

БІЖЕНЦІ ТА НАШІ ОБОВ'ЯЗКИ<sup>1</sup>

## I. Венеціанські уроки

Образ човна, повного чоловіків, жінок та дітей, які походять з інших місць, мають інший колір шкіри та іншу віру, і які ось-ось потонуть у хвилях, але в останній момент їх рятують люди, що виявляться свідомими та сміливими, – це архетипний образ; він був винайдений задовго до 2015 року. У 1562 році (-66) Тінторетто, великий венеціанський художник Пізнього Відродження, намалював картину за мотивами однієї з легенд, що описує життя святого Марка. На ній зображено євангеліста, який рятує «Сарацина» від неминучої смерті у корабельній аварії у бурхливому Середземномор'ї. Звичайно, цей твір, як й інші з тієї ж серії про святого Марка, є відображенням релігійного оповідання, спрямованого, мабуть, на пропаганду й утвердження певної позиції щодо християнства, католицької церкви, можливо, «контрреформації» та Венеції XVI століття.<sup>2</sup> Однак ми не можемо не помітити важливості того факту, що геніальний художник *Republica Serenissima* – Найяснішої Республіки Венеція – звертається до такої події, тобто втручання «святого покровителя» міста задля порятунку життя людини іншої релігії та віднайдення йому прихистку у великій людській спільноті (за умови, звичайно, що він стане християнином, як це вимагалось і від Шейлока у п'єсі Шекспіра «Венеціанський купець»)<sup>3</sup> на славу християнства, католицизму і, зрештою, самої Венеції.

\* Константинос Папагеоргіу, Афіський національний університет імені Каподістрії, Школа Права, Греція.

Konstantinos Papageorgiou, National and Kapodistrian University of Athens, School of Law, Greece. e-mail: [krpag@law.uoa.gr](mailto:krpag@law.uoa.gr)

<sup>1</sup> Я отримав багато корисних коментарів щодо більш ранніх версій цього документа від колег, студентів та друзів, за які щиро та безмежно вдячний. Я не можу згадати їх усіх тут. Я хочу подякувати, зокрема, Дімітрісу Крістопулосу, Костасу Фармакідісу, Крістел Фріке, Вассо Кінді, Костасу Кукузелісу, Григорісу Молівасу, Джеральду Постемі та Василісу Вуцакісу. Я також хочу подякувати редакторам за їхні коментарі та редакційну підтримку. – *Прим. автора.*

Konstantinos Papageorgiou. The Refugees and our Duties. Пленарна доповідь на XXVIII Всесвітньому конгресі Міжнародної асоціації філософії права і соціальної філософії «Мир, заснований на правах людини» (17–21 липня 2017 р., м. Лісабон, Португалія). Переклад Катерини Буряковської. – *Прим. редакції.*

<sup>2</sup> Про символічне значення святого Марка у становленні Венеції як республіки див. найвідомішу книгу Гері Уілза: Gary Wills, *Venice: Lion City, The Religion of Empire* (New York, London, Toronto, Sydney, Singapore: Simon & Schuster, 2001), especially chapters 1–5 & 19–20.

<sup>3</sup> Щодо венеціанського гетто та неоднозначності Шейлока див.: Michael Frank, “Finding ourselves in the Venetian Ghetto,” *Boston Review*, March 14, 2017, <http://bostonreview.net/literature-culture/michael-frank-finding-ourselves-venetian-ghetto>.

Проте цей образ не спрацював би як успішний політичний меседж, якби допомога, надана людині іншої раси та релігії, незнайомцю, та його порятунок, не розглядалися б як морально значущі діяння. Отже, ми можемо з упевненістю вважати, що обов'язок допомагати визнавався основним моральним обов'язком, інакше апелювання до нього не мало б жодного сенсу навіть з точки зору політичної риторики та пропаганди.

Однак порятунок та залучення у християнську спільноту людини іншої раси та релігії – це не просто пропаганда, і не лише витончена демонстрація влади – «м'якої влади», як ми би назвали її зараз. Навіть незважаючи на те, що Венеція, мабуть, була першою державою (разом із Римом), де було започатковано ідею та запроваджено практику гетто, тобто створення ізольованих груп іноземців в окремих районах (німців, євреїв, турків, греків, а також *гетер* або куртизанок),<sup>4</sup> не слід випускати з уваги більш глибокий взаємозв'язок між визнанням морального послання для всіх (тобто обов'язку допомагати) та політичним значенням визнання такого послання, що знайшло відображення у методах самопросування, які Венеція, як сильна держава, використовувала. Інакше кажучи, цей посил має більш глибокий вимір, пов'язаний із тим, що ми могли б охарактеризувати як «внутрішні» цінності спільноти, культивування суспільної чесноти через етос милосердя та зміцнення почуття солідарності серед її постійних громадян. Захист та піклування про іноземця, що потребує допомоги, не лише сприймається як вчинок на виконання передусім *морального* обов'язку перед ближньою людиною або – безсумнівно, корисний для міста – спосіб політичної самореклами. Це також і певний спосіб морального й політичного вдосконалення самої демократії та її інститутів. Тут можна сказати, що місто, яке виховує інтерес до долі та свободи інших людей, що не є його громадянами, і шукає способів бути більш справедливим до них, є кращим містом не лише стосовно тих інших, але й щодо себе. Я вважаю, що наведена картина певним чином навіює це.

## II. Політичний контекст захисту

Останніми роками проблема захисту біженців загострюється через драматичні події в Сирії<sup>5</sup> та Іраку, вплив так званої «арабської весни» у багатьох країнах Близького Сходу та Північної Африки, нескінченну війну в Афганістані та жорстокі, багатогранні конфлікти в Африці (особливо в Камеруні, Демократичній Республіці Конго, в Чаді та Центральноафриканській Республіці). Ці події спричинили масове переміщення людей і ознаменували крах суспільно-політичного ладу, здатного поважати та захищати цивілізоване життя й основоположні права. Це основна причина, яка змушує мільйони людей мігрувати. Але це вимушене переміщення не просто висуває на перший

<sup>4</sup> Про юридично і політично неоднозначний характер венеціанського гетто див. блискучий нарис Річарда Сенетта: Richar Sennett, *The Foreigner, Two Essays on Exile* (Notting Hill Editions, 2011).

<sup>5</sup> Зокрема, про випробування сирійських біженців дивіться в арештантській оповіді Вольфгана Бауера: Wolfgang Bauer, *Crossing the Sea with Syrians on the Exodus to Europe* (Los Angeles: & Other Stories, 2016).

план величезне гуманітарне та моральне питання; ідеться також про серйозні політичні наслідки. Багато людей з приймаючих країн розцінюють цих іноземців як економічну, політичну та культурну загрозу, незалежно від того, є вони вимушеними переселенцями чи ні (найчастіше вони без розбору іменуються «економічними мігрантами»). Ці почуття обурення розпалюються популістами у такому контексті, що ніби присутність іноземців, які шукають захисту, може пояснювати всі негаразди, які трапляються у сучасному суспільстві.<sup>6</sup> У той час приймаючі країни закликаються до проведення справедливої та ефективно політики щодо проблеми, яка дестабілізує їх політично, здійснення важкого вибору загрожує ще більшою дестабілізацією. У такому разі можна припустити, що слід брати до уваги політичну нестабільність, спричинену проблемою біженців та міграції в європейських країнах (але також і за межами Європи), і необхідно є розробка нормативного підходу, спрямованого на формулювання політик та їх обґрунтувань, які можуть ефективно протидіяти прояву екстремістських поглядів у європейських демократіях.<sup>7</sup> Це не означає, що тяжке становище тих, хто змушений емігрувати з інших причин, скажімо, через бідність, гідне меншої уваги; це лише означає, що концептуально необхідним, нормативно обґрунтованим та, ймовірно, більш політично ефективним є диференційований підхід до вирішення цих питань. Як нещодавно зауважив Девід Оуен, бажано «перейти від питання, де ми маємо достатньо причин бути більш впевненими у своїх судженнях, до того питання, де ми не впевнені».<sup>8</sup>

### III. Моральна співдружність *vis-à-vis* колективний егоїзм

Почнемо з простої і переконливої гіпотези. Як розумні істоти, що володіють емоційним інтелектом і здатні жити та організовувати своє життя осмислено разом з іншими людьми, ми всі є носіями внутрішньої цінності, і, незважаючи на численні від-

<sup>6</sup> Про значення та цінність емоцій у суспільному житті див. роботу Марти Нуссбаум: Martha Nussbaum, *Political Emotions, Why Love Matters for Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013). Нуссбаум пише: «Суспільні емоції є джерелом стабільності доброго політичного управління та спонукають зробити його ефективним. Таким чином, зосередженість політики на тому, щоб люди відчували певні емоції в певних контекстах з приводу певних предметів осмислення (сама нація, її цілі, конкретні завдання чи проблеми, народ), є природним явищем. Але емоції самі потребують стабілізації. Навіть найбільш позитивні і корисні емоції, такі як симпатія, можуть бути досить мінливими, розширюючись або звужуючись, залежно від того, чи фокус уваги розширюється або звужується» (с. 135). У питанні біженців європейські суспільства пережили весь спектр емоцій щодо них, – від співчуття до відрази. Ця мінливість настроїв служить приводом до використання їх крайніми популістами.

<sup>7</sup> Крім того, більш глибокі причини негативних настроїв щодо біженців не обов'язково пов'язані з расизмом чи ксенофобією. Прояв справедливого ставлення та вияв солідарності з іноземцями може розцінюватись як несправедливість щодо культурно-маргіналізованих та інших уразливих груп населення, особливо в поєднанні з враженням про те, що ці групи беруть на себе більшість витрат, пов'язаних з присутністю незнайомих (менша зарплата, менше робочих місць, посилені конкуренції тощо) у своїй країні. Про переконливе спростування основи таких страхів ідеться у роботі Джилліан Брок: Gillian Brock, *Global Justice* (Oxford/New York: OUP, 2009), 196.

<sup>8</sup> David Owen, "Human Rights, Refugees and Freedom of Movement," *Journal for Human Rights/Zeitschrift für Menschenrechte* Vol. 8 Issue 2 (2014): 50–65.

мінності, ми рівні у тому, що належимо до єдиної для всіх моральної співдружності. Жодна людина не може опинитися нижче стандартів безпеки, що забезпечуються *універсальною моральною співдружністю*.<sup>9</sup> Вважається, що ми маємо *моральні обов'язки одне щодо одного: зазвичай ідеться про моральну заборону заподіювати шкоду одне одному* (*neminem laedere*), але також про *моральний обов'язок допомагати* одне одному у випадку серйозної загрози, якщо це не пов'язано з істотними витратами для тих, хто прагне запобігти загрози. Негативна заборона та відповідна позитивна вимога походять із думки стоїків і християн та через Цицерона,<sup>10</sup> у тій чи іншій формі отримують подальший розвиток у вченнях великих філософів сучасності, від Гроція та Пуфендорфа до Канта. Як ми побачимо, однак, ці обов'язки не можуть бути виконані індивідуально, коли ми стикаємось з великою кількістю складних ситуацій. Вони мають бути опосередковані інституціями. Крім того, ці обов'язки, які ми спочатку сприймаємо як застосовні до індивідів, набувають особливого характеру та потенціалу, як тільки ми бачимо їх у контексті колективної політичної дії. Ідея базового людського інтересу, який ми всі покликані поважати, стає нескінченно складною та нормативно важливою, оскільки інтереси людини мають бути захищені не тільки від зазіхань інших приватних інтересів, які є частиною спільного соціального світу, але й від вищої, домінуючої над людьми, державної влади.

Коли ми обговорюємо більш широку проблему імміграції та більш конкретну проблему біженців, ми маємо усвідомлювати, що так звана міграційна криза (криза біженців) – це не явище, яке прилетіло з космосу та стало внутрішньою проблемою, з якою ми маємо боротися, *розробляючи стратегії попередження та захисту*. Ми не можемо розглядати та вирішувати певні фундаментальні питання, які також стосуються інших, так, *ніби вони не є суб'єктами, а є лише причинами цих проблем. І простий факт того, що ми діємо як колектив, не надає нам моральної переваги*. Колективний егоїзм, сліпота до потреб інших людей та жадливі стереотипи іноді знаходять втілення в ідеї (і практиці) обов'язку та солідарності щодо наших співгромадян. Аргументація виглядає приблизно так: масове вторгнення іноземців з іншою культурою та іншою релігією порушує баланси, загрожує соціальній згуртованості, забирає роботу та витрачає ресур-

<sup>9</sup> Про необхідність та практичний внесок визнання цієї ідеї див. Крістін Корсгаард: Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 90–130. Корсгаард резюмує так: «Якщо ми не розглядаємо нашу людяність як нормативну ідентичність, жодна інша наша ідентичність не може бути нормативною, і тоді ми не можемо мати підстав діяти взагалі. Тому моральна ідентичність неминуча» (с. 129–30).

<sup>10</sup> Cicero, *De Officiis*, I, 23–24.; Cicero, *On Obligation* (Oxford: OUP, 2001), 10. Критичне обговорення цицеронівського підходу див. у: Martha Nussbaum, “Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero’s Problematic Legacy,” *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* Vol. 54, No. 3 (Spring, 2001): 15ff. Нуссбаум критикує зневагу Цицерона до віддалених нужденних, і його переконання, що на надання матеріальної допомоги може розраховувати лише «близький і дорогий» (*ut quisque erit conjunctissimus*), за винятком випадків, коли їм можна допомогти без витрат (*sine detrimento*). Нуссбаум стверджує, що вплив Цицерона на західну традицію морально-політичної філософії був дуже згубним щодо цього.

си, підриває релігійну та культурну однорідність, поглиблює невизначеність та невпевненість, від яких щодня страждають люди. Тому держава повинна захистити нас від цих небезпек та загроз. Для когось це не самоочевидні істини. Незалежно від того, скільки проблем та невизначеностей ми вважаємо наслідками присутності біженців, жодна з них не може затьмарити той факт, що біженці – хоч як би ми їх визначали<sup>11</sup> – «переслідуються» у розумінні Женевської конвенції 1951 року, і *через те, ким вони є або у що вони вірять* (Джеймс Гетевей), схоже, піддаються серйозному ризику. Інакше вони не піддавалися б небезпекам своїх відчайдушних Одиссеїв, щоб діставатися наших берегів чи кордонів. То з чого нам почати?

#### IV. Внутрішньополітичні обов'язки та наші відносини з іншими

Почнемо з необхідного уточнення, що базується на деяких відомих і часто ретрансльованих ідеях. Як члени демократичних спільнот, ми справді маємо *особливі* відносини, обов'язки та зобов'язання<sup>12</sup> перед нашими співгромадянами та демократичною державою. Ми можемо говорити про *внутрішньополітичні обов'язки*.<sup>13</sup> Ці особливі взаємовідносини надають нашим співгромадянам пріоритет порівняно з усіма іншими, у низці питань. Ці взаємозв'язки пояснюють, чому ми не зобов'язані насамперед боротися за захист людей,

<sup>11</sup> Офіційне визначення див. у Женевській конвенції (Конвенція про статус біженців 1951 року) Ст. 1 – А. § 1, 2. Деякі автори вважають визначення, подане у Конвенції, занадто вузьким. Див. David Miller, *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration* (Cambridge, Mass/London, UK: Harvard University Press, 2016), 78.

<sup>12</sup> Чудова актуалізація цієї теми представлена у Діан Джеске: Diane Jeske, "Special Obligations," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Spring 2014 Edition). Тут я зосереджуюсь насамперед на спеціальних зобов'язаннях у правовому та політичному контексті. Звичайно, особливі зобов'язання також можуть виникати у сімейних відносинах та дружбі.

<sup>13</sup> Термін «внутрішньополітичні обов'язки», який я використовую тут, має перевагу порівняно з терміном «асоціативні обов'язки», оскільки він не передбачає фактичного відношення, такого як споріднення, дружба чи якась емоційна ідентифікація. Наголошується швидше на юридичному та політичному зв'язках, а не на моральному зобов'язанні, що випливає з фактичного відношення. Девід Міллер, з іншого боку, приділяє особливу увагу національному аспекту спеціальних відносин, національній ідентичності та її культурній основі, що їх він вважає дуже важливим чинником солідарності спільноти. Пор.: Miller, *Strangers in Our Midst*, 26. Щодо класичної позиції див.: Ronald Dworkin, *Law's Empire* (London: Fontana Press, 1986), 195 ff., але також надзвичайно важливі роботи Семмуеля Шеффлера: Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances* (Oxford: OUP, 2001).

Деякі автори, такі як Міллер, говорять про «патріотичний пріоритет», а інші, такі як Анна Стілц (Anna Stilz, *Liberal Loyalty, Freedom, Obligation and the State* (Princeton Oxford: Princeton University Press, 2009), віддають перевагу терміну «припущення щодо особливостей». Нормативний характер таких об'єднань не впливає лише з самого факту наявності об'єднання, тісних зв'язків, розподілу ролей, спілкування чи обміну. Набагато більш визначальним є той факт, що йдеться про вільних та рівних громадян, які взаємодіють у суверенній, вільній та незалежній демократичній спільноті.

які не є нашими співгромадянами,<sup>14</sup> сплачувати податки в іншій країні, ніж наша власна, підтримувати систему загального медичного та соціального страхування для інших людей або для осіб, які не є членами нашої національної та політичної спільноти. Крім нашої людської природи та зобов'язань, які з неї випливають (не шкодити нікому, допомагати ближнім та поважати основні права людини скрізь, де це можливо), ми не обов'язково поділяємо з усіма людьми на землі спільну соціальну, культурну та політичну мету<sup>15</sup> – хоча, як люди та колективні утворення (держави, соціальні та професійні об'єднання) ми можемо чудово підтримувати приватні чи колективні відносини, які виходять за межі нашої політичної спільноти. Як члени демократичної політичної спільноти насамперед ми зобов'язані поважати та підтримувати один одного і, звичайно, не порушувати закони нашої демократичної держави. Я вважаю правильним, що, як громадяни демократичної спільноти, зважаючи на всі її слабкі сторони, внутрішні розбіжності та недосконалості, ми об'єднані в один спільний проєкт, у який ми всі повинні робити внесок. Такої єдності ми не маємо з жодною іншою групою у світі, незважаючи на те, що ми можемо одночасно (і, найголовніше, вільно) знаходитися у різних видах відносин (дружба, професійні контакти, спільні культурні інтереси тощо) з іншими, хто не є нашими співгромадянами. Це не лише питання факту. Громадянство у вільному суспільстві дозволяє нам жити з іншими людьми як із своїми, що неможливо було б реалізувати в політично децентралізованому та культурно-космополітичному просторі. Наші права та свободи формуються та гарантуються у політичному середовищі, поза яким неможливо повною мірою розкрити наш людський потенціал. Наша природна свобода, наші права – основні та похідні – не можуть мислитися абстрактно, а повинні захищатися як частина спільних, легітимних інститутів. Це також має важливе значення у сенсі того, як ми повинні тлумачити права людини.

<sup>14</sup> Нам, як призовникам, звичайно, доведеться вести оборонну війну на боці союзників або брати участь у відповідній військовій операції, щоб врятувати етнічну чи релігійну групу від геноциду.

<sup>15</sup> Звичайно, це питання до певної міри суперечливе. Представники так званого чистого космополітичного табору (зокрема, Томас Погге, Саймон Кейні, Дарел Молендорф та інші (див. виноску нижче) вважають вимоги справедливості застосовними до глобальної базової структури, способу структурування глобальних інституцій, тоді як більш помірні космополіти (особливо Томас Нагель) вважають, що апелювання до справедливості може застосовуватися лише на внутрішньому рівні між громадянами. Я схильна до останньої тенденції, яку останнім часом захищають Джон Ролз (John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999)), Філіпп Петті (Philip Pettit, "Rawl's Peoples," in *Rawls's Law of Peoples*, ed. Rex Martin and David A. Reidy (Mass/London: Blackwell, Malden, 2006) і Томас Нагель (Thomas Nagel, "The Problem of Global Justice," *Philosophy and Public Affairs* 33(2) (2005): 113–47). Пор. із Leif Wenar, "Why Rawls is not a Cosmopolitan Egalitarian (draft)," in *Rawls's Law of Peoples* і Konstantinos Papageorgiou, "Cosmopolitan Citizenship in a Complex World. Arguments for an Impure View," in *Athenian Legacies European Debates on Citizenship*, ed. Paschalis M. Kitromilides (Firenze: Leo S. Olschki, 2014), 425–48, Kostas Koukouzelis, "Liberal internationalism and global social justice," *Journal of Global Ethics* 5:2 (2009): 97–108. Також див. Konstantinos Papageorgiou, *War and Justice, A Political Philosophy for the World* (in Greek) (Athens: Polis, 2008).

Зараз важливим питанням є те, чи маємо ми, як члени демократичної політичної спільноти, якщо не такі ж самі, то подібні зобов'язання перед тими, хто не є членами нашої спільноти.<sup>16</sup> Обмежуючись цілями цієї статті, я припускаю, що ми не є ані громадянами глобальної держави, ані членами будь-якої іншої глобальної системи із децентралізованим, роздробленим суверенітетом,<sup>17</sup> і я не вважаю обґрунтованим те, що громадяни різних держав повинні ставитися один до одного як до членів єдиного глобального суверенітету або будь-якої іншої системи допоміжного локального та глобального контролю.

Тут, звичайно, можна заперечити: якщо це так, то чи не надаємо ми таким чином нормативного значення тому випадковому факту, що ми народилися громадянами держави А або держави Б, з усіма відмінностями, які з цього випливають? Як зазначалося раніше, нас усіх об'єднує те, що ми називаємо «спільною моральною природою», і тому ми *рівні* у цьому. Але немає сенсу висувати як *erga omnes* абстрактні моральні вимоги (якими б вони не були) та відповідні обов'язки, які передбачає наша «спільна природа» як інтелектуально та емоційно розумних істот; і, що ще важливо, ці обов'язки не можуть бути забезпечені без гарантій захисту демократичної держави. Окрім того, що ми є людьми та моральними суб'єктами, ми також є (і зобов'язані бути!) громадянами конкретних держав, а це означає, що, окрім прав людини, ми маємо певні особливі права та обов'язки, які не стосуються всіх людей, але, як правило, існують – з певними передумовами легітимності – унаслідок зв'язку громадян із своєю демократичною державою. Для цього є вагома причина. За словами Філіппа Петті,

спрощений космополітичний аргумент про те, що держави мають такі ж обов'язки перед іншими народами, як і перед власними, нехтує тим фактом, що держави є корпоративними органами, уповноваженими на застосування примусу, і що цей аргумент може підтримувати ідею про примусову благочинність: ідею, згідно з якою держава без дозволу громадян використовує гроші, які отримує від них, задля досягнення мети, яка не схвалена за загальнодержавними стандартами.<sup>18</sup>

Тому помилково вважати, що вихідним пунктом (в ідеї наших зобов'язань щодо так званих «далеких інших»), які вже не є такими далекими) є перелік моральних обов'язків, адресованих *індивідуально* всім нам від усіх нас, які просто виконуються колегіальними установами, що їх ми зобов'язані (залежно, звісно, від наших можливостей) створювати та підтримувати. Я думаю, що такий образ украй роздуває сенс індивідуального морального обов'язку, і це парадоксально нагадує простий утилітарний підхід.<sup>19</sup> В ін-

<sup>16</sup> Насправді ми, як окремі громадяни, є відповідальними за підтримку політики та відповідних позицій нашої демократичної спільноти.

<sup>17</sup> Дещо про цей вплив див. у: Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights, Polity* (Cambridge, UK/Maldon, Mass., 2002), 168–95 and Simon Caney, *Justice Beyond Borders* (Oxford: OUP, 2005), 148–88.

<sup>18</sup> Philip Pettit, *Just Freedom: A Moral Compass for A Complex World, Norton* (New York, 2014), 184.

<sup>19</sup> Я думаю, що в інший спосіб цю тенденцію відтворюють блискучі та надихаючі роботи Пітера Сінгера (див. його останню роботу *The Most Good You Can Do* (Yale: Yale University Press, 2015). Наше

ституційно несформованій сфері лише моральних обов'язків (і відповідно прав) порівняно легко уявити трансформацію можливого в обов'язкове, однак лише демократична держава має владу *та* легітимні повноваження (авторитет!) виконувати місію захисту прав і свобод.<sup>20</sup>

Отже, альтернатива, яку ми шукаємо, не обов'язково має базуватись на універсальних обов'язках усіх щодо всіх. Я вважаю, що краще мислити в рамках системи суверенних демократичних держав, які в основному мають на меті створити разом з іншими державами загальноприйнятні представницькі інституції, здатні сприяти миру та процвітання у світі. Через обмежені можливості вникати у суть цієї дискусії, я хотів би позначити, що вихідною точкою я обираю концепцію *гібридного державоорієнтованого космополітизму* (а не чистого політичного космополітизму) і припускаю, що крім безумовних прав і обов'язків, які ми маємо як люди стосовно інших людей, існують також окремі зобов'язання, або, що краще, *внутрішньополітичні обов'язки*, оскільки ми одночасно є громадянами, членами конкретних політичних спільнот. Це не означає, що наші співгромадяни користуються абсолютним пріоритетом щодо всіх пунктів; це просто означає, що вони користуються більшими перевагами щодо певних моментів, тому космополітичний підхід не може бути чистим, а є гібридним, тобто він повинен враховувати той факт, що ми маємо достатні підстави бути зв'язаними певними зобов'язаннями як громадяни суверенних держав. Проте той факт, що ми маємо внутрішньополітичні зв'язки із співгромадянами, які відрізняються від можливих позаспільнотних зв'язків, тягне за собою щось більше. Ми повинні знайти спосіб пояснити, чому ми маємо обов'язки перед тими, хто не є нашими співгромадянами, окрім основних обов'язків, які ми маємо як люди перед людьми.

бажання допомагати понад те, що від нас вимагається, звичайно, залежить від нашого розсуду та має заохочуватись, особливо якщо ми готові пожертвувати силою, енергією та іншими життєво важливими ресурсами, чого ніхто не очікує від нас. Дії понад власні обов'язки є схвальними, але не обов'язковими. Однак набагато проблематичнішим є схвалення як обов'язкового правила щодо виконання індивідуального обов'язку допомагати із застосуванням додаткових особистих ресурсів для подолання глобальної бідності. Підтримка такого обов'язку означатиме втрату свободи використання наших індивідуальних ресурсів для альтернативних концепцій блага.

<sup>20</sup> Чисті космополіти не розцінюють універсальні права та обов'язки як такі, що проголошені в політично структурованих відносинах, закладених у традицію народного суверенітету; натомість вони розуміють їх як абстрактні вимоги. Ця дуже специфічна прогалина більш яскраво виражається і посилюється тим, що чистим космополітам не вдалося розробити переконливу теорію глобальної рівності. Їхній егалітаризм, що не зовсім дивно, здається, приваблює модель загального благоденства, недооцінюючи, таким чином, рівну свободу та права. Найважливіші прихильники «чистого космополітизму» (незважаючи на численні «внутрішні» розбіжності): Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*, with a new afterword by the Author (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999); Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights* (Cambridge, UK/Malden, MA: Polity, 2002); Darrel Moellendorf, *Cosmopolitan Justice* (Boulder: Westview, 2002); Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, MA: Belknap (Harvard University Press, 2006), 273–324; Caney, *Justice Beyond Borders* (Oxford: OUP, 2005), 63–147; Gilian Brock, *Global Justice* (Oxford/New York: OUP, 2009).



## V. Межі допомоги як індивідуального морального обов'язку

Якщо взяти ідеальне бачення світу, який складається із незалежних і суверенних демократичних держав (або «конфедерацій» таких держав),<sup>21</sup> у яких живуть вільні і рівноправні громадяни, і якщо припустити, що нам пощастило жити саме у такій державі, що саме ми зобов'язані біженцям і чому?<sup>22</sup> По-перше, ми зобов'язані перед ними у силу того факту, що вони є людськими істотами. Як було сказано раніше, ми зобов'язані *проявляти абсолютну повагу до людини та її основоположних прав*, але також допомагати в надзвичайній ситуації, незалежно від того, є людина нашим співгромадянином чи ні. Як чудово висловився Іммануїл Кант у своїй праці «*Основи метафізики моральності*», якби байдужість до іншого стала універсальним законом, людська раса могла б вижити, але було б явно суперечливим для нас як раціональних істот вважати («хотіти») байдужість до іншої людини універсальним законом, тобто правилом, яке не має винятку.<sup>23</sup> Неможливо, щоб ми «хотіли» жити у світі, керованому такими принципами, і тому ми не можемо бажати, щоб таке правило застосовувалося як мірило наших дій. Тому що кожен з нас може колись опинитися в такому становищі, в якому нам будуть потрібні любов, співчуття та допомога інших. Нерозумно бажати миритися з такою ситуацією. Як би там не було, коли ми стикаємося з ситуацією крайньої та гострої потреби інших, ми повинні діяти, а приклад біженців, яких ми можемо інтуїтивно вважати людьми, які обґрунтовано намагаються уникнути загрозованої ситуації, здається, підпадає під цей принцип. У нас є *моральний обов'язок порятунку* тих, кому ми можемо допомогти без надто великої жертви. Ми не можемо уникнути стрибків у воду,

<sup>21</sup> Щодо аспектів справедливості та солідарності в конфедерації держав див. цікавий доробок Andrea Sangiovanni, "Solidarity in the European Union," *Oxford Journal of Legal Studies* (2013): 1–29.

<sup>22</sup> Це формулювання інкапсулює *гібридний, або змішаний космополітичний погляд*, оскільки він підкреслює той факт, що ми повинні думати і діяти не лише з точки зору морального агента, але і з точки зору індивіда, який також є громадянином морально і політично виправданої держави.

<sup>23</sup> Пор. Іммануїл Кант: «Нарешті, четвертий, якому живеться добре і який бачить, що іншим доводиться боротися з великими труднощами (він мав би повну можливість допомогти їм), думає: яке мені діло до всього цього? Нехай собі кожен буде такий щасливий, як того хоче Всевишній або як це він сам собі може влаштувати; віднімати у нього я нічого не буду, та й заздрити йому не буду; але і сприяти його благополуччю або допомагати йому в біді у мене немає ніякого бажання!». Звичайно, якби такий образ думок був загальним законом природи, людський рід міг би дуже непогано існувати, і, без сумніву, краще, ніж коли кожен базикає про співчуття, про прихильне ставлення і при нагоді навіть намагається так вчинити, але разом з тим, де тільки можна, обманує, зраджує права людини чи іншим чином шкодить людині. Але хоча і можливо, що згідно з такою максимом міг би існувати загальний закон природи, проте не можна хотіти, щоб такий принцип всюди мав силу закону природи. Справді, воля, яка прийшла б до такого висновку, суперечила б самій собі, оскільки все ж іноді можуть бути випадки, коли людина потребує любові та участі інших, тоді як подібним законом природи, що виник з її власної волі, вона забрала б у самої себе будь-яку надію на допомогу, якої вона собі бажає (4:423). Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, edited and translated by Allen W. Wood with essays by J. B. Schneewind, Marcia Baron, Shelly Kagan, Allen W. Wood (New Haven and London: Yale University Press, 2002).

щоб врятувати дитину, яка тоне, навіть якщо нам доведеться зіпсувати наш абсолютно новий костюм.

Але чи можемо ми не виконувати цей обов'язок індивідуально? Давайте також на мить припустимо, що ми маємо можливість на короткий проміжок часу захищати біженців індивідуально, забезпечувати їм їжу та притулок і взагалі поводитися з ними так, як ми хотіли б, щоб до нас ставились, якби ми опинилися в тій самій ситуації. Чи цього достатньо? Навіть якщо ми усвідомлюємо свій обов'язок і маємо готовність його виконувати, є деякі очевидні труднощі. *По-перше*, можливості та *ресурси*, якими ми володіємо як приватні особи, є обмеженими. Скільки біженців ми могли б прихистити у своєму будинку і на який термін? *По-друге*, коли багато людей об'єднані однією, імовірно доброю метою, необхідна *координація*, щоб зусилля були більш ефективними. У протилежному випадку існує ризик того, що люди будуть мимоволі заважати одне одному, що призведе до того, що загальні цілі не зможуть бути досягнуті. *По-третє*, розподіл обов'язків з порятунку та допомоги має бути справедливим. Якщо ми допоможемо більше, ніж ми зобов'язані, то ситуації несправедливості очевидно не виникає. Але якщо ми хочемо скоординувати процес, щоб досягти більшої ефективності, то несправедливо буде, якщо одна особа завжди нестиме тягар, а інші будуть спостерігати, навіть якщо одночасне втручання всіх не вимагатиметься щоразу.<sup>24</sup> *По-четверте*, слід зазначити, що суто моральні обов'язки, які змушують нас як моральних істот діяти або утримуватися від певних дій, не обов'язково забезпечені примусом, особливо ті, які стосуються таких позитивних дій, як, наприклад, надання допомоги.

Тому головне питання полягає не в тому, чи ми як люди маємо моральні обов'язки порятунку інших людей, які опинилися у небезпеці. Як ми бачили, відповідь на це питання є однозначно ствердною, якщо тільки допомога нам не коштуватиме великих витрат. Питання полягає в тому, чи маємо ми, члени певної демократичної спільноти, певні обов'язки перед тими, хто не є нашими співгромадянами. Це насамперед стосується біженців, які прибувають до наших країн із потребою у допомозі та захисті. Інакше кажучи, усі ті, хто залишають свої домівки і шукають притулку та захисту в іншій країні, *потребують перш за все особливого морального та громадянського поводження з ними, поваги до їхньої гідності та можливості отримання простору для перебування*. Вони не очікують лише їжі, одягу та притулку (і не обов'язково високого рівня життя). Вони не мають наміру відмовитись від власної ідентичності та отримати нову в обмін на більш високий рівень життя. Американсько-іранська письменниця Діна Найері, спираючись на свій особистий досвід, описує це так:

але існували негласні умови нашого прийняття, і це був секрет, який ми мали розгадати самостійно: ми повинні були бути вдячними. Ненависть була пов'язана не з кольором шкіри або походженням. Йшлося про те, що існували правила вдячності, і ми наважилися про це не знати. Як біженці, ми заборгували їм свою попередню ідентичність. Нам довелося покласти її біля їхніх дверей і радісно відмовитись від неї, щоб заслужити наше місце

<sup>24</sup> Див. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 273–324.

в цій новій країні. Тоді не було б ніякої неоднозначності. Тут немає місця для жодної третьої культури.<sup>25</sup>

Питання полягає в тому, чи можуть країни, які приймають, перевершити очікування. Тут є складнощі, які не обов'язково стосуються моральної бездушності або байдужої самовпевненості. Я думаю, що проблема полягає в тому, що важко сприймати переміщену особу як пораненого громадянина, який приїхав лікувати свої громадянські рани, оскільки немає лікарні, яка б могла забезпечити таке лікування вдома. Неоднозначна поведінка, про яку говорить Наярі, яскраво ілюструє цю особливу слабкість приймаючих громадян та спільнот. Ми хочемо бути з ними добрими, але хто вони насправді?<sup>26</sup> Нерозуміння того, що потреби біженців пов'язані з втратою морального та політично-го світу, цілком пояснюють цю неоднозначність.

## VI. Позаспільнотні обов'язки

Як ми зазначали, наші першочергові обов'язки як громадян спрямовані відносно один одного, але раптом від нас вимагають поводитись із тими, хто не є нашими співгромадянами, так, ніби вони є такими. Ми повинні враховувати цю відмінність. Суверенні держави повинні дозволити своїм громадянам диктувати умови, яких вони зобов'язані дотримуватись; за відсутності такої домовленості, держави вважатимуться домінуючими суб'єктами.<sup>27</sup> Так само держави зобов'язані утримуватись від використання ресурсів своїх громадян для допомоги іншим народам, за винятком випадків, коли їхні громадяни імпліцитно вимагають цього або висувають відповідну окрему вимогу. Отже, не беручи до уваги можливості того, що громадяни вирішать самостійно допомогти тим, хто цього потребує, як ми можемо підтримати твердження про те, що у нас є такі обов'язки (які підлягають виконанню) щодо до інших, хто не є нашими співгромадянами?

Знову ж таки, помилковою є думка про те, що громада людей, яка має обов'язок і право жити та підтримувати організовану демократичну державу, може, заради того, щоб захистити свої права та відстоювати умови особистої та громадської свободи, бути байдужою або навіть ворожою до відповідних потреб інших людей жити вільним, чесним та безпечним життям в умовах правопорядку. Доречними є зауваження Джеральда Постеми:

---

<sup>25</sup> Dina Nayeri, "The ungrateful refugee: 'We have no debt to repay,'" *The Guardian*, April 4, 2017, <https://www.theguardian.com/world/2017/apr/04/dina-nayeri-ungrateful-refugee>.

<sup>26</sup> Про таке ставлення та його трагічні наслідки чудово розповів Брюс Кларк у своїй книзі, присвяченій випробуванням біженців, які прибули з Туреччини до Греції після обміну населенням у 1923 році: Bruce Clarke, *Twice A Stranger: How Mass Expulsion Forged Modern Greece and Turkey* (London: Granta, 2006). Інший підхід до політичних біженців продемонстрував Річард Сеннетт у своєму другому блискучому нарисі, включеному до тому «Іноземець» (див. посилання 3). Про еволюцію громадянства від Римської імперії до сучасного світу див. Frederick Cooper, *Citizenship, Inequality and Difference* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2018).

<sup>27</sup> Pettit, *Just Freedom*, 184.

пріоритет, який надається обов'язкам перед членами своєї спільноти, може зробити співгромадян байдужими чи навіть налаштувати їх проти законних очікувань іноземців. Зосередженість на особливих обов'язках перед співвітчизниками може привести до ксенофобії; як функціонування інституту приватної власності може мати великі матеріальні надвитрати, так і звичайна діяльність громад може спричинити великі моральні надвитрати. Таким чином, так само, як права власників при бажанні усувати інших людей від користування їхнім майном були, згідно з давньою традицією політичної філософії, обмежені більш глибокими моральними цінностями, так само ми повинні враховувати моральні межі права виключати, що, на думку багатьох, є важливим для життєздатності громад.<sup>28</sup>

Дозвольте сказати так. Якщо ми маємо «право» об'єднуватись і брати на себе зобов'язання спільно з іншими людьми, які поділяють з нами єдині цілі, то ми повинні розуміти, що ті інші, хто з будь-яких причин (вони цього не бажали, цього не відбулось, для них/нас це не мало жодного значення) не доєдналися до нас раніше, можуть мати таке ж право. Якщо, таким чином, ми визнаємо це право на індивідуальне та колективне «я», особливо якщо ми маємо *свободу виключити* деяких людей із сфери спільних зобов'язань з будь-яких теоретичних чи практичних підстав, ми зобов'язані визнати аналогічне право будь-кого іншого, хто законно шукає захисту для своїх прав і свобод в політично організованому, упорядкованому суспільстві.

Отже, можна сказати, що наші *позаспільнотні* обов'язки перед іншими народами та окремими особами – назвемо їх так, на відміну від *внутрішньополітичних прав та обов'язків* – ґрунтуються на тих самих підставах, які дають нам право і свободу співпрацювати та співіснувати у єдиній, вільній і суверенній політичній спільноті та гідному схваленні спільного життя.<sup>29</sup> На перший погляд виглядає незрозумілим, чи те універсальне право, яке ми зобов'язані визнавати в інших (тобто право робити те, що вимагає їхній раціональний обов'язок, і формувати державу та інститути справедливості та свободи) відповідає певним *нашим обов'язкам*? І якщо так, то до якої міри? Тут ми не беремо до уваги обов'язок утримуватися від будь-якої агресивної чи підривної поведінки. У форматі звичних роулзівських принципів, чи не достатньо поважати свободу та незалежність інших народів, утримуватися від агресії та (необґрунтованого) втручання, допомагати тим, хто через несприятливі умови не може мати справедливий режим і, врешті-решт, але не в останню чергу, шанувати права людини? Чому ми повинні, крім цього, робити щось більше для інших?

<sup>28</sup> Gerald J. Postema, *Covenant as a Political Idea*, unpublished manuscript. Постема розрізняє аргументи про визнання членства та аргументи про продовження членства. Наш аргумент належить до останнього типу. Однак деякі його зауваження щодо аргументів про визнання можуть бути застосовними і щодо біженців, особливо тих, які залучені до розвитку етосу, «заснованого, втіленого та вихованого у договірній державі» (с. 45).

<sup>29</sup> Деякою мірою кожне політичне суспільство схвалює та «інтерналізує» цю підставу, вона стає фундаментом його легітимності та суверенітету, і, таким чином, можна сказати, що її можна використовувати, незважаючи на те, що вона може виглядати як внутрішньоконвенційний аргумент. Див. посилання нижче. Я не впевнений, що Постема погодився б.

## VII. Політичне самаритянство

Я думаю, що існує багато варіантів відповіді на ці питання. Я вважаю, що найбільш дієвим способом є використання кваліфікованого сенсу самаритянського *обов'язку порятунку*.<sup>30</sup> Я кажу про «кваліфікований» сенс, тому що порятунок у випадку біженців розтягується в часі, цей процес є багатозадачним і вимагає задіяння багатьох людей. Тож почнемо. Якщо ми маємо такий обов'язок, у нас є всі підстави також допомагати іншим уникати природного стану та його небезпек (жити у *status naturalis* означає, що особисті права та основоположні інтереси перебувають під постійною загрозою їх порушення) і створювати для себе основи спільного життя в умовах справедливості та свободи.<sup>31</sup> У чому може полягати цей обов'язок? Це перш за все так званий *природний обов'язок*<sup>32</sup> взяти на себе зобов'язання формувати і підтримувати політично організоване суспільство, щоб допомогти собі, а також врятувати інших (з якими ми регулярно спілкуємось

<sup>30</sup> Щодо обговорення цього принципу як «позаконвенційного аргументу» див. Postema, *Covenant as a Political Idea*, 48. Як підкреслює Постема, «самаритянин, сам будучи чужаком, перев'язує рани людини, яка не є членом його соціальної групи, визнаючи її потреби та відповідаючи на них, не вимагаючи підтвердження членства». Ідея цієї історії полягає в тому, що наш «сусід» – це кожна людина, яка потребує допомоги, а не обов'язково земляк; в основі мотивації тут лежить співчуття, виявлене у відповідь на потребу людини у допомозі. Природа цього обов'язку – гуманістична, а не соціальна. Часто наголошується на реляційному елементі: особа, яка потребує допомоги, є рівноправним членом моральної спільноти (або «дитиною Божою»), але спільноти розширеної, абстрактної, умовної, а не спільноти, об'єднаної конкретними соціальними зв'язками. Тут має місце апелювання не до спільного досвіду чи спільної долі, а до співчуття до важкого становища, у якому колись можеш опинитись і ти. Звернення є космополітичним, універсальним». Цікавим є питання, чи вступає цей принцип «у моральне конкурування з міркуваннями, що становлять моральну основну договору спільноти». Я хотів би стверджувати, що ні, якщо його правильно тлумачити та належним чином «політизувати». Постема справедливо наполягає на тому, що суто гуманітарні міркування (як позаконвенційні аргументи) є вагомими причинами для допомоги тим, хто потребує її, при цьому не обов'язковою умовою надання цієї допомоги є набуття членства у нашій спільноті. Якщо ми зобов'язані лише допомагати, то членство може бути дійсно марним або навіть зайвим. Однак мій аргумент спирається не на прийняття гуманітарного обов'язку допомагати, а на вимогу, що стосується більш структурної потреби. У цьому сенсі швидше за все я використовую внутрішньоконвенційну ідею.

<sup>31</sup> Див.: Christopher Heath Wellman, "Samaritanism and the Duty to Obey the Law," in John Simmons, C. H. Wellman, *Is There a Duty to Obey the Law?* (Cambridge: CUP, 2005), 30 ff. Велман використовує ідею самаритянського обов'язку, щоб, серед іншого, підтримати думку про те, що деякі обов'язки не ґрунтуються на згоді, якщо вони служать для попередження надмірної небезпеки.

<sup>32</sup> Джон Роулз посилається на «природний обов'язок справедливості, який вимагає від нас підтримки та дотримання справедливих інститутів, які існують і застосовуються щодо нас», див. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1999, 99. Для більш широкого обговорення див. Richard Dagger and David Lefkowitz, "Political Obligation," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/political-obligation/>. Щодо ретельного дослідження анархістської критики «природного обов'язку» утворення державності див. Dietmar von der Pfordten, *Rechtsethik*, 2 Auflage (München: Verlag Beck), 267–80.

і контактуємо) від небезпек природного стану.<sup>33</sup> Тут ми можемо слідом за Крістофером Хітом Велманом провести аналогію держави з транспортним засобом, який ми використовуємо, щоб захистити себе та інших людей від небезпеки життя в стані нестабільності, з транспортним засобом, який нам потрібен для того, щоб доставити людину до лікарні у випадку небезпеки.<sup>34</sup> Оскільки індивідуально ми маємо обмежені ресурси, щоб щось зробити у цьому напрямі, і ми повинні застосовувати обов'язкову схему координації (оскільки вона не може застосовуватися *à la carte* (на розсуд), нам нічого не залишається, крім як жити у впорядкованому правом суспільстві під захистом держави. Однак моральні істоти, що функціонують як громадяни та об'єднані політично організованим життям, мають інститути, волю та здатність поводитись як єдине ціле, як для себе, так і для інших. Це моральне обґрунтування порятунку інших поширюється на рівень демократично організованого суспільства справедливості та свободи. Але звичайно це *трансформує* обов'язок. Цей образ не просто відтворює доброго самаритянина, який пропонує допомогу пораненому незнайомцю, це не про добрі слова й альтруїзм, а швидше про вчинок, подібний до вчинка святого Марка, – із символічним характером та політичними наслідками *в ім'я усіх громадян*. Небезпека, потреба, спасіння набувають тут складнішого, можна навіть сказати інституційного характеру, відтак, виходить, що святий Марк рятує не лише Сарацина, але і все місто разом з усіма його жителями.

Якщо ми погоджуємось з тим, що ми несемо обов'язки щодо наших співгромадян та держави, які впливають із усвідомлення потреби допомагати одне одному («тим, з ким регулярно спілкуємось і хто є просторово близьким») уникати небезпек політичної нестабільності, то ми можемо сказати, що щось подібне стосується й інших, тобто тих, хто не є нашими співгромадянами. Перш за все вони мають обґрунтовані підстави організувати своє спільне життя аналогічно, тобто *у такий спосіб, що дозволить мінімізувати небезпеки*. Але чи ми також маємо *паралельний обов'язок* допомагати іншим у до-

<sup>33</sup> Джон А. Сіммонс (John A. Simmons, *Justification and Legitimacy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), як відомо, підтримував ідею «проблеми специфічності» («particularity problem»), яка протиставляється кантівському природному обов'язку «заснувати» державу, якщо ми знаходимося у природному стані або, як альтернатива, дотримуватися законів держави, громадянином якої ми вже є. Найого думку, таке зобов'язання не може бути конкретизованим та застосованим до окремої держави. У будь-якій державі, яка відповідає критеріям справедливості, таке зобов'язання буде існувати. Однак нещодавно Анна Штілц (*Liberal Loyalty*, 197) зробила висновок про те, що з *природного обов'язку* справедливості впливає наш обов'язок дотримуватися загальнообов'язкових законів, дія яких забезпечується державною владою, задля захисту нашої особистої свободи і незалежності та особистісних прав, оскільки іншого способу захисту цих цінностей не існує. Індивідуальна згода не потрібна, зобов'язуючий характер вимоги справедливості впливає з нашої раціональної природи. Крім того, цей обов'язок може бути конкретизований у державі, в якій ми постійно живемо, а отже, впливаємо одне на одного.

<sup>34</sup> Велман робить важливе зауваження, що необхідність координації, яку бере на себе держава, має першорядне значення порівняно з альтернативними способами виконання обов'язку щодо порятунку, наприклад, шляхом підтримки діяльності неурядових організацій.

сягненні такої мети? Я думаю, що наш обов'язок тут<sup>35</sup> можна описати як здатність допомогти запобігти небезпеці, як у випадку з обов'язком доброго самаритянина. Тобто, коли іншому загрожує небезпека, ми можемо врятувати його, якщо це не вимагає надзвичайних жертв; так само існує серйозна небезпека для групи людей, яка з певних причин не може організувати або підтримувати політичне суспільство, здатне поважати основні права та свободи громадян, і ми зобов'язані допомогти запобігти цій небезпеці. Звичайно, що і як потрібно робити не завжди ясно і не може бути описано просто. Те, чим ми можемо допомогти негромадянам, є менш очевидним, порівняно з тим, що нам потрібно зробити для співгромадян. Але якщо ми визнаємо, що ми зобов'язані допомогти тим, чиїм основоположним правам загрожує велика небезпека, то здається, що ми тим більше зобов'язані допомогти тим, хто має підстави для уникнення небезпечного становища і явно це демонструє. То що саме відбувається з біженцями, як ми повинні трактувати їх «небезпечне становище»?

Таким чином, специфічний обов'язок, що ми маємо як громадяни перед іншими людьми, які не є нашими співгромадянами, перетворюється, *на першому рівні*, на так би мовити «політизований» обов'язок порятунку та *надання допомоги*. Можна говорити про політичне самаритянство. Держави, які входять до міжнародного співтовариства, повинні принаймні рятувати та *підтримувати* одна одну подібно до індивідів<sup>36</sup> (наприклад, у випадках стихійних лих, епідемій, голоду тощо). Для цього можуть бути використані різні способи; іноді необхідною буде мінімальна гостинність щодо жертв, постраждалих від катастрофи, коли їхня власна держава практично не здатна допомогти та захистити їх. Однак можливість застосування цього обов'язку до ситуації з біженцями є сумнівною. Особливо, якщо ми беремо до уваги те, що люди, які залишають свої домівки через жорстокий гніт та жорстоку війну, що не є їх власною війною, виступають у відкритій опозиції до влади у своїй країні, чи то через невдоволення її політикою, чи то через її неспроможність їх захистити.<sup>37</sup> З іншого боку, очевидно, що держави повинні поводитися справедливо щодо інших держав, особливо у питаннях розподілу тягаря управління спільними інтересами, такими як захист навколишнього середовища.<sup>38</sup> Однак навіть такі обов'язки держав, як видається, не створюють зобов'язань того типу, який ми намагаємося відшукати щодо біженців.

Найбільш поширеним є підхід, який пов'язує проблему прав біженців із порушенням їхніх *прав людини*. Це найбільш очевидний і виважений підхід, особливо якщо ми маємо на увазі не лише історичну важливість великих універсальних декларацій,<sup>39</sup> а й той

<sup>35</sup> Звичайно, за винятком тих випадків, коли ми зобов'язані відшкодувати шкоду, заподіяну з нашої вини, а також за винятком ситуацій з біженцями, яких Девід Міллер називає «претендентами на особливість» (“particularity claimants”).

<sup>36</sup> Пор. Miller, *Strangers in Our Midst*, 78

<sup>37</sup> Конвенція про статус біженців (1951): «не в змозі користуватися захистом цієї країни або не бажає користуватися таким захистом внаслідок таких побоювань».

<sup>38</sup> Пор. Miller, *Strangers in Our Midst*, 30.

<sup>39</sup> Загальна декларація прав людини ООН, Міжнародні пакти ООН про права людини, Європейська конвенція про захист прав людини і основоположних свобод.

факт, що ми як моральні істоти об'єднані у моральну спільноту, не обмежену кордонами держав. Звичайно, існує декілька підходів до обґрунтування та тлумачення прав людини (зокрема, договірний, деонтологічний, телеологічний тощо), що з них деякі є більш широкі та всеосяжні, інші – дещо вужчі. Однак з точки зору досліджуваного питання немає сенсу занурюватись у цю дискусію. Аргумент, який я намагаюся відстоювати, полягає у тому, що цей зв'язок не зводиться до безумовного значення і визнання ідеї прав людини та готовності кожної держави і міжнародного права та його інститутів захищати їх у повному обсязі, де б їм не загрозувала небезпека. Проблема прав біженців більше стосується наших якостей як громадян та наших обов'язків не тільки перед співгромадянами, але й перед іншими людьми, які мають запит на повождення з ними як із співгромадянами (у власній державі чи принаймні і певною мірою у приймаючій державі).

### VIII. Кантіанська модель

Якщо ми хочемо дійти першого висновку, то можна сказати, що біженці (включно з тими, хто небезпідставно намагається потрапити під цю категорію) як людські істоти, окрім своїх основних прав (на життя, фізичну недоторканність, свободу, гідність тощо), мають особливу вимогу, *пов'язану з особистим ризиком втрати юридично упорядкованого суспільного ладу, що захищає їхні права та свободи*. Справді, ця особлива вимога породжена нашим громадянським обов'язком порятунку, який ми маємо щодо інших громадян, а не просто щодо інших людей. Як ми щойно бачили, наш політичний обов'язок порятунку пов'язаний з правом інших людей жити в морально та політично унормованому світі, який дозволяє їм організувати своє життя усвідомлено та наповнювати його сенсом, не ризикуючи своїми основними правами, без свавілля та утиску. Між тим, що ми можемо користуватись такими перевагами, а вони – ні, не обов'язково існує причинний зв'язок. Цей факт виявляє інший вимір. Якщо ми маємо можливість користуватись перевагами від життя у суверенній спільноті, де кожному гарантовані права та свободи, то ми також повинні усвідомлювати свої обов'язки перед тими, хто такої можливості не має. Я хотів би зараз зазначити, що існує ще один цікавий аспект у питанні нашого ставлення до біженців, окрім прямого колективного обов'язку перед ними як перед людьми, чії права та можливість жити в упорядкованому суспільстві знаходяться під загрозою.

У кантіанській етиці є надзвичайно цікавий та повчальний аспект, до якого я б хотів звернутися, незважаючи на те, що моральні обов'язки, як відомо, мають іншу природу, ніж юридичні. Я хотів би звернутись до них, але, звісно, не безпосередньо, а в певному сенсі як до аналогії. Кант уже у своїй роботі «*Основи метафізики моральності*» визнає існування обов'язку порятунку, а в «*Метафізиці поглядів*» включає його до категорії обов'язків, *кінцевою метою яких є щастя інших* (звичайно, у тому сенсі, який Кант приписує цьому поняттю). Однак цей обов'язок добродійності (*Pflicht der Wohltätigkeit*) не повинен розумітись у вузькому значенні, як обов'язок, що, наприклад, стосується лише



надзвичайних ситуацій.<sup>40</sup> Що більші наші можливості, то більш імперативним є обов'язок добродітності. При цьому важливе значення має спосіб виконання цього обов'язку: надання допомоги не повинно принижувати її одержувача. Поблажливість чи зневага до особи одержувача або зарозумілість і хвастощі зраджують моральну цілісність добродітності і є мотивами, яких слід уникати.

Саме у цей момент постає вирішальне для наших пошуків питання, відповіді на яке можна декількома способами. Йдеться про те, що поводження з «отримувачем» благочинних дій також багато говорить нам про самого «благодійника», або, інакше кажучи, про те, що наші взаємозв'язки з іншими стосуються нас певним, не зовсім звичним, чином. Відповідь на нагальне питання про те, чому ми допомагаємо іншим, здається, пов'язана з нашим моральним обов'язком перед самими собою, що є на перший погляд доволі парадоксальним (ідея, яка, безумовно, переує Канту, маючи при цьому інший зміст). На думку Канта, окрім піклування про щастя інших, *паралельно ми є носіями морального обов'язку самовдосконалення*; ми повинні завжди дбати про плекання наших моральних сил і усвідомлення того, що ми зобов'язані собі та іншим.

Але як може кантіанська парадигма *моральних* мотивів та основних цілей поведінки людей працювати в умовах демократичної держави? Ми вже помітили, що в будь-якому випадку проблема захисту біженців виникає здебільшого як питання колективного, а не індивідуального обов'язку, незважаючи на те, що кожна людина особисто може зробити багато важливих речей для допомоги іншим, у тому числі й біженцям. Однак проблема біженців та її *політичні наслідки* викликають питання щодо структури та конкретизації наших обов'язків як членів демократичних держав, обов'язків перед нашим колективним «я» та перед іншими. Розуміння та ефективне вирішення проблем, які стосуються інших, не обов'язково конкурує, принаймні морально чи політично, з нашим національним та політичним устроєм як суверенного народу, і не означає будь-яких необґрунтованих переваг іноземців порівняно з місцевими жителями та громадянами. Інакше кажучи, ми не зобов'язані відмовлятися від нашого ества, зраджувати своїй ідентичності чи *забезпечувати процвітання на відчутному та суттєвому рівні*. Однак подібно до того, як ми, раціональні істоти, несемо моральний обов'язок вдосконалювати і розвивати свої моральні сили (і наш характер), ми також зобов'язані як громадяни демократичних держав розвивати ті сили, які наблизять ці держави до того, чим вони можуть бути.<sup>41</sup>

Але, можливо, ця аналогія врешті-решт є занадто ідеалістичною? По-перше, у само-му кантівському опусі є вказівки на протилежне. Однією з таких вказівок є підхід Канта до розуміння «космополітичного права» та права на гостинність, права на гостин-

<sup>40</sup> На мій погляд, найкраща та найбільш переконлива інтерпретація представлена у Marcia Baron and Melissa Seymour Fahmy, "Beneficence and Other Duties of Love in Kant's Metaphysics of Morals," in *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, ed. Thomas E. Hill, Jr. (Wiley-Blackwell, 2009), 216–7.

<sup>41</sup> Див. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 3–88. Про політичний лібералізм Ролза див. Konstantinos Papageorgiou, *The Political Possibility of Justice* (in Greek) (Athens, 1994).

не поводження, без ворожнечі.<sup>42</sup> Справді, тут немає прямого зв'язку з потребами та правами біженців. Ідея цього права полягає не зовсім у захисті «незнайомця» (ідея, яка, як ми бачили, також може приховувати намір маніпуляцій), а швидше у можливості раціонального спілкування з людьми, які не є співгромадянами і котрих ми не завжди чуємо.<sup>43</sup> Це не дуже схоже на широкий жест, а швидше на свідомий, добре відкалібрований хід, який, втім, може пролити світло на умови існування світу та потреби інших людей, і – що ще важливіше – згуртувати демократичне суспільство та його громадян навколо ідеї обов'язків перед іншими, зумовлених тим, що вони мають можливість розвиватися і вдосконалюватись – як окремі індивіди та як суспільство в цілому. Можна сказати, що демократія, незважаючи на свої слабкі сторони, не матиме сенсу та не буде життєздатною без усвідомлення громадянами цього обов'язку, насамперед перед собою.

Незалежно від того, чи поширюємо ми кантіанську ідею обов'язку щодо себе на політичний рівень, ми можемо стверджувати, що ідея демократії сутнісно пов'язана з метою самовдосконалення як ідеєю, що включає взаємно рівний захист та повагу для всіх громадян, об'єднаних розробкою та розвитком спільного проекту. Дійсно, чи можемо ми уявити собі демократичну політику без дорадчих та рефлексивних інституцій, без здатності та волі переглядати та оскаржувати загальні ідеї та дії? Кантіанські ідеї про основоположний обов'язок перед собою, *совість*, *законодавчий* та *судовий* вимір обов'язку наштовхують на думку про політику в умовах демократії. Колективні практики, такі як демократія, особливо потребують культури критичної оцінки, ретельного вивчення та переоцінки свого проекту. Але ми не повинні забувати, що юрисдикція внутрішнього суду не може поширюватись лише на відносини між громадянами, а охоплює також захист колективної моральної свідомості щодо до *всіх* інших.<sup>44</sup> Демократія знаходиться під загрозою без мінімуму ідеалістичного самоаналізу, так ніби вона дивиться на себе ззовні. Держава, яка обманюється хибною думкою про те, що західні суспільства стали жертвами потоків біженців, що прагнуть наживатись на добробуті цих держав, порушує цей фундаментальний обов'язок перед власним «я», деградує і, врешті-решт, підриває себе.

Що тоді ми зобов'язані біженцям і чому? По-перше, ми повинні визнати біженцями, як по суті, так і практично всіх осіб, яких переслідують і основоположні права яких знаходяться під загрозою, тоді як їхні уряди або безпосередньо полюють на них, або

<sup>42</sup> Zum Ewigen Frieden, 8: 357–8. Англійською: “On Perpetual Peace” in *Kant Practical Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1996). Поп. Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (München: Verlag C. H. Beck, 1999), 259.

<sup>43</sup> Більш докладно про це див. у Onora O’Neill, “Cosmopolitanism then and now,” in *Constructing Authorities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 206 ff.

<sup>44</sup> Отфрід Гьоффе, «кваліфікований космополіт», переконливо говорить про допомагаючого громадянина світу (komplementärer Weltbürger) та почуття світової справедливості (Welt-Gerechtigkeitssinn). Див. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, 335–48. Про збалансований погляд Гьоффе на право на притулок див. с. 359–60.

виявляють байдужість щодо них, або не спроможні захистити їх у цілому. Що стосується конкретних умов та того, як їх слід тлумачити, то існує розбіжність у теоретичних підходах, хоча на практиці різні юрисдикції застосовують різні критерії. Хтось вважає, що навіть Женевська конвенція є обмежуючою, оскільки, окрім переслідування, вона вимагає наявності певних причин переслідування, як у випадку з релігійними, етнічними чи расовими тригерами (*nexus clause* (умова зв'язку)). На думку інших, конвенція подібна до Священної корови, яку потрібно берегти будь-якою ціною. Моя мета, однак, полягає не в тому, щоб безпосередньо розвивати цю дискусію та її юридичні наслідки; мене цікавить, які основні причини нашого обов'язку діяти певними способами щодо біженців, за умови, що ми повинні інтуїтивно визнати, що біженці – це передусім люди, які з будь-якої причини опиняються перед обличчям серйозного ризику, і у певній формі існує наш обов'язок допомогти їм уникнути цього ризику.

Ця моральна інтуїція успішно функціонує як моральний компас для людей, правило доброго самаритянина. Однак питання полягає в тому, чи можемо ми (і яким чином) підтримувати біженців у такий спосіб, який не тільки є більш ефективним (з урахуванням природних обмежень індивідуальних моральних дій), але й більш тісно пов'язаний зі сприйняттям нашої відповідальності не тільки як осіб з моральною свідомістю, але також як громадян. Ми надали особливої цінності цьому питанню, оскільки проблема біженців є дестабілізуючим чинником у демократичних суспільствах. Цей вплив має, як мінімум, два напрями. З одного боку, державам складно переконувати своїх громадян у необхідності виконання зобов'язань перед біженцями (що періодично змушує їх реагувати наполовину милосердно чи тільки на законні вимоги), а з іншого боку, далі це призводить (в тому числі як побічний ефект від загального небажання виконувати свої обов'язки) до надмірної драматизації питання справедливості в розподілі обов'язків між іншими державами. Справедливість розподілу обов'язків, без сумніву, є важливою вимогою існування єдиної спільноти, але набагато важливіше бути справедливим у відповідь на справедливі вимоги, що є водночас і ефективним. Наші суспільства повинні уникати неприємної дилеми: або практично покинути біженців (осіб, які стикаються з невинувато серйозним ризиком) напризволяще, або стати свідками домінування расистських та ксенофобських поглядів у громадській та політичній сферах. Відповідно ми доводимо можливість встановлення форми обов'язку, сумісного з ідеєю про наш першочерговий обов'язок підтримувати наших співгромадян.

Цей особливий обов'язок, натхненний теорією доброї волі, яка втілена у кантівській «*Метафізиці поглядів*» (та філософії права Канта), має два прояви. У *першому* випадку перед нами постає обов'язок, який ми маємо щодо біженців. Цей особливий обов'язок певним чином є політичним варіантом морального обов'язку доброго самаритянина. Якщо ми маємо обов'язок об'єднуватись у політичні спільноти та формувати уряди, які захищатимуть наші права і свободи від загроз природного стану, то це стосується й усіх інших, і всі мають таке саме право політично організовуватись з тих самих причин. Водночас цей «політизований» обов'язок доброго самаритянина поєднує, так би мо-

вити, наше право створити державу з правом усіх інших, і з цього випливає обов'язок порятунку тих громадян, чий життя знаходиться під загрозою. Залишається дискусійним питання про те, до якої саме міри ми повинні підтримувати інших в організації їхнього уряду, який втілює свободу та верховенство права (надання політичної та дипломатичної підтримки, ресурсів, фінансове співробітництво). Але якщо ми маємо самаритянський обов'язок і право змушувати когось із наших співгромадян (тих, хто не погодився б) захищати нас усіх від небезпек природного стану, то з цих самих причин нам слід захищати тих, чиїм основоположним правам і обов'язкам загрожує небезпека *через* абсолютну нездатність уряду забезпечити дотримання принципу верховенства права та гарантувати базові свободи. Ми зобов'язані допомагати їм як громадяни, яким *пощастило* жити в країні, що принципово захищає наші права і сприяє розвитку основоположних свобод. Цей простий моральний обов'язок, який походить від обов'язку доброго самаритянина, шляхом посилення політичного змісту трансформується в *обов'язок справедливості*. Усі особи є носіями цього права<sup>45</sup> бути захищеними належно функціонуючим урядом, який втілює у своїй діяльності ідеали свободи та справедливості; кожен має «право мати право». Захист біженців будь-якими з належних способів полягає у реалізації цього права, і кожен, хто перебуває під загрозою небезпеки внаслідок безсилля його уряду,<sup>46</sup> має право висувати обґрунтовані вимоги до тих, хто має повноваження та засоби, якими може допомогти йому.

Для нас важливо усвідомлювати цей обов'язок справедливості щодо тих, хто вважається біженцями, і ставитись до них належним чином. Визнання біженців (і насамперед необхідності надання їм притулку) – це не лише *вираження невдоволення* (Метью Прайс) поведінкою держави їх походження,<sup>47</sup> але разом з тим і спосіб *вираження солідарності* частини громадян приймаючої держави, які, виконуючи свій обов'язок справедливості, розширюють горизонти ідентичності зі своїми співвітчизниками. Таке розширення меж солідарності відбувається не лише для того, щоб громадяни відповідали вимогам справедливості, а й для того, щоб виконувати моральні обов'язки, які громадяни демократичного суспільства мають щодо самих себе.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Право, інституціоналізація якого утворює обов'язок перед собою («ми повинні жити за загальними і обов'язковими законами свободи», в термінології Канта) та перед іншими; і якщо ми маємо таке право, то його мають і усі інші.

<sup>46</sup> Конкретно тут мається на увазі політична неспроможність (або соціальна та фінансова неспроможність, спричинені політичною), а не випадки, які є результатом ситуаційної несправедливості, як, наприклад, відмова людей вступати до збройних сил з релігійних міркувань. Див. Matthew Price, *Rethinking Asylum: History, Purpose and Limits* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 122ff. Крім того, це міркування не стосується громадян тиранічних режимів, окрім випадків, коли їхня ненасильницька політична діяльність чи навіть просто їхнє існування (належність до расових, етнічних чи релігійних меншин) неминуче становлять загрозу для конкретного режиму, внаслідок чого їх переслідують.

<sup>47</sup> Price, *Rethinking Asylum*, 69–94.

<sup>48</sup> Див. наведений Сеннетом приклад про історію грецьких моряків, а також політиків та інтелектуалів у Парижі 1840-х рр., які були соціально інтегровані та стали натхненням для

## Висновок: Розширюючи коло солідарності

Я намагався показати, що цей зв'язок також має першорядне значення для самих демократій, їхніх цінностей та політичних ідеалів. Біженці не схожі на метеори, що спускаються на землю з космосу; вони прибувають з обґрунтованих підстав і становлять для ліберальних демократій істотний морально-політичний виклик. Люди, що живуть у непорядкованому (або «обтяженому») суспільстві, крім першочергової потреби виживання, мають також *право* відновити індивідуальний та колективний виміри свого життя на основі свободи та рівності або вдатись до шляху, який Райнер Форст назвав правом

жити у базовій структурі обґрунтування, члени якої мають засоби для обговорення та прийняття спільного рішення щодо соціальних інститутів, які до них застосовуються, та щодо тлумачення і конкретної реалізації своїх прав. Права людини в цьому сенсі мають рефлексивний характер: це базове право бути частиною процесу, в якому основні права громадян набувають конкретної та юридично обов'язкової форми. Вони є правами вищого порядку, а саме правами не піддаватися впливу соціальних інституцій або юридичних норм, які не мають належного обґрунтування з точки зору тих, кого вони стосуються, та правами бути рівноправними учасниками таких процедур обґрунтування.<sup>49</sup>

Що тоді ми зобов'язані біженцям? По-перше, ми зобов'язані *визнати* їх, фактично та формально, як людських істот, які *переслідуються* та базові людські інтереси яких знаходяться *під загрозою*. Обов'язковою передумовою належного захисту є встановлення чітких умов, які кваліфікують людину як біженця. Перед будь-якою дискусією з приводу того, що робити, чи наші ресурси обмежені, про велику кількість біженців, про масовість, про моральні небезпеки, потенційні ризики для внутрішнього порядку та безпеки, про справедливий розподіл тягарів між приймаючими країнами<sup>50</sup> та про будь-

---

парижан (принаймні для деяких) настільки, що робітники, які працювали на набережній Сени, стали носити грецьку національну форму. Див. другий нарис у роботі «Іноземець» (див. посилання 4).

<sup>49</sup> Rainer Forst, "The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach," *Ethics* Vol. 120, No. 4 (July 2010): 736. Пор.: «Права людини – це основні права, без яких статус істоти, яка має право на обґрунтування, не є забезпеченим та захищеним. Вони включають у себе основоположні права особисті, політичні та соціальні права, необхідні для встановлення того, що я називаю соціальною структурою обґрунтування; по-друге, вони включають ті субстантивні права, існування яких для інших ніхто в такій структурі обґрунтування не може виправдано заперечувати, не порушуючи при цьому вимог взаємності та загальності» (с. 737).

<sup>50</sup> Приймаючі країни повинні взяти на себе тягар, пропорційний їх спроможності (населення, розмір тощо) та ресурсам, але не повинні уникати своєї справедливої частки відповідальності. Більші, але бідніші країни могли б погодитися прийняти більшу кількість за умови спеціальної фінансової підтримки з боку менших, але багатших країн. Відмова держав брати на себе свою частку відповідальності може потягнути за собою політичний тиск та санкції. Однак той факт, що деякі держави не виконують свій обов'язок, не повинен бути причиною відмови у підтримці тим, хто її потребує. У цьому питанні див. прояснюючий і надихаючий погляд Джозефа Х. Керна,

які інші фактори, що служать певним обмеженням для нашої допомоги їм, ми повинні нарешті серйозно сприйняти той факт, що біженці – це люди, яким загрожує смертельна небезпека, і це сталося не з їх власної вини.<sup>51</sup> На мою думку, цей процес усвідомлення передбачає відмежування явища біженства від імміграції. Що менше ми робимо розрізнення між цими двома процесами, то більше ми затьмарюємо факт нагальної потреби, що визначає положення біженців.<sup>52</sup> Можна сказати, що краще звільнити десятьох винних, ніж засудити невинних; аналогічним чином, краще приймати деяких іммігрантів, щодо яких ми не впевнені, чи відповідають вони критеріям, ніж відмовляти біженцям, які втікають від реальної небезпеки.

Отже, що ми повинні *робити* для них, і яким має бути хід наших думок? Що ми повинні робити, якщо ми стикаємось із ситуацією, коли люди потрапляють у *небезпеку*, і цілком зрозуміло, що це сталося не з їхньої вини, і вони не можуть контролювати це. Ми повинні захищати їх будь-якими доступними засобами, пропонуючи притулок (у вузькому та в ширшому розумінні) чи застосовуючи ефективні заходи там, де їм загрожує безпека. Цей захист потрібно розуміти і тлумачити як *специфікацію* та *розширення* обов'язків, які ми маємо як громадяни, що користуються благами свободи, перед людьми, яким бракує таких благ, і які наражаються на небезпеку, щоб набути або принаймні не втратити їх. Якщо загальні ідеали свободи та справедливості зближують нас як громадян політичної суверенної спільноти, ті самі ідеали зобов'язують нас проявляти солідарність щодо тих, хто позбавлений своєї свободи. Дійсно, можна сказати, солідарність, якою ми зобов'язані перед ними, можливо, слід розуміти як таку, що має більшу інтенсивність і більш високий ступінь, ніж та, яку ми проявляємо до наших співгромадян, з якими ми в умовах демократії можемо на законних підставах мати су-

---

викладений у його блискучій праці (Joseph H. Carens, *The Ethics of Immigration* (New York: Oxford University Press, 2013), 219–20). Він пише: «Коли США відмовилися приймати єврейських біженців із *Сент-Луїса* (лайнер), ті, хто захищав це рішення, стверджували, що Америка вже зробила свій внесок у справу переселення біженців, особливо зважаючи на складні економічні обставини того часу. Коли я критикую це рішення і запевняю у тому, що американська реакція на єврейських біженців була глибоким моральним провалом, я не стверджую, що мав бути якийсь наднаціональний орган, який би вирішив, скільки біженців приймуть Сполучені Штати. Я просто кажу, що американці повинні були прийняти інше рішення, і що їхнє колективне моральне судження було глибоко хибним. Самий лише факт того, що члени потенційного приймаючого суспільства вважають, що вони вже зробили достатньо для виконання своїх зобов'язань щодо біженців, недостатній для того, щоб підтвердити, що вони зробили достатньо».

<sup>51</sup> Це, звісно, не стосується тих, хто сам вчинив тяжкі злочини, скажімо, брав участь в актах геноциду, але знаходиться у небезпеці та шукає захисту. У цьому випадку захист, швидше за все, буде полягати у затриманні, поки ці особи не будуть доставлені до міжнародного суду. І навпаки, солдати, яким загрожує небезпека саме тому, що вони відмовляються вчиняти воєнні злочини, мають право на захист та притулок.

<sup>52</sup> Іноді небезпека спричинена не безпосередньо поведінкою держави, від гніту якої люди втікають, а її нездатністю захистити їх від насильства з боку певних груп або від природної стихії. Девід Міллер вважає, що у цьому випадку ми повинні визначити, чи можна запобігти небезпеці вживаючи заходів на місцях. Див. Miller, *Strangers in Our Midst*, 82.

перечності та не погоджуватися. Щодо біженців, які позбавлені всього (життя та інституційного середовища), ми не маємо такої свободи. Як громадяни, ми є не просто людьми із совістю, але й політично вільними істотами, здатними судити, усвідомлюючи цінність демократії для свободи, а також її тендітну та вразливу сутність. Отже, у нас є кілька причин бути особливо чутливими до ситуацій жорстоких переслідувань людей, які борються за можливість існування як людських істот та як громадян за несприятливих обставин, і ми маємо особливий обов'язок захищати та прихистити їх, – не обов'язково тих, хто бореться за те, щоб певна група мала переваги над іншою, але обов'язково тих, хто прагне жити в політичній спільноті в умовах законності та поваги до свободи. Ми, як свободолюбиві люди, керуємось життєвою важливістю допомоги тим, хто потребує правопорядку, свободи та демократії, інакше кажучи, здійснити *компенсацію* політичної солідарності, якої їм не вистачає і яку їхня власна політична спільнота може запропонувати лише частково або у свавільній манері. Обставини життя в охоплених війною країнах настільки жахливі, а небезпеки настільки усюдисущі, що незалежно мислячим особам неможливо пристосуватись до цього. Як красномовно пише молодий афганський поет, Садід Бахар, «в іншій країні, принаймні, я можу піднятися на гору, сидіти біля води. Принаймні, мій розум буде розслаблений».<sup>53</sup>

Як я намагався довести, ми, як громадяни, маємо обов'язки щодо біженців, подібні до тих, що ми маємо один щодо одного. Я також хотів би припустити, що демократична держава, громадяни якої керуються таким почуттям обов'язку перед іншими людьми, що знаходяться в небезпеці, також має з цього користь. Я не обов'язково маю на увазі переваги, які ми можемо отримати, здійснюючи так звану м'яку силу. Прояв солідарності щодо інших має цінність і, безсумнівно, зміцнює нашу демократичну спільноту, нагадуючи нам, серед іншого, про виклики для нашого життя в умовах свободи та справедливості. Як і у випадку індивідуального кантіанського обов'язку допомагати іншим, ми, як вільні демократичні суспільства, зобов'язані допомагати спільнотам у ситуаціях безладу, а особливо їх членам, які перебувають у небезпеці, коли вони намагаються стати на ноги та вижити на шляху досягнення своїх цілей. У будь-якому випадку, коли в якийсь момент повернеться мир, біженці стануть найціннішим елементом для створення кращого і вільнішого суспільства, і щонайменше з цієї причини збереження їх моральної та психологічної стійкості є надважливим питанням.

Однак не лише похвальний характер солідарності змушує нас відчувати, що ми зобов'язані підтримувати та захищати тих, хто перебуває в небезпеці, оскільки вони також хотіли б бути громадянами вільного суспільства. На високу оцінку заслуговує ототожнення нас із ними, але передовсім ми повинні визнати, що наша *солідарність засновується на обов'язку дотримуватись справедливості*. Люди, що живуть в неупорядкованих суспільствах, мають право, крім потреби виживання тут і тепер, *відновити*

<sup>53</sup> Mujib Mashal, "In Afghanistan's Season of Crisis, 'Words Do Not Have the Strength'," *New York Times*, October 17, 2018, <https://www.nytimes.com/2018/10/17/world/asia/afghanistan-election-crisis.html>.

своє індивідуальне та колективне життя на основі свободи та рівності. Якщо ми наділені таким правом, то вони також. Тому ми їм зобов'язані цим, а захист їхньої недоторканності – лише перший крок. З іншого боку, біженці – це не «жебраки процвітання», а люди, які страждають внаслідок своєї боротьби за моральне та політичне виживання, за право на життя в обставинах упорядкованої свободи, і, як пише Ганна Арендт,<sup>54</sup> у світлі іншого досвіду, за право повернути «місце у світі, яке робить думки вагомими, а дії ефективними». Ось як ми повинні ставитись до біженців. Ми зобов'язані захищати і прихищати їх не лише як люди людей, а як громадяни, що мають привілей жити в упорядкованих правом суспільствах, розумно справедливих і рівноправних, де не дискримінують тих, хто безневинно страждає від неможливості жити у такому упорядкованому суспільстві. Те, що їм потрібно, окрім захисту, – ставлення до них як до потенційних громадян, які могли б сформувати майбутню громадянськість своєї країни і збагатити нашу. Проте з іншого боку, виявляючи (індивідуально і колективно) справедливість щодо тих, хто перебуває під гнітом та переслідуванням, ми зміцнюємо нашу власну демократичну політичну спільноту, ми стаємо громадянами з більш глибокою демократичною свідомістю. Але не варто недооцінювати ще один аспект – ми також сприяємо просуванню демократичних і мирних відносин у навколишній світ.

© К. Папагеоріу, 2019

### Bibliography

- Arendt, Hanna. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland and New York: Meridian Books, 1962.
- Baron, Marcia, and Melissa Seymour Fahmy. "Beneficence and Other Duties of Love in The Metaphysics of Morals." In *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, edited by Thomas E. Hill, Jr., 209–28. Wiley-Blackwell, 2009.
- Bauer, Wolfgang. *Crossing the Sea with Syrians on the Exodus to Europe*. Los Angeles: & Other Stories, 2016.
- Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- Brock, Gilian. *Global Justice*. Oxford/New York: OUP, 2009.
- Caney, Simon. *Justice Beyond Borders*. Oxford: OUP, 2005.
- Carens, Joseph H. *The Ethics of Immigration*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Cicero. *On Obligation*. Oxford: OUP, 2001.
- Clarke, Bruce. *Twice A Stranger: How Mass Expulsion Forged Modern Greece and Turkey*. London: Granta, 2006.
- Cooper, Frederick. *Citizenship, Inequality and Difference*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2018.

<sup>54</sup> Див. прекрасний та проникливий текст про «Перипетії прав людини» у класичній роботі Ганни Арендт (Hanna Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland and New York: Meridian Books, 1962), 290–302). Цитата з цього ж тексту. Див. коментарі Стефана Кірсте (Stephan Kirste, "The Human Right to Democracy as a Capstone of Law," in *Human Rights, Rule of Law and the Contemporary Social Challenges in Complex Societies*, eds. Marcelo Campos Galuppo, Monica Sette Lopes, Karine Salgado, Thomas Bustamante, Lucas Gontijo (Suttgart: Franz Steiner Verlag, 2015), 26.



- Dagger, Richard, and David Lefkowitz. "Political Obligation." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta (Fall 2014 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/political-obligation/>.
- Owen, David. "Human Rights, Refugees and Freedom of Movement." *Journal for Human Rights/Zeitschrift für Menschenrechte* Issue 2 Vol. 8 (2014): 50–65.
- Dworkin, Ronald. *Law's Empire*. London: Fontana Press, 1986.
- Forst, Rainer. "The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach." *Ethics* Vol. 120 No. 4 (July 2010): 711–40.
- Frank, Michael. "Finding ourselves in the Venetian Ghetto." *Boston Review* (March 14, 2017). <http://bostonreview.net/literature-culture/michael-frank-finding-ourselves-venetian-ghetto>.
- Jeske, Diane. "Special Obligations." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. Spring 2014 edition. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/special-obligations/>.
- Höffe, Otfried. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Verlag C. H. Beck, 1999.
- Kant Practical Philosophy. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New Haven and London: Yale University Press, 2002.
- Kirste, Stephan. "The Human Right to Democracy as a Capstone of Law." In *Human Rights, Rule of Law and the Contemporary Social Challenges in Complex Societies*, edited by Marcelo Campos Galuppo, Monica Sette Lopes/Karine Salgado, Thomas Bustamante, Lucas Gontijo. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015.
- Korsgaard, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Koukouzelis, Kostas. "Liberal Internationalism and Global Social Justice." *Journal of Global Ethics* 5:2 (2009): 97–108.
- Mashal, Mujib. "In Afghanistan's Season of Crisis, 'Words Do Not Have the Strength.'" *New York Times*, October 17, 2018. <https://www.nytimes.com/2018/10/17/world/asia/afghanistan-election-crisis.html>.
- Miller, David. *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration*. Cambridge, Mass/London, UK: Harvard University Press, 2016.
- Moellendorf, Darrel. *Cosmopolitan Justice*. Boulder: Westview, 2002.
- Nagel, Thomas. "The Problem of Global Justice." *Philosophy and Public Affairs* 33(2) (2005): 113–47.
- Nayeri, Dina. "The Ungrateful Refugee: 'We have no debt to repay.'" *The Guardian*, April 4, 2017. <https://www.theguardian.com/world/2017/apr/04/dina-nayeri-ungrateful-refugee>.
- Nussbaum, Martha C. "Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy." *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* Vol. 54, No. 3 (Spring, 2001): 38–52.
- Nussbaum, Martha C. *Frontiers, of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Belknap (Harvard University Press), 2006.
- Nussbaum, Martha C. *Political Emotions, Why Love Matters for Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- O'Neill, Onora. "Cosmopolitanism Then and Now". In *Constructing Authorities*, 199–214. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Papageorgiou, Konstantinos. *War and Justice, A Political Philosophy for the World*. Athens: Polis, 2008.
- Papageorgiou, Konstantinos. "Cosmopolitan Citizenship in a Complex World. Arguments for an Impure View." In *Athenian Legacies European Debates on Citizenship*, edited by Paschalis M. Kitromilides. Firenze: Leo S. Olschki, 2014.

- Pettit, Philip. "Rawls's Peoples." In *Rawls's Law of Peoples*, edited by Rex Martin and David A. Reidy. Malden, Mass/London: Blackwell, 2006.
- Pettit, Philip. *Just Freedom: A Moral Compass for A Complex World*. New York, 2014.
- Pfordten, Dietmar von der. *Rechtsethik*. 2 Auflage. München: Verlag Beck, 2011.
- Pogge, Thomas. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge, UK/Maldon, Mass.: Polity, 2002.
- Postema, Gerald J. *Covenant as a Political Idea*, unpublished manuscript.
- Price, Matthew. *Rethinking Asylum: History, Purpose and Limits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford University Press, 1999.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls, John. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Sangiovanni, Andrea. "Solidarity in the European Union." *Oxford Journal of Legal Studies* (2013): 1–29.
- Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances*. Oxford: OUP, 2001.
- Sennett, Richard. *The Foreigner, Two Essays on Exile*. Notting Hill Editions, 2011.
- Simmons, John A. *Justification and Legitimacy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Singer, Peter. *The Most Good You Can Do*. Yale: Yale University Press, 2015.
- Stilz, Anna. *Liberal Loyalty, Freedom, Obligation and the State*. Princeton Oxford: Princeton University Press, 2009.
- Wellman, Christopher Heath. "Samaritanism and the Duty to Obey the Law." In *Is There a Duty to Obey the Law?* Edited by John Simmons and C. H. Wellman. Cambridge: CUP, 2005.
- Wenar, Leif. "Why Rawls is not a Cosmopolitan Egalitarian (draft)." In *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Edited by Rex Martin and David Reidy. Blackwell, 2006.
- Wills, Gary. *Venice: Lion City, The Religion of Empire*. New York, London, Toronto, Sydney, Singapore: Simon & Schuster, 2001.

### **Константинос Папагеоргіу. Біженці та наші обов'язки**

**Анотація.** У цій статті грецький професор пояснює своє бачення підстав моральних та політичних обов'язків, що існують у нас як громадян своїх держав стосовно біженців. Автор вважає, що доволі поширене у багатьох суспільствах сприйняття біженців як тягара та загрози для приймаючої держави є абсолютно хибним і використовується доволі часто для виправдання інших негараздів, які жодним чином не пов'язані із біженцями.

Натомість автор вважає, що, допомагаючи та прихищаючи біженців, суспільства зміцнюють власну демократичну політичну спільноту, а громадяни приймаючих держав набувають більш глибокої демократичної свідомості. Окрім того, апелюючи до Канта, автор наголошує на тому, що ми, як розумні істоти, не можемо бажати, щоб байдужість стала універсальним законом, а на місці кожного біженця, який тікає від загроз його життю і основоположним правам, щомиті може опинитись будь-хто з нас.

Біженці, які втрачають захист від своїх держав, не можуть бути залишені напризволяще, адже усі люди об'єднані між собою універсальним моральним обов'язком – не завдавати навмисної шкоди одне одному та допомагати одне одному у випадку серйозної загрози, якщо це не пов'язано із жертвністю. Цей моральний обов'язок щодо жителів чи громадян інших держав, що автор називає політичним самаритянством, що виглядає як солідарність

та компенсація за втрачений правопорядок. Це у кінцевому рахунку сприяє утвердженню справедливості. Виконання цього обов'язку, звичайно, опосередковується державними інституціями. При цьому, автор наголошує, що лише демократична держава має владу та авторитет виконувати місію захисту прав і свобод іноземців, які опинились у небезпеці. Держави повинні подбати про те, щоб розробити політики стосовно допомоги біженцям, в яких відобразиться об'єктивна оцінка їх спроможностей, механізми координації процесів допомоги, справедливий розподіл тягарів та ресурсів.

Автор робить важливе застереження: слід завжди пам'ятати, що допомога не може змушувати біженців позбавлятися власної ідентичності та отримувати нову в обмін на більш високий рівень життя. Приймаючі суспільства повинні уникати зневаги та поблажливості до біженців, зарозумілості та хвастошів, які зраджують моральну цілісність добродетності.

**Ключові слова:** біженці; демократична держава; моральний обов'язок; політичне самаритянство; порятунок; права і свободи; справедливість; суспільно-політичний порядок.

### **Константинос Папагеоргиу. Беженцы и наши обязанности**

**Аннотация.** В этой статье греческий профессор объясняет свое видение оснований моральных и политических обязанностей, которые существуют у нас как граждан своих государств в отношении беженцев. Автор считает, что достаточно распространенное во многих обществах восприятие беженцев как бремени и угрозы для принимающего государства является абсолютно ложным и используется довольно часто для оправдания других проблем, которые никоим образом не связаны с беженцами.

Оказывая же помощь и предоставляя приют беженцам, как считает автор, общества укрепляют свою собственную демократическую политическую общность, а граждане принимающих государств обретают более глубокое демократическое сознание. Кроме того, апеллируя к Канту, автор отмечает, что мы, как разумные существа, не можем желать, чтобы равнодушие стало универсальным законом, а на месте каждого беженца, который бежит от угроз его жизни и основополагающим права, в любой момент может оказаться любой из нас.

Утрата беженцами возможности получать защиту прав и основных свобод от своего государства не означает, что они должны быть оставлены на произвол судьбы. Все люди объединены между собой универсальным моральным долгом: не наносить умышленного вреда друг другу и помогать друг другу в случае серьезной угрозы, если это не связано с жертвенностью. Этот моральный долг по отношению к жителям или гражданам другого государства автор называет политическим самаритянством, что выглядит как солидарность и компенсация беженцам за их утраченный правопорядок. Это в конечном счете способствует утверждению справедливости. Выполнение этой обязанности, конечно, опосредуется государственными демократическими институтами. Автор считает, что государства должны позаботиться о том, чтобы разработать политики помощи беженцам, в которых отразится объективная оценка их возможностей, механизмы координации процессов помощи, справедливое распределение бремени и ресурсов.

Автор делает важную оговорку: помощь не может заставлять беженцев отказываться от собственной идентичности и получать новую в обмен на более высокий уровень жизни. Принимающие общества должны избегать пренебрежения и снисходительности к беженцам, высокомерия и хвастовства, которые предадут моральную целостность благотворительности.

---

**Ключевые слова:** беженцы; демократическое государство; моральный долг; политическое самаритянство; спасение; права и свободы; справедливость; общественно-политический порядок.

**Konstantinos Papageorgiou. The Refugees and our Duties**

**Abstract.** In this article, the Greek professor explains his vision of the reasons for the moral and political duties that we have as citizens of our own countries towards refugees. The author considers that quite common in many societies and heated up by populists the perception of refugees as a burden and a threat to the receiving state is absolutely false and is used often enough to justify various other problems that are in no way related to refugees.

Author argues that by helping and sheltering refugees, societies strengthen their own democratic political community, and democratic conscience of its' citizens becomes deeper. In addition, appealing to Kant, the author emphasizes that we, as reasonable beings, cannot desire indifference to become a universal law, and every moment instead of every refugee fleeing from threats to his life and fundamental rights can be any of us.

The lack of protection of basic rights and fundamental freedoms for refugee does not mean they can be forsaken. All people are bound by universal moral duties: not to intentionally harm one another and to help one another in the event of a serious threat, if not related to sacrifice. This moral obligation towards residents or citizens of other states, the author calls political samaritanism. People living within law and order are obliged to help refugees by enabling them to enjoy the protection of their state, thus showing solidarity and compensating them for lack of law and order. This ultimately contributes to the affirmation of justice. The fulfilment of this duty is, of course, mediated through public democratic institutions. States should implement policies of assistance to refugees that will reflect an objective assessment of their capabilities, coordination of assistance processes, fair sharing of burdens and resources.

The author makes an important remark: the help cannot force refugees to lose their identity and gain a new one in exchange for a higher standard of living. Host societies should avoid the neglect and condescension of refugees, show arrogance and boast that betrays the moral integrity of the beneficence.

**Keywords:** democratic community; legally ordered society; moral duties; political samaritanism; refugees; rights and freedoms; salvation; justice.

Одержано / Received 23.08.2019