

УДК 341.01
DOI 10.52452/19931778_2022_5_102

ИДЕЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ В ПОСТКЛАССИЧЕСКИХ МЕЖДУНАРОДНО-ПРАВОВЫХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ

© 2022 г.

Э.А. Каракулян

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, Н. Новгород

isoforma@yahoo.fr

Поступила в редакцию 19.05.2022

Цель статьи – обзорно-аналитический разбор концепта цивилизации в некоторых западных доктринах международного сообщества и права. Проблематика цивилизации является частью теологических и евроцентристских интерпретаций международного права. На уровне актуального международного права это проявляется, в частности, в положениях о «цивилизированных нациях», о «стандартах прав человека», модернизации и др., в основе которых – универсалистская, а не интернационалистская доктрина международного права. Утверждается, что не идея цивилизации должна быть в основе международно-правовых стандартов, а, напротив, международное право должно создавать консенсуально-конвенциональные рамки для развития и взаимодействия различных цивилизаций.

Ключевые слова: цивилизация, наука международного права, международное сообщество, права человека, телеология, евроцентризм, метаправо.

Введение

Несмотря на наличие в западной литературе различных оценок истории и места концепта «цивилизации» в НМП, традиционный подход, ассоциируемый со статусом морально-правового доминирования и проколониальной экспансии, сохраняется. Во многом обращение к цивилизационным опорам в Новейшее время было связано с послевоенной ситуацией (после 1945 г.), когда осознание кризиса стало для Запада основополагающим по всем направлениям внешней и внутренней жизни: политики, права, экономики, социальной сферы, идеологии. В каком-то смысле по своему характеру, интенсивности и глубине это состояние аналогично современному нам положению вещей в мире. Сегодня, как и тогда, интеллектуальные и материальные усилия Запада находятся в напряженном состоянии по поводу своего доминирующего положения в актуальном и будущем измерениях. Проекция кризисного сознания рубежа 50-х во многом аналогична состоянию первой четверти XXI в. Это концептуальное сходство или соответствие может восприниматься как дополнительный довод в пользу утверждения о завершенности определенного периода международной системы, где концептуальный круг (начала и конца) обнаруживает общие моменты историко-концептуальной идентичности.

Цивилизация перед судом истории

Наиболее показательны (в плане описания кризиса середины XX в.) взгляды Арнольда Дж.

Тойнби. Формирующаяся система «холодной войны» рассматривается им с точки зрения не только цивилизационного подхода, импульс которого А. Дж. Тойнби получил от О. Шпенглера, но, преимущественно, с точки зрения тезиса о столкновении цивилизаций¹.

Определяя стадии и способы постижения истории, Тойнби говорит (а) об узости национальной истории, о необходимости «раздвинуть наш исторический горизонт до мышления категориями целой цивилизации» [1, с. 9]. Но эта ступень оказывается неудовлетворительной в силу того, что (б) цивилизации «множественны, а не единичны», и «существуют различные цивилизации, которые соприкасаются и сталкиваются» – аксиома, которая может скрывать конкретные истории экспансии и колонизации. Из этих межцивилизационных «столкновений» рождаются общества иного вида: «высшие религии» [1, с. 10]. По сути, у Тойнби сила, а не совесть – в основе религии, а цивилизации, как и нации, выступают в качестве неких персонализированных общностей, международных личностей, состоящих из больших групп людей, формируемых и осознающих себя в условиях взаимодействия, конкуренции или столкновений. На следующей стадии этой исторической перспективы (в) возникают «высшие религии», оправдывающие и наделяющие смыслом предшествующие стадии истории.

Иными словами, межцивилизационные столкновения неизбежны, и без этого невозможен переход к «высшей религии»; в основе международной жизни – война, наделяющая теологическим смыслом существование цивилизации:

«знание, полученное через страдание, вызванное крушениями цивилизаций, в результате становится высшим средством прогресса», и ответ на вопрос о перспективе и цели цивилизационных трансформаций «имеет большее значение, нежели неведомая нам судьба нашей универсализировавшейся западной цивилизации» [1, с. 23].

С одной стороны, такой сверхнациональный и сверхцивилизационный взгляд продиктован идеей спасения западного мира. С другой стороны, ради последнего нельзя впадать в зависимость от идеи неизбежного круговорота истории: идея цикличности и идея прогресса «в основе своей не являются непримиримыми» [Ibid.]. Иначе говоря, Запад должен связать свое спасение с прогрессом, неотделимым от цивилизаторской функции, культивируя «высшую религию», что недалеко от сознания высшего типа человека. Так западный либерализм, не только через тезис о необходимости свободного столкновения сил, где побеждает сильнейший, но и через идею «спасения» Запада явно или неявно смыкается с крайне правой идеологией, связанной с категориями «общества высшего типа» и соответствующего ему типа (также «сверх») человека.

«Что делать, чтобы спастись?» – задается основным вопросом своего – не нашего ли? – времени Тойнби и предлагает стратегию в конкретных формулировках: 1) «в политике – установить конституционную кооперативную систему мирового правительства»; 2) «в области экономики – найти работающие компромиссы... между свободным предпринимательством и социализмом»; 3) «в области духовной – вернуть светские суперструктуры на религиозное основание». Третий пункт в этой программе, по мнению Тойнби, самый сложный, в то время как первые два реальны.

Необходимо подчеркнуть: в международном плане «спасение» западного мира опирается на процесс конституциализации, результатом которого должна стать «система мирового», т.е. универсального, правительства. Если это расценивается как способ сохранения Запада и его исторического и политического статуса, то можно понять, на какой основе и какого характера видится это мировое правительство, хотя и декларируется, что «спасение да придет ни с Востока, ни с Запада» [1, с. 35]. Но, декларируемая таким образом, как нейтральная и высшая в отношении полюсов противостояния, идея, при отсутствии структуры подобной социальной трансформации, наводит на мысль, что новая система должна быть исключительно продолжением Запада (иначе – при каком ином

условии он мог бы сохраниться?). Иными словами, речь идет о конституциализации и универсализации именно западных структур власти и контроля.

При этом Тойнби отдает себе отчет, что это «не мир нанес удар Западу, а именно Запад нанес удар – и очень сильный – остальному миру»; Запад характеризуется как «архиагрессор современной эпохи, и у каждого найдется свой пример западной агрессии. Русские напомним, как их земли были оккупированы западными армиями в 1941, 1915, 1812, 1709 и 1610 годах» [1, с. 252]. В этом противостоянии историческая Россия смогла выстоять, направив против Запада его же оружие – военные и материальные технологии, а в советскую эпоху этим оружием стало мировоззрение: «русские бросили на чашу весов мировоззрение; и этот духовный инструмент способен перевесить материальные орудия Запада» [1, с. 257]. Если коммунизм рассматривается как «еретическая версия западной веры» [1, с. 29], то и Россия в эпоху «холодной войны» становится угрозой этой ортодоксальной «западной религии». Более того, «обретя это западное оружие, Россия имеет возможность перенести борьбу против Запада в духовной сфере на территорию противника. Поскольку коммунизм возник как продукт беспокойной совести Запада, он, вернувшись обратно в западный мир в виде русской пропаганды, вполне может тронуть другие совестливые западные души» [1, с. 260].

Иными словами, ничего не должно поколебать совесть среднего или высокообразованного западного обывателя. В преступлениях Запада против остального мира нет необходимости раскаиваться, более того – акцентировать на них внимание. Все, что хоть как-то способно дестабилизировать подобную форму высокомерной идентичности, несовместимо с ней. Кроме того, если и говорится о необходимости самореформирования посредством уступок (в то время в сторону социализма), то и это связано, разумеется, не с самооценностью социализма, а с идеей господства, какими бы ни были средства для его поддержания и сохранения (в данном случае предлагаемая конвергенция как способ использования орудий противника). Ради этой цели и корректируется теория цивилизаций, где идея цикличности не представляет собой неотъемлемой ее характеристики. В этом смысле закономерности цивилизационного развития, ассоциируемой с идеей круговорота у представителей данного подхода, здесь противопоставляется волюнтаризм, явно высокомерного свойства, в сфере международной политики и права.

Коротко говоря, в лице Тойнби, Запад прекрасно осознает свои преступления против остального мира и их последствия в отношении, в частности, истории России и Мира в целом, видит войну неотъемлемой частью природы межкультурных отношений, но на вопрос о том, должен ли повториться цивилизационный цикл в качестве закономерности, связывающей рождение и смерть, расцвет и упадок, в отношении Запада, автор отвечает: «категорическое «нет»» [1, с. 45], и это «нет» – явно теологического, а не рационального свойства. Иррациональность же в отношении международных действий, всей международной системы в целом, чревата крайней дестабилизацией последней. Кроме того, России отказывается в самостоятельной исторической субъектности, коль скоро свои орудия против Запада она заимствует у него же самого. Международное и историческое лицо имеет только Запад, который свободен выбирать между «социальным самоубийством» и возможностью самосохранения, придав «истории новый, не имеющий прецедента поворот» [Ibid.]. В итоге, акцент ставится на силовой способ самосохранения, на войну в ее обычном виде² или противостояние, основная стратегия которого состоит в деперсонализации³ международных конкурентов.

Столкновение цивилизаций

В конечном счете, существование, развитие и столкновение цивилизаций рассматривается в терминах их международно-политической субъектности. С. Хантингтон говорит об этом прямо: «Соперничество сверхдержав сменилось столкновением цивилизаций» [2, с. 24], а «глобальная политика стала многополюсной и полицивилизационной» [2, с. 27]. Конец «холодной войны» воспринимался как результат «универсализации западной либеральной демократии» и в силу этого как «конец истории» [3]. Но это видение обернулось «иллюзией гармонии» [2, с. 31]. В результате формируемая парадигма «политивилизационного подхода» работает исключительно в интересах сохранения сложившегося после «холодной войны» status quo, состоявшего в аккумуляции возможностей поддержки и расширения глобального доминирования со стороны США [2, с. 41]. С другой стороны, данный подход позволяет упростить картину принятия решений в силу сокращения участвующих лиц до семи-восьми цивилизационных центров. Это – откровенно реал-политическая доктрина, где международно-правовые институты вторичны (нигилизм в отношении МП). Кроме того, уже тогда, в 1996 г., была высказа-

на идея, или задача, «цивилизационной “линии разлома”» [2, с. 41–42] (между Россией и Украиной⁴).

«Стандарт цивилизации», по утверждению Г. Гонга [4], одного из «представителей второго поколения Английской школы международных отношений» [5], как международно-правовой концепт, сформировался на рубеже XIX и XX вв. в форме явных и неявных, политико-правовых требований к т.н. «нецивилизованным» странам, в качестве условий для признания и вступления в клуб «цивилизованных», и выполнял ряд функций, определяя «внутреннюю идентичность и внешние границы доминирующего международного сообщества».

С одной стороны, степень включенности в круг «цивилизованных» определялась «предполагаемой способностью выполнять требования стандарта», тем, что «кандидаты или временные члены “цивилизованного” международного сообщества естественным образом будут придерживаться принципов и институтов этого общества». С другой стороны, естественное приобщение к цивилизации проявлялось в серии «неравных договоров» (по отношению к Китаю, Японии и Сиаму), в режимах капитуляции и протектората (в Леванте и Африке), в гарантиях «европейской жизни» в неевропейских странах. Смешивая концепты «естественного» и «насильственного», автор, по сути, соглашается с тем, что естественный характер международного общения и состоит в политике насильственных отношений. Таким образом, либерализм отнюдь не парадоксально переплетается с крайне гоббсманской (реалистической) традицией международно-правовой и политической мысли, снимающая вину и с позитивизма «за сужающиеся рамки международного права», «за остракизм исторических неевропейских стран по отношению к Семье наций». Причина ограниченного характера «Семьи наций», по мнению Г. Гонга, в том, что неевропейские страны «были незнакомы с обычаями, предписаниями и институтами европейского международного сообщества». Но это приводило, в свою очередь, к необходимости выразить «неявный стандарт в точных юридических терминах» посредством (1) превращения неявных требований в нормы обычного права и (2) проявления «стандарта цивилизации» в международно-правовой доктрине.

В случае с Россией сначала отмечается, что по отношению к ней, а равно и к Османской империи, требования стандарта не были прописаны в явном виде, т.е. констатируется принадлежность к «нецивилизованным». Позже поясняется, но в отношении лишь Османской империи: явных предписаний не требовалось, т.к.

она уже была включена в процесс «обычного общения». Далее отмечается (в отношении США и Японии), что они были частью «цивилизованного» МС, «которое собралось на Гаагских конференциях». О России, которая была одной из организаторов этих конференций и внесла основной вклад в формирование принципов гуманитарного права, вновь умолчание. Однако относительно «стандарта цивилизации» говорится, что (1) он «изжил свою полезность», т.к. все страны – это «по большому счету, “цивилизованные” государства», и что «из-за “коллективного лицемерия”» и «из-за его колониального подтекста» (2) «стандарт «цивилизации» был подорван до такой степени, что сегодня он не заслуживает доверия и не применим, по крайней мере, под этим именем». Если первый кризис (рубеж XIX–XX вв.) возник из противоречия между универсальностью права и требованием цивилизованности в отношении его субъектов, то второй (в 1960-х гг.) был «прямым результатом более раннего», когда новые субъекты были поставлены перед дилеммой: либо отказ от собственных традиций, либо отказ от европейского МП. Поэтому новые страны, по мнению Г. Гонга, использовали ООН для изменения «иностранный и дискриминационный» для них МП. При всех особенностях политического анализа, свойственного англосаксонскому направлению, Г. Гонг выразил идею, согласно которой тематика «стандартов цивилизаций» отражается в МП XX в., «провоцируя новые кризисы международного регулирования», связанные с продвижением стандартов прав человека или стандартов модернизации [5, с. 357].

Цивилизованные и нецивилизованные

Л. Обрегон [6] выражает идею, аналогичную классовой борьбе, но – в международном масштабе, как источник развития, которое характеризуется следующим: история идеи «цивилизации» является ключевым «для понимания воображаемых ценностей политики XIX века»; теория цивилизации тесно связана с идеей прогресса и неравномерным развитием наций; МП тяготеет к тому, чтобы быть «конечным продуктом цивилизации», выражая некий «утопический идеал транснационально организованной правовой системы»; субъектами МП являются лишь цивилизованные, а покорение нецивилизованных становится легитимным в рамках доктрины ничейной, «пустой» земли (пространства, открытого для оккупации); сопротивление с их стороны расценивалось как «незаконный, подрывной, варварский или, как минимум, маргинальный» акт. Отсюда, увязанное «с доктри-

ной признания и продвижением неявного стандарта для «“цивилизационной миссии” Европы», МП вступает «в противоречие с принципами универсальной применимости международного права и равенства наций». Сама доктрина и институт признания становятся пропуском для вступления в «сообщество цивилизованных наций». В то же время, в 1804–1805 гг., концептуальная пара «цивилизация–варварство» приобретает перевернутый вид: обвинения в нецивилизованности звучат уже в адрес цивилизаторов (французов)⁵.

С появлением Лиги Наций МП расценивается «как высший признак цивилизации», а международный судебный орган становится инструментом по ее продвижению. В плане перевода идеи цивилизации на уровень принципа МП показательна дискуссия по проекту устава судебного органа, которую описывает Л. Обрегон. По мнению Э. Декамп⁶ (1847–1933), степень цивилизованности напрямую зависит от степени «доступа к закону и правосудию», а нормы МП признаются «совестью цивилизованных народов». По мнению А.Ж. Де Лапраделя (1871–1955), использование термина «цивилизация» в текстах МП было излишним, т.к. развитие права уже предполагает определенный уровень цивилизации. По мнению Р. Альтамира (1866–1951), судьи должны представлять «различные типы цивилизации». В конечном счете в процессе данного обсуждения восторжествовала точка зрения американского представителя, согласно которой «мир основывался на сосуществовании «“основных держав”», в чем и выражался «метод цивилизации».

В заключении Л. Обрегон резюмирует: если в период с XVI по начало XIX в. концепции «цивилизованных – нецивилизованных» были ключевыми в рамках «неформального европейского империализма», то с конца XIX в. осуществляется переход «к формальному империализму, подерживаемому международным правом». И если с середины XX в. появляются критические оценки, то это не спасает от дуализма, сохраняющегося со времен Просвещения («цивилизованный – нецивилизованный», «человеческий – недочеловеческий») и не согласующегося с «коллективной целью для человечества достичь единства всех цивилизованных наций посредством права», хотя последнее и должно составлять, по мнению Л. Обрегон, телеологию МП.

Благородный цивилизатор

М. Коскенниemi [7] описывает идейный круг энтузиастов⁷, деятельность которых связана с первыми международными общественными

организациями, нацеленными на популяризацию МП⁸. Несмотря на то, что их международно-правовые взгляды характеризуются как эклектичные и сложно классифицируемые, в них выразились симптоматичные и показательные для раннего периода становления НМП XIX в. представления, оказавшие влияние на формирование будущих доктринальных и правовых идей, среди которых концепт «цивилизации» занимает центральное, обобщающее и фокусирующее значение. В целом их доктринальные предпочтения характеризует несистематизированная совокупность идей и устремлений.

1) В основе МП – «не суверенитет, а коллективная (европейская) совесть», понимаемая «амбивалентно как сознание или совесть, то есть альтернативно рационалистически или этически» [7, с. 51], ориентированная на либерализм и экспансию (Блюнчли) [7, с. 53]. Превознося «коллективную европейскую совесть, которая возникла из высшей формы цивилизации» [7, с. 54], они полагали, что «основным источником международного права является правосознание европейских народов («народные убеждения»), которые сделают «интересы человечества выше отдельных и сиюминутных интересов» [Ibid.] национальных правительств (П. Фиоре). Иными словами, европейское правосознание в таком видении само по себе выражало идею универсальности и цивилизованности [7, с. 56]⁹, что, по мнению М. Коскенниemi, «отвечало потребностям европейской экономической и имперской экспансии», где «развитие было “прогрессом”, связанным с распространением либеральных политических институтов, защитой прав личности, свободой торговли, взаимозависимостью и цивилизационной миссией» [7, с. 57]. При этом подчеркивается, что (а) «социальное или экономическое развитие не всегда ощущалось как «прогресс» и (б) «европейские народы не всегда были мирными, просвещенными или соглашались с космополитическими настроениями элитных правоведов», т.к. «у неевропейских народов часто было мало причин для благодарности за плоды “цивилизации”» [Ibid.].

2) Доминирующим способом международно-правового высказывания был скорее перенос их личных идеализированных моральных представлений на сферу МП, нежели объективный анализ международно-правовых событий и категорий. Характер права, по их мнению, можно определить, только «заглянув внутрь», нацелившись на «собственные нормативные представления, авторитет которых заключается в том, что они принадлежат человеку, воспитанному в каноне западной цивилизации» [7, с. 52].

Именно таким образом и можно понять «реальность международного права», которая «основывается на социальном и культурном факте» [7, с. 51]. «Либеральная мораль личной добродетели» включала полный набор джентльменских качеств: «риторика чести и добродетели», идеи «”мужественности”, связанной с самоуправлением, самообеспечением и самоорганизацией», где «”правительство” ничего не должно делать, кроме того, что обязательно должно делать»; «идея знать свое место и гордиться им», «готовность отказаться от использования силы, которой мы можем обладать, так же часто, как ее использовать»; идея долга и «благородного характера», который «не проявляет слабости воли и ”сентиментализма”»; чувство «чести и воли», «чтобы преодолеть трудности» и «постоянно улучшать состояние человека», связанное с «”арийской расой”» [7, с. 77]. Все это, подчеркнем, явно выражает сознание цивилизационного превосходства и гордыни, недалекой от древнегреческого hubris, основной причины всех исторических перипетий, результат которых – возмездие¹⁰.

Идея морального «ядра цивилизованного сознания-совести», пишет М. Коскенниemi, двояка: с одной стороны, джентльмены-международники мыслили себя и мир через проекции «транс-исторического братства аристократических героев»; с другой стороны, они на этом основании определяли критерии «для вхождения в семью народов» [7, с. 78]. Через критерии «мужества и благородного принципа» постигалась и история науки МП (в лице Ф. Витория, Ф. Суареса и Лас Касаса). Апофеозом цивилизационного нарциссизма и гордыни стали представления об истории МП сквозь призму «истории отдельных юристов, действующих как рыцари, защищающие угнетенных от угнетателей, мир против войны, несущих факел цивилизации (из Греции и Рима) через темные века до современности» [Ibid.]. М. Коскенниemi резюмирует, связывая либерально-аристократическое и ницшеанское направления: «Ницше не был одинок в 1890-х годах, чтобы чувствовать, что люди не открывают ценности, а создают их: его моральная генеалогия предполагала основательный релятивизм в его современниках, который был лишь тонко скрыт за фасадом праведности» [7, с. 79].

3) Веру в силу общественного мнения они доводили до «абсолюта», когда МП «усиливается по существу и связующей силе по мере того, как общее сознание человечества увеличивается в ясности и энергии» (И.К. Блюнчли) [Ibid.]. Под человечеством подразумевалось европейское человечество, а обычай выступал в качестве «общего согласия мнений в рамках

европейской цивилизации» [7, с. 52], принимаемого за правило.

4) Общность мировоззрения на основе протестантизма вкупе с аристократическим либерализмом. Отсюда, как представляется, и основной смысл наименования монографии: «цивилизатор с джентельменским лицом»¹¹.

5) В условиях экономического спада, по мнению М. Коскенниemi, формируются основные оппозиции: либеральное vs социально-экономическое измерение, космополитизм vs национализм [7, с. 63]¹². Промежуточным звеном был евроцентричный интернационализм в рамках концепции «сообщества независимых, но все более взаимозависимых цивилизованных наций» [7, с. 67].

6) Оставляя вопросы социально-экономического (левого или альтернативного) в рамках национальной юрисдикции либо вовсе их отвергая [7, с. 68]¹³, их взгляды, как отмечает М. Коскенниemi, приобретают «тон взволнованности, который кажется симптоматичным для репрессивных импульсов» [Ibid.]¹⁴. Появляется идея принципа экстерриториальной уголовной юрисдикции за действия, посягающие «на общественное существование государства» или его безопасность [7, с. 68–69]. В результате аристократический либерализм смыкается с едва ли не крайним национализмом и борьбой против социализма внутри Европы, вне ее – с доктриной цивилизационного превосходства, и всё это – на почве социал-дарвинистских идей. «Международный дух» описываемого круга теоретиков парадоксальным образом «был терпимым, но патерналистским и репрессивным» [7, с. 69]. Так, например, Дж. Лоример считал, что «европейские государства заслуживают полного признания в качестве государств, в то время как “варварские” и “дикие” общины заслуживают лишь частичного или “человеческого” признания», а «миссию цивилизации необходимо выполнять упорядоченным образом, предоставляя хорошие примеры, а не путем нерегулируемой борьбы» [7, с. 71].

7) На месте универсального концепта «человеческой природы» оказался концепт «европейской культуры» в контексте «этнографической основы международного права» [7, с. 73], чьи нормы вытекают из общего правосознания народов с единой культурной общностью. Если в основе национального законодательства – культура нации, то в основе международного – общая культура народов Европы, или «процесс “цивилизации”, в отличие от которого культурный процесс других наций можно понимать как полумодернизированный или дикий». Поэтому, коль скоро МП «является плодом европейской

цивилизации, оно не может автоматически применяться за пределами его сферы» [Ibid]. МП возникает между странами внутри одной цивилизации, и в силу этого принцип взаимности в отношении варварских народов неуместен. Так, в отношении Турции или «великих азиатских империй» МП могло применяться лишь «исключительным и ограниченным образом» и «для конкретной цели», т.к. полное применение представлялось невозможным в отсутствие «сообщества исторических традиций», т.е. «такого взаимопонимания, которому даже в Европе требовалось тысячи лет» [7, с. 74].

8) Продвигается идея евроцентристской универсальности: «Задачей современности было научить страны сосуществовать через одно международное право, одну религию и одно образование, но, тем не менее, сохраняться как нации» (Либер) [Ibid.]. Подчеркнем: противоречия или проблемы, составлявшие такое видение, похоже, не волновали его идеологов: каким образом нации могут сохраниться, если основные компоненты их идентичности выносятся на международный уровень? Основное внимание было нацелено на то, чтобы утвердить «европейскую современность» «естественной конечной точкой развития во всем мире» (Лоример) или определить, обращаясь к постулатам исторической школы, гарантии того, что «эволюция находится на стороне Запада» (Г. Муанье) [7, с. 75], и все народы должны приобрести один характер или состояние, суть которых в «цивилизованной морали» (Дж. Вестлейк) [7, с. 76]. Таким образом, подчеркнем, европейское МП оказывается изначально нацеленным на цивилизационную унификацию.

9) В государстве видится лицо [7, с. 81]¹⁵ (в рамках экстраполяции субъективных представлений на международных субъектов), а МП понимается как «мораль общительности» [Ibid.]¹⁶ или «долга общительности» [7, с. 82]¹⁷. На основе либерально-аристократической морали и государственности формируется базовый принцип «стандарта цивилизации», своего рода ключ от дверей клуба избранных [7, с. 83]¹⁸, отвечающий за производство всех международно-правовых принципов, включая и право войны.

10) Категория войны допустима лишь в отношениях между цивилизованными, в колониальных же войнах допустимы лишь «карательные» меры в отношении дикарей [7, с. 85–86]¹⁹. Автор отмечает: «до Гаагских конференций не было общих договоров по законам войны», были лишь «компиляции гуманитарных принципов» времен Г. Гроция, где война была «рациональным, публичным преследованием ограниченных целей». В контексте эпохи с 1870 по

1914 г., по мнению М. Коскенниemi, и могла возникнуть идея, известная как «оговорка Мар-тенса», состоящая в «интуиции, что сдержанность в войне является неотъемлемой частью европейской совести»²⁰ [Ibid.].

11) Допустимость работорговли: «работорговля может противоречить естественному праву, но это не значит, что она противоречит праву народов» [7, с. 94], ибо последнее распространяется на то, что соответствует естественному состоянию цивилизованных и нецивилизованных, т.е. неравных групп естественных прав. Рабство, по этой логике, выводимо не из культуры, а из человеческой природы. Его незаконность на основании договора есть лишь своего рода мера морального сознания европейских наций, которая, подчеркнем, допускает наличие разных типов или уровней «человеческой природы»²¹. В таком случае право народов, которому не противоречит институт рабства, соответствует только одному, разумеется, высшему, типу «человеческой природы»; а освобождение от рабства – не результат борьбы, а выражение морального снисхождения. Это еще раз показывает, насколько идеи превосходства, расистского и националистического толка были вписаны в характер международно-правовой европейской мысли XIX в. В этой амбивалентности, парадоксальным образом соединяющей концепты «совести» и рабства, и заключается правосознание цивилизатора с либерально-аристократическим моральным сознанием джентльмена. М. Коскенниemi задается риторическим вопросом: «Что в конце концов было этой совестью, как не набором непроанализированных предубеждений о хороших манерах», оправдывающим «превосходство западной культуры» и привилегии ее элит [7, с. 97]?

В конечном счете, деятельность описываемого круга теоретиков-международников в политической или правовой плоскости оценивается автором «Благородного цивилизатора» как неудачная. В силу ли «общего упадка европейского либерализма» на рубеже веков, или вследствие «двойственного понятия цивилизованной совести/сознания»²², «органических метафор о государстве», «проекции личной морали на международные проблемы» их творчество осталось приметой своей эпохи, не повлияв на международное правоведение последующих времен. И было бы, по мнению М. Коскенниemi, «слишком высокомерно предполагать, что интуиция группы юристов с космополитической ориентацией может обеспечить надежную основу для размышлений о международных отношениях или проведения внешней политики» [7, с. 91].

Однако сверхзадачей представленного курса в «допрофессиональные» времена НМП для М. Коскенниemi становится идея показать нити, связующие основные доктринальные достижения в XX в. с данной аристократической, викторианской традицией НМП, «преодолевая разрыв между либеральным рационализмом девятнадцатого и функциональным прагматизмом конца двадцатого века» [7, с. 361]. Олицетворением этой преемственности для М. Коскенниemi является творчество Х. Лаутерпахта, попытавшегося вернуть к жизни дух либерально-аристократической эпохи, с которой его связывают космополитическая вера в возможность превращения МП в «общее право человечества» [7, с. 372] на основе либерального индивидуализма, отрицания метафизики суверенитета (индивид, а не государство, – основной субъект МП), а также подозрительной амбивалентности по отношению к колониализму, которая «может иллюстрировать направление и пределы его либерализма» [7, с. 359], включая идею переноса common law с регионального опыта на универсальный без осознания погрешностей такого переноса, возникающего из различия уровней. Последнее означало бы, в рамках античной философии, не что иное, как ту или иную форму деспотии с той же либеральной точки зрения [8].

Выводы

Необходимо утвердить обратную логику: не цивилизация предлагает основания стандартов МП, а, напротив, МП создает общие консенсуально-конвенциональные рамки для развития и взаимодействия различных цивилизаций. Аналогичное возможно и в отношении евроцентризма: не европейские или западные принципы и интерпретации находятся в основе актуального МП, а, наоборот, высшие смыслы МП должны быть основанием для региональных мировоззрений. Поэтому необходимо говорить именно о цивилизационной, межцивилизационной сущности МП, в противовес евроцентричной и цивилизаторской. Отличие может показаться слабо различимым, однако оно идет по той же линии, что разделяет метрополию и колонию, экспансию и саморазвитие, агрессию и самооборону, конкуренцию и сотрудничество, силу и право, свободу и деспотию. Межцивилизационная сущность МП означает необходимость в политической персонализации соответствующих пространств. Перевод соответствующих социо- и правообразующих структур на язык МП не кодифицирован последним. Речь идет не просто о принципе равенства или недискриминации международных лиц, больших

и малых, государств и людей. Речь идет о том, что проблемным оказывается вопрос о цивилизационной сущности МП. Если в центре развития цивилизации находится вопрос о жизни человека, различных уровней общности, в конечном счете человеческого рода, то цивилизационная, объединяющая всех, сущность МП может фокусироваться главным образом на ценностях и принципах витального права, превышающих возможные дискуссии о самой допустимости языка «международных стандартов» или отсылки к мудрости или совести «цивилизованных наций».

Концепт «цивилизации», оставшийся в наследство от колониальной эпохи МП и его науки, порождает неоднозначное его отражение в доктрине и на уровне договоров, что позволяет видеть двойственность в понятии «цивилизации»: «цивилизаторское» или «цивилизационное» развитие МП? Само понятие «цивилизованных наций»²³, каким бы условным и излишним оно ни воспринималось в современной доктрине, должно было бы давно уйти из текстов актуальных правовых источников в историческое прошлое МП. И помимо «объединенных наций» не следовало бы идти в сторону «объединенных цивилизаций», коль скоро последние все более определенно вырисовываются в качестве действующих лиц на международной арене? Из «конфликта цивилизаций» не должна ли родиться соответствующая система МП? Однако универсалистское (т.е. не интернационалистское) толкование МП вряд ли способно пойти по пути международно-правовой «персонализации» цивилизаций, оставляя между тем за ними политические аспекты субъектности – еще одно основание для «двойных стандартов». Двойственность наблюдается и в самом определении цивилизаций в качестве культурно- или религиозно-политических образований. Аналогично тому, как формирующиеся стандарты «инклюзивного капитализма» прекрасно сочетаются с идеями «культуры отмены», «стандарты цивилизации», «прав человека», «модернизации» находятся на той же линии «многоуровневой морали», сочетающей «право» и силу, «гуманизм» и проколониальные, прорасистские формы подчинения.

В эпоху же неустойчивого балансирования между глобализацией и регионализацией, острых форм столкновения международно-правовых и цивилизационных субъектов система МП, будучи продуктом множества цивилизаций, должна акцентировать на принципах (а) равного взаимодействия и развития всех (на уровне взаимных интересов) (б) без взаимопроникновения (на уровне ценностей), что неизбежно связа-

но (в) с отказом от апелляции к неким позитивистски ограниченным метаправовым категориям, которые, будучи по характеру сверхцивилизационными, на практике стремительно становятся инструментом контроля со стороны внешних политических интересов, в силу чего сами становятся причиной своего ослабления.

Список сокращений

МП – международное право.
МС – международное сообщество.
НМП – наука международного права.

Примечания

1. С. Хантингтон не первый, кто выразил эту идею.
2. «Из столкновений рождаются общества иного вида: высшие религии» (Дж. Тойнби).
3. Делегитимация, «расчеловечивание».
4. Этот же тезис звучит и у З. Бжезинского в издании 1997 г. («Великая шахматная доска: главенство Америки и её геостратегические императивы»).
5. По Декларации независимости и Конституции Гаити.
6. Председателя комитета по разработке устава судебного органа при Лиге Наций.
7. Г. Муанье, Г. Ролен-Жакмен, Дж. Вестлейк, Т. Ассер, Дж. Лоример, И.К. Блюнчли. См.: Дорская А.А. Институт международного права: опыт неофициального научного сообщества // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2010. № 134. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/institut-mezhdunarodnogo-prava-opyt-neofitsialnogo-nauchnogo-soobschestva> (дата обращения: 14.12.2021); Третьякова Е.С. Роль и значение международной неправительственной организации Институт международного права в XIX веке // Genesis: исторические исследования. 2017. № 2. С. 30–38. DOI: 10.7256/2409-868X.2017.2.17824. URL: https://e-nota bene.ru/hr/article_17824.html (дата обращения: 14.12.2021).
8. «Международная ассоциация за прогресс социальных наук» (1862), «Институт международного права» (1873), «Ассоциация международного права» (1895).
9. Если «единство человеческого рода ведет к признанию того, что империя правовых норм, применимых ко всем формам человеческой деятельности в Magna civitas, должна быть универсальной», то «только полностью цивилизованные государства могут быть членами Magna civitas, юридического сообщества» (П. Фиоре). При этом такое сообщество (Magna civitas), являясь продуктом цивилизации и распространяясь на «дикие страны», «порождает потребности и интересы, которые объединяют цивилизованные нации с варварскими или другими народами, менее продвинутыми на пути прогресса».
10. Древнегреческое hubris (дерзость, высокомерие, гордыня), что может выражаться и по отношению к врагам, но всегда ведет к перипетии (потере удачи), умопомрачению (ate) и немезису (возмезд-

ию). См.: Мамонова В.А. Hubris. Смещение по контуру (предварительный набросок к метамодернистскому проекту). ООО «РУСАЙНС», 2020, 190 с. URL: https://kartaslov.ru/книги/В_А_Мамонова_Hubris_Смещение_по_контур/3#n_24 (дата обращения 21.12.2021).

11. Хотя в основном переводят как «мягкий цивилизатор».

12. «Международные юристы никогда официально не принимали формулировку “принципа национальности” Манчини».

13. «Коммунизм и нигилизм» должны быть запрещены международным правом (Дж. Лоример).

14. М. Коскенниemi цитирует Ф.Ф. Мартенса: «число “настоящих” политических беженцев уменьшилось, число политических “преступников” увеличилось – члены Коммуны, нигилисты или социалисты, которые с помощью убийств и поджогов желали анархии и прославляли “инстинкты Бето де Ломма”»; «Альберик Ролен соглашался с Лоримером, Блунчи и Мартенсом: анархизм и коммунизм были преступлениями против всех государств, с которыми нужно бороться всеми доступными средствами». Ролен: «Если современное общество несет социализм внутри себя, оно заразилось болезнью, это рак, который должен быть удален, если это возможно, от которого он должен излечиться сам, потому что болезнь серьезна». Позднее эту метафору делегитимизации, но уже в отношении демократии использует глава 3-го рейха.

15. В органической теории Блунчи, пишет М. Коскенниemi, «государства не были ни формально-рациональными структурами, ни совокупностью отдельных лиц или сообществ. Это были “единые цели, лица, то есть юридические лица, обладающие завещанием, как и физические лица”», живущие «как личность, переживая молодость, зрелость, старость и смерть», а «принцип самоопределения был аналогом личной свободы» – всё то, что, в конечном счете, формировало стандартные представления о национализме.

16. Идея, согласно которой договоры существуют не в сфере права, а в сфере морали: «для Ролена обязанность соблюдать договоры была вопросом честности и прямоты».

17. Для В. Холла нормы международного права проистекают не из «договора или обычая, а из “основных прав” и “долга общительности”, которые воспринимаются как очевидные основы цивилизованного поведения».

18. «Государства становятся индивидуальными правообладателями в эксклюзивном обществе, вход в который регулируются... стандартом цивилизации».

19. Война как «естественная процедура для человеческого рода, смягченная не правом, а “лучшими качествами нашего смешанного человечества”, формирующими правила только в бою между цивилизованными».

20. Данные вопросы, насколько «оговорка Мартенса» выражает идею евроцентричного МП и цивилизации, принципов совести, а не сознания, насколько концепт «цивилизованных наций» есть продукт русской науки МП, составляют предмет отдельной дискуссии.

21. Иными словами, «нецивилизованные» по природе склонны к рабскому состоянию.

22. Что отчетливо выражается, как часто подчеркивает автор, во французском языке.

23. Устав ООН и Статут Международного суда ООН (ст. 38).

Список литературы

1. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад: Пер. с англ. М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011.
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
3. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134–148.
4. Gong G.W. The Standard of Civilization in International Society. Oxford: Clarendon Press, 1984. 267 p.
5. Миронов В.В. «Стандарты цивилизаций» Г. Гонга и история международного общества // Вестник Омского университета. Серия: Исторические науки. 2017. 3. С. 355–367.
6. Obregón Tarazona L. The Civilized and the Uncivilized. Oxford Handbooks Online. 2012. doi: 10.1093/law/9780199599752.003.0039.
7. Koskenniemi M. The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870–1960 (Hersch Lauterpacht Memorial Lectures). Cambridge: Cambridge University Press, 2001. doi: 10.1017/CBO9780511494222.
8. Millon-Delsol Ch. L'Etat subsidiaire: ingérence et non-ingérence de l'Etat: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne. Leviathan, PUF, 1992.

THE IDEA OF CIVILIZATION IN POST-CLASSICAL INTERNATIONAL LEGAL AND POLITICAL CONCEPTS

E.A. Karakulyan

The article is devoted to the critique of the concept of civilization in Western doctrines of the international community and international law. The development of this concept is directly linked to theological and Eurocentric interpretations of international law. At the level of current international law, this manifests itself in particular in the provisions on "civilized nations", on "standards of human rights", whose ideological justification is the universalist, and not internationalist, doctrine of international law, which is directly linked to the phenomena of crisis in international life. It is argued that it is not the idea of civilization that should be the basis of international legal standards, but on the contrary, international law should create a consensual-conventional framework for the development and interaction of various civilizations.

Keywords: civilization, science of international law, international community, human rights, teleology, Eurocentrism, metalaw.

References

1. Toynbee A.J. Civilization before the court of history. The World and the West: Trans. from English. M.: ACT: Astrel; Vladimir: CGT, 2011.
2. Huntington S. Clash of Civilizations / Translated from English by T. Velimeev, Yu. Novikov. M.: LLC «AST Publishing House», 2003.
3. Fukuyama F. The end of history? // Questions of philosophy. 1990. № 3. P. 134–148.
4. Going G.W. The Standard of Civilization in International Society. Oxford: Clarendon Press, 1984. 267 p.
5. Mironov V.V. «Standards of civilizations» by G. Gong and the history of international society // Bulletin of Omsk University. Series: Historical Sciences. 2017. 3. P. 355–367.
6. Obregón Tarazona L. The Civilized and the Uncivilized. Oxford Handbooks Online. 2012. doi: 10.1093/law/9780199599752.003.0039.
7. Koskenniemi M. The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870–1960 (Hersch Lauterpacht Memorial Lectures). Cambridge: Cambridge University Press, 2001. doi: 10.1017/CBO9780511494222.
8. Millon-Delsol Ch. L'Etat subsidiaire: ingérence et non-ingérence de l'Etat: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne. Leviathan, PUF, 1992.