Концептуальная исследовательская статья / Conceptual article

«Вечный мир». От утопии к реальности: иного не дано

Е. Н. Ивахненко
Школа антропологии будущего РАНХиГС. Москва, Россия

АННОТАЦИЯ Статья предлагает краткий обзор эволюции идеи вечного мира — от эпохи Возрождения до нашего времени. Особое внимание уделяется трактату Иммануила Канта «К вечному миру», где великий философ предпринимает попытку преодолеть политико-правовые ограничения миротворческой мысли своих предшественников. Кант приходит к парадоксальному для XVIII века и чрезвычайно актуальному для XXI века выводу: *«Либо вечный мир будет достигнут в действительности, либо он наступит на кладбище человечества».* В XX веке поднятая на поверхность читательского интереса идея вечного мира стала представляться предметом философских размышлений, нуждающимся в проверке на прочность. Выдержал ли кантовский трактат такую проверку? Ответ на этот вопрос мы, вероятно, получим в течение жизни одного-двух поколений. Так, кантовское миротворческое наследие из, казалось бы, безнадежной утопии превратилось в теорию, наметившую путь к спасительной необходимости. Автор статьи приходит к выводу, что в сложившейся за последнее десятилетие ситуации жизненно необходимо запустить заглохший мотор кантовского миротворчества. У нас просто нет другого выбора.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА «Вечный мир», международное право, внутригосударственное право, глобальные угрозы, ядерный апокалипсис, моральное сознание

ССЫЛКА ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ Ивахненко, Е. Н. (2025). «Вечный мир». От утопии к реальности: иного не дано. *Образовательная политика*, 20(1), 54–67.

© Ивахненко Е. Н., 2025
Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4 License.
The content is available under a Creative Commons Attribution 4 License.

Поступила: 28.02.2025
Принята: 10.03.2025
Дата публикации: 31.05.2025



Евгений Николаевич ИВАХНЕНКО

д. филос. н., заместитель директора, Школа антропологии будущего РАНХиГС; профессор, Московской государственный университет им. М. В. Ломоносова
(119234, РФ, Москва, пр. Ломоносовский, 27/4),
https://orcid.org/0000-0001-5930-0372,
e-mail: ivahnen@rambler.ru

Пусть каждый найдет свой путь в борьбе за сохранение жизни на Земле. И пусть он относится к этому очень серьезно.

Роберт Юнг. Лучи из пепла

Введение

Наступят ли когда-нибудь времена, когда на земле не будет войн? Возможно ли установить мир окончательно, сделать его вечным? Сегодня, когда не удается потушить

даже локальные конфликты, вопросы такого рода кажутся неуместными. Мы знаем, что наивно рассчитывать на что-либо, к чему приставляется слово «вечный». Так может быть, сочетание слов «вечный» и «мир» выдает принципиальную несбыточность надежд, отсутствие реализма или даже должной разумности у тех, кто им оперирует? Разве не фантастической выглядит идея вечного мира на фоне современных вооруженных конфликтов, постоянного изобретения и прогрессирующего производства средств уничтожения людей? С экранов телевизоров мы наблюдаем за войнами, которые разгораются на наших глазах. На этом фоне мало кто сегодня сомневается, что мировая война XXI века, если она случится, многократно превзойдет по массовости истребления населения мировые войны века XX.

Если мы обратимся к причинам возникновения современных локальных конфликтов, то обнаружим, что здесь мало что изменилось по сравнению с прошлыми веками. Вдобавок ко всему, к традиционным предпосылкам войн добавилась угроза теперь уже глобального уничтожения человечества. Складывается впечатление, что первые два десятилетия XXI века не только не приблизили, но даже отдалили человечество от идеалов миротворческой культуры. Кто бы ни сказал сегодня об установлении «мира на всей планете» в ответ рискует услышать, что это благостная, а то и опасная и вредная утопия. И все же я берусь утверждать: в этом вопросе равно неприемлемы ни безудержный пессимизм, ни ничем не подкрепленный оптимизм.

В нынешней ситуации известное выражение «хочешь мира — готовься к войне» представляется куда реалистичнее белого голубя Пикассо. Может быть, война является более естественным, чем мир, состоянием человечества? Неужели гуманизм и человеколюбие — лишь пустая мечта, сказка? Неужели надежды людей на утверждение добра и справедливости были миражами, созданными в уме для того, чтобы подсластить горькую пилюлю своей трагической судьбы? Если это так на самом деле, то остается только констатировать, что человечество не исполнилось, не состоялось, не ушло далеко от первичной зоологической враждебности.

Есть ли основания полагать, что человечество не остановит свое движение к тому состоянию, которое просветители называли «вечным миром»? Первое, что позволяет дать ответ в оптимистическом ключе, — это глубочайшая укорененность антивоенной идеи. Количеством духовных сил, вложенных в установление мира, вполне сопоставимо с количеством энергии, затраченной на инициацию войн.

В НЫНЕШНЕЙ СИТУАЦИИ ИЗВЕСТНОЕ ВЫРАЖЕНИЕ «ХОЧЕШЬ МИРА — ГОТОВЬСЯ К ВОЙНЕ» ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ КУДА РЕАЛИСТИЧНЕЕ БЕЛОГО ГОЛУБЯ ПИКАССО

Из истории миротворчества

Платон (1970) не без основания называл главной причиной всех войн «стяжание богатств». По его мнению, господство разума должно избавить человечество от войн. Люди пока еще не научились пользоваться в полной мере возможностями разума. Поэтому, размышлял он, они стремятся следовать чувствам, которые ведут их к разрушительной враждебности. Для того, чтобы мир восторжествовал, нужны хорошие правители, желательно из философов. Основа платоновской миротворческой идеи с упованием на разум коренится в постулате его учителя Сократа: «Люди поступают плохо, потому что *не знают* как поступать хорошо». Остается только научить людей, или тех, кто правит людьми, быть разумными. Сегодня, с высоты исторического опыта, мы знаем, что это не так. На самом деле, обычные люди, не говоря уже о правителях, часто поступают плохо,

прекрасно зная, как нужно поступать хорошо. Более того, человек может желать зла другим и даже видеть в собственном злодействе смысл и оправдание своего существования.

Упование древних греков на разум хотя и представляется наивным, все-таки оставило заметный след во всей мироискательской традиции. Во всяком случае, без разума к миру не придешь. Нет безмозглого мира, безмозглой может быть только война. Но Homo не только sapiens, но и moralis, то есть человек еще и *существо нравственное.* Греки, конечно, размышляли о справедливости, добре и благе, но эти понятия для того же Сократа выводились из знания (γνωσιζ), из того, что Гегель в XIX веке назовет верховенством разума, а мы сегодня назвали бы интеллектом. Правда, тот же Гегель считал продолжительный мир чем-то вроде «застойного болота» истории, тогда как война в его глазах олицетворяла собой «ветер перемен», т.е. прогресс и развитие. Но здесь следует заметить, что практически всякий, кто разделяет подобный образ мысли, в глубине души уверен, что умирать в будущих «прогрессивных» войнах будут некие абстрактные личности, но не их родные, близкие и уж тем более не они сами. XX век с его печами Освенцима заставил нас сделать вывод, что «диалектика просвещения» с ее упованием на господство разума, так основательно прописанная в немецком идеализме XIX века, может вести к ровно противоположному результату (Адорно, Хоркхаймер, 1997). Рациональность правителей остается важным, но не единственным условием решения столь судьбоносного для человечества вопроса.

Мечта о «вечном мире» пронизывает всю историю человечества, но только в XVI веке эта идея стала восприниматься в ключе возвеличивания человека в связи с расширением его влияния на практические условия государственной и международной жизни. Упование на духовный мир выдающейся личности (художника, писателя, правителя, полководца) становится основанием оптимистического прогноза в отношении будущей разумности мирового порядка. «Вечный мир» становится неотъемлемой частью идеала ренессансного гуманизма с его стремлением к красоте и гармонии мировой жизни.

Первоначально Возрождение было связано с верой в безграничные возможности людей, в первую очередь художников, мыслителей, литераторов, правителей-интеллектуалов. Однако к концу XVI века постепенно, прежде всего в литературе (например, в «Опытах» М. Монтеня), стало проявляться разочарование, приправленное иронией по поводу прежнего первоначального оптимизма. Человек с его сластолюбием, чревоугодием, хвастовством и глупостью в позднем Возрождении все чаще стал представляться объектом насмешки («Гаргантюа и Пантагрюэль» Ф. Рабле). На фоне разгорающихся религиозных войн в Европе восхищение величием человека постепенно отошло на задний план, а в первые десятилетия XVII века и вовсе померкло.

Основной формой воздействия на политиков в эпоху Возрождения избирается трактат. К наиболее выдающимся памятникам миротворчества того времени относится «Жалоба мира» (1517) Эразма Роттердамского. Автор «Жалобы» находит истоки агрессивности человека в его изначальных свойствах. Среди таковых — стремление почитать глупость и даже любить ее больше, чем разумность. Этой теме Эразм Роттердамский посвятил более ранний трактат «Похвала глупости» (1511), отражающий одну из центральных идей эпохи: когда глупости становится слишком много, ее могут воспринимать и прославлять как высшую разумность. Для Эразма война представляется «переизбытком глупости», отказом от разума — высшей инстанции человеческой души. Своими текстами он стремится «открыть глаза» людям на сложившееся положение вещей. Так, имея в виду королей и их подданных, Эразм Роттердамский пишет: «Пусть они лучше подумают и рассудят, что на самом деле весь этот мир — единая общая страна для всех людей» (1963). Легко себе представить, что не только короли и их подданные XVI века, но и правители последующих столетий вовсе не спешили прислушаться к подобным призывам.

В схожем ключе мыслил о судьбах мира Себастьян Франк. В его «Боевой книжке мира» (1539) впервые была прописана

правовая ответственность за военные преступления. На суд читателя Франк выносит предложение передать судебные полномочия международному трибуналу.

На другом полюсе обозначилась контрапозиция — оправдание войны как блага для государства. «Умный правитель», по определению Никколо Макиавелли, воплощает в себе «разум государства», и война вполне может служить в качестве приемлемого способа решения государственных проблем. В «Государе» (1513) Макиавелли предлагает систему мер по обузданию мудрым правителем неистребимого эгоизма людей, в том числе государей. Для того, чтобы сковать анархию зла в управлении страной и в международных отношениях, хороши все средства: праведные и неправедные, открытые и тайные, гуманные и жестокие. Таким образом, Макиавелли, утверждая автономию политической мысли, провозгласил переход от прежней этико-религиозной (Августин) к спекулятивной теории государства. История целиком и полностью стала делом человеческим. Она спустилась с небес и стала предписывать правителю придерживаться принципа целесообразности («О военном искусстве» Н. Макиавелли). Если война призвана послужить процветанию государства, то такая цель на протяжении нескольких последующих веков будет оправдывать средства, какими бы жестокими они не представлялись. Вероятно, что автор «Государя» хорошо осознавал, кому предназначалась его книга. По меткому замечанию Б. Рассела (1959), «большинство правителей государств пришло к власти при помощи предательства и удерживали ее при помощи беспощадной жестокости».

Следует заметить, что упование на личность правителя в тот период и в последующие столетия было вполне объяснимым. В условиях доминирования абсолютистских порядков в Европе от воли монарха зависело многое. Так, во всяком случае первоначально, представлялось гуманистам. Но по мере разрушения миротворческих замыслов все больше укреплялась мысль, что для установления вечного мира недостаточно намерений одних только «выдающихся личностей» даже при самом благоприятном раскладе сил. Есть в этой проблеме нечто такое, что выходит за пределы личных устремлений и не сводится к их равнодействующей. Другими словами, даже если политики найдут политический компромисс в настоящий период времени, то он непременно будет разрушен в будущем.

Особое место в истории миротворчества занимает XVII век. Европейские войны в этом столетии по своим масштабам и жестокости превзошли не только конфликты всех предшествующих столетий, но и двух последующих. По современным подсчетам в войнах XVII века погибло 45 млн человек. Население Германии, к примеру, сократилось в течение Тридцатилетней войны (1618–1648) на треть (в основном из-за спровоцированных военными действиями голодом и эпидемиями). Для сравнения: в европейских войнах XVI века погибло около 16 млн человек, XVIII века — 40 млн., XIX века — 17 млн. Возможно это историческая закономерность, но жестокий XVII век также можно назвать и временем мирных проектов.

Уже на пятом году Тридцатилетней войны из-под пера Эмери Крюсе выходит «Новый Киней» (1623), а через два года после этого — знаменитый трактат Гуго Гроция «О праве войны и мира» (1625). В 1638 году Европа узнает о «Великом плане» Генриха IV (на самом деле автором «Плана» был министр французского короля Максимилиан Сюлли).

Трактаты Крюсе и Сюлли открывают «политическую линию» миротворчества Нового времени. Подход обоих авторов можно охарактеризовать как «застывшее равновесие». Первенствующая роль политических целей и задач здесь очевидна. У Сюлли военно-политический союз монархов представлялся в форме христианской республики, состоящей из дружественных государств. Отношения между союзниками должны были регулироваться постановлениями сейма, состоящего из делегатов европейских правительств. Высшей судебной инстанцией в международных спорах должен был стать Третейский суд. «Великий план», конечно же, не удалось реализовать тогда, но к нему еще не раз будут обращаться правители европейских государств. Священный Союз (1815), по сути,

создавался по лекалам «Великого плана» и был призван сохранить мир в посленаполеоновской Европе «на вечные времена».

Примечательно, что о трактате Крюсе вспомнили через двести лет. Его сочинение пережило второе рождение в 1849 г. на европейском пацифистском конгрессе. В решениях конгресса было заявлено, что проект автора «Нового Кинея» как никогда близок к своему воплощению. Там же было выдвинуто предложение включить в ассамблею, наряду с европейскими государствами, Китай, Турцию, Индию, Эфиопию и другие страны. Хотя на самом деле до реализации планов по созданию Мировой Ассамблеи было далеко, значение проекта французского миротворца нельзя недооценивать. Крюсе был одним из первых мыслителей Нового времени, поставивших вопрос о целостности мирового политического пространства. «Человеческое общество,— утверждал он,— одно тело, все члены которого связаны таким образом, что, причинив боль одному, невозможно не затронуть другие» (Адорно, Хоркхаймер, 1997, с. 37).

На рубеже XVII–XVIII вв. идеи мирных проектов становятся еще более востребованными. Среди сочинений выделим два: это «Опыт о настоящем и будущем» (1693) Уильяма Пенна и «Записка о сохранении вечного мира» (1712) Шарля Сен-Пьера. В отличие от предшествующего столетия, эти трактаты уже широко обсуждались среди политиков, дипломатов и европейских интеллектуалов в целом. В них до деталей прописывались условия заключения масштабного мирного соглашения: от финансирования Европарламента до регламентации заседаний и порядка принятия решений. Современник, познакомившийся с трактатами Крюсе и Сюлли, Пенна и Сен-Пьера, обнаружит сходство предложенных в них проектов с установившимся после Второй мировой войны порядком.

Но вот незадача: широкий общественный резонанс, который получили миротворческие проекты XVIII века, нисколько не повлиял на военные приготовления европейских держав. На рубеже XVIII и XIX веков наполеоновские войны, потопившие Европу в крови, казалось бы, должны были полностью обесценить теоретические усилия миротворцев. На самом деле потерпела крушение только ранее выдвинутая «политическая линия» миротворчества.

Здесь следует обратить внимание на то, как в трактатах Пенна и Сен-Пьера получила свое развитие правовая линия миротворчества. Оба автора включили в свои произведения положения о международном праве, которые были разработаны итальянскими юристами еще в XV веке и Гуго Гроцием в начале XVII века. «Если причина несправедлива,— писал Гроций,— то… несправедливы по внутреннему смыслу и все акты, вытекающие отсюда» (Гроций, 1956, с. 689). Но дело в том, что одно и то же действие «естественно справедливым» признают далеко не все лица, к нему причастные. Различное представление о том, какое решение можно считать «справедливым», остроумно показывает вымышленный диалог между нашедшими клад англичанином и шотландцем: первый предлагает разделить добычу по справедливости, а второй предлагает разделить ее поровну. В самом деле, когда мы говорим: «это справедливо», или «это не справедливо», то можем не замечать, что вкладываем в собственное понятие «справедливости» свои собственные о ней представления. Иными словами, наш образ справедливости включает в себя весь комплекс идеалов и предрассудков, которыми мы дорожим.

В действительности попытка установления «естественной справедливости» уже заведомо обречена на провал, поскольку не находит какого-либо твердого основания. Наиболее очевидна «беспочвенность» «естественной справедливости» в международных политических отношениях. За примером далеко ходить не надо. События на современном Ближнем Востоке показывают, что не только «политическая», но и «историческая» и всякая другая справедливость трактуется странами и нациями этого региона по-своему и чаще всего ровно противоположным образом. В этой ситуации понятие «политической справедливости» меньше всего проясняет суть проблемы войны и мира. Еще Сократ в своем «Разговоре с Гиппием о справедливости»

(Ксенофонт, 1993) выводил собеседника на поиск позиции, отстраненной от одностороннего субъективного мнения по данному вопросу.

Но вернемся в XVIII век. «Что есть право? — вопрошал Уильям Пенн. — Ведь иначе мы никогда не узнаем, что есть справедливость» (2003, с. 89). «Если не знаешь, как поступить, то поступай по закону», — гласит старая мудрость. В рамках договорного права впервые встал вопрос о *законности* военных действий и ответственности за их последствия. Именно в это русло направили свои размышления западноевропейские просветители — Гоббс, Спиноза, Локк, Лейбниц, Гольбах, Гельвеций, Дидро, Монтескье, Руссо и др. Договор, подкрепленный действительной правовой силой, стал представляться как окончательное решение вопроса о вечном мире между «цивилизованными» народами. Но что такое этот договор? Это компромисс интересов сторон, закрепленный конкретной правовой инстанцией. Такой инстанцией в области международного права мыслилась *надгосударственной* правовая структура.

ЗА ЧАСТОКОЛОМ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ ПРОБЛЕМ ПРОСТИРАЕТСЯ НЕ САМ ВЕЧНЫЙ МИР, КАК ПРЕДПОЛАГАЛИ ПРОСВЕТИТЕЛИ, А ТОЛЬКО ВОЗМОЖНОСТЬ ДВИЖЕНИЯ В ЕГО СТОРОНУ

Договорная основа международного права стала рассматриваться по аналогии с внутригосударственным правом. В общем виде логика просветителей выглядит так: поскольку люди, регулируя свои межличностные отношения, когда-то перешли от естественного права к праву договорному, то нечто подобное должно произойти и в отношениях между государствами. Установление главенства закона, по предположениям теоретиков общественного договора, когда-то прекратило «войну всех против всех» и тем самым вывело человечество из состояния варварства и дикости. Внутригосударственное право восторжествовало, и теперь никто не может безнаказанно покушаться на жизнь другой личности. Просветители полагали, что если восторжествует право межгосударственное, то, по аналогии, за государственную агрессию правители и исполнители должны отвечать, как за уголовное преступление.

Остается только придумать, как это осуществить. Ничего другого, кроме того, что было предложено еще в XVI–XVII вв. — международный трибунал, сейм и т. д. — просветители предложить не могли. По сути они ограничились углубленной разработкой теоретических проблем общественного договора. Томас Гоббс, например, выдвигает в своем «Левиафане» девятнадцать законов мирного состояния: первые три — «естественные», остальные — договорные. Дж. Локк в трактате «О государственном правлении» отмечает, что государства пока еще находятся в естественном состоянии по отношению друг к другу (1960, с. 105). Переход к «договорной теории» международного права, по его мнению, — дело будущего европейской истории. В этом направлении рассуждали и другие английские просветители — Д. Юм, Д. Баллерс, Дж. Пристли, И. Бентам и др.

О каком-либо окончательном решении этих вопросов не могло быть и речи. Тем не менее, особую важность приобрела сама по себе постановка вопроса о праве войны и мира. К примеру, у Д. Дидро и Ш. Монтескье. Оба сходились на том, что правовая форма миротворчества в Европе возможна только между государствами с республиканским строем. «Дух монархий — война и расширение территорий, — писал Монтескье, — дух республики — мир и умеренность» (1955, с. 270). Надежда на исключительно мирный характер республиканизма не оправдалась, но направление мысли, несомненно, получило свое развитие.

Еще более последовательным, чем Локк и Гоббс, в этом вопросе был Ж.-Ж. Руссо.

В «Суждениях о вечном мире» (1761) он стремится не пропустить ни одного звена исторического развития правового сознания. На этом пути Руссо приходит к парадоксальному выводу: чтобы окончательно установить главенство международного права, нужно прибегнуть к насилию, возможно даже большему чем то, которое было до сих пор. «Если «вечный мир» и возможен, то лишь при помощи средств насильственных и опасных для человечества» (Руссо, 1969, с. 150). Ему видится, что к миру можно прийти через войну, к толерантности — через насилие!

К неудачам теоретических поисков правовой формулы мира добавлялись проблемы практические. В реальной жизни Европы наступление вечного мира тем более не предвиделось. Одни писали трактаты. Другие готовились воевать. Временное затишье рассматривалось как состояние ожидания кровопролития. Ирония и печаль из эпиграммы «Война и мир» германского поэта XVII века Фридриха фон Логау как будто закрепляет это утверждение:

> *Война — всегда война. Ей трудно быть иною.*
> *Куда опасней мир, коль он чреват войною*[1].

Трактат Канта «К вечному миру»: безнадежная утопия или путь к спасительной необходимости?

Для преодоления препятствий, с которыми столкнулись миротворцы предшествующих столетий, надо было превзойти общественно-политическую мысль эпохи Просвещения. Такую попытку предпринял в своем трактате «К вечному миру» Иммануил Кант (1724–1804). Названием трактата послужила надпись на вывеске голландского трактирщика рядом с изображенным кладбищем. Философ делает заключение: *либо вечный мир будет достигнут в действительности, либо он наступит на кладбище человечества.*

К разработке идеи вечного мира Кант приступает на излете своей научной карьеры. Примечательно, что за решение вопроса об установлении мира на все времена берется философ, который всю свою жизнь безвыездно прожил в самом центре прусско-германского милитаризма. Получив к тому времени всеобщее признание, Кант направляет на решение поставленной перед собой проблемы весь свой жизненный и философский опыт. Предшествующая миротворческая традиция потерпела неудачу, потому что ограничилось политикой — важным, но лишь *предварительным* условием установления мира. Правовая сторона дела, по его мнению, требует всемерного усиления. «Всей политике, — пишет он, — следует преклонить колени перед правом» (1966, с. 302). Однако правовое состояние — лишь переходный этап. Кант считает, что его преодоление заключается в установлении «согласия политики и морали». Другими словами, прежней теоретической конструкции недоставало самого главного — морального основания.

Столкнувшись с таким утверждением в первом приближении, наш современник законно сомневается: является ли мораль твердым понятием, посредством которого можно было бы укрепить идею мира, придать ей большую убедительность и доказательность? Чем, к примеру, «морально» и «не морально» более основательно и определенно по сравнению с понятиями «справедливо» и «несправедливо»? Сомнения, возникающие в этом смысле, можно адресовать нашему современнику, но не Канту. Немецкий философ предельно последователен в своем стремлении перенести основные идеи «Критики практического разума» (1788) в *теорию* вечного мира.

В шести «прелиминарных» (предварительных) статьях трактата великий кёнигсбержец добавляет собственные соображения к аргументации своих предшественников по поводу политических и правовых оснований установления мира между воюющими государствами. Эти основания, по его мнению, важны, но они являются лишь «опытной» частью теории мира. Максимум, чего можно добиться,

1 Абашидзе, И. В., & Айтматов, Ч. и др. (Ред.). (1977). Европейская поэзия XVII века. В *Библиотека всемирной литературы* (Т. 41). Художественная литература.

следуя им, — это *перемирие*, временное упразднение состояния войны. Кант, как было замечено, не склонен переоценивать значение международных политики и права. Главный аргумент: политическое и правовое регулирование не устраняет коренные *причины* военных конфликтов. За частоколом политических и правовых проблем простирается не сам вечный мир, как предполагали просветители, а только возможность движения в его сторону. Кант делает предположение, что человечество в недалеком будущем станет разумным настолько, чтобы преодолеть политические и правовые барьеры, ведь прогресс в этой области очевиден. Но что же дальше? А дальше будет всегда сохраняться угроза войны, по сути то же самое, что было до того. В этих условиях «*мирный договор* хотя и кладет конец данной войне, но не военному состоянию,... в каком всегда можно найти предлог к новой войне» (1966, с. 273).

СЕГОДНЯ НЕОБХОДИМО ПРИЗНАТЬ, ЧТО ПРАВОВЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ РЕГУЛИРОВАНИЯ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ ПРАКТИЧЕСКИ НЕ РАБОТАЮТ

Кант дает понять, что причины агрессивности человека могут залегать гораздо глубже, чем нам представляется. Устранение их на пути к миру — вовсе не простая задача, но надежда остается. По Канту, у человека всегда «имеются значительные, хотя временами и дремлющие моральные задатки того, чтобы справиться когда-нибудь со злым принципом в себе» (1966, с. 273). Однако политическая и правовая линии миротворчества построены на принципе *приоритета разума,* который не является последней инстанцией решения проблемы. Вовсе не исключено, полагает Кант, что война может быть представлена кем-то (так оно и будет в XX веке) как триумф разума и воли.

Кант разводит два понятия: «моральный политик» и «политический моралист». Первый в своей политической деятельности опирается на императивное моральное требование, и никакие обстоятельства не могут заставить его от него отойти. Политический моралист «приспосабливает мораль к интересам государственного мужа» (1966, с. 292) и может только внешне руководствоваться понятием долга, однако ради практических целей всегда готов им пренебречь. В последнем случае расчет ставится выше морали. К сожалению, сокрушается Кант, «обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума» (там же, с. 289).

Кант предлагает обратиться к понятию «чистого практического разума», в котором он усматривает основание моральной природы человека, *онтологически* (как соответствующую природе бытия) главенствующей над его способностью оперировать рассудочной разумностью. При этом он не отрывает международное право от права личности. Право личности при всех условиях, утверждает он, «должно считаться священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти» (там же, с. 302). Конечная цель предполагаемого движения — личность, всецело определяющаяся в качестве субъекта международного права.

И все же, достижим ли в таком случае вечный мир? Этот вопрос, по Канту, относится к тому же типу вопросов, что и вопрос «существует ли бог?» И в том, и в другом случае разум бессилен. Однако каждый человек обладает своего рода «органом» морального сознания. Это совесть, которая дает о себе знать, когда личность осознанно или неосознанно нарушает моральный закон. В этом отношении кантовскую совесть можно представить как «со-весть» — соответствие высшей вести, исходящей из самой природы бытия, закона мирового устройства. Разум, согласно Канту, позволяет выразить лишь причинно-следственные связи в мире явлений, но никак не то, что открывается со стороны природы морали. По Канту, ядро морального долга содержит в себе императивное требование, предъявляемое не только человеку, но и мирозданию в целом.

Можно ли принять такую метафизическую по форме и содержанию установку? Кант полагает, что руководствовать ею не только можно, но и необходимо в ситуации угрозы всеобщего уничтожения. Так, полагает Кант, мы всегда можем прислушаться к моральному закону, который требует поступать в строгом соответствии с *долгом* вне зависимости от того, имеет ли этот поступок шансы на успех или нет. И если даже вечный мир в действительности никогда не наступит (а этого знать никто на самом деле не может), то и тогда неустанно и настойчиво работая над его осуществлением, мы действовали бы единственно правильным («должным») образом. Кант, по сути, утверждает единственно подлинный критерий сохранения человечества. Для него это не прогресс производства, не прогресс знаний и даже не прогресс права, но прогресс морали. Юрген Хабермас в конце XX века в своей теории коммуникативного действия попытается придать кантовской идее прогресса морального сознания практический смысл. Хабермас в 1980–1990-е гг., по признанию исследователей и журналистов, «вернул надежду европейцев» тем, что предложил коммуникативный механизм морального совершенства общества, посредством включения их в «этику дискурса». Опираясь на теорию морального развития Л. Кольберга, он предписывает последовательное восхождение по ступеням морального сознания: от «наказания и повиновения» до «универсальных этических принципов, которым должен следовать весь человеческий род» (2001, с. 183–198).

Таким образом, долг следовать идее вечного мира — превыше всего остального. В противном случае величие взлета человеческого гения найдет свое упокоение на кладбище человечества. Непостижимо, но в конце XVIII века философ предупредил нас о возможности гибели *всего* человечества. В этом предупреждении можно усмотреть и другую императивную норму, заключенную в идее вечного мира: следовать к миру нужно не затем, чтобы стало лучше, а затем, чтобы не стало намного хуже. Согласимся, что такая постановка вопроса выглядит куда актуальней для начала XXI века, чем для конца XVIII.

Кантовская идея «Вечного мира» перед лицом новых реалий второй половины XX века

Вторая половина XX века внесла в проблему войны и мира два принципиально новых обстоятельства. Первое: противостояние двух сверхдержав — США и СССР — и выросшая из него угроза ядерного апокалипсиса. Кант подобную ситуацию описал так: «Государство (или его глава) желает добиться для себя прочного мира таким образом, чтобы завладеть по возможности всем миром» (1966, с. 287). Второе: нависающая над человечеством экологическая катастрофа. Последняя, обладая свойством «ползучести», подкралась к человечеству незаметно и, подобно известному ядовитому пресмыкающемуся, распустив капюшон, приняла стойку для решающего броска. Еще в XIX веке мало кто предполагал, что из года в год растущее антропогенное воздействие на природу может повлечь за собой катастрофические последствия. Сегодня «мусорное самоистребление» стало очевидным и даже осязаемым. Таким образом, проблемы экологии уже перестали быть локальными и чисто технологическими проблемами, они стали глобальными и, что не менее важно, гуманитарными. Это обстоятельство заставляет рассматривать идею предотвращения «экологического коллапса» в одном ряду с идеей «вечного мира». То и другое угрожает «схлопыванием» человеческой цивилизации, первое — в перспективе ближайшего полувека, второе — почти мгновенно по меркам столетия.

Реальность такова, что угроза всеобщего самоуничтожения в текущем десятилетии подошла к своим пороговым значениям. Удивительно, но на этом фоне мы все чаще стали замечать фатализм современников. Страшные последствия Второй мировой войны и кадры обожженных ядерной вспышкой плачущих японских детей уже не тревожат, как в прошлом, поколение людей, родившихся в 60–70-е гг. и позднее. Ожидание будущего все меньше сопровождается энергией борьбы за сохранение человечества. Лакуны, оставшиеся на месте прежнего сопротивления надвигающейся катастрофе, все чаще

заполняются пессимизмом, ощущением бессилия попыток остановить набирающий ход локомотив, несущийся навстречу ядерному апокалипсису. Так, на рубеже веков тема «Судного дня» в ее эзотерическом и религиозном изводах приобрела особую популярность. Тематика «Армагеддона» оказалась чрезвычайно востребованной читательской и зрительской аудиторией, на что не замедлили откликнуться массовая литература, кино и телевидение. Условная партия пессимистов с лозунгом «Будущее ужасно или оно вообще не наступит!» встречает все большее сочувствие со стороны самых разных слоев населения стран Европы и Америки. И такое положение вещей сложилось не только под воздействием массмедиа.

Наша действительность на самом деле радикально отличается от всего, что когда-либо угрожало жизни цивилизации в прошлом. На угрозу глобальной катастрофы человечества и угрозу высокоорганизованной жизни на Земле в целом сегодня отвечает разве что вялая отповедь маловлиятельных общественных организаций. К ним добавляется предупредительная риторика тех лидеров партий и государств, которые не пожелали встраиваться в сложившийся тренд глобальной политики. В безответственных высказываниях политиков без труда просматривается устойчивое признание неизбежного хода событий в его катастрофическом изводе. Складывается впечатление, что для свершения глобального бедствия уже не нужны никакие дополнительные катаклизмы, никакие прежде невиданные экстраординарные угрозы — достаточно оставить все так, как есть. В этом заключается трагедия сегодняшнего дня, пришедшая к нам вместе с плодами человеческого гения.

Нетрудно заметить, что в высказываниях зарубежных (главным образом) экспертов и аналитиков четко просматривается мысль о допустимости локальных конфликтов с применением ядерных вооружений средней и малой мощности с высокой точностью доставки. На этом фоне постепенно в массмедиа просачивается информация об «ошибках», допущенных при расчете так называемой модели ядерной зимы (Моисеев, 1988; Моисеев, Александров, Тарко, 1985). Поскольку в расчетах «скорость осаждения сажи», вызванной массированными ядерными бомбардировками, была занижена, последствия, якобы, могут оказаться не столь катастрофическими, как это было установлено в 80-х гг. Тем самым исподволь протаскивается мнение о реальном шансе для части (понятно, какой) населения Земли оказаться победителем не только в локальном, но и в глобальном конфликте.

Очевидно, что для демпфирования нарастающих глобальных угроз необходимо привнесение в практику строгого следования коллективному императивному запрету переступить роковую черту. Однако до сих пор нам известны лишь единичные случаи вменения в поведение людей таких норм, связанных с императивными запретами, которые разделяло бы абсолютное большинство народов, населяющих нашу планету. К таковым разве что можно отнести запреты на близкородственный инцест и каннибализм. Данные ограничения, установленные на ранней стадии социоантропогенеза, по природе своей исходили не из рационального (заметим особо!), а из «пралогического» тотемического мышления. «Ведь самым поразительным является тот факт, — писал Юрий Бородай, — что тотемизм... на соответствующих этапах развития *был всеобщим принципом родовой организации у всех народов без исключения*» (1996, с. 121). Достаточно сказать, что табу у первобытных людей исходно являлось *внутренним самоограничением*, которое в ходе антропогенеза стало определяться в морали как совесть, а в общественной жизни — как социально-правовой запрет. Наивно, конечно, полагать, что «первобытное аутистическое индивидуально-миражное воображение» (Ю. Бородай) может в каком-то виде инкорпорироваться в современный коллективный запрет. Тем не менее, в нашем случае критически важно понять, как стало возможным преодоление дистанции огромного размера: от магически-мифологической до сверхличностной и общезначимой морально-этической и социально-правовой понятийной конструкции. Возможно ли что-то подобное

применительно к сформулированному по-кантовски императивному запрету на глобальное самоуничтожение человечества?

Отдавая себе отчет в суровых реалиях современности, вовсе не лишне также поставить вопрос: насколько пятисотлетняя миротворческая традиция может послужить современникам, поставленным перед лицом смертельной глобальной угрозы? Не остались ли все надежды и упования миротворцев в прошлом? Не следует ли «Вечный мир» положить на архивную полку вместе с другими утопиями прошедших столетий?

Что дальше? И нужен ли нам Кант сегодня?

Так распорядилась мировая история, что мы на протяжении полувека находились в самом центре мирового противостояния, представляя один из его полюсов. Показательна в этом смысле эволюция взглядов на мировой порядок, произошедшая в течении последнего десятилетия. И здесь не будет лишним добавить к предложенным выше размышлениям немного «свежей» политики.

Время «великих иллюзий» и надежд на новый, более справедливый и гуманный мир сопровождалось стремлением наших обществоведов представить ситуацию лучше, чем она была на самом деле и еще больше — чем она к тому подходила. На рубеже 1980–90-х гг. в нашем социально-гуманитарном знании определенно доминировал миротворческий оптимизм. В этом легко убедиться, ознакомившись с содержанием монографий и статей в научных и общественно-политических изданиях того времени (Блищенко, 1989; Верещетин, Мюллерсон, 1989; Ивахненко, 1991; Петрицкий, 1990).

Сегодня необходимо признать, что правовые инструменты регулирования международных отношений практически не работают. На их месте восторжествовало право сильного. Прикладывая к происходящему масштаб миротворческих теорий прошлого, вполне можно заключить, что мы живем теперь в условиях политической и правовой *деградации* международных отношений. Как хотелось бы ошибиться в сделанном заключении! Но, видимо, придется удовлетвориться истиной: современные политики, по классификации Канта, являются типичными «политическими моралистами». Но дело, видимо, не только и даже не столько в политиках. Весьма кстати в этой связи было бы вспомнить американского политолога Л. Холли, который как-то заметил, что уничтожение Хиросимы атомной бомбой «не вызвало никакого активного протеста у американского народа, причем даже в среде тех американцев, которые считаются самыми просвещенными членами общества» (Halle, 1987, с. 156).

Мир возможен, пока в нем заинтересованы доминирующие на планете силы. Это, по определению, силовой мир, или мир с позиции силы. Он приблизительно соответствует «политическому» плану Генриха IV установить мир под эгидой собственных интересов. Человечество в начале XXI века *вернулось в своих господствующих представлениях о мировом порядке в XVII век*.

Для оценки сегодняшнего положения дел в вопросе глобальной безопасности оказалось чрезвычайно важным обратить внимание на деструктивные стороны человеческой психики, которые в прошлые столетия практически не рассматривались через оптики планетарного мышления. Эрих Фромм в книге «Анатомия человеческой деструктивности» (1973) предпринял такую попытку. Фромм (2022) сконцентрировал внимание на самой опасной форме деструктивного поведения — человеческой агрессии. Порочный круг виктимизации также стал приметой нашего времени. Исторические обиды жертв военной агрессии умножают взаимную подозрительность и враждебность между государствами, народами и социальными группами. Следует признать, что такого рода психологические барьеры причастны к скрытому расширению ядерного клуба. Этот процесс уже перестал быть прозрачным и сколько-нибудь контролируемым в целом.

Еще одним фактором, рассматриваемым в пользу установления мира, традиционно называют миротворческий потенциал искусства и культуры в целом. Упование на

культуру на самом деле пронизывает тексты миротворцев на протяжении нескольких столетий от Ренессанса до эпохи Просвещения включительно. Однако этот аргумент несколько пошатнулся за прошедшее столетие. XX век показал, что смертоносное оружие и вредное производство — это тоже культура. Но даже если мы будем иметь ввиду лишь гуманистический слой культуры, то и тогда его самодостаточность в вопросе спасения человечества вовсе не представляется очевидной. Сколь ни велика роль искусства в жизни человека, оно не уберегает его от парадоксального стремления к уничтожению себе подобных. Примером тому может служить Германия — родина Канта, Шиллера, Гете и одновременно — страна, явившая миру кошмар фашизма и планового уничтожения миллионов людей на полях сражений и в газовых камерах. Культура, конечно же, не безучастна к выживанию человечества. Ведь учение Канта о вечном мире тоже можно назвать феноменом человеческой культуры.

ВОЗМОЖНО, ЧТО У НАС ПОЧТИ НЕТ ШАНСОВ ПРОВЕСТИ ПРОЕКТ «ВЕЧНОГО МИРА» В ЖИЗНЬ

Сложилась странная ситуация. С одной стороны, только в лоне западноевропейского рационализма могло быть создано кантовское учение о морали. С другой, посредством того же рационализма мораль в политике была выведена за скобки в качестве отдельной абстрактной сущности, которую можно не принимать в расчет. На этом фоне были созданы и такие образцы литературы, в которых уничтожение людей (холокост) конвертировалось в определенный тип эстетического, близкого к наслаждению переживания, лишенного всякого морального сопровождения. Такое проявление «сознания вне морали» убедительно показал Джонатан Литтел в книге «Благоволительницы», ставшей своего рода открытием для читателя-современника.

Восточная культура, в противовес западной, более последовательно отстаивает единство всех компонентов духовности («все во всем»). Поэтому она оказалось более стойкой по отношению к упадку жизнеутверждения, скорее характерному для современного Запада. Древнекитайский принцип у-вэй, например, связывает нравственность не только с отдельной личностью, человеческими отношениями и обществом, но и со всем космическим мирозданием. Как уже было сказано, человечество до сих пор располагает весьма незначительным числом образцов сознательного укоренения нравственных поступков коллективного свойства. До конца XX века к таковым причисляли национальное покаяние и чувство «коллективной вины» (Halle, 1987, с. 159–163) немцев за злодеяния Германии во время Второй мировой войны. Но, как не трудно убедиться, уже во втором десятилетии нашего столетия с этим чувством уже распрощалась, по меньшей мере, часть населения ФРГ. Исторические уроки оказались невыученными и преданными полному забвению.

Даже если сегодня мировая наука с предельной точностью определит границу дозволенного и установит «запретную черту», переступив которую мы все погибнем, все равно нет никаких гарантий, что кто-то не захочет сделать последний шаг. Представляется, что всегда найдется тот, кто захочет пошарить в пороховом погребе с факелом в руках ради геростратовой славы, например. Здесь совершенно в ином, по сравнению с временами Достоевского, масштабе встает и тема «подпольного человека», который может крикнуть всем: «А я так хочу! И не зовите меня к вашим идеалам сытой и мирной жизни...». Следует признать, что в муке, горе, трагедии, зле, наконец, в дьявольщине и сатанинстве, присутствует «своя» эстетика, и XX век сполна почувствовал ее притягательную силу.

К апокалиптическим сценариям будущего человечества вовсе не следует относиться легкомысленно, как к детским страшилкам. Сегодня о них необходимо хотя бы знать. Это по крайней мере будет способствовать

увеличению шансов на то, чтобы они не состоялись. Но что же можно сделать для их предотвращения? Для ответа на этот вопрос вернемся к Канту. Он вовсе не предлагал пренебречь логикой и разумными политико-правовыми решениями. Он только предупреждал, что ими дело мира не исчерпывается. На вопрос «Что я должен делать?», Кант отвечал: «Следовать долгу». Долг, по Канту, выражен императивным требованием поступать морально без всяких скидок на предопределение. В конце концов за все будешь нести ответственность ты сам. Любое обезличивание происходящего, любая ссылка на обстоятельства, на «объективную логику» событий, на то, что «так поступали всегда» может быть принята разумом, но никак не одобрена моральными императивами кантовской философии.

И все-таки, по Канту, добиться от человека и человечества неотступного следования моральному императиву («чистому долгу»), представляется возможным. Такое утверждение выглядит рискованным, когда ускоряющийся прогресс познания и технологического совершенства происходит на фоне практического отсутствия прогресса морального поведения в межгосударственных отношениях. Кто может сказать, что прошедший XX век моральнее, чем XVII или XVIII? Из рационального совершенства вовсе не вытекает с необходимостью совершенство моральное. Похоже, что фактор времени в вопросе о прогрессе морали совсем иной, чем в вопросе о прогрессе интеллекта. Однако Кант все же делает одно отступление: переход к моральному поведению отдельной личности *может* произойти и одномоментно, как происходит прозрение — неожиданно и сразу («как выстрел из пистолета»). Литература полна такими примерами морального перевоплощения человека на фоне произошедших с ним (в основном, трагических) событий. Тем самым, Кант как будто намекает нам на возможность кардинального морального сдвига коллективного поведения человечества на пороге катастрофы.

По Канту, глобальное табуирование военной эскалации в политике на каком-то (критическом) этапе истории человечества должно утвердиться на правах *абсолютной духовной категории*. Возможно, что так и не случится на самом деле. Возможно, что у нас почти нет шансов провести проект «вечного мира» в жизнь. И все же, подсказывает нам кёнигсбержец, единственный способ оставаться моральным в практически безнадежной ситуации — это следовать долгу даже тогда, когда не остается шансов на успех. Это и есть путь реалистической утопии. Нам нельзя с него сходить. В сложившейся на сегодняшний день ситуации жизненно необходимо запустить этот заглохший мотор кантовского миротворчества. Другого нам просто не дано.

Список источников / References

Абашидзе, И. В., & Айтматов, Ч. и др. (Ред.). (1977). Европейская поэзия XVII века. В *Библиотека всемирной литературы* (Т. 41). Художественная литература.

Адорно, Т., & Хоркхаймер, М. (1997). *Диалектика Просвещения. Философские фрагменты.* Медиум, Ювента.

Андреева, И. С. (1975). *Проблема мира в западноевропейской философии.* Мысль.

Аристофан. (1934). *Комедии* (Т. 1). Академия.

Блищенко, И. П. (1989). На пути к созданию нового международного правопорядка. *Советское государство и право*, (4), 109–110.

Бородай, Ю. М. (1996). *Эротика. Смерть. Табу: трагедия человеческого сознания.* Гнозис.

Верещетин, В. С., & Мюллерсон, Р. А. (1989). Примат международного права в мировой политике. *Советское государство и право*, (7), 3–11.

Гроций, Г. (1994). *О праве войны и мира.* Ладомир.

Ивахненко, Е. Н. (1991). *Идея вечного мира в западноевропейской философии Нового времени XVII–XVIII вв.* [Диссертация кандидата философских наук, Киевский государственный университет].

Кант, И. (1966). К вечному миру. В *Сочинения* (Т. 6, с. 257–309). Мысль.

Ксенофонт. (1993). Разговор с Гиппием о справедливости. В *Сократические сочинения* (с. 166–173).

Локк, Дж. (1960). О государственном правлении. В *Избранные философские произведения* (Т. 2).

Моисеев, Н. Н. (1988). Правде надо смотреть в лицо — о сценариях возможной ядерной войны. В *Экология человечества глазами математика: (Человек, природа и будущее цивилизации)* (с. 66–110). Молодая гвардия.

Моисеев, Н. Н., Александров, В. В., & Тарко, А. М. (1985). *Человек и биосфера: Опыт системного анализа и эксперименты с моделями.* Наука.

Монтескье, Ш. (1955). О духе законов. В *Избранные произведения.* Госполитиздат.

Пенн, У. (2003). Опыт о настоящем и будущем мире в Европе путем создания европейского Конгресса, Парламента или Палаты государств (1693). В *Трактаты о вечном мире* (с. 115–135). Соцэгиз.

Петрицкий, В. А. (1990). Экологизация морали и этика. *Философские науки*, (4), 103–106.

Платон. (1970). Федон. В *Сочинения* (Т. 2). Мысль.

Рассел, Б. (1959). *История западной философии.* Издательство иностранной литературы.

Руссо, Ж.-Ж. (1969). Суждения о вечном мире. В *Трактаты.* Наука.

Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. (n. d.). В *Библиотека творений св. отцев и учителей церкви западных, издаваемая при Киевской духовной академии* (Ч. 6). Киев.

Фромм, Э. (2022). *Анатомия человеческой деструктивности.* АСТ: АСТ Москва.

Хабермас, Ю. (2001). *Моральное сознание и коммуникативное действие* (с. 183–198). Наука.

Эразм Роттердамский. (1963). Жалоба мира. В *Трактаты о вечном мире* (с. 30–59). Наука.

Halle, L. J. (1987). *History, philosophy, and foreign relations: Background for the making of foreign policy.* Lanham etc.

Perpetual Peace. From Utopia to Reality: There is no other way

Eugene N. Ivakhnenko
PhD in Philosophy, Deputy Director, The School of the Anthropology of the Future, RANEPA; Professor, Lomonosov Moscow State University (27/4, Lomonosovsky Ave., Moscow, Russian Federation, 119991); https://orcid.org/ 0000-0001-5930-0372, e-mail: ivahnen@rambler.ru

ABSTRACT The article briefly traces the development of the idea of «perpetual peace», from its Renaissance roots till the present day. The article focuses on Immanuel Kant's treatise «Towards Perpetual Peace» (Zum ewigen Frieden,1795). In it, the great Königsberger attempts to overcome the political and legal limitations of the peacekeeping thought of his predecessors. Kant comes to a conclusion which, by all standards, was paradoxical for the eighteenth century, and is extremely relevant for the twenty-first century: *either perpetual peace will be achieved truly, or it will arrive in the graveyard of humanity.* Catching the public attention in the twentieth century, this idea of Kant seemed more like a subject for philosophical reflection that needed to be tested for its worth. Has Kant's treatise survived this sort of testing? We may get an answer to this question within the lifespan of a generation, or two. The author claims that Kant's peacemaking legacy has changed from a seemingly hopeless utopia into a blueprint of urgent necessity. With a view to the current situation (the author of the article concludes), it is vital to reset Kantian peacekeeping wheels in motion. For there is no other option.

KEY WORDS Perpetual peace, international law, domestic law, global threats, nuclear apocalypse, moral consciousness

TO CITE Ivakhnenko, E. N. (2025). Perpetual Peace. From Utopia to Reality: There is no other way. *Educational Policy*, 20(1), 54–67.

© Ivakhnenko E. N., 2025

Received: 28.02.2025
Accepted: 10.03.2025
Date of publication: 31.05.2025