбатанты и объекты мирной инфраструктуры. 2. Должна соблюдаться соразмерность между стратегическими и тактическими преимуществами, получаемыми в результате отдельной военной операции, и потерями обеих воюющих сторон. В данной статье будет представлена краткая реконструкция того, как это нормативное содержание формировалось в западной интеллектуальной истории в виде более или менее определенной идеи, ставшей основой для разработки развернутой нормативной теории.

### Античность

В Древней Греции существовали обычаи, определяющие порядок вступления полисов в войну и способы ведения ими военных действий. Например, в «Мелосском диалоге» Фукидида упоминается ключевая причина вступления в войну «по праву» – «наказание за причиненную обиду»<sup>1</sup>. Философская мысль отрефлектировала обычаи войны и наметила возможные направления их развития. Отправными точками в этом процессе стали понимание аномальности и нежелательности состояния войны (война – время, когда «отцы погребают сыновей» (Геродот)) и ценностный приоритет мира над войной («законы, касающиеся войны», устанавливаются «ради мира» (Платон), «конечной целью войны служит мир» (Аристотель))<sup>2</sup>. В результате философской рефлексии возникло разграничение обоснованных и необоснованных (справедливых и несправедливых) войн. По мнению Аристотеля, смысл поддержания военной мощи полиса состоит в том, чтобы а) защитить граждан от нападения в рабство, б) достичь гегемонии на пользу подвластным полисам,

<sup>1</sup> Фукидид. История. Л., 1981. С. 256.

<sup>2</sup> Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 39; Платон. Законы // Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб., 2007. С. 96; Аристотель. Политика // Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 619. Утверждение Аристотеля прямо противостоит крайним формам милитаризма, получившим выражение в идеологии спартанского полиса.

3) получить «деспотическую власть» над теми, кто заслуживает быть рабом<sup>3</sup>. Отсюда следует, что война эллинов против варваров справедлива всегда («по природе своей справедлива»), а в отношениях между эллинами несправедливы те войны, которые ведутся ради порабощения граждан другого полиса либо ради обретения гегемонии, которая имеет деспотический и эксплуататорский характер<sup>4</sup>. В «Государстве» Платона обсуждаются и те ограничения, которые касаются способов ведения внутриэллинских войн: во враждебном полисе следует считать врагами не всех, а лишь зачинателей распри; нельзя разрушать дома и разорять территорию; необходимо прерывать конфликт, когда наказаны виновные<sup>5</sup>.

В римской интеллектуальной традиции идея справедливой войны нашла наиболее яркое выражение в трудах Цицерона. Она являлась для Цицерона составной частью «права народов», соединяющего между собой позитивное законодательство и естественное право. Нормативное обоснование ограниченного применения вооруженной силы осуществлялось Цицероном в перспективе добродетели справедливости и в связи со свойственным каждому живому существу импульсом самосохранения. Тот, кто подвергся нападению, получает право на защиту самого себя, а также на компенсацию материальных потерь и на отмщение нападающему. Тем же правом обладает и защитник других людей от «противозаконных нападений»<sup>6</sup>. Справедливый характер, по Цицерону, имеет война, которая является ответом на нарушение справедливого мира (мира без «противозаконий») и ведется в целях его восстановления. Война оказывается справедливой только тогда, когда сторонам не удалось решить спор с помощью «обсуждения», например, когда переговоры по поводу возмещения причиненного вреда и наказания виновных оказались бесплодными. Данное понимание справедливой войны актуализирует и наполняет дополнительным смыслом традиционную практику коллегии жрецов-фециалов и римские обычаи объявления войны. Правое дело, обосновывающее вступление в войну, имеет у Цицерона расширенный в сравнении с позднейшим пониманием смысл. Кроме войны, которая является ответом на нападение или нарушение договоров, в число справедливых у него попадают войны, ведущиеся для расширения владычества, которое, в свою очередь, приносит победителю славу. В области способов ведения военных действий Цицерон также обнаруживает определенные нормативные ограничения: враг, не проявлявший жестокости, достоин пощады; в войне могут принимать участие лишь принесшие присягу воины; недопустимо подсылать убийц к полководцам противника и т. д. Примечательно, что нормативные ограничения военных действий, связанные с гуманностью, по Цицерону, наиболее строги и значительны в войнах, ведущихся ради славы, и убывают в войнах за само существование народа<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Аристотель. Политика. С. 619.

<sup>4</sup> Там же. С. 389.

<sup>5</sup> Платон. Государство // Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб., 2007. С. 293–295.

<sup>6</sup> Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993. С. 64.

<sup>7</sup> Там же. С. 67–69.

### Раннехристианская традиция

В раннехристианской этической традиции были распространены пацифистские представления, связанные с евангельским предписанием «не противься злему». Это дало некоторым исследователям основание вести речь о радикальном идейном повороте, который был связан с превращением христианства в государственную религию Римской империи и который не только ограничил сферу применения принципа непротивления, но и породил специфически христианскую версию идеи справедливой войны<sup>8</sup>. Однако это утверждение оспаривается теми историками идей, которые обнаруживают многочисленные признаки амбивалентного отношения первых христианских теологов к войне и военной службе<sup>9</sup>. Если это так, то разработка христианской идеи справедливой войны не просто преодолевала пацифизм раннего христианства, а опиралась на эту амбивалентность и развивала тенденции, изначально присутствовавшие в раннехристианском этическом наследии.

Существенную роль в развитии христианской идеи справедливой войны играли рецепция и переосмысление Цицероновской этики. Амвросий Медиоланский был первой крупной фигурой на этом пути. В некоторых своих комментариях к тексту Цицерона он ставил под вопрос возможность морального обоснования применения силы и причинения вреда. Так, в своем обсуждении добродетели справедливости Амвросий абсолютизировал принцип «никому не наносить вреда», аннулировав Цицероново исключение из него, связанное с причинением вреда «в том случае, когда ты подвергаешься несправедливой обиде»<sup>10</sup>. Однако эти элементы ненасильственной нормативной программы относятся лишь к защите деятелем самого себя. Среди примеров помощи ближним, требующей значительных жертв, у Амвросия присутствуют случаи применения силы, в том числе в ходе полномасштабной войны между народами («святой Моисей не устрасился начать тяжелую войну ради своего народа») <sup>11</sup>. Обсуждая условия, в которых храбрость является добродетелью, Амвросий прямо использовал понятие «справедливая война». В этом контексте упоминаются царь Давид, который «начинал войну, если только на него нападали», и Моисей, который «впервые проявил свое воинское мужество» «не в нанесении обиды, а в защите от нее» (имеется в виду убийство «египтянина, обижающего еврея») <sup>12</sup>. Утверждая, что требования справедливости сохраняются, в том числе на войне и по отношению к врагам, Амвросий ввел некоторые элементы *jus in bello*: необходимость соблюдения соглашений о месте и времени битвы, сохранение жизни тем воинам противника, которые попали в плен не в ходе сражения и т. д. А его утверждение о том, что «достойно пощадить

<sup>8</sup> См., напр.: *Reichberg G.M. Norms of War in Roman Catholic Christianity // World Religions and Norms of War. New York, 2009. P. 142–144.*

<sup>9</sup> См. обобщение исследований: *Cox R. Historical Just War Theory up to Thomas Aquinas // Oxford Handbook of Ethics of War. Oxford, 2018. P. 104–105.*

<sup>10</sup> *Амвросий Медиоланский. Об обязанностях // Амвросий Медиоланский. Собрание творений: На лат. и русск. языках. Т. VII. М., 2017. С. 125.*

<sup>11</sup> Там же. С. 127.

<sup>12</sup> Там же. С. 155, 157.

врагов и подарить противнику жизнь, которую можно отнять», имплицитно содержит в себе принцип соразмерности<sup>13</sup>.

Родоначальником христианской идеи справедливой войны часто называют Августина, однако условия моральной оправданности войн являются маргинальной для его теологического наследия темой. Концептуальный характер ряду его рассуждений о войне был придан позднейшими авторами. Справедливой войной, по Августину, является та, которая носит вынужденный характер и отвечает на «несправедливость противной стороны»<sup>14</sup>. Целью всякой войны служит достижение мира (каждый хочет победить и закончить войну на своих условиях), однако справедливая война нацелена на достижение не любого, а именно справедливого мира («спокойствия порядка») <sup>15</sup>. В центре внимания Августина находятся не страдания и гибель людей, которые может предотвратить применение вооруженной силы, а порочные страсти нападающих и нарушение ими моральных требований<sup>16</sup>. Некоторые современные авторы пишут в этой связи о том, что для Августина и его идейных преемников эпохи средневековья, в отличие от современной теории справедливой войны, характерно «неприятие несправедливости», а не «неприятие войны»<sup>17</sup>.

С этой установкой связано понимание Августином правого дела преимущественно как воздаяния за причиненный ущерб. Свойственное римской традиции оправдание войн, ведущихся ради расширения владычества и славы, Августин отвергал. Зато включал в число морально оправданных войн те, которые ведутся непосредственно по божественному повелению. Как теолога, критикующего манихейское противопоставление Ветхого и Нового Заветов, они интересовали его больше, чем войны, вырастающие из сугубо человеческих конфликтов. Справедливыми Августин считал и войны против внутренних врагов христианского государства (в особенности, против еретиков). Право начинать войну теолог оставлял исключительно за носителями верховной государственной власти, получившими ее от Бога<sup>18</sup>. Они отвечают за свой выбор в пользу применения силы непосредственно перед Создателем. А отдельные воины лишь выполняют полученные приказы либо в убеждении, что война способствует безопасности их страны, либо исходя из одной лишь обязанности подчинения<sup>19</sup>.

Именно Августин инициировал обсуждение такой составляющей идеи справедливой войны, как благие намерения. Для того, чтобы война оставалась справедливой, христианские государи и воины должны руководствоваться

<sup>13</sup> *Амвросий Медиоланский. Об обязанностях // Амвросий Медиоланский. Собрание творений: На лат. и русск. языках. Т. VII. М., 2017. С. 359.*

<sup>14</sup> *Блаженный Августин. О Граде Божиим // Блаженный Августин. Творения. Т. 4. СПб., 1998. С. 333.*

<sup>15</sup> Там же. С. 343.

<sup>16</sup> *Augustine. Reply to Faustus the Manichaeon // A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Vol. 4. New York, 1890. P. 301.*

<sup>17</sup> *Johnson J.T. Ethics and the Use of Force: Just War in Historical Perspective. Farnham, 2011. P. 174.*

<sup>18</sup> *Augustine. Reply to Faustus the Manichean. P. 301.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

защитой невинных людей и ограничением возможности нападающего грешить, а не агрессивностью, властолюбием, мстительностью и т. д.<sup>20</sup> Это обусловило отрицательное отношение Августина к войнам Рима, приведшим к расширению его территории. Хотя такие войны велись, как правило, в ответ на нарушения со стороны противников, они были «желанными» для римлян, поскольку сулили им выгоду и славу. Впрочем, наличие или отсутствие добрых намерений не превращается у Августина в универсальный практический критерий для разграничения справедливых и несправедливых войн. Внешняя оценка решений о начале войны на основе качества намерений сторон затруднена тем, что намерения остаются вопросом совести государей и их ответственности перед Богом. С требованием сохранять благие намерения связаны и моральные ограничения способов ведения войны, хотя их содержание охарактеризовано Августином довольно смутно. В его текстах содержатся тезисы о том, что меру разрушительности применяемой военной силы должна определять необходимость, что следует проявлять милосердие к поверженным и пленным врагам и что войскам нельзя разорять территории, на которых они находятся<sup>21</sup>.

### Средневековье: каноническое право и схоластика

Оформление христианских представлений о справедливой войне в виде целостной концепции связано с именем средневекового правоведа XII в. Грациана. Грациан отталкивался от представлений Августина о справедливом мире как цели справедливой войны, о применении военной силы как меньшем зле в сравнении с сохранением несправедливости или пагубным для грешников упорством в грехе, о недопустимости использовать эту силу для удовлетворения греховных страстей. В качестве условий моральной оправданности войны он рассматривал то, что война ведется на основе указа, и то, что она воздаст за несправедливость. В его перечислении видов правового дела присутствуют наказание, возмещение и отражение нападений<sup>22</sup>. Видя в справедливой войне один из правовых институтов, Грациан уподоблял полномочия начинающего ее государя полномочиям судьи. При этом государей, уполномоченных принимать решение о начале войны, довольно много (в полном соответствии с разветвленной феодальной иерархией, включающей в себя иерархию церковную)<sup>23</sup>. На позицию канониста в этом вопросе не повлияло церковное движение за Божий мир, одной из целей которого было сокращение количества изнурительных феодальных войн за счет сокращения количества тех, кто является правителем, уполномоченным вести войну. Лишь спустя несколько десятилетий папа Иннокентий IV уточнил статус государя, обладающего правом

<sup>20</sup> *Augustine*. Reply to Faustus the Manichean. P. 301.

<sup>21</sup> *Augustine*. Letter 120. Augustine to Boniface // *Augustine*. Political Writings. Cambridge, 2001. P. 218–221.

<sup>22</sup> *Gratian*. Decretum, part 2, causa 23 // *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*. Malden, 2006. P. 113.

<sup>23</sup> *Russell F.H.* The Just War in the Middle Ages. Cambridge, 1975. P. 71.

объявлять войну: им стал считаться тот, кто не имеет вышестоящих властей. Но это условие применения военной силы не касалось отражения нападений<sup>24</sup>. Тактика и стратегия справедливой войны не обременены у Грациана моральными сдержками. По мнению Фредерика Рассела, это связано с представлением о том, что справедливая война должна заканчиваться как можно более быстрой победой<sup>25</sup>. Однако требование защиты мирных жителей от насилия присутствует у канониста вполне отчетливо, что можно считать результатом влияния движения за Божий мир<sup>26</sup>.

Средневековые юристы и некоторые теологи продолжили согласование и формализацию христианских представлений о справедливой войне, начатые Грацианом. Но самую существенную роль в дальнейшем развитии идеи справедливой войны сыграл Фома Аквинский. Он выдвинул три критерия, позволяющие считать войну справедливой: законная власть, правое дело и добрые намерения. Войну может объявлять только правитель, поскольку она является таким ответом на несправедливость, который невозможно обеспечить в судебном порядке («в суде того, кто выше»). Кроме того, война затрагивает благо всего политического сообщества («города, области, царства»), а попечение об этом благе поручено именно правителю. Наконец, приготовление к войне и ее эффективное ведение по силам только правителю<sup>27</sup>. Правое дело Фома трактовал в духе Августина через понятие кары, «кары... за отказ возместить причиненное зло или вернуть то, что несправедливо захвачено»<sup>28</sup>. Обсуждая добрые («справедливые») намерения, он указывал на ситуацию, в которой война может быть начата «законной властью и по справедливой причине», но фактически вытекать из стремления к мести или жажды власти. Такая война будет несправедливой<sup>29</sup>. Данная характеристика сделала критерий добрых намерений более ясным. У Фомы можно обнаружить и другие элементы будущей теории справедливой войны. Принцип крайнего средства рудиментарно содержится в рассуждении о ритуалах начала войны; принцип пропорциональности *ad bellum* – в рассуждении об оправданности борьбы с тиранией; принцип вероятности успеха – в рассуждении о том, что лишь правитель может обеспечить эффективное ведение военных действий<sup>30</sup>. Что касается *jus in bello*, то неприкосновенность мирных жителей имплицитно присутствует у Фомы в виде общего запрета на убийство невиновных, но специально не комментируется. Представление же о двойном эффекте насильственных действий, сыгравшее в дальнейшем большую роль в понимании *jus in bello*, не было перенесено им из контекста индивидуальной самообороны в контекст войны<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> Johnson J.T. The Idea of Defense in Historical and Contemporary Thinking about Just War // Journal of Religious Ethics. 2008. Vol. 36. No. 4. P. 547–549.

<sup>25</sup> Russell F.H. The Just War in the Middle Ages. P. 71.

<sup>26</sup> Ibid. P. 70.

<sup>27</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122. Киев, 2013. С. 498.

<sup>28</sup> Там же. С. 498.

<sup>29</sup> Там же. С. 499.

<sup>30</sup> Там же. С. 498, 514.

<sup>31</sup> Там же. Вопросы 1–46. Киев, 2011. С. 217–219.

### Новое время: поздняя схоластика

Позднесхоластические представления о справедливой войне формировались на основе обобщения опыта первых европейских войн начала Нового времени и применения вооруженной силы в ходе создания испанской колониальной империи. Схоласты XVI–XVII вв. преобразовали основные положения этики войны Фомы Аквинского в развернутую нормативную систему, которая развивалась в сложном взаимодействии с другой традицией теоретического осмысления феномена войны – традицией регулярной войны. С точки зрения ее сторонников (центральная фигура – Альберико Джентили), правители, вступающие в войну после ее формального объявления, обладают равным правом на применение военной силы независимо от того, какие цели они преследуют. Это ведет к тому, что принципы правого дела и добрых намерений теряют нормативное значение. Однако способы ведения войны, подобно действиям участников дуэли, должны подвергаться строгому нормативному регулированию<sup>32</sup>. Эта позиция обладает сходством с политическим реализмом, но отличается от него тем, что а) отказ ее сторонников от применения двух упомянутых принципов связан не с ценностно-нормативным безразличием, а с практическими сомнениями в возможности установить, на чьей стороне правое дело, б) соблюдение ограничений ведения войны опирается не только на прагматические резоны. Некоторые позднесхоластические концепции приближались к традиции регулярной войны, поскольку подчеркивали неочевидность правого дела во многих конкретных случаях и возможность существования справедливых претензий к своему противнику у каждой из воюющих сторон.

Поздние схоласты обсуждали всю совокупность требований, кратко охарактеризованных во вступлении к статье, хотя и не придавали последним трем принципам *jus ad bello* самостоятельного значения. На их понимание принципа законной власти повлияло средневековое представление о различиях между применением военной силы в порядке отражения нападения и с целью воздаяния или возвращения утраченного. В случае оборонительной войны, которую по определению невозможно предотвратить, субъектом военных действий может выступать кто угодно – частное лицо или глава любого сообщества. Войну ради воздаяния или возвращения утраченного (наступательную войну), в отношении которой всегда остается свобода выбора, уполномочен инициировать только суверен<sup>33</sup>. Он может быть как монархом, так и верховным органом управления немонархического государства<sup>34</sup>.

Франциско Витория рассматривал в качестве оснований для вступления в наступательную войну: а) создание противником препятствий мирному проникновению на его территорию иноземцев, их торговле и миссионерской деятельности, б) притеснение христиан, в) тираническое отношение противника

<sup>32</sup> Reichberg G.M. *Just War and Regular War: Competing Paradigms // Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*. Oxford, 2008. P. 193–213.

<sup>33</sup> Vitoria de F. *On the Law of War // Vitoria de F. Political Writings*. Cambridge, 1991. P. 299.

<sup>34</sup> Suarez F. *A Work on the Three Theological Virtues: Faith, Hope and Charity // Suarez F. Selections from Three Works*. Indianapolis, 2015. P. 917.

к своим подданным<sup>35</sup>. Для согласования этих видов правого дела с судебной моделью понимания справедливой войны Витория предположил, что все суверенные государи имеют судебные полномочия в отношении общемирового сообщества<sup>36</sup>. Франциско Суарес, напротив, считал такой подход разрушением любых здравых представлений о юрисдикции<sup>37</sup>. Но и Суарес, и Витория не рассматривали в качестве справедливой войну, ведущуюся ради простого распространения христианства на территориях, контролируемых язычниками (священную войну)<sup>38</sup>. Именно поздние схоласты положили начало анализу эпистемологической стороны принципа правого дела. С одной стороны, ими было выдвинуто требование к государю обсуждать основания для вступления в войну с экспертами (мудрыми людьми и должностными лицами). С другой стороны, понимая, насколько запутанным является пересечение морально значимых факторов в реальной политике и насколько сильно влияет практическая заинтересованность сторон на использование ими моральных аргументов, поздние схоласты начали обсуждать возможность добросовестной убежденности в своей правоте обеих сторон военного конфликта<sup>39</sup>. Авустинов принцип благих намерений превратился у них в работающий практический критерий, поскольку они предложили удостоверять намерения стороны, провозгласившей своей целью защиту правого дела, на основе тех решений, которые она принимает уже после начала военных действий<sup>40</sup>.

Поздние схоласты довольно часто обсуждали вопрос соразмерности ад *bellum*. Суарес, к примеру, утверждал, что самое весомое правое дело не является достаточным основанием для войны, если прогнозируемые потери всех вовлеченных сторон (имеются в виду оба противостоящих государства и весь христианский мир) будут катастрофическими. Государь в этом случае имеет право вступить в войну, но не должен делать этого, поскольку тогда он поведет себя немилосердно<sup>41</sup>. Именно в перспективе соразмерности поздние схоласты рассматривали необходимость разумных шансов на успех. Так, Суарес упоминает среди условий справедливости наступательной войны более или менее обоснованную уверенность государя в победе (в противном случае, государь будет готов признать оправданными несоразмерные потери собственной страны)<sup>42</sup>. К наступательной войне поздние схоласты относились как к крайнему средству, применению которого должно предшествовать специальным образом организованное взаимодействие с потенциальным военным противником (обсуждение несправедливости, создающей основание для начала войны)<sup>43</sup>.

<sup>35</sup> *Vitoria de F. On the American Indians // Vitoria de F. Political Writings. Cambridge, 1991. P. 278–288.*

<sup>36</sup> *Vitoria de F. On the Law of War. P. 305.*

<sup>37</sup> *Suarez F. A Work on the Three Theological Virtues. P. 931.*

<sup>38</sup> *Vitoria de F. On the American Indians. P. 265–275; Suarez F. A Work on the Three Theological Virtues. P. 238.*

<sup>39</sup> *Vitoria de F. On the Law of War. P. 306–317; Suarez F. A Work on the Three Theological Virtues. P. 944–954.*

<sup>40</sup> *Vitoria de F. On the American Indians. P. 283–284.*

<sup>41</sup> *Suarez F. A Work on the Three Theological Virtues. P. 930–931.*

<sup>42</sup> *Ibid. P. 937–938.*



Неприкосновенность нонкомбатантов не встречается в позднесcholasticких трактатах в качестве самостоятельного принципа. Ключевым моральным различием было не различие комбатантов и нонкомбатантов, а различие виновных и невиновных людей. Последние не рассматривались как правомерная цель применения вооруженной силы стороной, воюющей за правое дело. Однако по отношению к женщинам, детям, священникам стороны, которая вступила войну несправедливо, должна действовать презумпция невиновности, связанная с высокой степенью вероятности того, что они не имеют прямого отношения к несправедливости, ставшей причиной войны<sup>44</sup>. Именно поздние схоласты начали систематически использовать различие между намеренным и ненамеренным причинением вреда в ходе военных действий. Так, при использовании осадных орудий и артиллерии для разрушения стен осажденных городов гибель невиновных людей не является целью (а значит, не входит в намерения) осаждающих, поэтому такое причинение смерти невиновным может быть допустимым<sup>45</sup>.

### Новое время: Гуго Гроций

Концепция справедливой войны Гуго Гроция примечательна своей методологией. Формулируя основные положения «права войны», Гроций пытался обобщить богатый исторический опыт решений, которые принимались в этой сфере, и обычаев, которые действовали в ней. В наибольшей степени его интересовали достижения самых цивилизованных народов. Сложность итоговой системы нормативных критериев применения вооруженной силы в трудах Гроция определяется тем, что он параллельно обсуждает разные виды права: естественное право, право народов, а также божественный закон, данный посредством откровения, в котором центральную роль играет требование милосердия. Право народов он понимает как возникающее на основе естественного права соглашение группы наиболее продвинутых человеческих сообществ. Оно не просто наполняет естественное право более подробным содержанием, касающимся процедур взаимодействия и критериев оценки событий, но превращает некоторые действия, безразличные с точки зрения естественного права, в наказуемые (например, использование отравленного оружия), или, напротив, выводит из числа наказуемых некоторые нарушения естественного права (убийство солдат государства, которое ведет справедливую войну, захват добычи и т. д.)<sup>46</sup>. Ярким примером расхождения естественного права и права народов выступает у Гроция «торжественная война». Это война двух суверенных государств, правители которых соблюли все обряды, связанные со вступлением в войну, то есть взаимно согласились воевать друг против друга<sup>47</sup>. Торжественная война

<sup>43</sup> *Vitoria de F.* On the American Indians. P. 281–282; *Suarez F.* A Work on the Three Theological Virtues. P. 913.

<sup>44</sup> *Vitoria de F.* On the Law of War. P. 315.

<sup>45</sup> *Ibid.* P. 315–316; *Suarez F.* A Work on the Three Theological Virtues. P. 968–970.

<sup>46</sup> Гуго Гроций. О праве войны и мира. М., 1994. С. 624, 640.

<sup>47</sup> Там же. С. 124, 606–613.

соответствует праву народов даже в том случае, если вступающее в нее государство не отстаивает правое дело. В отношении своих правовых последствий она справедлива с обеих сторон<sup>48</sup>. Данная часть концепции Гроция приближается к традиции регулярной войны.

Гроций поддерживал схоластический критерий законной власти, хотя полное исполнение этого критерия необходимо лишь для вступления в торжественную войну<sup>49</sup>. Потерю властью своей законности в случае несправедливых действий (совершения преступлений) Гроций категорически отрицал<sup>50</sup>. Правым делом («справедливой причиной») войны Гроций считал «правонарушение» со стороны противника. Типы нарушений, формирующих правое дело, соответствуют типам судебных исков. Это, прежде всего, иски о возмещении ущерба и иски о наказании за причиненный ущерб. Однако Гроций также ведет речь об исках по поводу «грозящего причинения обиды» и «возможного причинения вреда» (они соответствуют защите от нападения)<sup>51</sup>. В части защиты от нападений подход Гроция рестриктивен: в отличие от сторонников регулярной войны он не считал допустимыми превентивные военные действия. Справедливая самооборона предполагает «непосредственную и как бы мгновенную опасность»<sup>52</sup>. В части возмещения и наказания его подход, наоборот, расширителен. Подобно Витории он полагал, что каждый государь имеет право карать серьезные нарушения естественного порядка со стороны любых нарушителей и в любом месте<sup>53</sup>. Такая трактовка правого дела была связана с обоснованием колониальной политики Голландии и существенным образом противоречила формировавшейся в XVII в. Вестфальской системе международных отношений. Что касается схоластического требования сохранять добрые намерения, то Гроций лишил его статуса полноценного принципа *jus ad bellum*. Он утверждал, что, когда к действию, совершающемуся при наличии «справедливой причины войны», «привходит какой-нибудь порок, который вытекает из намерения лица, предпринимającego... действие», право на вступление в войну не исчезает<sup>54</sup>.

Гроций считал обязанностью правителя избегать военных способов решения конфликтов, что превращает войну в крайнее средство. Особенно настоятельной такая обязанность является в том случае, если правое дело вызывает сомнения<sup>55</sup>. Вероятность успеха, по мнению Гроция, влияет на оправданность применения военной силы, поскольку вступающий в справедливую войну государь, подобно судье, наказывающему нарушителя закона, должен быть существенно сильнее своего противника<sup>56</sup>. Соразмерность *ad bellum* и *in bello*, требующая от государств принимать в расчет не только собственные потери,

<sup>48</sup> Гуго Гроций. О праве войны и мира. М., 1994. С. 544.

<sup>49</sup> Там же. С. 609.

<sup>50</sup> Там же. С. 128–133.

<sup>51</sup> Там же. С. 186–187.

<sup>52</sup> Там же. С. 188.

<sup>53</sup> Там же. С. 480–481.

<sup>54</sup> Там же. С. 532–533.

<sup>55</sup> Там же. С. 539–542.

<sup>56</sup> Там же. С. 552.

но и потери противника, не влияет у Гроция на право войны, но служит важным проявлением милосердия<sup>57</sup>.

Ограничения, касающиеся способов ведения войны, в рамках закона народов, или так называемой «внешней справедливости», у Гроция невелики, но в рамках основанной на естественном праве «внутренней справедливости» весьма существенны (самые важные касаются убийства и порабощения пленных врагов, причинения вреда женщинам, детям, священникам и земледельцам)<sup>58</sup>. Если же добавить сюда нормативные ограничения, связанные с милосердием, то ведение военных действий оказывается практикой, пронизанной запретами. В этой связи у некоторых исследователей возникает предположение, что Гроций являлся представителем особого вида пацифизма, пацифизма, возникающего в связи с фактической невозможностью вести войну справедливо<sup>59</sup>.

### Новое время: Эмер де Ваттель

Если позднесcholasticкие и гроцианские представления о нормативных ограничениях войны отражали опыт европейской колониальной экспансии, то дальнейшее развитие традиции справедливой войны было тесно связано с функционированием Вестфальской системы международных отношений. Это развитие происходило в рамках теорий, в которых, как и у Гроция, имело место совмещение аргументации и выводов двух традиций военной этики – традиции справедливой войны и традиции войны регулярной, но при этом наблюдался явный перевес в пользу последней. Самыми яркими примерами такого рода являются концепции Христиана Вольфа и Эмера де Ваттеля.

Опираясь на философию права Вольфа, Ваттель провозгласил приоритет «добровольного права народов» над «естественным правом». По «добровольному праву народов» каждая нация пользуется полной свободой и независимостью во внутренних делах<sup>60</sup>. Применение к ней вооруженной силы может быть оправданным только в случае нарушения ею прав соседей<sup>61</sup>. Такое нарушение имеет место в случаях нападения на другое государство и удержания несправедливо приобретенных территорий. Нарушением прав соседей является и простое укрепление военной мощи, если оно сопровождается агрессивными намерениями (Ваттель считал оправданной превентивную войну)<sup>62</sup>. Однако в отсутствие полномочных судов установить, были ли нарушены права одного государства действиями другого, крайне затруднительно. Поэтому, за исключением очевидных случаев систематического немотивированного нападения на соседей, влекущих за собой мобилизацию международного сообщества для обуздания «беспокойной и преступной нации», принцип правого

<sup>57</sup> *Гуго Гроций*. О праве войны и мира. М., 1994. С. 547–550, 579.

<sup>58</sup> Там же. С. 689.

<sup>59</sup> *May L.* Grotius and Contingent Pacifism // *Studies in the History of Ethics*. 2006. No. 2. P. 1–21.

<sup>60</sup> *Ваттель Э. де*. Право народов или принципы естественного права, применяемые к делам наций и суверенов. М., 1960. С. 30–32.

<sup>61</sup> Там же. С. 439.

<sup>62</sup> Там же. С. 446–454.

дела не имеет правовых последствий<sup>63</sup>. «Добровольным правом народов» от государств категорически требуется лишь одно: вести «войну по форме», то есть соблюдать процедуру объявления войны и некоторые ограничения *jus in bello*<sup>64</sup>. «Если неприятель соблюдает все правила войны по форме, то мы не можем на него жаловаться как на нарушителя права народов, ибо, как и мы, он считает, что он прав, и мы можем найти выход лишь в победе или в соглашении»<sup>65</sup>. Неприкосновенность невиновных окончательно сменяется у Ваттеля неприкосновенностью нонкомбатантов, некоторые элементы которой обеспечиваются непосредственно правом войны, а другие – гуманными обычаями.

Таким образом, к концу XVIII в. в западной этической мысли полностью сформировался комплекс представлений, связанный с идеей справедливой войны. Однако лишь столетие спустя, после долгого периода господства сугубо реалистического отношения к войне и военным действиям, эти представления приобрели статус неотъемлемых элементов одной из самых успешных систематизаций моральных критериев, регулирующих отдельную социальную практику.

### Список литературы

- Амвросий Медиоланский*. Об обязанностях // *Амвросий Медиоланский*. Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. VII. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 36–404.
- Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 375–644.
- Блаженный Августин*. О Граде Божием // *Блаженный Августин*. Творения. Т. 4. СПб.: Алетея, 1998. 590 с.
- Ваттель Э. де*. Право народов или принципы естественного права, применяемые к делам наций и суверенов. М.: Гос. изд-во юридической литературы, 1960. 721 с.
- Геродот*. История в девяти книгах. Л.: Наука, 1972. 600 с.
- Гуго Гроций*. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. 870 с.
- Платон*. Государство // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 97–494.
- Платон*. Законы // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 89–514.
- Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 1–46. Киев: Ника-Центр, 2011. 576 с.
- Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122. Киев: Ника-Центр, 2013. 832 с.
- Фукидид*. История. Л.: Наука, 1981. 544 с.
- Цицерон*. Об обязанностях // *Цицерон*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993. С. 58–158.
- Augustine*. Letter 120. Augustine to Boniface // *Augustine Political Writings*. Cambridge: Cambridge UP, 2001. P. 218–224.
- Augustine*. Reply to Faustus the Manichaeon // *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 4. New York: The Christian Literature Publishing Co., 1890. P. 151–345.

<sup>63</sup> *Ваттель Э. де*. Право народов или принципы естественного права, применяемые к делам наций и суверенов. М., 1960. С. 541.

<sup>64</sup> Там же. С. 451–461.

<sup>65</sup> Там же. С. 541.

Cox R. Historical Just War Theory up to Thomas Aquinas // Oxford Handbook of Ethics of War / Eds. S. Lazar, H. Frowe. Oxford: Oxford UP, 2018. P. 99–121.

Gratian. Decretum, part 2, causa 23 // The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings / Eds. G.M. Reichberg, H. Syse, E. Begby. Malden: Blackwell, 2006. P. 109–124.

Johnson J.T. The Idea of Defense in Historical and Contemporary Thinking about Just War // Journal of Religious Ethics. 2008. Vol. 36. No. 4. P. 543–556.

May L. Grotius and Contingent Pacifism // Studies in the History of Ethics. 2006. No. 2. P. 1–21.

Reichberg G.M. Just War and Regular War: Competing Paradigms // Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers / Eds. D. Rodin, H. Shue. Oxford: Oxford UP, 2008. P. 193–213.

Reichberg G.M. Norms of War in Roman Catholic Christianity // World Religions and Norms of War / Eds. V. Popovski, G. M. Reichberg, N. Turner. New York: United Nations University, 2009. P. 142–165.

Russell F.H. The Just War in the Middle Ages. Cambridge: Cambridge UP, 1975. 332 p.

Suarez F. A Work on the Three Theological Virtues: Faith, Hope and Charity // Suarez F. Selections from Three Works. Indianapolis: Liberty Fund, 2015. P. 829–990.

Vitoria F. de. On the American Indians // Vitoria F. de. Political Writings. Cambridge: Cambridge UP, 1991. P. 231–292.

Vitoria F. de. On the Law of War // Vitoria F. de. Political Writings. Cambridge: Cambridge UP, 1991. P. 293–328.

## **The Idea of Just War in the Western Ethical Tradition (from Antiquity to the Mid-18<sup>th</sup> Century)**

**Andrey V. Prokofyev**

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Gonchamnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: [avprok2006@mail.ru](mailto:avprok2006@mail.ru)

The paper traces the historical process that formed the normative content of the idea of just war in the Western ethics. It was this content that was used by the contemporary just war theory – the most successful precedent of systematizing moral criteria that regulate a particular social practice. The author pays attention to the genesis of the notion of moral conditions for waging war and the notion of moral restrictions on the conduct of war in antiquity. He reconstructs the history of embedding the thesis that the attainment of just peace sometimes requires the use of military force into the Christian moral tradition. The apex of the catholic teaching on just war – the late scholastic treatises on the subject – is also analyzed. The late scholastics discerned the difference between just wars and holy wars and discussed virtually all elements of the contemporary just war theory at least as rudiments. The author considers a main event in the development of the early modern idea of just war the interplay between the just war and the regular war traditions. It initiated the reflection upon epistemological difficulties of establishing right cause in complex real-life situations and led to the farther elaboration of rules of the conduct of war.

**Keywords:** morality, just war, ancient ethics, early Christian ethics, medieval ethics, late scholastics, Hugo Grotius, E. de Vattel

## References

- Ambrose of Milan. "Ob obyazannostyakh" [On Duties], in: Ambrose of Milan. *Sobranie tvoreniy: Na latinskom i russkom yazykakh* [Works in Latin and Russian], vol. 7. Moscow: PSTGU Publ., 2017, pp. 36–404. (In Latin and Russian)
- Aristotle. "Politika" [Politics], in: Aristotle. *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 375–644. (In Russian)
- Augustine. "Letter 120. Augustine to Boniface", in: Augustine. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge UP, 2001, pp. 218–224.
- Augustine. "O Grade Bozhiem" [the City of God], in: Augustine. *Tvoreniya, 4 t.* [Works, 4 vols.], vol. 4. St. Petersburg: Aleteiya, 1998. 590 pp. (In Russian)
- Augustine. "Reply to Faustus the Manichaean", in: *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 4. New York: The Christian Literature Publishing Co, 1890, pp. 151–345.
- Cicero. "Ob obyazannostyakh" [On Duties], in: Cicero. *O starosti. O druzhbe. Ob obyazannostyakh* [On Old Age. On Friendship. On Duties]. Moscow: Nauka Publ., 1981, pp. 58–158. (In Russian)
- Cox, R. "Historical Just War Theory up to Thomas Aquinas", in: *Oxford Handbook of Ethics of War*, eds. S. Lazar, H. Frowe. Oxford: Oxford UP, 2018, pp. 99–121.
- Gratian. "Decretum, part 2, causa 23", in: *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*, eds. G.M. Reichberg, H. Syse, E. Begby. Malden: Blackwell, 2006, pp. 109–124.
- Herodotus. *Istoriya v devyati knigakh* [Histories]. Leningrad: Nauka Publ., 1972. 600 pp. (In Russian)
- Hugo Grotius. *O prave voiny i mira* [On the Law of War and Peace]. Moscow: Ladomir Publ, 1994. 870 pp. (In Russian)
- Johnson, J.T. "The Idea of Defense in Historical and Contemporary Thinking about Just War", *Journal of Religious Ethics*, 2008, vol. 36, no. 4, pp. 543–556.
- May, L. "Grotius and Contingent Pacifism", *Studies in the History of Ethics*, 2006, no. 2, pp. 1–21.
- Plato. "Gosudarstvo" [Republica], in: Plato. *Sochineniya v 4 t.* [Works in 4 vols.], vol. 3, part. 1. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ., 2007, pp. 97–494. (In Russian)
- Plato. "Zakony" [Laws], in: Plato. *Sochineniya v 4 t.* [Works in 4 vols.], vol. 3, part. 2. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ., 2007, pp. 89–514. (In Russian)
- Reichberg, G.M. "Just War and Regular War: Competing Paradigms", in: *Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*, eds. D. Rodin, H. Shue. Oxford: Oxford UP, 2008, pp. 193–213.
- Reichberg, G.M. "Norms of War in Roman Catholic Christianity", in: *World Religions and Norms of War*, eds. V. Popovski, G.M. Reichberg, N. Turner. New York: United Nations University, 2009, pp. 142–165.
- Russell, F.H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge UP, 1975. 332 pp.
- Suarez, F. A "Work on the Three Theological Virtues: Faith, Hope and Charity", in: F. Suarez. *Selections from Three Works*. Indianapolis: Liberty Fund, 2015, pp. 829–990.
- Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologica]. Part. II-II. Questions 1–46. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2011. 576 pp. (In Russian)
- Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologica]. Part. II-II. Questions 47–122. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2013. 832 pp. (In Russian)
- Thucydides. *Istoriya* [The Peloponnesian War]. Leningrad: Nauka Publ., 1981. 544 pp. (In Russian)
- Vattel E. de. *Pravo narodov ili printsipy estestvennogo prava, primenyaemye k delam natsii i suverenov* [The Law of Nations, Or, Principles of the Law of Nature Applied to the Conduct and

Affairs of Nations and Sovereigns]. Moscow: Gos. izd-vo yuridicheskoi literatury Publ., 1960. 721 pp. (In Russian)

Vitoria de F. "On the American Indians", in: de F. Vitoria. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge UP, 1991, pp. 231–292.

Vitoria de F. "On the Law of War", in: de F. Vitoria. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge UP, 1991, pp. 293–328.

*Л.В. Якушев*

## **Jus post bellum в теории справедливой войны**

**Якушев Леонид Викторович** – аспирант, философский факультет. Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, г. Москва, Ломоносовский проспект 27–4, ГСП-1; e-mail: jaleonid@mail.ru

Цель данной статьи – обосновать дополнение теории справедливой войны системой принципов, регулирующих действия участников военного конфликта в послевоенный период (так называемым «jus post bellum»). Предпосылки формирования jus post bellum содержатся в нормативных основаниях теории справедливой войны, поскольку целью справедливой войны является достижение справедливого мира. Эту мысль подтверждают историко-философские прецеденты. В трудах Августина, Франсиско де Витории, Гуго Гроция подчеркивается связь между справедливостью войны и характером решений, принимаемых после победы. В виде полноценного раздела теории справедливой войны jus post bellum был представлен трудах Иммануила Канта. Однако после него эта проблематика долгое время не обсуждалась. Ее исследование возобновилось лишь во второй половине XX в. На настоящий момент одним из важных направлений осмысления справедливости послевоенного периода является ее интерпретация в перспективе более общего явления – правосудия переходного периода (transitional justice). Возобновлению интереса к jus post bellum способствовали увеличение разрушительного эффекта современных войн, провозглашение приоритета прав человека и рост взаимозависимости участников международных отношений. В трудах современных этиков и политических философов была сформулирована нормативная основа преодоления последствий «классических» войн, участниками которых являются суверенные государства, одно из которых совершило акт агрессии. Гораздо меньше определенности в отношении jus post bellum в «неклассических» военных конфликтах (тех, в которых участниками являются политические субъекты, не обладающие государственным суверенитетом). Восполнить этот пробел – важнейшая задача теории справедливой войны.

**Ключевые слова:** мораль, этика, теория справедливой войны, послевоенная справедливость (jus post bellum), правосудие переходного периода, классические и неклассические войны



В течение последних тридцати лет теория справедливой войны быстро и существенно трансформируется. Изменения касаются как ее распространения на разные типы военных конфликтов, оценка которых не может осуществляться на основе традиционного набора принципов *ad bellum* и *in bello*, так и за счет переосмысления нормативного содержания самих этих принципов. Одним из проявлений трансформационного процесса является попытка придать системе критериев, регулирующих инициирование и ведение войны, завершенный вид за счет разработки требований, обеспечивающих моральную обоснованность тем действиям воюющих (или вернее, воевавших) сторон, которые осуществляются уже после прекращения активной фазы военного конфликта, но в прямой связи с его многосторонними последствиями. Эту систему критериев принято называть *jus post bellum*.

### Историко-философские прецеденты

Мне представляется, что потребность в создании *jus post bellum* заложена в самих нормативных основаниях теории справедливой войны. Целью справедливой войны является стремление установить стабильный мир. Соблюдение нравственных принципов, ограничивающих применение вооруженной силы, является важным условием того, чтобы такой мир наступил. Однако стабильный мир предполагает не только долгожданное прекращение военных действий, но и создание условий, исключающих будущие войны, а также нормализацию жизни людей, переживших войну. Практика показывает, что решить эту задачу удастся далеко не всегда и далеко не всегда она оказывается в повестке политического руководства воевавших стран. Отсюда следует необходимость создания развернутой нормативной теории послевоенной справедливости.

Однако существует и другое обстоятельство, задающее эту необходимость. По крайней мере, два принципа справедливой войны требуют от использующих их субъектов учитывать прогнозы в отношении послевоенного периода. Прежде всего, это принцип вероятности успеха. В некоторых конфликтах, например, в случае гуманитарной интервенции, успешность в значительной мере определяется именно способностью победившей стороны обеспечить такое послевоенное обустройство противника, которое позволит наладить режим соблюдения прав человека. Если такая способность под вопросом, то под вопросом оказывается и справедливость планируемых военных действий. Схожая ситуация складывается и с принципом соразмерности *ad bellum*. Применение военной силы будет соразмерным, только если суммированные потери, причиненные самим военным конфликтом и возникшие в ближайшее послевоенное время, будут соразмерны значительности правового дела или потерям, которые оказались предотвращены в результате вступления государства в войну<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Подробнее см.: Прокофьев А.В. Справедливой войны теория // Электронная философская энциклопедия. Вып. 2018. Т. 1. <https://elenph.org/library/collection/elphilenc/document/HASH8004a731f3e1296829c33e> (дата обращения: 28.06.2019).

Если проанализировать историческую традицию обсуждения справедливой войны, то можно обнаружить несколько моментов, в которые мыслители прямо или косвенно приходили к необходимости разработки *jus post bellum*. Первые упоминания об этическом значении послевоенного периода присутствуют в трактате Августина Блаженного «О Граде Божиим». Война может считаться справедливой, только в том случае, если ее результатом будет прочный и устойчивый мир («спокойствие порядка»)<sup>2</sup>. Эту мысль впоследствии конкретизировали Франсиско де Витория и Франсиско Суарес: справедливое вступление в войну и справедливое ведение военных действий не должны привести к несправедливому послевоенному состоянию. К примеру, Витория считал необходимым определиться с правами и обязанностями ведущего справедливую войну государя не только во время продолжающихся военных действий, но и после одержанной им победы. Задачей победившего государя является создание гарантий безопасного мира. Исходя из этой задачи, но учитывая при этом соображения справедливости и человечности, он организует возмездие инициаторам и участникам войны<sup>3</sup>. На той же основе он решает, какие именно территории противника следует временно удерживать или присоединить к своему государству и следует ли ему лишить власти побежденного государя. Во всех этих вопросах Витория настоятельно рекомендовал придерживаться умеренности<sup>4</sup>.

Гуго Гроций в трактате «О праве войны и мира» также исходил из взаимосвязи справедливости войны и послевоенного состояния ее участников. Отталкиваясь от нее, он сформулировал принципы объявления капитуляции и заключения мирных договоров (глава XX третьей книги трактата – «О добросовестности государств при окончании войны, а также о мирном договоре, о жребии, об условленном сражении, о третейском суде, о сдаче на милость победителя, о заложниках, о залогах»)<sup>5</sup>. Лэрри Мэй продемонстрировал, что нормативной основой справедливого послевоенного устройства для Гроция являлся наследующий умеренности Витории принцип «мэонексии»: «требовать меньшего, чем то, на что имеешь право». В соответствии с ним победитель должен избегать решений, которые могут стать угрозой будущему стабильному миру, даже если они вполне соответствуют естественному праву и праву народов<sup>6</sup>.

Первой историко-философской фигурой, придавшей идее послевоенной справедливости статус третьего раздела теории справедливой войны, являлся Иммануил Кант. В своих трудах он довольно подробно представил нормативные основания для преодоления последствий войны: необходимость смены режима в случаях тяжких и масштабных нарушений прав человека, активное

<sup>2</sup> *Августин Блаженный. О Граде Божиим // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 4. СПб., Киев, 1998. С. 338–339.*

<sup>3</sup> *Vitoria de F. On the Law of War // Vitoria de F. Political Writings. Cambridge, 1991. P. 305, 320–321.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 322–326.*

<sup>5</sup> *Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1994. С. 771–794.*

<sup>6</sup> *May L. Jus Post Bellum, Grotius, and Meionexia // Jus Post Bellum: Mapping the Normative Foundations / Ed. by C. Stahn, J.S. Esterday, J. Iverson. Oxford, 2014. P. 18.*

участие мирового сообщества, развитие экономических отношений между бывшими противниками. Кант подчеркивал, что политика по преодолению последствий одного военного конфликта вносит свой вклад в создание справедливого сообщества свободных государств: «Должен существовать особого рода союз, который можно было бы назвать союзом мира и который отличается от мирного договора тем, что последний стремится положить конец лишь одной войне, тогда как первый – всем войнам, и навсегда»<sup>7</sup>.

В течение длительного периода после Канта *jus post bellum* не получал должного внимания в этике войны. Однако опыт послевоенного обустройства Европы и Восточной Азии в конце 1940-х гг, в том числе, опыт судебного преследования инициаторов мировой войны и военных преступников, вернул эту тематику в пространство социально-этических исследований. С 1980-х гг. она получила дополнительное измерение. В этот момент начинает активно обсуждаться такой вид справедливости как справедливость, или правосудие, переходного периода (*transitional justice*). Нормативное содержание правосудия переходного периода формируется за счет приспособления требований справедливости к условиям общества, которое пережило глубочайший внутренний конфликт, сопровождавшийся широким применением насилия. В итоге, возникает такая целостная политическая стратегия, которая совмещает традиционные правовые меры воздаяния за участие в массовых преступлениях с мерами, которые заменяют невозможное или непродуктивное уголовное преследование. Этическая парадоксальность правосудия переходного периода состоит в том, что она опирается как на требование справедливого воздаяния, так и на требование сохранения оснований устойчивости политического сообщества, что, собственно, и ведет к освобождению участников и пособников массовых злодеяний, вовлеченных в процедуры примирения, от уголовной ответственности. В настоящий момент нормативный аппарат правосудия переходного периода активно используется для формулирования той части требований *jus post bellum*, которые касаются гуманитарных интервенций и войн с участием негосударственных субъектов<sup>8</sup>.

Параллельно исследователи начали предпринимать попытки сконструировать полную систему обязанностей участников военного конфликта в фазе *post bellum*. Богослов Майкл Шак в работе, посвященной войне в Персидском заливе, в число мер по восстановлению справедливости после конфликта включил раскаяние агрессора, смирение победителя, восстановление экономического и социальной инфраструктуры побежденной стороны<sup>9</sup>. Вариант *jus post bellum*, опирающийся на секулярные основания, предложил Брайан Оренд. По его мнению, фаза послевоенного урегулирования начинается с официальных извинений проигравшего войну государства-агрессора, далее следуют его

<sup>7</sup> Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. / Под ред. В.Ф. Асмуса. М., 1965. С. 274.

<sup>8</sup> Подробнее см.: Freeman M., Djukic D. *Jus Post Bellum and Transitional Justice* // *Jus Post Bellum. Towards a Law of Transition from Conflict to Peace* / Ed. by C. Stahn, J.K. Kleffner. The Hague, 2008. P. 213–227.

<sup>9</sup> Schuck M.J. When the Shooting Stops: Missing Elements in Just War Theory // *The Christian Century*. 1994. Vol. 111. № 30. P. 982.

полная или частичная демилитаризация, реабилитация комбатантов и уголовное преследование преступников, затем – экономическое, социальное и политическое восстановление затронутых войной регионов и сообществ<sup>10</sup>.

### **Jus post bellum в современном политическом контексте**

Почему же создание трехчастной теории справедливой войны, состоящей из *jus ad bellum*, *jus in bello* и *jus post bellum*, несмотря на наличие нескольких более ранних прецедентов, встало на повестку дня социальной этики именно сегодня? Этому способствовало несколько обстоятельств.

Во-первых, усовершенствование военной тактики и вооружений ведет к увеличению интенсивности разрушений инфраструктуры, к массовой гибели людей и следующей за ними политической нестабильности. В большинстве случаев руководство потерпевшего поражение государства, обязанное обеспечить стабильность и порядок, не в состоянии удержать в своих руках ситуацию и преодолеть последствия военных действий.

Во-вторых, провозглашение приоритета прав и свобод отдельного человека над интересами социума и государства и его закрепление в международных документах, обязывает всех участников военного конфликта (а также членов международного сообщества) способствовать осуществлению прав человека вне зависимости от государственных границ. Ни победитель, ни международное сообщество не могут заявить, что их не касается состояние населения побежденной страны, что в случае послевоенного политического хаоса и послевоенных экономических тягот оно само несет ответственность за свое положение. Вопрос об обязанности внешних сил оказывать помощь государствам, которые потеряли способность обеспечивать базовые права и удовлетворять основные нужды своих граждан, остро поставил Дж. Ролз<sup>11</sup>. Для того, чтобы прояснить границы и содержание этой обязанности, он ввел понятие «обремененное общество», то есть общество, в силу определенных причин (одной из которых является именно завершившаяся война) не обладающее достаточным уровнем развития социально-политической инфраструктуры, но имеющее при этом полное право на «добропорядочную и результативную жизнь». Более богатые общества обязаны вывести его из состояния «обремененности» и предотвратить его превращение в экономическую черную дыру, террористический анклав, территорию, контролируруемую международной преступностью и т. д.

В-третьих, в условиях глобализации резко возросла взаимная зависимость различных государств друг от друга. Они не просто имеют тесные экономические связи и интенсивные политические контакты, но и крайне уязвимы по отношению к негативным процессам, происходящим на территории близких и далеких соседей (миграционные кризисы последних десятилетий показывают это особенно ярко). Поэтому внутренняя стабильность и развитие какого-

<sup>10</sup> Orend B. Justice after War // Ethics and International Affairs. 2002. Vol. 16. № 1. P. 48–54.

<sup>11</sup> Ролз Дж. Право Народов // Вопросы философии. 2010. № 9. С. 96–97.

то одного государства является залогом благополучия всех прочих членов мирового сообщества. Оказание помощи другим государствам, в том числе своим разгромленным врагам, в восстановлении экономической и политической системы определяется, как это часто бывает в социальной этике, моральными обязанностями, которые подкреплены прагматическими соображениями. Исполнение таких обязанностей требует институционального регулирования отношений между людьми и распределения благ между различными субъектами, что соединяет теорию справедливой войны с представлениями о справедливом государственном управлении и дистрибутивной справедливостью.

Исследовательская разработка послевоенной справедливости привела на настоящий момент к формированию довольно отчетливого представления о том, как распределяются обязанности между участвовавшими в войне сторонами так называемого «классического» военного конфликта. Этот тип войны предполагает наличие суверенного государства-агрессора, которое нападает на другое суверенное государство, получающее в этой связи право на ответные военные действия. В случае победы обороняющейся стороны победитель и побежденный попадают под действие принципов *jus post bellum*, которые ведут к распределению ответственности или обязанностей двух сторон. Третьей стороной по умолчанию оказывается международное сообщество в лице отдельных его членов и институциональных структур. Победитель оказывается обязанным обеспечить безопасность мирных граждан побежденного государства, демилитаризовать зону конфликта, способствовать экономическому восстановлению и политической реконструкции побежденного государства (в некоторых случаях, организовать и контролировать эти процессы). Побежденный обязан компенсировать ущерб, причиненный жертвам агрессии, способствовать уголовному преследованию лиц, ответственных за инициирование агрессивной войны и совершивших иные военные преступления, а также активно поддерживать меры по восстановлению и реконструкции, постепенно перехватывая в этом деле инициативу у победителя. Международное сообщество превращается в гаранта исполнения этих обязанностей<sup>12</sup>.

Эта схема является неплохой отправной точкой для построения универсальной теории послевоенной справедливости. Однако она не учитывает нюансы конкретных (но при этом вполне типических) ситуаций, а также имеет некоторые иные недостатки. Так она включает в себя обязанности, необходимые для восстановления общества по завершении конфликта. Эти обязанности должны вытекать из принципов послевоенной справедливости. Однако сами эти принципы так и не сформулированы с той же степенью строгости как принципы *ad bellum* и *in bello*. Наряду с этим существует проблема с дееспособностью субъектов этих обязанностей. Если победитель чаще всего сохраняет свою дееспособность, то побежденная сторона часто лишается ее как в связи с неизбежной послевоенной политической дестабилизацией, так и в связи с выполнением требования политической реконструкции государств-агрессоров.

---

<sup>12</sup> См. подробнее: *Allman M.J., Winright T.L. Jus Post Bellum: Extending the Just War Theory // Faith in Public Life / Ed. by W.J. Collinge. New York, 2007. Vol. 53. P. 241–264.*

У исследователей нет пока определенного ответа и на вопрос о распределении ролей между победителем и международными институтами.

Еще большие проблемы создает необходимость нормативного регулирования процесса послевоенного обустройства в тех обществах, которые оказались вовлечены в так называемые «неклассические» военные конфликты. К числу последних относятся партизанские и гражданские войны, контртеррористические операции, межэтнические вооруженные столкновения, гуманитарная интервенция и др. В них военные действия не связаны с отношениями двух суверенных государств, одно из которых агрессор, а другое – жертва агрессии. Отсутствие этой пары разрушает весь алгоритм послевоенного восстановления в его «классическом» варианте. Возложить обязанности на ту или иную сторону фактически невозможно, поскольку воюющие стороны не обладают государственным суверенитетом, множественны и предельно изменчивы. Многие из них (например, этнические группы, родовые кланы, партизанские отряды) не готовы или не способны участвовать в послевоенном урегулировании. Другие, например, террористические группы, в принципе не могут этого сделать.

Итак, мы видим, что историческое развитие теории справедливой войны и особенности современного политического контекста подводят социальную этику и нормативную политическую теорию к необходимости сформировать полноценный набор критериев принятия решений в послевоенный период. В этой небольшой статье, не затрагивающей подробно вопрос о содержании таких критериев, была предпринята попытка показать глубину и настоятельность запроса на расширение теории справедливой войны в область *post bellum*. По своему назначению данный текст представляет собой призыв к российским этикам принять участие в важной теоретической работе, разворачивающейся в международном этическом сообществе. Автор выражает надежду, что этот призыв будет услышан.

### Список литературы

- Августин Блаженный*. О Граде Божиим // *Блаженный Августин*. Творения: в 4 т. Т. 4. СПб.: Алетея; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 584 с.
- Гроций Г.* О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. 868 с.
- Кант И.* К вечному миру // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6 / Под ред. В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1965. С. 259–309.
- Прокофьев А.В.* Справедливой войны теория // *Электронная философская энциклопедия*. Вып. 2018. Т. 1. <https://elenph.org/library/collection/elphilenc/document/HASH8004a731f3e1296829c33e> (дата обращения: 28.06.2019).
- Ролз Дж.* Право народов // *Вопросы философии*. 2010. № 9. С. 79–105.
- Allman M.J., Winright T.L.* Jus Post Bellum: Extending the Just War Theory // *Faith in Public Life* / Ed. by W.J. Collinge. New York: Orbis Books, 2007. Vol. 53. P. 241–264.
- Freeman M., Djukic D.* Jus Post Bellum and Transitional Justice // *Jus Post Bellum. Towards a Law of Transition from Conflict to Peace* / Ed. by C. Stahn, J.K. Kleffner. The Hague: T. M. C. Asser Press, 2008. P. 213–227.
- May L.* Jus Post Bellum, Grotius, and Meionexia // *Jus Post Bellum: Mapping the Normative Foundations* / Ed. by C. Stahn, J.S. Esterday, J. Iverson. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 15–25.

- Orend B. Justice after War // *Ethics and International Affairs*. 2002. Vol. 16. № 1. P. 43–56.
- Schuck M.J. When the Shooting Stops: Missing Elements in Just War Theory // *The Christian Century*. 1994. Vol. 111. № 30. P. 982–984.
- Vitoria de F. On the Law of War // *Vitoria de F. Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press 1991. P. 293–328.

## Jus Post Bellum in Just War Theory

*Leonid V. Yakushev*

Lomonosov Moscow State University. GSP-1, 27–4 Lomonosovsky prospect, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: jaleonid@mail.ru

The purpose of the article is to substantiate the extension of traditional just war theory to the post war period. The author believes that prerequisites for creating the system of principles governing the actions of the participants of a military conflict in the postwar period (the so-called “jus post bellum”) is embedded in the very foundations of just war theory. This thesis is confirmed by some historical precedents (Augustine, Francisco de Vitoria, Hugo Grotius, Immanuel Kant). However, the systematic research of the subject started only in the second half of the XX<sup>th</sup> century. The interest in jus post bellum was renewed due to the increase the devastating effects of modern warfare, the growing recognition of the priority of human rights and the expanding interdependence of the members of the international community. Contemporary ethicists and political philosophers suggested some versions of jus post bellum for the classical interstate wars. The situation is much less clear with jus post bellum for the non-classical military conflicts where non-state participants are involved. Filling this gap is one of the most important tasks of just war theory.

**Keywords:** morality, ethics, just war theory, postwar justice (jus post bellum), transitional justice, classical and non-classical wars

## References

- Allman, M.J., Winright, T.L. “Jus post bellum: Extending the Just War Theory”, *Faith in Public Life*, ed. by W.J. Collinge. New York: Orbis Books, 2007, vol. 53, pp. 241–264.
- Augustine. “O grade bozhiem” [The City of God], in: Avgustin Blazhennyi, *Tvoreniya* [The Works], vol. 4. Saint-Petersburg: Aleteiya Publ., Kiev: UTSIMM-Press Publ., 1998. 584 pp. (In Russian)
- Freeman, M., Djukic, D. “Jus Post Bellum and Transitional Justice”, *Jus Post Bellum. Towards a Law of Transition from Conflict to Peace*, ed. by C. Stahn, J.K. Kleffner. The Hague: T. M. C. Asser Press, 2008, pp. 213–227.
- Hugo Grotius, *O prave voiny i mira* [On the Law of War and Peace]. Moscow: Ladomir Publ., 1994. 868 pp. (In Russian)
- Kant, I. “K vechnomu miru” [To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch], in: I. Kant, *Sochineniya* [Works], vol. 6, ed. by V.F. Asmus, Moscow: Mysl’ Publ., 1965, pp. 259–309. (In Russian)
- May, L. “Jus Post Bellum, Grotius, and Meionexia”, *Jus Post Bellum: Mapping the Normative Foundations*, ed. by C. Stahn, J.S. Esterday, J. Iverson. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 15–25.
- Orend, B. “Justice after War”, *Ethics and International Affairs*, 2002, vol. 16, no. 1. pp. 43–56.

Prokofyev, A. “Spravedlivoi voyny teoriya” [Just War Theory] // *Elektronnaya filosofskaya entsiklopediya* [Electronic Philosophical Encyclopaedia], issue 2018, vol. 1, [<https://elenph.org/library/collection/elphilenc/document/HASH8004a731f3e1296829c33e>, accessed on 28.06.2019]. (In Russian)

Rawls, J. “Pravo narodov” [The Law of Peoples], *Voprosy filosofii*, 2010, no. 9, pp. 79–105. (In Russian)

Schuck, M.J. “When the Shooting Stops: Missing Elements in Just War Theory”, *The Christian Century*, 1994, vol. 111, no. 30. pp. 982–984.

Vitoria, de F. “On the Law of War”, in: F. de Vitoria, *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, pp. 293–328.



А.Д. Куманьков

## Война как наказание: исторические основания и современное состояние

**Куманьков Арсений Дмитриевич** – кандидат философских наук, старший преподаватель. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4; e-mail: akumankov@hse.ru

В статье рассматривается наказание как источник легитимации войны. Прослеживается история развития пунитивной (наказательной) парадигмы войны, ее смена легалистской парадигмой и отмечается реактуализация идеи наказания как справедливого основания войны. Для того чтобы решить эти задачи, автор рассматривает становление пунитивной доктрины войны в сочинениях христианских авторов III–IV вв. Прослеживается логика обоснования войны в мысли Амвросия Медиоланского и Августина Аврелия, для которых характерно было указание на необходимость наказания греха в качестве ключевой причины войны. Далее рассматривается процесс секуляризации учения о справедливой войне в Новое время. В этот период активно развивается легалистская парадигма войны с характерным для нее пониманием права государств на защиту своего суверенитета и территориальной целостности как справедливой причины войны. Автор отмечает типичное для современной теории справедливой войны обращение к идее защиты прав человека как основания для оправдания войны. Также рассматривается возрождение интереса к идее наказания и разбираются возможные причины реактуализации пунитивной парадигмы на рубеже XX–XXI вв.

**Ключевые слова:** война, наказание, теория справедливой войны, Августин, Гуго Гроций, Майкл Уолцер

Каноническая история теории справедливой войны традиционно начинается с Отцов Церкви IV–V вв. Амвросия Медиоланского и Августина Аврелия. Вероятнее всего, первым, кто употребил словосочетание «справедливая война», был Аристотель. В «Политике» он сравнивал войну с варварами с охотой на рабов, называл ее соответствующей природе, а потому справедливой<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Аристотель. Политика 1256b // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 388.

Важен вклад Цицерона в развитие морального учения о войне. Но все же именно христианские авторы столкнулись с необходимостью сформулировать доктрину, которая решала бы вопрос об оправдании применения вооруженного насилия. Решения, найденные Амвросием и Августином, а также их последователями, ведь доктрина справедливой войны всегда уточнялась, сформировали ядро так называемой пунитивной парадигмы (от лат. *punitio* – наказание) учения о справедливой войне. В основе пунитивной парадигмы лежит представление о недопустимости применения насилия во всех случаях, кроме тех, что связаны с необходимостью наказания грешника. Впоследствии пунитивная парадигма была заменена легалистской. Нравственное оправдание войны строилось не на идее наказания грешника, а на представлении об обладании государством особым правом защищать свой суверенитет и интересы при помощи вооруженного насилия. Эта парадигма в большей степени соответствовала эпохе национальных государств и Вестфальской системе международных отношений. В XX в. произошло серьезное обновление теории справедливой войны. Основанием, легитимирующим войну, признается отныне обязанность государств защищать права своего населения, а также следить за соблюдением базовых прав человека в международном масштабе. Однако наиболее интересным аспектом в этой эволюции парадигмальных оснований теории справедливой войны становится возвращение мышления в духе пунитивной доктрины. На фоне процессов приватизации войны и криминализации агрессивной войны это приводит к явным противоречиям внутри всего дискурса о справедливой войне. От войны одновременно хотели бы отказаться, но продолжают видеть в ней эффективное или неизбежное средство решения политических проблем, что вынуждает искать все новые обоснования необходимости обращения к ней.

В данной статье мы постараемся проследить, как именно происходила ре-актуализация пунитивной парадигмы войны. В данном случае нас в меньшей степени будет интересовать критика попыток представить войну справедливым способом наказания. Основное внимание будет уделено исторической ретроспективе и представлению нескольких современных подходов к проблеме наказательной войны. Для этого мы определим основные элементы средневековой христианской пунитивной доктрины справедливой войны. Далее, кратко опишем процесс смены пунитивной доктрины войны легалистской парадигмой и обозначим наиболее характерный для современной теории справедливой войны подход к оценке причин войны. И наконец, наметим причины обращения к мышлению в духе пунитивной парадигмы на рубеже XX–XXI вв.

Представления о правильной и неправильной, справедливой и несправедливой, естественной и противоестественной войне и, соответственно, допустимых и неприемлемых способах поведения на поле боя появляются в античной философии. На эту тему высказывались уже Платон<sup>2</sup> и Аристотель<sup>3</sup>, пусть и не слишком подробно. Цицерон уделил этим вопросам чуть больше внима-

<sup>2</sup> См.: Платон. Государство // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994; Платон. Законы // Платон. Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1994.

<sup>3</sup> См.: Аристотель. Политика; Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983.

ния<sup>4</sup>. Именно в сочинениях этих авторов закрепляется раздвоенность осмысления войны, которая в дальнейшем будет воспроизводиться на протяжении всей истории развития доктрины справедливой войны. Осуждение слишком затянутой, жестокой или начатой без должной причины войны будет сочетаться с восприятием ее в качестве необходимого средства решения конфликтных ситуаций, восстановления справедливости и обретения мира.

В IV в. н. э. происходит серьезное укрепление позиций христианства в Римской империи. При Константине Великом (272–337) преследования христиан прекратились, и христианство стало абсолютно легальным. Феодосий Великий (347–395) сделал христианство государственной религией. В этих условиях должны были появиться христианские концепции права на применение насилия и ведения войны. И они действительно появились в трудах Амвросия Медиоланского и его ученика Августина Аврелия.

Основное нравственное противоречие, которое должен был решить христианский теолог, рассуждающий о войне, довольно ясно. Как можно совместить учение о ненасилии Христа и прагматичность правителей, видящих в войне законное и эффективное средство. Евангелия дают немало оснований для того, чтобы считать христианство пацифистской религией по своей сути. Так, например, Христос говорит: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую... любите врагов ваших, благословляйте проклинаящих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас»<sup>5</sup>. Неудивительно, что многие христианские авторы первых веков (Ориген, Тертуллиан, Игнатий Антиохийский) прямо выступали против войны и военной службы.

Важным шагом на пути к переосмыслению пацифизма Христа стала интерпретация Священного Писания Амвросием Медиоланским. В трактате «Об обязанностях священнослужителей»<sup>6</sup> Амвросий обращает внимание на то, что Библия не запрещает войну прямо и директивно. Он находит немало примеров того, как древние цари вели войны и, более того, действовали по божественному указанию. Так, он пишет: «никогда Давид не предпринимал войны, если только не вызывался (на то самими врагами)... А после того [после победы над Голиафом] он никогда не начинал войны иначе, как по испрошении совета (2 Цар. 5:19 и сл.) от Господа (*consulto Domino*)»<sup>7</sup>. Царь Давид становится для Амвросия примером того, что война в принципе не является запретной для верующего. Кроме того, мы понимаем, что возможна война, которая направляется и одобряется Богом и ведется буквально по его повелению.

Христианский воин должен уподобиться Давиду, Иисусу Навину, Самсону, которые вели войны и прославили себя. Их слава обязана проявленному мужеству, но подлинного мужества, по мнению Амвросия, не может быть без справедливости поступков, иначе они обесчестили бы себя дурным обращением

<sup>4</sup> См.: Цицерон М.Т. Об обязанностях // Цицерон М.Т. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993; Цицерон М.Т. О государстве // Цицерон М.Т. Диалоги. М., 1994.

<sup>5</sup> Мф 5:38–39, 44.

<sup>6</sup> Амвросий Медиоланский. Об обязанностях священнослужителей. М.; Рига, 1995.

<sup>7</sup> Там же. I. XXXVI. 177.

с неприятелем или злоупотреблением собственной силой. Амвросий специально подчеркивает, что даже на войне должна соблюдаться справедливость, которая непосредственно выражается в различном отношении к врагу озлобленному и бесчеловечному и неприятелю, сопротивляющемуся без лишней жестокости. Атлет Христов получает венец «только в том случае, если он сражается законно»<sup>8</sup>. Справедлив же человек тогда, когда он исповедует истинную веру.

Обретаемое в вере человеколюбие трактуется Амвросием весьма прагматично. Дух ветхозаветного талиона близок ему. Проявление милосердия служит залогом благодарности. Так, он приводит в пример сюжет из книги Царств, где повествуется о войне сирийского царя с израильтянами. Господь поражает сирийцев слепотой, после чего израильский царь предлагает убить их всех. Этому препятствует пророк Елисей, предлагая накормить и напоить сирийцев, а затем отпустить. После такого акта милосердия «не ходили более те полчища Сирийские в землю Израилеву»<sup>9</sup>. Приводит Амвросий и обратный пример, принципиально важный для нас. В книге Чисел описано, как мадианитяне, которые начали соблазнять израильтян и научили их поклоняться Ваал-Фегору, удостоиваются крайне жестокой кары. Моисей по наставлению Господа мстит мадианитянам, посылая израильтян на войну с ними. В результате этой войны израильтяне «убили всех мужского пола; и вместе с убийцами их убили царей Мадиамских... а жен Мадиамских и детей их сыны Израилевы взяли в плен, и весь скот их, и все стада их и все имение их взяли в добычу, и все города их во владениях их и все селения их сожгли огнем»<sup>10</sup>. Несправедливость, излишняя воинственность или бесчестие врага служит основанием для наказания, которое выступает в качестве справедливой причины войны.

В представлениях Амвросия о войне закрепляется дихотомия, которая будет часто воспроизводиться в сочинениях, посвященных определению справедливых оснований войны. С одной стороны, в цитированном выше отрывке о Давиде фиксируется справедливость самообороны. Давид начинает войну только в том случае, если «вызывается» на это своими врагами, то есть когда на него кто-то нападает. Амвросий одобряет также и союзническую помощь: «тот, кто не избавляет своего союзника от обиды, – буде имеет к тому возможность, – столько же виноват, сколько и тот, кто наносит эту обиду»<sup>11</sup>. Война, вызванная необходимостью защитить союзника, оправдана в той же мере, в которой оправдана самооборона. Амвросий пишет об избавлении союзника от обиды. Здесь мы имеем дело с воздающей справедливостью, которая определяет возможность ответить на совершенное по отношению к нам благое или злое деяние. Но когда речь идет о мести как одновременно причине и цели войны, как это происходит с израильтянами, которые карают мадианитян, то в дело вступает «справедливость возмездия», как мы можем обозначить ее

<sup>8</sup> Амвросий Медиоланский. Об обязанностях священнослужителей. I. XXXVI. 182.

<sup>9</sup> 4 Цар 6: 22.

<sup>10</sup> Числ 31: 7–10.

<sup>11</sup> Амвросий Медиоланский. Об обязанностях священнослужителей. I. XXXVI. 178. Ср.: Там же. II. VII. 33.

вслед за американским философом Дэвидом Любаном<sup>12</sup>. В этом случае потерпевшая сторона стремится причинить своему обидчику ущерб, значительно превышающий убыток, понесенный ею самой.

Обе причины – самооборона и наказание – постоянно были в фокусе внимания теоретиков справедливой войны, но в разные времена их значение оценивалось по-разному. Так, ученик Амвросия Августин выстраивает линию аргументации в пользу возможности применять военное насилие именно вокруг идеи наказания, которая служит справедливой стороне как санкция, легитимирующая войну.

Война, по мнению Августина, извечная спутница жителей града земного, вечный мир возможен только в Царствии Христовом. Однако война сама по себе не есть еще грех и зло: «заповеди “не убивай” отнюдь не преступают те, которые ведут войны по велению Божию или, будучи в силу Его законов, т. е. в силу самого разумного и правосудного распоряжения, представителями общественной власти, наказывают злодеев смертью»<sup>13</sup>. Несправедливой можно назвать войну только в том случае, когда участник ее становится жестокосердным и переполняется любовью к насилию. Если же начинающий войну по справедливой причине помнит, что финальная цель войны – мир, справедливость и благочестие<sup>14</sup>, то он не будет совершать греха. Что же касается справедливых причин войны, то наказание (*punitio*) как раз и называется Августин в качестве одной из них. И пунитивная, наказательная парадигма войны берет начало именно в сочинениях епископа Гиппонского, который уделяет этой теме гораздо больше внимания, нежели Амвросий.

Августин следует за Амвросием в признании того, что только божественное указание или решение мудрого правителя, выполняющего волю Бога, может стать справедливым основанием для начала войны. Мудрый же правитель будет начинать войну только для того, чтобы отомстить за прегрешения (сам Августин формулирует это следующим образом: «*iusta autem bella ea definiti solent quae ulciscuntur iniurias*»<sup>15</sup>). Историки теории справедливой войны часто сравнивают этот тезис с характерным для римской традиции представлением о справедливости войны ради возвращения собственности, утраченной в результате вражеского набега<sup>16</sup>. И если для римской (и в принципе античной традиции) характерной была идея борьбы за восстановление довоенного *status quo*, то христианское представление о войне меняется кардинальным образом. Не само по себе нарушение права (например, кража имущества или святынь) подвергается теперь осуждению, но греховная сущность совершенного неприятелем деяния. Христианский воин борется не только ради того, чтобы вернуть утраченное и восстановить свое право. Он обращается к оружию с тем, чтобы наказать нарушителя справедливости – того порядка, который был установлен Богом, воздать ему и за фактическое, и за духовное преступление.

<sup>12</sup> Luban D. War as Punishment // Philosophy & Public Affairs. 2011. Vol. 39. Issue 4. P. 305ff.

<sup>13</sup> Августин Аврелий. О граде Божием. Книги I–XIII. СПб.; Киев, 1998. С. 35.

<sup>14</sup> Augustine. Letter 138 to Marcellinus // The Works of Saint Augustine. Vol. II/2. New York, 2003. P. 226.

<sup>15</sup> Augustine. Quaestiones in Heptateuchum. VI, 10 (Цит. по: Russel F.H. The Just War in the Middle Ages. Cambridge, 1975. P. 18).

<sup>16</sup> См., напр.: Cicero. De Officiis. London; New York, 1928. P. 38.

Правитель, обладающий соответствующим правом и мудростью, воздаст грешнику за совершенные дурные деяния. Ничто иное, кроме совершения серьезного греха, не может оправдать войну, сделать ее справедливой. Августин постоянно подчеркивает, что ведение справедливых войн – это обязанность, возложенная на христианского правителя как защитника христиан и хранителя веры. Обязанность неприятная, но необходимая: «Несправедливость противной стороны вынуждает мудрого вести справедливые войны; и эта несправедливость должна вызывать скорбь в душе человека, потому что она несправедливость человеческая, хотя бы из-за нее и не возникало никакой необходимости начинать войну»<sup>17</sup>.

Вина, которую несет на себе грешник, дает основание обратить оружие против него. Наказание греха представляет собой наиболее важную причину, по которой война может быть признана справедливой (Августин говорит также о самообороне и возвращении собственности, хотя и не очень подробно и скорее в контексте рассуждений о наказании). Но неверным было бы предположить, будто Августин использует «справедливость возмездия» для того, чтобы санкционировать истребительные войны. Причина, делающая войну справедливой, – грех, но цель войны – мир. Августин полагает, что грешник должен быть наказан, но также по возможности исцелен или исправлен в духовном отношении<sup>18</sup>.

Важно учитывать тот контекст, в котором появлялись высказывания Августина о войне. Очевидно, что концепция Августина теологическая. Она работает в системе аргументации, которая источником справедливости признает Бога. Соответственно, эта система предполагает соответствующую иерархию, где отпадение от Бога будет свидетельствовать об отпадении от справедливости, но все же все участники отношений продолжают находиться в рамках одного онтологического и морального поля. Именно поэтому мудрый правитель и получает возможность выступать судьей в делах неподвластных ему народов или групп людей – понимание справедливости у них общее. Далее, важно отметить, что Августин рассуждал о причинах, приведших к периодическим разорениям варварами Римской империи, но более всего – о необходимости борьбы с язычниками, раскольниками и еретиками, в первую очередь с манихеями, пелагианцами и донатистами. Как отмечают многие исследователи наследия Августина, игнорирование этого фона приводит к неверным интерпретациям мысли Отца Церкви<sup>19</sup>. Тем не менее, его акцент на наказании греха как на справедливом основании для начала войны в дальнейшем трактовался довольно широко и послужил, среди прочего, концептуализации доктрины священной войны.

<sup>17</sup> Августин Аврелий. О граде Божием. Книги XIV–XXII. Кн. XIX, 7. С. 333.

<sup>18</sup> О перевоспитании как цели пунитивной войны см.: Hampton J. The Moral Education Theory of Punishment // *Philosophy & Public Affairs*. 1984. Vol. 13. P. 208–238.

<sup>19</sup> См.: Cox R. The Ethics of War up to Thomas Aquinas // *The Oxford Handbook of Ethics of War* / Eds. S. Lazar, H.P. Frowe. 2015. URL: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199943418.001.0001/oxfordhb-9780199943418-e-19> (дата обращения: 25.03.2019).

На протяжении более чем тысячи лет христианские богословы развивали августиновскую парадигму пунитивной войны. Без обращения к ней не обходилось ни одно значимое сочинение о войне. Мы встречаем ее в «Декрете Грациана», в «Сумме теологии» Фомы Аквинского («необходимо... чтобы атакованные были атакованы потому, что заслужили это некоторым своим проступком»<sup>20</sup>), в текстах Фомы Каэтаны<sup>21</sup>, затем у учителей Саламанкской школы – у Франсиско де Витория.

Однако со временем, начиная с XVI–XVII вв., пунитивная парадигма в учении о справедливой войне начинает уступать место легалистской или правовой. Во многом этому содействовал еще один представитель Саламанкской школы – Луис де Молина. О справедливой причине войны он говорит не как о грехе, а как о преступлении<sup>22</sup>. Гуго Гроций – еще один мыслитель, стоящий на рубеже двух парадигм. Как замечает Р.Г. Апресян, «с этикой милосердия и миролюбия, то есть с христианской этикой, Гроций совмещает этику справедливости и возмездия, то есть морально-правовые нормы Ветхого Завета и классической древности»<sup>23</sup>. Войну Гроций воспринимает в первую очередь как средство, при помощи которого суверены регулируют отношения друг с другом. Но при этом война является для него всегда крайним средством, к которому стоит обращаться, когда иные способы воздействия на соперника не действуют: «правильно говорит Демосфен, что война ведется против тех, кого невозможно принудить к чему-нибудь в судебном порядке»<sup>24</sup>. Справедливой причиной войны Гроций называет правонарушение. Но переходный характер позиции Гроция проявляется, когда он начинает выделять конкретные правонарушения, которые заслуживают военного ответа. Среди них он выделяет самооборону и помощь союзнику, возвращение имущества, а также наказание. Обратим внимание на последнюю причину – отмщение или воздаяние кажется Гроцию вполне соответствующим естественному праву, т. е. универсальным принципам справедливости.

Последователи Гроция, такие как Самуэль фон Пуфендорф, Эммер де Ваттель или Иммануил Кант, идут по пути секуляризации учения о справедливой войне. Они начинают трактовать его в первую очередь как правовую и этическую доктрину, и отказываются от рассмотрения греха и наказания в качестве причины справедливой войны. В Новое время осознание невозможности наказательной войны становится буквально общим местом. Меняется доминирующий тип войны, а вместе с ним и интерпретация справедливых причин войны.

Война становится делом, находящимся в ведении только одного субъекта – государства. Оно монополизировало право на легитимное насилие и применяет

<sup>20</sup> *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопр. 1–46. Киев, 2011. 40. С. 498.

<sup>21</sup> *Summa theologiae* II-II, q. 40, a. 1. *Commentaria Cardinalis Cajetani // Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII. Vol. 8. Rome, 1895.*

<sup>22</sup> *Molina L. De iustitia et jure. Tract. II, disputation 102 // The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings / Eds. G.M. Reichberg, H. Syse, E. Begby. Oxford, 2006. P. 336.*

<sup>23</sup> *Апресян Р.Г. Гуго Гроций // Апресян Р. Г. История этики Нового времени: Лекции и статьи. М., 2014. С. 63. Также см.: Tuck R. The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant. Oxford, 1999. P. 106.*

<sup>24</sup> *Гроций Г. О праве войны и мира: Репринт с изд. 1956 г. М., 1994. С. 50.*

его в отношениях с другими такими же субъектами. По замечанию нидерландо-израильского политического теоретика Мартина ван Кревельда, основной задачей «изобретенного» Томасом Гоббсом государства «было ведение войн против себе подобных»<sup>25</sup>. Государства осознавали равенство своих статусов и прав. Как это выразил Эмер де Ваттель, «нации свободны, независимы, равны и каждая судит по своей совести о должном»<sup>26</sup>. Государства ориентируются в первую очередь на собственные интересы (*raison d'État*), в этом и заключается их сущностная характеристика. Именно поэтому Ваттель и отмечает релятивизацию справедливости, когда каждое государство начинает трактовать ее по своему усмотрению. Только совесть государей может давать оценку их действиям. Не существует судьи народов, который мог бы выступить в споре государей, поскольку все они находятся между собой в естественном состоянии, где действует гоббсово правило «*non est potestas super terram quae comparetur ei*»<sup>27</sup>.

Система международного права, которая складывалась в XIX–XX вв., во многом закрепляет эти особенности понимания международной политики. Результатом работы юристов стала криминализация войны. Согласно ряду документов, начиная с пакта Бриана-Келлога, Устава ООН и Резолюции Генеральной Ассамблеи ООН 3314 (XXIX) «Определение агрессии» от 14 декабря 1974 г., агрессивная война признается преступным действием. Война перестает считаться инструментом политики, которым государства могут распоряжаться по собственному усмотрению. Система международной безопасности предполагает отказ от насилия в пользу мирного урегулирования споров. Во всяком случае, таков дух международно-правовых актов.

Таким образом, на уровне ключевых международно-правовых документов самооборона представляется по сути единственной справедливой причиной войны. Но основанием теперь служит не суверенное право государств на насилие и свобода распоряжения им, а обязанность государств защищать права, интересы и благополучие собственных граждан. Возрожденная в середине XX в. после почти полутора столетий забвения теория справедливой войны строится именно вокруг этой идеи<sup>28</sup>. У государства есть обязанности перед населением, выполнение которых свидетельствует о том, насколько эффективно правительство справляется с собственными функциями. Нападение извне, угроза суверенитету и территориальной целостности делают невозможным выполнение этих обязательств, в первую очередь это касается обеспечения мирного и безопасного существования. Именно поэтому самооборона, защита от агрессии признается важнейшим правом государств.

Вот, к примеру, как эта легалистская парадигма проявляет себя у одного из важнейших авторов для современной теории справедливой войны, Майкла

<sup>25</sup> Кревельд М. ван. Расцвет и упадок государства. М., 2006. С. 413.

<sup>26</sup> Ваттель Э. Право народов или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов. М., 1960. С. 32.

<sup>27</sup> Иов 41:25: «Нет на земле подобного ему». Сентенция, представленная на фронтисписе первого издания «Левифана» Томаса Гоббса. Обычно переводится как «нет на земле власти, которая бы сравнилась с ним».

<sup>28</sup> Куманьков А.Д. Современные классики теории справедливой войны: М. Уолцер, Н. Фоушин, Б. Оренд, Дж. Макмахан. СПб., 2019. С. 99 и далее.



Уолцера: «агрессия – вот имя, которым мы нарекаем военные преступления. Мы понимаем, что это преступление, поскольку знаем то состояние мира, которое прервала война. Зло, которое порождает война, заставляет мужчин и женщин рисковать собственными жизнями ради защиты их прав»<sup>29</sup>. Уолцер рассматривает наказание не как причину, но как одну из задач, которую предстоит решить на завершающем этапе войны. После того, как агрессору дан отпор, его можно и нужно наказать<sup>30</sup>.

Как мы видим, отказ от пунитивной парадигмы войны не означает отказ от наказания как одного из значимых элементов войны. Уолцер и ряд других авторов убеждены, что само по себе наказание не может считаться причиной войны, но вполне может рассматриваться в качестве одной из целей боевых действий и последующего политического процесса. Такое наказание, как правило, проявляется в виде судебного процесса. Мы можем вспомнить, что Вторая мировая война закончилась крупным судебным процессом. Югославские войны и геноцид в Руанде привели к созданию международных трибуналов. Одной из целей (а вероятнее всего и причин<sup>31</sup>) войны в Ираке 2003–2011 гг. было стремление предать суду политическое руководство Ирака и произвести смену режима в этой стране.

Но если мы обратимся к предложенному выше определению возмездия как причинения противнику ущерба, значительно превышающего убытки, понесенные стороной, считающей себя жертвой несправедливого нападения, то увидим, что современные войны зачастую ведутся в духе представлений о пунитивной войне. Ущерб и жертвы многих войн последних десятилетий (операции НАТО и США против Югославии, Афганистана, Ирака) значительно превышает тот урон, что был изначально нанесен государствами, против которых были начаты войны-наказания. Особенно это становится заметным, если мы обратим внимание на значительный рост числа жертв среди гражданского населения.

Имплицитно аргументация, характерная для пунитивной парадигмы, возникает и в некоторых версиях современной теории справедливой войны. Рассматривая операцию коалиционных сил в Ираке в 2003 г., американский философ Николас Фоушин не находит какого-либо одного основания, достаточно веского для того, чтобы санкционировать войну. Взятые по отдельности, тираническая власть Саддама Хусейна, нарушение им резолюций ООН и иных актов международного права, агрессии против собственного населения, поддержка террористов, подозрения в наличии оружия массового поражения не могли обосновать вторжения. Как замечает по этому поводу М. Уолцер, режим Саддама Хусейна не был самым агрессивным режимом из всех существующих на тот период<sup>32</sup>. Тем не менее, Фоушин делает вывод о том, что операцию

<sup>29</sup> Walzer M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustration*. New York, 2015. P. 51.

<sup>30</sup> Ibid. P. 61–62.

<sup>31</sup> O'Driscoll C. *Renegotiation of the Just War Tradition and the Right to War in the Twenty-First Century*. New York, 2008. P. 18.

<sup>32</sup> См. Уолцер М. Смена режима и справедливая война // Военно-юридический журнал. 2013. № 7. С. 26–32.

в Ираке следует признать справедливой войной, поскольку по совокупности причин Саддам Хусейн заслужил военного вмешательства в Ирак<sup>33</sup>.

Схожую позицию занимает и канадский философ Брайан Оренд. Он развивает концепцию минимально справедливых государств. К ним он относит такие режимы, которые признаны собственными гражданами и мировым сообществом, не нарушают права соседних государств и обеспечивают соблюдение прав собственных граждан<sup>34</sup>. Только минимально справедливые государства могут считаться полноценными участниками международных отношений. Если же государство действует агрессивно, нападает на кого-то или велика вероятность того, что оно нападет, то оно перестает считаться минимально справедливым. Такое государство может быть подвергнуто «нападению с оборонительными целями»<sup>35</sup>. Но нанесение ущерба в целях упреждения войны – это не что иное, как действие сообразно логике «справедливости возмездия».

Более открыто о возможности признать наказание справедливой причиной войны заявляет известный «ревизионист» Джефф Макмахан. Он замечает, что в ряде случаев самооборона и наказательная война становятся неразличимыми. Это происходит в ситуациях, когда целью пунитивной войны являются превентивные меры, направленные на предотвращение будущих агрессий со стороны государства, которое развязало несправедливую войну. Речь идет не о том, что агрессор должен получить «по заслугам» (*desert*), и не о воздаянии (*retribution*) как таковом, а о наказании как форме защиты своего государства<sup>36</sup>, когда во внимание принимаются также и потенциальные риски, требующие минимизации. Агрессия легитимирует ответные насильственные действия, нацеленные на защиту и наказание как способ предотвращения будущих агрессий. Подобно тому, как в частных отношениях преступнику не только пытаются помешать совершить правонарушение, но и заключают его в тюрьму для предотвращения повторения преступлений, государство может, ответив на агрессию, разоружить своего неприятеля.

Безусловно, в наказании преступника содержится и элемент воздаяния за совершенное деяние. Относительно этого компонента наказания Макмахан полагает, что воздаяние *в принципе, в теории* могло бы считаться справедливой причиной войны, но слишком многое в практике военных конфликтов говорит против возможности справедливого воздаяния. Во-первых, чрезвычайно сложно идентифицировать объект наказания. Мы часто говорим о государстве как о субъекте, но все же государство деперсонифицировано, это субъект, состоящий из множества людей. Невозможно наказать государство как таковое, мы всегда наказываем какую-то часть его граждан. Чаще всего речь будет идти о наказании всех граждан данного государства, т. е. наказание будет неизбежным – оно затронет в том числе и тех, кто не повинен в злодеяниях, которые приписываются государству.

<sup>33</sup> *Fotion N.* War and Ethics: A New Just War Theory. New York, 2007. P. 75.

<sup>34</sup> *Orend B.* The Morality of War. New York, 2006. P. 38.

<sup>35</sup> *Ibid.* P. 37.

<sup>36</sup> *McMahan J.* Aggression and Punishment // War: Essays in Political Philosophy / Ed. L. May. Cambridge, 2008. P. 82.

Во-вторых, даже если бы мы попытались вести воздающую войну целенаправленно против тех, кто непосредственно ответствен за совершенные злодеяния, это вряд ли было бы возможно. Наказание предполагает наличие вины и необходимость определить степень виновности преступников, для чего нужен независимый справедливый суд.

Однако у нас, как правило, нет достаточной полноты информации, чтобы судить о делах и мотивах тех, кого мы считаем преступниками. Даже если мы можем оценить преступление и масштабы должного наказания, мы не можем быть уверенными, что война способна наказать каждого виновного человека ровно в той мере, в которой он это заслуживает; негативное влияние войны практически невозможно направить на конкретных людей и привести его в соответствие с их злодеяниями. Война всегда влияет в том числе и на жизни тех, кто не причастен непосредственно к совершению того зла, которое требует какого-то наказания<sup>37</sup>. На эту несоразмерность обращает внимание и А. В. Прокофьев в своей статье о войне как наказании агрессора: «для того, чтобы наказать военных преступников за прошлые деяния или сменить политический режим, не осуществляющий в настоящий момент массовых убийств и прочих репрессий, предполагается допустимость гибели огромного количества военных и гражданских лиц с обеих сторон»<sup>38</sup>. Объем насилия, который будет использовать справедливая сторона для отражения агрессии и наказания неприятеля, вероятнее всего, будет превышать изначальный объем насилия, использованного лицами, виновными в развязывании несправедливой войны. Жизни гражданских лиц могут оказаться под угрозой, но стоит также обратить внимание и на риски для военных, выступающих в роли орудия наказания. Обобщив все это, мы можем заключить, что воздающая война на практике оказывается непропорциональным средством и потому не может считаться справедливой мерой наказания.

Скажем в заключение несколько слов о причинах реставрации пунитивной парадигмы. Отчасти этому способствуют трансформации войны, которые происходили с ней в течение XX в. Во-первых, отмеченная выше криминализация войны меняет представление о соотношении статуса участников конфликта и, соответственно, об их правах и обязанностях. Восприятие агрессии как преступления, требует от жертвы описывать свою войну в категориях наказания и воздаяния. Дэвид Любан в своем исследовании о наказании как основании войны приводит в пример слова Уинстона Черчилля, произнесенные 14 июля 1941 г.: «мы отплатим немцам той же, а быть может, и более крупной монетой»<sup>39</sup>. Грех вооруженного нападения должен быть отмщен сполна. В условиях, когда понятие агрессии и законные действия в отношении агрессора не определены четко и однозначно, наказание нередко становится делом

<sup>37</sup> McMahan J. Aggression and Punishment // War: Essays in Political Philosophy / Ed. L. May. Cambridge, 2008. P. 82–84.

<sup>38</sup> Прокофьев А.В. Справедливая война как наказание агрессора // Проблемы этики: философско-этический альманах / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова / Ред. А.В. Разин, И.А. Авдеева. Вып. V. Ч. 1. М., 2015. С. 157.

<sup>39</sup> Черчилль У. Стойкость и выдержка лондонцев // Никогда не сдаваться! Лучшие речи Черчилля. М., 2014. С. 402.

вооруженных сил, которые проводят операцию против агрессора, его армии и гражданского населения.

Еще одна важная особенность современной мировой политики состоит в появлении на международной арене акторов разного статуса и природы. Плюралистичность, связанная с усилением роли, которую играют негосударственные субъекты, осложняет принятие политического решения о войне и затрудняет проведение военных операций. Государства и их объединения воспринимают себя в качестве единственного источника регуляции международных отношений, что ставит их в позицию «мирового жандарма». Они считают себя обязанными осуждать те или иные насильственные акции, например, террористическую деятельность, и наказывать виновных в их проведении. Серьезные кризисы самоопределения происходят в ситуации, когда они оказываются не способными к этому, как это произошло в случае с геноцидом в Руанде. Именно после событий в этой стране начала активно развиваться теоретическая база гуманитарных интервенций. Некоторое время спустя ООН приняла доктрину «Обязанность защищать», согласно которой суверенитет государств заключается не только в возможности вести политику по своему усмотрению, в том числе самостоятельно принимать решение о войне, но главным образом в том, чтобы обеспечивать благополучие своего народа.

Несмотря на серьезные трансформации в мировой политике, государства по-прежнему продолжают позиционировать себя как основной центр силы. Государства полагают своей традиционной миссией наблюдение за международными отношениями и защиту всеобщей безопасности и порядка. Более невозможна риторика о войне как особом праве, которым государство пользуется по своему усмотрению. Скорее в ней видят инструмент, которым время от времени следует карать согрешивших против международной безопасности. Соответственно, основные формы войны сейчас – это гуманитарные интервенции, контртеррористические операции, упреждающие удары, нередко нацеленные на уничтожение «злых режимов», не действующих агрессивно в данный момент, но представляющих потенциальную опасность. Пожалуй, в этом можно увидеть секулярное воспроизведение теологических аргументов, лежавших в основе августиинанской пунитивной доктрины справедливой войны. Только место грешников занимают теперь международные преступники.

### Список литературы

*Августин Аврелий.* О граде Божием. Книги I–XIII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 595 с.

*Августин Аврелий.* О граде Божием. Книги XIV–XXII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 592 с.

*Амвросий Медиоланский.* Об обязанностях священнослужителей. М.; Рига: Благовест, 1995. 416 с.

*Апресян Р.Г.* История этики Нового времени: Лекции и статьи. М.: Директ-Медиа, 2014. 359 с.

*Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. 830 с.

*Ваттель Э.* Право народов или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов. М.: Госюриздат, 1960. 720 с.

- Гроций Г.* О праве войны и мира: Репринт с изд. 1956 г. М.: Ладомир, 1994. 868 с.
- Кревельд М. ван.* Расцвет и упадок государства. М.: ИРИСЭН, 2006. 544 с.
- Куманьков А.Д.* Современные классики теории справедливой войны: М. Уолцер, Н. Фоушин, Б. Оренд, Дж. Макмахан. СПб.: Алетейя, 2019. 268 с.
- Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. 654 с.
- Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. 955 с.
- Прокофьев А.В.* Справедливая война как наказание агрессора // Проблемы этики: философско-этический альманах / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова / Ред. А.В. Разин, И.А. Авдеева. Вып. V. Ч. 1. М.: Издатель Воробьев, 2015. С. 146–160.
- Уолцер М.* Смена режима и справедливая война // Военно-юридический журнал. 2013. № 7. С. 26–32.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. II–II. Вопр. 1–46. Киев: Ника-Центр, 2011. 576 с.
- Цицерон М.Т.* Диалоги. М.: Ладомир, 1994. 222 с.
- Цицерон М.Т.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993. 245 с.
- Черчилль У.* Никогда не сдаваться! Лучшие речи Черчилля. М.: Альпина нон-фикшн, 2014. 644 с.
- Эренбург И.Г.* Война. 1941–1945. М.: АСТ, 2004. 796 с.
- Luban D.* War as Punishment // Philosophy & Public Affairs. 2011. Vol. 39. Issue 4. P. 299–330.
- Cicero.* De Officiis. London: William Heinemann Ltd; New York: G. P. Putnam's Sons, 1928. 439 p.
- Cox R.* The Ethics of War up to Thomas Aquinas // The Oxford Handbook of Ethics of War / Eds. S. Lazar, H.P. Frowe. Oxford: Oxford UP, 2015. 592 p. URL: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199943418.001.0001/oxfordhb-9780199943418-e-19> (дата обращения: 25.03.2019).
- Fotion N.* War and Ethics: A New Just War Theory. New York: Continuum, 2007. 192 p.
- Hampton J.* The Moral Education Theory of Punishment // Philosophy & Public Affairs. 1984. Vol. 13. P. 208–238.
- McMahan J.* Aggression and Punishment // War: Essays in Political Philosophy / Ed. L. May. Cambridge: Cambridge UP, 2008. P. 67–84.
- O'Driscoll C.* Renegotiation of the Just War Tradition and the Right to War in the Twenty-First Century. New York: Palgrave Macmillan, 2008. 232 p.
- Orend B.* The Morality of War. New York: Broadview Press, 2006. 289 p.
- Russel F.H.* The Just War in the Middle Ages. Cambridge: Cambridge UP, 1975. 348 p.
- Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII.* Vol. 8. Rome: Editori di San Tommaso, 1895. 456 p.
- The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings / Eds. G.M. Reichberg, H. Syse, E. Begby.* Oxford: Blackwell, 2006. 754 p.
- The Works of Saint Augustine.* Vol. II/2. New York: New City Press, 2003. 440 p.
- Tuck R.* The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant. Oxford: Oxford UP, 1999. 256 p.
- Walzer M.* Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustration. New York: Basic Books, 2015. 416 p.

## War as Punishment: Historical Foundations and Current State

*Arseniy D. Kumankov*

National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmannay Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: akumankov@hse.ru

The article considers punishment as a source of legitimization of war. The author traces the history of punitive paradigm of war, notes the moment when it was replaced by the legalist

paradigm and considers the reactualization of the idea of punishment as a just basis of war. In order to deal with these issues, the author considers the formation of the punitive doctrine of war in the writings of Christian authors of the III–IV centuries. He analyzes the logic of justifying the war that appeared in the thoughts of Ambrose of Milan and Augustine Aurelius. Both theologians indicated the necessity to punish sin as a key cause of war. Next, the process of secularization of the doctrine of just war in Modern times is considered. During this period, the legalist paradigm of war had been developed. The right of states to protect their sovereignty and territorial integrity became most relevant just cause of war. Then, the author notes appeal to the idea of protection of human rights as a basis for justifying war, typical for the modern just war theory. Also, the revival of interest to the idea of punishment is considered and the possible reasons for the reactualization of the punitive paradigm in the turn of the XX–XXI centuries are examined.

**Keywords:** war, punishment, just war theory, Augustine, Grotius, Walzer

### Reference

Ambrose. *Ob obyazannostyakh svyashchennosluzhitelei* [On the Duties of the Clergy]. Moscow; Riga: Blagovest Publ., 1995. 416 pp. (In Russian)

Apressyan, R.G. *Istoriya etiki Novogo vremeni: Lektsii i stati'i*. [History of Modern Era Ethics: Lectures and Articles]. Moscow: Direkt-Media Publ., 2014. 359 pp. (In Russian)

Aristotle. *Sochineniya v chetyrekh tomakh* [Works in 4 volumes], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983. 830 pp. (In Russian)

Augustine. *Tvoreniya. T. 3. O grade Bozhiem. Knigi I–XIII* [Works. Vol. 3. The City of God. Books I–XIII]. St. Petersburg: Aleteia Publ., Kiev: UCIMM-Press Publ., 1998. 595 pp. (In Russian)

Augustine. *Tvoreniya. T. 4. O grade Bozhiem. Knigi XIV–XXII* [Works. Vol. 4. The City of God. Books XIV–XXII]. St. Petersburg: Aleteia Publ., Kiev: UCIMM-Press Publ., 1998. 592 pp. (In Russian)

Churchill, W. *Nikogda ne sdavat'sya! Luchshie rechi Cherrchillya* [Never Give Up! Best Churchill's Speeches]. Moscow: Al'pina non-fikshn Publ., 2014. 644 pp. (In Russian)

Cicero. *De Officiis*. London: William Heinemann Ltd; New York: G.P. Putnam's Sons. 1928. 439 pp.

Cicero, M.T. *Dialogi* [Dialogues]. Moscow: Ladomir Publ., 1994. 222 pp. (In Russian)

Cicero, M.T. *O starosti. O druzhbe. Ob obyazannostyakh* [On Old Age. On Friendship. On Duties]. Moscow: Nauka Publ., 1993. 245 pp. (In Russian)

Cox, R. "The Ethics of War up to Thomas Aquinas", in: *The Oxford Handbook of Ethics of War*, eds. S. Lazar, H.P. Frowe. Oxford: Oxford UP, 2015. 592 pp. [http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199943418.001.0001/oxfordhb-9780199943418-e-19, accessed on 25.03.2019].

Crevel'd, M. *Rastsvet i upadok gosudarstva* [The Rise and Decline of the State]. Moscow: IRISEN Publ., 2006. 544 pp. (In Russian)

Erenburg, I.G. *Voyna. 1941–1945* [War. 1941–1945]. Moscow: AST Publ., 2004. 796 pp. (In Russian)

*The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*, eds. G.M. Reichberg, H. Syse, E. Begby. Oxford: Blackwell. 2006. 754 pp.

Fotion, N. *War and Ethics: A New Just War Theory*. New York: Continuum. 2007. 192 pp.

Grotius, H. *O prave voyny i mira* [On the Law of War and Peace]. Moscow: Ladomir Publ., 1994. 868 pp.

Hampton, J. "The Moral Education Theory of Punishment", *Philosophy & Public Affairs*, 1984, vol. 13, pp. 208–238.

Kumankov, A.D. *Sovremennye klassiki teorii spravedlivoi voiny: M. Uoltser, N. Foushin, B. Orend, Dzh. Makmakhan* [Contemporary Classics of Just War Theory: M. Walzer, N. Fotion, B. Orend, J. McMahan]. St. Petersburg: Aleteia Publ., 2019. 268 pp. (In Russian)

McMahan, J. "Aggression and Punishment", in: *War: Essays in Political Philosophy*, ed. L. May. Cambridge: Cambridge UP, 2008, pp. 67–84.

O'Driscoll, C. *Renegotiation of the Just War Tradition and the Right to War in the Twenty-First Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2008. 232 pp.

Orend, B. *The Morality of War*. New York: Broadview Press. 2006. 289 pp.

Plato. *Sobranie sochinenii v 4 tomakh* [Works in 4 vols], vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 654 pp. (In Russian)

Plato. *Sobranie sochinenii v 4 tomakh* [Works in 4 vols], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 955 pp. (In Russian)

Prokofyev, A.V. "Spravedlivaya voina kak nakazanie agressora" [Just War as a Punishment of an Aggressor], in: *Problemy etiki: filosofsko-eticheskii al'manakh. Filosofskii fakul'tet MGU imeni M.V. Lomonosova* [Problems of Ethics: Philosophical and Ethical Almanac. Faculty of Philosophy, Moscow State Lomonosov University], eds. A.V. Razin, I.A. Avdeeva. Issue V. Part 1. M.: Izdatel' Vorob'ev Publ., 2015, pp. 146–160. (In Russian)

Russel, F.H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge UP, 1975. 348 pp.

*Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII*, vol. 8. Rome: Editori di San Tommaso, 1895. 456 pp.

Thoma Aquinas. *Summa teologii. Chast' II-II. Voprosy 1–46* [Summa Theologica. Part II-II. Questions 1–46]. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2011. 576 pp. (In Russian)

Tuck, R. *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. Oxford: Oxford UP, 1999. 256 pp.

Vattel, E. *Pravo narodov ili Printsipy estestvennogo prava, primenyaemye k povedeniyu i delam natsii i suverenov* [The Law of Nations: Or, Principles of the Law of Nature Applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns]. Moscow: Gosyurizdat Publ., 1960. 720 pp. (In Russian)

Walzer, M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustration*. New York: Basic Books. 2015. 416 pp.

Walzer, M. "Smena rezhima i spravedlivaya voina" [Regime Change and Just War], *Voenno-yuridicheskii zhurnal*, 2013, no. 7, pp. 26–32. (In Russian)

*The Works of Saint Augustine*. Vol. II/2. Letters 100–155. New York: New City Press. 2003. 440 pp.

*Б.Н. Кашиников*

## **Теория справедливой войны: критика основных начал**

**Кашиников Борис Николаевич** – доктор философских наук, профессор Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета Высшая школа экономики. Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная д. 21/4; e-mail: bkashnikov@hse.ru

Статья содержит исследование и критику основных положений современной теории справедливой войны. Эти положения имеют культурно специфический характер и не обладают необходимыми признаками универсальности этической теории. Основные тезисы статьи заключаются в следующем:

Современная война не может быть войной справедливой, но может быть войной относительно оправданной.

Современная теория справедливой войны основана на имплицитном концепте общей справедливости, который по определению предполагает агрессию и вмешательство в дела суверенных государств.

Теория справедливой войны представляет собой не самостоятельную нормативную концепцию, но эклектический гибрид пацифизма и милитаризма, со всеми признаками «излишней сущности».

Единственное возможное оправдание современной войны может быть связано с необходимой самообороной. Хотя и такая война несправедлива.

**Ключевые слова:** война, теория справедливой войны, Уолцер, справедливость, милитаризм, пацифизм

Возрождение теории справедливой войны в конце 60-х годов XX в. в США было связано со стремлением найти объективные моральные критерии оценки правильности и неправильности применения вооруженной силы. Непосредственной побудительной причиной тому были, очевидно, многие несправедливые войны США. Один из основателей теории, Майкл Уолцер<sup>1</sup>, внес заметный

---

<sup>1</sup> Walzer M. Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustration. New York, 1977.



вклад в движение против войны во Вьетнаме. Теория справедливой войны возникла первоначально на гребне протеста против этой войны, но не против войны вообще, поскольку тот же самый Уолцер был горячим сторонником войн, которые вел Израиль против арабов. Интерес к теории справедливой войны мог исходить одновременно как от тех, кто стремился ограничить войну, так и от тех, кто стремился ее оправдать посредством придания статуса справедливости. У непредубежденного наблюдателя, не искушенного в тонкостях этической мысли, не может не вызывать подозрение та легкость, с которой теория справедливой войны выносит свой умозрительный приговор. Оценки справедливости или несправедливости войны приобретают характер полярной противоположности у разных авторов, использующих одни и те же принципы, и теоретический компромисс между ними невозможен. Если этическая теория не спасает нас от непредсказуемости и произвола в вопросах войны и мира, то нужна ли теория? Здоровый скепсис в отношении справедливости войны является, пожалуй, более надежной преградой развязыванию войны, чем претендующая на объективность, но непредсказуемая теория. Уже по этой причине мы вправе поставить практический вопрос: а нужна ли нам теория справедливой войны, если ее последствия ничем не лучше чем отсутствие теории. Это сомнение, как я мог убедиться, возникает у многих, кто обращается к теории справедливой войны. Ниже я попробую проверить основательность этих естественных интуитивных сомнений.

### **Нормативность теории и нормативность языка**

Другое сомнение идет не от теории, но от самой справедливой войны. Причина, которая заставляет многих из нас воспринимать с недоверием словосочетание «справедливая война» заключена в языке. В русском языке термин «справедливость» плохо спрягается с термином война. Война не есть инструмент справедливости, а справедливость не может быть целью войны. Это представление мы извлекаем из смыслов слов, в которых заключена своя этика, воззрения на войну и справедливость. В других языках и культурах дело может обстоять иначе. В России большинство людей убеждены, что война не может быть справедливой, представляет собой такое безмерное зло, которое не покрывается никакими соображениями справедливости. Ведущее нормативное представление о войне, получившее закрепление в языковой традиции России, исходит из убеждения, что зло войны не искупается ее благами<sup>2</sup>. Это не означает, однако, что война не может быть оправданной. Но при всем этом она остается несправедливой. Незаметная в английском языке грань

---

<sup>2</sup> Этот вывод представляет собой результат моего опыта чтения лекций о войне в России, Европе, США и Средней Азии. В США, Средней Азии и многих частях Европы «справедливую войну» воспринимают как нечто само собой разумеющееся. В России и Германии, использование понятия «справедливость» в отношении войны вызывает протесты слушателей, в то время как «оправданная война» нареканий не вызывает. В настоящей статье я защищаю и поддерживаю эту ценностную интуицию, выраженную в языке. Может быть прав Хайдеггер, полагавший что немецкий и русский языки ближе к бытию.

между войной оправданной и войной справедливой в русском языке остается явной. Справедливой войны не может быть в принципе. Разумеется, язык меняется, меняются смыслы слов и их сочетаний. В этой связи следует упомянуть об известной ловушке языка. В качестве референтного языка в аналитической традиции берется английский язык, который часто вкладывает иные смыслы в войну, справедливость и теорию, чем другие языки. Для того, чтобы дать оценку современной теории справедливой войны, нам нужно будет обратиться к более глубоким смысловым пластам, к интуитивным и неосознаваемым основаниям теории справедливой войны. Эти основания я условно разделяю на три группы и обозначаю как интуиции справедливости, войны и теории. Эти некритически воспринимаемые интуитивные основания и приводят к нормативно-теоретическому образованию под названием «теория справедливой войны». Моя критика сводится к утверждению, что основания являются недостаточно основательными, а сама теория излишней и пустой. Замечу, что речь идет только о современной, вульгаризированной, теории справедливой войны, а не о классической доктрине от Августина до Гроция.

### Справедливость

Рассмотрим теперь, что понимается под справедливостью в теориях справедливой войны. Если мы подвергнем эти воззрения анализу, то обнаружим, что в действительности под справедливостью понимаются очень разные вещи, иногда не имеющие к справедливости явного отношения. Причина такого положения дел проста. Теория влечет за собой груз традиции, которая обычно не оценивается критически и принимается как должное, по той причине, что освящена самой же традицией. Современная теория справедливой войны паразитирует на традиции, не вдаваясь в ее смыслы и суть. Основу теории составляют так называемые «принципы справедливой войны», заимствованные из традиционной доктрины. Речь идет о шести принципах справедливости войны, *Jus ad Bellum*<sup>3</sup>, и двух принципах справедливости в войне *Jus in Bello*<sup>4</sup>. По сути дела в любой современной теории справедливой войны под справедливостью понимают соответствие неких военных действий абстрактному набору принципов *Jus in Bello* и *Jus ad Bellum*. Само по себе это очень сомнительно. Может ли пыльный исторический мешок принципов считаться воплощением справедливости? Поскольку каждый из принципов может исходить из разной метафизики справедливости, необходимо узнать, что вообще может пониматься под справедливостью, принципами справедливой войны. Здесь не так много возможностей, чтобы их нельзя было перечислить.

Под справедливостью войны может пониматься нечто называемое Аристотелем «общая справедливость». Эту разновидность справедливости Аристотель, по всей вероятности заимствовал у Платона, поскольку именно эта

<sup>3</sup> Правое дело, законная власть, добрые намерения, соразмерность, крайнее средство, разумные шансы на победу.

<sup>4</sup> Пропорциональность и различие.

разновидность наиболее полно соответствует духу платоновской философии. Под общей справедливостью следует в этом случае понимать самую общую концепцию общественного взаимодействия, имеющую умозрительный характер. Общая справедливость – это справедливость социальной идеи или общественного смысла, который лежит в основании общественного устройства и его во многом определяет. Такой интерпретации аристотелевского термина общей справедливости придерживается А.А. Гусейнов. «Общая справедливость отвечает на вопросы о предназначении и смысле совместного, объединенного, социально упорядоченного существования в обществе и государстве»<sup>5</sup>. Подобным образом понимаемая общая справедливость несет в себе потенциал изрядного насилия в том случае, если общество окажется неспособно воспринимать идею, которую ему хотят навязать рьяные последователи этой идеи. Концепты общей справедливости могут различаться по степени имплицитного насилия необходимого для его воплощения. Коммунистическая идея была неразрывно связана с насилием. Либеральная идея, возможно, требует меньше насилия, если только она не превращается в либеральную глобальную идею, которую отдельные просвещенные народы возьмутся навязывать другим с применением силы, что ныне и происходит посредством справедливой войны. Войны нередко ведутся с целью осуществления общей или концептуальной справедливости мирового или национального порядка. Такая справедливость совпадает с идеологией, которая понимается как воплощение справедливости. Если речь идет о войне, подобная справедливость есть справедливость крестовых походов, джихада или войн по утверждению либеральных режимов.

У Аристотеля мы также находим иное концептуальное понимание справедливости. То, что он определяет как «частная справедливость». Гусейнов интерпретирует ее как «нравственно санкционированную соразмерность в распределении благ и зол, их взаимном обмене и воздаянии за проявление субъектами тех или иных свойств в обществе»<sup>6</sup>. Аристотель обнаружил в частной справедливости две разновидности: дистрибутивная и ретрибутивная. Разумеется, война никак не может быть связана с первым, но имеет заметное отношение ко второму. Она может пониматься почти исключительно как наказание или возмездие. Именно так она и понималась почти исключительно в традиционной доктрине. Можно сказать, что традиционная теория справедливой войны это главным образом теория возмездия каждому суверену за грехи его.

<sup>5</sup> Гусейнов А.А. Справедливость // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 457.

<sup>6</sup> Там же. Бьюкенен в своей моральной теории международного права понимает такую справедливость как справедливость «обоюдную» в том смысле, что под справедливостью в международных делах часто понимается не некий абстрактный идеологический принцип, который по определению не может быть разделяем всеми, но достигнутые посредством негласного соглашения правила взаимодействия. Эту справедливость он противопоставляет «субъектно-центрированной справедливости», которая вполне соответствует аристотелевской «общей справедливости». Buchanan A. Justice as Reciprocity Versus Subject-Centered Justice. *Philosophy and Public Affairs*. 1990. № 19. P. 227–252. Для нас важно подчеркнуть то обстоятельство, что различие между двумя разновидностями справедливости, неважно как их назвать и с чем соотносить, отчетливо понимается в философии международного права.

Такой она предстает перед нами уже у Августина, хотя и с изъятиями в пользу крестовых походов, а для Гроция война не является ничем иным, кроме как естественным наказанием за нарушение нерушимого принципа естественного права взаимодействия и добропорядочности, которого обязан придерживаться даже сам Бог. В современной теории справедливой войны произошла подмена понятий. Теория, которая создавалась для частной справедливости, стала применяться для нужд общей справедливости создания и поддержания общего для всех либерального порядка и в этом смысле восторжествовала теневая сторона концепции Августина – оправдание крестовых походов.

Наряду с общей и частной справедливостью существует их формальная сторона. Аристотель нигде не дает специальной характеристики формальной справедливости, хотя ее существование никак не противоречит всем его прочим характеристикам. Зато эта разновидность справедливости получила очень полные и значительные описания в труде Джона Ролза «Теория справедливости»<sup>7</sup>. Ролз понимал формальную справедливость как одно из свойств, присущих как общей, так и частной справедливости – свойство регулярности. Неважно, справедливы или не справедливы провозглашенные нормы, они могут соблюдаться или не соблюдаться. Даже самые прекрасные нормы справедливости не имеют большой ценности и смысла, если они не соблюдаются. По этой причине Ролз всерьез полагал, что лучше придерживаться приземленных принципов справедливости, но регулярно их осуществлять, чем придерживаться возвышенных принципов, которые неосуществимы. Второе имеет отношение к институциональному несовершенству всякого общественного взаимодействия. Теоретическое различие, которое подразумевается в этом разделении, есть различие между идеальной и институциональной социальной теорией. Война может быть, по своему, формально справедлива, если стороны придерживаются некоторых норм ведения, объявления и завершения войны. Такие нормы обычно существуют для войны, и война тем и отличается от иных, менее возвышенных форм массового насилия, что опирается на подобные нормы, составляющие ее природу и суть. Именно эти нормы придают войне ту возвышенность, о которой говорил Кант, и именно эта возвышенность войны все более и более оказывается утраченной.

Формальная справедливость составляла суть справедливости в понимании римлян. Это верно как по отношению римского права в целом, которое было справедливым только формально, будучи абсолютно несправедливым по содержанию<sup>8</sup>. Это верно также и по отношению римского права ведения войн. Известно, что римляне придерживались сложного порядка объявления и ведения войны. В ответ на всякую реальную или воображаемую обиду со стороны иного государства или народа должна была начаться сложная процедура, которая начиналась с предложения выплатить компенсацию и завершалась официальным провозглашением войны сенатом. Если процедура соблюдалась, а война велась в соответствии принятыми правилами, то она

<sup>7</sup> Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, Mass., 1971. P. 47–52.

<sup>8</sup> В том только смысле, что это право не служило задаче достижения «социальной справедливости», но только обеспечивало равенство перед законом.

считалась справедливой<sup>9</sup>. Никакой другой справедливости римляне не предполагали и не могли предполагать, учитывая, что никакой иной более высокой справедливости, кроме справедливости самих римских законов быть не могло. Вероятно, именно это обстоятельство легло потом в основание католического понимания справедливости, основанного на догмате непогрешимости Римского Папы, а потом в основание протестантского понимания справедливости, основанного на полномочии личной моральной воли. В этом и заключается одно из оснований современного западного понимания справедливой войны. Теория справедливости выполняет то же самое предназначение, что и римская процедура объявления войны. Освятив войну как справедливую, западный человек получает полное право ее ведения, и исключает все моральные сомнения, даже если эта война потребует крайних мер и нарушения принципов гуманности.

Процедурная справедливость, о которой тоже повествует Ролз, имеет немалое отношение к войне, и война часто оправдывается и сводится именно к этой разновидности справедливости<sup>10</sup>. На протяжении веков никакой иной процедуры для разрешения споров между суверенными государями просто не существовало, и потому война выступала в качестве единственной и высшей справедливости в отношениях между суверенными властителями. В ряде случаев это единственный смысл, в котором война может быть названа справедливым делом. Так, у Клаузевица, справедливость войны есть именно процедурная справедливость. Даже одно из определений войны, которое он приводит, есть ее определение как дуэли суверенных государей, только единоборства более значительного, массового и осуществляемого посредством подданных<sup>11</sup>. Клаузевиц нисколько не сомневается в том, что просвещенные государи будут вести свои войны весьма приличным образом, а, следовательно, и справедливо.

Наконец, есть еще один смысл, в котором война может быть справедливой, и этот смысл соответствует еще одному смыслу справедливости, а именно легальной справедливости. Война может вестись в соответствии с законом, будь то закон страны или закон международного права. Поскольку закон некоторым образом олицетворяет собой справедливость, справедливость и законность нередко смешивают. В особенности это характерно для европейских языков, где закон часто понимается как воплощенная справедливость. Действительно, война велась и может вестись в соответствии с законом или в нарушение позитивного закона. Право объявления войны до недавнего времени оставалось главным суверенным правом всякого суверенного государства. Но при этом существовало и международное право, которое тоже явилось выражением воли суверенных государств, которое прописало и юридически закрепило правила ведения войны. Нарушение норм международного гуманитарного права противоречит закону и именно потому несправедливо. Дело вряд ли может

---

<sup>9</sup> Подробное описание этой процедуры содержится у Кристофера. *Christopher P. The Ethics of War and Peace. The introduction to Legal and Moral Issues. 2<sup>nd</sup> ed. Upper Saddle River, New Jersey, 1999. P. 13*

<sup>10</sup> *Rawls J. A Theory of Justice. P. 73–78.*

<sup>11</sup> *Клаузевиц К. фон. О войне. М., 1934. С. 2*

обстоять обратным образом: несправедливо и потому незаконно. Нормы гуманитарного права создавались Анри Дюнаном не на основе принципов справедливости, но на основе принципов гуманности. Международный Комитет Красного Креста сознательно дистанцируется от соображений справедливости и отвергает теорию справедливой войны как несоответствующую принципам гуманизма. В мандате и миссии МККК ничего не говорится о справедливости

Имплицитные представления о справедливости в рамках современной теории справедливой войны являются неявными но не остаются неизменными. В процессе трансформации теории от Уолцера до наших дней выделились две основные парадигмы, которые различаются по способу понимания справедливости. В рамках первой из этих парадигм справедливость справедливой войны сводится главным образом к защите государственного суверенитета. Это парадигма самого Уолцера и многих других авторов, например, Фоушина<sup>12</sup> может быть обозначена как парадигма суверенитета. Следующий, новейший этап в развитии теории справедливой войны связан с возникновением, так называемой, парадигмы прав человека. Эта парадигма несколько иначе толкует смысл справедливой войны. Справедливость заключается уже не столько в поддержании суверенитета, сколько в защите прав человека по всему миру. Эта парадигма реализует концепт общей справедливости в соответствии с нашей классификацией<sup>13</sup>. Наиболее известными представителями этой парадигмы являются Макмахан, Ли, Оренд<sup>14</sup>. Я не придаю большого значения различию парадигм, полагая, что вторая парадигма с логической необходимостью выводится из первой. Но именно вторая парадигма довела до абсурда естественные противоречия первой и саму теорию до ее логического завершения. Теория справедливой войны предстала как милитаризм прав человека и тем самым обнаружила свое истинное содержание. Теория Макмахана не только меняет природу войны, она переворачивает военную этику с ног на голову. Поскольку «несправедливые комбатанты» не имеют даже права сопротивляться «справедливым», этика воина превращается скорее в этику палача или, в лучшем случае, международного полицейского<sup>15</sup>.

## Война

Следующий вопрос, которые нам надлежит задать, есть вопрос о том, в какой степени война и в особенности война современная может быть справедлива в одном или нескольких вышеперечисленных смыслах. Проблема заключается в том, что принципы справедливой войны мешают разглядеть справедливость, к которой они призывают, подобно тому, как за лесом можно не увидеть деревьев. В принципе война может быть справедлива в одном или нескольких из вышеперечисленных смыслов справедливости. Возможно, она

<sup>12</sup> *Fotion N. War and ethics: a new just war theory. New York, 2007.*

<sup>13</sup> Общая справедливость, как правило, означает навязывание и поддержание общего для всех глобального порядка посредством войны.

<sup>14</sup> О развитии этой парадигмы см.: *Lee S.P. Ethics of War. An Introduction. Cambridge, 2012.*

<sup>15</sup> *McMahan J. Killing in War. Oxford, 2009.*

часто и была справедлива во всех вышеперечисленных смыслах. Другой вопрос, может ли быть справедлива современная война хотя бы в одном из смыслов. Мой ответ на этот вопрос однозначен – не может. Современная война не может быть справедлива ни в одном из вышеперечисленных смыслов и вот почему.

Современная война не может быть выражением общей справедливости, хотя именно эта справедливость и лежит имплицитно в основе современной теории справедливой войны. То есть мы не можем представить себе такого идеологического или религиозного режима, который было бы позволительно навязывать при помощи войны. Это противоречит духу свободы, права и гуманности. Хотя желающих это сделать более чем достаточно. К их числу в равной степени принадлежат и американские неоконсерваторы и радикальные исламисты. Не может существовать такой идеологии, которую следовало бы осуществлять посредством вооруженного вмешательства. Этот вопрос был однозначно решен Кантом, который отверг войны подобного рода на том же основании, на котором он отверг претензии на создание всемирного государства. Еще раньше подобные претензии были отвергнуты самим духом Вестфальского мира в Европе (1648). Война по осуществлению общей идеологической или религиозной справедливости не может быть поддержана ни с позиции деонтологии, ни с позиции утилитаризма. Она может быть поддержана при помощи особым образом понимаемой теории естественного права, в особенности религиозной или квазирелигиозной его разновидности, но против такого понимания восстает здравый смысл и установившаяся практика общественного взаимодействия. Это не означает, что мы не можем стремиться к некоей глобальной справедливости в том или ином из многочисленных смыслов, широко обсуждаемых в настоящее время, но весьма сомнительно, что эту справедливость следует устанавливать посредством войны.

Война не может быть выражением частной справедливости в том смысле, что современная война не может осуществляться в качестве наказания одного суверенного государства другим. Эта позиция была полностью отвергнута уже в XVIII в., поскольку подобная справедливость была бы возможна исключительно при наличии общих для всех норм справедливости и общего для всех гаранта этих норм, что в принципе невозможно в международных делах. В противном случае, если каждый начнет наказывать других на свой страх и риск, то это и будет крайним выражением войны каждого против каждого, которая не приблизит нас к справедливости и не выведет международные отношения из природного состояния по Гоббсу. Но даже если бы такой гарант и такие нормы нашлись, война не может быть связана с принципом наказания еще и потому, что в ходе всякой войны неизбежно страдают невинные люди и наказание осуществляется не по адресу. Причем в современной войне это почти исключительно невинные люди. Более того, одной из главных тенденций современной ассиметричной войны является тенденция ведения войны без потерь для одной из сторон ассиметричного конфликта, но с большими потерями для иной стороны и с потерями, главным образом, для ее гражданских лиц. Можем ли мы всерьез говорить о наказании, в ходе которого страдают главным образом невинные люди и ставится под вопрос само существование

планеты и цивилизации на ней? Неуклюжие попытки некоторых из современных теоретиков справедливой войны подвести теоретическое обоснование под «пунитивную парадигму» справедливой войны недостойны даже названия философии<sup>16</sup>. Эти попытки не учитывают специфику современной войны, которая заметно отличается от войны с применением мечей и копий. Мы не можем наказывать народ Ирака за грехи Саддама Хусейна, испепелив инфраструктуру этого государства. Это не только не гуманно, но и контрпродуктивно, в чем мы смогли уже убедиться на примере бессмысленных, циничных и жестоких военных авантур в Афганистане, Ираке, Ливии и Сирии, многие из которых, действительно, были мотивированы чувством мстительной злобы демократического плебса. Наказаны были не только народы этих стран, но и народы Европы, испытывающие последствия волны беженцев.

Мы не можем рассчитывать на реализацию современной войной формальной справедливости, в данном случае не потому, что этому противятся более значительные нормативные принципы, но потому, что этому противится сама война<sup>17</sup>. Было бы желательно ограничить войны некоторыми формальными правилами, но современная война, к сожалению, их отвергает. Тенденцией современной войны является превращение ее в войну асимметричную, гибридную, абсолютную. Даже граница между миром и войной стирается, и по этой причине приобретают смысл такие выражения как экономическая война, идеологическая война и т. д. Можно утверждать, что в современном мире война не является более продолжением политики иными средствами, но, напротив, политика становится продолжением войны иными средствами. Так или иначе, при всей желательности формальных ограничений войны, было бы наивно рассчитывать на формальную справедливость войны в условиях трансформации войны. Это означает, что надежды на формальную справедливость войны необоснованны, поскольку современная война с легкостью отвергает любые формальные ограничения. Нам приходится иметь дело с деградацией самой войны, как деградацией ее формальных правил. Такая война уже практически не отличается от терроризма, геноцида, криминального насилия и иных менее возвышенных форм массового насилия.

Современная война не может более рассматриваться как война справедливая в смысле реализации посредством этой войны необходимой процедуры разрешения конфликта, даже если мы заведомо сумеем вести этот конфликт ограниченными средствами. Сами средства современной войны таковы, что они по своему существу отвергают принцип пропорциональности и различия и могут выйти из-под контроля. Это означает, что современная война, даже если она задумана как сдержанная и не имеющая никакой иной цели, как разрешение спора суверенных государств, напоминает в лучшем случае дуэль

---

<sup>16</sup> Наиболее характерны в этом отношении усилия Орендса. *Orend B. The Morality of War*. New York, 2006. P. 38.

<sup>17</sup> *Kashnikov B. The Disenchantment of Victory and Ethical Dilemmas for Military Leadership: Sovereignty, the Spell of War and Elusiveness of Victory // Military Ethics and Leadership / Ed. by P. Olsthoorn*. Leiden; Boston, 2017. P. 266–287.



в пороховом погребе, где наиболее вероятным последствием является не только гибель обоих участников дуэли, невинных пассажиров, но и всего корабля.

Можно было бы признать, что война может быть справедливой в смысле ее законности, если она провозглашается и ведется легитимной властью и без нарушения норм международного гуманитарного права. Это в принципе возможно и к этому следует всячески стремиться. Но есть другой смысл, который не позволяет рассматривать войну как выражение легитимной справедливости. Устав ООН поставил войну вне закона, оставив в качестве единственных исключений войну оборонительную и войну, осуществляемую на основании формального разрешения Совета Безопасности ООН, что, в свою очередь, может быть средством поддержания коллективной безопасности. Однако этот ограниченный смысл, при котором справедливая война может иметь место, не нуждается в специальном освящении посредством термина «справедливость». Вполне достаточно и того, что такая война является законной. Справедливость является слишком сильным эмотивным термином, который неизбежно приводит к злоупотреблениям. Голубые каски ООН не могут быть движимы идеями справедливости, но только идеями закона и беспристрастности, а если и справедливости, то не справедливости войны.

Но главная проблема заключается даже не в этом, а в том, что в теориях справедливой войны все эти возможные смыслы справедливости смешиваются и передергиваются как в калейдоскопе таким образом, что невозможно понять, что за справедливость имеется в виду в тот или иной момент. Чтобы избежать подмены понятий следует, как рекомендовал Витгенштейн, строго спрашивать: «Что конкретно вы имеете в виду?»

## Теория

Теперь я перейду к характеристике тех оснований теории справедливой войны, которые можно условно сгруппировать вокруг слова «теория». Главным из этих начал является сама классификация нормативных концепций войны, которая неизменно принимается в качестве догмы во всех теориях справедливой войны, начиная с Августина. В соответствии с этой бесхитростной классификацией все нормативные воззрения на войну делятся на четыре группы: пацифизм, милитаризм, реализм и теория справедливой войны. Такая классификация основана на примитивной категориальной ошибке, характеристику которой дает философ языка Гиблерт Райл<sup>18</sup>. Ошибка проявляется на нескольких уровнях. Прежде всего, если уж мы сопоставляем эти четыре нормативных воззрения, они должны быть приведены к общему знаменателю. Как мы видим, только справедливой войне в этом списке позволено быть теорией, что, вероятно, отражает претензию справедливой войны на научный подход, в котором всем остальным отказано. Если мы сравниваем нормативные концепции, мы должны рассматривать их в качестве теорий или в качестве обыденных

---

<sup>18</sup> Ryle G. The Concept of Mind, 1949. P. 18–23.

нормативных воззрений, иначе мы не можем их сопоставлять<sup>19</sup>. Здесь возникает проблема, поскольку абсолютный милитаризм не существует в виде теории и потому перевести его на теоретический уровень вряд ли возможно. Перевести все на уровень обыденной нормативности тоже невозможно, поскольку в этом случае мы теряем теорию справедливой войны, которая является теоретическим построением, но исчезает на уровне обыденного морального воззрения.

В чем состоит категориальная ошибка, почему исчезает, и куда девается теория справедливой войны, как только мы выводим ее из теоретического поля, можно объяснить следующим образом. Представим себе, что теория справедливой войны существует на уровне обыденной нормативности, а не в качестве исключительно теории, что, конечно, может и не противоречить ее теоретическому статусу. В этом случае возникает вопрос, как трактовать такую нормативность. В теории справедливой войны, главным образом благодаря Августину, существует убежденность, что теория справедливой войны размещается где-то на пересечении политического реализма и пацифизма. Это наивное представление, может быть, и годное для теории, не годится для обыденной нормативности. Реализм не является моральным воззрением, но является, строго говоря, аморализмом. Пацифизм же является моральным воззрением, основанным на неприятии войны и насилия. По этой причине ничего среднего между этими концепциями быть не может, и наивное представление о теории справедливой войны как аристотелевской разумной золотой середине между крайностями реализма и пацифизма не выдерживает никакой критики, поскольку среднего звена между аморализмом и морализмом быть не может. Реализм отвергает моральную составляющую войны полностью и бесповоротно, что не означает, что отдельные реалисты не могут придерживаться принципов морали. По этой причине моральную концепцию справедливой войны можно разместить только между моральными же концепциями, каковыми являются милитаризм и пацифизм. В этом случае все как будто встает на свои места и так, видимо, и есть на самом деле. Теория справедливой войны находится на пересечении континуумов пацифизма и милитаризма и именно это объясняет ее интуитивно очевидную двойственность. Теория справедливой войны может оправдывать войну, требовать священной войны и сливаться с милитаризмом или она может отвергать войну и подходить близко к пацифизму. В любом случае она колеблется между милитаризмом и пацифизмом.

Здесь потребуется краткое пояснение, что именно следует понимать под милитаризмом и пацифизмом с точки зрения нормативных концепций войны. Милитаризм неизменно определяется очень туманно. В действительности милитаризм – это точка зрения, которая рассматривает войну через призму более высоких моральных ценностей, таких как воинские добродетели, или общественное единение, или достижение высшей справедливости. Вот почему война с точки зрения милитаризма представляет собой инструментальную ценность, но не для достижения корыстных интересов государства, как в реализме, а для достижения высших моральных целей. Война рассматривается как зло,

---

<sup>19</sup> Я полагаю что мораль может быть представлена на двух уровнях: обыденный и теоретический.

но зло, подобное горькому лекарству, которое следует превозмочь<sup>20</sup>. Возможно, некогда и существовал абсолютный милитаризм (скажем, в сознании викингов), который рассматривал войну в качестве безотносительной ценности в себе. Но сейчас такую теорию мы называем садизмом, а ее сторонников помещаем в специальные лечебницы.

Пацифизм это точка зрения, которая отвергает всякую войну и насилие. Но в рамках пацифизма следует тоже разделять абсолютный пацифизм, пацифизм в чистом виде, который можно обнаружить разве что у Толстого и, так называемый, условный пацифизм. Условный пацифизм распространен куда более широко. Учение Ганди, к примеру, является условным пацифизмом. Насилие в условном пацифизме допускается в известных и строго оговоренных пределах, и все многообразие условного пацифизма есть многообразие запретов на насилие. Но при этом насилие не подлежит сравнению с иными моральными ценностями. Оно все равно остается высшим злом. Оно применимо исключительно с целью избежать еще большего насилия. Условный пацифизм ограничивает войну. В то время как милитаризм ее развязывает.

Теория справедливой войны паразитирует на этой темной и неопределенной зоне пересечения между нормативностью условного пацифизма и нормативностью милитаризма. Такой паразитизм возможен, поскольку милитаризм тоже не прочь взывать к миру (война во имя прекращения всех войн у Вудро Вильсона). Но, строго говоря, подлинный пацифизм и подлинный милитаризм не смешиваются, поскольку пацифизм отвергает инструментальную ценность войны, а милитаризм признает войну в качестве инструмента для реализации высших моральных ценностей. Теория справедливой войны не только осуществляет подмену понятий и пытается одновременно служить Богу и Мамоне, она делает это теоретически неуклюже. Мы можем исключить это среднее паразитарное звено между пацифизмом и милитаризмом за ненужностью. Для этого нам понадобится «бритва Оккама», с помощью которой избавляются от лишних и вредных сущностей. Все полезное, что может сделать теория справедливой войны, может лучше и легче сделать условный пацифизм как на практическом, так и на теоретическом уровне. Все зло, которое идет от теории справедливой войны, есть зло милитаризма. Теория справедливой войны не только амбивалентна, она эклектична и вредна. Двойственная природа теории справедливой войны обозначила себя довольно рано, уже у ее основоположника – Августина, который создавал эту доктрину, чтобы она могла служить одновременно римскому милитаризму и христианскому пацифизму, Богу и Кесарю. Доктрина справедливой войны могла служить оправданием крестовых походов и могла, когда это было нужно, ограничивать войны христианских королей. Доктрина Августина не оказала заметного влияния на Православие, и по этой причине в русском языке и поныне сохраняется здоровый скепсис по отношению справедливой войне. Но самое главное, в современных условиях доктрина справедливой войны вообще не нужна, если только у нас есть развитое представление и теория условного пацифизма.

---

<sup>20</sup> Наилучший пример такого милитаризма: *Зомбарт В.* Торгаши и герои. Раздумья патриота. СПб., 2005.

При этом я не имею ничего против принципов справедливой войны. Все дело в том, что они совершенно пусты и могут с одинаковым успехом применяться как в условном пацифизме, так и в милитаризме, и даже реализме. Эти принципы, как всякие принципы среднего звена, приобретают некоторое содержание только в том случае, если они опираются на высший нормативный принцип. Подобный принцип Кельзен называл термином «Grundnorm». Высшая норма не подлежит обоснованию, принимается на веру и направляет все нижестоящие нормы, которые иначе просто повисают в воздухе<sup>21</sup>. В качестве такой предельной нормы может выступать либо общий принцип ненасилия, либо общий принцип отношения к насилию как инструменту для осуществления иных моральных ценностей, будь то религия или глобальный либерализм, которые становятся высшим принципом. С другой стороны, всякие принципы среднего звена возможны потому, что есть практика и институты на них опирающиеся. В этом смысле теория справедливой войны, конечно, опирается на разветвленную практику, но эта практика и есть институт современной войны, который вряд ли заслуживают освящения посредством моральной теории и который сам может подмять под себя любые невнятные принципы.

### Оправдание войны

Как уже было отмечено, следует проводить различие между войной оправданной и войной справедливой. Условный пацифизм оправдывает насилие в известных пределах, но считает такое насилие несправедливым делом, даже если оно оправдано. Различие между насилием оправданным и насилием справедливым достаточно очевидно на обыденном уровне и может быть продемонстрировано при помощи примера из известного российского кинофильма. Желая разыграть своего приятеля, некий молодой человек забирается к нему в комнату под покровом ночи и угрожает игрушечным пистолетом. Но приятель, не зная о розыгрыше, достает из-под подушки настоящий револьвер и убивает своего приятеля на месте. Такое убийство можно назвать оправданным, но вряд ли можно назвать справедливым. Справедливость претендует на объективность и более высокий моральный статус по сравнению с простой оправданностью. Но современная война не заслуживает этого статуса. Даже оправданная война не может быть справедливой, поскольку ее последствия непредсказуемы. Оправданная война – это в лучшем случае война «со слезами на глазах», поскольку сохраняет представление о возможной оправданности войны противника и ограниченности своих притязаний. Но самое главное, в случае оправданной войны мы сохраняем понимание ее высшей несправедливости. Справедливая война – это война торжествующего насилия и унижения противника. Строго говоря, справедливая война – это инструмент самой войны. Это средство идеологического воздействия, как на собственных солдат, так и на солдат противника. В современных войнах, дополнительные преимущества получает тот, кто умеет представить свою войну в качестве

---

<sup>21</sup> Kelzen H. Pure Theory of Law. Berkeley and Los Angeles, 1967. P. 47.

справедливой, а войну противника в качестве несправедливой. Вот почему в современных западных военных академиях с таким рвением принялись преподавать теорию справедливой войны. Но это и есть то жало милитаризма, которое следует вырвать.

Теория справедливой войны несет в себе вред еще по той же самой причине, по которой может нести вред теория справедливого убийства. Хотя убийство может быть оправдано, и мы, в принципе, можем представить все случаи, которые могут быть восприняты судом в качестве достаточного оправдания, мы не можем торжественно провозгласить принципы справедливого убийства и предоставить возможность действовать в соответствии с ними. Существует презумпция виновности для всякого, совершившего убийство. Все обстоятельства этого убийства должны рассматриваться судом в качестве уникальных обстоятельств. Ни один кейс, наподобие многочисленных кейсов с тележками, не может служить гарантией оправдания в суде и гарантией справедливости. Никто не может и не должен быть уверен, что будет оправдан на основании только принципов своей субъективной воли. Так же обстоит дело с войной, которая представляет собой убийство массовое. Тем не менее в ряде случаев война может быть действительно оправдана. Нет необходимости создания специальной доктрины оправданной войны, она уже существует. Это доктрина условного пацифизма и один из его вариантов – доктрина оборонительной войны. Я полагаю, что субъективно оправданной войной может считаться исключительно война оборонительная. Я не изобретаю здесь ничего нового, но только повторяю забытые положения устава ООН, который был создан задолго до создания современной теории справедливой войны. Действительно, мне могут возразить, что большинство агрессивных войн тоже оправдывались необходимой самообороной. Это так. Но все же самообороной труднее злоупотреблять, чем справедливостью и ее пределы более очевидны. Во всяком случае, если нам и нужна моральная теория войны, то это должна быть теория пределов необходимой самообороны. Такая теория должна быть рассмотрена как разновидность теории условного пацифизма. Уже одно то, что мы смогли избавиться от идола «справедливой войны» следует рассматривать как достижение.

### **Заключение**

Тот интуитивный скептицизм, который мы обнаруживаем в русском языке в отношении возможности справедливой войны, имеет серьезные основания. Действительно, современная война не может быть справедливой и не может вести к торжеству справедливости. Это означает, что у теории справедливой войны нет достаточного предмета. Сама же теория справедливой войны есть теория излишняя и вредная, поскольку все ее морально значимое содержание может быть исчерпано теорией условного пацифизма. Все зло, которое может проистекать от этой теории, есть зло милитаризма, прикрытием и формой выражения которого теория справедливой войны является. Должен заметить, что моя критика теории справедливой войны, по всей вероятности, является излишней и избыточной. Теория, скорее всего, канет в небытие так же внезапно,

как она возникла уже в ближайшее время. Триумфальное шествие этой теории связано с уникальной военно-политической ситуацией – появление и существование единственной супердержавы. Вряд ли есть смысл рассуждать о справедливой войне при наличии двух держав, способных уничтожить друг друга и имеющих разные представления о справедливости. Вот почему я хотел бы, чтобы мои соотечественники не увлекались чрезмерно теорией справедливой войны. Не стоит менять первородство на чечевичную похлебку.

### Список литературы

- Гусейнов А.А.* Справедливость // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апреяна, А.А. Гусейнова М.: Гардарики, 2001. С. 457–460.
- Зомбарт В.* Торгаши и герои. Раздумья патриота. СПб.: Владимир Даль, 2005. 656 с.
- Клаузевиц, К. фон.* О войне. М.: Госвоениздат, 1934. 649 с.
- Buchanan A.* Justice as Reciprocity Versus Subject-Centered Justice // *Philosophy and Public Affairs*. 1990, № 19. P. 227–252.
- Christopher P.* The Ethics of War and Peace. The Introduction to Legal and Moral Issues. 2<sup>nd</sup>. ed. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, 1999. 288 p.
- Fotion N.* War and Ethics: a New Just War Theory. New York: Continuum, 2007. 178 p.
- Kashnikov B.* The Disenchantment of Victory and Ethical Dilemmas for Military Leadership: Sovereignty, the Spell of War and Elusiveness of Victory // *Military Ethics and Leadership* / Ed. by P. Olsthoorn. Leiden, Boston: Brill, Nijhoff, 2017. P. 266–287.
- Kelzen H.* The Pure Theory of Law. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967. 358 p.
- Lee S.P.* Ethics of War. An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 342 p.
- McMahan J.* Killing in War. Oxford: Oxford University Press, 2009. 264 p.
- Orend B.* The Morality of War. New York: Broadview Press. 2006. 289 p.
- Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971. 560 p.
- Ryle G.* The Concept of Mind. London, New York: Hutcheson's University Library, 1949. 336 pp.

### Just War Theory: The Critique of the Foundations

*Boris N. Kashnikov*

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: bkashnikov@hse.ru

The article contains investigation and critique of the foundations of the contemporary just war theory. The foundations are culture specific and do not possess the necessary character traits of the universal ethical theory. The major theses of the article are the following:

The contemporary war cannot be just, but can be justified.

The contemporary just war theory is based on the concept of general justice, which by definition presupposes aggression and interference in the internal affairs of sovereign states.

The just war theory should be regarded not as a normative conception of war in its own right, but as an eclectic hybrid of militarism and pacifism, endowed with all the features of a “redundant entity”.

The only possible justification of the contemporary war may be related exclusively to the necessary self-defense.

**Keywords:** war, just war theory, Walzer, justice, militarism, pacifism

### Reference

Buchanan, A. "Justice as Reciprocity Versus Subject-Centered Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 1990, no. 19, pp. 227–252.

Christopher, P. *The Ethics of War and Peace. The introduction to Legal and Moral Issues*. 2<sup>nd</sup> ed. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, 1999. 288 pp.

Clausewitz, K. von. *O voine* [On war]. Moscow: Gosvoenizdat Publ., 1934. 649 pp. (In Russian)

Fotion, N. *War and Ethics: a New Just War Theory*. New York: Continuum. 2007. 178 pp.

Guseynov, A.A. "Spravedlivost" [Justice], *Etika: Enciklopedicheskij slovar'* [Ethics: Encyclopaedic dictionary], ed. by R.G. Apressyan, A.A. Geuseynov. Moscow: Gardariki Publ., 2001, pp. 457–460. (In Russian)

Kashnikov, B. "The Disenchantment of Victory and Ethical Dilemmas for Military Leadership: Sovereignty, the Spell of War and Elusiveness of Victory", *Military Ethics and Leadership*, ed. by P. Olsthoorn. Leiden, Boston: Brill, Nijhoff, 2017.

Kelzen, H. *The Pure Theory of Law*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967. 358 pp.

Lee, S.P. *Ethics of War. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 342 pp.

McMahan, J. *Killing in War*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 264 pp.

Orend, B. *The Morality of War*. New York: Broadview Press. 2006. 289 pp.

Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Ryle, G. *The Concept of Mind*. London, New York: Huteson's University Library, 1949. 336 pp.

Zombart, V. *Torgashi i geroi. Razdumja patriota* [Merchants and heroes. The contemplations of a patriot]. St. Petersburg: Vladimir Dal Publ., 2005. 369 pp. (In Russian)

## Информация для авторов

Журнал «Этическая мысль» – издание Института философии РАН. Он предназначен для публикации теоретических работ, обсуждения дискуссионных проблем этики, апробации новых идей. В журнале публикуются статьи по теории и истории морали, истории моральной философии, нормативно-этическим проблемам как общего, так и прикладного характера, аналитические обзоры и рецензии. Приветствуются полемические статьи.

К публикации не принимаются разделы диссертаций и главы из книг.

Передавая рукопись своей работы в редакцию, автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не был передан в другое издательство. Ссылка на «Этическую мысль» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна.

Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 417. Тел.: +7 (495) 697-93-78; e-mail: [ethical\\_thought@mail.ru](mailto:ethical_thought@mail.ru); сайт: <http://iph.ras.ru/em.htm>

Все статьи, планируемые к публикации в журнале «Этическая мысль», проходят процедуру анонимного рецензирования и утверждения на редколлегии.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решением редколлегии, главного редактора и оценками экспертов. Решение о публикации принимается в течение трех месяцев с момента получения рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Плата за публикацию материалов не взимается, гонорар авторам не выплачивается.

Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по электронному адресу редакции: [ethical\\_thought@mail.ru](mailto:ethical_thought@mail.ru)

Объем публикации – от 0,7 до 1 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Аннотации требуются для публикаций любого рода (не только для статей, но и для обзоров, рецензий и др.).

Шрифт «Times New Roman»; размер шрифта: инициалы и фамилия автора (между инициалами пробелы не ставятся) – 12 кегль; заголовок – 13 кегль, подзаголовок и текст – 12, междустрочный интервал основного текста – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю; знак сноски и текст сноски – 10 кегль; междустрочный интервал в сносках – одинарный; поля – 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни ручную, ни автоматически).

Обратите внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелом от соединяемых слов. Между цифрами ставится короткое тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1905–1917. С. 125–211).

Цитаты заключаются в кавычки «елочки». Если внутри цитаты, заключенной в кавычки, включаются слова, также заключенные в кавычки, для них используются кавычки “лапки”. Просьба обращать внимание на правильное написание кавычек:

“текст” – правильно

”текст” – неправильно.

Для обозначения века используются римские цифры (например: XVIII). Слово «век» всегда сокращается до одной буквы (в.), «века» (мн. число) – до двух букв (вв.)

Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.



Помимо основного текста рукопись должна включать следующие обязательные элементы на *русском и английском языках*:

### **1. Сведения об авторе(ах)**

#### **На русском языке:**

- фамилия, имя и отчество автора полностью
- ученая степень, ученое звание
- место работы/учебы или соискательства (в именительном падеже официальное название организации с указанием ведомства без указания подразделений)
- полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (включая индекс, страну, город)
- адрес электронной почты автора(ов)

#### **На английском языке:**

- фамилия и имя автора(ов) (транслитерация)
- ученая степень, ученое звание (перевод)
- место работы/учебы или соискательства (перевод; не следует переводить на английский язык преамбулы к названиям, определяющим тип, статус организации, например ФГБУН и т. п.) полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (перевод)

2. Название статьи (или другого материала)

3. Аннотация (от 200 до 250 слов)

4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний)

5. Список литературы

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления списка литературы:

1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.

2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация)
- заглавие (транслитерация)
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках]
- название русскоязычного источника (транслитерация)
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках]
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

## **Порядок расположения обязательных элементов**

В начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, “References”).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: [http://iph.ras.ru/em\\_guide.htm](http://iph.ras.ru/em_guide.htm)

Материалы, не соответствующие какому-либо из указанных требований, не публикуются.

Научно-теоретический журнал

**Этическая мысль / Ethical Thought**  
**2019. Том 19. Номер 2**

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61226 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор: *А.А. Гусейнов*  
Ответственный секретарь: *О.В. Артемьева*  
Научный редактор: *А.В. Прокофьев*  
Заведующая редакцией: *М.А. Корзо*  
Редактор: *Р.С. Платонов*

Художники: *Ю.А. Аношина, О.О. Петина, С.Ю. Растегина*  
Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 08.11.19.  
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.  
Усл. печ. л. 13,86. Уч.-изд. л. 12,18. Тираж 1 000 экз. Заказ № 22.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Этическая мысль» см. на сайте:  
<http://iph.ras.ru/em.htm>