

УДК 340, 341

КОНЦЕПТ «ЖИЗНИ» В КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ МЕЖДУНАРОДНОГО ПРАВА (Т. ГОББС, Г. ГРОЦИЙ, Д. ВИКО)

© 2025 г. Э. А. Каракулян

*Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет
им. Н.И. Лобачевского*

E-mail: isoforma@yahoo.fr

Поступила в редакцию 19.04.2024 г.

Аннотация. Период трансформации международной системы, переживаемый в настоящее время, делает необходимым поиски иных или новых подходов к предмету международно-правового регулирования. Современное международное право следует трактовать преимущественно как право междоцивилизационное. В этом контексте необходимо рассмотреть концептуальные и теоретические основания комплексной доктрины витальных прав человека, народов и государств, важной и существенной для понимания основных вопросов философии международного права в новых условиях. Если суверен Т. Гоббса узурпирует идею жизни, а в теории Г. Гроция появляются элементы международной социальности в плане разнообразия суверенных «образов жизни», то антропологический и цивилизационный подход Д. Вико к содержанию и сущности «права народов» содержит первоначальные попытки выхода за рамки линейно-универсалистских логик эпохи Просвещения, определивших в будущем про-колониальные дискурсы в науке международного права, критика которых становится актуальной и в современных условиях международного кризиса.

Ключевые слова: философия и наука международного права, Т. Гоббс, Г. Гроций, Д. Вико, доктрина витальных прав.

Цитирование: Каракулян Э.А. Концепт «жизни» в классической философии международного права (Т. Гоббс, Г. Гроций, Д. Вико) // Государство и право. 2025. № 3. С. 58–67.

DOI: 10.31857/S1026945225030055

THE CONCEPT OF “LIFE” IN THE CLASSICAL PHILOSOPHY OF INTERNATIONAL LAW (T. HOBBS, G. GROTIUS, D. VICO)

© 2025 E. A. Karakulyan

National Research Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

E-mail: isoforma@yahoo.fr

Received 19.04.2024

Abstract. The period of transformation of the international system that we are currently experiencing makes it necessary to search for different or new approaches to the subject of international legal regulation. Modern International Law should be interpreted primarily as intercivilizational law. In this context, it is necessary to consider the conceptual and theoretical foundations of the complex doctrine of vital rights of humans, peoples and states, which is important and essential for understanding the main issues of the philosophy of International Law in the new conditions. If the sovereign of T. Hobbes usurps the idea of life, and in the theory of G. Grotius elements of international sociality appear in terms of the diversity of sovereign “ways of life”, then the anthropological and civilizational approach of D. Vico to the content and essence of the “law of peoples” contains initial attempts to go beyond linear and universalist logics of the Enlightenment, which determined the future pro-colonial discourses in the science of International Law, the criticism of which becomes relevant in modern conditions of the international crisis.

Key words: philosophy and science of International Law, T. Hobbes, G. Grotius, D. Vico, doctrine of vital rights.

For citation: Karakulyan, E.A. (2025). The concept of “life” in the classical philosophy of International Law (T. Hobbes, G. Grotius, D. Vico) // Gosudarstvo i pravo=State and Law, No. 3, pp. 58–67.

Введение

Международное право в условиях всеобщих трансформационных процессов нуждается в постановке базовых вопросов с позиций как общей теории, науки международного права, так и философии международного права, терминология которой формировалась в истории международно-правовых учений. В рамках классического периода помимо общих доктринальных ресурсов (*jus civitas*, *jus naturale*, *jus gentium*) обнаруживается известное разнообразие в определении наиболее важных и показательных концептуальных линий и направлений. В этом плане выделяются прежде всего типы международно-правового и политического мышления трех авторов, с именами которых ассоциируются и современные доктрины международного права — Т. Гоббса, Г. Гроция, Д. Вико. Подобно многим деятелям раннего и позднего Просвещения, они апеллировали к общим представлениям о жизни, необходимой и благоустроенной, пользе и безопасности, но именно в общем контексте их доктрин последние содержат в себе потенции международно-правового и политического измерения начальных и конечных пределов легитимации международно-правовых и внутригосударственных институтов. Из общих представлений о жизни как о предмете сохранения, защиты и регулирования со стороны государства следуют различные определения относительно сущности государства и международного права. Данный обзор и анализ «витальных» смыслов и аспектов теории государства и международного права необходимы для более глубокого понимания и целенаправленного утверждения в доктрине международного права телеологических, аксиологических и стратегически-политических его проекций, а также значимости последних в отношении защиты и укрепления суверенитета, ценностей и норм публичного порядка, места и значения национальных стратегий на международной арене на основе комплексной доктрины витальных прав человека,

народов и государств¹, важной и существенной для понимания основных вопросов философии международного права в новых условиях.

Концепт «жизни» в учении о фундаментальных правах государства Т. Гоббса (1588–1679)

Доктрина Т. Гоббса о государстве начинается с общих определений политической философии, в числе которых, кроме прочего, говорится и о категории «жизни» в качестве важного концепта для всех последующих политико-правовых построений. По его утверждению, «жизнь есть лишь движение членов, начало которого находится в какой-нибудь основной внутренней части»², а само государство рассматривается в контексте некой «искусственной жизни»: «В этом Левиафане верховная власть, дающая жизнь и движение всему телу, является искусственной душой»³, где «жизнь» интерпретируются с материальной⁴ и процессуальной⁵ сторон, что имеет значение и в отношении идеи «счастья», индивидуального и — опосредованно — в виде общего блага⁶. Социальная жизнь, состоящая в «совместной жизни в мире и единении», имеет целью «добывание, но и обеспечение благополучной жизни»⁷, а роль каждого выражается в том, чтобы «охранять свою жизнь и свободу»⁸. Вследствие утверждения жизненных оснований, как в форме необходимого «сохранения жизни», так и в достижении наслаждений, люди «стремятся

¹ См.: Каракулян Э.А. Доктрина витальных прав человека, наций и народов в контексте философии международного права // Вестник НУ им. Н.И. Лобачевского. 2022. № 2. С. 43–52.

² Гоббс Т. Левиафан. М., 2001. С. 37.

³ Там же.

⁴ См.: там же. С. 56.

⁵ См.: там же. С. 73.

⁶ См.: там же. С. 96.

⁷ Там же. С. 97.

⁸ Там же. С. 98.

погубить или покорить друг друга»⁹. Относительно дообщественного периода это положение вещей описывается понятием состояния «войны всех против всех»¹⁰, или естественным состоянием, находящимся в основе естественного права, в центре которого, помимо страха смерти отмечается «желание вещей, необходимых для хорошей жизни»¹¹, и любой «имеет право на все, даже на жизнь всякого другого человека»¹².

Таким образом, первым пунктом в списке формулируемых фундаментальных прав Гоббс называет «желание выжить», выступающее, кроме прочего, в качестве «правила разума», которое если и не способствует миру, то во всяком случае позволяет «использовать всякие средства, дающие преимущество на войне», реализуя право «защищать себя всеми возможными средствами»¹³. Речь идет, по сути, не только об основаниях здравого смысла, прежде всего связанного с соображениями безопасности, но и о высоких моральных категориях, т.е. «добродетелях», выступающих и фокусом моральной философии, и средствами достижения «мирной общительной и удобной жизни»¹⁴, где именно мирное состояние ассоциируется с социальной и комфортной средой, которая сводится к соответствию соображениям индивидуальной безопасности, индивидуального благополучия и необходимого межиндивидуального общения.

Иными словами, моральная философия заключается в обосновании и защите права на жизнь в двояком измерении: «забота о своем самосохранении» и «о более благоприятной жизни при этом»¹⁵. Целью и средством такого права на жизнь является «создание искусственной вечности жизни», своего рода особого механизма, предохраняющего от «возвращения к состоянию войны», который воплощен, по мысли Гоббса, прежде всего в праве наследования¹⁶.

Таким образом, право в целом и в отдельных своих отраслях, как механизм создания и сохранения «искусственной вечности» проистекает из фундаментального принципа самосохранения¹⁷. Этим самым в структуру права вводится метафизический элемент в рамках концепта «вечности», или тем самым признается одним из основных фактор некого

метафизического искусства, особой формы исторической (связывающей поколения) и правовой (устанавливающей принципы и институции) деятельности людей. При этом в структуре божественного Провидения акцентируется роль человека, как субъекта истории и права. В конечном счете сущность государства и права понимается через метафору или фикцию «искусственного человека», символизирующего жизнеподобное, органицистское состояние политической и правовой системы¹⁸. Правовые и политические, т.е. искусственные, «установления» *соприродны* природе людей и являются выражением самой справедливости, «которая дает им жизнь», а сами люди выступают не только материалом, т.е. объектом, но и творцами, т.е. субъектами, политико-правовой жизни государств и их самих¹⁹. Последнее, разумеется, может быть основанием для последующих политологических установок, в рамках которых происходит тотальное отождествление политики и жизни, власти и справедливости, где объекты и субъекты, цели и средства могут поменяться местами, формируя основания для различных теорий «тоталитарного государства», анализ и критика которого должны генеалогически восходить к теоретической линии Т. Гоббса, теоретика полной власти суверена над жизнью подданного, и К. Шмитта, находящего в гоббсианстве ресурсы и оправдание для своих концепций «политического врага» и «тотальной войны».

Доктринальное направление, ассоциируемое с Гоббсом, в совокупности или по наличию отдельных его элементов, можно обнаружить у многих последующих представителей естественно-правового толка и не только. В частности, с известными оговорками, можно было бы и доктрину Г. Гроция, если не отдельные ее элементы, отнести к данному направлению, при условии подобного соотношения политической сферы и правовой. У Гроция в отличие от Гоббса делается больший акцент на праве. Однако то, что их, безусловно, связывает — это особый характер отношения к суверенной воле и власти. И соответствующие оценки, относимые к одному, можно отнести и к другому: «Вслед за Боденом Гроций развивал такое учение о государственном суверенитете, которое оправдывало предоставление широких полномочий правителям и независимость их от народа в решении многих важнейших вопросов жизни государства»²⁰. При этом «широкие полномочия» суверена у Гоббса — что менее явно у Гроция — сводятся в конечном счете, к полному подчинению подданного, вплоть до полного предоставления

⁹ Гоббс Т. Левиафан. С. 113, 114.

¹⁰ Там же. С. 11.

¹¹ Там же. С. 117.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 118.

¹⁴ Там же. С. 138.

¹⁵ Там же. С. 143.

¹⁶ См.: там же. С. 161.

¹⁷ См.: там же. С. 177.

¹⁸ См.: там же. С. 200.

¹⁹ См.: там же. С. 246.

²⁰ Гроций Г. О праве войны и мира. Репринт, с изд. 1956 г. М., 1994. С. 19.

суверену прав в отношении его жизни. Иными словами, «право на жизнь» индивида, которое принадлежит суверену, у Гоббса охватывает и право на лишение жизни индивида. Разумеется, данное монопольное полномочие верховной власти, возникшее вследствие конституирующего ее общественного договора, Гоббсом рассматривается не в безграничном плане, а в контексте категорий естественной разумности и моральной философии. В этом смысле и право на войну, принадлежащее монарху, может иметь лишь моральные и разумные основания, но не собственно международно-правовые. Монарх берет на себя то, что не в силах сделать индивид или общество, а именно забота о безопасности и благополучии индивидов в целом, их совместной жизни относительно внутренних и внешних угроз. Иными словами, внутренняя и внешняя политика суверена если и имеет под собой жизненные основания, то преимущественно в отношении внутригосударственной, а не международной жизни. Внутренняя жизнь формируется между полюсами «войны всех против всех» и всевластием правителя, как результатом общественного договора. Естественное состояние международной жизни есть тотальность этого состояния «войны всех против всех» на уровне государств, и оно не может быть ограничено никаким договором. Отсюда и сверхполномочия монарха: он не отвечает ни перед подданными, так как не являлся стороной общественного договора, ни перед другими суверенами — по тому же основанию. Регулятором международной жизни может быть лишь некая межсуверенная мораль, моральный консенсус суверенов как результат реального совпадения моральных суждений относительно одних и тех же явлений. В любом случае в основе оправдания, или высшей степени легитимации суверенных полномочий, лежит идея «сохранения жизни», «страха смерти» в форме приоритетов внешней и внутренней безопасности.

Если верно, что варварство внутренней «войны всех против всех» окончательно не преодолевается цивилизацией «общественного договора», так как это состояние всякий раз вновь реанимируется в условиях кризиса «социального контракта», то еще более это верно в отношении международной жизни, если и возможной, то исключительно на основе моральных («джентльменских») соглашений, за нарушение которых не следует никаких юридических последствий в виде ответственности.

В дальнейшем этот консерватизм межсуверенных отношений будет доведен до крайних форм концептуальной экзальтации основных элементов гоббсианской политической мысли как минимум в двух вариантах — в рамках либо крайне правого

консерватизма К. Шмитта²¹, либо вдохновленных им различных западных теорий *Realpolitik* в XX в.²² При этом необходимо отметить, что консервативное начало в международноведении, опирающееся на роль государства и силы, нисколько не исчезает и в рамках либеральных/неолиберальных концепций международной жизни и права, где хоть и делается акцент на роли и значении универсальных ценностей или необходимости усиления негосударственного фактора в лице международных организаций, межправительственных и неправительственных, однако все эти аспекты так или иначе носят инструментальный характер с целью достижения тех же государственных интересов или различных стратегий доминирования одних над другими. Картину мира не меняет то, что ведет к одному и тому же состоянию международных отношений и концептуальных видений международного права — универсализация ценностей или универсализация фактора силы, осуществимость которых так или иначе приводит к тем или иным формам политического доминирования, а не международно-правового равенства. Если Гоббс движется к подобной амальгаме через комбинацию компонентов морали и силы, то Гроций, не прерывающий эту традицию мысли и, таким образом, частично разделяющий ответственность за доктринальную культивацию недифференцированного подхода к различным формам сознания (политика, право, мораль, религия), объединяет их в одно неструктурное целое через слияние аналогичных концептов воли и силы, в соединении последних с предписаниями права и религиозной морали. Например, принцип свободы морей скорее выгоден большим морским державам, нежели сопряжен с идеей международно-правового равенства.

Международная жизнь как разнообразие «образов жизни» и «воли людей» у Г. Гроция (1583–1645)

Г. Гроций, подобно И. Альтузиу (1557–1638)²³, строит свое учение, базируясь также и на близком к гоббсианскому социально-утилитарном подходе относительно интересов «совместной жизни», т.е. исходя из определения человека, беспомощного в своем естественном состоянии, и именно

²¹ См.: Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / пер. с нем. Д.В. Кузницына. СПб., 2006.

²² См.: Guilhot N. (2010). American Katechon: When Political Theology Became International Relations Theory. *Constellations*, 17 (2). Pp. 224–253. URL: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2010.00586.x> (дата обращения: 31.03.2024).

²³ См.: Альтузий И. Политика. URL: <https://www.rulit.me/books/politika-read-62654-1.html> (дата обращения: 31.03.2024); *Althusius J. Politica. An Abridged Translation of Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples*, ed. and Trans. Frederick S. Carney. Foreword by Daniel J. Elazar (Indianapolis: 1995 Liberty Fund). URL: <https://oll.libertyfund.org/titles/althusius-politica> (дата обращения: 31.03.2024).

с целью формирования «благоустроенного образа жизни» человек «стремится развить совместную жизнь» с опорой на пользу как на первоначальный повод для появления права²⁴. В то же время важное значение для укоренения права в жизни, по мысли Гроция, имеет фактор силы и воли «сильнейшего»²⁵. Иными словами, правовая сторона доктрины Гроция не отрицает, а скорее, предполагает те факторы, которые находятся в основании политического реализма, обычно ассоциируемого с линией Макиавелли—Гоббса. В этом смысле иначе звучит и понятие «волеустановленного» в его оппозиции к «естественному», коль скоро нет четкого разграничения между правом «волеустановленным» и правом сильного. Между тем именно способность к выстраиванию различий и отличает, по мысли Гроция, научный характер правоведения, состоящий в отделении того, «что возникло путем установления, от того, что вытекает из самой природы»: природа тождественна себе, установленное подвержено изменению во времени и пространстве²⁶. Внутри же значения «волеустановленного» права не дифференцируется волюнтаристский характер политического решения, зависящего от «права сильного».

В согласии с античными авторами Гроций утверждает о социальном основании единства рода человеческого и всей жизни²⁷. От характера частного «отношения к общественному благу» зависит внутренняя согласованность и связность жизни²⁸. Отсылкой к приоритету жизненных оснований в качестве «первых побуждений природы» определяется цель и право войны²⁹. У каждого есть преимущественное право перед другим «приобретать необходимое для жизни... однако же не вопреки природе»³⁰, вернее, не вопреки социальной природе. Общине здесь выступает в качестве фактора ограничения безудержного эгоизма. Но нет ограничений в выборе средств самозащиты в условиях опасности для жизни³¹, когда враг заключает в себе источник витальной опасности, или порождает условия экзистенциальной угрозы³². При этом на одном уровне с категорией жизни находятся и моральные ценности относительно человеческого достоинства, а также ценность уважения

к властям³³. Наличествуют элементы и теологического оправдания колониализма в форме организации «спокойной жизни» под покровительством христианских держав³⁴.

В целом концепт «жизни» носит характер многоярусного построения, где первоначально необходимое отличается и от «благоустроенной» жизни, и от совершенной политической жизни, а последняя от религиозной³⁵. Или человеческая жизнь помимо «вечной жизни» понимается в трех измерениях: через идею самосохранения, через идею необходимого для жизни, через идею «благоустроенной»³⁶ или «утонченной жизни»³⁷. И данная «философия жизни» — не самостоятельная тема размышлений в теории Гроция, а является фундаментально необходимой для обоснования соответствующего видения права, внутригосударственного и международного. В основе правопорядка находится «воля людей» относительно предпочтительного образа жизни и правления³⁸. Жизнь не произвольна, а нормативно организована и — согласно «пользе большинства». Политически и правовым образом организованная жизнь предпочтительнее свободы, основанной на произволе каждого³⁹. Это не свобода индивида, которая могла бы быть условием свободы всех, а скорее воля большинства как условие нормативно организованной свободы. Принцип этот если и переносится на международную сферу, то преимущественно абстрактно, вслед за римскими авторами — в контексте естественного права и в рамках отношений колониальных держав, где большинство народов в международной жизни в эпоху колониального международного права не субъектно.

Специфика же международного права понимается не только в контексте категорий естественного права, но прежде всего в контексте права войны, которое проистекает как из принципа равенства официальных международных лиц, так и из прямой угрозы для жизни⁴⁰. Признание «состояния, опасного для жизни» достаточно для выбора любых средств самозащиты, включая «опасность для жизни другого», даже если речь идет лишь о вопросах сохранения или возвращения имущества⁴¹.

²⁴ См.: Гроций Г. О праве войны и мира. С. 48.

²⁵ Там же. С. 49.

²⁶ См.: там же. С. 52.

²⁷ См.: там же. С. 62.

²⁸ См.: там же. С. 62, 63.

²⁹ См.: там же. С. 84.

³⁰ Там же. С. 85.

³¹ См.: там же. С. 87.

³² См.: там же.

³³ См.: там же. С. 90.

³⁴ См.: там же. С. 92.

³⁵ См.: там же. С. 105.

³⁶ Там же. 212.

³⁷ Там же. С. 722.

³⁸ См.: там же. С. 128.

³⁹ См.: там же. С. 161.

⁴⁰ См.: там же. С. 188.

⁴¹ См.: там же. С. 193.

Если в отношении людей принцип самосохранения скорее трактуется как необходимое условие сохранения физического состояния, то в масштабе международного права он понимается несколько сложнее. Народ, по Гроцию, сохраняется в качестве целого благодаря наличию единого духа или бытия, т.е. «полного и совершенного общения гражданской жизни», в основе которого находится власть, оцениваемая в качестве «жизненного духа», поддержанного «многими тысячами»⁴².

Не происходит ли здесь, подобно Гоббсу, узурпации жизненных оснований со стороны власти? Или «жизненный дух» и есть подлинная действительная власть? Очевидно, что речь идет не только о перифразе тезиса Аристотеля о государстве как о самодовлеющем и совершенном образовании: в этом своем качестве, подчеркивает Гроций, «государство есть жизнь города», — говорит Аристотель («Политика», IV, 11)⁴³. Политическая жизнь отождествляется со всей жизнью в полисе, и она возможна при совершенном оформлении власти и управления, т.е. власти, над которой нет иной власти. Таким образом, «жизненный дух», или идентичность народа совпадает, по сути, с границами международного суверенитета, а любые возможные представления о международной жизни, в лучшем случае должны следовать за философскими и правовыми основаниями права каждого — политически организованного — народа на свою политико-правовую жизнь. Однако безусловным является то, что теория Гроция строится в контексте созданных до него представлений о «естественном праве народов», анализ которого не позволяет наделить международную жизнь и право собственным бытием, отдельным от бытия народов их места в системе права народов. Общий контекст «естественного права народов» включает в себе в не дифференцированном виде и то и другое.

При этом, как часто случается у Гроция, раздельное видение своеобразия внутригосударственного и международного права соседствует и переплетается, если не с транспозицией концептов одного в сферу другого, то, во всяком случае, с отождествлением характеристик данных, принципиально различных систем права. Так, с одной стороны, человек и его жизнь могут быть осуществлены лишь в государстве, и «по природе достояние человека составляет жизнь, которая не должна быть утрачена, но сохранена, а также тело, его члены, доброе имя, честь и собственные действия»⁴⁴. С другой стороны, подобное видение субъектности человека важно для понимания субъектности государства, предполагающей моральные, разумные, экономические, социальные аспекты.

В конечном счете под природой, т.е. характером человека, общества и государства понимаются «общие нравы, согласные с естественным разумом»⁴⁵, на основе чего и строится понимание права, международного права в том числе. «Естественный разум», следует полагать, находится в основе и права войны, и права мирного состояния, о котором говорится гораздо в меньшей степени по сравнению с правом войны. Более того, внутри последнего и определяется суть международного права.

К ситуации отсутствия четкой дифференциации между правом, волей и силой, добавляется аналогичное и в отношении «общих нравов» и права. (В отличие от подобных, близких к схоластической традиции, способов теоретизирования Д. Вико будет занят обоснованием «общей природы наций» на основе общности или соответствия в прохождении одних и тех же этапов исторического развития и соответствующих им видов естественного права. Так, идея универсального естественного права народов исходит из схоластической традиции, а идея исторических «видов» естественного права — из историко-концептуальной и антропологической линии, во многом начатой Д. Вико.)

В каком-то смысле идея природы в качестве согласованной с разумом общей морали проецируется и на метод гроциева обоснования теории «права войны и мира», более характерный для схоластических предшественников, нежели для научности Нового времени, и состоящий, кроме прочего, в том, чтобы собрать по возможности больше ссылок на мнения авторитетов древности и религиозных текстов, что наносит ущерб системности и необходимой для науки права народов научности, приводит к перегрузке трактата цитатами из текстов самых различных жанров, когда речь идет скорее не о концептуальном единстве предмета исследования, а о поиске того, с чем согласно научное сообщество во внеисторическом измерении, хотя грань между таковыми подходами и может выглядеть слишком тонкой. Однако общепризнанной характеристикой, как бы иронично это не звучало, является и то, что в системно-структурном плане произведение Гроция уступает многим, включая предшественников, последователей или приемников. В частности, такой подход приводит к потере отчетливых различий между правом внутренним и международным, если вообще имело место намерение более предметно осветить этот вопрос.

Определяя элементы сходства с предшествующими учениями, в частности с доктриной Гоббса, необходимо указать и на особенность объема понятия «право на жизнь», которое также используется как минимум в двух измерениях: в общем

⁴² См.: Гроций Г. О праве войны и мира. С. 312.

⁴³ Там же. С. 318.

⁴⁴ Там же. С. 420.

⁴⁵ Там же. С. 439.

смысле — относительно того, что можно отнести к идее и праву самосохранения и — в буквальном толковании — в качестве права, охватывающего и допустимость лишения жизни: «бог и без наличия особой вины имеет право на жизнь человека»⁴⁶ или то же самое — в отношении жизни раба⁴⁷. Однако христианскому государству и праву, по Гроцию, соответствует в той или иной мере отказ от применения смертной казни, что предполагает отказ от идеи всевластия правителя в отношении жизни подданного, подчеркивая ценность жизни в рамках христианского цивилизационного единства⁴⁸.

Более того, двигаясь по многим аспектам по линии, намеченной Гоббсом, Гроций более отчетливо отвечает на политико-философскую проблему выбора между свободой и жизнью для человека, а также свободой и мирным состоянием — в контексте международной жизни: «жизнь, которая есть основа всех благ временных и условие приобретения вечных благ, дороже свободы. Это правильно при рассмотрении той и другой как в одном человеке, так и в целом народе»⁴⁹.

В правовом же или морально-правовом плане выделяется принцип добросовестности, едва ли не фундаментально совпадающий со смыслом жизни: «Цицерон объявляет роковым нарушение добросовестности, объемлющей жизнь»⁵⁰, — если не сказать, что таковой принцип имеет под собой базовые витальные основания, пренебрежение которыми фатально наказуемо и имеет судьбоносные, необратимые и непредсказуемые последствия.

Что касается доктринальных последователей Гроция, то их разнородный характер подтверждает разнородную природу, граничащую с эклектичностью, его доктрины. Однако развитие науки международного права в творчестве теоретиков последующих поколений во многом и состоит в непрерывном сочетании различных форм критики и нерелексированных видов апологии предшественников. Как бы то ни было, Гроций — со своей стороны — стоял у истоков теории гармонизации воли, тесного переплетения компонентов права естественного и позитивного, не исключая идеи доминирования колониального международного права цивилизованных народов.

Жизнь как «любовь к самосохранению во всеобщем» Д. Вико (1668–1740)

Доктрина Д. Вико касается самых различных планов человеческого бытия, среди которых можно

выделить и собственно международно-правовой, хотя по структуре и основному содержанию его «Новая наука» имеет скорее историко-культурный, цивилизационный, и интер-концептуальный аспект-измерение, нежели сугубо в плане международно-правовых категорий доктринально-или позитивно-правового характера. Иными словами, его философия международного права вписана прежде всего в систему знаний «наук о духе», проявляется через философию гуманитарных знаний — философию языка, религии, истории, культуры, государства и права, права народов.

При этом широкая эрудиция или синкретизм знаний о различных сферах жизни, проявленный в «Новой науке», сопровождается развитием методов, позволяющих отделить одно от другого в контексте научных начал дифференциации исторических форм сознания и материальной жизни. Вико, продолжая традиции научной эрудиции прошлого, вместе с тем и расширяет рамки теоретических и исторических источников, привлекаемых для анализа культуры, общества, государства и права — от филологических и мифологических до социальных и материальных аспектов жизни людей в государстве, народов — в масштабе «естественного права народов».

С целью согласования разнородных исторических явлений в рамках единого теоретического построения Вико занимается утверждением и развитием соответствующей методологии, которая оказалась на долгое время в стороне от нарастающих направлений линейной рациональности «века Просвещения». Речь идет не о том, что Вико выражает масштаб эрудиции, не свойственный его предшественникам, в этом он не одинок. Речь идет о том, что в его доктрине проявились в наибольшей мере то, что ранее было скрыто или не составляло предмет мысли, а именно стремление к осознанию смыслового единства мира наций не только в форме провиденциального мировоззрения. Провидение у Вико исторично, проявляется в различных диахронно-синхронных модификациях. Философ изучает не веру в Провидение, хотя и постулирует ее начало в историческом процессе, а то, в чем и каким образом оно отпечатывается в культурных, социальных, экономических и политических формах человеческого бытия.

Вико начинает с утверждения целого комплекса методологических принципов-аксиом, необходимых для определения общего интер- и транс-концептуального единства созданного человеком мира: «мир гражданственности создан людьми», «истинное и созданное совпадают», науки должны начинаться с того, с чего начинается их предмет, соответствие «вещи» и «идеи», а также аксиома о существовании единого «Умственного Языка».

⁴⁶ См.: Гроций Г. О праве войны и мира. С. 519.

⁴⁷ См.: там же. С. 730, 816.

⁴⁸ См.: там же. С. 603.

⁴⁹ Там же. С. 551, 552.

⁵⁰ Там же. С. 823.

«Необходимо, чтобы в природе человеческих вещей существовал некий Умственный Язык, общий для всех наций: он единообразно понимает сущность вещей, встречающихся в общественной человеческой жизни, и выражает их в стольких различных модификациях, сколько различных аспектов могут иметь вещи»⁵¹. Во временном (диахронном) разрезе речь идет об историко-концептуальных структурах исторического процесса; в пространственном (синхронном) измерении речь идет об общих интерконцептуальных параметрах различных исторических форм сознания и жизни. В конечном счете единая концептуальная структура «общественной жизни» определяет всеобщие рамки, или «пределы Человечества»⁵². Здесь также важен концепт жизни, как для обоснования внутреннего права государств, так и внешнего права народов, когда, например, и война трактуется с целью утверждения мира: «войны ведутся ради спокойной жизни народов в мире»⁵³.

Утверждается как провиденциальный характер социальной природы человека, всего международного пространства, поскольку не бывает народов, которые «ведут общественный образ жизни, ничего не зная о Боге»⁵⁴, и общение их между собой также управляемо Провидением, так и естественный — через категории полезности и необходимости, коль скоро принимается «жизненная полезность и необходимость людей за справедливость, чем и сохраняется человеческое Общество»⁵⁵.

Иными словами, право, вырастая из «полезности и необходимости», осуществляет охранительные функции в отношении социальной сферы, которая, в свою очередь, — провиденциальной природы. Право создает общество, опираясь на эгоистические интересы, и сохраняет его, реализуя последние. В данном случае можно было бы говорить о теологическом оправдании эгоизма. Однако в этом нет чисто утилитарного или одностороннего корыстно-эгоистического основания и соответствующего подхода. Взаимодействие сторон социальности, частного и общего интереса, диалектично, и одно без другого не существует. Более того, в этой диалектике индивидуального и коллективного проявляется жизнь — в качестве того, что можно отнести к «любви к самосохранению во всеобщем» — в ее теологическом, антропологическом и социально-правовом измерении: «достигнув гражданской жизни, он [человек] любит свое

сохранение вместе с сохранением Города; когда же власть государства распространится на много народов, он любит свое сохранение вместе с сохранением Наций; а когда нации объединятся в войне, в мире, в союзах и торговле, он любит свое сохранение вместе с сохранением всего Рода Человеческого», и «то, что направляет человечески-справедливое, есть Божественная Справедливость, руководимая для нас Божественным Провидением ради сохранения Человеческого Общества»⁵⁶. Очевидно, что под последним имеется в виду международное сообщество в виде «общества человеческого рода». Таким образом, через индивидуально-коммунитарное единство и, по словам Вико, «любовь» (очевидно, не бесполезную, но и неограниченную только лишь соображениями пользы — на всех уровнях) достигается самосохранение и сохранение концентрического целого всеобщей, но не линейно-универсальной жизни. Жизни как любви к своему бытию вместе со всеобщим, любви к этой связности, любви, создающей эту связность, наряду с идеей пользы, если не поверх ее пределов. Культивирование таким образом понятой «любви» превращается в культ естественно-социальной природы человека. Инстинкт природной любви, который есть и у животных, превращается в культуру социального или цивилизационного самосохранения, которая невозможна, как без начал морального и религиозного сознания, так и без характеристик историко-культурной идентификации.

Здесь также присутствует как минимум два уровня описания содержания идеи жизни, в форме основных и неосновных приоритетов, когда говорится о «насутных жизненных нуждах»⁵⁷, или о «насутных и общих жизненных нуждах»⁵⁸, причем до такой степени, что именно «нужды» первого порядка оказываются, в частности, в основе древнегреческого многобожия: обожествление нужд у Греков достигает 30 тыс. богов⁵⁹, что подчеркивает единство социально-религиозного плана. А при критическом дистанцировании «утонченной» жизни от базовой происходит социально-культурный упадок, угрожающий диссоциацией социального мира. Однако «ради спасения жизненных удобств» в естественно-историческом порядке совершается переход от одной формы правления к другой, от аристократии к монархии, от одного века к другому, когда, например, люди «естественно склонны подчиниться одному единственному: таковы Благородные в Монархиях»⁶⁰.

⁵¹ Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. М. — Киев, 1994. С. 80.

⁵² Там же. С. 1209.

⁵³ Там же. С. 19.

⁵⁴ Там же. С. 110.

⁵⁵ Там же. С. 104.

⁵⁶ Там же. С. 114.

⁵⁷ Там же. С. 159.

⁵⁸ Там же. С. 165.

⁵⁹ См.: там же. С. 164.

⁶⁰ Там же. С. 100.

При этом идея индивидуально-коллективной пользы и необходимости ограничивается парадоксальным на первый взгляд видением соотношения свободы и рабства, когда «не необходимые блага», т.е. излишние, противостоят эгоистической, сугубо телесной свободе, превращая ее в некую форму рабства: «Естественная Свобода человека тем более неукротима, чем ближе связаны блага с его собственным телом; гражданское рабство коренится в тех имущественных благах, которые не необходимы для жизни»⁶¹. Данный тезис может быть истолкован множественным образом. Если «естественная свобода» телесно центрируема и связана с витально-необходимым, то гражданское, т.е. общественное, состояние оборачивается «рабством», зависимостью от «имущественных благ» (добавим: и социальных), превышающих базовый уровень. В то же время речь может идти о рабстве как продукте излишества материальных благ, о рабстве в прямом смысле как выражение социально-классового расслоения в некоей форме «пред-марксистского» видения. Или речь идет о гражданском состоянии в смысле «сверх-витального» плана, что-то вроде политико-правовой надстройки в отношении витально-бытийного основания, взаимодействие которых развивается между полюсами «естественной свободы» и «гражданского рабства».

Вместе с тем, утверждая социальный характер индивидуальных, а стало быть, и частных интересов, Вико акцентирует на том, что все народы исходят из своего понимания одного и того же фактора «пользы или необходимости для человеческой жизни»⁶², и социальная жизнь — на всех уровнях «естественной, гражданской, семейной жизни»⁶³ — возникает из «крайней жизненной необходимости»⁶⁴, что возможно отнести и к пониманию Вико международной социальной жизни. Разумеется, подобное видение социальной утилитарности невозможно вне морального обычая, категории которого, например, стыд, определяются в качестве дополнительного, «второго узла» социальной связности: «После Религии это — второй узел, сохраняющий Нации связанными»⁶⁵. Нации — это религиозно и морально связанные политические общности, образованные на основе необходимого и сверхнеобходимого для жизни. В таком определении можно видеть синтез элементов — в зачаточном

виде — того, что позже отнесут к началам формационного и цивилизационного подходов и их сочетания.

Заключение

Таким образом, цель и идея права, в том числе и международного, будь то в виде механизмов «искусственной вечности» Т. Гоббса или — у Г. Гроция — на основе узурпации жизненных прав со стороны суверена, охраны на основе «воли и силы» необходимой и «благоустроенной» жизни вкупе с элементами идеи международной социальности в плане разнообразия суверенных «образов жизни», или — у Д. Вико — посредством человечески-справедливых проекций «Божественной справедливости» относительно историко-культурных форм индивидуально-коллективной связности — выражается в различных конфигурациях положений относительно жизненных оснований и соответствующих атрибутов социально-правового характера. Различного рода воззрения, витальные, в частности (о человеческой природе, обществе и государстве) предопределяют — по модели концептуальной аналогии, тождества или транспозиции — видения международного права и сообщества. Понимание смысла жизни, международной жизни, само значение «витального» содержится в синкретически слитных, интер-концептуально связанных и философски определенных категориях исторических форм рациональности Просвещения, теологии, естественной необходимости, единства социальной и цивилизационной природы человека. Знание о последних может и должно быть важным основанием для поиска и определения необходимых альтернатив линейно-универсалистским и проколониальным дискурсам в науке международного права.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Альтузий И.* Политика. URL: <https://www.rulit.me/books/politika-read-62654-1.html> (дата обращения: 31.03.2024).
2. *Вико Д.* Основания новой науки об общей природе наций. М. — Киев, 1994. С. 19, 80, 99, 100, 104, 110, 114, 149, 159, 164, 165, 169, 196, 226, 237, 1209.
3. *Гоббс Т.* Левиафан. М., 2001. С. 11, 37, 56, 73, 96—98, 113, 114, 117, 118, 138, 143, 161, 177, 200, 246.
4. *Гроций Г.* О праве войны и мира. Репринт, с изд. 1956 г. М., 1994. С. 19, 48, 49, 52, 62, 63, 84, 85, 87, 90, 92, 105, 128, 161, 188, 193, 212, 312, 318, 420, 439, 519, 551, 552, 603, 722, 730, 816, 823.
5. *Каракулян Э.А.* Доктрина витальных прав человека, наций и народов в контексте философии международного права // Вестник НУ им. Н.И. Лобачевского. 2022. № 2. С. 43—52.
6. *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / пер. с нем. Д.В. Кузницына. СПб., 2006.

⁶¹ *Вико Д.* Основания новой науки об общей природе наций. С. 99.

⁶² Там же. С. 169.

⁶³ Там же. С. 149.

⁶⁴ Там же. С. 226, 237.

⁶⁵ Там же. С. 196.

7. *Althusius J. Politica. An Abridged Translation of Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples*, ed. and Trans. Frederick S. Carney. Foreword by Daniel J. Elazar (Indianapolis: 1995 Liberty Fund). URL: <https://oll.libertyfund.org/titles/althusius-politica> (дата обращения: 31.03.2024).
8. *Guilhot N.* (2010). American Katechon: When Political Theology Became International Relations Theory. *Constellations*, 17 (2). Pp. 224–253. URL: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2010.00586.x> (дата обращения: 31.03.2024).
4. *Grotius G.* On the law of war and peace. Reprint, from the 1956 edition. M., 1994. Pp. 19, 48, 49, 52, 62, 63, 84, 85, 87, 90, 92, 105, 128, 161, 188, 193. 212, 312, 318, 420, 439, 519, 551, 552, 603, 722, 730, 816, 823 (in Russ.).
5. *Karakulyan E.A.* The doctrine of vital human rights, nations and peoples in the context of the philosophy of International Law // *Herald of the Lobachevsky NU*. 2022. No. 2. Pp. 43–52 (in Russ.).
6. *Schmitt K.* Leviathan in the doctrine of the state by Thomas Hobbes / transl. from German by D.V. Kuznitsin. SPb., 2006 (in Russ.).
7. *Althusius J. Politica. An Abridged Translation of Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples*, ed. and Trans. Frederick S. Carney. Foreword by Daniel J. Elazar (Indianapolis: 1995 Liberty Fund). URL: <https://oll.libertyfund.org/titles/althusius-politica> (accessed: 31.03.2024).
8. *Guilhot N.* (2010). American Katechon: When Political Theology Became International Relations Theory. *Constellations*, 17 (2). Pp. 224–253. URL: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2010.00586.x> (accessed: 31.03.2024).

REFERENCES

1. *Althusius J. Politica*. URL: <https://www.rulit.me/books/politika-read-62654-1.html> (accessed: 31.03.2024) (in Russ.).
2. *Vico D.* The foundations of a new science about the common nature of nations. M., Kiev, 1994. Pp. 19, 80, 99, 100, 104, 110, 114, 149, 159, 164, 165, 169, 196, 226, 237, 1209 (in Russ.).
3. *Hobbes T.* Leviathan. M., 2001. Pp. 11, 37, 56, 73, 96–98, 113, 114, 117, 118, 138, 143, 161, 177, 200, 246 (in Russ.).

Сведения об авторе

КАРАКУЛЯН Эмиль Альбертович — кандидат юридических наук, доцент кафедры европейского и международного права юридического факультета Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского; 603106 г. Нижний Новгород, проспект Гагарина, д. 23

Authors' information

KARAKULYAN Emil A. — PhD in Law, Associate Professor of the Department of European and International Law, National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod; 23 Gagarin Ave., 603106 Nizhny Novgorod, Russia