

ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ

А.В. Прокофьев

Идея справедливой войны в западной этической традиции (от античности до середины XVIII в.)

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье предпринята попытка реконструировать процесс, в ходе которого в истории западной этической мысли сформировалось нормативное содержание, задающее идею справедливой войны. Во второй половине XX в. на основе этого содержания была создана развернутая теория справедливой войны, являющаяся одним из самых успешных примеров систематического соединения моральных критериев, регулирующих отдельную социальную практику. Автор прослеживает зарождение представлений об условиях справедливого вступления в войну и нравственных ограничениях ведения военных действий в греческой и римской античности, а также анализирует историю интегрирования в христианскую моральную доктрину тезиса о том, что достижение справедливого мира подчас требует использования вооруженной силы. Специальное внимание уделено реконструкции высшей точки развития представлений о справедливой войне в католической моральной теологии – трактатам схоластов XVI–XVII вв., в которых справедливая война была отграничена от священной и обсуждались все основные элементы позднейшей теории справедливой войны. В новoeвропейском историческом контексте ключевым событием в области этики войны стало анализируемое в статье взаимодействие двух традиций – традиции справедливой войны и традиции регулярной войны. Это взаимодействие привело к формированию концепций, в которых были глубоко осмыслены эпистемологические сложности, связанные с выявлением правого дела, и получили тщательную проработку правила ведения военных действий. Именно влияние традиции регулярной войны привело к тому, что на настоящий момент отражение агрессии считается главным проявлением правого дела.

Ключевые слова: мораль, справедливая война, античная этика, раннехристианская этика, средневековая этика, поздняя схоластика, Гуго Гроций, Эмер де Ваттель

Во второй половине XX в. в западной философской традиции была предпринята попытка формализовать критерии морально допустимых и обязательных действий в области применения вооруженной силы. В этот процесс были вовлечены как светские политические философы, так и представители протестантской и католической политической мысли. Результатом стала нормативная теория справедливой войны. Она включает в себя следующие принципы, позволяющие оценивать вступление в войну (*jus ad bellum*). 1. Право начинать войну имеет лишь законная власть. 2. Она приобретает это право только при наличии правого дела. 3. Именно правое дело должно быть мотивом вступления в войну (принцип добрых намерений). 4. Реализация принципа правого дела должна иметь разумные шансы на успех. 5. Вступление в войну допустимо только после исчерпания всех невоенных способов решения конфликта (принцип крайнего средства). 6. Ожидаемые потери должны быть соразмерны правому делу, за которое начинается война. Другой блок принципов позволяет оценивать сам процесс ведения военных действий (*jus in bello*). 1. В цель атак не должны превращаться нонкомбатанты и объекты мирной инфраструктуры. 2. Должна соблюдаться соразмерность между стратегическими и тактическими преимуществами, получаемыми в результате отдельной военной операции, и потерями обеих воюющих сторон. В данной статье будет представлена краткая реконструкция того, как это нормативное содержание формировалось в западной интеллектуальной истории в виде более или менее определенной идеи, ставшей основой для разработки развернутой нормативной теории.

Античность

В Древней Греции существовали обычаи, определяющие порядок вступления полисов в войну и способы ведения ими военных действий. Например, в «Мелосском диалоге» Фукидида упоминается ключевая причина вступления в войну «по праву» – «наказание за причиненную обиду»¹. Философская мысль отразила обычаи войны и наметила возможные направления их развития. Отправными точками в этом процессе стали понимание аномальности и нежелательности состояния войны (война – время, когда «отцы погребают сыновей» (Геродот)) и ценностный приоритет мира над войной («законы, касающиеся войны», устанавливаются «ради мира» (Платон), «конечной целью войны служит мир» (Аристотель))². В результате философской рефлексии возникло разграничение обоснованных и необоснованных (справедливых и несправедливых) войн. По мнению Аристотеля, смысл поддержания военной мощи полиса состоит в том, чтобы а) защитить граждан от нападения в рабство, б) достичь гегемонии на пользу подвластным полисам,

¹ Фукидид. История. Л., 1981. С. 256.

² Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 39; Платон. Законы // Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб., 2007. С. 96; Аристотель. Политика // Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 619. Утверждение Аристотеля прямо противостоит крайним формам милитаризма, получившим выражение в идеологии спартанского полиса.

3) получить «деспотическую власть» над теми, кто заслуживает быть рабом³. Отсюда следует, что война эллинов против варваров справедлива всегда («по природе своей справедлива»), а в отношениях между эллинами несправедливы те войны, которые ведутся ради порабощения граждан другого полиса либо ради обретения гегемонии, которая имеет деспотический и эксплуататорский характер⁴. В «Государстве» Платона обсуждаются и те ограничения, которые касаются способов ведения внутриэллинских войн: во враждебном полисе следует считать врагами не всех, а лишь зачинателей распри; нельзя разрушать дома и разорять территорию; необходимо прерывать конфликт, когда наказаны виновные⁵.

В римской интеллектуальной традиции идея справедливой войны нашла наиболее яркое выражение в трудах Цицерона. Она являлась для Цицерона составной частью «права народов», соединяющего между собой позитивное законодательство и естественное право. Нормативное обоснование ограниченного применения вооруженной силы осуществлялось Цицероном в перспективе добродетели справедливости и в связи со свойственным каждому живому существу импульсом самосохранения. Тот, кто подвергся нападению, получает право на защиту самого себя, а также на компенсацию материальных потерь и на отмщение нападающему. Тем же правом обладает и защитник других людей от «противозаконных нападений»⁶. Справедливый характер, по Цицерону, имеет война, которая является ответом на нарушение справедливого мира (мира без «противозаконий») и ведется в целях его восстановления. Война оказывается справедливой только тогда, когда сторонам не удалось решить спор с помощью «обсуждения», например, когда переговоры по поводу возмещения причиненного вреда и наказания виновных оказались бесплодными. Данное понимание справедливой войны актуализирует и наполняет дополнительным смыслом традиционную практику коллегии жрецов-фециалов и римские обычаи объявления войны. Правое дело, обосновывающее вступление в войну, имеет у Цицерона расширенный в сравнении с позднейшим пониманием смысл. Кроме войны, которая является ответом на нападение или нарушение договоров, в число справедливых у него попадают войны, ведущиеся для расширения владычества, которое, в свою очередь, приносит победителю славу. В области способов ведения военных действий Цицерон также обнаруживает определенные нормативные ограничения: враг, не проявлявший жестокости, достоин пощады; в войне могут принимать участие лишь принесшие присягу воины; недопустимо подсылать убийц к полководцам противника и т. д. Примечательно, что нормативные ограничения военных действий, связанные с гуманностью, по Цицерону, наиболее строги и значительны в войнах, ведущихся ради славы, и убывают в войнах за само существование народа⁷.

³ Аристотель. Политика. С. 619.

⁴ Там же. С. 389.

⁵ Платон. Государство // Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб., 2007. С. 293–295.

⁶ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993. С. 64.

⁷ Там же. С. 67–69.

Раннехристианская традиция

В раннехристианской этической традиции были распространены пацифистские представления, связанные с евангельским предписанием «не противься злему». Это дало некоторым исследователям основание вести речь о радикальном идейном повороте, который был связан с превращением христианства в государственную религию Римской империи и который не только ограничил сферу применения принципа непротивления, но и породил специфически христианскую версию идеи справедливой войны⁸. Однако это утверждение оспаривается теми историками идей, которые обнаруживают многочисленные признаки амбивалентного отношения первых христианских теологов к войне и военной службе⁹. Если это так, то разработка христианской идеи справедливой войны не просто преодолевала пацифизм раннего христианства, а опиралась на эту амбивалентность и развивала тенденции, изначально присутствовавшие в раннехристианском этическом наследии.

Существенную роль в развитии христианской идеи справедливой войны играли рецепция и переосмысление Цицероновской этики. Амвросий Медиоланский был первой крупной фигурой на этом пути. В некоторых своих комментариях к тексту Цицерона он ставил под вопрос возможность морального обоснования применения силы и причинения вреда. Так, в своем обсуждении добродетели справедливости Амвросий абсолютизировал принцип «никому не наносить вреда», аннулировав Цицероново исключение из него, связанное с причинением вреда «в том случае, когда ты подвергаешься несправедливой обиде»¹⁰. Однако эти элементы ненасильственной нормативной программы относятся лишь к защите деятелем самого себя. Среди примеров помощи ближним, требующей значительных жертв, у Амвросия присутствуют случаи применения силы, в том числе в ходе полномасштабной войны между народами («святой Моисей не устрасился начать тяжелую войну ради своего народа»)¹¹. Обсуждая условия, в которых храбрость является добродетелью, Амвросий прямо использовал понятие «справедливая война». В этом контексте упоминаются царь Давид, который «начинал войну, если только на него нападали», и Моисей, который «впервые проявил свое воинское мужество» «не в нанесении обиды, а в защите от нее» (имеется в виду убийство «египтянина, обижающего еврея»)¹². Утверждая, что требования справедливости сохраняются, в том числе на войне и по отношению к врагам, Амвросий ввел некоторые элементы *jus in bello*: необходимость соблюдения соглашений о месте и времени битвы, сохранение жизни тем воинам противника, которые попали в плен не в ходе сражения и т. д. А его утверждение о том, что «достойно пощадить

⁸ См., напр.: *Reichberg G.M. Norms of War in Roman Catholic Christianity // World Religions and Norms of War. New York, 2009. P. 142–144.*

⁹ См. обобщение исследований: *Cox R. Historical Just War Theory up to Thomas Aquinas // Oxford Handbook of Ethics of War. Oxford, 2018. P. 104–105.*

¹⁰ *Амвросий Медиоланский. Об обязанностях // Амвросий Медиоланский. Собрание творений: На лат. и русск. языках. Т. VII. М., 2017. С. 125.*

¹¹ Там же. С. 127.

¹² Там же. С. 155, 157.

врагов и подарить противнику жизнь, которую можно отнять», имплицитно содержит в себе принцип соразмерности¹³.

Родоначальником христианской идеи справедливой войны часто называют Августина, однако условия моральной оправданности войн являются маргинальной для его теологического наследия темой. Концептуальный характер ряду его рассуждений о войне был придан позднейшими авторами. Справедливой войной, по Августину, является та, которая носит вынужденный характер и отвечает на «несправедливость противной стороны»¹⁴. Целью всякой войны служит достижение мира (каждый хочет победить и закончить войну на своих условиях), однако справедливая война нацелена на достижение не любого, а именно справедливого мира («спокойствия порядка») ¹⁵. В центре внимания Августина находятся не страдания и гибель людей, которые может предотвратить применение вооруженной силы, а порочные страсти нападающих и нарушение ими моральных требований¹⁶. Некоторые современные авторы пишут в этой связи о том, что для Августина и его идейных преемников эпохи средневековья, в отличие от современной теории справедливой войны, характерно «неприятие несправедливости», а не «неприятие войны»¹⁷.

С этой установкой связано понимание Августином правого дела преимущественно как воздаяния за причиненный ущерб. Свойственное римской традиции оправдание войн, ведущихся ради расширения владычества и славы, Августин отвергал. Зато включал в число морально оправданных войн те, которые ведутся непосредственно по божественному повелению. Как теолога, критикующего манихейское противопоставление Ветхого и Нового Заветов, они интересовали его больше, чем войны, вырастающие из сугубо человеческих конфликтов. Справедливыми Августин считал и войны против внутренних врагов христианского государства (в особенности, против еретиков). Право начинать войну теолог оставлял исключительно за носителями верховной государственной власти, получившими ее от Бога¹⁸. Они отвечают за свой выбор в пользу применения силы непосредственно перед Создателем. А отдельные воины лишь выполняют полученные приказы либо в убеждении, что война способствует безопасности их страны, либо исходя из одной лишь обязанности подчинения¹⁹.

Именно Августин инициировал обсуждение такой составляющей идеи справедливой войны, как благие намерения. Для того, чтобы война оставалась справедливой, христианские государи и воины должны руководствоваться

¹³ *Амвросий Медиоланский. Об обязанностях // Амвросий Медиоланский. Собрание творений: На лат. и русск. языках. Т. VII. М., 2017. С. 359.*

¹⁴ *Блаженный Августин. О Граде Божием // Блаженный Августин. Творения. Т. 4. СПб., 1998. С. 333.*

¹⁵ Там же. С. 343.

¹⁶ *Augustine. Reply to Faustus the Manichaeon // A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Vol. 4. New York, 1890. P. 301.*

¹⁷ *Johnson J.T. Ethics and the Use of Force: Just War in Historical Perspective. Farnham, 2011. P. 174.*

¹⁸ *Augustine. Reply to Faustus the Manichean. P. 301.*

¹⁹ *Ibid.*

защитой невинных людей и ограничением возможности нападающего грешить, а не агрессивностью, властолюбием, мстительностью и т. д.²⁰ Это обусловило отрицательное отношение Августина к войнам Рима, приведшим к расширению его территории. Хотя такие войны велись, как правило, в ответ на нарушения со стороны противников, они были «желанными» для римлян, поскольку сулили им выгоду и славу. Впрочем, наличие или отсутствие добрых намерений не превращается у Августина в универсальный практический критерий для разграничения справедливых и несправедливых войн. Внешняя оценка решений о начале войны на основе качества намерений сторон затруднена тем, что намерения остаются вопросом совести государей и их ответственности перед Богом. С требованием сохранять благие намерения связаны и моральные ограничения способов ведения войны, хотя их содержание охарактеризовано Августином довольно смутно. В его текстах содержатся тезисы о том, что меру разрушительности применяемой военной силы должна определять необходимость, что следует проявлять милосердие к поверженным и пленным врагам и что войскам нельзя разорять территории, на которых они находятся²¹.

Средневековье: каноническое право и схоластика

Оформление христианских представлений о справедливой войне в виде целостной концепции связано с именем средневекового правоведа XII в. Грациана. Грациан отталкивался от представлений Августина о справедливом мире как цели справедливой войны, о применении военной силы как меньшем зле в сравнении с сохранением несправедливости или пагубным для грешников упорством в грехе, о недопустимости использовать эту силу для удовлетворения греховных страстей. В качестве условий моральной оправданности войны он рассматривал то, что война ведется на основе указа, и то, что она воздаст за несправедливость. В его перечислении видов правового дела присутствуют наказание, возмещение и отражение нападений²². Видя в справедливой войне один из правовых институтов, Грациан уподоблял полномочия начинающего ее государя полномочиям судьи. При этом государей, уполномоченных принимать решение о начале войны, довольно много (в полном соответствии с разветвленной феодальной иерархией, включающей в себя иерархию церковную)²³. На позицию канониста в этом вопросе не повлияло церковное движение за Божий мир, одной из целей которого было сокращение количества изнурительных феодальных войн за счет сокращения количества тех, кто является правителем, уполномоченным вести войну. Лишь спустя несколько десятилетий папа Иннокентий IV уточнил статус государя, обладающего правом

²⁰ *Augustine*. Reply to Faustus the Manichean. P. 301.

²¹ *Augustine*. Letter 120. Augustine to Boniface // *Augustine*. Political Writings. Cambridge, 2001. P. 218–221.

²² *Gratian*. Decretum, part 2, causa 23 // *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*. Malden, 2006. P. 113.

²³ *Russell F.H.* The Just War in the Middle Ages. Cambridge, 1975. P. 71.

объявлять войну: им стал считаться тот, кто не имеет вышестоящих властей. Но это условие применения военной силы не касалось отражения нападений²⁴. Тактика и стратегия справедливой войны не обременены у Грациана моральными сдержками. По мнению Фредерика Рассела, это связано с представлением о том, что справедливая война должна заканчиваться как можно более быстрой победой²⁵. Однако требование защиты мирных жителей от насилия присутствует у канониста вполне отчетливо, что можно считать результатом влияния движения за Божий мир²⁶.

Средневековые юристы и некоторые теологи продолжили согласование и формализацию христианских представлений о справедливой войне, начатые Грацианом. Но самую существенную роль в дальнейшем развитии идеи справедливой войны сыграл Фома Аквинский. Он выдвинул три критерия, позволяющие считать войну справедливой: законная власть, правое дело и добрые намерения. Войну может объявлять только правитель, поскольку она является таким ответом на несправедливость, который невозможно обеспечить в судебном порядке («в суде того, кто выше»). Кроме того, война затрагивает благо всего политического сообщества («города, области, царства»), а попечение об этом благе поручено именно правителю. Наконец, приготовление к войне и ее эффективное ведение по силам только правителю²⁷. Правое дело Фома трактовал в духе Августина через понятие кары, «кары... за отказ возместить причиненное зло или вернуть то, что несправедливо захвачено»²⁸. Обсуждая добрые («справедливые») намерения, он указывал на ситуацию, в которой война может быть начата «законной властью и по справедливой причине», но фактически вытекать из стремления к мести или жажды власти. Такая война будет несправедливой²⁹. Данная характеристика сделала критерий добрых намерений более ясным. У Фомы можно обнаружить и другие элементы будущей теории справедливой войны. Принцип крайнего средства рудиментарно содержится в рассуждении о ритуалах начала войны; принцип пропорциональности *ad bellum* – в рассуждении об оправданности борьбы с тиранией; принцип вероятности успеха – в рассуждении о том, что лишь правитель может обеспечить эффективное ведение военных действий³⁰. Что касается *jus in bello*, то неприкосновенность мирных жителей имплицитно присутствует у Фомы в виде общего запрета на убийство невинных, но специально не комментируется. Представление же о двойном эффекте насильственных действий, сыгравшее в дальнейшем большую роль в понимании *jus in bello*, не было перенесено им из контекста индивидуальной самообороны в контекст войны³¹.

²⁴ Johnson J.T. The Idea of Defense in Historical and Contemporary Thinking about Just War // Journal of Religious Ethics. 2008. Vol. 36. No. 4. P. 547–549.

²⁵ Russell F.H. The Just War in the Middle Ages. P. 71.

²⁶ Ibid. P. 70.

²⁷ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122. Киев, 2013. С. 498.

²⁸ Там же. С. 498.

²⁹ Там же. С. 499.

³⁰ Там же. С. 498, 514.

³¹ Там же. Вопросы 1–46. Киев, 2011. С. 217–219.

Новое время: поздняя схоластика

Позднесхоластические представления о справедливой войне формировались на основе обобщения опыта первых европейских войн начала Нового времени и применения вооруженной силы в ходе создания испанской колониальной империи. Схоласты XVI–XVII вв. преобразовали основные положения этики войны Фомы Аквинского в развернутую нормативную систему, которая развивалась в сложном взаимодействии с другой традицией теоретического осмысления феномена войны – традицией регулярной войны. С точки зрения ее сторонников (центральная фигура – Альберико Джентили), правители, вступающие в войну после ее формального объявления, обладают равным правом на применение военной силы независимо от того, какие цели они преследуют. Это ведет к тому, что принципы правого дела и добрых намерений теряют нормативное значение. Однако способы ведения войны, подобно действиям участников дуэли, должны подвергаться строгому нормативному регулированию³². Эта позиция обладает сходством с политическим реализмом, но отличается от него тем, что а) отказ ее сторонников от применения двух упомянутых принципов связан не с ценностно-нормативным безразличием, а с практическими сомнениями в возможности установить, на чьей стороне правое дело, б) соблюдение ограничений ведения войны опирается не только на прагматические резоны. Некоторые позднесхоластические концепции приближались к традиции регулярной войны, поскольку подчеркивали неочевидность правого дела во многих конкретных случаях и возможность существования справедливых претензий к своему противнику у каждой из воюющих сторон.

Поздние схоласты обсуждали всю совокупность требований, кратко охарактеризованных во вступлении к статье, хотя и не придавали последним трем принципам *jus ad bello* самостоятельного значения. На их понимание принципа законной власти повлияло средневековое представление о различиях между применением военной силы в порядке отражения нападения и с целью воздаяния или возвращения утраченного. В случае оборонительной войны, которую по определению невозможно предотвратить, субъектом военных действий может выступать кто угодно – частное лицо или глава любого сообщества. Войну ради воздаяния или возвращения утраченного (наступательную войну), в отношении которой всегда остается свобода выбора, уполномочен инициировать только суверен³³. Он может быть как монархом, так и верховным органом управления немонархического государства³⁴.

Франциско Витория рассматривал в качестве оснований для вступления в наступательную войну: а) создание противником препятствий мирному проникновению на его территорию иноземцев, их торговле и миссионерской деятельности, б) притеснение христиан, в) тираническое отношение противника

³² Reichberg G.M. *Just War and Regular War: Competing Paradigms // Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*. Oxford, 2008. P. 193–213.

³³ Vitoria de F. *On the Law of War // Vitoria de F. Political Writings*. Cambridge, 1991. P. 299.

³⁴ Suarez F. *A Work on the Three Theological Virtues: Faith, Hope and Charity // Suarez F. Selections from Three Works*. Indianapolis, 2015. P. 917.

к своим подданным³⁵. Для согласования этих видов правого дела с судебной моделью понимания справедливой войны Витория предположил, что все суверенные государи имеют судебные полномочия в отношении общемирового сообщества³⁶. Франциско Суарес, напротив, считал такой подход разрушением любых здравых представлений о юрисдикции³⁷. Но и Суарес, и Витория не рассматривали в качестве справедливой войну, ведущуюся ради простого распространения христианства на территориях, контролируемых язычниками (священную войну)³⁸. Именно поздние схоласты положили начало анализу эпистемологической стороны принципа правого дела. С одной стороны, ими было выдвинуто требование к государю обсуждать основания для вступления в войну с экспертами (мудрыми людьми и должностными лицами). С другой стороны, понимая, насколько запутанным является пересечение морально значимых факторов в реальной политике и насколько сильно влияет практическая заинтересованность сторон на использование ими моральных аргументов, поздние схоласты начали обсуждать возможность добросовестной убежденности в своей правоте обеих сторон военного конфликта³⁹. Авустинов принцип благих намерений превратился у них в работающий практический критерий, поскольку они предложили удостоверять намерения стороны, провозгласившей своей целью защиту правого дела, на основе тех решений, которые она принимает уже после начала военных действий⁴⁰.

Поздние схоласты довольно часто обсуждали вопрос соразмерности ад *bellum*. Суарес, к примеру, утверждал, что самое весомое правое дело не является достаточным основанием для войны, если прогнозируемые потери всех вовлеченных сторон (имеются в виду оба противостоящих государства и весь христианский мир) будут катастрофическими. Государь в этом случае имеет право вступить в войну, но не должен делать этого, поскольку тогда он поведет себя немилосердно⁴¹. Именно в перспективе соразмерности поздние схоласты рассматривали необходимость разумных шансов на успех. Так, Суарес упоминает среди условий справедливости наступательной войны более или менее обоснованную уверенность государя в победе (в противном случае, государь будет готов признать оправданными несоразмерные потери собственной страны)⁴². К наступательной войне поздние схоласты относились как к крайнему средству, применению которого должно предшествовать специальным образом организованное взаимодействие с потенциальным военным противником (обсуждение несправедливости, создающей основание для начала войны)⁴³.

³⁵ *Vitoria de F. On the American Indians // Vitoria de F. Political Writings. Cambridge, 1991. P. 278–288.*

³⁶ *Vitoria de F. On the Law of War. P. 305.*

³⁷ *Suarez F. A Work on the Three Theological Virtues. P. 931.*

³⁸ *Vitoria de F. On the American Indians. P. 265–275; Suarez F. A Work on the Three Theological Virtues. P. 238.*

³⁹ *Vitoria de F. On the Law of War. P. 306–317; Suarez F. A Work on the Three Theological Virtues. P. 944–954.*

⁴⁰ *Vitoria de F. On the American Indians. P. 283–284.*

⁴¹ *Suarez F. A Work on the Three Theological Virtues. P. 930–931.*

⁴² *Ibid. P. 937–938.*

Неприкосновенность нонкомбатантов не встречается в позднесcholasticких трактатах в качестве самостоятельного принципа. Ключевым моральным различием было не различие комбатантов и нонкомбатантов, а различие виновных и невиновных людей. Последние не рассматривались как правомерная цель применения вооруженной силы стороной, воюющей за правое дело. Однако по отношению к женщинам, детям, священникам стороны, которая вступила войну несправедливо, должна действовать презумпция невиновности, связанная с высокой степенью вероятности того, что они не имеют прямого отношения к несправедливости, ставшей причиной войны⁴⁴. Именно поздние схоласты начали систематически использовать различие между намеренным и ненамеренным причинением вреда в ходе военных действий. Так, при использовании осадных орудий и артиллерии для разрушения стен осажденных городов гибель невиновных людей не является целью (а значит, не входит в намерения) осаждающих, поэтому такое причинение смерти невиновным может быть допустимым⁴⁵.

Новое время: Гуго Гроций

Концепция справедливой войны Гуго Гроция примечательна своей методологией. Формулируя основные положения «права войны», Гроций пытался обобщить богатый исторический опыт решений, которые принимались в этой сфере, и обычаев, которые действовали в ней. В наибольшей степени его интересовали достижения самых цивилизованных народов. Сложность итоговой системы нормативных критериев применения вооруженной силы в трудах Гроция определяется тем, что он параллельно обсуждает разные виды права: естественное право, право народов, а также божественный закон, данный посредством откровения, в котором центральную роль играет требование милосердия. Право народов он понимает как возникающее на основе естественного права соглашение группы наиболее продвинутых человеческих сообществ. Оно не просто наполняет естественное право более подробным содержанием, касающимся процедур взаимодействия и критериев оценки событий, но превращает некоторые действия, безразличные с точки зрения естественного права, в наказуемые (например, использование отравленного оружия), или, напротив, выводит из числа наказуемых некоторые нарушения естественного права (убийство солдат государства, которое ведет справедливую войну, захват добычи и т. д.)⁴⁶. Ярким примером расхождения естественного права и права народов выступает у Гроция «торжественная война». Это война двух суверенных государств, правители которых соблюли все обряды, связанные со вступлением в войну, то есть взаимно согласились воевать друг против друга⁴⁷. Торжественная война

⁴³ *Vitoria de F.* On the American Indians. P. 281–282; *Suarez F.* A Work on the Three Theological Virtues. P. 913.

⁴⁴ *Vitoria de F.* On the Law of War. P. 315.

⁴⁵ *Ibid.* P. 315–316; *Suarez F.* A Work on the Three Theological Virtues. P. 968–970.

⁴⁶ Гуго Гроций. О праве войны и мира. М., 1994. С. 624, 640.

⁴⁷ Там же. С. 124, 606–613.

соответствует праву народов даже в том случае, если вступающее в нее государство не отстаивает правое дело. В отношении своих правовых последствий она справедлива с обеих сторон⁴⁸. Данная часть концепции Гроция приближается к традиции регулярной войны.

Гроций поддерживал схоластический критерий законной власти, хотя полное исполнение этого критерия необходимо лишь для вступления в торжественную войну⁴⁹. Потерю властью своей законности в случае несправедливых действий (совершения преступлений) Гроций категорически отрицал⁵⁰. Правым делом («справедливой причиной») войны Гроций считал «правонарушение» со стороны противника. Типы нарушений, формирующих правое дело, соответствуют типам судебных исков. Это, прежде всего, иски о возмещении ущерба и иски о наказании за причиненный ущерб. Однако Гроций также ведет речь об исках по поводу «грозящего причинения обиды» и «возможного причинения вреда» (они соответствуют защите от нападения)⁵¹. В части защиты от нападений подход Гроция рестриктивен: в отличие от сторонников регулярной войны он не считал допустимыми превентивные военные действия. Справедливая самооборона предполагает «непосредственную и как бы мгновенную опасность»⁵². В части возмещения и наказания его подход, наоборот, расширителен. Подобно Витории он полагал, что каждый государь имеет право карать серьезные нарушения естественного порядка со стороны любых нарушителей и в любом месте⁵³. Такая трактовка правого дела была связана с обоснованием колониальной политики Голландии и существенным образом противоречила формировавшейся в XVII в. Вестфальской системе международных отношений. Что касается схоластического требования сохранять добрые намерения, то Гроций лишил его статуса полноценного принципа *jus ad bellum*. Он утверждал, что, когда к действию, совершающемуся при наличии «справедливой причины войны», «привходит какой-нибудь порок, который вытекает из намерения лица, предпринимającego... действие», право на вступление в войну не исчезает⁵⁴.

Гроций считал обязанностью правителя избегать военных способов решения конфликтов, что превращает войну в крайнее средство. Особенно настоятельной такая обязанность является в том случае, если правое дело вызывает сомнения⁵⁵. Вероятность успеха, по мнению Гроция, влияет на оправданность применения военной силы, поскольку вступающий в справедливую войну государь, подобно судье, наказывающему нарушителя закона, должен быть существенно сильнее своего противника⁵⁶. Соразмерность *ad bellum* и *in bello*, требующая от государств принимать в расчет не только собственные потери,

⁴⁸ Гуго Гроций. О праве войны и мира. М., 1994. С. 544.

⁴⁹ Там же. С. 609.

⁵⁰ Там же. С. 128–133.

⁵¹ Там же. С. 186–187.

⁵² Там же. С. 188.

⁵³ Там же. С. 480–481.

⁵⁴ Там же. С. 532–533.

⁵⁵ Там же. С. 539–542.

⁵⁶ Там же. С. 552.

но и потери противника, не влияет у Гроция на право войны, но служит важным проявлением милосердия⁵⁷.

Ограничения, касающиеся способов ведения войны, в рамках закона народов, или так называемой «внешней справедливости», у Гроция невелики, но в рамках основанной на естественном праве «внутренней справедливости» весьма существенны (самые важные касаются убийства и порабощения пленных врагов, причинения вреда женщинам, детям, священникам и земледельцам)⁵⁸. Если же добавить сюда нормативные ограничения, связанные с милосердием, то ведение военных действий оказывается практикой, пронизанной запретами. В этой связи у некоторых исследователей возникает предположение, что Гроций являлся представителем особого вида пацифизма, пацифизма, возникающего в связи с фактической невозможностью вести войну справедливо⁵⁹.

Новое время: Эмер де Ваттель

Если позднесcholasticкие и гроцианские представления о нормативных ограничениях войны отражали опыт европейской колониальной экспансии, то дальнейшее развитие традиции справедливой войны было тесно связано с функционированием Вестфальской системы международных отношений. Это развитие происходило в рамках теорий, в которых, как и у Гроция, имело место совмещение аргументации и выводов двух традиций военной этики – традиции справедливой войны и традиции войны регулярной, но при этом наблюдался явный перевес в пользу последней. Самыми яркими примерами такого рода являются концепции Христиана Вольфа и Эмера де Ваттеля.

Опираясь на философию права Вольфа, Ваттель провозгласил приоритет «добровольного права народов» над «естественным правом». По «добровольному праву народов» каждая нация пользуется полной свободой и независимостью во внутренних делах⁶⁰. Применение к ней вооруженной силы может быть оправданным только в случае нарушения ею прав соседей⁶¹. Такое нарушение имеет место в случаях нападения на другое государство и удержания несправедливо приобретенных территорий. Нарушением прав соседей является и простое укрепление военной мощи, если оно сопровождается агрессивными намерениями (Ваттель считал оправданной превентивную войну)⁶². Однако в отсутствие полномочных судов установить, были ли нарушены права одного государства действиями другого, крайне затруднительно. Поэтому, за исключением очевидных случаев систематического немотивированного нападения на соседей, влекущих за собой мобилизацию международного сообщества для обуздания «беспокойной и преступной нации», принцип правого

⁵⁷ Гуго Гроций. О праве войны и мира. М., 1994. С. 547–550, 579.

⁵⁸ Там же. С. 689.

⁵⁹ May L. Grotius and Contingent Pacifism // *Studies in the History of Ethics*. 2006. No. 2. P. 1–21.

⁶⁰ Ваттель Э. де. Право народов или принципы естественного права, применяемые к делам наций и суверенов. М., 1960. С. 30–32.

⁶¹ Там же. С. 439.

⁶² Там же. С. 446–454.

дела не имеет правовых последствий⁶³. «Добровольным правом народов» от государств категорически требуется лишь одно: вести «войну по форме», то есть соблюдать процедуру объявления войны и некоторые ограничения *jus in bello*⁶⁴. «Если неприятель соблюдает все правила войны по форме, то мы не можем на него жаловаться как на нарушителя права народов, ибо, как и мы, он считает, что он прав, и мы можем найти выход лишь в победе или в соглашении»⁶⁵. Неприкосновенность невиновных окончательно сменяется у Ваттеля неприкосновенностью нонкомбатантов, некоторые элементы которой обеспечиваются непосредственно правом войны, а другие – гуманными обычаями.

Таким образом, к концу XVIII в. в западной этической мысли полностью сформировался комплекс представлений, связанный с идеей справедливой войны. Однако лишь столетие спустя, после долгого периода господства сугубо реалистического отношения к войне и военным действиям, эти представления приобрели статус неотъемлемых элементов одной из самых успешных систематизаций моральных критериев, регулирующих отдельную социальную практику.

Список литературы

- Амвросий Медиоланский*. Об обязанностях // *Амвросий Медиоланский*. Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. VII. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 36–404.
- Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 375–644.
- Блаженный Августин*. О Граде Божиим // *Блаженный Августин*. Творения. Т. 4. СПб.: Алетея, 1998. 590 с.
- Ваттель Э. де*. Право народов или принципы естественного права, применяемые к делам наций и суверенов. М.: Гос. изд-во юридической литературы, 1960. 721 с.
- Геродот*. История в девяти книгах. Л.: Наука, 1972. 600 с.
- Гуго Гроций*. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. 870 с.
- Платон*. Государство // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. С. 97–494.
- Платон*. Законы // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. С. 89–514.
- Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 1–46. Киев: Ника-Центр, 2011. 576 с.
- Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопросы 47–122. Киев: Ника-Центр, 2013. 832 с.
- Фукидид*. История. Л.: Наука, 1981. 544 с.
- Цицерон*. Об обязанностях // *Цицерон*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993. С. 58–158.
- Augustine*. Letter 120. Augustine to Boniface // *Augustine Political Writings*. Cambridge: Cambridge UP, 2001. P. 218–224.
- Augustine*. Reply to Faustus the Manichaeon // *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 4. New York: The Christian Literature Publishing Co., 1890. P. 151–345.

⁶³ *Ваттель Э. де*. Право народов или принципы естественного права, применяемые к делам наций и суверенов. М., 1960. С. 541.

⁶⁴ Там же. С. 451–461.

⁶⁵ Там же. С. 541.

Cox R. Historical Just War Theory up to Thomas Aquinas // Oxford Handbook of Ethics of War / Eds. S. Lazar, H. Frowe. Oxford: Oxford UP, 2018. P. 99–121.

Gratian. Decretum, part 2, causa 23 // The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings / Eds. G.M. Reichberg, H. Syse, E. Begby. Malden: Blackwell, 2006. P. 109–124.

Johnson J.T. The Idea of Defense in Historical and Contemporary Thinking about Just War // Journal of Religious Ethics. 2008. Vol. 36. No. 4. P. 543–556.

May L. Grotius and Contingent Pacifism // Studies in the History of Ethics. 2006. No. 2. P. 1–21.

Reichberg G.M. Just War and Regular War: Competing Paradigms // Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers / Eds. D. Rodin, H. Shue. Oxford: Oxford UP, 2008. P. 193–213.

Reichberg G.M. Norms of War in Roman Catholic Christianity // World Religions and Norms of War / Eds. V. Popovski, G. M. Reichberg, N. Turner. New York: United Nations University, 2009. P. 142–165.

Russell F.H. The Just War in the Middle Ages. Cambridge: Cambridge UP, 1975. 332 p.

Suarez F. A Work on the Three Theological Virtues: Faith, Hope and Charity // Suarez F. Selections from Three Works. Indianapolis: Liberty Fund, 2015. P. 829–990.

Vitoria F. de. On the American Indians // Vitoria F. de. Political Writings. Cambridge: Cambridge UP, 1991. P. 231–292.

Vitoria F. de. On the Law of War // Vitoria F. de. Political Writings. Cambridge: Cambridge UP, 1991. P. 293–328.

The Idea of Just War in the Western Ethical Tradition (from Antiquity to the Mid-18th Century)

Andrey V. Prokofyev

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper traces the historical process that formed the normative content of the idea of just war in the Western ethics. It was this content that was used by the contemporary just war theory – the most successful precedent of systematizing moral criteria that regulate a particular social practice. The author pays attention to the genesis of the notion of moral conditions for waging war and the notion of moral restrictions on the conduct of war in antiquity. He reconstructs the history of embedding the thesis that the attainment of just peace sometimes requires the use of military force into the Christian moral tradition. The apex of the catholic teaching on just war – the late scholastic treatises on the subject – is also analyzed. The late scholastics discerned the difference between just wars and holy wars and discussed virtually all elements of the contemporary just war theory at least as rudiments. The author considers a main event in the development of the early modern idea of just war the interplay between the just war and the regular war traditions. It initiated the reflection upon epistemological difficulties of establishing right cause in complex real-life situations and led to the farther elaboration of rules of the conduct of war.

Keywords: morality, just war, ancient ethics, early Christian ethics, medieval ethics, late scholastics, Hugo Grotius, E. de Vattel

References

- Ambrose of Milan. "Ob obyazannostyakh" [On Duties], in: Ambrose of Milan. *Sobranie tvoreniy: Na latinskom i russkom yazykakh* [Works in Latin and Russian], vol. 7. Moscow: PSTGU Publ., 2017, pp. 36–404. (In Latin and Russian)
- Aristotle. "Politika" [Politics], in: Aristotle. *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 375–644. (In Russian)
- Augustine. "Letter 120. Augustine to Boniface", in: Augustine. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge UP, 2001, pp. 218–224.
- Augustine. "O Grade Bozhiem" [the City of God], in: Augustine. *Tvoreniya, 4 t.* [Works, 4 vols.], vol. 4. St. Petersburg: Aleteiya, 1998. 590 pp. (In Russian)
- Augustine. "Reply to Faustus the Manichaean", in: *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 4. New York: The Christian Literature Publishing Co, 1890, pp. 151–345.
- Cicero. "Ob obyazannostyakh" [On Duties], in: Cicero. *O starosti. O druzhbe. Ob obyazannostyakh* [On Old Age. On Friendship. On Duties]. Moscow: Nauka Publ., 1981, pp. 58–158. (In Russian)
- Cox, R. "Historical Just War Theory up to Thomas Aquinas", in: *Oxford Handbook of Ethics of War*, eds. S. Lazar, H. Frowe. Oxford: Oxford UP, 2018, pp. 99–121.
- Gratian. "Decretum, part 2, causa 23", in: *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*, eds. G.M. Reichberg, H. Syse, E. Begby. Malden: Blackwell, 2006, pp. 109–124.
- Herodotus. *Istoriya v devyati knigakh* [Histories]. Leningrad: Nauka Publ., 1972. 600 pp. (In Russian)
- Hugo Grotius. *O prave voiny i mira* [On the Law of War and Peace]. Moscow: Ladomir Publ, 1994. 870 pp. (In Russian)
- Johnson, J.T. "The Idea of Defense in Historical and Contemporary Thinking about Just War", *Journal of Religious Ethics*, 2008, vol. 36, no. 4, pp. 543–556.
- May, L. "Grotius and Contingent Pacifism", *Studies in the History of Ethics*, 2006, no. 2, pp. 1–21.
- Plato. "Gosudarstvo" [Republica], in: Plato. *Sochineniya v 4 t.* [Works in 4 vols.], vol. 3, part. 1. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ., 2007, pp. 97–494. (In Russian)
- Plato. "Zakony" [Laws], in: Plato. *Sochineniya v 4 t.* [Works in 4 vols.], vol. 3, part. 2. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ., 2007, pp. 89–514. (In Russian)
- Reichberg, G.M. "Just War and Regular War: Competing Paradigms", in: *Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*, eds. D. Rodin, H. Shue. Oxford: Oxford UP, 2008, pp. 193–213.
- Reichberg, G.M. "Norms of War in Roman Catholic Christianity", in: *World Religions and Norms of War*, eds. V. Popovski, G.M. Reichberg, N. Turner. New York: United Nations University, 2009, pp. 142–165.
- Russell, F.H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge UP, 1975. 332 pp.
- Suarez, F. A "Work on the Three Theological Virtues: Faith, Hope and Charity", in: F. Suarez. *Selections from Three Works*. Indianapolis: Liberty Fund, 2015, pp. 829–990.
- Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologica]. Part. II-II. Questions 1–46. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2011. 576 pp. (In Russian)
- Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologica]. Part. II-II. Questions 47–122. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 2013. 832 pp. (In Russian)
- Thucydides. *Istoriya* [The Peloponnesian War]. Leningrad: Nauka Publ., 1981. 544 pp. (In Russian)
- Vattel E. de. *Pravo narodov ili printsipy estestvennogo prava, primenyaemye k delam natsii i suverenov* [The Law of Nations, Or, Principles of the Law of Nature Applied to the Conduct and

Affairs of Nations and Sovereigns]. Moscow: Gos. izd-vo yuridicheskoi literatury Publ., 1960. 721 pp. (In Russian)

Vitoria de F. "On the American Indians", in: de F. Vitoria. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge UP, 1991, pp. 231–292.

Vitoria de F. "On the Law of War", in: de F. Vitoria. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge UP, 1991, pp. 293–328.