

# *Bellum justum*

ИЛИ

## ВОЙНА РАДИ МИРА:

### христианская теория справедливой войны

## от древности до современности

**Аннотация.** Одним из важных плодов христианской мысли прошлых веков является теория справедливой войны, разработанная Августином, Грацианом, Фомой Аквинским, Фомой Каэтаном, Франсиско де Витория и Гуго Гроцием. Эта теория поясняет, какие войны могут быть действительно оправданными и обоснованными с христианской точки зрения, а какие – нет. Она же подсказывает, каким должно быть адекватное отношение христианина к участию в вооружённых конфликтах. В этом смысле концепция справедливой войны – полезный инструмент для осмысления христианского отношения к войне. В данной статье эта концепция рассматривается из историко-богословской перспективы: даётся общее представление о её сути и детально рассматривается её богословско-этическое содержание через призму истории её развития от Августина до Нового времени.

**Ключевые слова:** *Справедливая война, этика войны, христианское отношение к войне, Августин, Грациан, Фома Аквинский, Каэтан, Франсиско де Витория, Гуго Гроций*

**Abstract.** Significant fruits of the Christian thought of past centuries include the just war theory developed by such thinkers as Augustine, Gratian, Thomas Aquinas, Thomas Cajetan, Francisco de Vitoria, and Hugo Grotius. This theory explains which wars can actually be justified and well-grounded from a Christian point of view, and which cannot. It also suggests what should be an adequate Christian response to armed conflicts and whether a Christian should participate in them. In this sense, the concept of just war is a useful tool for understanding Christian attitudes towards war. In this article, this concept is considered from a historical-theological perspective: firstly, its basic features are presented, and, then, the analysis proceeds to an examination of its theological and ethical contents through the prism of the history of its development from Augustine to modernity.

**Keywords:** *Just war, war ethics, Christian attitude to war, Augustine, Gratian, Thomas Aquinas, Thomas Cajetan, Francisco de Vitoria, Hugo Grotius*

---

*Ростислав Ткаченко, канд. филос. н. по специальности «богословие»; старший научный сотрудник Восточноевропейского института теологии, Львов (Украина); аффилированный научный сотрудник в области исторического богословия Евангелического богословского университета, Лёвен (Бельгия). ORCID: 0000-0002-5355-2090*

Война – это зло. Мир – это добро. Кажется, эти утверждения интуитивно понятны и истинны. Но не всё так просто. Стоит задать вопрос: «*Всякий* ли мир благ, и *всякая* ли война плоха?», и уже оказывается, что у чёрно-белого понимания войны и мира есть разные оттенки. Даже с сугубо христианской точки зрения вопрос мира и войны не видится лёгким. Ведь возможно, что мир – не такая простая штука, а война может быть не плохой, а справедливой и допустимой. Это серьёзный духовный, интеллектуальный и практический вопрос.

## 1. Война и/или мир: полифония библейских голосов

◆ С миром разобраться проще. Согласно Библии, подлинный мир, именуемый по-еврейски *шалом* (שָׁלוֹם *shalom*) и обозначаемый по-гречески *эйренэ* или *ирини* (εἰρήνη, *eirēnē*), подразумевает полномасштабное и всеохватное благополучие и благоденствие. Оно может иметь разные стороны и аспекты. Это и отсутствие вооружённого конфликта (3 Цар. 5:12; Иер. 14:13), и социально-политические покой и безопасность (Ис. 32:17–18; Иер. 30:10, 33:9), и гармоничные, добрые взаимоотношения людей между собой (Зах. 8:16–17; Евр. 12:14), и материальное процветание народа (Ис. 66:12; Зах. 8:12), и умиротворённое и удовлетворённое состояние души (Пс. 118:164–165; Ис. 26:3–4; Ин. 14:27), и гармоничные, правильно функционирующие взаимоотношения между Богом и Его народом в рамках Синайского завета и нового «завета мира» (Чис. 6:24–26; Ис. 54:10; Иер. 34:25, 37:26). Говоря кратко, библейский мир – это дарованное Богом разностороннее и всеохватное благоденствие, благополучие и благосостояние в духовном, физическом, материальном и социальном разрезе (Пс. 121:6–7; Иер. 29:7; 1 Фес. 5:23; Евр. 13:20).<sup>[1]</sup> Недаром результатом спасительного подвига мессии Иисуса становится *примирение* Бога с людьми, торжество шалома над насилием и владычество *мира* Христова (или Божьего) в жизнях верующих (Еф. 2:14–17; Фил. 4:7; Кол. 1:19–22, 3:15).<sup>[2]</sup> Получается, что мир – однозначное благо, к нему следует стремиться, о нём нужно молиться, и его нужно желать себе и другим.

<sup>[1]</sup> См. Willard M. Swartley, “Peace,” in *The Westminster Theological Wordbook of the Bible*, ed. Donald E. Gowan (Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2003), 354–60; Ксавье Леон-Дюфур (Léon-Dufour), “Мир (покой),” в *Словарь библейского богословия*, ред. Ксавье Леон-Дюфур (Léon-Dufour), пер. с франц. (Bruxelles: Жизнь с Богом, 1990), 575–81; Уолтер Эллуэлл (Elwell) и Филип Камфорт (Comfort), ред., “Мир (I) (Peace),” в *Большой библейский словарь* (СПб.: Библия для всех, 2005).

<sup>[2]</sup> Elmer A. Martens, “Toward Shalom: Absorbing the Violence,” in *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century*, ed. Richard S. Hess and Elmer A. Martens, Bulletin for Biblical Research Supplements 2 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008), 33–57; Ростислав Ткаченко, “Мир Христа – мир Церкви. Экзегетически-богословское исследование отрывка Колоссянам 3:14–15,” *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 13 (2013): 8–31.

В том же, что касается войны, ситуация гораздо сложнее. С одной стороны, Библия признаёт обыденность и неизбежность вооружённых конфликтов среди людей (2 Цар. 11:1; Еккл. 3:8). С другой стороны, она явно осуждает агрессивные и кровопролитные войны ради завоевания территорий, покорения народов и приобретения славы, которые вели империи древних времён (Ис. 33:1; Авв. 2:2–15), и прямо предписывает каждому члену Божьего народа: «не убей» (Исх. 20:13).

С третьей стороны, Писание в положительном ключе представляет санкционированные Господом Богом войны, которые вёл древний Израиль (Втор. 20:16–17; 1 Цар. 15:18), и открыто именует Бога «мужем брани» и «Господом воинств», который сражается за Свой народ против других народов (Исх. 14:14, 15:3; Пс. 23:8; Ис. 1:24, 6:3). Более того, согласно еврейскому тексту 2 Цар. 11:7, даже по ходу войны у народа и его лидеров может быть «благополучие» (*шалом*), а окончательный и полноценный божественный покой для Божьего народа и всей земли (всё тот же *шалом*) придёт в результате победоносной Божьей войны против нечестивых царей и народов (Ис. 59–60, 63:1–7; Дан. 8:23–25).

В то же время, новозаветные тексты, как кажется, предпочитают переносить основной конфликт царств из физической в духовную сферу, неоднократно говоря о «духовной брани», которую должны вести верующие (2 Кор. 10:3–5; Еф. 6:10–17; 1 Пет. 5:8–9), и «продвигают» максимально миролюбивый подход к человеческим отношениям (Мф. 5:38–48, 26:51–52; Лк. 6:27; 1 Фес. 5:15).<sup>[3]</sup>

Иными словами, отношение к войне у Священного Писания христиан весьма разноплановое. Здесь уместно говорить и о «войнах за Бога» (Дженкинс), и о брани самого Бога (Казель, Грело и другие библеисты), и, в конце концов, о «двойственном описании Бога», который «то совершает насилие, то воздерживается от него» (Кроссан).<sup>[4]</sup> Как говорится, не всё так однозначно.

<sup>[3]</sup> См. Henri Cazelles and Pierre Grelot, “Война,” в *Словарь библейского богословия*, ред. Ксавье Леон-Дюфур (Léon-Dufour), пер. с франц. (Bruxelles: Жизнь с Богом, 1990), 163–68; Robert G. Clouse, “Война (War),” в *Теологический энциклопедический словарь*, ред. Уолтер Эллуэлл (Elwell), пер. с англ. (М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2005), 271–74; Richard S. Hess, “War in the Hebrew Bible: An Overview,” in *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century*, ed. Richard S. Hess and Elmer A. Martens, Bulletin for Biblical Research Supplements 2 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008), 19–32; Willard M. Swartley, “War, Fight,” in *The Westminster Theological Wordbook of the Bible*, ed. Donald E. Gowan (Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2003), 524–28.

<sup>[4]</sup> Филипп Дженкинс, *Войны за Бога: Насилие в Библии*, пер. с англ. М. И. Завалова, Религия. Война за Бога (М.: Эксмо, 2013); Cazelles and Grelot, “Война,” 164–65; Джон Доминик Кроссан, *Библия: ужас и надежда главных тем священной книги*, пер. с англ. Глеба Ястребова, Религиозный бестселлер (М.: Эксмо, 2015) (цитата взята со стр. 317).

## 2. Война и/или мир: спектр христианских позиций

◆ Общехристианское признание ценности мира и коллективное чаяние окончательного эсхатологического шалома вопросов не вызывают. В конце концов, недаром классическая христианская литургия содержит слова: «Да [пребудет] с вами мир», и нередко заканчивается адаптированным павловым напутствием из Фил. 4:7: «Мир Божий, превосходящий всякое понимание да сохранит ваши сердца и умы в познании и любви Бога и Сына Его Иисуса Христа, нашего Господа».<sup>[5]</sup>

С войной же всё очень и очень непросто. По факту, на основании имеющейся палитры библейских взглядов на феномен войны у христиан прошлого и настоящего сложился целый спектр подходов к применению оружия и участию в вооружённых конфликтах.

На одном краю спектра находятся сторонники *пацифизма*. Причём этот пацифизм бывает разным. Некоторые христиане стоят на позиции полного пацифизма как отказа от участия в любых вооружённых и невооружённых конфликтах и от любого соприкосновения с военным делом, военной индустрией и всеми проявлениями насилия, занимая, вместо этого, позиции полного политического нейтралитета и максимально миролюбивого существования. Такой была и остаётся позиция анабаптистов/меннонитов, а также многих (пост)советских баптистов, адвентистов, пятидесятников и других евангеликов.<sup>[6]</sup> Другие христиане ратуют за пацифизм как ненасилие. Они выступают за активное ненасильственное сопротивление насилию и (про)активное миротворчество внутри человеческих сообществ и между ними. Такая позиция настаивает на том, что христианам не следует стрелять и убивать других людей, однако они вполне могут участвовать в военных действиях или народных акциях протеста как *нонкомбатанты*, капелланы, мирные демонстранты, активисты и, разумеется, «разрешатели» конфликтов, миротворцы в полном смысле слова. Подобных взглядов придерживались многие духовные лидеры прошлого и протестантские служители и богословы настоящего, среди которых нужно отметить Вальтера Раушенбуша, Мартина Лютера Кинга, Десмонда Туту, Стэнли Хауэрваса, Глена Стассена и других.<sup>[7]</sup>

<sup>[5]</sup> Таково содержание одной из традиционных англиканских молитв благословения в конце богослужения: “The peace of God which passes all understanding keep your hearts and minds in the knowledge and love of God, and of his Son Jesus Christ our Lord...”

<sup>[6]</sup> Myron S. Ausburger, “Christian Pacifism,” in *War: Four Christian Views*, ed. Robert G. Clouse (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 79–97; Татьяна Никольская, “Русские протестанты: отношение к политике (советский период),” *Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я*, по. спецвыпуск «Реформация 500» (2015): 93–104, особенно стр. 93–95, 101.

<sup>[7]</sup> Herman A. Hoyt, “Nonresistance,” in *War: Four Christian Views*, ed. Robert G. Clouse (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 27–57; Оксана Гаврисюк, “Мар-

Полная противоположность обоим видам пацифизма – христианский *милитаризм*. Эта позиция находится на противоположном конце спектра христианских позиций касательно отношения к войне и подразумевает готовность, полезность и даже необходимость брать в руки оружие и участвовать в вооружённых конфликтах. Если возникает крайне несправедливая социальная ситуация или появляется угроза начала ничем не оправданной войны, то люди, включая христиан как членов общества, должны с оружием в руках браться за восстановление справедливого порядка вещей и/или затевать «превентивную войну». То есть, если сложившаяся ситуация крайне неблагоприятна для страны или человека, и существует некая гипотетическая угроза насилия или военного вторжения, то лучшее, что эта страна или отдельный человек, может сделать, это нанести упреждающий удар и самому проявить агрессию. Да и вообще, почему нельзя затевать какую-нибудь «священную войну» или «крестовый поход» ради высших духовных и политических целей? С точки зрения милитаризма это дело важное, нужно и благородное. Современных сторонников такой позиции в том или ином виде можно найти среди некоторых сегментов американского протестантизма, русского православия («православный милитаризм») и латиноамериканского богословия освобождения.<sup>[8]</sup>

Наконец, среднюю позицию между двумя крайностями занимает так называемая *традиция справедливой войны* (англ. *The Just War Tradition*). Этот подход гласит: если война или вооружённый конфликт ведётся по признанным правилам и ради подлинно благой и богоугодной цели, которой прежде всего следует считать сохранение/установление мира,

---

тин Лютер Кинг: вехи пути,” *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 216–27, <https://doi.org/10.29357/аб.voi15.192068>; Валерий Задорожный, “Богословие и практика ненасильственного сопротивления Мартина Лютера Кинга,” *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 228–54, <https://doi.org/10.29357/аб.voi15.192067>; Глен Х. Стассен, “Простое и справедливое миротворчество,” *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 136–43; Стенли Гренц и Роджер Олсон, *Богословие и богословы XX века*, пер. с англ. Ольги Розенберг (Черкассы: Коллоквиум, 2011), 82–84, 422–426.

<sup>[8]</sup> Harold O. J. Brown, “The Crusade or Preventive War,” in *War: Four Christian Views*, ed. Robert G. Clouse (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 151–68; Cécile Chambraud, “Guerre en Ukraine: l’Eglise orthodoxe russe en rangs serrés derrière Vladimir Poutine,” *Le Monde* (blog), April 18, 2022, [https://www.lemonde.fr/international/article/2022/04/18/guerre-en-ukraine-l-eglise-orthodoxe-russe-en-rangs-serres-derriere-poutine\\_6122682\\_3210.html](https://www.lemonde.fr/international/article/2022/04/18/guerre-en-ukraine-l-eglise-orthodoxe-russe-en-rangs-serres-derriere-poutine_6122682_3210.html); (рус. перевод статьи: Сесиль Шамбро, “Le Monde: РПЦ «шагает в ногу» с Путиным относительно войны России с Украиной,” *Хвиля* (blog), April 30, 2022, <https://hvylya.net/analytics/251672-le-monde-rpc-shagaet-v-nogu-s-putinum-otnositelno-voynu-rossii-s-ukrainoy>); Геннадий Гололоб, “Путь мира или тропа войны? Том первый,” *Христианский пацифизм* (blog), 2017, <https://christianpacifism.info/2017/put-miri-ili-tropa-vojny-tom-pervyj/>; Анатолий Денисенко, “Чого ми можемо навчитися від теології визволення, і як застосувати її ідеї у сучасному часі?,” *Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов’я*, no. 16 (2016): 155–65.

восстановление справедливости или защиту государства от агрессора, то христианин имеет полное право идти воевать или, как минимум, принимать посильное участие в военном процессе. Этот взгляд присущ большинству римских и восточных католиков, православных, лютеран, реформатов и англикан, хотя некоторое число сторонников этого взгляда можно найти и среди протестантов-евангеликов, включая восточноевропейских.<sup>[9]</sup>

В каком-то смысле традиция справедливой войны представляет собой «золотую середину» между крайностями пацифизма и милитаризма.<sup>[10]</sup> Она пытается максимально адекватно оценивать библейские этические предписания и при этом максимально реалистично смотреть на проблему войны и мира. То есть, она предлагает богословски обоснованный и практичный инструмент для выявления природы того или иного вооружённого конфликта, выработки оценки насчёт его «правильности/неправильности» и вынесения суждений о том, как христианам следует на него реагировать. В этом смысле концепция справедливой войны – достаточно сложный, но многогранный и полезный ресурс для осмысления войны и выработки христианской позиции по этому вопросу. Недаром, христианские богословы и многие философы уже многие столетия разрабатывают, корректируют, критикуют и вновь и вновь прибегают к помощи этой теории. Однако, поскольку она не слишком известна и

<sup>[9]</sup> Arthur F. Holmes, “The Just War,” in *War: Four Christian Views*, ed. Robert G. Clouse (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 115–35; Vinoth K. Ramachandra, “War,” in *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, ed. William A. Dyrness and Veli-Matti Kärkkäinen (Downers Grove, IL; Nottingham: IVP Academic, 2008), 925–29, esp. pp. 927–928; Валентин Кореневич, “Взаимоотношения христианина и государства в свете заповеди «Не убей»,” *Богословские рефлексии: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 105–22; Константин Прохоров, “О христианском пацифизме,” *Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я*, no. 9 (2008): 105–23.

<sup>[10]</sup> Нужно отметить, что в светской традиции политической и этической мысли существует ещё как минимум одна категория: *реализм*. Под ним чаще всего подразумевают прагматический подход к войне: «реализм вообще не предполагает политического мышления в категориях морали и обосновывает войну как политически выгодное предприятие, опуская вопрос о нравственности применения силы» (А. Д. Куманьков, *Современные классики теории справедливой войны: М. Уолцер, Н. Фуштин, Б. Оренд, Дж. Макмахан* (СПб.: Алетейя, 2019), 8.).

Такой подход вполне соответствует духу *Realpolitik*: государственные деятели и патриоты своей государства призваны стремиться к благу своей страны и руководствоваться *практическими* соображениями максимальной пользы, достижимости, уместности и выгоды, а не абстрактными духовными ценностями или моральными нормами, которые ограничивают человека своими «должен» и «нельзя». (См. “Realpolitik, Noun,” in *Merriam-Webster*, accessed April 28, 2022, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/realpolitik>; Henry C. Emery, “What Is Realpolitik?,” *International Journal of Ethics* 25, no. 4 (July 1915): 448–68.) Однако этот подход явно не соответствует христианскому мировоззрению, которое строится на основании абсолютных истин и абсолютных требований морали. Поэтому он выведен за рамки представленного выше спектра христианских позиций и не учитывается в статье.

не всегда правильно понимается в восточноевропейских евангельских кругах, имеет смысл поговорить о ней подробнее – преимущественно из историко-богословской перспективы.

Что это за концепция? Как она сформировалась и как осмысливалась христианами? Каковы её основные идеи? Наконец, каков её смысл и вес сейчас, в XXI веке, когда Украина практически 8 лет сражается в (не)справедливой войне с Россией, да и ряд других стран (Чечня, Грузия, Сирия, Ирак, Афганистан) не так давно пережили опыт войн на своей территории? Этим четырём вопросам я уделю внимание ниже, рассмотрев христианскую теорию справедливой войны с точки зрения (а) истории её развития и (б) её богословско-этического содержания.

### 3. Теория справедливой войны: базовое определение и представление

◆ Итак, что это за концепция такая, «справедливая война»? По сути, это убеждение в том, что «существует хотя бы теоретическая возможность судить об определённых войнах как справедливых», и что «допустима теоретическая вероятность существования нравственных правил, которыми следует руководствоваться во время боевых действий».<sup>[11]</sup> Если сказать точнее, словами А. Куманькова, то «теория справедливой войны – это одна из доктрин этики войны, доказывающая нравственную приемлемость некоторых войн. Основная задача теории справедливой войны – объяснить, когда и почему война может считаться морально обоснованной, а также указать допустимые способы её ведения».<sup>[12]</sup> То есть, концепция справедливой войны – это философско-богословская, этическая, юридическая и отчасти политическая теория или даже группа теорий, обосновывающих допустимость *некоторых* вооружённых конфликтов и уместность участия *отдельных* людей в военных действиях и процессах.

Этимологически и исторически это понятие восходит к латинской фразе «справедливая война» (*bellum justum*), а также смежным терминам и стоящим за ними римским идеям – права (*jus*) и справедливости (*justitia*). Укоренённость в столь ёмких и насыщенных смыслами концепциях сказывается на переводимости этого странного для христианского уха словосочетания: «справедливая война». Разве можно говорить о *справедливом кровопролитии*? Разве не режет такая фраза ухо – и с точки зрения христианского мировоззрения, и с точки зрения русского языка? Ведь, как верно замечает Б. Кашников, «[в]ойна не есть инструмент справедливости, а справедливость не может быть целью войны»; более

<sup>[11]</sup> Helen Frowe, *The Ethics of War and Peace: An Introduction*, 2nd edition (London; New York, NY: Routledge, 2016), 4; рус. пер. взят из Куманьков, *Современные классики*, 6.

<sup>[12]</sup> Куманьков, *Современные классики*, 6.

того, «[н]е может существовать такой идеологии, которую следовало бы осуществлять посредством вооруженного вмешательства».<sup>[13]</sup>

Здесь уместно объяснить, что лексическое значение словосочетания *bellum justum* и смысловое содержание выраженной этими словами идеи действительно можно трактовать несколькими способами. Существует как минимум три возможных акцента в интерпретации.

Во-первых, речь может идти о *формально* справедливой войне, то есть о войне, которая справедлива в широком смысле с точки зрения какой-либо объективно существующей и стабильно работающей системы координат: римского государства, устава ООН или некой группы стран. Это весьма расплывчатая, но интуитивно понятная трактовка, которая отталкивается от общего смысла прилагательного *justus* («справедливый, праведный»<sup>[14]</sup>) и представления о том, что имеется некая формальная система справедливости, которую признают и которой подчиняются враждующие стороны.<sup>[15]</sup> Согласно такой трактовке, вооружённый конфликт «может быть, по своему, формально справедлив, если стороны придерживаются некоторых норм ведения, объявления и завершения войны», то есть подчиняются некой единой формальной системе справедливости, хотя фактически сама эта система может быть ни капельки не справедливой.<sup>[16]</sup> К примеру, негласный передел мира на «сферы влияния», убеждённость в «праве сильного» и абстрактное, но вроде бы всеобщее, понимание «свободы и демократии», свойственные могущественным державам древности и современности, вполне подходят на роль базиса для концепции о формальной справедливости при условии, что задействованные стороны соглашаются с этими базовыми параметрами.

Во-вторых, *bellum justum* может отсылать к *легальной* и *правомерной* войне, войне «по праву» и в рамках права, то есть к юридически допустимому и морально обоснованному применению оружия, которое, в свою очередь, также осуществляется чётко внутри правовой системы. На такую интерпретацию указывает понятие *ius/jus*, скрытое в корне слова *justum*. *Jus* – прежде всего «право» и «закон» как совокупность

<sup>[13]</sup> Борис Кашников, «Теория справедливой войны: критика основных начал», *Этическая мысль | Ethical Thought* 19, no. 2 (2019): 153, 159, <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2019-19-2-152-167>.

<sup>[14]</sup> Иосиф Хананович Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, изд. 2-е, переработ. и доп. (М.: Русский язык, 1976), s.v. “justus”; Leo F. Stelten, *Dictionary of Ecclesiastical Latin: With an Appendix of Latin Expressions Defined and Clarified* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2004), s.v. “justus.”

<sup>[15]</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, revised edition (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 47–52; Денис Кірюхін, «Шлях до «теорії справедливості»: праці Джона Ролза 1940-х — початку 1950-х років», *Філософська думка*, no. 1 (2022): 23–35, <https://doi.org/10.15407/fd2022.01.023>.

<sup>[16]</sup> Кашников, «Теория справедливой войны», 156.



прав и правил человеческого общества. Соответственно, *bellum justum* вполне может обозначать *правомерную* и *законную* войну, то есть войну, основанную на праве, измеряемую правом и законным же правом обоснованную.<sup>[17]</sup>

Так, например, считается, что у каждой нации и каждого человека есть право – и юридическое, и моральное – на самозащиту. Соответственно, применение оружия и насилие, совершаемые ради защиты своей жизни, семьи, территории или государственного суверенитета подпадает под категорию правомерной войны. В связи с таким пониманием справедливую войну связывают с двумя подспудными категориями: «правом на войну» (*jus ad bellum*) и «правом в войне» (*jus in bello*). *Jus ad bellum* – это правила, регулирующие вступление в войну и начало применения оружия/насилия. Согласно документам ООН начинать вооружённый конфликт правомерно лишь в двух случаях: ради самозащиты и ради коллективной безопасности. *Jus in bello* – права и правила, которые должны соблюдаться во время военного конфликта. Сюда входит целый ряд предписаний международного (гуманитарного) права: ограничения на применение насилия в целом, требования соблюдать права человека, правила отношения к военнопленным и гражданским лицам и прочее.<sup>[18]</sup> Такова идея справедливой войны как войны, основанной на неких правах и подчиняющейся праву.

Наконец, в-третьих, *bellum justum* можно считать истинно *справедливой* войной и прямо связывать с неким пониманием справедливости (*justitia*). В таком случае теория справедливой войны «может исходить из [некой] метафизики справедливости»<sup>[19]</sup> и основываться на представлении об универсальной, высшей справедливости. В наиболее классических христианских трактовках этой теории речь идёт о божественной справедливости: любое проявление справедливости в сотворённом мире – это проявление и отражение высшей справедливости и праведности, присущей Творцу, *justitia Dei*.<sup>[20]</sup> Соответственно, чтобы некое проявление насилия было признано справедливым, оно должно вписываться в рамки справедливости, установленные божественным Арбитром и указанные Его волей. На практике это может выражаться в ведении войны в согласии с прямыми божественными предписаниями и/или вытекающими из них человеческими установлениями. Но каковы

<sup>[17]</sup> Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, s.vv. “jus,” “justus”; Stelten, *Dictionary of Ecclesiastical Latin*, s.v. “jus.”

<sup>[18]</sup> Jenny Martinez and Antoine Bouvier, “Assessing the Relationship Between *Jus in Bello* and *Jus Ad Bellum*: An ‘Orthodox’ View,” *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law)* 100 (2006): 109–12.

<sup>[19]</sup> Кашников, “Теория справедливой войны,” 154.

<sup>[20]</sup> Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, Second (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017), s.vv. “iustitia,” “iustitia Dei”; Rawls, *A Theory of Justice*, 113–14.

же параметры этой богоугодной справедливости? Здесь как раз-то и вырисовывается необходимость полноценной христианской теории справедливой войны. Впервые эту теорию детально сформулировал отец церкви Августин Гиппонский, а развили средневековые схоласты и мыслители Эпохи европейских Реформаций.

#### 4. Истоки христианской теории справедливой войны: Августин и война в империи

◆ Аврелий Августин (354–430 гг.) соединил в своём учении три вектора древней мысли: римскую концепцию справедливой войны, ветхозаветный «божественный» милитаризм и ненасильственный, миролюбивый характер движения Иисуса и раннего христианства. Эти три источника сформировали основание августиновой концепции христианского отношения к вооружённым конфликтам.

(1) Во-первых, епископ Гиппона апеллировал к существующей в римском мире идее справедливой войны (например, в *Quaestiones in Heptateuchum* VI.10). Более-менее детально её продумал ещё Цицерон (106–43 до н.э.). В труде «Об обязанностях» он обозначил, что по его и римлян убеждению война считается справедливой при условии, что более цивилизованный способ решения спорных ситуаций – посредством переговоров и обсуждений (*per disceptationem*) – ни к чему не привёл, и поэтому вооружённое решение проблемы видится крайней и вынужденной мерой. При этом единственной подлинной целью войны должно быть восстановление мира и дальнейшая жизнь в нём, а единственной адекватной задачей – возмещение нанесённого ущерба или возвращение утраченных благ: материальных, вроде земли или имущества, или нематериальных, вроде частной справедливости или попорченного права. Цицерон пишет: «войны следует начинать с той целью, чтобы, не совершая противозаконий, жить в мире... справедливой может быть только такая война, которая ведётся ради возвращения утраченного (*rebus repetitis*), о которой предварительно возвестили, прежде чем начать, и которую [соответствующим образом] объявили» (*De offic.* I, XI.34–36).<sup>[21]</sup>

Будучи реалистом, Цицерон тем не менее соглашается, что войны порой ведутся не ради благородной цели восстановления справедливости, а ради выживания (*uter esset*), ради утверждения или увеличения власти (*imperium*) и ради славы (*gloria*). Такая мотивация тоже приемлема,

<sup>[21]</sup> «Quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur... nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum». Cicero, *De officiis*, trans. Walter Miller, The Loeb classical library 30 (London: William Heinemann; New York, NY: G. P. Putnam's Sons, 1928), 36, 38.

Перевод мой, но на основании и в сопоставлении с имеющимся: Марк Туллий Цицерон, «Об обязанностях», в *О старости. О дружбе. Об обязанностях*, ред. С. Л. Утченко, пер. В. О. Горенштейн, Литературные памятники (М.: Наука, 1974), 67.

особенно если речь идёт о выживании и славе Рима. Однако и в таких конфликтах следует придерживаться постулатов справедливой войны. Они должны начинаться и вестись по тем же правилам: ради конечного установления мира, без излишней жестокости и без нарушения договоров. Таковы обязательства, связанные с войной (*bellica officia*), и необходимое к исполнению «военное право» (*iura belli*) (*De offic. I*, XI.33; XII.38; XIII.39–41).<sup>[22]</sup>

Конечно, образ справедливой войны Цицерона несколько односторонний и ассиметричен: он отталкивается от римского республиканского права и римских идеалов (родина, власть, слава, закон), но всё же признаёт некоторые права и за другими народами (*ius gentium*) и задаёт важные ориентиры.<sup>[23]</sup> С. Утченко лаконично резюмирует цicerонову позицию так: «война может быть только вынужденным актом и допустима лишь в тех случаях, если переговоры не дают никаких результатов. Причина подобных войн только одна: оборона своего государства, цель же их прочный мир. В обращении с побежденными следует проявлять человечность; [а] сдавшиеся на милость победителя безусловно имеют право на пощаду».<sup>[24]</sup> Августин через четыре с половиной столетия сочтёт эти ориентиры хорошими, но недостаточными для христианина и потому разовьёт концепцию по-своему. Но идею справедливой войны у Цицерона и Римской империи он всё же позаимствует.

(2) Во-вторых, гиппонский богослов явно заимствует из Ветхого Завета убеждение в приемлемости и допустимости войн по эту сторону вечности. Во Втор. 20, в древнееврейском «военном кодексе», Бог говорит через Моисея: «Когда вы пойдёте сражаться с врагом и увидите коней и колесницы — войско более многочисленное, чем ваше, — не бойтесь. Ведь с вами Господь, ваш Бог, который вывел вас из Египта!» (ст. 1–2). Далее Он прямо повелевает, к вящей радости любого милитариста: «А в городах здешних народов, чью землю Господь, ваш Бог, отдаёт вам во владение, не оставляйте в живых никого! Предайте их всех заклятию и уничтожьте — хеттов, амореев, ханаанеев, периззеев, хиввеев и евусеев — как повелел вам Господь, ваш Бог. Иначе они научат вас творить все те мерзости, которые они творят для своих богов, и вы согрешите пред Господом, вашим Богом» (ст. 16–18).

<sup>[22]</sup> Cicero, *De officiis*, 35, 40, 42, 44; Марк Туллий Цицерон, «Об обязанностях», 68–69.

<sup>[23]</sup> Gavin Stewart, «Marcus Tullius Cicero (106 BCE–43 BCE),» in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 8–20; С. Л. Утченко, «Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина,» в *О старости. О дружбе. Об обязанностях*, Марк Туллий Цицерон, пер. В. О. Горенштейн, Литературные памятники (М.: Наука, 1974), 159–74; Куманьков, *Современные классики*, 28–33.

<sup>[24]</sup> Утченко, «Трактат Цицерона,» 171.

Такая жёсткость и даже жестокость, санкционированная Всевышним, может ужаснуть любого. Августин же говорит: не стоит «удивляться или ужасаться войнам, которые вёл Моисей, потому что, ни он, ведя их, не свирепствовал, но проявлял послушание, следуя божественным повелениям, ни Бог не свирепствовал, повелевая такое. Скорее, Он воздавал по заслугам [это] заслужившим и заслуживших же устрашал». Война – это законное средство наказания и воздаяния провинившимся, а воины – «слуги закона» и «защитники общественного блага» (*ministros legis... salutis publicae defensores*). По Божьему усмотрению законное насилие призвано служить укрощению пороков. Так, даже «во время военных действий в вину ставится... желание совершать насилие, мстительная жестокость, немирлолюбивый и непримиримый дух, мятежная ярость, жажда власти и им подобные» склонности (*Contra Faustum* XX.74).<sup>[25]</sup> Законное насилие применяется для того, чтобы останавливать, ограничивать или карать такого рода вещи. По сути, оно есть практический инструмент для реализации боговдохновенного ветхозаветного принципа пропорционального воздаяния, *lex talionis*, зафиксированного в Исх: 21:18–25: «Глаз за глаз. Зуб за зуб. За руку – рука. За ногу – нога. Ожог за ожог. Рана за рану. Ушиб за ушиб».

Таким образом, по мнению Августина, Ветхий Завет разрешает и даже предписывает определённые виды насилия, а Новый устами Иоанна Крестителя соглашается с их допустимостью.<sup>[26]</sup> Если вести войну повелевает Бог или законный властитель, и/или если применение силы должно служить сдерживанию пороков или наказанию за них, то такое действие правомерно.<sup>[27]</sup> В конце концов, как суммирует августиновскую позицию Джонсон, «если Бог может повелевать вести войну, как, согласно Ветхому Завету, Он и делал, то война не может быть чем-то заведомо аморальным (*inherently immoral*)».<sup>[28]</sup> Однако она должна совершаться

<sup>[25]</sup> «...nec bella per Moysen gesta miretur aut horreat, quia et in illis diuina secutus imperia non saeuens, sed oboediens fuit, nec deus, cum iubebat ista, saeuiebat, sed digna dignis retribuebat dignosque terrebat. quid enim culpatur in bello? ... nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, incapatus atque inplacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi et si qua similia, haec sunt, quae in bellis iure culpantur». Augustinus, “Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII,” in *Sancti Aureli Augustini Opera*, ed. Joseph Zycha, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 25/1 (Pragae; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1891), 672 (перевод мой).

<sup>[26]</sup> Августин ссылается на совет, данный Иоанном Крестителем пришедшим к нему римским воинам (Лк. 3:14): «Спрашивали его и воины, говоря: а нам что делать? И сказал им: никого не насилуйте, не вымогайте доносами и довольствуйтесь своим жалованьем». То есть, от солдат не требуется сложить оружие и отказаться от права на насилие в случае приказа свыше; от них требуется не переходить пределы собственных прав и обязанностей, верно служа закону и людям.

<sup>[27]</sup> Augustinus, “Contra Faustum (CSEL 25),” 672.

<sup>[28]</sup> James Turner Johnson, “St. Augustine (354–430 CE),” in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 24.

с целью сугубо пропорционального возмездия и ради всеобщего блага – в рамках дистрибутивной и карающей справедливости, очерченной божественными повелениями.

(3) Наконец, в-третьих, Августин отдаёт полный отчёт в миролюбивом духе Иисуса и раннего христианства и не стремится превратить христианский полупацифизм предыдущих веков в откровенный милитаризм. Известным является факт, что в христианстве I–II вв. преобладали пацифистские настроения, а служение в римской армии или государственном ополчении (милиции) раннехристианские служители и писатели считали допустимым, но не лучшим выбором для христианина. Такое отношение можно назвать снисходительным: «первые христиане проявляли снисхождение к тем, кто не оставлял свою службу в римской армии, но обуславливал эту службу требованиями христианской веры».<sup>[29]</sup> Так, Тертуллиан признавал, что некоторые христиане в его времена служили в римской армии и допускал, что «те, кого вера нашла после их вступления в воинское звание», могут в принципе продолжать службу, однако рекомендовал: «после принятия веры и её запечатления [божественной крещальной] печатью следует либо немедленно оставить [военное дело], как многие и сделали, либо [продолжая им дальше заниматься] всеми возможными способами изворачиваться, чтобы не совершить что-либо противное Богу». Если же человек уже был христианином, но ещё не начал военную карьеру, то ему Тертуллиан советовал не браться за это грязное дело. Вердикт карфагенского богослова лаконичен: «В лучшем случае считай, что заниматься военным делом позволительно» (*De corona XII*).<sup>[30]</sup> Позволительно значит можно, но совсем необязательно. Такая вот усреднённая позиция со склонностью к пацифизму как ненасилию.

Однако ко времени Августина ситуация существенно изменилась. Пока христианская церковь была абсолютным религиозным меньшинством в Римской империи, ей не так часто приходилось задумываться о подчёркнуто *христианском* отношении к оружию и военной службе. Теперь же, когда церковь вступила в более дружественные отношения с государством после реформ императоров Константина и Феодосия I, статус и права христиан изменились: они постепенно становились религиозным большинством в империи и, соответственно, всё чаще и чаще включались в различные социальные и политические процессы. А поскольку государство – не что иное, как общественно-политический механизм контроля и принуждения, целью которого является некое общественное благо,<sup>[31]</sup> то церкви пришлось тщательней задуматься

<sup>[29]</sup> Геннадий Гололоб, «Была ли ранняя церковь пацифистской?», *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 154.

<sup>[30]</sup> Тертуллиан, «О венце воина. Tertulliani De corona militis», пер. Ростислав Ткаченко, *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 202–3, <https://doi.org/10.29357/ab.voi15.197277>.

<sup>[31]</sup> По этому поводу ап. Павел вполне адекватно оценивал смысл существования и

о своём отношении к насилию. Как можно остаться верными заветам Христа о любви и мире и быть при этом законопослушными гражданами ставшей лояльной к христианам империи? Августин даёт следующий ответ в своём знаменитом труде «О граде Божьем».

Прежде всего христианам следует признать: *война и насилие неизбежны*. В *этом* мире, повреждённом грехом и лишь ожидающем целительного преобразования, полный и совершенный «шалом» невозможен. Война всегда будет оставаться одной из сторон человеческого бытия и человеческой истории. Благодаря Христу и через Него христианам «следует ожидать не земного и телесного счастья... а небесного и духовного». Последнее грядёт только после второго пришествия Христа, когда мы все перейдём на *ту* сторону вечности, а Бог исполнит Свои обетования о даровании полной безопасности и блаженства Своему народу. «Итак, – подытоживает Августин, – то место, которое обещается, как место мирного и безопасного обитания, есть место вечное, и предопределено Вечным в свободном Иерусалиме, где поистине будет народ Израиль... В благочестивом ожидании такой награды и следует проводить по вере жизнь в течение настоящего трудного странствования». До тех пор любовью мир на земле – лишь «сень будущего», а смена периодов мира на периоды войны и наоборот – неотъемлемая часть истории (*De civitate* XVII.12–13).<sup>[32]</sup> Следовательно, христианам нужно быть готовыми, коль пробьёт час, нести свой крест и действовать даже во времена войн и катастроф.

Наступление военного времени или необходимость выполнения определённого гражданского долга во время мирное может потребовать от христианина участия в задачах, связанных с применением насилия. К этому, уверен епископ Гипсона, нужно быть готовым. Правда, как верно отмечает Куманьков, «[н]есмотря на то, что война, согласно Августину, извечный спутник обитателей града земного, принять её христианину можно только на определенных условиях».<sup>[33]</sup> Изложение этих условий чётко очерчивает основные параметры августинового мышления о войне и христианской гражданской позиции. Так, он предписывает христианам в обязательном порядке ориентироваться на *Божьи законы*, изложенные в Писании, и на необходимость служить людям, поддерживая общественный порядок, активно сопротивляясь *несправедливости* и культивируя во всём *справедливость*.

---

характер государства в Рим. 13:1–4: «Всякая душа да подчиняется высшим властям. Ибо нет власти, кроме как от Бога, а существующие поставлены Богом. ... Хочешь не бояться власти? Делай доброе и будешь иметь похвалу от неё: ибо она – Божий слуга, тебе на благо. Если же делаешь злое, бойся; ибо она не напрасно носит меч, ибо она Божий слуга, отмститель, карающий гневом делающего злое».

<sup>[32]</sup> Августин, *О граде Божьем*, пер. с лат., Классическая философская мысль (Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000), 879–82.

<sup>[33]</sup> Куманьков, *Современные классики*, 41.

Если христианин находится на позиции главы государства, судьи или чиновника, которому полагается заботиться о благе народа и сохранении мира и порядка, то ему, возможно, придётся объявлять и вести войны или подвергать людей насилию. Коль иного выхода не будет, а необходимость восстановить справедливость будет, на это придётся пойти. Это нормально и правильно, хотя и неприятно. Августин пишет: «Несправедливость противной стороны вынуждает мудрого вести справедливые войны; и эта несправедливость должна вызывать скорбь в душе человека, потому что она несправедливость человеческая, хотя бы из-за нее и не возникало никакой необходимости начинать войну» (*De civ.* XIX.7).<sup>[34]</sup> Скорбно и печально ввязываться в такое кровавое дело, но несправедливость, беспорядок и страдания людей вынуждают правителя-христианина прибегнуть к насилию ради восстановления порядка и наказания преступлений.

Конечно, сама по себе война, пытки и другие виды насилия – это тяжкий род зол. Но, спрашивает Августин, «Будет ли мудрый в этом мраке общественной жизни отправлять должность судьи, или не будет? Будет, конечно. Его привязывает, его влечет к этой должности человеческое общество, изменить которому он считает преступлением...» Служение людям – это выполнение заповеди Иисуса о любви к ближним. Отречься от неё христианин не может. Поэтому он, будучи судьёй или чиновником, оказывается вынужден применять пытки, выносить приговоры и прибегать к физическим и другим видам наказания виновных. «Все это и подобное этому зло он грехом не считает, потому что мудрый судья делает это не по желанию вредить, а по необходимости неведения; а насколько вынуждает к этому человеческое общество, и по необходимости суда» (*De civ.* XIX.6).<sup>[35]</sup>

Суд над любым злом должен совершиться. Такова воля Божья. И христианин вполне может выступать в роли такого инструмента свершения справедливости. Отчасти поэтому, видимо, Августин со спокойной совестью поддержал насильственное решение проблемы донатистского раскола в североафриканской церкви своего времени. Он соглашался с тем, что физическое наказание грешников и преступников вполне допустимо, а упорные церковные раскольники-донатисты таковыми являлись. Поэтому он и официальная церковь с одобрением отнеслись к тому, что имперские власти кнутом, а не пряником «возвращали» отколовшихся в лоно церкви или, если те противились, подвергали их юридическим преследованиям.<sup>[36]</sup> В конце концов, грех должен быть покаран, а справедливость – восторжествовать.

<sup>[34]</sup> Августин, *О граде Божьем*, 1018.

<sup>[35]</sup> Августин, 1016.

<sup>[36]</sup> Филип Шафф, *Никейское и посленикоевое христианство: от Константина Великого до Григория Великого, 311–590 гг. по Р.Х.*, 2-е изд., пер. с англ. О. А. Рыбаковой, История христианской церкви, III (СПб.: Библия для всех, 2011), 244–47.

Если же христианин – рядовой гражданин своей страны, которого долг или необходимость заставляет взять в руки оружие, то ему следует идти на это с чистой совестью при условии, что его на законных основаниях призывает к этому законная же власть. Применение насилия или даже убийство в таком случае грехом не будет. Августин поясняет:

божественный авторитет допускает и некоторые исключения из запрета убивать человека. Но это относится к тем случаям, когда повелевает убивать сам Бог, или через закон, или же особым относительно того или иного лица распоряжением (*Deus occidi iubet sive data lege sive ad personam pro tempore expressa iussione*). В этом случае не тот убивает, кто обязан служить повелевавшему, как и меч служит орудием тому, кто им пользуется. И поэтому заповеди “не убивай” отнюдь не преступают те, которые ведут войны по велению Божию или, [выполняя функции общественной власти согласно] Его закон[ам], т.е. в силу самого разумного и правосудного распоряжения (*qui Deo auctore bella gesserunt aut personam gerentes publicae potestatis secundum eius leges, hoc est iustissimae rationis imperium*), наказывают злодеев смертью (*De civ. I, 21*).<sup>[37]</sup>

Получается, что христианину допустимо братья за оружие, идти на войну и убивать врагов, если соблюдены несколько условий. Во-первых, необходимость идти воевать должна обосновываться божественными нормами, Его законом и открытым Им в Писании понимании справедливости (*data lege, Deo auctore secundum eius leges*). То есть нормы карательной справедливости внутри государства или военных действий, направленных вовне, в идеале должны отталкиваться от Божьих заповедей и законов. Они прямо указывают, за какие грехи нужно наказывать и к каким добродетелям стремиться. Так, мятежи, проявления жестокости и насилия, воровство и другие преступления явно требуют законного возмездия, совершается ли нечто подобное на межличностном или межнациональном уровне. Этим божественным, библейским принципам необходимо следовать.

Во-вторых, решение о том, что пора братья за щит и меч, принимается народной, государственной властью (*publicae potestatis... imperium*). Как указывается в похожем тексте из «Против Фауста», «за ведение этих самых войн хорошие [люди] берутся или по повелению Бога, или по распоряжению какого-либо законного начальствования» (*sive deo sive aliquo legitimo imperio iubente gerenda ipsa bella suscipiuntur a bonis*).<sup>[38]</sup> Иными словами, насилие законно, только если велено легитимными властителями; веление же властителей законно, только если обусловлено и обосновано божественным и человеческим законом. Власть обязана

<sup>[37]</sup> Августин, *О граде Божьем*, 38 (адаптировано, изменения отмечены квадратными скобками); лат. текст: Augustinus, *De civitate Dei libri XXII. Libri I-XIII*, ed. Bernard Dombart, vol. 1, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1877), 35.

<sup>[38]</sup> Augustinus, “Contra Faustum (CSEL 25),” 672 (перевод мой).



соблюдать закон, но и народ обязан исполнять законные требования власти. Таковы правила игры.

И, в-третьих, целью войны должно быть достижение, воплощение или восстановление справедливости. Смерти заслуживают лишь злодеи. Законное наказание нужно совершать над виновными. Войну нужно вести против совершивших зло врагов. Поэтому конечная цель применения насилия – это правосудие, порядок и справедливость. Только так и никак иначе.

В конце концов, Аврелий Августин рекомендует (в *Quaestiones in Heptateuchum* VI.10): если возникает законная необходимость, то праведному, стремящемуся к справедливости человеку (*homo iustus*) следует без раздумий братья за оружие и идти на справедливую войну (*iustum bellum*). Справедливой же считается такая война, «в которой караются беззакония» (*iusta autem bella ea definiri solent quae ulciscuntur iniurias*). В таком вооружённом конфликте военачальник, солдат и весь вступивший в войну народ «не столько виновник войны, сколько служитель правосудия» (*non tam auctor belli quam minister iudicandus est*).<sup>[39]</sup>

Это служение Божьему и человеческому правосудию, кажется, играет ключевую роль в учении Августина о войне. Развивая мысль Цицерона и продолжая интуиции своего наставника Амвросия Медиоланского (ум. 397 г.), он расширяет и возвышает древнеримскую концепцию *bellum iustum*. Если для Цицерона, как верно отмечает Ф. Рассел, война – это средство восстановить юридический или материальный статус-кво, который существовал ранее, до войны, и был нарушен, то для Августина война – это инструмент Божьего карательного правосудия в греховном мире. Справедливая война правомерна не потому, что зиждется на римском или иудейском праве, а потому, что претворяет в жизнь требования божественной справедливости. И в этом смысле «*justum*» основывается не просто на «*jus*» (праве), но на «*justitia*» (справедливости и праведности) Бога.<sup>[40]</sup>

Итак, где нет истинной справедливости (*iustitia*), там не может быть и права (*ius*). Ибо что бывает по праву (*iure*), то непременно бывает и справедливо (*iuste*). А что делается несправедливо, то не может делаться и по праву. Нельзя считать и называть правом несправедливые постановления людей. Сами же они называют правом (*ius*) то, что имеет свой источник в справедливости (*iustitia*)... справедливость есть такая добродетель, которая отдаёт каждому, что ему следует (*De civ. XIX.21*).<sup>[41]</sup>

<sup>[39]</sup> Augustinus, “Quaestiones in Heptateuchum libri VII,” in *Sancti Aureli Augustini Opera*, ed. Joseph Zycha, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 28/2 (Pragae; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1895), 428–29.

<sup>[40]</sup> Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Third Series 8 (Cambridge; London; New York: Cambridge University Press, 1975), 18–20.

Только Божье правосудие может быть основанием человеческого права, и только божественная *истинная* справедливость задаёт ориентиры для человеческой справедливости. Божья справедливость должна вершиться в подлунном мире, ведь иначе порок, зло и грех возобладают. А это явно не то, чего желает праведный Бог. Поэтому христиане призваны служить этому Божьему и человеческому правосудию по мере сил, даже вынужденно, без малейшего удовольствия в насилии, но ради торжества подлинной справедливости. В этом кроется обоснование справедливой войны Августина.

\* \* \*

Суммировать позицию Августина в двух словах можно следующим образом. Справедлива лишь вынужденная война, которая ведётся легитимной властью на основании человеческих законов, отражающих явленные в Писании законы Божьи, с целью установления или восстановления общественного порядка и мира. Поскольку предписанная Христом любовь к ближним предполагает заботу об общественном благе и справедливости, она тем самым допускает и действие механизмов, устанавливающих эту самую справедливость на основании божественного закона. Эти механизмы могут быть как мягкими вроде увещания, проповеди и молитвы, так и жёсткими, в виде судебных расследований, физических наказаний, применения оружия и военных действий. Хотя первые предпочтительнее вторых с христианской точки зрения, всё же применение насилия неизбежно, потому что, к сожалению, неизбежны грехи и преступления. Поэтому, с точки зрения Августина, насилие – это вынужденное зло и побочный эффект механизмов реализации требований справедливости. И хотя христианину запрещено применять силу просто так, он может и даже обязан взяться за оружие или вынести суровый приговор другим людям, если этого требует Божий и человеческий закон. Справедливо и оправдано насилие, которое служит карательному правосудию, защите порядка и обеспечению существования государства.

## 5. Систематизация христианской теории справедливой войны: Грациан, Аквинат и война в средневековом мире

◆ Своей христианской версией концепции справедливой войны и фактическим согласием на насильственное подавление донатистского раскола Августин задал двойной вектор дальнейшего развития хри-

<sup>[41]</sup> Августин, *О граде Божьем*, 1042–43. Лат. текст: «ubi ergo iustitia uera non est, nec ius potest esse. Quod enim iure fit, profecto iuste fit; quod autem fit iniuste, nec iure fieri potest. Non enim iura dicenda sunt uel putanda iniqua hominum constituta, cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manauerit... Iustitia porro ea uirtus est, quae sua cuique distribuit». Augustinus, *De civitate Dei libri XXII*, ed. Emanuel Hoffmann, vol. 2, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 40 (Pragae; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1900), 408–9.

стианского «богословия войны». С одной стороны, он вдохнул жизнь в понимание *справедливой* войны как вооружённого конфликта, который санкционирован законной *светской* властью и ведётся ради «защиты территории, людей или чьих-либо прав». При этом официально не допускается применение насилия по отношению к мирному населению, служителям церкви и некоторым другим категориям людей. С другой стороны, августиновы теория и практики вдохновили идею *священной* войны как вооружённой агрессии, которая совершается ради неких «идеалов веры» по повелению и благословению *религиозной* власти. В этой войне не может быть сдерживающих факторов, потому что она ведётся во имя Бога и высших духовных ценностей против законченных грешников и врагов креста Христового, – всё ради некой высшей справедливости. Как верно подмечает Ф. Рассел, «участие христианина в священной войне – подлинный долг, участие же в справедливой войне – нечто дозволенное, но ограниченное рядом предписаний».<sup>[42]</sup> Наиболее яркой реализацией идеи священной войны стали средневековые крестовые походы, справедливыми же на протяжении веков регулярно объявлялись те или иные войны с преимущественно политической и социальной мотивацией.

Правда, нужно отметить, что это двойное представление о приемлемых для христиан войнах складывалось постепенно. Августин оставил следующим векам не «доктрину» и не «теорию» справедливой войны, а просто разрозненные, хотя и глубокие, тезисы об отношении христианства к проблеме справедливости, войны и насилия. И только мыслители XII–XIII века превратили «непричёсанные» мысли Гиппонского епископа в систематизированное христианское учение.<sup>[43]</sup>

При этом нельзя забывать, что период Средневековья породил и первое общественное движение за мир и щадящее отношение к нонкомбатантам. Им стало инициированное церковью и поддержанное многими простыми людьми продвижение идеи «Божьего мира» и «Божьего перемирия» (*pax Dei*). Епископы церкви, прежде всего во французских землях, начали требовать у аристократов и рыцарей «клятву, обязывающую хранить мир и не совершать насилия по отношению к церкви и бедным» как минимум в течение некоторого времени: в субботние и воскресные дни, на христианские праздники, во время Великого поста или на протяжении определённого временного отрезка (месяца, года, нескольких лет). Также служители церкви призывали воюющих соблюдать ряд правил: не атаковать церкви и мирные деревни; не убивать и не грабить во время вооружённых стычек мирных жителей, безоружных путников, бедняков, монахов и служителей церкви; не нападать на идущих без сопровождения мужчин женщин, вдов и монахинь; «не обрезать

<sup>[42]</sup> “In the holy war Christian participation is a positive duty, while in just wars is licit but restricted.” Russell, *The Just War*, 2.

<sup>[43]</sup> Johnson, “Augustine,” 25–28.

виноградных лоз, не разрушать мельниц и не уносить находящийся в них урожай»; не наносить иного физического и материального ущерба церковному или частному имуществу. Всё это было призвано служить ограничению военных действий и негативных побочных эффектов от них, когда страдали ни в чём не повинные и не участвующие в войне люди. Мотивацией же и высшей целью полагалось исполнение Божьего призыва к миролюбивому отношению людей друг ко другу и хотя бы временное «установление мира» (*constitutio pacis*), заключение «договора о мире» (*pactum pacis*) и «восстановление мира и справедливости» (*restauratio pacis et iustitiae*) на определённой территории.<sup>[44]</sup>

Движение за мир сыграло важную роль в разработке военного права и военной этики, но, к сожалению, не остановило войны. Не будет ошибкой сказать, что в средневековой Европе правила бал не идея наступления всепоглощающего мира, а идея справедливой войны. По-настоящему чёткие очертания она обрела благодаря правоведческой и богословской систематизации под пером юриста Грациана (ум. ок. 1145 г.) и богослова-схоласта Фомы Аквинского (1224/5–1274 гг.). Причём основополагающее значение сыграли именно тексты Грациана и его позднейших коллег-юристов, получивших наименование «декретистов», а богословское осмысление Аквината и других схоластов было лишь комментарием и доработкой учений магистров канонического и гражданского права предыдущих полутора веков.<sup>[45]</sup>

Грациан в своём произведении «Согласование несогласованных канонов» (*Concordia discordantium canonum*), оно же просто «Декрет» (*Decretum*),<sup>[46]</sup> упорядочил и обработал библейские и августинианские тезисы. Он чётко осознавал проблематичность идеи справедливой войны и поэтому оформил её в виде двойного вызова: морально-богословского и юридического. Поэтому дискуссия о *bellum justum* в «Декрете» вращается вокруг двух типов вопросов: вопросов нравственно- и практическо-богословского характера, с одной стороны, и вопросов правового и политического характера, с другой. «Не являются ли участие в военных действиях (*militare*) грехом?» и «позволительно ли епископам и кому-либо из членов клира (*clericis*) брать в руки оружие (*arma mouere*)?» – это явно вопросы первой группы. Ко второй же относятся проблемы вроде

<sup>[44]</sup> Елена Булдакова, «Концепция войны в установлениях «Божьего мира» во Франции конца X–начала XII в.», *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология* 135, no. 13 (2014): 55–62.

<sup>[45]</sup> Rory Cox, «Gratian (circa 12th Century),» in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 34–35; Russell, *The Just War*, 55, также см. главы 3, 4 и 7.

<sup>[46]</sup> Здесь и далее текст Грациана приводится по изданию: Gratianus, «Decretum Magistri Gratiani,» in *Corpus Iuris Canonici*, ed. Emil Friedberg, Ed. lipsiensis 2, vol. 1, 2 vols. (Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1879), ссылки на фрагменты текста даются в общепринятом формате.

того, позволительно ли конфисковать имущество еретиков и вообще «какая война является справедливой?» (*Decretum*, pars II, C. 23, prolog.).

Но одно дело осознавать и формулировать проблемы; понять, как их решить – совершенно другое. И Грациан подходит к этому вопросу скрупулёзно, как и подобает настоящему правоведа. В роли надёжного основания для него выступают *божественный закон*, выраженный в законе Ветхого Завета и законе Христовом Завета Нового, и *человеческий закон*, оформленный в виде общепринятых обычаев (*mores*) и записанных постановлений человеческого общества (*leges*). В самом начале «Декрет» обозначает эти ориентиры, отталкиваясь от цитаты Исидора Севильского (ум. 636 г.): «Все законы (*leges*) либо божественные, либо человеческие. Божественные установлены от природы, а человеческие – обычаями». Причём, сразу же поясняется в тексте, обычаем именуется «давнее обыкновение (*consuetudo*), выводимое лишь из привычек», а, собственно закон есть не что иное, как «письменное установление» (*constitutio scripta*) (*Decretum*, pars I, D. 1, prolog.; сс. 1–4).<sup>[47]</sup>

Правда, уточняет Грациан, Божий закон нельзя противопоставить закону человеческому. Напротив, фундаментальные божественные установления заложены в саму природу вещей, и человеческие сообщества выводят свои «обыкновения» и «установления», руководствуясь именно природными данными. Собственно, «естественное право» (*Ius naturale*) – это не что иное, как «то, что повсеместно существует вследствие природного инстинкта (*instinctu naturae*), а не некоего установления». Это – набор общих для всех народов представлений о том, что есть правильно. К таковым, например, относится институт брака мужчины и женщины, необходимость воспитания детей, имеющееся у них право наследования родителям, присущая всем людям свобода и право пользования природными ресурсами и прочее. Эти инстинктивные общечеловеческие права закладывают основу для несколько отличающихся, но в целом сходным правовых систем разных народов. Последние именуются «правом народов» (*ius gentium*) и фактически и юридически регулируют престолонаследование в монархиях, их обустройство, ведение войн между государствами, заключение мирных договоров и т.п. (*Decretum*, pars I, D. 1, сс. 8–9).<sup>[48]</sup>

Итак, моральные и юридические дилеммы следует решать, руководствуясь писанными законами и неписанными обычаями, если последние действительно имеют статус давнего и общепринятого правила. Но подоплёкой этих человеческих установлений всегда остаётся закон Божий, закон естественный, так как он существует от начала времён

<sup>[47]</sup> Рус. пер.: Иоанн Грациан, «Согласование несогласных канонов («Декрет»),» в *Антология мировой правовой мысли*, пер. с лат. и примеч.: Н. Ф. Усков, т. 2: Европа V–XVII вв. (М.: Мысль, 1999), 240–41; лат. текст: Gratianus, “Decretum,” col. 1.

<sup>[48]</sup> Gratianus, “Decretum,” cols. 2–3.

и обозначает неизменные моральные правила. Грациан постулирует: «Естественное право (*naturale ius*) содержится в законе и Евангелии» и подчёркивает: «Моральные предписания (*Moralia mandata*) относятся к естественному праву и потому не показали себя подверженными какой-либо изменчивости» (*Decretum*, pars I, D. 6, с. 3).<sup>[49]</sup> Следовательно, неизменные законы божественного естественного права в сочетании с редко изменяемыми законами права человеческого – фундамент любых рассуждений о войне и мире. Что же мы можем из них извлечь?

В первую очередь то, что в человеческих делах любовь к ближнему, забота о других людях и сохранение мира между людьми и нациями всегда имеют приоритетный статус. Божьим законом «предписывается поступать с другими так, как он хочет, чтобы другие поступали с ним, и запрещается причинять другим то, что он не хочет, чтобы причиняли ему» (*Decretum*, pars I, D. 1, prolog.).<sup>[50]</sup> На индивидуальном уровне это означает терпение, смирение и невоинственность, то есть готовность подставить другую щёку и отказ от мщения за себя по примеру Иисуса Христа. Грациан называет этот принцип «предписаниями терпения» (*precepta paciencie*) и призывает к отказу воздавать злом за зло, предпочитая вместо этого отношение доброго расположения к другим людям (*benivolentia*) (*Decretum*, pars II, C. 23, q. 1, с. 2). То есть, разжигание межличностных конфликтов воспрещается, а война по личным мотивам является полным табу: она по определению несправедлива.<sup>[51]</sup>

На общественном же уровне ситуация обстоит сложнее. Проявление любви и заботы о людях означает заботу о том, чтобы справедливость всегда осуществлялась, законы работали, а люди жили в мире и благополучии. Соответственно, возникновение любой несправедливости, будь то совершённое преступление, нанесённый материальный ущерб или проявление насилия, требует адекватной реакции. Библейский наказ любить врага и грешника, по мнению Грациана, не подразумевает безнаказанности за совершённый грех (*Decretum*, pars II, C. 23, q. 4, с. 32). Напротив, он означает, что «за преступления должно наказывать» (*crimina sunt punienda*), поэтому грешника надлежит либо терпеливо побуждать к покаянию, либо прямо карать за совершённое злодеяние (С. 23, q. 4, с. 25). А кара подразумевает в том числе физическое наказание вплоть до казни (С. 23, q. 4, с. 44). Сам естественный закон, отталкивающийся от заложенных Богом человеческих инстинктов и врождённых прав, диктует необходимость компенсации за взятое (взаймы) и допустимость «давать отпор [проявлению] насилия с помощью силы» (*violentie per uim repulsio*) (*Decretum*, pars I, D. 1, с. 8). Следовательно, проявление любви к людям и забота о мире в человеческом сообществе требует

<sup>[49]</sup> Грациан, “Декрет,” 245; Gratianus, “Decretum,” col. 11.

<sup>[50]</sup> Грациан, “Декрет,” 241; Gratianus, “Decretum,” col. 1.

<sup>[51]</sup> Russell, *The Just War*, 63.

периодического применения насилия со стороны власть предержащих. Любовь по необходимости пользуется методами дисциплинирования и справедливого воздаяния.

Таким образом, примат любви к людям допускает умеренное и строго ограниченное законами насилие, которое применяется ради воздаяния за правонарушения (*injuriae*) как преступления против Божьего (природного), библейского, государственного, общечеловеческого или церковного закона.<sup>[52]</sup> Этот принцип, который Грациан явно заимствует у Августина, обуславливает понимание им справедливой войны. Ведь если насилие допускается в рамках обыкновенного и «стандартного» процесса правосудия, то тем паче оно имеет место быть в случае, когда требуется экстраординарная реакция на кричаще несправедливые деяния людей и народов.<sup>[53]</sup> Военные конфликты относятся к последней категории. Но какие из них оправданны и правомерны?

Война справедлива, постулирует Грациан, если соблюдены несколько условий. Первое: её на законном основании объявляет законный властитель или, буквально, «принцепс» (*ex edicto geritur; suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit*) (С. 23, гл. 2, с. 2; гл. 1, с. 4). Во времена Августина «принцепсом» (*princeps*) именовался исключительно римский император; он-то и был главой государства и высшей легитимной властью. Теперь же, в эпоху Грациана этот титул стал значить нечто вроде «вождь» или «князь» и мог относиться к королям, императорам, другим влиятельным аристократам и даже к лидерам церкви: римским папам, епископам, архиепископам. Все эти категории людей гипотетически соответствовали понятию законного властителя с правом издавать эдикты или нормативные государственные акты.<sup>[54]</sup>

Второе: война объявляется и ведётся с целью возмездия за правонарушения (*iniuriae ulciscuntur*) (С. 23, гл. 2, с. 2). К таковым традиционно причислялись вражеская атака на город или страну, отказ суверена или государства выплатить компенсацию за совершённые своими гражданами злодеяния, а также захват, хищение или повреждение собственности. Соответственно, налицо три легитимных повода к началу справедливой войны (в лаконичном парафразе Рассела): «дать отпор [вражескому] вторжению, вернуть имущество и совершить возмездие за нанесённый ранее ущерб». Эти три повода Грациан объединяет под лаконичной формулировкой: кара за правонарушения.<sup>[55]</sup>

Третье: война ведётся ради торжества мира и с максимально миролюбивым отношением к мирным жителям и сдавшимся (или поверженным)

<sup>[52]</sup> Russell, 65.

<sup>[53]</sup> Russell, 62–63.

<sup>[54]</sup> Cox, “Gratian,” 40.

<sup>[55]</sup> “...to repel the invasion; to recover property; and to avenge prior injuries.” Russell, *The Just War*, 64.

врагам. Справедливая война – война миротворческая (*bella pacata*). Она призвана «усмирить злых и поддержать добрых людей», и вести её должно «не с упоением или жестокостью, а со стремлением к миру» (*non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio*) (С. 23, q. 1, с. 6).<sup>[56]</sup> Так что, даже ведя боевые действия, воин-христианин должен быть настоящим миротворцем (*esto bellando pacificus*), а, повергнув или захватив врага, обязан проявить милосердие. В конце концов, как красиво резюмирует Грациан, «мира ищут не для того, чтобы упражняться в войне, но ведут войну для того, чтобы обрести мир» (*Non enim pax queritur, ut bellum exerceatur, sed bellum geritur, ut pax acquiratur*) (С. 23, q. 1, с. 3).<sup>[57]</sup> Именно установление мира служит и ограничителем, и целью справедливой войны: нельзя воевать справедливо ради кровавой цели захвата территорий или трофеев, как и нельзя в ней сражаться с неограниченной жестокостью. Война справедлива только если она выступает «инструментом достижения мира».<sup>[58]</sup>

В грациановской схеме эти три условия подспудно объединяются в определении справедливой войны, которое приведено в «Декрете», С. 23, q. 2, с. 1: «Война справедлива, когда ведётся по объявлению [законной власти], чтобы вернуть утраченное или чтобы дать отпор людям [т.е. врагам]» (*Iustum est bellum, quod ex edicto geritur de rebus repetendis, aut propulsandorum hominum causa*).<sup>[59]</sup> Участие в такого рода войнах для христианина-мирянина позволительно и не является грехом, так как служит торжеству справедливости и угодному Богу миру (С. 23, q. 1, с. 7). Что же касается христиан-клириков, то им запрещено пользоваться оружием (С. 23, q. 8, prolog.). Они не имеют права брать в руки оружие и воевать, так как тем самым оскверняются кровью и не могут совершать своё служение (в первую очередь, преподавать таинства, как указано в С. 23, q. 8, с. 30). А вот вдохновлять и благословлять христиан-мирян и людей доброй воли на справедливую войну – ради защиты от врага или противостояния врагам Господним – они вполне могут (С. 23, q. 8, с. 6).

Таковы описания и предписания Иоанна Грациана касательно справедливой войны. Хотя в чём-то его тезисам не хватает конкретики, вроде пояснений того, какая именно власть легитимна или каковы правила ведения справедливой войны, в целом грациановская концепция вполне заслуживает звания полноценной *теории*. Она объединяет юридический и нравственный аспекты этой сложной темы и, заодно, достаточно чётко и систематично излагает вдохновлённое Августином понимание христианского отношения к войнам. Его богословское переложение и осмысление предложит через полтора столетия Фома Аквинский в своей «Сумме теологии».<sup>[60]</sup>

<sup>[56]</sup> Gratianus, “Decretum,” col. 893.

<sup>[57]</sup> Gratianus, col. 892.

<sup>[58]</sup> Russell, *The Just War*, 60–61.

<sup>[59]</sup> Gratianus, “Decretum,” col. 894.



Он добавит доводам Грациана богословского звучания и большей чёткости. Так, например, Аквинат даёт такую же трёхчастную характеристику справедливой войны, хотя и с терминологическими вариациями. Война справедлива, если за её объявлением стоит авторитет законной власти (*auctoritas principis*), если у неё есть справедливая причина (*causa iusta*), и если у воюющих имеется правильное намерение (*intentio bellantium recta*), коим, разумеется, должно быть стремление к восстановлению справедливого порядка вещей и установлению мира (*ST II-II, q. 40, a. 1, resp.*).<sup>[61]</sup> Формулировки немного иные и более терминологически точные, но смыслы совершенно соответствуют идеям Августина в систематическом изложении Грациана и более позднем переложении канониста Руфина.<sup>[62]</sup>

Точно так же Аквинат поддерживает грациановский тезис о том, что клирикам не следует брать в руки оружия, хотя обосновывает это не только святостью отправляемых ими таинств, но и другими причинами. Он утверждает, что «занятия военным делом радикально противоположны тем обязанностям, которые поручены епископам и клирикам». В частности, «военное дело является занятием крайне беспокойным, которое препятствует душе созерцать божественные вещи, славить Бога и молиться за народ, т. е. делать то, что входит в обязанности духовных лиц. И потому клирикам запрещено заниматься... воинским делом» (*ST II-II, q. 40, a. 2, resp.*).<sup>[63]</sup>

Здесь в ответе Фомы явно виден духовный и пастырский, а не чисто юридический, интерес к вопросу. Служитель церкви призван к труду над собственной душой (созерцание, молитва, богословские штудии) и пастырскому попечению о своей пастве (литургия, молитва за народ). Эти обязанности действительно совершенно противоположны суете, сложности и жестокости военного дела, о котором Аквинат имел некоторое представление. Всё же он происходил из рода вполне себе воинственных аристократов: его отец и братья были рыцарями и постоянно участвовали в боевых действиях, а сам Фома провёл солидную часть жизни в Италии, на территории которой тогда регулярно происходили военные стычки между Папой, Сицилийским королевством и Священной Римской империей. Да и с литературой по военному делу он был немного знаком.<sup>[64]</sup> В общем, Фома ясно представлял синяки,

<sup>[60]</sup> Здесь и далее Сумма теологии цитируется по изданию: Фома Аквинский, *Сумма теологии. Т. V: Вторая часть второй части. Вопросы 1-46. Биллингва латинско-русский*, перевод с латинского А.В. Аполлонова, под редакцией Н. Лобковица и А.В. Аполлонова (М.: КРАСАНД, 2015).

<sup>[61]</sup> Фома Аквинский, 480.

<sup>[62]</sup> См. наблюдения на этот счёт в Russell, *The Just War*, 261, 268–70.

<sup>[63]</sup> Фома Аквинский, *Сумма теологии II-II (1-46)*, 483.

<sup>[64]</sup> Gregory M. Reichberg, “Thomas Aquinas (1224/5–1274),” in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 51.

трупы, кровь и пот, которые сопровождают вооружённые конфликты. Поэтому он, как монах-доминиканец, преподаватель богословия и рукоположенный священник, вполне обоснованно даёт негативный ответ на вопрос «могут ли клирики и епископы принимать участие в сражениях?» Всё же духовное служение предполагает посвящённость духовным упражнениям и практическим нуждам паствы. Это требует и времени, и терпения, и усилий, и развития «профессиональных» навыков – где уж тут находить ресурс ещё и на экзерсисы с копьём и луком.

При этом Фома вполне согласен с тем, что рядовой христианин, не священник и не монах, может брать в руки оружие и участвовать в справедливой войне, при условии, что он как частное лицо (*persona privata*) использует меч исключительно «по приказу правителя или судьи» как уполномоченного должностного лица или сам действует как «должностное лицо (*persona publica*) – из стремления к справедливости, как бы по велению Божию». В том и другом случае он не совершает греха и не подлежит никакому наказанию, поскольку выполняет миссию народной власти и выполняет должностные обязанности ради общего блага. Напротив, если бы он решил затеять кровопролитный конфликт как частное лицо ради личных целей, то это было бы непозволительно (*ST II-II, q. 40, a. 1, ad 1*).<sup>[65]</sup>

Будучи военачальником или участником законных военных действий, христианин даже может сражаться в «святые дни», то есть воскресенья и христианские праздники, и использовать военные хитрости. Но эти хитрости ограничены допустимыми методами сокрытия своих военных планов. Утаивать местоположение войска или свои стратегические замыслы можно, а вот нарушать клятвы или обещания и сознательно лгать строго запрещается. Поэтому хитрость это одно, а вот умышленная ложь и нарушение обетов даже по отношению к врагу – другое. Последнее – грех чистой воды, и потому он недопустим. Соглашения и договорённости всегда необходимо соблюдать. Таковы «правила и нормы войны» (*iura bellorum et foedera*) (*ST II-II, q. 40, a. 3 & 4*).

Все эти тезисы – логичное продолжение и уточнение сказанного ранее Августином и Грацианом. Аквинат лишь обогащает августинианско-грациановскую концепцию отдельными идеями Аристотеля и укрепляет собственной аргументацией.<sup>[66]</sup> Наиболее же оригинальный вклад самого Фомы Аквинского в дискуссию о справедливой войне – это то, что он обрисовал справедливую войну как по преимуществу оборонительную и защитительную войну.<sup>[67]</sup> В том же вопросе о войне (*quaestio de bello*), как называется данный подраздел «Суммы теологии», Фома подчёркивает: задача правителей – «забота об общественном благе» (*cura reipublicae*) и, конкретнее, «обеспечение блага вверенного им города,

<sup>[65]</sup> Фома Аквинский, *Сумма теологии II-II (1–46)*, 481.

<sup>[66]</sup> Куманьков, *Современные классики*, 48–49.

<sup>[67]</sup> Reichberg, “Aquinas,” 56.

царства или провинции» (*rem publicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae*). Такая задача подразумевает, что «правители вправе применять материальный меч для их [т.е. города, царства или провинции] защиты от внутренних опасностей, например, карая злодеев... точно так же они должны вынимать из ножен меч войны, если требуется защитить общественное благо от внешних врагов» (*ST II-II*, q. 40, a. 1, resp., *курсив мой*).<sup>[68]</sup>

Иными словами, общественное благо какой-либо местной общины, города или страны требует защиты. Она может выражаться в функционировании внутренней системы судебного и карательного правосудия и в виде законной и правильной оборонительной войны, если на государство напал внешний враг. При этом агрессивная война, совершаемая ради завоеваний новых территорий или приобретения материальных богатств, нематериальной славы или ещё чего подобного, совершенно вынесена за скобки. Такую войну Фома Аквинский не рассматривает в качестве справедливой. Вообще, не всякая война правомерна, и не всякое кровопролитие – война. Если вооружённый конфликт начат не представителем законной власти, а человеком без властных полномочий, то это не война, а восстание, драка или стычка; если же неким властителем начата полноценная война, но у этого конфликта нет справедливой причины и правильной цели, то она не может быть справедливой.

Такими жёсткими критериями Фома существенно сужает концепцию (справедливой) войны. Назвать позволительным и правомерным можно только вооружённый конфликт между народами и государствами, во главе которых стоят суверенные властители, чьей мотивацией является защита общего блага народа и государства.<sup>[69]</sup> И хотя «общее благо» или буквально «общее дело», «республика» (*rēs publica*) здесь звучит как будто абстрактно, Аквинат имел конкретные мысли на этот счёт. Отталкиваясь от идей Аристотеля и христианского мировоззрения, он считал общим благом состояние мира как отсутствия войны (*paх*), социальный и политический порядок внутри города и государства (*ordinatio civitatis*), а также подчинение народа законным властям и, прежде всего, законному суверену (*ordinatio ad omnes principatus & ad maximum principatum*). Такова позиция Фомы в комментарии на «Политику» Аристотеля (*Expositio in VIII libros politicorum*).<sup>[70]</sup> Правда, если суверен превратился в тирана, сеющего смуту и несправедливость, то стремление к благу общества позволяет законно восставать против порочного властителя. Такое восстание ради восстановления справедливого порядка допустимо (*ST II-II*, q. 42, a. 2, ad 3).<sup>[71]</sup>

<sup>[68]</sup> Фома Аквинский, *Сумма теологии II-II (1–46)*, 480.

<sup>[69]</sup> Russell, *The Just War*, 261–62, 270.

<sup>[70]</sup> Roy J. Deferrari, Ignatius McGuinness, and M. Inviolata Barry, eds., *A Lexicon of St. Thomas Aquinas Based on the Summa Theologica and Selected Passages of His Other Works* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1948), s.v. “res publica.”

Так понятое общее благо местного человеческого сообщества – действительно хорошая вещь. Поэтому для Фомы Аквинского, по точному выражению Рассела, «защита общего блага посредством справедливой войны – это моральный императив» и «законная прерогатива каждого сообщества».<sup>[72]</sup> Следовательно, как писал впоследствии ученик Аквината Пётр Овернский (ум. 1304 г.), отдельному христианину не позволительно участвовать в несправедливых войнах и убивать невинных людей. Если же он участвует в подлинно правомерной и законной войне, подпадающей под вышеназванные критерии канонического права и богословского учения св. Фомы, то применять оружие и убивать врагов – допустимое деяние, поскольку направлено на защиту благополучия государства, достижение мира и общее благо сограждан (*ad repellendum insultus hostium; propter finem bonum; propter pacem; propter bonum commune*).<sup>[73]</sup>

Однако даже в процессе ведения справедливой войны или санкционированном державой применении насилия нужно уметь оставаться в рамках христианской этики и всегда помнить о Божьих заповедях. Цель справедливой войны, как учит св. Фома, – установление общественного мира, так как «те, кто ведут справедливые войны, желают мира (*pacem intendunt*)» (*ST II-II, q. 42, a. 1, ad 3*). А мир – это, с одной стороны, внешнее «упорядоченное согласие» (*ordinata concordia*) людей друг с другом, а, с другой, душевное «спокойствие порядка» (*tranquillitas ordinis*), то есть внутреннее гармоничное состояние души каждого отдельного человека, вступающего в это общественное согласие (*q. 29, a. 1, ob. 1; resp.; ad 1*).<sup>[74]</sup>

Иными словами, справедливая война – это лишь вынужденное, притом не самое лучшее, средство восстановления порядка и гармонии в отношениях между группами людей. Для достижения конечной цели войны одного оружия и военной победы мало. В своём объяснении природы мира Аквинат подчёркивает: подлинный мир – это христианская добродетель и результат исполнения Христовых заповедей любви. Только они в конечном счёте способны обеспечить наступление внутреннего (душевного) и внешнего (социополитического) мира (*ST II-II, q. 29, a. 3, resp.*). Ведь «нет никакой иной, кроме любви-каритас (*caritas*), добродетели, собственным действием которой являлся бы мир (*pax*)», и именно «любовь-каритас обуславливает мир сообразно смысловому содержанию любви к Богу и к ближнему» (*q. 29, a. 4, resp.*). Любовь-каритас (*caritas*)

<sup>[71]</sup> Фома Аквинский, *Сумма теологии II-II (1–46)*, 495.

<sup>[72]</sup> “Defence of the common good became a licit prerogative of every community. ... defence of the common good by a just war was a moral imperative...” Russell, *The Just War*, 262.

<sup>[73]</sup> Petrus de Alvernia (фр. Pierre d’Auvergne), *Expositio in VIII libros politicorum* 7, lect. 2 & 11, и *Commentarium in libros politicorum II & VI*. Цитируется по: Russell, 264n28, 265n29, 265n31.

<sup>[74]</sup> Фома Аквинский, *Сумма теологии II-II (1–46)*, 481, 364–65.

для Фомы – это прежде всего искренняя и посвящённая любовь к Богу (*amor Dei*) и, во вторую очередь, милосердная и заботливая любовь к другим людям.<sup>[75]</sup> Без этой любви никакая, даже самая справедливая война, не достигнет своей высшей цели. Поэтому и по ходу войны, и после войны необходимо проявлять милосердие (*caritas*) по отношению к врагам и гражданским лицам. Об этом в «Сумме теологии» говорится косвенно, но недвусмысленно.

\* \* \*

Если попытаться как-то обобщить то «средневековое» учение о справедливой войне, которое систематизировали Грациан и Аквинат, то нужно подчеркнуть вот что. Основанием для христианских размышлений о (не)приемлемом применении насилия служит двойная истина о приоритете любви/милосердия и необходимости действовать праведно/справедливо. Учение Христа предписывает соблюдать заповедь любви к Богу и людям, но все Его деяния, включая смерть на кресте за грехи человечества, не менее чётко учат о нерушимости требований божественной справедливости. И то, и другое должно реализовываться в жизни христианина и христианского сообщества.

Если к этому добавить разграничение на дела личные (приватные) и общественные (социополитические), то начнёт вырисовываться теория справедливой войны XII–XIII вв. В личной жизни христианин призван быть максимально миролюбивым и смирённым, подобно Христу: он не должен мстить лично за себя или устраивать междоусобные конфликты, хотя может обратиться за помощью к органам правосудия, если его серьёзно обидели или против него совершили преступление. В общественной же жизни нужно руководствоваться заботой о благе людей (любовь) и готовностью это благо обеспечивать и защищать (справедливость). Причём в данном случае любовь может выражаться в дисциплинировании, а справедливость – в законном насилии в виде наказаний за прегрешения или силового ответа на совершённое насилие. Поэтому и правитель, и законопослушный гражданин, и священнослужитель должны служить благу общества каждый на своём месте. В ранге должностных лиц первые имеют право организовывать суды и объявлять войны; вторые призваны подчиняться первым (если те не становятся тиранами) и защищать мир и благополучие сообщества, если необходимо, с оружием в руках; третьи же ответственны за духовное окормление и наставление и первых и вторых, но не должны ни в коем случае махать оружием и проливать кровь. Поступая так, никто из них не согрешит и, напротив, выполнит свой долг пред Богом и отечеством.

В этой схеме война оказывается вынужденной и крайней мерой защиты общественного порядка и обеспечения справедливости в отношениях

<sup>[75]</sup> Deferrari, McGuiness, and Barry, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, s.v. “charitas, ātis”.

между государствами, представленными законными властителями. Она считается справедливой, если (i) начата и ведётся представителями легитимной власти (ii) ради правого дела в виде защиты государства от военной агрессии, возмездия за прегрешения и возвращения несправедливо отобранного или пропорциональной компенсации за него и (iii) с благим намерением установить мир и восстановить порядок внутри страны и между воюющими странами. Эти три характеристики позже будут названы критериями законности власти, правого дела и добрых намерений. Но впервые сформулированы они были в Средние века.

Таковы нравственно-богословские постулаты и наставления Фомы Аквинского и его круга. Можно смело заключить, что Августин, Грациан и Аквинат заложили основания христианской теории справедливой войны как таковой. Дальнейшие поколения богословов и правоведов-канонистов лишь уточнили её, развили и дополнили.

## 6. Закат христианской теории справедливой войны: христиане и война в мире Раннего модерна

◆ В XVI–XVII вв. произошёл новый виток развития христианской теории справедливой войны. В связи с повсеместным продолжением межнациональных конфликтов, последним всплеском религиозных войн в Европе и началом колониальных войн в Новом свете вопрос христианского отношения к насилию встал с новой остротой. Важнейшие ответы на него сформулировали Фома Каэтан (Томмазо де Вио; 1469–1534 гг.), Франсиско де Витория (1492–1546 гг.), Франсиско Суарес (1548–1617 гг.) и Гуго Гроций (Гуго де Грот; 1583–1645 гг.). Они же, по сути, и завершили развитие христианских теорий справедливой войны, так как рассвет нового времени стал закатом этих теорий. Впрочем, уходило это интеллектуальное солнце медленно.

Так, доминиканский богослов Фома Каэтан усилил идею справедливой войны как оборонительного акта и уточнил статус солдат и гражданских подданных врага. По его мнению, «справедливая битва есть акт воздающей [по делам] справедливости» (*prælium iustum est actus vindicatiuæ iustitiæ*). Следовательно, самооборона или оборонительные войны (*bella defensiua*) справедливы всегда, так как являются вынужденной мерой и стопроцентно служат благу: сохранению жизни людей и существованию государства (*reipublicæ*).<sup>[76]</sup> А вот «агрессивная, наступательная война – как верно толкует слова Каэтана Куманьков, – зависит не от необходимости, а от нашего собственного выбора. И обосновать её может только серьёзное злодеяние, т.е. она оправдана только как средство карающего правосудия».<sup>[77]</sup> Если же война начата без законной причины

<sup>[76]</sup> Thomas de Vio Caietanus, *Summula Caietani: Reuerendiss. D.N. Thomae de Vio Caietani, cardinalis S. Sixti perquàm docta, resoluta ac compendiosa de peccatis Summula* (Venetiis: apud Nicolaum Morettum, 1595), 27–28.

и правомерного обоснования, то она становится несправедливой. И в таком разрезе она превращается из сугубо политической проблемы в проблему духовную: «Несправедливая война по самой своей сути есть смертный грех» (*Bellum iniustum, ex propria ratione constat esse peccatum mortale*).<sup>[78]</sup> А раз так, то людям её начинающим и ведущим придётся что-то делать со своей совестью и душой.

Тем не менее любая война – это крайняя мера. Даже в случае каких-либо серьёзных преступлений и ущерба можно обойтись без кровопролития. И здесь Каэтан совмещает идеи Цицерона с терминами и понятиями Ансельма Кентерберийского. Он говорит: пока стороны не взялись за оружие, страна-виновник или люди-виновники могут совершить акт сатисфакции или компенсации (*satisfacere*) и таким образом мирно договориться со стороной, которой ранее был нанесён ущерб. Если же обидчики предпочли не заглаживать собственную вину и не стали выплачивать полагающиеся ретрибуции, то они как бы переходят от «порядка действий, предполагающего необходимость удовлетворить [законные требования обиженной стороны (букв. «достаточно сделать»)], к порядку действий, предполагающему необходимость достаточно пострадать от справедливой войны» (*de ordine satisfaciendi in ordinem satisfatiendi a iusto bello*). В итоге, с точки зрения кардинала Каэтана, справедливая война – это всегда нечто вроде справедливого (уголовного) суда, задача которого наказать виновную сторону в локальном или глобальном масштабе. Поскольку главы государств или сами государства равны по статусу и не имеют над собой никакой высшей власти (*par in parem non habet imperium*), которая могла бы разрешать подобные споры, то им приходится прибегать к инструменту справедливых войн.<sup>[79]</sup> Эта теория правомерной «войны как наказания» и средства решения международных конфликтов долгое время была достаточно популярна и только недавно её стали жёстко критиковать.<sup>[80]</sup> Для Каэтана же такая логика была вполне допустимой.

Точно так же допустимо в некоторых случаях наказывать воинов и граждан страны-агрессора или страны-виновника в некоем преступлении. Правда, нужно различать разные категории воюющих. Если человек призван на войну в статусе подданного того или иного властителя, поскольку в силу своего положения обязан подчиняться власти и не ведает о том, справедлива война или нет, он невиновен и его следует оправдать (*Excusatur ergo subditus in bello, de quo nescit an sit iustum, ratione obedientiae*). Если же человек добровольно идёт на войну, чей статус сомнителен, или добровольно подчиняется властителю, за которым

<sup>[77]</sup> Куманьков, *Современные классики*, 55.

<sup>[78]</sup> Thomas de Vio Caietanus, *Summula Caietani*, 25.

<sup>[79]</sup> Caietanus, 28–29.

<sup>[80]</sup> David Luban, “War as Punishment,” *Philosophy & Public Affairs* 39, no. 4 (2011): 299–330.

имеются явные нравственные прегрешения (*manifestam iniquitatem*), то с такого человека нельзя снять вины за участие в неоправданном кровопролитии. Точно так же подлежат суду и обязаны совершить церковное покаяние все, кто идут на войну ради денег, не заботясь о том, справедлива она или нет. Таковым предназначено «вечное осуждение, пока они не образумятся» (*in statu damnationis aeternae donec resipiscant*). Что же касается воинов, участвующих в однозначно справедливой войне, то за ними нет греха, даже если они и совершают насилие и убийства по долгу службы.<sup>[81]</sup>

В целом Фома Каэтан умело разграничивает разные категории сражающихся в войне людей и обозначает их разный статус с точки зрения права и пастырского богословия. Критериями, определяющими виновность и невинность, становятся (i) объективный статус войны на основании классического грациановского и томистского определения *bellum justum* (война справедливая или несправедливая), (ii) причина и мотивы участия человека в войне (долг или необходимость послушания; добровольный выбор ради дела или ради денег) и (iii) знание о природе войны (ведение или неведение касательно её статуса и мотивов начинающего войну правителя). В итоге, все те, кто начинает справедливые войны и участвует в них, и те, кто вынужденно, по долгу подчинения и по неведению участвует в войнах несправедливых как рядовой вояка, однозначно невиновны перед Богом и законом; те же, кто провоцирует несправедливые войны, добровольно в них участвует, понимая, что они незаконны, или соглашается в них участвовать, не задумываясь об их правомерности, подлежат суду – человеческому, церковному, Божьему. Так вопрос о характере той или иной войны оказывает влияние на юридический и духовный статус человека.

Эту линию мысли в целом поддерживает другой доминиканец, Франсиско де Витория. Он соглашается, что дело простых солдат – не разбираться в том, справедлива нынешняя война или нет, а выполнять приказы и сражаться. Ответственность же за решения касательно военных действий лежит на правителях, их советниках и других влиятельных людях, которые именуются «сенаторами», «вождями» и «мудрецами» (*De jure belli*, q. 4, p. 1, §7).<sup>[82]</sup> Однако Витория более радикален, чем Каэтан в вопросе решения реальных моральных дилемм. Для Каэтана знание/незнание о характере войны и нравственном облике военачальника определяет вину солдата, но не влияет на его долг: будь ты просто верноподданный своего владыки или солдат-контрактник, ты обязан выполнять приказы и подчиняться. С точки же зрения Витории ситуация разрешается иначе. Он утверждает: «Если подданный уверен, что война несправедлива, ему непозволительно сражаться даже если таков приказ властителя.

<sup>[81]</sup> Caietanus, *Summula Caietani*, 26–27.

<sup>[82]</sup> Francisco de Vitoria, *De iure belli: Traduzione, Introduzione e Note di Carlo Galli, con testo latino a fronte*, trans. Carlo Galli (Roma-Bari: Laterza, 2005), 44, 46.



Это следует из того, что ни в коем случае во имя какой бы то ни было власти непозволительно убивать невинного. А в этом случае [если война несправедлива] враги оказываются невиновными. Следовательно, их нельзя убивать».<sup>[83]</sup> Тем более нельзя убивать по приказу командира гражданских лиц: ни граждан своего государства, ни граждан чужого (*cives proprios... nec extraneos*). Причина неприемлемости таких убийств в том, что «невинных запрещено убивать естественным правом» (*occidere innocentes prohibitum sit iure naturali*).<sup>[84]</sup> Логика же запрета подчиняться преступному приказу Витория поясняет отсылкой к Рим. 1:32 в латинской версии: «достойны смерти не только делающие зло, но и его одобряющие» (*Sed non solum, qui male agunt, sed qui consentiunt, digni sunt morte*). Если же человек точно знает, что его правитель затеял неоправданную бойню и всё равно выполняет приказ чинить насилие, он соглашается с ним и, тем самым, становится сообщником в преступлении. Поэтому знание о несправедливости войны обязывает людей не идти на эту войну и не брать грех на душу (*De jure belli*, q. 4, p.1, §7; q. 3, §4).

Но какая же война справедлива? Совершенно точно не война, возникшая из-за религиозных различий (*diversitas religionis*), направленная на расширение территорий империи (*amplificatio Imperii*) или желанная ради собственной славы или выгоды властителя (*gloria propria, aut aliud commodum principis*). Такие причины войны морально неприемлемы. «Существует единственная причина для [ведения] справедливой войны: это, бесспорно, нанесённый [врагом] ущерб (насилие, правонарушение)» (*Una sola est causa iusti belli, scilicet iniuria accepta*).<sup>[85]</sup> Причём войну следует начинать только из-за действительно тяжких правонарушений. Необходимо соблюдать принцип соразмерности и пропорциональности: степень тяжести преступления определяет тяжесть наказания. Соответственно, за лёгкие обиды подобает назначать лёгкое наказание, за тяжкие же преступления и кара будет тяжкой. А поскольку война – это всегда каскад жестокостей и случаев насилия, то её может оправдать только поистине серьёзное преступление (*De jure belli*, q. 3, §§1–5).

Формально достаточным основанием для войны в такой формулировке «может быть только агрессия» или «претерпевание беззакония» в высшей степени. На практике же её конкретными случаями могут быть такие вещи, как «ограничение свобод передвижения, общения, коммерции, проповеди и распространения христианской веры, нарушение закона гостеприимства, обеспечение безопасности незащищённых перед лицом нечестивых обычаев (человеческие жертвы, каннибализм), помощь союзникам».<sup>[86]</sup> Все эти конкретные поводы для войны Витория рас-

<sup>[83]</sup> Лат. текст: «Si subdito constat de iniustitia bellii, non licet ei militare etiam de praecepto principis. Patet, quia non licet interficere innocentem in nullo casu quacumque auctoritate. Sed hostes sunt innocentes in casu. Ergo non licet interficere illos». Vitoria, 44.

<sup>[84]</sup> Vitoria, 30.

<sup>[85]</sup> Vitoria, 30.

смаатривает в своём труде «Об индейцах» (*De Indis*), где он критически анализирует испанские колониальные войны в Америке.<sup>[87]</sup>

Он явно выступает против неоправданного насилия и стремится сузить круг поводов к войне. Но единственный адекватный повод к началу войны, претерпевание беззакония, получает достаточно широкое прочтение и, как видно из предыдущего параграфа, вмещает целый список правонарушений. Кроме того, если насилие совершается в рамках справедливой войны, то у него, по мнению Витории минимум ограничений. «В справедливой войне позволительно делать всё, что необходимо для общественного блага и защиты этого общественного блага» (*In bello iusto licet omnia facere, quae necessaria sunt ad bonum publicum et ad defensionem boni publici*).<sup>[88]</sup> Сюда входит дозволение разрушать укрепления врага, брать людей в заложники, лишать их имущества, брать нечто в качестве компенсации за ранее отобранное, требовать оплаты издержек войны и прочее (*De iure belli*, q. 4, p. 1, §§1–5).

Правда, ступать на эту тропу насилия можно исключительно в ответ на ранее нанесённый и сейчас наносимый серьёзный ущерб. Витория налагает полный «запрет на чрезмерное и превентивное насилие» и исповедует принцип, что «никого нельзя наказывать за грех, которого он еще не совершил».<sup>[89]</sup> Он пишет: «совершенно неприемлемо убивать кого-либо за будущее прегрешение» и уточняет: «[э]то непозволительно по отношению к собственным согражданам... а, следовательно, и по отношению к гражданам других государств. В этом нет никаких сомнений» (*De iure belli*, q. 4, p. 2, §1).<sup>[90]</sup> Поэтому превентивные войны или удар «на опережение» – нравственно неприемлемая и юридически неправомерная практика. Силой можно воздавать только на действительное, а не гипотетическое применение силы.

Так понятая справедливая война может быть как оборонительной (*bellum defensivum*), так и наступательной (*bellum offensivum*). Главное соблюсти принцип справедливого основания и вести её лишь в ответ на совершённые врагами преступные деяния. Цель такой войны в любом случае – «мир и безопасность государства» (*finis belli est pax et securitas*

<sup>[86]</sup> Куманьков, *Современные классики*, 58.

<sup>[87]</sup> Alex J. Bellamy, “Francisco de Vitoria (1492–1546),” in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 78–83; Юлия Иванова, “Ad Marginem socialitatis: логика войны Франсиско де Витория,” *Артикульт* 13, no. 1 (2014): 11–17.

<sup>[88]</sup> Vitoria, *De iure belli*, 36.

<sup>[89]</sup> Куманьков, *Современные классики*, 60; Иванова, “Ad Marginem socialitatis,” 18, соответственно.

<sup>[90]</sup> Лат. текст: «Et intolerabile est profecto, quod occidatur aliquis pro peccato futuro. <...> Item non licet hoc in propriis civibus: occidere aliquem pro peccato futuro. Ergo non licet in extraneos. Non dubito de hoc». Vitoria, *De iure belli*, 72.

*rei publicae*) и польза «с точки зрения цели и блага всего мира» (*ex fine et bono totius orbis*) (*De jure belli*, q. 1, §2).<sup>[91]</sup> Поскольку справедливая война – всегда ответ на агрессию или правонарушение, то её задача заключается в восстановлении справедливости. Это вполне себе привычная августирианская идея. В конце концов, справедливость (даже достигаемая посредством кровопролитного конфликта с применением оружия) должна восторжествовать. И тогда уж наступит мир и безопасность.

Правда, как показывает история XVI–XVII вв., ни католические и протестантские теории справедливой войны, ни пацифизм швейцарских анабаптистов и меннонитов, ни милитаризм немецких анабаптистов, лютеран и католиков не решали проблему войны. Ни мира, ни безопасности мир не знал. Шли религиозные войны во Франции и Германии, Восьмидесятилетняя война в Нижнеземелье, Тридцатилетняя война в центральной Европе, испанские захватнические войны в Америках и т.д. В конечном результате, эти кровопролитные конфликты, появление национальных государств, а также некий кризис религиозного сознания привёл к «секуляризации теории справедливой войны», как Куманьков характеризует этот процесс. Аргументация всё чаще выстраивалась на апелляциях к принципам права и политическим практикам, а богословская подоплёка постепенно отходила на задний план.<sup>[92]</sup>

Так, философ-иезуит Франсиско Суарес все ещё рассматривает *bellum justum* в качестве законного возмездия за прегрешения (*injuria*), соглашается, что христианин вполне может участвовать в войне, и связывает её с христианскими добродетелями: справедливостью и милосердным или, как минимум, человеческим отношением к врагам и мирным жителям.<sup>[93]</sup> Но протестант-правовед Гуго Гроций уже стремится максимально ограничить «сферу действия» войны, уменьшив её богословско-философский пафос и связав её с нарождающейся концепцией международного права как области взаимообязывающих человеческих договоров. В частности, именно из-за своего внимания к практической политике и идее универсального права Гроций добавляет к трём традиционным причинам начала справедливой войны четвёртую. Кроме «самозащиты (*defensio*), возвращения имущества (*recuperatio rerum*), наказания (*punitio*)» за правонарушения, законным основанием для вступления в войну является также намерение оказать военную «помощь союзникам, дружественным народам или вообще любым людям, попавшим в беду».<sup>[94]</sup> Нидерландский юрист пишет:

<sup>[91]</sup> Vitoria, 12; (рус. пер. фраз: Иванова, “Ad Marginem socialitatis,” 18, 19).

<sup>[92]</sup> Куманьков, *Современные классики*, 63.

<sup>[93]</sup> G. Scott Davis, “Francisco Suárez (1548–1617),” in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 105–17.

<sup>[94]</sup> Куманьков, *Современные классики*, 66, 68.

[П]о природе каждый призван осуществлять не только свое, но и чужое право; поэтому причины, справедливые для тех, кто осуществляет свое право, справедливы также для тех, кто оказывает помощь другим. Первая же и самая необходимая забота должна быть о подданных... Ближе всего к подданным, даже равны им в отношении защиты, союзники, в договор с которыми включены покровительство им или защита их, или взаимная помощь по соглашению. ... Третья причина ведения войны ради других имеет и место, когда друзьям, хотя и не обещана помощь, но тем не менее она должна быть им оказана по обычаю дружбы...<sup>[95]</sup>

С одной стороны, такой понимание легитимного повода к использованию оружия вполне в духе христианской концепции любви. И поэтому Лэнг прав, когда говорит, что богословские аргументы и христианские идеи играют ключевую роль в построениях Гроция, и поэтому его понимание войны нельзя называть секуляризированным.<sup>[96]</sup> Но, с другой стороны, эксплицитным основанием для его тезисов остаётся концепция естественного права, которое он определяет как «предписание здравого разума, коим то или иное действие, в зависимости от его соответствия или противоречия самой разумной природе, признается либо морально позорным, либо морально необходимым; а следовательно, такое действие или воспрещено, или же предписано самим богом, создателем природы».<sup>[97]</sup> То есть, основой для всех размышлений о войне полагается универсальное общечеловеческое понимание морально приемлемого и неприемлемого, и именно этим «универсальным» мерилom определяется (не)приемлемость тех или иных действий, включая применение оружия. Хотя в определении естественного права упоминается Бог, всё же акцент смещён на предписания здравого разума и соответствие природе. Именно поэтому в фигуре Гроция исследователи видят начало поворота – или даже переворота – в истории развития теории справедливой войны. Она постепенно становится скорее юридической, этической и политической, чем богословской концепцией. Позднейшие теоретики вроде И. Канта, М. Уолцера, Дж. Макмахана, Н. Фоушена и других рассматривают понятие *bellum justum* практически в полном отрыве от христианских корней этой концепции. Они выстраивают свои позиции на идее неприкосновенности государственного суверенитета, универсальности прав человека и весомости прав и требований отдельных государств.<sup>[98]</sup> В этом плане нам с ними, пожалуй, не по пути, хотя считаться с их наработками последних столетий и десятилетий необходимо.

<sup>[95]</sup> Гуго Гроций, *О праве войны и мира: Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также публичное право*, ред. С. Б. Крылов, пер. А. Л. Саккетти (М.: Ладомир, 1994), 558, 560, 561.

<sup>[96]</sup> Anthony F. Lang Jr., “Hugo Grotius (1583–1645),” in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 129.

<sup>[97]</sup> Гроций, *О праве войны и мира*, 71.

Наследием Раннего модерна применительно к христианской теории справедливой войны следует считать укрепление принципов, заложенных Августином, Грацианом и Фомой Аквинским, и развитие отдельных заложенных в этой теории идей. Например, укрепляются позиции тезисов о войне как *крайнем средстве* решения конфликтов и войне как *инструменте наказания* виновных в серьёзных прегрешениях народов и государств. Богословы XVI в. предостерегают властителей всех мастей от ненужного кровопролития и призывают конфликтующие стороны к переговорам и мирному удовлетворению требований обиженной стороны (сатисфакции). Применение оружия оправдано лишь как последний довод и последний инструмент восстановления справедливости. Если же не остаётся никакого иного выхода, то понёсшая ущерб сторона может взять на себя роль судьи и совершить возмездие путём ведения справедливой войны.

Однако, как указывает Каэтан, даже в таком случае крайне важно придерживаться принципа *пропорциональности* и совершать насилие только в том объёме, в каком это необходимо ради удовлетворения требований справедливого воздаяния и/или компенсации за ущерб. Закон адекватного воздаяния зиждется на неизменных принципах Моиссева закона: раз сам Бог повелел платить за один зуб одним зубом и за одно око одним оком, то нельзя переходить черту и нарушать этот принцип. Такой акцент на соразмерности и пропорциональности в применении насилия позже станет ключевым элементом современных теорий приемлемой войны.

Не менее важен и особый акцент многих христианских мыслителей реформационной эры на *оборонительной* войне. Хотя не всякая справедливая война – война оборонительная, всякая оборонительная война справедлива. Самозащита, защита страны, защита имущества, защита своего народа или семьи, – всё это совершенно законные поводы для войны. Поэтому и государство, и отдельный человек, берущий в руки оружие ради обороны, поступают абсолютно правомерно. По мнению Каэтана, Витории, Суареса и других христиан, участвующий в оборонительной войне или защищающий себя, прав перед законом и перед Богом. Точно так же его совесть чиста, если он совершает насилие в рамках любой другой справедливой войны или служба правосудию.

[98] Кашников, “Теория справедливой войны,” 158; также см. Куманьков, *Современные классики*, гл. 2 и 5; Brian Orend, “Immanuel Kant (1724–1804),” in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 168–79; Chris Brown, “Michael Walzer (1935–Present),” in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 205–15; Heather M. Roff, “Jeff McMahan (1954–Present),” in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 238–49.

Осознанное же участие в войне несправедливой, убийства ради денег и верная военная служба нечестивому и воинственному властителю – это большой грех. Идущий на это человек виновен в преступлениях; он должен раскаяться перед Богом и понести заслуженное наказание перед человеческим обществом.

Такой достаточно тонкий подход к определению виновности/невиновности рядовых солдат вкупе с призывом Витории не подчиняться незаконным приказам в случае, если воин знает, что будет убивать невинных и воевать ради необоснованной цели, стали новым и крайне важным словом в этике войны. Не меньшей важностью обладает и табу на «убийство наперёд» и превентивные войны, которые стремятся заранее покарать врага за *возможно* совершённое преступление и *гипотетически* нанесённый ущерб. Справедливая война не может быть войной в ответ на будущую агрессию, она лишь карает за уже совершённые или совершаемые преступления. Эти тезисы могут сейчас казаться трюизмами, но на тот момент, в XVI–XVII вв., они были новым словом в христианском осмыслении насилия. В этом смысле христианские мыслители той эпохи добавили новых красок в теорию справедливой войны, и мы до сих пор пожинаем плоды их усилий.

## 7. Наследие и уроки христианской теории справедливой войны

◆ Почти два тысячелетия развития *христианской* теории справедливой войны и несколько столетий развития *секулярной* теории справедливой войны привели к базовому консенсусу касательно того, что такое правомерная или допустимая война. Сейчас любой исследователь этой темы соглашается с тем, что имеется несколько критериев справедливой войны, и ссылается на них в своих работах. Вот они:<sup>[99]</sup>

1. *Критерий веского основания или правого дела*: для вступления в войну должна быть крайне веская причина и законный повод, к которым чаще всего причисляют непосредственное нападение врага, необходимость самообороны по причине прямой угрозы жизни или существованию, военную агрессию со стороны врага по отношению к союзнику и т.п.
2. *Критерий добрых намерений*: в качестве целей и задачи войны выступает некое объективное благо, которого стремится добиться

<sup>[99]</sup> Список и описание этих критериев можно найти во многих работах. Я опираюсь на их изложение и толкование в таких публикациях: Дональд Карсон, “Любовь в трудных ситуациях,” в *Трудное учение о любви Бога. Любовь в трудных ситуациях*, пер. с англ. В. Г. Савенкова (Мн.: Позитив-Центр (Евангелие и Реформация), 2016), 221–22; Кашников, “Теория справедливой войны,” 154; Николас Фоушин, “Две теории справедливой войны,” пер. Ольга Артемьева, *Этическая мысль | Ethical Thought* 16, no. 2 (2016): 173–76.

- воюющая сторона. Восстановление мира и правопорядка или возмездие за правонарушение, о которых часто писали христианские богословы и философы прошлого вполне соответствует идее доброго намерения, хотя его и критикуют за субъективность и нечёткость.
3. *Критерий законной/легитимной власти*: необходимо, чтобы военные действия «начинали лица, уполномоченные решать вопросы войны» (Фоушин). Ими может быть «наивысший орган государственной власти» в отдельно взятом государстве (Карсон), группа стран-союзников или, возможно, Совет безопасности Организации Объединённых наций.
  4. *Критерий крайнего средства*: начинать военные действия допустимо только в том случае, если все мирные способы решения конфликтной ситуации (переговоры, судебное разбирательство, санкции) были перепробованы и не привели к приемлемому результату. То есть, «война не является справедливой до тех пор, пока не использованы другие средства» (Фоушин).
  5. *Критерий соразмерности или пропорциональности*: при планировании войны имеет смысл соизмерить как расходы на достижение цели и возможные выгоды от её достижения, так и объём наносимого ущерба и масштаб достигаемых целей. Если выразить это более развёрнуто, то идея заключается в том, что «участник конфликта может причинить своему противнику такую степень вреда, которая будет достаточной для того, чтобы оказать значительное влияние на последнего и заставить его подчиниться; но стоит также ожидать, что участник конфликта воздержится от вредоносных действий, которые не способствуют достижению поставленных задач, особенно в сравнении с объёмом причинённого зла» (Г. Сиджвик).<sup>[100]</sup>
  6. *Критерий вероятности успеха*: в негативной формулировке Фоушина это означает, что в войну следует вступать, «если не существует никакого другого разумного шанса на достижение некоторой значимой государственной цели»; в позитивной формулировке Карсона, критерий звучит так: «Войну не следует продолжать, если нет разумных шансов на успех в рамках указанных ограничений».

К этим принципам, обозначающим допустимые параметры справедливой войны, часто ещё добавляют несколько ограничений или правил ведения справедливой войны:

- i. *Задачи* войны должны быть конкретны, чётко сформулированы и строго ограничены.
- ii. «*Средства* ведения справедливой войны должны соответствовать масштабу угрозы» (Карсон, курсив мой).

<sup>[100]</sup> Цитируется по: Куманьков, *Современные классики*, 114.

- iii. Как в начале, так и в ходе военных действий допустимо наносить *упреждающие* удары, но строго запрещено прибегать к ударам *превентивным*. Как поясняет Фоушин, первый «предпринимается перед лицом очевидной и *наличествующей в данный момент* опасности. Враг собирается напасть сейчас, в любой момент. В ситуации, требующей упреждающего удара, государство, находясь под угрозой уничтожения, первое наносит удар. В противоположность этому, превентивный удар предпринимается перед лицом очевидной, но *будущей* опасности. Теория справедливой войны допускает первое, то есть упреждающий удар, но не второе».
- iv. Наконец, в ходе военных операций необходимо строго различать две категории людей: военные и гражданское население, и два вида объектов: военные или используемые в военных целях и сугубо гражданские объекты. Первые выступают законными целями для нападения, вторых же атаковать недопустимо согласно международному гуманитарному праву.

Практически все эти критерии и правила были впервые выведены или окончательно сформулированы христианскими богословами, философами и юристами прошлого. Августин, Грациан, Фома Аквинский, Франсиско де Витория, Гуго Гроций и многие другие внесли свою лепту в строительство этого «здания» – теории справедливой (приемлемой, допустимой, правомерной) войны. До сего дня все эти принципы признаются верными и достойными принятия, и их легко можно использовать для оценки характера того или иного вооружённого конфликта.<sup>[101]</sup> Они понятны, обоснованы и логичны.

Но возникает вопрос: что теперь?

Какой толк от этих теорий?

Какие уроки и какую пользу несёт христианская теория справедливой войны нам сейчас, во время войны в Украине и при наличии угрозы третьей мировой?

Думаю, можно говорить о нескольких полезных уроках и важных тезисах.

Прежде всего, христианская теория справедливой войны, в отличие от милитаристских и радикально пацифистских взглядов, не говорит, что христианин *обязан* действовать строго в соответствии с одной «линией партии»: обязан воевать или обязан даже не прикасаться к оружию. Концепция справедливой войны говорит о том, что *позволительно* де-

<sup>[101]</sup> Уверен, уже на основании этих ясных критериев и христианского их обоснования выше любой читатель может сам с лёгкостью сделать выводы о природе российско-украинской войны 2014–2022 гг., оценить, какая из сторон выполняет требования справедливой войны, а какая нет, и решить, как лучше всего реагировать на происходящее христианам, придерживающимся этически-богословской концепции справедливой войны.



лать отдельному христианину или христианскому сообществу. В случае крайней необходимости и при наличии достаточной причины (угроза жизни, угроза существованию страны, где ты живёшь, угроза порядку и безопасности общества и пр.) *можно* братья за оружие, применять насилие и, если так случится, наносить травмы и убивать. Если к идеям II–XVI вв. добавить появившееся несколько позднее евангельское и баптистское убеждение в свободе совести, то получится законченная и совершенная адекватная мысль: *христианин может участвовать в военных действиях, если ему это позволяет совесть, и может отказаться от подобного участия, если совесть говорит ему «нет»*. Идеи Августина, Франсиско де Витории и других допустимо трактовать в таком ключе.

Вторая важная мысль заключается в том, что, как указывают Грациан и Фома Аквинский, есть группа людей, которым не подобает воевать с оружием в руках, но которые могут – и даже призваны – заниматься духовным окормлением, молитвенной поддержкой, душепопечением и отправлением таинств и среди военных, и среди гражданского населения. Это служители церкви и духовные лица: монахи, монашки, пасторы, священники, церковные иерархи и другие подобные особы. Их задача – служение Богу, Его народу и всем людям. Соответственно, их руки должны быть чисты от крови, совесть – от насилия, а сердца – от ненависти и жестокости, которые неминуемо сопровождают военные конфликты, даже оправданные и законные. Поэтому *рукоположенные служители церкви и лица, принёсшие Богу обеты и посвятившие себя духовному подвижничеству, не должны воевать даже в «справедливых» войнах, но могут духовно поддерживать вовлечённых в военные действия людей: быть капелланами и душепопечителями, поддерживать армию молитвенно и материально, заботиться о раненых и пострадавших от насилия, напоминать всем сторонам о «Божьем мире», правах человека и принципах христианской морали*. Так поступали достойные примера служители прошлого, так же можно действовать и их духовным потомкам настоящего.

Третьим важным уроком христианской традиции справедливой войны следует считать необходимость нести ответственность и не бояться совмещать требования любви и справедливости. По сути, библейская и подлинно христианская этика учит о том, что Бог предписывает нам и любить, и жить справедливо. Он сам – пример сочетания этих свойств. Известный библеист Д. Карсон совершенно верно представляет библейский образ Бога: *«Во-первых, Бог человеколюбив, милосерден, долготерпелив, многомилостив и истинен. Вопреки ложным стереотипам Бог Ветхого Завета не гневливый и не жестокий. Во-вторых, ярче всего Его человеколюбие, милосердие, долготерпение, великая милость и истинность проявляются в том, что Он прощает “вину, и преступление, и грех” – которые и являются причиной Его гнева. В-третьих, хотя Бог*

так щедро прощает, Он не оставляет “без наказания”». <sup>[102]</sup> А раз уж мы призваны уподобиться Богу в Его святости и совершенстве (Лев. 11:44; Мф. 5:48), то нам никуда не деться от обязанности быть добрыми и строгими, милосердными и законопослушными, любящими и применяющими дисциплину, прощающими и воздающими по справедливости. А раз так, то христианин, как ученик Христа, нравственная личность и сознательный гражданин должен адекватно реагировать на нужды людей и общества, в котором он живёт. На практике это может значить, что ему предстоит проявить любовь и милость к жертве преступления, требовать справедливого воздаяния *преступнику* и, возможно, участвовать в гуманитарных проектах, судебных процессах и войне. В конце концов, бывают «ситуации, в которых война может быть единственным способом решения проблемы, единственным способом проявления любви, а также позволяет привлечь к ответственности тех, кто виновен в вопиющей несправедливости». Увы, в «греховном и испорченном мире, в котором агрессора иногда можно остановить лишь при помощи жесткой силы, война может быть *правильным* поступком, *моральным* поступком и поступком *любви* — несмотря на то, что война сама по себе ужасна и неизбежно ведет к несправедливости со всех сторон». <sup>[103]</sup> Как бы то ни было, *христианин призван действовать на основании двойной заповеди любви (к Богу и ближнему) и требований Божьей справедливости (ко всем людям): если ситуация располагает и совесть рекомендует ему проявить любовь и справедливость тем или иным способом – совершая социальное служение, участвуя в акции протеста, выполняя функции полицейского или судьи, проектируя новые виды вооружения, беря в руки оружие, духовно опекая людей, вывозя людей из-под обстрелов и т.д., – ему сто́ит прислушаться к зову сердца и совести.* Возможно, в этом деянии, каким бы оно ни было, отразится лик милосердного и праведного Бога и практически выразится настоящая ответственность, действующая с любовью и справедливостью. Августин, Грациан, Аквинат, Каэтан и другие богословы одобряют такой подход.

И всё же теория справедливой войны в христианском изложении предлагает ещё один, четвёртый, вывод. Никакое насилие, никакой конституционный или уголовный суд и никакой человеческий конфликт не решает глубинных человеческих проблем. Не могут эти методы реализовать Божьих замыслов для человечества и подарить окончательный шалом. Только подлинная, действующая на деле любовь и готовность прощать, принимать и вместе строить общество согласия и взаимного принятия, могут породить внутренний (душевный) и внешний (общественный) мир и порядок, как здраво напоминает Фома Аквинский. Шалом наступает лишь как дар Божий и, одновременно с этим, как

<sup>[102]</sup> Карсон, “Любовь,” 171.

<sup>[103]</sup> Карсон, 231, 227.

плод совместной работы людей на благо общества, движимой любовью-каритас, любовью искренней и милосердной, любовью христианской. Правда, здесь важно соблюсти правильный порядок действий: сначала любовь-ответственность, действующая в паре со справедливостью, а затем уж любовь-милосердие и любовь-прощение.

Хорватско-американский богослов Мирослав Вольф, переживший и гонения на христиан, и ужасную мультиэтническую войну в Югославии, поясняет: «Милость имеет преимущество; однако даже если воля готова принять кого угодно, само *принятие* связано с определенными условиями». Любовь первична, так как она – базовая мотивация христианина, но она должна идти в паре со стремлением реализовать справедливость и искоренить несправедливость. Только после этого сторонам можно будет окончательно сойтись в гармонии любви и полного принятия друг друга. «Когда я подчеркиваю первичность воли к объятию, я *исхожу из того, что борьба с обманом, несправедливостью и насилием – наш неотменный долг*. Но... истина и справедливость в социальном контексте недостижимы, пока им не предшествует *воля принять Другого*. И здесь я немедленно продолжаю: но и *само принятие* – полное примирение – невозможно, пока не произнесена истина и не восстановлена справедливость».<sup>[104]</sup>

Иными словами, *любовь к друзьям и врагам, открытость и готовность простить всегда первичны, однако полное примирение между конфликтующими сторонами невозможно без объективного восстановления справедливости, без наказания виновника, без его раскаяния, без исцеления жертвы и без итоговых добровольных взаимных объятий*. Торжество мира требует много предварительной грязной работы. Справедливая война и справедливый суд над преступниками – лишь один её этап, этап воздания за прегрешения и защиты/восстановления справедливого порядка вещей. За ним должны идти этапы душевного и духовного преобразования, сердечных раскаяний и просьб о прощении (со стороны виновного или виновных), восстановления душ и городов, миротворческие инициативы и, наконец, наступления полноценного мира и благополучия. В конце концов, целью действительно правомерной, законной и справедливой войны должен быть мир. А миром можно назвать только библейский шалом креста и воскресения, вбирающий в себя насилие, исцеляющий его и побеждающий его силой евангельского обновления.<sup>[105]</sup> Поэтому, как учат нас мудрые создатели христианской теории справедливой войны, христианам позволительно сражаться за мир – духовно ли, физически ли. Ещё более позволительно и похвально христианам созидать мир.

<sup>[104]</sup> Мирослав Вольф, *Презрение и принятие: богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении*, пер. с англ. (Черкассы: Коллоквиум, 2014), 21–22.

<sup>[105]</sup> Martens, “Toward Shalom,” 34–35, 56–57.

Блаженны алчущие и жаждущие *правды/справедливости*,  
ибо они будут насыщены.

Блаженны *милостивые*, ибо они будут помилованы.

Блаженны чистые сердцем, ибо они увидят Бога.

Блаженны *миротворцы*, ибо они будут названы сынами Божиими.

(Мф. 5:6–9)

## Библиография

- Augustinus. “Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII.” In *Sancti Aureli Augustini Opera*, edited by Joseph Zycha, 249–797. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 25/1. Praegae; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1891.
- . *De civitate Dei libri XXII*. Edited by Emanuel Hoffmann. Vol. 2. 2 vols. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 40. Praegae; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1900.
- . *De civitate Dei libri XXII. Libri I–XIII*. Edited by Bernard Dombart. Vol. 1. 2 vols. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1877.
- . “Quaestiones in Heptateuchum libri VII.” In *Sancti Aureli Augustini Opera*, edited by Joseph Zycha, 1–506. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 28/2. Praegae; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1895.
- Ausburger, Myron S. “Christian Pacifism.” In *War: Four Christian Views*, edited by Robert G. Clouse, 79–97. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- Bellamy, Alex J. “Francisco de Vitoria (1492–1546).” In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition., 77–91. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Brown, Chris. “Michael Walzer (1935–Present).” In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition., 205–15. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Brown, Harold O. J. “The Crusade or Preventive War.” In *War: Four Christian Views*, edited by Robert G. Clouse, 151–68. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- Cazelles, Henri, и Pierre Grelot. “Война.” В *Словарь библейского богословия*, ред. Ксавье Леон-Дюфур (Léon-Dufour), пер. с франц., 163–68. Bruxelles: Жизнь с Богом, 1990.
- Chambraud, Cécile. “Guerre en Ukraine : l’Eglise orthodoxe russe en rangs serrés derrière Vladimir Poutine.” *Le Monde* (blog), April 18, 2022. [https://www.lemonde.fr/international/article/2022/04/18/guerre-en-ukraine-l-eglise-orthodoxe-russe-en-rangs-serres-derriere-poutine\\_6122682\\_3210.html](https://www.lemonde.fr/international/article/2022/04/18/guerre-en-ukraine-l-eglise-orthodoxe-russe-en-rangs-serres-derriere-poutine_6122682_3210.html).
- Cicero. *De officiis*. Translated by Walter Miller. The Loeb classical library 30. London: William Heinemann; New York, NY: G. P. Putnam’s Sons, 1928.
- Clouse, Robert G. “Война (War).” В *Теологический энциклопедический словарь*, ред. Уолтер Эллуэлл (Elwell), пер. с англ., 271–74. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2005.
- Cox, Rory. “Gratian (circa 12th Century).” In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition., 34–49. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Davis, G. Scott. “Francisco Suárez (1548–1617).” In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition., 105–17. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Deferrari, Roy J., Ignatius McGuinness, and M. Inviolata Barry, eds. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas Based on the Summa Theologica and Selected Passages of His Other Works*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1948.

- Emery, Henry C. "What Is *Realpolitik*?" *International Journal of Ethics* 25, no. 4 (July 1915): 448–68.
- Francisco de Vitoria. *De iure belli: Traduzione, Introduzione e Note di Carlo Galli, con testo latino a fronte*. Translated by Carlo Galli. Roma-Bari: Laterza, 2005.
- Frowe, Helen. *The Ethics of War and Peace: An Introduction*. 2nd edition. London; New York, NY: Routledge, 2016.
- Gratianus. "Decretum Magistri Gratiani." In *Corpus Iuris Canonici*, edited by Emil Friedberg, Ed. lipsiensis 2. Vol. 1. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1879. [http://www.columbia.edu/cu/lweb/digital/collections/cul/texts/ldpd\\_6029936\\_001/ldpd\\_6029936\\_001.pdf](http://www.columbia.edu/cu/lweb/digital/collections/cul/texts/ldpd_6029936_001/ldpd_6029936_001.pdf).
- Hess, Richard S. "War in the Hebrew Bible: An Overview." In *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century*, edited by Richard S. Hess and Elmer A. Martens, 19–32. Bulletin for Biblical Research Supplements 2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008.
- Holmes, Arthur F. "The Just War." In *War: Four Christian Views*, edited by Robert G. Clouse, 115–35. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- Hoyt, Herman A. "Nonresistance." In *War: Four Christian Views*, edited by Robert G. Clouse, 27–57. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- Johnson, James Turner. "St. Augustine (354–430 CE)." In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 21–33. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Lang, Anthony F., Jr. "Hugo Grotius (1583–1645)." In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 128–43. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Luban, David. "War as Punishment." *Philosophy & Public Affairs* 39, no. 4 (2011): 299–330.
- Martens, Elmer A. "Toward Shalom: Absorbing the Violence." In *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century*, edited by Richard S. Hess and Elmer A. Martens, 33–57. Bulletin for Biblical Research Supplements 2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008.
- Martinez, Jenny, and Antoine Bouvier. "Assessing the Relationship Between *Jus in Bello* and *Jus Ad Bellum*: An 'Orthodox' View." *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law)* 100 (2006): 109–12.
- Muller, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Second. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017.
- Orend, Brian. "Immanuel Kant (1724–1804)." In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 168–79. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Ramachandra, Vinoh K. "War." In *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, edited by William A. Dyrness and Veli-Matti Kärkkäinen, 925–29. Downers Grove, IL; Nottingham: IVP Academic, 2008.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Revised edition. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- "Realpolitik, Noun." In *Merriam-Webster*. Accessed April 28, 2022. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/realpolitik>.
- Reichberg, Gregory M. "Thomas Aquinas (1224/5–1274)." In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 50–63. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Roff, Heather M. "Jeff McMahan (1954–Present)." In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 238–49. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Russell, Frederick H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Third Series 8. Cambridge; London; New York: Cambridge University Press, 1975.

- Stelten, Leo F. *Dictionary of Ecclesiastical Latin: With an Appendix of Latin Expressions Defined and Clarified*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2004.
- Stewart, Gavin. "Marcus Tullius Cicero (106 BCE–43 BCE)." In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 8–20. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Swartley, Willard M. "Peace." In *The Westminster Theological Wordbook of the Bible*, edited by Donald E. Gowan, 354–60. Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2003.
- . "War, Fight." In *The Westminster Theological Wordbook of the Bible*, edited by Donald E. Gowan, 524–28. Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2003.
- Thomas de Vio Caietanus. *Summula Caietani: Reuerendiss. D.N. Thomae de Vio Caietani, cardinalis S. Sixti perquam docta, resoluta ac compendiosa de peccatis Summula*. Venetiis: apud Nicolaum Morettum, 1595.
- Августин. *О граде Божьем*. Пер. с лат. Классическая философская мысль. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.
- Булдакова, Елена. "Концепция войны в установлениях «Божьего мира» во Франции конца X–начала XII в." *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология* 135, no. 13 (2014): 55–64.
- Вольф, Мирослав. *Презрение и принятие: богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении*. Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2014.
- Гаврисюк, Оксана. "Мартин Лютер Кинг: вехи пути." *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 216–27. <https://doi.org/10.29357/ab.voi15.192068>.
- Гололоб, Геннадий. "Была ли ранняя церковь пацифистской?" *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 146–68.
- . "Путь мира или тропа войны? Том первый." *Христианский пацифизм (blog)*, 2017. <https://christianpacifism.info/2017/put-miri-ili-tropa-vojny-tom-pervyj/>.
- Гренц, Стенли, и Роджер Олсон. *Богословие и богословы XX века*. Пер. с англ. Ольги Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
- Гроций, Гуго. *О праве войны и мира: Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также публичное право*. Ред. С. Б. Крылов. Пер. А. Л. Саккетти. М.: Ладомир, 1994.
- Дворецкий, Иосиф Хананович. *Латинско-русский словарь*. Около 50000 слов. Изд. 2-е, переработ. и доп. М.: Русский язык, 1976.
- Денисенко, Анатолий. "Чого ми можемо навчитися від теології визволення, і як застосувати її ідеї у сучасному часі?" *Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я*, no. 16 (2016): 155–65.
- Дженкинс, Филип. *Войны за Бога: Насилие в Библии*. Пер. с англ. М. И. Завалова. Религия. Война за Бога. М.: Эксмо, 2013.
- Задорожный, Валерий. "Богословие и практика ненасильственного сопротивления Мартина Лютера Кинга." *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 228–54. <https://doi.org/10.29357/ab.voi15.192067>.
- Иванова, Юлия. "Ad Marginem socialitatis: логика войны Франсиско де Витория." *Артикульт* 13, no. 1 (2014): 10–25.
- Иоанн Грациан. "Согласование несогласных канонов («Декрет»)." В *Антология мировой правовой мысли*, пер. с лат. и примеч.: Н. Ф. Усков., 2: Европа V–XVII вв.: 240–74. М.: Мысль, 1999.
- Карсон, Дональд. "Любовь в трудных ситуациях." В *Трудное учение о любви Бога. Любовь в трудных ситуациях*, пер. с англ. В. Г. Савенкова., 85–335. Мн.: Позитив-Центр (Евангелие и Реформация), 2016.
- Кашников, Борис. "Теория справедливой войны: критика основных начал." *Этическая мысль | Ethical Thought* 19, no. 2 (2019): 152–67. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2019-19-2-152-167>.

- Кірюхін, Денис. “Шлях до «теорії справедливості»: праці Джона Ролза 1940-х — початку 1950-х років.” *Філософська думка*, no. 1 (2022): 23–35. <https://doi.org/10.15407/fd2022.01.023>.
- Кореневич, Валентин. “Взаимоотношения христианина и государства в свете заповеди «Не убей».” *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 105–22.
- Кроссан, Джон Доминик. *Библия: ужас и надежда главных тем священной книги*. Пер. с англ. Глеба Ястребова. Религиозный бестселлер. М.: Эксмо, 2015.
- Куманьков, А. Д. *Современные классики теории справедливой войны: М. Уолцер, Н. Фоушин, Б. Оренд, Дж. Макмахан*. СПб.: Алетейя, 2019.
- Леон-Дюфур (Léon-Dufour), Ксавье. “Мир (покой).” В *Словарь библейского богословия*, ред. Ксавье Леон-Дюфур (Léon-Dufour), пер. с франц., 575–81. Bruxelles: Жизнь с Богом, 1990.
- Марк Туллий Цицерон. “Об обязанностях.” В *О старости. О дружбе. Об обязанностях*, ред. С. Л. Утченко, пер. В. О. Горенштейн, 58–156. Литературные памятники. М.: Наука, 1974.
- Никольская, Татьяна. “Русские протестанты: отношение к политике (советский период).” *Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я*, no. спецвыпуск «Реформація 500» (2015): 93–104.
- Прохоров, Константин. “О христианском пацифизме.” *Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я*, no. 9 (2008): 105–23.
- Стассен, Глен Х. “Простое и справедливое миротворчество.” *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 136–43.
- Тертуллиан. “О венце воина. Tertulliani De corona militis.” Translated by Ростислав Ткаченко. *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 189–209. <https://doi.org/10.29357/аб.voi15.197277>.
- Ткаченко, Ростислав. “Мир Христа – мир Церкви. Экзегетически-богословское исследование отрывка Колоссянам 3:14-15.” *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 13 (2013): 8–31.
- Утченко, С. Л. “Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина.” В *О старости. О дружбе. Об обязанностях*, Марк Туллий Цицерон, 159–74. Пер. с лат. В. О. Горенштейн. Литературные памятники. М.: Наука, 1974.
- Фома Аквинский. *Сумма теологии. Т. V: Вторая часть второй части. Вопросы 1–46. Билингва латинско-русский*. Перевод с латинского А. В. Аполлонова, Под редакцией Н. Лобковица и А. В. Аполлонова. М.: КРАСАНД, 2015.
- Фоушин, Николас. “Две теории справедливой войны.” Пер. Ольга Владимировна Артемьева. *Этическая мысль | Ethical Thought* 16, no. 2 (2016): 169–86.
- Шамбро, Сесиль. “Le Monde: РПЦ «шагает в ногу» с Путиным относительно войны России с Украиной.” *Хвиля (blog)*, April 30, 2022. <https://hvylya.net/analitics/251672-le-monde-rpc-shagaet-v-nogu-s-putinym-otnositelno-voyny-rossii-s-ukrainou>.
- Шафф, Филип. *Никейское и посленикеекое христианство: от Константина Великого до Григория Великого, 311–590 гг. по Р.Х.* 2-е изд., пер. с англ. О. А. Рыбаковой ед. История христианской церкви, III. СПб.: Библия для всех, 2011.
- Элуэлл (Elwell), Уолтер, и Филип Камфорт (Comfort), ред. “Мир (I) (Peace).” В *Большой библейский словарь*, 814–15. СПб.: Библия для всех, 2005.