

# ПРОБЛЕМА «ОЧЕЛОВЕЧИВАНИЯ» В ТЕОРИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ *ЧТО НА КОНУ?*

ИВАН ЛОШКАРЁВ  
МГИМО МИД России, Москва, Россия

---

## Резюме

В современной теории международных отношений существует ряд трудноразрешимых проблем, отношение исследователей к которым само по себе демаркирует и маркирует получаемые научные результаты. К числу таких проблем принадлежит и проблема «очеловечивания» — приписывания (или выявления) определённых человеческих характеристик сложным социальным субъектам, в первую очередь государствам. Эта исследовательская техника (и/или онтологическое допущение) зачастую не сводится только к использованию фигур речи, но служит для фиксации эпистемологических оснований дальнейшего теоретизирования. Цель данной статьи состоит в систематизировании существующих подходов к «очеловечиванию» для дальнейшего осмысления этой теоретической проблемы. Автор реконструирует три основные традиции «очеловечивания», восходящие к работам Г. Гроция, Т. Гоббса и Г. Гегеля. Каждой из традиций присущи как определённое понимание значения данной исследовательской техники, так и гносеологические последствия, которые в неявной форме влияют на получаемый результат и его последующую интерпретацию. Традицию Г. Гроция отличает метафорическое понимание «очеловечивания», связанное со своеобразным пониманием прав и свобод индивида. В традиции Т. Гоббса, напротив, внутренние характеристики государства рассматриваются по аналогии с человеком, тогда как выявленные сходства используются для постановки новых исследовательских вопросов. Наконец, традиция, возникшая под влиянием Г. Гегеля, связывает проблематику «очеловечивания» с процессами внешней коммуникации государств. В статье даётся упорядоченная трактовка таких последствий, при этом традиции увязываются с существующими теоретическими школами (насколько это возможно). Впоследствии проводится анализ синтеза нескольких традиций «очеловечивания», представленный А. Вендтом. Новая формирующаяся традиция «очеловечивания» нацелена на чёткое обозначение собственных эпистемологических и онтологических оснований, а также на повышение теоретического статуса самого этого явления. В статье делается вывод о возможности, ограничениях и перспективах пересмотра и более активного привлечения «очеловечивания» в рефлексивистской и неопозитивистской методологиях, а также о вероятности появления гибридных версий трёх основных исследовательских традиций.

## Ключевые слова:

очеловечивание; коммуникация; индивид; теория международных отношений; социальная онтология

---

Дата поступления рукописи в редакцию: 03.02.2022

Дата принятия к публикации: 18.10.2022

Для связи с автором / Corresponding author:

Email: ivan1loshkariov@gmail.com

В публичном дискурсе государства нередко характеризуют при помощи различных эпитетов и метафор. Например, Северную Корею называют изгоем, США — мировым жандармом и дядей Сэмом. Молодая женщина по имени Марианна символизирует Францию, лесоруб Джонни Канук — Канаду. В американской прессе Россию нередко называют задирой (*англ. bully*), а Иран — безумным или безумцем (*англ. madman*). В свою очередь, СМИ Ирана приписывают Соединённым Штатам сатанинскую одержимость, а их российские коллеги — недалёковидность и интеллектуальную невзыскательность<sup>1</sup>. После мирового экономического кризиса 2008–2009 годов за Грецией, Португалией, Финляндией и Францией закрепился образ «больного человека Европы»<sup>2</sup>, хотя в XIX веке он прочно ассоциировался с Османской империей. Список подобных характеристик можно продолжать: очевидно, что в рассуждениях о глобальных процессах значительное место занимает персонафикация государств.

Как продемонстрировал Э.Я. Баталов, в академических публикациях государствам приписываются такие свойства, как интересы, потребности, идентичности, культура и даже убеждения. До середины XX века использовались ещё и категории с более размытым содержанием — национальный характер, социальный или народный дух, расчётливость или рассудок (*англ. reason*) [Баталов 2018: 197–205]. Вне зависимости от дефиниций каждой из характеристик, основная причина их использования заключается в попытке объяснить дей-

ствия государств с помощью их внутренних и/или интерсубъективно (социально) формируемых особенностей. Последние подразумевают подспудно или явно выраженные намерения и цели, то есть коллективную субъектность. Подобный приём используется для демонстрации единства населения, которое при помощи действий правительств приобретает и физическое выражение (например, количество голосов за введение какой-либо меры и против этого шага) [Marks 2011: 48].

Специалисты в области международных отношений допускают, что государства состоят из индивидов, поэтому изучение поведения первых не отменяет и не подменяет рассмотрения последних. Не вызывает возражений и тезис, согласно которому интересы, убеждения и другие характеристики присущи в первую очередь и, точнее говоря, отдельным людям, индивидуальному (а не коллективному!) сознанию. В международно-политической науке есть в этой связи понимание, что у «очеловечивания» должны быть разумные границы, не позволяющие довести до откровенно абсурдных утверждений: например, не стоит переоценивать внутреннее единство государств, приписывать им высокую степень непредсказуемости, отрицать их уникальные способности [Wendt 1999: 218–224]. Вопрос в том, насколько человеческие черты<sup>3</sup> присущи агрегатным или корпоративным субъектам — социальным единицам, состоящим из множеств индивидов — даже в некотором приближении и на известном уровне абстракции и упрощения. В этом отношении наука о междуна-

<sup>1</sup> См., например: Наглость и тупость США привели к операции России на Украине [Электронный ресурс]. URL: <https://regnum.ru/news/polit/3544755.html> (accessed: 25.04.22); *Caryl C. Russia the Bully* [Электронный ресурс]. URL: <https://foreignpolicy.com/2009/08/31/russia-the-bully/> (accessed: 25.04.22);

<sup>2</sup> См., например: Finland no longer 'sick man of Europe' as economy grows [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ft.com/content/3f246de6-46be-11e7-8519-9f94ee97d996> (accessed: 25.04.22); France: the new sick man of Europe [Электронный ресурс]. URL: <https://www.theguardian.com/world/2014/jan/14/france-sick-man-europe-economy> (accessed: 25.04.22); Euro crisis: Why Greece is the sick man of Europe [Электронный ресурс]. URL: <https://www.bbc.com/news/world-europe-16256235> (accessed: 25.04.22)

<sup>3</sup> Здесь и далее автор намеренно уклоняется от обсуждения содержательных характеристик самого индивида, в том числе гендерных. Статья не касается вопроса о том, какого человека видят перед собой исследователи в ходе «очеловечивания».

родных отношениях далеко не продвинулась. По меткому наблюдению Эрика Рингмара, исследователи зачастую прибегают к использованию антропоморфного словаря в своих трудах после вступительных «стандартных извинений» [Ringmar 1996: 443].

С учётом неоднозначности проблемы «очеловечивания» нередко случаются попытки отказаться от самой дискуссии. Роберт Гилпин провозгласил «очеловечивание» логической ошибкой, появление которой было вызвано соображениями экономии времени при изложении фактов [Gilpin 1984: 301]. В формулировке Чарльза Бейтца это явление не имеет фундаментального значения и не может способствовать решению этических проблем [Beitz 1999: 61]. А. М. Кузнецов полагал, что сама постановка вопроса об антропоморфизации есть отступление от незыблемых идеалов научного исследования [Кузнецов 2013].

В пользу позиции полного отрицания приводятся два аргумента. *Во-первых*, концентрация исследовательского внимания на свойствах человека имеет негативные нормативные последствия — фактическое превращение *антропоморфизма* в *антропоцентризм*. Зацикленность на чём-то одном отрицательно сказывается на исследовательском процессе и практической пользы не имеет [Schiff 2008: 372–375]. *Во-вторых*, отсюда вытекает, что сторонники «очеловечивания», вероятно, путают *реального* индивида во всей его сложности с *аналитическими* (дискурсивными) конструктами наподобие «моральной личности», «правового индивида» и «экономического человека». Хотя сходство государств с такими конструктами может оказаться поразительным, в человеке выделенные черты существуют неразрывно, тогда как для сравнения с государством их намеренно вычлениют нередко произвольным образом и с логическими допущениями [Lomas 2005: 354–355].

Вместе с тем приведённые аргументы оспаривают не само наличие или приписывание человеческих характеристик, а лишь

обоснованность *их использования* в исследовательской практике. Справедливость подобной критики отрицать сложно, но она не отменяет правила логики. Если существуют сходства государств с «правовым индивидом» или «моральным индивидом», вполне допустимо выдвигать индуктивные предположения, что сходство с частью (аналитическим конструктом) может оказаться сходством с целым. В итоге аргументы в пользу той или иной позиции будут выдвигаться как для подтверждения, так и для опровержения этих предположений [Wight 2006: 193–198].

Важнейший элемент дискуссии — осмысление последствий «очеловечивания» для международно-политической науки. На наш взгляд, проблема не ограничивается обсуждением, стоит «очеловечивать» или нет. Её существо состоит в необходимости определить, на что именно соглашаются исследователи, когда признают метафорическое, реальное или какое-то другое наличие человеческих характеристик у государств. Таким образом, появляется возможность уточнить как конкретный набор характеристик, присущих или приписываемых государству, так и эпистемологические и методологические установки: что и как можно узнать о действиях государств, как исследовать их одиночные, отраслевые и комплексные взаимодействия. Косвенно эта проблема очерчивает и возможные границы знания о международных отношениях. Если о некоторых сторонах человеческого бытия не получается узнать больше, то эти характеристики, спроецированные на государства, могут остаться *terra incognita* для соответствующей области науки. Поскольку многое в теории международных отношений зависит от степени признания или допущения характеристик государств, проблема «очеловечивания» связана с рядом онтологических принципов — отрицанием или признанием связей классов явлений или отдельных переменных [Куайн 2003: 99–106].

Важность изучения этого феномена также обусловливается постепенным разворотом международно-политической науки

к человеку и человеческому измерению международных отношений. В силу включённости отдельных людей и групп в глобальные и региональные взаимодействия, постепенной аккумуляции процессов взаимовлияния и социального конструирования многие ранее обезличенные процессы и явления приобретают свою *индивидуальность* — долю или проекцию психических, эмоциональных и бессознательных характеристик («человек толпы») [Катаев, Фельдман 2010; Фельдман 2014; Баталов 2018]. Эти черты многократно увеличивают запрос на исследование «очеловечивания», хотя и не проясняют содержательные параметры этой научной проблемы.

В статье реконструируются три политико-философские традиции, которые служат источниками вдохновения для нынешних дебатов по проблеме «очеловечивания». Стоит подчеркнуть, что эти традиции проявились в международно-политической науке не во всей полноте, а в урезанном и часто неупорядоченном виде. Оставляя другим исследователям возможность рассуждать о свободе или оптимальном внутреннем устройстве государств, специалисты по международным отношениям чаще всего опираются на отдельные фрагменты текстов, на частные тезисы и суждения, имеющие важность для сферы их исследований. В итоге из философского наследия Георга Гегеля в ничтожной степени заимствованы его этические, юридические и исторические работы, из идей Гоббса — эпистемологические, естественно-научные и правовые произведения, а из нескольких десятков сочинений Гуго Гроция — фактически только два. Тем не менее в этих традициях просматриваются вполне конкретные способы «очеловечивания», а также искомые неявные онтологические и эпистемологические предпочтения и допущения.

В статье сделана попытка установить примерное соответствие между существующими школами в теории международных отношений и выделенными традициями «очеловечивания». Этот шаг позволит продемонстрировать, наблюдается ли в какой-

либо из школ относительное единодушие по проблеме «очеловечивания». Примерное соответствие обусловлено невозможностью приписывания каждой из теоретических работ принадлежности к той или иной школе без потери существенной доли смысловых нюансов.

### Гоббсовская традиция «очеловечивания»

Работы Томаса Гоббса о государстве и смежных социальных явлениях — отправная точка для большинства современных политических теоретиков. В последнее столетие предпринято немало попыток переосмыслить фигуру Гоббса и смысл его политико-философских взглядов, но некоторые вещи можно констатировать с высокой степенью уверенности. *Во-первых*, в его трактовке понятие «естественное состояние» связано с конфликтом индивидов и отсутствием упорядоченной социальной жизни. Не до конца придерживаясь законов логики, Гоббс противопоставляет естественное и гражданское (искусственно упорядоченное) состояния. Главным различием между ними выступает отсутствие или наличие государства [Филиппов 2009: 109–111]. *Во-вторых*, философ, будучи роялистом, полемизировал с современными ему сторонниками идей расширения суверенности (от монархов к условному и нередко сословно ограниченному «народу»). В этой связи Гоббс приравнивает естественное состояние к идеалу своих оппонентов и противопоставляет ему идеал государства как «единого лица», которое использует потенциал всех жителей и делегирует *этому лицу* суверенность [Гоббс 1991: 133]. В «Левиафане» (1651) и затем в «Бегемоте» (1668/1681) мыслитель прямо обвиняет оппозиционное духовенство и дворян-джентльменов в чрезмерном увлечении античным наследием [Skinner 2008: 139–143], что не мешает ему оставаться последователем Аристотеля в большинстве метатеоретических вопросов.

Лео Штраус предполагал, что стержнем политической философии Гоббса было своеобразное «расчеловечивание» государства — замена страстей наподобие гордости

и желания славы на прозаичные и «серые» способы описания государства [Штраус 2000: 43–45]. Вместе с тем более близка к истине позиция Карла Шмитта. Он отмечал, что отсылки к библейским чудовищам у Гоббса неслучайны: они смертны, полагаются в своих действиях на человека (суверена) и в отдельных частях текста приравнены к человеку («большому человеку») [Шмитт 2006: 122–134].

Представляется, что, отходя от средневекового представления о государстве как *политическом теле*, Т. Гоббс ещё больше его «очеловечивает». В рассуждениях о свободе человека философ явно демонстрирует, что человеческое государству не чуждо. Оно может ошибаться, несёт ответственность перед Богом, ограничено, по крайней мере отчасти, в своих действиях. Эту позицию Гоббс озвучивает ещё более открыто в главе «Левиафана» о церковной власти: государство — это не просто «естественное тело», это тело *с душой* в виде суверена [Гоббс 1991: 165–167, 250–261, 293, 443].

Означает ли это утверждение полное отождествление человека и государства? Для Гоббса оно представляет собой сходство *внутренней организации*. Если продолжать аргументацию Шмитта, оно всё-таки неполное, поскольку государство имеет также нечеловеческие и надчеловеческие черты (чудовище и «смертный» Бог). Более того, *внешние обстоятельства* для государств и людей различаются. *Во-первых*, первые пользуются большей свободой и потому находятся в большей опасности, чем индивиды. *Во-вторых*, последние стремятся избежать естественного состояния в интересах выживания или для сохранения собственности, тогда как государства, видимо, не способны этого сделать, поскольку у Царства Божия нет и не может быть материального (телесного) воплощения<sup>4</sup>.

Как итог, столь любимая теоретиками международная анархия до такой степени разграничивает человека и государство,

что делает их полное отождествление маловероятным или даже невозможным [Bull 1981: 720–727]. В целом гоббсовский анализ построен на сопоставлении человека и государства при временном игнорировании нечеловеческих и надчеловеческих черт. Тем не менее такое *допущение* — это всегда *один из вариантов* рассуждений, поскольку в исследовательских целях закрывать глаза можно и на другие характеристики государства.

К политической философии Гоббса применялись разного рода классификационные ярлыки, но в вопросе развития людей и государств приходится применять сразу два. Речь идёт скорее об *организмизме*, чем о *механизме* (некое сочетание органицизма и механицизма, если быть точным). Безусловно, природное естественное начало у философа связано прежде всего с движением и изменением. Между тем эти процессы сами по себе носят функциональный характер и способствуют раскрытию потенциала живых существ.

Аналогичным образом обстоят дела и с государствами: «человеческая» составляющая подталкивает их преодолевать состояние неупорядоченности, а стремление к самосохранению ведёт к выстраиванию иерархии приоритетов и последовательности действий [Spragens 1973: 58, 70, 195–196]. Следовательно, для последователей Гоббса «очеловечивание» представляет собой нечто большее, чем *метафору*, поскольку речь идёт о взаимосвязанном сходстве. То допущение, которое специалисты в области международных отношений обозначают словосочетанием *as if* (*если бы* государство было человеком), намного ближе к *аналогии*. Перед нами не столько фигура речи, сколько несколько аморфная исследовательская техника для объяснения происходящего.

Гоббсовские противопоставления живого и неживого (искусственного), тела и души тяготеют к онтологическому *дуализму*,

<sup>4</sup> Соответствующий тезис Гоббс напрямую берёт из Послания апостола Павла к римлянам (13:1): «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены».

пусть он и является анахронизмом в отношении «Левиафана». Для самого философа такой проблемы не стояло в силу его религиозных убеждений: люди и государства по определению ограничены и не могут знать высшего замысла. Тем не менее последователи Гоббса зацепились за его критику догматизма и фактически вынесли Бога за рамки анализа, оставив для себя рационального индивида и его производное — государство. Такой поворот сказывается на непрекращающихся попытках переосмыслить работы философа и открыть в них что-то новое. Как отметил Майкл Уильямс, Гоббс — очень каверзный и сложный союзник для современных международныхников [Williams 1996: 231–234].

Вместе с тем принципиальная открытость гоббсовской модели позволила либералам и реалистам практически в одинаковой степени воспользоваться её достижениями. Взяв из всей модели идеи о самосохранении, страхе и войне всех против всех, реалисты провозгласили Т. Гоббса своим основоположником и источником интеллектуального вдохновения.

Либералы также нашли в его работах много для себя полезного. *Во-первых*, Гоббс вкладывал в понятие человеческого выживания любопытный элемент «обеспечения всех благ жизни», то есть выступал в пользу *зажиточного* выживания. *Во-вторых*, учреждение государства у философа не происходит автоматически, а обусловлено вызревaniem интереса со стороны индивидов. *В-третьих*, их цель при создании Левиафана заключается по большому счету в установлении мира. Три этих тезиса дают либералам основание полагать, что и в рамках гоббсовской модели государства могут осознать свой интерес, отказаться от войн и создать некое подобие международного Левиафана [Yurdusev 2006: 306–314].

Несколько наивный дуализм открывает большие возможности для осмысления проблемы «очеловечивания». Сторонники гоббсовской традиции видят проблемы через бинарную оппозицию «допустимое—реальное» (*англ.* as if — real). Колин Уайт

отметил, что в этом разделении есть пропущенное логическое звено: допустимые человеческие черты в государстве могут быть как реальными, так и мнимыми. Это заключение всё ещё не даёт основания говорить о реальности или нереальности самого государства. В итоге возможных выводов больше, чем два: что-то одно может быть реальным, оба сравниваемых объекта могут быть мнимыми или реальными. Если убрать подспудное отождествление реального с человеческим, то вариантов появляется ещё больше [Wight 2006: 199]. Более того, эта дилемма возникла и у самого Гоббса, поскольку в «Левиафане» индивидуальность чётко отделена от способности действовать (быть агентом). Значит, реальность может иметь отношение к агенту, но не к его человеческим чертам [Fleming 2021: 19–23].

В этой связи онтологический дуализм в умеренно органицистской версии подразумевает ряд неожиданных допущений. *Во-первых*, возникает бинарная оппозиция «нормальное—ненормальное» с выраженным нормативным компонентом. Например, если государство выполняет функции (в том числе внешние), в таком случае это состояние можно считать желательным, в противном случае — нежелательным. *Во-вторых*, схема Гоббса предполагает постепенный переход от одного состояния к другому, то есть версию социальной эволюции. Бинарная оппозиция «развитый—неразвитый» аналогичным образом имеет нормативный окрас и подталкивает к оценочным суждениям о внутреннем устройстве «очеловеченных» государств [Neumann 2004: 261–264]. В этом моменте ведущие представители современной теории международных отношений расходятся с Гоббсом. Для него крайне централизованные формы управления казались предпочтительными, а нынешние теоретики полагают иначе.

Не секрет, что Т. Гоббс использовал в своих работах индуктивные рассуждения. Было бы преувеличением напрямую связывать эмпиризм философа с позитивизмом хотя бы потому, что из британцев позити-

висты вдохновлялись Дэвидом Юмом и Дж. С. Миллем-мл.<sup>5</sup> Более того, позитивисты вряд ли всерьёз воспримут рассуждения в логике «допустимое—реальное» и связанную с ней персонификацию государств. Тем не менее с учётом того, что международно-политическая наука относительно молодая, вполне уместно обозначить позитивистскую *направленность* традиции «очеловечивания» Т. Гоббса. В международных исследованиях многие тезисы философа воспринимаются как аксиомы [Gallarotti 2013; Kashyap 2022].

Если принимать их как таковые, то дальнейшая работа в русле позитивизма не лишена смысла. Более того, позитивизм в социальных науках не предполагает отказа от моральных императивов и даже, по видимому, систематического применения определённых методов, поскольку для позитивизма, как для других методологических подходов, характерна вариативность и нацеленность на совершенствование инструментов исследования [Neufeld 1995: 22–24]. К тому же существуют очевидные точки сопряжения между философией Т. Гоббса и более поздним по времени возникновению позитивизмом. В обоих случаях прослеживается одинаковая убежденность, что мы ещё многого не знаем о мире и что анализ его характеристик может изменить сложившуюся ситуацию. Кроме того, Гоббса и позитивизм также объединяет чёткое разграничение наблюдателя и наблюдаемого, оспариваемое современной философией науки [Алексеева 2017].

Хедли Булл отметил, что «пред-позитивистскую» логику рассуждений Гоббса о международных отношениях подрывает аксиоматическое противоречие. С одной стороны, дано естественное состояние между людьми до появления государств и естественное состояние в отношениях между государствами. С другой стороны, «война всех против всех» напрямую связана с тем, что есть у Другого: с тем, *в чём* можно соперничать, что может дать богат-

ство или славу. Среди государств предостаточно бедных, географически изолированных и малонаселённых суверенных единиц. Следовательно, существование «войны некоторых против некоторых» более вероятно. Выходит, что предпосылки для индивидов и государств на первый взгляд одинаковые, а результат получается разный [Bull 1981: 733–734]. Таким образом, одна из основных аксиом «Левиафана» не выдерживает простейшую логическую проверку.

В современной теории международных отношений гоббсовскую логику во многом продолжает неореалистская школа, которая приписывает всем или лишь некоторым государствам такую характеристику, как рациональность поведения. В неореалистской логике главным элементом рациональности оказывается стремление к самосохранению — к выживанию в конкурентной среде себе подобных, к защите территориальной целостности и независимости. При всех различиях неореалистских авторов, такая трактовка рациональности выдержала испытание временем. Для Джона Миршаймера рациональность субъектов оказывается «базовым допущением» (*англ.* bedrock assumption), а Кеннет Уолтц утверждал, что оно не нуждается в доказательстве и проверяется лишь исследовательской практикой [Mearsheimer 2001: 31; Waltz 2001: 91–92].

В то же время рациональность в неореалистской трактовке не имеет чёткого определения и уязвима для критики со стороны смежных дисциплин (в частности, психологии) [Abulof 2015: 363–368]. Более того, неореалисты вполне допускают, что лидеры стран могут ошибаться и не следовать рациональной линии поведения. Иными словами, реакция на структурные стимулы может различаться, что подразумевает скорее методологический индивидуализм и внешнюю (не внутреннюю) обусловленность поведения государств [Kahler 1992: 925]. В результате налицо расхождение не-

<sup>5</sup> См., например, знаменитый сборник «Международная политика. Эссе по внешней политике Англии» (1866) с участием Э. Бизли, Ф. Харрисона и других [International Policy 1866].

ореалистов и гоббсовской традиции на уровне онтологии и методологии.

Таким образом, несмотря на популярность, традиция «очеловечивания» по Гоббсу, оказывается слишком открытой для интерпретаций. Это по-прежнему эпистемологически и методологически незавершенный проект, рассматривающий «очеловечивание» как исследовательский приём, но сталкивающийся с нормативными и логическими последствиями, которые принять до конца не может. Тем временем открытость и интеллектуальная пластичность наследия Гоббса удерживают значительное число международников от дальнейших поисков.

### Гроциева традиция «очеловечивания»

Голландский юрист Гуго Гроций представил, пожалуй, самый простой вариант «очеловечивания» государств. Как и большинство теоретиков своего времени, он связывал их появление с действиями индивидов. Тем не менее в силу политических обстоятельств<sup>6</sup> философ не абсолютизировал государство, считая его производным от воли и согласия граждан. В утерянном на несколько веков трактате «Об Индиях» (*лат. De Indis*, 1605) он приводил аргументы, что государства не могут владеть такими правами, которых нет у людей. В сущности, Гроций выдвинул предположение, что у людей и государств имеется одинаковый объём прав, в том числе право вести боевые действия. Этот тезис имел практические последствия и обосновывал правосубъектность Голландской Ост-Индской компании — организации, которой руководили частные лица [Tuck 2002: 82–85].

В основном политико-правовые идеи Г. Гроция усвоены международно-политической наукой благодаря его работе «О праве войны и мира» (1625). Если не-

много оосовременить тезисы этого сочинения, то философ излагает такую трактовку права, которая в минимальной степени ограничена религиозными догмами<sup>7</sup>. Естественное право, по Гроцию, является порождением не только аристотелевской общительности человека, но и способности последнего руководствоваться здравым суждением. Божественное право в раннее Новое время отрицать было не принято, но оно в труде философа описывается как находящее отражение в естественном праве. Как пишет Гроций, нормы естественного права, проистекающие от человеческих характеристик, могут быть «приписаны самому Богу»: если бы люди не были созданы с определёнными чертами, они не были бы способны на правотворчество [Гроций 1994: 46–47]. По сути, в трактате доказывалось, что люди сами по себе способны формулировать законы и созданное ими автономно по отношению к другим возможным источникам права [Jeffery 2006: 30, 36–37].

Для описания государства философ прибегает к популярной в Средневековье «политической телесности», но встраивает её в свою схему. В работах Гуго Гроция политическое или моральное тело есть условное (общее) сосредоточение власти, тогда как должностное лицо или лидер — её конкретный (собственный) носитель. Таким образом, по мнению автора «О праве войны и мира», государство — это всегда люди: «тот, кто правит государством, отчасти правит самолично, отчасти через посредство других» [Гроций 1994: 126–127].

Индивидуализм мыслителя последователен: внутригосударственное право обусловлено общей пользой и возникает из согласия или, по крайней мере, «молчаливого обязательства» людей. Вместе с тем право народов (международное право) связано с пользой «обширной совокупности

<sup>6</sup> Как известно, Гроций родился и начал карьеру в Республике Соединённых Провинций — на тот момент непризнанном конфедеративном государстве, официальным сувереном которого был коллективный орган (Генеральные штаты).

<sup>7</sup> Во втором издании трактата (1631) автор попытался усилить роль божественного права, не ломая свою логическую схему.



сообществ» и оформлено соглашениями большинства или всех государств [Гроций 1994: 47–48]. Поскольку люди каждый раз прямо или опосредованно оказываются участниками соглашения (о создании государств или отношениях между ними), Гуго Гроций, по сути, не видел проблемы в международной правосубъектности индивида.

Это наблюдение заметно в его рассуждениях о справедливых основаниях для ведения войны, когда индивиды могут выступать в качестве жертвы и восстанавливать справедливость. «Нужно также учитывать, что цари и *обладатели равных с ними прав* (курсив мой. — И.Л.) имеют право требовать наложения наказания не только за преступные действия против них самих и их подданных, но и за такие, которые не касаются их в частности, но нарушают — *в чьём угодно лице* (курсив мой. — И.Л.) — право естественное и право народов» [Гроций 1994: 480]. Ричард Так отмечает, что этот тезис напрямую связан с расширением деятельности Голландской Ост-Индской компании в Азии и Новом Свете. Гроций надеялся вернуться на родину из изгнания и старался быть полезным [Tuck 2002: 103–104].

В то же время философ в своём индивидуализме избегает крайностей и признаёт существование отдельных социальных институтов, причём и в международных отношениях. В естественном праве существует блок норм, которые не устанавливаются с нуля ориентиры поведения, а опираются на *уже имеющиеся* формы регулирования («в расчёте на известный порядок вещей»). Коль скоро внутри государств люди согласились на определённые правила, руководствуясь естественным правом и специфическими *неконститутивными* нормами [Гроций 1994: 72], в отношениях между государствами аналогичным образом наблюдается нечто подобное.

В международном праве («праве народов») к нормам, вытекающим из естественного права, Гроций причислял, например, свободу перемещения товаров и предпринимателей. По его мнению, такие установ-

ления не возникали после заключения межгосударственных соглашений, а диктовались «важностью для человеческого общества» [Гроций 1994: 72, 208–209]. Из этого следует, что в Гроциевой традиции существует группа досоциальных норм естественного права: ещё до какой-либо детализации принципов и правил взаимоотношений государствам необходимо соблюдать некоторые поведенческие установки [Wight 1992: 234].

Хотя среди исследователей международного права фигура Г. Гроция сохраняла значение все последующие века после выхода «О праве войны и мира», в международно-политической науке понадобились целенаправленные усилия Мартина Уайта (1913–1972) и его единомышленников, чтобы обеспечить философу положение в ряду классических авторов. Как считает Уайт, в Гроциевой традиции подчёркивается, что государства и индивиды несвободны в своих действиях и даже в условном естественном состоянии подвержены влиянию моральных норм. Именно этот «известный порядок вещей» подталкивает государства к формальным соглашениям по проблемным вопросам [Wight 1992: 38–39].

Вместе с тем М. Уайту импонировало отсутствие морального прескриптивизма. Потенциальные соглашения государств, как и договоры между частными лицами, могут и должны содержать специфические нормы, которые отклоняются от этических предписаний и учитывают неизбежные практические ограничения [Bull 1976: 104–107].

Итак, для Г. Гроция и его интеллектуальных последователей чёткой юридической разницы между индивидом и «очеловеченным» государством просто не существует. У них имеются схожие правовые обязательства и моральные ограничения. Тем не менее в этой позиции нет антропоморфизма и антропоцентризма, а только признание, что внешние ограничения одинаковы по своему характеру. В практическом (онтологическом) плане Г. Гроций признаёт, что государства состоят из индивидов, руководятся индивидами, регули-

руют жизнь индивидов, однако сами индивидами не являются [Cutler 1991: 46–47]. В этой связи «очеловечивание» в такой логике рассуждений не более чем метафора – речевой приём, перенос сходств внешней среды на разные явления.

С онтологической точки зрения индивидуализм Г. Гроция с определёнными оговорками – это монизм, то есть восприятие мира как неразделимого единства исследователя и исследуемого. Человек и создаваемые им нормы растворены в мироздании и не могут никак отделиться от него. В то же время очевидно, что эта версия монизма допускает существование ненаблюдаемых явлений. Явление, которое международники склонны называть структурой, в терминологии Гроция именуется с некоторой долей натяжки «известным порядком вещей». Следовательно, с той же долей уверенности, с какой можно причислить гоббсовскую традицию «очеловечивания» к пред-позитивизму, Гроциева традиция принадлежит к (пред-)рефлексивистской методологии.

Пространство договорённостей можно исследовать только с помощью прояснения договорной природы отношений, путём нового соглашения по поводу устоявшихся понятий и посредством обращения к скрытым (ненаблюдаемым) феноменам, последствия существования которых дают о себе знать в доступной нам части мира. В принципе эти установки разделяются в разной степени большим числом теоретических школ – от английской школы и либерализма до феминизма и неограмшианства. Одновременно в этой традиции практически не представлен реализм и его версии, которые долгое время считались ведущим интеллектуальным направлением в изучении международных отношений. Рефлексивистский поворот и, как следствие, «Гроциева традиция очеловечивания» развивается преимущественно «на задворках» теории международных отношений [Neufeld 1995: 40–47].

Относительная маргинальность не единственная проблема традиции «очеловечивания» в работах Гроция. Метафора с ис-

пользованием человека необходима не ради стилистической красоты текста. Она позволяет показать автономность субъектности государств, последовательность и направленность их действий, а также возможность коллективной самоорганизации ради тех или иных целей [Marks 2011: 47–51]. Далеко не все согласятся с этими неочевидными последствиями «очеловечивания». Конструктивисты оспорят автономность, реалисты – длительность и добровольность самоорганизации, либералы – последовательность действий в условиях плюрализма обществ.

Если же обратиться к самому Г. Гроцию, то окажется, что эти свойства в какой-то мере присущи не только человеку и что индивид представляет собой живое существо «высшего порядка» [Гроций 1994: 46–47]. Получается, что к государствам по неведомой причине совершенно не применяется весь комплекс метафор животного и растительного мира, хотя рефлексивизм по определению наименее склонен терпеть умолчание в качестве исследовательской практики.

### Гегелевская традиция «очеловечивания»

В работах Г. Гегеля сформулировано два важных представления о сущности государства и соотношении государств и людей. Эти воззрения обусловили последующее «очеловечивание» государств. Первое представление восходит к Аристотелю и идеалам античного полиса, где решения принимались в процессе обсуждения и именно участие в таком обсуждении делало индивида гражданином. Скорее всего, преждевременно утверждать, что Гегель хотел в каком-то виде воспроизвести античный опыт [Linklater 1996: 197]. Тем не менее этот опыт совершенно точно играл роль ориентира для философа.

В раннем произведении «Позитивность христианской религии» (1796) представитель немецкого идеализма обратил внимание на различие в коммуникационном поведении двух народов – еврейского и античного греческого. Первый стремился замкнуться и изолироваться от отношений

с другими, тогда как сограждане Сократа не боялись внешнего мира и при необходимости были способны себя защитить. Попытки изоляции Гегель называл безумством и видел в них едва ли не причину утраты евреями государственности и даже своей территории [Гегель 1970: 100–102, 112–113].

Развёрнутая аргументация о том, что коммуникация внутри государств неизбежно ведёт к международному взаимодействию, представлена уже в «Философии права» (1821). Гегель неохотно рассуждает о глобальной политике. Он много внимания уделяет внутреннему устройству государств и формированию общности среди граждан — национальной идентичности или «духа народа» [Burns 2014: 328–239]. Лишь в рассуждениях о «духе народа» философ доходит до международного аспекта. Важнейшей чертой «духа народа» остаётся необходимость в признании — *праве быть суверенным для другого* [Гегель 1990: 365].

Эта поправка представляется важной, поскольку добавляет в гегелевское определение государства тезис, что *другие* государства могут существовать. В противном случае говорить о государствах как о множестве явлений в принципе не имеет смысла. Тем не менее в этой формулировке Гегель фактически идёт ещё дальше. Если суверенность государств зависит («дополняется») от признания других государств и если это признание не может быть автоматическим, то суверенное государство есть не что иное, как зависимый от других и внешне сдерживаемый феномен [Vincent 1983: 192–195].

Фактически любой гражданин, обладающий свободной волей и живущий в каком-либо государстве, подпадает под такое определение. Этот нюанс не остаётся незамеченным у Гегеля: «так же как единичное, человек не есть действительное лицо вне его отношений к другим лицам, так и государство не есть действительный индивид вне его отношения к другим государствам» [Гегель 1990: 365]. Таким образом, в гегелевской трактовке возможность анализа государств так же, как и индивидов, связа-

на, прежде всего, с общностью внешних *коммуникационных* обстоятельств.

Второе представление мыслителя, напротив, оспаривает позицию Аристотеля. Рассуждая о проявлениях храбрости в «Феноменологии духа» (1807), Гегель отмечает, что она может быть трусливой и эгоистичной и не должна совершаться в угоду другим. Иначе говоря, эта характеристика представляет собой не что иное, как рабское самосознание. Для утверждения самостоятельности индивида храбрость нуждается в абстрактном идеале — государстве или даже чем-то более значимом [Гегель 1959: 345–346].

Если несколько осовременить гегелевскую критику Аристотеля и его взглядов на общественное признание храбрости, то речь идёт о *деперсонализации/деиндивидуализации* социально значимого поведения. В античное время важным элементом этой черты было индивидуальное самосознание, например желание получить достойное место в памяти людей, соображения чести. В современных же политических условиях таковое утрачивается [Smith 1983: 629]. В этом тезисе нет ничего удивительного, если вспомнить, что философ был современником конфликтов с участием крупных армий. В таких войнах дисциплина и прогресс в использовании артиллерии отодвигали на второй план индивидуальный героизм и доблесть в бою.

Довольно частный тезис о деперсонализации вновь возникает в «Философии права» уже применительно к международным отношениям. Гегель, иронизируя над кантовским проектом вечного мира, отмечает, что государству *как индивиду свойственно отрицание* [Гегель 1990: 361]. Даже такая абстрактная и тяготеющая к универсальному началу сущность, как государство, всё ещё не деперсонализуется до конца, сохраняя некоторые базовые человеческие свойства.

Исчерпывающего перечня таких свойств Гегель, разумеется, не даёт, хотя и неоднократно подчёркивает, что к основным мотивам поведения государств относятся стремление сохранять и воспроизводить

себя, процессы самопознания и реализации собственного потенциала [MacKay, Levin 2018: 82–87]. Так или иначе, государство как этическое объединение людей или агрегированная политическая единица *в какой-то степени* содержит действительные человеческие черты, поскольку деперсонализация государств современного типа (национальных государств) имеет незавершённый характер. Проще говоря, в государствах не много человеческого, а, возможно, мало *нечеловеческого*.

Эта идея служит обоснованием коллективистской идеи, за которую обычно ухватываются международники-либералы. В «Философии права», несмотря на склонность к отрицанию, государства при некоторых условиях способны образовывать «семью». Поддавшись европоцентристским представлениям, Гегель считает, что такой семьёй может быть только семья европейских наций, связанных, прежде всего, международно-правовыми узами ввиду особенностей нравов и исторической специфики формирования государств [Гегель 1990: 369]. Тем не менее проведённые ранее параллели между поведением индивида и государств прямо подводят к тому, что какая-то форма коллективизма может быть не чужда *любым* государствам или же может стать результатом их суверенного согласия.

В рамках теории международных отношений гегелевская диалектика индивидуальности и взаимного признания по отношению к проблеме «очеловечивания» подразумевает следующее. С точки зрения онтологии гегелевский вариант «очеловечивания» тяготеет к холизму, коль скоро коммуникация и другие общественные процессы конституируют и удерживают на плаву различные социальные общности (в том числе государства), но сами при этом ими же и регулируются.

Неточность в количестве человеческих характеристик в государствах также неслучайна, поскольку очевидным образом привязана к конкретной ситуации. Сам Гегель обращается для демонстрации отличий современных государств к античному и

средневековому опыту (в частности, к «Конституции Германии»). Получается, что «очеловечивание» можно рассматривать, скорее, как не нуждающуюся в существенной проверке констатацию и упорядочивание фактов (кантовское аналитическое суждение) [Jackson 2004: 284–287]. Подобная констатация отражает интерпретативистскую логику и в этом плане похожа на Гроциеву традицию.

Между тем цель такой констатации глубже, чем простое объяснение существующих конвенциональностей. Для гегелевской традиции характерен некоторый пре-скриптивизм и стремление найти некое практическое применение формулируемым тезисам. В основе этого стремления лежит понимание сложности государственного управления и необходимости ориентироваться в международно-политических реалиях. Следовательно, перед нами эпистемологический инструментализм, восходящий к идее «практической разумности» Аристотеля [Friedrichs, Kratochwil 2009: 705].

В данной аналитической рамке знание об «очеловеченных» государствах сталкивается, как минимум, с двумя проблемами. Фактически гегелевский взгляд на вещи не слишком отличается от жёсткого структурализма и детерминизма — по крайней мере, с точки зрения результатов действия государств. В процессе коммуникации люди могут иметь своё мнение и не соглашаться с какой-то инициативой, но их несогласие или изменение убеждений перестают иметь значение, как только коллективная единица — государство — совершает действие. Возникает поразительный (относительно не диалектический) парадокс, в котором «очеловечиваемое» государство «обесчеловечивает» индивида.

Более того, последствия отказа от чётких рамок анализа могут вести к непривычным результатам. Государство как гегелевский индивид формально может не только действовать, но и в какой-то форме обладать самой запутанной составляющей человеческого бытия — *сознанием*. В гегелевской логике рассуждений нет прямого

или косвенного запрета государствам размышлять, приходить к умозаключениям и рефлексировать. На уровне инструментально выстраиваемых дефиниций можно ограничить степень «очеловечивания» государств и не подвергать неокрепшую теорию международных отношений суровым испытаниям, связанным с одной из сложнейших отраслей современного знания. Правда, это будут ситуативные и оттого недостаточные меры. В результате, по выражению К. Уайта, «мы выигрываем немного, но теряем существенно» [Wight 2006: 183–184].

Из-за перечисленных проблем многие международники стараются не ассоциировать себя напрямую с наследием Гегеля. Многие вменяют ему избыточное восхищение войнами и гипертрофированное внимание к государству. Тем не менее гегелевская логика рассуждений и отдельные компоненты его работ усвоены не только марксистами и постмарксистами, но неолибералами и коммунитаристами. Более того, Эндрю Линклейтер отмечает, что иногда Гегеля можно принять за источник вдохновения английской школы теории международных отношений – особенно фрагменты текстов о европейской общности наций [Linklater 1996: 198, 202–205]. В свою очередь, один из основателей конструктивизма, Николас Онуф, подчёркивал, что обращение к Гегелю и германской политической мысли неизбежно для поиска альтернатив англосаксонскому пониманию силы и исходного состояния в международных отношениях [Onuf 1989: 197–203].

В целом традицию «очеловечивания», по Гегелю, также можно назвать открытой, как и гоббсовскую традицию. Тем не менее в данном случае открытость не ведёт ни к эпистемологической и методологической аморфности, ни к логическим неувязкам. Проблемы гегелевского «очеловечивания» являются одновременно и его силой, поскольку заставляют уточнить, в чём именно выражается применение человеческих характеристик и какие процессы это обусловили. Привязанность «очеловечивания»

к конкретным ситуациям оставляет больше простора для теоретизирования, но схема такого теоретизирования у Гегеля практически универсальна в отличие от осторожных обобщений Т. Гоббса.

### **Александр Вендт переписывает Гоббса и Гегеля**

Три вышеперечисленные традиции «очеловечивания» можно условно назвать классическими, поскольку они опираются на тексты крупных мыслителей Нового времени. Вместе с тем исследовательские установки и ориентации, восходящие к XVII–XIX векам, нуждаются в уточнении и адаптации к современным реалиям и концептуальной сетке международно-политической науки. Можно спорить, насколько удачен или неудачен неопозитивизм как исследовательская методология, но одно его существование в наши дни ставит под вопрос научность традиций «очеловечивания».

Легче всего последователям традиции Гроция, коль скоро они не видят в государстве реальных человеческих черт при всей сложности определений реальности. В данном случае под огонь неопозитивистской критики попадает лишь неудачный выбор слов и стиля описания процессов и явлений. Напротив, более нюансированные и сложные гоббсовская и гегелевская традиции оказываются на грани науки и ненауки, равно как и научные школы, в которые вплетены эти традиции. Последние слишком открыты для интерпретаций, чтобы обеспечивать приемлемый уровень обобщения и реорганизации фактов для последующего исследования.

Вместо того чтобы отказываться от «очеловечивания» в целом, авторитетный представитель конструктивизма А. Вендт предложил оттолкнуться от логической предпосылки. «Очеловечивание» имеет практическую пользу в исследованиях, потому важна не критика самого «очеловечивания», а внимательный разбор этой критики и корректировка этого концепта под конкретные замечания. Если принять самое широкое определение индивида

(процессы, чьё существование зависит от поддержания границ с внешним миром<sup>8</sup>), то «очеловечивание» не влечёт за собой ограниченный органицизм Т. Гоббса или допущение о сознательности государств в гегелевской традиции. Потребности и убеждения у государств быть могут, но они обусловлены необходимостью постоянного прочерчивания границ с Другим и само-сохранением, а не сознанием как таковым или необходимостью в биологическом смысле [Wendt 2004: 290–296].

За широким определением индивида стоит нечто большее, чем просто любовь учёных к выработке дефиниций. Вендт отмечает, что коллективные намерения не сводятся к индивидуальным и не могут быть представлены в виде какой-то усреднённой позиции. Значит, они представляют собой нечто отдельное и сложное. Этот тезис непосредственно подразумевает «очеловечивание» государства. Поскольку существуют коллективные намерения, *должны быть* и их носители. Отсюда Вендт делает вывод, что есть онтологические предпосылки исследовать государства как индивида. Остаётся лишь сделать это посредством научных методов [Wendt 2005: 358–359].

Второй блок аргументов сводится к неудовлетворительности альтернативных исследовательских стратегий. А. Вендт выдвинул тезис, что любое утверждение, частично или полностью не доходящее до признания реальности «очеловечивания» индивида, будет иметь больше недостатков, чем предлагаемый им вариант. Метафорические отсылки к индивиду, аналогии с индивидом и частичное признание человеческих характеристик у государств слишком слабо отражают онтологические и эпистемологические основания исследования. Они не фиксируют последующую логику поиска знания и ведут к дисбалансам во внимании к тем или иным вопросам.

Все эти предположения дают основание Вендту одинаково обвинять разные варианты «очеловечивания» в редукционизме,

в субъективном игнорировании важных проблем и явлений. Фактически он отождествляет онтологические барьеры для «очеловечивания» с барьерами для познания. Более того, их устранение оказывается единственно возможным правильным решением [Wendt 2004: 298–305].

Помимо предпосылок и неудовлетворительности альтернатив, необходимы и возможности реализации научного проекта. В этой связи альтернативу неопозитивизму Вендт находит в «децентрализованном материализме» (*англ.* *gump materialism*), который не отрицает и не порицает, но ограничивает наиболее смелые допущения теоретиков. Такой подход позволяет ему признавать как значимость идей в поведении государств, так и тот факт, что идеи должны основываться на некотором материальном фундаменте [Wendt 1999: 96]. Иными словами, материализм предлагается использовать не как онтологическую позицию, а как эпистемологическую (условно — при необходимости «ограничить» идеальный мир материальными состояниями).

Подобный подход позволяет Вендту совместить две традиции «очеловечивания» — гоббсовскую и гегелевскую. Из наследия первого он берёт бинарную оппозицию «допустимое—реальное» и переопределяет реальное, чтобы расширить сферу применения «очеловечивания». У Гегеля исследователь заимствует идею о постоянной динамике персонализации—деперсонализации, обусловленной внешней коммуникацией. Эта динамика становится инструментом ограничения — что-то должно оставаться в сфере допустимого и нереального. В итоге в узком смысле можно «очеловечить» государство. Оно *есть индивид*, провозглашает Вендт, поскольку существуют онтологические предпосылки и методологическая возможность так утверждать. В противном случае исследовательская логика может пострадать [Wendt 2004: 315].

В отличие от многих теоретиков, Вендт прямо указывает, что его методологиче-

<sup>8</sup> Вендт различает два типа конституирования индивида — извне и изнутри.

ская позиция — это научный реализм. Подобная методология подразумевает чёткое признание онтологического дуализма, например, между разумом и телом, между социальным и естественным, а также готовность на уровне эпистемологии мириться с ненаблюдаемыми явлениями. Им приписываются последствия в реальном наблюдаемом мире.

«Очеловечивание» в таком ракурсе сталкивается с рядом проблем, о которых Вендт предупреждает сам. *Во-первых*, переориентация материализма и эпизодичность его применения открывают возможности для появления крайне смелых теорий, например, о наличии сознания у государств<sup>9</sup>. *Во-вторых*, «очеловеченность» государств напрямую зависит от того, в какой степени индивиды ассоциируют себя с коллективной идентичностью и соучаствуют в формировании коллективных намерений. Иными словами, любой исследователь внутри государства оказывается не-нейтральным наблюдателем объекта исследования, что может подорвать заявленный онтологический дуализм [Wendt 2004: 315–316].

Критика позиции Вендта сводится к тому, что предложенный им вариант «очеловечивания» размывает границу между материальным миром (где могут существовать живые организмы) и социальным миром, в котором многое задаётся дискурсивными практиками. По мнению Ивера Ноймана, практика максималистского «очеловечивания» ведёт к искажениям в исследовательском фокусе — акценту на взаимоотношениях гипотетических индивидов и на их конечных целях. Вместо этого можно было бы сосредоточить внимание на индивидуальности (особенностях международных субъектов) и на трансформационном потенциале их многообразия, поскольку она несводима к принадлежности к определённом классу индивидов [Neumann 2004: 265–266].

Вслед за Нойманом многие авторы из условной группы критических конструктивистов подчёркивали дискурсивную природу «очеловечивания» и конституитивность подобной исследовательской практики. Другими словами, вместо исследования получается конструирование нового «очеловеченного» мира государств, что выходит за рамки научной необходимости [Epstein 2011; Schiff 2008]. Подобная критика базируется на шатких аргументах о том, что существуют более продуктивные альтернативы «очеловечиванию» (это положение не доказано) и что приписывание человеческих черт в науке развивается в строгом соответствии с идеями некоторых постмодернистских авторов — прежде всего, Мишеля Фуко и Жака Лакана.

В целом предложенная А. Вендтом логика рассуждений нашла отклик среди сторонников постепенной психологизации анализа межгосударственных отношений. В частности, концепция «онтологической безопасности», прямо вытекающая из тезисов исследователя, отражает интерес международных к иррациональным и нетрадиционным аспектам безопасности. В качестве примера стоит упомянуть игнорирование информации лицами, принимающими решения, как способ сохранить целостность их картины мира [Mitzen 2006; Худайкулова, Неклюдов 2019].

Ряд исследователей отмечают, что подход Вендта позволяет начать дискуссию об эмоциях, демонстративном поведении и даже ненормативных отклонениях в поведении государств. Таким образом, можно перенести многие наработки политической психологии, которые игнорируются международниками или в редких случаях используются в анализе международных конфликтов и кризисов [Beyer 2017; Naude 2021]. Вместе с тем процесс обработки информации государством вполне может сочетаться с весьма умеренным использованием понятия «сознание» и его производных, что крайне

<sup>9</sup> В работе «Квантовый разум и социальные науки» 2015 года Вендт осторожно согласился с этой точкой зрения, оговариваясь, что это сознание у государств немного другого типа (квантовое сознание с волновой природой).

важно для сохранения фокуса исследования и целостности дуалистской онтологии научного реализма [Lerner 2021].

\* \* \*

Несколько столетий развития политико-философской и международно-политической мысли обусловили появление спектра мнений относительно «очеловечивания» государств. В данной статье предложена реконструкция трёх вариантов (традиций) осмысления этого вопроса. Одни исследователи вслед за Гуго Гроцием не видят в «очеловечивании» ничего, кроме удобного приёма речи (точно так же, как многие средневековые схоласты различали обозначение вещи и саму вещь). Другие — полагают, что вполне допустимо проводить аналогию между человеком и государством для выяснения и уточнения доступного нам знания о государствах и отношениях

между ними. Эта традиция, восходящая к Томасу Гоббсу, не видит границ для применения подобных аналогий, поскольку часть черт у государств и людей действительно похожа или идентична. Тем не менее подобная позиция не даёт оснований говорить о полном сходстве и об окончательном «очеловечивании» государства. Наконец, третья традиция восходит к Георгу Гегелю и признаёт частичное сходство государств и индивида, но рассматривает этот тезис не как аналогию, а как отражение более глубоких процессов коммуникационного характера.

Помимо трёх заявленных традиций, постепенно формируется совокупность исследований, связывающих онтологическое и эпистемологическое основания исследования с позицией Александра Вендта (табл.). Хотя пока преждевременно говорить о полноценной традиции, очеви-

Таблица  
Основные традиции «очеловечивания» в современных международных исследованиях

	Гроциева традиция	Гоббсовская традиция	Гегелевская традиция	Вендт и его последователи
Индивидуальность задается или регулируется	Правилами	Внутренней структурой	Внешней коммуникацией	Поддержанием внешних границ для внутреннего существования
Соотношение государства и индивида	Государство метафорически «очеловечивают»	Государство имеет отдельные общие черты с индивидом ( <i>as if</i> )	Государство есть частичный индивид в своих социальных характеристиках	Государство есть индивид
Онтологическая позиция	Онтологический холизм	Онтологический дуализм	Онтологический холизм	Онтологический дуализм
Эпистемологическая позиция	Плюрализм	Эмпиризм	Интерпретативизм	«Децентрализованный» материализм
Методологическая позиция	«Пред-рефлексивизм»	«Пред-позитивизм»	Инструментализм	Научный реализм
Ценность «очеловечивания»	Один из способов интерпретации правил	Один из методов уточнения причин и следствий	Один из методов выявления нового о государствах по мере анализа черт человека и их комбинаций	Способ построения теории
Примерное соответствие парадигме (школе) ТМО	Английская школа Критические теории Постмодернизм	Либерализм и классический реализм	Конструктивизм (в основном)	Конструктивизм второго поколения

Источник: составлено автором.



ден потенциал этих работ с точки зрения дальнейшего междисциплинарного синтеза в международных исследованиях и уточнения отдельных аргументов Вендта.

Может возникнуть впечатление, что представитель современного конструктивизма в международных исследованиях ставится на одну доску с такими величинами политической науки, как Т. Гоббс, Г. Гроций и Ф. Гегель. Оно верно лишь отчасти, поскольку само рассуждение жёстко привязано к проблеме «очеловечивания» и не касается других тем. Поскольку международники традиционно опираются на отдельные фрагменты классических произведений, подобная избирательность вполне допустима в отдельных случаях. Вместе с тем повсеместное уравнивание современных авторов и классиков, скорее всего, окажется контрпродуктивным.

Какие могут быть дальнейшие перспективы «очеловечивания» в международно-политической науке? *Во-первых*, представленные выше описания традиций наглядно демонстрируют, что пока не получилось сформулировать чёткие и понятные границы для «очеловечивания» в рамках рефлексивизма и (нео)позитивизма. В случае Гроциевой традиции «очеловечивания» перспективы представляются более отчётливыми, так как исследовательский процесс не потребует сбора максимально доступной информации и заведомо громоздких методов исследования. С другой стороны, неопозитивистское сопоставление поведения социальных групп и индивидов при временном ограничении дискуссий на онтологические и эпистемологические темы также может оказаться полезным. Оно внесёт ясность в механизмы и типы причинности, связанные с проблемой «очеловечивания».

*Во-вторых*, Вендт показал интересный путь усовершенствования «очеловечивания» — правда, в статусе аналитического приёма, а не позиции по вопросам социальной онтологии. Смещение двух традиций, например гоббсовской и гроциевой, может обеспечить новые формы и способы анализа персональных особенностей госу-

дарств и их поведения. Число позиций по соотношению понятий «индивид» и «государство» не может быть бесконечным, но его можно увеличить, например, за счёт детализации типов государств [Харкевич 2016]. Дальнейшее смешивание разных традиций и их отдельных элементов — а не ссылки на авторитеты раннего Нового времени — может привести к формированию новых вариантов «очеловечивания» и уточнению распространённых теоретических допущений о детерминизме и случайности в международных отношениях.

В этом плане нераскрытый потенциал отчётливо просматривается у критических теорий международных отношений, которые нами причислены к Гроциевой традиции (с большой долей условности). Рассуждения в метафорическом ключе о «живых» элементах и характеристиках в современных государствах можно вести и в плюралистическом ключе, выделяя различные типы государств-индивидов. В частности, с позиций постколониализма можно говорить о незападном типе индивидуальности государств, который не только не укладывается в построения Гроция, но и добавляет в метафору «очеловечивания» факторы конкуренции, взаимовлияния или маргинализации различных типов индивидуальности государств [Bilgin 2008: 12–14].

Если прибегнуть к их типологизации, то можно выйти далеко за рамки бинарных противопоставлений, поскольку даже преобладающие типы могут иметь менее заметные внутренние разновидности — например, «подчинённые маскулинные» варианты (расовые, связанные с физическими и иными нарушениями). В таком случае «очеловечивание» оказывается частью «войны интерпретаций», с помощью которой воспроизводятся и оспариваются доминирующие в международно-политической науке представления о государствах как таковых [Ноорег 2001: 72–76].

Наконец, *в-третьих*, приведённая выше дискуссия демонстрирует, что становится всё сложнее просто отказаться от «очеловечивания» и сводить его роль к риторическим уловкам и ошибкам. Вместе с образами нам

достаются и факты: «очеловечивание» порой выступает неясным концептом, иногда прямолинейно делает наше описание международной действительности не просто более ярким и живописным, но и более точным. Иными словами, у «очеловечивания» есть теоретическая значимость [Wendt 1999: 68].

В настоящей статье показаны онтологические и эпистемологические последствия тех или иных вариантов рассуждений по данной проблематике, но при появлении

новых комбинаций или по-настоящему оригинальных подходов потребуются повторная инвентаризация последствий. Поскольку далеко не все варианты социальной онтологии затронуты процессами «очеловечивания» и нам ещё многое неизвестно о мотивах поведения государств, сложности и многоуровневости их представлений о себе и окружающем мире, представленная выше реконструкция со временем обростёт дополнениями и корректировками.

### Список литературы

- Алексеева Т.А. Теория международных отношений в зеркалах «научных картин мира»: что дальше? // Сравнительная политика. 2017. Т. 8. №. 4. С. 30–41.
- Баталов Э.Я. Антропология международных отношений. М.: Изд-во «Аспект Пресс», 2018. 352 с.
- Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М.: Институт философии АН СССР; Мысль, 1970. 668 с.
- Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 4. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. 630 с.
- Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
- Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Институт философии АН СССР; Мысль, 1991. 713 с.
- Гроций Г. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. 868 с.
- Катаев Д.С., Фельдман Д.М. Человек в науке о мировой политике // Вестник МГИМО-Университета. 2010. №. 6. С. 102–107.
- Куайн У.В.О. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков / Пер. с англ. В.А. Ладова и В.А. Суровцева; Под общ. ред. В.А. Суровцева. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 166 с.
- Кузнецов А.М. Человек в международных отношениях: дань времени или необходимая трансформация парадигмы? // Политическая концептология. 2013. №. 2. С. 218–229.
- Фельдман Д.М. Мировая политика во власти толпы? // Власть. 2014. №. 8. С. 28–32.
- Филиппов А.Ф. Актуальность философии Гоббса. Статья первая // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. №. 3. С. 102–112.
- Худайкулова А.В., Неклюдов Н.Я. Концепция онтологической безопасности в международно-политическом дискурсе // Вестник МГИМО-Университета. 2019. №. 6 (69). С. 129–148.
- Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. М.: Владимир Даль, 2006. 300 с.
- Штраус Л. Введение в политическую философию / Пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос; Праксис, 2000. 364 с.
- Харкевич М.В. Формы публичной дипломатии и типы государств // Политика и общество. 2016. №. 9. С. 1244–1255.
- Abulof U. The malpractice of “rationality” in international relations // Rationality and Society. 2015. Vol. 27. No. 3. P. 358–384.
- Beitz C.R. Political theory and international relations. Princeton: Princeton University Press, 1999. 264 p.
- Beyer A.C. International Political Psychology: Explorations into a New Discipline. London: Palgrave Macmillan, 2017. 207 p.
- Bilgin P. Thinking Past ‘Western’ IR? // Third World Quarterly. 2008. Vol. 29. No. 1. P. 5–23.
- Bull H. Hobbes and the international anarchy // Social Research. 1981. Vol. 48. No. 4. P. 717–738.
- Bull H. Martin Wight and the theory of international relations: the second Martin Wight Memorial Lecture // Review of International Studies. 1976. Vol. 2. No. 2. P. 101–116.
- Burns T. Hegel and global politics: Communitarianism or cosmopolitanism? // Journal of International Political Theory. 2014. Vol. 10. No. 3. P. 325–344.
- Cutler A.C. The ‘Grotian tradition’ in international relations // Review of International Studies. 1991. Vol. 17. No. 1. P. 41–65.
- Epstein C. Who speaks? Discourse, the subject and the study of identity in international politics // European Journal of International Relations. 2011. Vol. 17. No. 2. P. 327–350.
- Fleming S. The two faces of personhood: Hobbes, corporate agency and the personality of the state // European Journal of Political Theory. 2021. Vol. 20. No. 1. P. 5–26.
- Friedrichs J., Kratochwil F. On acting and knowing: How pragmatism can advance international relations research and methodology // International Organization. 2009. Vol. 63. No. 4. P. 701–731.

- Gallarotti G.* The Enduring Importance of Hobbes in the Study of IR. 2013. URL: <https://www.e-ir.info/2013/01/10/hobbes-is-still-extremely-relevant-for-the-study-of-ir-especially-the-cosmopolitan-hobbes/> (accessed: 25.04.2022).
- Gilpin R.G.* The richness of the tradition of political realism // *International Organization*. 1984. Vol. 38. No. 2. P. 287–304.
- Hooper C.* Manly States: masculinities, international relations, and gender politics. New York: Columbia University Press, 2001. 393 p.
- International Policy.* Essays on the foreign policy of England. London: Chapman and Hall, 1866. 636 p.
- Jackson P.T.* Hegel's House, or 'People are states too' // *Review of International Studies*. 2004. Vol. 30. No. 2. P. 281–287.
- Jeffery R.* Hugo Grotius in international thought. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006. 228 p.
- Kahler M.* Rationality in international relations // *International Organization*. 1998. Vol. 52. No. 4. P. 919–941.
- Kashyap S.* Tracing Hobbes in Realist International Relations Theory. 2022. URL: <https://www.e-ir.info/2022/02/22/tracing-hobbes-in-realist-international-relations-theory/> (accessed: 25.04.2022)
- Lerner A.B.* What's it like to be a state? An argument for state consciousness // *International Theory*. 2021. Vol. 13. No. 2. P. 260–286.
- Linklater A.* Hegel, the State and International Relations // *Classical Theories of International Relations* / ed. by Clark I., Neumann I. London: Macmillan, 1996. P. 93–203.
- Lomas P.* Anthropomorphism, personification and ethics: a reply to Alexander Wendt // *Review of International Studies*. 2005. Vol. 31. No. 2. P. 349–355.
- Mackay J., Levin J.* A Hegelian realist constructivist account of war, identity, and state formation // *Journal of International Relations and Development*. 2018. Vol. 21. No. 1. P. 75–100.
- Marks M.P.* Metaphors in international relations theory. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. 262 p.
- Mearsheimer J.J.* The Tragedy of Great Power Politics. New York–London: W. W. Norton & Company, 2001. 562 p.
- Mitzen J.* Ontological security in world politics: State identity and the security dilemma // *European Journal of International Relations*. 2006. Vol. 12. No. 3. P. 341–370.
- Neufeld M.A.* The restructuring of international relations theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 174 p.
- Neumann I.B.* Beware of organicism: the narrative self of the state // *Review of International Studies*. 2004. Vol. 30. No. 2. P. 259–267.
- Onuf N.* World of our making: Rules and rule in social theory and international relations. Columbia: University of South Carolina, 1989. 341 p.
- Ringmar E.* On the ontological status of the state // *European Journal of International Relations*. 1996. Vol. 2. No. 4. P. 439–466.
- Schiff J.* 'Real'? As if! Critical reflections on state personhood // *Review of International Studies*. 2008. Vol. 34. No. 2. P. 363–377.
- Skinner Q.* Hobbes and Republican Liberty. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 245 p.
- Smith S.B.* Hegel's Views on War, the State, and International Relations // *American Political Science Review*. 1983. Vol. 77. No. 3. P. 624–632.
- Spragens T.A.* The politics of motion: the world of Thomas Hobbes. Lexington: University Press of Kentucky, 1973. 224 p.
- Tuck R.* The rights of war and peace: political thought and the international order from Grotius to Kant. Oxford: Oxford University Press, 2002. 256 p.
- Vincent A.* The Hegelian state and International politics // *Review of International Studies*. 1983. Vol. 9. No. 3. P. 191–205.
- Waltz K.N.* Theory of International Politics. Long Rove: Waveland Press, 2001. 252 p.
- Wendt A.* How not to argue against state personhood: A reply to Lomas // *Review of International Studies*. 2005. Vol. 31. No. 2. P. 357–360.
- Wendt A.* Social theory of international politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 448 p.
- Wendt A.* The state as person in international theory // *Review of international Studies*. 2004. Vol. 30. No. 2. P. 289–316.
- Wight C.* Agents, structures and international relations: politics as ontology. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 360 p.
- Wight M.* International Theory: Three Traditions. New York: Holmes & Meier, 1992. 286 p.
- Williams M.C.* Hobbes and international relations: a reconsideration // *International Organization*. 1996. Vol. 50. No. 2. P. 213–236.
- Yurdusev N.A.* Thomas Hobbes and international relations: from realism to rationalism // *Australian Journal of International Affairs*. 2006. Vol. 60. No. 2. P. 305–321.

# ANTHROPOMORPHIZING THE STATE IN IR THEORY WHAT IS AT STAKE?

IVAN LOSHKARIOV

MGIMO–University, 119454, Moscow, Russia

## Abstract

There are several problems in the modern theory of international relations that are difficult to solve, but the very existence of which leads to a certain demarcation of possible and received knowledge. These phenomena include the problem of ‘anthropomorphizing’, which is an attribution or an identification of certain human characteristics with complex social actors, including, above all, states. This research technique is often not limited to the use of any figures of speech and serves to ascertain the ontological and epistemological foundations for further theorizing. The purpose of this article is to systematize the existing approaches to ‘anthropomorphizing’ and put forward further directions for understanding this theoretical problem. The author reconstructs the three main traditions of ‘anthropomorphizing’ – back to the works of Hugo Grotius, Thomas Hobbes and Georg Hegel. Each tradition has both a certain understanding as regards the meaning of this research technique and ontological along with epistemological consequences, which implicitly affect the result obtained. The tradition of Hugo Grotius is distinguished by a metaphorical understanding of ‘anthropomorphizing’ associated with a peculiar perception of the rights and freedoms of the individual. On the contrary, the tradition of Thomas Hobbes considers the internal characteristics of the state in comparison with a person while similarities are used to raise new research questions. Finally, the last tradition arose under the influence of Georg Hegel. It connects the problem of ‘anthropomorphizing’ with the processes of external communication of states. The article provides an orderly interpretation of ontological and epistemological consequences as well as the traditions that are linked to existing theoretical schools (as much as possible). The author analyzes the synthesis of several traditions of ‘anthropomorphizing’ presented by constructivist Alexander Wendt. The emerging tradition of ‘anthropomorphizing’ is aimed at clearly defining its own epistemological and ontological foundations while raising the theoretical status of ‘humanization’ itself. As a result, the article concludes on the possibility, limitations and prospects of revisiting and more actively using the concept of ‘anthropomorphizing’ in reflectivist and neopositivist methodologies, as well as the likelihood of hybrid versions of the three main research traditions.

## Keywords:

anthropomorphizing; communication; individual; theory of international relations; social ontology

## References

- (1866). *International Policy. Essays on the foreign policy of England*. London: Chapman and Hall. 636 p.
- Abulof U. (2015). The malpractice of “rationality” in international relations. *Rationality and Society*. Vol. 27. No. 3. P. 358–384.
- Alekseeva T.A. (2017). Teoriya mezhdunarodnykh otnoshenij v zerkalah “nauchnykh kartin mira”: chtoda/she? [IR Theory Through Lenses of Scientific World Pictures: What’s Next?] *Sravnitel’naja politika*. Vol. 8. No. 4. P. 30–41.
- Batalov E. Ya. (2018). *Antropologija mezhdunarodnykh otnoshenij* [The Anthropology of International Relations]. Moscow: Aspekt Press. 352 p.
- Beitz C.R. (1999). *Political theory and international relations*. Princeton: Princeton University Press. 264 p.
- Beyer A.C. (2017). *International Political Psychology: Explorations into a New Discipline*. London: Palgrave Macmillan. 207 p.
- Bilgin P. (2008). Thinking Past ‘Western’IR? *Third World Quarterly*. Vol. 29. No. 1. P. 5–23.
- Bull H. (1976). Martin Wight and the theory of international relations: the second Martin Wight Memorial Lecture. *Review of International Studies*. Vol. 2. No. 2. P. 101–116.

- Bull H. (1981). Hobbes and the international anarchy. *Social Research*. Vol. 48. No. 4. P. 717–738.
- Burns T. (2014). Hegel and global politics: Communitarianism or cosmopolitanism? *Journal of International Political Theory*. Vol. 10. No. 3. P. 325–344.
- Cutler A.C. (1991). The 'Grotian tradition' in international relations. *Review of International Studies*. Vol. 17. No. 1. P. 41–65.
- Epstein C. (2011). Who speaks? Discourse, the subject and the study of identity in international politics. *European Journal of International Relations*. Vol. 17. No. 2. P. 327–350.
- Fel'dman D.M. (2014). Mirovaja politika vo vlasti toly? [World Politics in the Hands of Crowds]. *Vlast'*. No. 8. P. 28–32.
- Filippov A. F. (2009). Aktual'nost' filosofii Gobbssa. Stat'ja pervaja [Relevance of Thomas Hobbes' philosophy: article one]. *Sotsiologicheskoe obozrenie*. Vol. 8. No. 3. P. 102–112.
- Fleming S. (2021). The two faces of personhood: Hobbes, corporate agency and the personality of the state. *European Journal of Political Theory*. Vol. 20. No. 1. P. 5–26.
- Friedrichs J., Kratochwil F. (2009). On acting and knowing: How pragmatism can advance international relations research and methodology. *International Organization*. Vol. 63. No. 4. P. 701–731.
- Gallarotti G. (2013). *The Enduring Importance of Hobbes in the Study of IR*. URL: <https://www.e-ir.info/2013/01/10/hobbes-is-still-extremely-relevant-for-the-study-of-ir-especially-the-cosmopolitan-hobbes/> (accessed: 25.04.2022).
- Gilpin R.G. (1984). The richness of the tradition of political realism. *International Organization*. Vol. 38. No. 2. P. 287–304.
- Grotius J. (1994). *O prave vojny i mira* [On Law of War and Peace]. Moscow: Ladomir. 868 p.
- Hegel G.V.F. (1959). *Sochinenija* [Writings]. Vol. 4. Moscow: Izdatel'stvo social'no-jeekonomicheskoy literatury. 630 p.
- Hegel G.V.F. (1970). *Raboty raznyh let. V 2 tomah* [Works of different years]. Vol.1. Moscow: Institut filosofii AN SSSR; Mysl'. 668 p.
- Hegel G.V.F. (1990). *Filosofiya prava* [Philosophy of law]. Moscow: Mysl'. 524 p.
- Hobbes T. (1991). *Sochinenija v dvuh tomah. Tom 1* [Writings in two volumes. Vol. 2]. Moscow: Institut filosofii AN SSSR; Mysl'. 713 p.
- Hooper C. (2001). *Manly States: masculinities, international relations, and gender politics*. New York: Columbia University Press. 393 p.
- Jackson P.T. (2004). Hegel's House, or 'People are states too'. *Review of International Studies*. Vol. 30. No. 2. P. 281–287.
- Jeffery R. (2006). *Hugo Grotius in international thought*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 228 p.
- Kahler M. (1998). Rationality in international relations. *International Organization*. Vol. 52. No. 4. P. 919–941.
- Kashyap S. (2022). *Tracing Hobbes in Realist International Relations Theory*. URL: <https://www.e-ir.info/2022/02/22/tracing-hobbes-in-realist-international-relations-theory/> (accessed: 25.04.2022).
- Kataev D.S., Fel'dman D.M. (2010). Chelovek v nauke o mirovoj politike [A human being in the science of world politics]. *Vestnik MGIMO-Universiteta*. No. 6. P. 102–107.
- KHarkevich M. V. (2016). Formy publichnoy diplomatii i tipy gosudarstv [Forms of public diplomacy and types of states]. *Politika i obshchestvo*. No. 9. P. 1244–1255.
- KHudajkulova A., Neklyudov N. (2019). Kontseptsiya ontologicheskoy bezopasnosti v mezhdunarodno-politicheskom diskurse [Concept of Ontological Security in International Political Discourse]. *Vestnik MGIMO-Universiteta*. No. 6 (69). P. 129–148.
- Kuznetsov A.M. (2013). Chelovek v mezhdunarodnyh otnoshenijah: dan' vremeni ili neobkhodimaja transformacija paradigmy? [A human being in international relations: the demand of time or the demanded transformation of science?] *Politicheskaja kontseptologiya*. No. 2. P. 218–229.
- Lerner A. B. (2021). What's it like to be a state? An argument for state consciousness. *International Theory*. Vol. 13. No. 2. P. 260–286.
- Linklater A. (1996). Hegel, the State and International Relations. In: Clark I., Neumann I. (eds.). *Classical Theories of International Relations*. London: Macmillan. P. 93–203.
- Lomas P. (2005). Anthropomorphism, personification and ethics: a reply to Alexander Wendt. *Review of International Studies*. Vol. 31. No. 2. P. 349–355.
- Mackay J., Levin J. (2018). A Hegelian realist constructivist account of war, identity, and state formation. *Journal of International Relations and Development*. Vol. 21. No. 1. P. 75–100.
- Marks M.P. (2011). *Metaphors in international relations theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 262 p.
- Mearsheimer J.J. (2001). *The Tragedy of Great Power Politics*. New York–London: W. W. Norton & Company. 562 p.
- Mitzen J. (2006). Ontological security in world politics: State identity and the security dilemma. *European Journal of International Relations*. Vol. 12. No. 3. P. 341–370.

- Neufeld M.A. (1995). *The restructuring of international relations theory*. Cambridge: Cambridge University Press. 174 p.
- Neumann I. B. (2004). Beware of organicism: the narrative self of the state. *Review of International Studies*. Vol. 30. No. 2. P. 259–267.
- Onuf N. (1989). *World of our making: Rules and rule in social theory and international relations*. Columbia: University of South Carolina. 341 p.
- Quine W.V. (2003). *S tochki zreniya logiki: 9 logiko-filosofskih ocherkov* [From the Point of Logic: Nine Logical and Philosophical Essays]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta. 166 p.
- Ringmar E. (1996). On the ontological status of the state. *European Journal of International Relations*. Vol. 2. No. 4. P. 439–466.
- Schiff J. (2008). 'Real'? As if! Critical reflections on state personhood. *Review of International Studies*. Vol. 34. No. 2. P. 363–377.
- Shmitt K. (2006). *Leviatan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbssa* [Leviathan in Hobbes's writings on state]. Moscow: Vladimir Dal. 300 p.
- Shtaus L. (2000). *Vvedenie v politicheskuyu filosofiyu* [Introduction to political philosophy]. Moscow: Logos, Praksis. 364 p.
- Skinner Q. (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press. 245 p.
- Smith S.B. (1983). Hegel's Views on War, the State, and International Relations. *American Political Science Review*. Vol. 77. No. 3. P. 624–632.
- Spragens T.A. (1973). *The politics of motion: the world of Thomas Hobbes*. Lexington: University Press of Kentucky. 224 p.
- Tuck R. (2002). *The rights of war and peace: political thought and the international order from Grotius to Kant*. Oxford: Oxford University Press. 256 p.
- Vincent A. (1983). The Hegelian state and International politics. *Review of International Studies*. Vol. 9. No. 3. P. 191–205.
- Waltz K.N. (2001). *Theory of International Politics*. Long Rove: Waveland Press. 252 p.
- Wendt A. (1999). *Social theory of international politics*. Cambridge: Cambridge University Press. 448 p.
- Wendt A. (2004). The state as person in international theory. *Review of International Studies*. Vol. 30. No. 2. P. 289–316.
- Wendt A. (2005). How not to argue against state personhood: A reply to Lomas. *Review of International Studies*. Vol. 31. No. 2. P. 357–360.
- Wight C. (2006). *Agents, structures and international relations: politics as ontology*. Cambridge: Cambridge University Press. 360 p.
- Wight M. (1992). *International Theory: Three Traditions*. New York: Holmes & Meier. 286 p.
- Williams M. C. (1996). Hobbes and international relations: a reconsideration. *International Organization*. Vol. 50. No. 2. P. 213–236.
- Yurdusev N.A. (2006). Thomas Hobbes and international relations: from realism to rationalism. *Australian Journal of International Affairs*. Vol. 60. No. 2. P. 305–321.