

9. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Научно-просветительский журнал «Скепсис». 2006. 13 марта. URL: http://sceptsis.net/library/id_545.html (дата обращения: 20.10.2019).

10. Бовуар С. Зрелость. М.: Изд-во «Э», 2018. 634 с.

11. Лэнгле А. Жить аутентично: как, несмотря ни на что, стать самим собой? // Развитие личности. 2005. № 1. С. 127–148.

© Жижилева Л. И., 2019

УДК 17:241

Науч. спец. 09.00.13

DOI: 10.36809/2309-9380-2019-24-26-30

ЭТИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ В ПОЗНАНИИ И РЕАЛЬНОСТИ: ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ

Автор статьи отмечает, что в современном гуманитарном знании и общественном сознании происходит отождествление религии и морали. Религия предстает превращенной формой морали, что составляет этизацию религии. Это искажает наши представления о реальности. Религия и мораль являются двумя антропными формами. В философско-антропологическом контексте религия и мораль характеризуют разные стороны человеческого существования. Они создают эксклюзивные варианты мотивации и целеполагания.

Ключевые слова: религия, мораль, человек, секулярный дискурс, религиозное сознание.

ETHICIZATION OF RELIGION IN KNOWLEDGE AND REALITY: PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL CONSEQUENCES

The author of the article writes that in modern humanitarian knowledge and public consciousness there is an identification of religion and morality. Religion is a transformed form of morality, which is the ethicization of religion. It actually distorts our understanding of reality. Religion and morality are two anthropic forms. In the philosophical and anthropological context, religion and morality characterize different aspects of human existence. They create exclusive options for motivation and goal-setting.

Keywords: religion, morality, man, secular discourse, religious consciousness.

Вопрос о взаимовлиянии морали и религии обсуждается уже не одно столетие. В результате оформились две крайние позиции: мораль невозможна без религии, так как теряет свою убедительность и обоснование, и в религии отражаются моральные представления, сложившиеся на определенном этапе развития общества, сама же мораль исключительно эволюционный продукт. Эти точки зрения одинаково убедительны, но в силу своей противоположности, при невозможности быть одновременно истинными, они вполне могут оказаться одновременно ложными. И наше предположение состоит в том, что именно так и происходит.

Религия и мораль являются фактами человеческой жизни, имеют богатое и разнообразное эмпирическое воплощение, интерпретация которого еще более затрудняется ввиду многообразия подходов и мировоззренческих позиций. С одной стороны, факт разнообразия религиозной жизни ставит под сомнение научную релевантность самого понятия «религия» [1, с. 22]. Неспособность подвести под единый знаменатель непохожие формы религиозной жизни делает невозможной выработку устраивающего всех определения. Однако попытка в рамках критического подхода отказаться от обобщающего понятия религии не кажется серьезно обоснованной. Аргумент о различии традиций, объединяемых понятием религии, ничего не доказывает. То, что родовое понятие «животное» указывает на чрезвычайно разных живых существ, различия между которыми внешне более очевидны, чем сходства, вовсе не свидетельствует о необходимости от него отказаться. Мир религиозных явлений многообразен. Вместе с тем эмпирически фиксируется его

единство и определенность. Рассуждения о религиозном характере человеческих действий подразумевают такую практическую деятельность людей и их сообществ, которая направлена на трансформацию человека, преодолевающую ограниченность и несовершенство человеческого бытия. Успешная религиозная практика в конечном счете открывает человеку иную перспективу, уходящую в сверхчувственный мир, за пределы земного существования. Православный идеал святости предполагает принадлежность достигшего его человека двум мирам. В подобном же положении оказывается буддхисатва, достигший границы, за которой и находится цель всех его усилий.

С другой стороны, этическая мысль предельно проблематизирует понятие морали. Эвдемонизм, прагматизм, утилитаризм, иные варианты обоснования нравственного действия, помещая мораль в определенные онтологические и аксиологические контексты, приводят разные варианты ее сущности. Еще одним камнем преткновения в обсуждении морали является вопрос о ее источниках.

В современном секулярном дискурсе мораль отделяется от религии, а ее источники обнаруживаются в эволюционном процессе развития человека. Так, канадский ученый М. Рьюз приводит три эмпирических довода в пользу биологической обусловленности морали: генетическая обусловленность альтруизма; способность человека вычислить биологическую выгоду взаимодействия; наличие врожденных способностей, которые «склоняют нас думать и поступать таким образом, что эти мысли и поступки нацеливаются на то, чтобы способствовать нашей биологической пользе» [2, с. 38–39].

Таким образом, мораль оказывается элементом нашей биологической конституции, который служит успешной адаптации. Осознание людьми морали есть не что иное, как коллективная иллюзия, сама мораль — побочный продукт эволюции. Последовательный оппонент концепции религиозной обусловленности морали Р. Докинз находит четыре «дарвиновские» причины возникновения нравственности: «во-первых, это генетическое родство; во-вторых, реципрокный (взаимный) альтруизм — предоставление услуг в расчете на последующее возмещение; в-третьих, эволюционное преимущество приобретения репутации щедрого и доброго индивидуума; в-четвертых, дополнительное преимущество показной щедрости как неподдельно правдивой саморекламы» [3, с. 229–230]. В секулярном варианте решения вопроса о соотношении морали и религии, предлагаемом М. Рьюзом и Р. Докинзом, в общем-то сам вопрос снимается с повестки дня. А эмпирически фиксируемая связь двух явлений есть не более чем наложение одной коллективной иллюзии (осознание морали) на другую (религия). При наличии сильных аргументов, тем не менее, эта позиция малопродуктивна. Перевод моральной, религиозной и культурной проблематики в целом в биологический контекст снижает наши познавательные возможности в силу нерелевантности рассуждений относительно выбранной предметной области. Более ста лет назад Г. Риккерт обосновал разделение наук о природе и наук о культуре, основанное на особом значении культурных объектов, и формальную противоположность естественнонаучного и исторического методов [4, с. 50–54]. Возвращение к исходной биологизаторской позиции представляется вариантом архаизации наших представлений.

В современном религиозном сознании мораль представляется чем-то неразрывно связанным с религией. Особенная сосредоточенность современных религиозных деятелей на вопросах морали, вплоть до репрезентации ее в качестве важнейшего элемента религии, задается очевидным запросом общественного сознания и амбициями религиозных организаций. Одним из существенных результатов долговременной секуляризации культуры стала этизация религии, т. е. восприятие религии в качестве способа демонстрации и обоснования морали. В этом случае религия становится превращенной формой морали, в которой утверждение моральных ценностей и морального идеала является самой сутью религии, а все остальное — традиции, обряды, ритуалы, культовая практика — есть не что иное, как преходящий, но в определенное время необходимый антураж или способ убеждения.

Грандиозный секуляризационный эффект в гносеологической и философско-антропологической оценке религии произвели взгляды И. Канта. В философской системе Канта, где соединились просветительская критика религии, антицерковный пафос протестантизма и рационалистическое восхождение к внешнему смыслу, человек выступает как познающий и нравственный субъект. В центре внимания оказывается когнитивная сфера, результаты исследования которой определяют отношение к другим областям человеческого существования. Кант демонстрирует невозможность онтологического, космологического, физико-теологического доказательства бытия Бога. Если познающий субъект Р. Декарта совершает восхождение к идее Бога (хотя это восхож-

дение и не имеет уже обязательного характера), отражающей познание высшей сущности, то познающий субъект И. Канта не видит в этом существенной необходимости. «Понятие высшей сущности есть в некоторых отношениях чрезвычайно полезная идея; но это идея именно потому, что она есть только идея, совершенно не годится для того, чтобы только с ее помощью расширять наше знание в отношении того, что существует. Она не в состоянии расширить далее наше знание о возможности» [5, с. 363]. Иначе говоря, теологический контекст познавательной деятельности оказывается избыточным и, в общем-то, бесполезным.

Переходя в сферу практического разума, И. Кант занимается обоснованием нравственного закона, который, по его словам, ведет к религии. Но вопрос «Какая эта религия?» требует отдельного рассмотрения. Он разделяет все религии на религию снискания благодати и моральную религию [6, с. 123]. Для понимания этого разделения Кант выдвигает положение, которое, по его мнению, не нуждается в доказательстве в силу своей очевидности: «...все, что человек сверх доброго образа жизни предполагает возможным сделать, чтобы стать угодным богу, есть лишь иллюзия религии и лжеслужение богу» [6, с. 243]. Он вводит единственный — нравственный — критерий, который определяет истинную религию. Главной целью, которую человек должен для себя признать, является стремление стать лучше. Моральная религия — это религия доброго образа жизни. Ее основой выступают первоначальные моральные задатки в человеке и моральный закон. Первые разделяются на три класса: задатки животности, человечности и личности. Разум позволяет обращать их во благо человека, но в то же время они могут превращаться в пороки. Моральный закон повелевает человеку стать лучше, действовать согласно добродетели и для ее пользы. Как мы видим, истинная религия, по Канту, имеет исключительно этическое содержание. На основе данного содержания («божественного морального законодательства») люди могут создавать церковь, которая должна обладать такими признаками, которые не искажают ее истинную моральную природу: это всеобщность, чистота, свобода, неизменяемость [6, с. 170–171]. Это означает возможность всеобщего объединения на основе только моральных побуждений, принципа свободы и твердых принципов (выражающих моральный закон), формулируемых законодательствующим разумом. В основе такой всеобщей церкви лежит чистая религиозная вера. Сущность же истинной религиозности заключается в постоянном стремлении к морально-доброму образу жизни, и это единственное, чего бог требует от человека. Источником и религиозности, и принципов религиозной общины выступает Писание, истолковываемое на основе разума и библейской учености.

Все нежелательное в религии, по мнению И. Канта, присутствует во втором виде религии, которую он еще называет богослужбной. Философ категорически отвергает любые формы культовой практики. Любые культовые действия расцениваются им как нелепое суеверие, мнимое общение с Богом или самообольщение [6, с. 247]. Кант говорит о хламе благочестивых предписаний, которые не могут иметь морального действия, а значит, только создают иллюзию служения Богу. Любые обрядовые действия, где бы и кем

бы они ни совершались, он называет колдовством и фетишизацией. Богообщение и богопочитание оказываются идолослужением.

И. Кант выделяет три вида иллюзорного верования: вера в чудо, вера в тайны, вера в снискание благодати. Все три вида представляют собой попытку выхода за границы разума, что, естественно, делает их искусственным и бесплодным явлением. Кант критически переосмысливает важнейшие формы религиозной деятельности: молитву, богослужение, крещение, причащение, священство. В молитве, обращенной к Богу, ничего не совершается в лучшем случае. В худшем случае молитва может переродиться в льстивое почитание Бога. Попытка снискать благодать в богослужении может быть показателем политической благонадежности, но ничего не дает человеку в религиозном отношении. Крещение имеет смысл только как торжественное посвящение в члены церкви, но не как таинство, имеющее священный смысл. Причащение понимается как оживление морального общества, но не таинство обретения благодати. Ну а священство Кант считает «узурпированным господством духовенства над душами» [6, с. 276].

Таким образом, И. Кант отказывает в праве на существование почти всем известным формам собственно религиозной жизни. Такое право возникает только в случае, если то или иное действие имеет этическое значение. Первостепенной формой существования религиозного человека, как и любого человека, становится его самореализация как нравственного субъекта.

В российском культурном контексте ярким представителем этой тенденции является Л. Н. Толстой. Он характеризует христианство как самое строгое, чистое и полное метафизическое и этическое учение. Он в полной мере разделяет выводы и оценки И. Канта относительно исторического христианства, в котором, по его мнению, произошло катастрофическое искажение подлинного учения Христа. Толстой отмечает, что «все прежние три способа извращения религий: жречество, чудеса и непогрешимость Писания — были в христианстве признаны во всей силе» [7, с. 668]. Рассуждая о сущности религии, он исходит из платонического признания всегда пребывающей истинной религии, атрибутами которой являются согласие с разумом, связь с бесконечным началом и правильное руководство поступками человека. Настоящее существо всех религий, их истинное содержание в изложении Л. Н. Толстого сводится к золотому правилу нравственности. А истинно религиозная жизнь для него состоит во внутреннем нравственном совершенствовании. Вместе с тем эта жизнь имеет смысл только как отношение к вечной жизни и к Богу. Поэтому для русского писателя нравственность невозможна без религии в его понимании.

Современный исследователь Е. А. Степанова сближает взгляды Л. Н. Толстого с представлениями третьего президента США Т. Джефферсона в свете проблемы чтения и понимания библейского текста. Джефферсон считает, что «христианство должно было стать тем, чем оно было с самого начала — простым и непротиворечивым учением о любви к Богу и ближнему, “самым возвышенным и благотворным моральным кодексом, который когда-либо предлагался людям”, цель которого — сделать человека счастливым» [8, с. 55].

И собственно ценность религии определяется содержащимся в нем моральным учением, объединяющим людей в их стремлении к благу.

В другой части света в первой трети XIX в. индийский просветитель Раммохан Рай проводит ревизию религиозных традиций с целью избавления их от искажений, внесенных людьми. Критериями для этого он объявляет человеческий разум и всеобщие моральные принципы. Предваряя собственный перевод «Иша уланишады», он объявляет главной целью своих усилий «донести до сознания индусов в целом убеждение в разумности одной только веры в Верховного Сущего и почитания его вместе с полным принятием и осуществлением этого великого и всеобщего принципа: Поступай с другими так, как ты желаешь, чтобы поступали с тобой» [9, с. 146]. Он выступает против любых форм поклонения божеству, сложившихся в индуизме. В равной мере он не принимает обрядовое и в любой другой религии. Он готов принять моральное учение Христа, но отвергает при этом обрядность и священство исторического христианства [10, с. 134]. В конечном итоге взгляды И. Канта, Т. Джефферсона, Л. Н. Толстого и Раммохана Рая служат образцами того, что можно назвать этизацией религии. Религия выступает в данном случае не просто основой этических представлений, но фактически способом утверждения среди людей высших моральных принципов.

Такой подход к пониманию религии создает значительный разрыв между исторической религией (как эмпирически фиксируемым явлением) и ее теоретическим описанием. Системы взглядов на религию, созданные И. Кантом, Т. Джефферсоном, Л. Н. Толстым или Раммоханом Раем, являются проекциями их представлений об «истинной» сущности религии, но не должны восприниматься в качестве исследовательских программ. В этом качестве они не только препятствуют пониманию религии, механизмов ее действия, смысла ее существования в человеческом мире, но и, становясь частью общественного сознания, создают проблемы для конкретных людей, придерживающихся тех или иных религиозных убеждений.

В противоположность рассмотренному ряду идей, связывающих неразрывными нитями мораль и религию вплоть до их слияния, мы зададим несколько неожиданный вопрос: «Возможна ли религия без морали?» Ответом на него может быть построение двух различных рассуждений в контексте, создаваемом этим вопросом. Первое исходит из признания инструментальной ценности морали для религии. Моральное совершенство не решает религиозных задач. Оно может стать предпосылкой, условием, но не достижением цели. Восьмеричный путь в буддизме предлагает решить моральные вопросы на первых этапах пути к просветлению. В живых религиях (в отличие от их теоретических философских моделей) мораль проявляет себя как факультативный элемент. Нравственность сама по себе не гарантирует спасения, вечной жизни, райского посмертного существования. И, соответственно, ее отсутствие не препятствует их достижению. Так, о рае в Новом Завете впервые упоминается в связи с обещанием Христа, данным разбойнику, распятому вместе с Ним: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43). В «Божественной комедии» Данте в первом круге ада Вергилий поясняет своему спутнику:

Знай, прежде чем продолжить путь начатый,

Что эти не грешили; не спасут
Одни заслуги, если нет крещения,
Которым к вере истинной идут;

Кто жил до христианского ученья,
Тот бога чтит не так, как мы должны.
Таков и я. За эти упущенья,

Не за иное, мы осуждены,
И здесь, по приговору высшей воли,
Мы жаждем и надежды лишены [11, с. 23].

Спасение, обретение Царствия Божия и нравственные заслуги не ставятся в этих случаях в прямую зависимость. Иными словами, нравственность исключается из числа обязательных и достаточных предпосылок спасения.

Второе рассуждение выстраивается на утверждении внеморальности религии, т. е. акцентуации на автономности религии и морали. Религия технологична [12], а технология внеморальна. Э. Олденквист, раскрывая противоречивость доктрины первородного греха, задается вопросом: «Но разве современные христиане, которые не расположены к абсурду, не должны задаваться вопросом, почему и как первородный грех делает всех заслуживающими вечного наказания, т. е. какой в этом моральный смысл?» [13, с. 76]. Но в этом действительно нет морального смысла. Отношения между Богом и человеком имеют прежде всего внеморальное измерение, носят религиозный характер. Они и есть собственно религия. А интерпретация религии как способа регуляции межличностных и общественных отношений неизбежно приводит к утверждению противоречивости религиозных суждений.

Религию легко представить в качестве ужасного пугала именно в моральном контексте. Религиозная традиция в долгосрочной ретроспективе дает множество примеров имморализма, антиморализма, которые не согласуются ни в коей мере с современными моральными представлениями. Современные оппоненты религии постоянно акцентируют на этом внимание. Тот же Э. Олденквист, резюмируя свои рассуждения, пишет: «Мой вывод: доктрина первородного греха противоречива, аморальна и являет собой не что иное, как стратегию рекрутирования новых верующих» [13, с. 89]. Вывод Олденквиста включает три простых суждения, которые вполне самостоятельны и могут быть предметом анализа по отдельности. Истинность и обоснованность полученных им заключений прямо зависят от контекста, в котором выстраивалась аргументация. Первый вывод о противоречивости доктрины первородного греха, по сути, равносильно признанию противоречивости христианства в целом, как, впрочем, и других религий спасения. Сама концепция спасения не имеет смысла без признания первородного греха; без нее христианство легко превратить в психологический тренинг, программу самосовершенствования и в иные продукты современной культуры. Такое превращение особенно интенсивно происходит с буддийскими и индуистскими практиками. Противоречивость доктрины первородного греха устанавливается только в контексте секуляризованного гуманистического сознания модерна. В логике живой религии

именно поврежденность человеческой природы наделяет смыслом все остальное.

Утверждение об аморальности религии, конечно, не выводится из положения об аморальности доктрины первородного греха. Да и само это положение остается проблематичным. В широком понимании аморальность трактуется как развращенность, безнравственность, растленность, распущенность, испорченность, порочность. Но эти характеристики скорее можно отнести к первоначальному состоянию человека, его поврежденной природы. Также конкретная историческая форма существования религии может быть определена как аморальная. Однако в целом можно говорить о внеморальности религии и религиозных доктрин. Религия и мораль являются двумя антропными формами, позволяющими человеку решать задачи, направленные на удовлетворение разных потребностей. Нравственные потребности существуют как потребность общества в ценностно-нормативном порядке, обеспечивающем социальную жизнь, и как потребность индивида в должном поведении и общении. Религиозные потребности формируются как стремление к совершенству, обретению сущностной основы собственного бытия, нахождение его высшего смысла. А значит, в философско-антропологическом контексте религия и мораль характеризуют разные стороны человеческой жизни. Они создают эксклюзивные варианты мотивации и целеполагания.

Таким образом, этизация религии в теоретическом плане препятствует осмыслению значения религии в становлении и развитии человека, пониманию роли религии в жизни человека в эпоху современности, а в практическом — ведет к возникновению проблемных ситуаций. Современное моральное сознание требует соответствия религиозных представлений и практик сложившимся в настоящий момент представлениям о нравственном. В случае расхождения и возникающих противоречий появляются основания для остракизма и преследования. Безусловно, ограничения свободы совести оправданы с позиции прав и свобод человека, общественной безопасности, но подчинение религии нравственности в гносеологическом плане логически допускает ограничение свободы совести и свободы вероисповедания на основе актуального состояния общественной нравственности.

1. Степанова Е. А. Религия и мораль: парадоксы взаимозависимости // Научный ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук. 2018. Т. 18, вып. 2. С. 21–39.

2. Рьюз М. Эволюционная этика: здоровая перспектива или окончательное одряхление? // Вопр. философии. 1989. № 8. С. 34–51.

3. Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: КоЛибри, 2008. 560 с.

4. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. 413 с.

5. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.

6. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78–278.

7. Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви: О пути, об истине, о жизни. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2004. 941 с.

8. Степанова Е. А. «Наш Христос — не Ваш Христос»: проблема индивидуальной интерпретации священного текста // *Вопр. философии*. 2017. № 4. С. 50–60.

9. Раммохан Рай. Иша-упанишада // *Вопр. философии*. 2016. № 4. С. 140–149.

10. Скороходова Т. Г. Этический монотеизм versus индуистский политеизм: интерпретация Иша-упанишады в религиозной мысли Раммохана Рая // *Вопр. философии*. 2016. № 4. С. 129–139.

11. Данте Алигьери. Божественная комедия. М.: Интерпракс, 1992. 624 с.

12. Морозов А. А. Религия как технология // *Религиозная ситуация в российских регионах: тезисы докладов и сообщений VI Всерос. науч.-практ. конф. (Омск, 28–29 сентября 2018 г.)*. Омск: ОмА МВД России, 2018. С. 48–51.

13. Олденквист Э. Моральные чудеса и противоречивость доктрины первородного греха // *Этическая мысль*. 2013. Вып. 13. С. 76–89.

© Морозов А. А., 2019

УДК 355.01

Науч. спец. 09.00.01

DOI: 10.36809/2309-9380-2019-24-30-33

ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ФАКТОРА АСИММЕТРИИ В ВООРУЖЕННОМ КОНФЛИКТЕ

В статье рассматриваются подходы к определению феномена асимметрии в вооруженном конфликте. Выявляются основания формирования ключевых стратегий победы «слабой» стороны в конфликте. Отмечена особая роль тактико-стратегического подхода. Стратегия и тактика «асимметричной войны» представлены как смена формата межгосударственных войн в условиях невозможности «войны традиционного типа». Стратегия «асимметричной войны» рассмотрена в качестве матрицы целого ряда новых способов военно-политического противоборства.

Ключевые слова: асимметричный конфликт, асимметричная война, политический миф.

Сформировавшийся после Второй мировой войны феномен асимметричного вооруженного конфликта создал новое направление в военной науке и политической конфликтологии. Но в рамках этих научных дисциплин исследуемое явление, как правило, рассматривается в качестве эмпирической данности. Требуется философский анализ асимметричного конфликта, что позволит целостно осмыслить изменение сущностных характеристик войны.

Определение асимметричного вооруженного конфликта нередко сводится к его основному постконфликтному признаку — парадоксальному проявлению слабости «сильного» актора и способности «слабого» актора навязать политическую волю «сильному» противнику [1, р. 195]. Это вооруженный конфликт между сильным государством и более слабым противником, в котором сильное государство терпит политическое поражение [2, с. 28]. Как пример такого конфликта можно привести войну между США и Демократической Республикой Вьетнам 1965–1975 гг.

Сформированы следующие подходы определения асимметрии в вооруженном конфликте:

1. Политико-правовой — неравенство статуса противников в рамках одной правовой системы.

BASIC APPROACHES TO DETERMINING ASYMMETRY FACTOR IN ARMED CONFLICT

Approaches to the determination of asymmetry in armed conflict are discussed in the article. The foundations for the formation of key strategies for the victory of a “weak” side in the conflict are revealed. The special role of the tactical and strategic approach is noted. The strategy and tactics of “asymmetric warfare” are presented as a change in the format of interstate wars in the context of the impossibility of “a traditional type of war”. The strategy of “asymmetric warfare” is considered as a matrix of a series of new methods of military-political confrontation.

Keywords: asymmetric conflict, asymmetric war, political myth.

2. Традиционный — неравенство силовых и ресурсных возможностей.

3. Парадоксальный — политическое поражение «сильной» стороны без нанесения военного поражения.

4. Субъективистский — коренное различие интереса и отношения сторон к конфликту.

5. Мобилизационный (психологический) — неравенство мотивации сторон к продолжению борьбы.

6. Тактико-стратегический — нетрадиционная стратегия и тактика «слабой» стороны [3, с. 11].

Политико-правовой подход требует прояснения терминологии. Прежде всего необходимо определить, насколько относится исследуемое явление к родовому понятию «война». Вопрос о квалификации вооруженного конфликта в качестве войны в корне меняет правовую ситуацию в отношении исследуемого явления. Если исследуемое столкновение квалифицируется как война, то его участники приобретают права и обязанности, которых у них до сих пор не было. В парадигме политико-правового подхода война понимается как крайняя форма международного вооруженного конфликта, который происходит между государствами и союзами государств, начинается и заканчивается путем совершения определенных юридических актов и влечет за