Этическая мысль. Вып. 3 / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: ИФ РАН, 2002.

Р.Г.Апресян

Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира»*

В главном своем произведении, полное название которого гласит: «О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права», вышедшем в свет в 1625 году, Г.Гроций (1583–1645) упоминает само слово «талион» скорее всего лишь однажды, а именно в главе XX книги II. Эта глава посвящена проблеме наказания, которая подробно здесь обсуждается. В этом контексте и упоминается талион, причем отнюдь не специально, но по второстепенному поводу. Замечание Гроция касается даже не талиона как такового, а исторически более поздней обычно-правовой практики, в которой в виде исключения дозволялись действия, совершаемые по сути дела в соответствии с принципом талиона. Еврейский закон, сообщает Гроций, разрешал родственнику убитого мстить за убийство и умертвить убийцу, если только тот не прячется в специально выделенных для этого убежищах[1]; но только в случае убийства можно «прибегать к талиону»; в остальных же случаях следует обращаться в суд[2]. Далее Гроций добавляет, у кого еще существовал обычай частной мести, и из этого добавления видно, что действительный исторический масштаб распространения талиона на определенной стадии развития обществ либо не известен Гроцию, либо не имеет для него значения. А затем он

* Статья выполнена в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, грант № 01–03–00054а.

делает существенное замечание: «…наиболее многочисленные примеры указанного обычая встречаются среди тех, кто не имеет общих судей»[3]. Важность этого тезиса подтверждается его повторением страницу спустя: «следы и остатки предшествующего права» сохраняются «в тех местах и между теми лицами, которые не подчинены определенным судам»[4].

Этот тезис оказывается методологически ключевым для раскрытия заявленной темы и, собственно, делает последнюю возможной. Трактат Гроция посвящен широкому спектру проблем, отраженных в названии — «О праве войны и мира», - и рефлексивно специфицированных практически с первых строк: «…мы намерены толковать о праве войны»[5]; «задачу настоящего исследования составляет именно разрешение вопроса о том, может ли какая-нибудь война быть справедливой и какая именно война справедлива»[6]. Не касаясь пока содержательных критериев справедливости в войне, следует заметить, что право войны — это как раз та область, в которой нет «общих судей» и нет «общих судов». А значит, это то самое «поле», в котором может быть действенно «старое право» — *jus talionis* (право талиона). Так что поле брани порой может оказываться и правовым полем.

Такой разворот проблематики этого фундаментального трактата скорее всего самим Гроцием нисколько не предполагался. Но коль скоро Гроций исследует право войны, а он делает это чрезвычайно скрупулезно, он, независимо от своих исследовательских намерений, приходит к наблюдениям и выводам, имеющим непосредственное отношение к функционированию правила талиона, разъясняющим это правило и позволяющим существенно обогатить наше понимание его правового и этического содержания.

Вводная характеристика талиона

Право талиона в целом известно нам из Пятикнижия. В наиболее развернутом виде оно содержится в Книге Исхода (21:12–37), и его ключевая формула такова: «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх. 21: 24–26)[7].

В позднейшей моральной философии анализ талиона проводится с учетом рафинированно-обобщенной его формулировки, в которой принцип обращаемого равенства выражен со

вершенно очевидно. Такую формулировку приводит А.А.Гусейнов: «Поступай по отношению к окружающим (чужим) так, как они поступают по отношению к тебе и твоим сородичам»[8]. Относительно ее следует отметить, что, точно отражая обращаемое равенство, она не фиксирует другую важную особенность талиона, а именно ту, что предметом его вменения являются действия, совершаемые в ответ на нанесенный ущерб. Это правило *уже* принципа равного воздаяния как такового, если под последним понимать принцип ответного действия как на причиненный вред (что регламентируется талионом), так и на совершенное благо (что регулируется правилом благодарности). Принимая во внимание эту оговорку, обобщенную формулу талиона можно уточнить: «В ответ на нанесенный ущерб…» и далее по приведенной формулировке.

С точки зрения особенностей регулятивного механизма А.А.Гусейнов следующим образом характеризует талион. Во-первых, масштаб действия, регулируемого талионом, лежит вне действующего лица, задается извне; ответное возмездное действие должно быть равным совершенной несправедливости. Во-вторых, ценностным основанием действия, совершаемого на основе талиона, является формальная эквивалентность воздаяния; логикой (и психологией) талиона не предполагается деление поступков на хорошие и плохие, а также на такие, ответственность за которые лежит на индивиде, и такие, за которые отвечает сообщество. В-третьих, в возмездии, вершимом по мерке талиона, во внимание принимается лишь происшедшее деяние, — намерения и конкретные обстоятельства (возможно, не зависящие от деятеля) во внимание не принимаются[9]. Такова характеристика наиболее архаичной версии талиона. Со временем талион в своем реальном функционировании претерпевает изменения, и вектор этих изменений направлен в сторону все большего смягчения санкций талиона.

В связи с данным анализом талиона интересно обратить внимание на две особенности: а) талион совершенно справедливо рассматривается как преодоление еще более древнего обычая неограниченной мести; б) талион неоправданно, на мой взгляд, рассматривается не только как продукт, но и как исключительная принадлежность «первобытнообщинного строя»: с развитием цивилизации талион считается преодолеваемым (замещаемым) государственным законом и моралью[10].

На основе известного анализа талиона[11] можно уточнить характеристики этого императива в более широком контексте — как права талиона (с учетом как характеристик самого правила, так и особенностей, определяемых правилом действий). Предварительно талион можно охарактеризовать следующим образом.

Первое, талион — это правило, регулирующее *реактивные* действия. В отличие от исторически близкой ему заповеди любви[12] он ничего не говорит о том, какими должны быть *инициативные* действия.

Второе, регулируемые талионом ответные действия направлены на *наказание* нарушителя справедливости либо на тех, кто вправе отвечать за нарушителя. (В более поздних интерпретациях талиона наказание может выражаться не в нанесении равного физического ущерба обидчику или тем, кто отвечает за него, а во взимании *компенсации* за нанесенный ущерб, причем размер компенсации устанавливается на основе переговоров между пострадавшей стороной и стороной нарушителя/обидчика и является результатом компромисса).

Третье, по своему содержанию действия, регулируемые талионом, *обращаемы*, или *взаимны*. Посредством обращаемости, или взаимности, утверждается *равенство*.

Четвертое, талион не только направлен на восстановление попранной справедливости, он требует соблюдения справедливости и в наказании нарушителя. Требуя возмездия, талион *ограничивает* меру возмездного действия критерием адекватности преступлению и нанесенному ущербу. Указывая на непременность ответных действий в случае нарушения справедливости, он предполагает и наказуемость несправедливости в наказании.

Пятое, самим фактом своего существования талион угрожает, и в *угрозе* заключается его основная санкция.

Шестое, стандарт справедливости, предполагаемый талионом, — ситуативен в своем приложении, однако как принцип действия он надсубъективен и *универсален*.

Анализ Ветхого Завета свидетельствует о внутренней эволюции талиона — от обуздания стихии мести и разгневанной силы (Быт. 4:14–15, 24; 9:5–06; 21:12–37) до великодушной и почти прощающей снисходительности к нарушителю порядка (Лев. 19:18; Пр. 24:29; 26:27), тем более к случайному нарушителю[13]. Уже книги Пророков позволяют предположить в перспективе к Новому Завету, что эта эволюция ведет к смене не только ценностного состава поведенческих регулятивов, но возникновению новых способов упорядочивания поведения. Эта эволю

ция представляется естественно завершающейся возникновением государственно санкционированных институтов права для регулирования поведения в общественной (публичной) сфере и этики золотого правила и заповеди любви для регулирования в личной (частной) сфере.

Вопрос заключается в том, что становится с талионом или что остается от талиона при такой эволюции? Происходит ли его окончательное замещение новыми правилами и способами регуляции поведения или он только оттесняется на периферию сложного устройства регулятивной машины общества?

Метод Гроция

Заявив о намерении показать, как возможна справедливость в войне и как возможна справедливая война, Гроций поставил себя в затруднительное положение: моральную допустимость войны, моральную оправданность применения силы предстояло продемонстрировать читателю, в общем христиански воспитанному и свято помнящему, что Иисус правилу талиона противопоставил заповеди терпения, непротивления, прощения обид и любви к врагам.

При известном подходе про Гроция можно сказать, что он дает *моральное оправдание насилия*. И это правда, в том смысле, что все его объяснения, касающиеся возможности и обоснованности войны, по сути дела сводятся к тому, что есть ситуации и условия, в которых война является единственным средством решения проблемы. Однако формула «моральное оправдание насилия» наполнена одиозным оценочным и моралистическим содержанием, не имеющим ничего общего с тем, чем озабочен и чем занят Гроций. Под эту формулу не подпадает лишь пацифист. И во избежание той *этической неразборчивости*, на которую обрекает это выражение, объединяющее в одну компанию как Августина, Фому, Гроция или И.А.Ильина, так и персонажей типа платоновского Калликла, Ганнибала, Нечаева или Троцкого, — это выражение в данном рассуждении не используется как дезориентирующее и деструктивное для задач этической типологизации различных программ использования силы в разрешении конфликтов; это выражение не признается как не отвечающее существу вопроса.

Гроций, конечно, специально последовательно и систематично выдвигает аргументы, призванные показать, что применение силы при разрешении конфликтов не только допустимо,

но и необходимо. Однако вопрос о нравственном значении силовых действий для него не приоритетен. Приоритетно для него соблюдение справедливости и (что, впрочем, одно и то же) права. Справедливость и право обеспечивают сохранность жизни и собственности человека.

Гроций развивает свои рассуждения в трех плоскостях, во многом, но не во всем, взаимосвязанных.

Один из ключевых источников его рассуждений — традиция *естественного права*. Это позволяет ему оправданно широко обращаться к античным авторам, как к греческим, так и к римским, которые, для него, говорят именно на языке естественного права и мыслят по этой логике. Это дает ему также возможность ограничиваться в своем рассуждении, когда надо, правовыми аргументами, не затрагивая нуминозные и этические аспекты проблемы. В понимании естественного права Гроций близок традиции, идущей от Пифагора и Аристотеля и законченным образом выразившейся у поздних стоиков и Цицерона. Это традиция философско-антропологического, говоря поздним языком, обоснования права, при котором основополагающие принципы, призванные упорядочить человеческие взаимоотношения, выводятся из первичных характеристик человека как животного, в первую очередь общественного, склонного и привычного к общительности, руководствующегося разумом, способного к выражению своих чувств и мыслей, к познанию, формулированию правил и действованию сообразно им. Таков, говорит Гроций, «источник так называемого права в собственном смысле»; к нему относится «как воздержание от чужого имущества, так и возвращение полученной чужой вещи и возмещение ущерба, причиненного по нашей вине, а также воздаяние людям заслуженного наказания»[14]. Сюда же относится и выполнение взаимных обязательств[15].

Из такого понятия права, продолжает Гроций, вытекает еще одно, более широкое понятие права, и оно обусловлено способностью человека к разумным суждениями и действиям, сообразным с разумом — со «здравым суждением». Благодаря разуму человек властен «не уступать ни угрозам страха, ни соблазнам доступных удовольствий, и не предаваться безрассудному порыву»[16]. Таким образом, Гроций делает шаг, характеризующий его как типично новоевропейского мыслителя: общительность и рациональность представляются как сопряженные характерис

тики человека, благодаря разуму человек оказывается способным включиться в общественный порядок; разумность и социальность являются условиями его личной безопасности.

Дополнительной чертой такого естественного порядка является особый порядок справедливости — «благоразумная соразмерность в безвозмездном распределении между отдельными людьми и обществами причитающихся им благ»: мудрейшему *естественно* оказывается предпочтение перед мудрым, родичу — перед чужестранцем, бедному — перед богатым[17]. Эта сфера отношений принадлежит праву. Указывая, что это мнение распространено и соглашаясь с ним, Гроций вместе с тем подчеркивает, что эта область права специфична: здесь людям предоставляется то, что им уже принадлежит — само положение другого накладывает на нас определенные обязанности, и их нарушение есть проявление несправедливости.

Естественное право самодостаточно и не нуждается ни в чьей санкции[18]. Гроций специально оговаривает, сколь ни святотатственно, по его собственному признанию, это звучит, что естественное право действенно даже при условии отсутствия Бога и его небрежения к людским делам[19].

Другим по сравнению с природой основанием права является, по Гроцию, «свободная воля Бога». Создатель изначально предопределил такое устройство человека и человеческого общества, которое обнаруживается в естественном праве; а своими законами Бог подтвердил присущие человеку начала. Однако при всей их близости естественный закон и божественный закон, как это следует из развиваемого Гроцием анализа, не совпадают. Поэтому необходимо отметить, что Священная история представляет иное основание для Гроциевых рассуждений. Гроций постоянно апеллирует к этике Ветхого Завета (точнее, к законам Моисея) как очевидно сопряженной с естественным правом. Однако этико-правовой порядок, предполагаемый Ветхим Заветом, отличается от порядка естественного права. Он не отвергает принципы общительности, разумности или благоразумной справедливости. Но он считает их производными от воли Бога. Человеческая природа полагается подчиненной ей. В предуведомительном рассуждении, в Пролегоменах к трактату, Гроций избегает акцентирования различия между естественным и божественным законом, однако в интерпретации конкретных проблем, и это будет видно ниже в данной статье, он не может не констатировать этих различий.

Наконец, иным по сравнению с естественным правом и ветхозаветным законом основанием рассуждений Гроция является новозаветная этика. Гроций всячески старается показать рядоположенность евангельских заповедей Моисеевым законам, а также органичность перехода ветхозаветной этики в новозаветную этику, отражающего историческое возвышение этико-правовых условий жизни человека. Демонстрируя свою приверженность евангельской этике, Гроций одновременно переосмысливает ее в духе естественного права и Ветхого Завета и тем самым стремится сблизить эти три *качественно различные* способа нормативного мышления. И это ему вроде бы удается, если иметь в виду основные цели его трактата – анализ права войны и мира. Но предпринятая в данной статье тематическая реконструкция, совершенно не совпадающая с целями и намерениями автора «О праве войны и мира», позволяет увидеть гораздо более глубокие различия между естественным правом, Законом Моисея и этикой Христа, чем те, которые предполагаются самим Гроцием. И водораздел здесь определяется отношением к закону, или правилу талиона. Заповедуемое христианской этикой милосердие отодвигает на задний план правило талиона, и Гроций не может не свидетельствовать об этом.

Говоря же об источниках и видах права, Гроций указывает еще и на введенные людьми установления, будь то внутригосударственное право или право народов (международное право). Эти правовые установления основаны на естественном праве и божественном законе. Их значение для рассуждений Гроция незначительно, и если они принимаются им во внимание, то главным образом как данные в предании, в историях, а значит, как одно из проявлений естественного права. Но такая позиция Гроция принципиальна: предпринимая, как он считает, впервые попытку научного изложения юриспруденции, он видит залог успеха своего начинания именно в отделении человеческих установлений от тех, что вытекают из самой природы. Только естественное право как неизменяемое, вечное, не зависящее от человека и может быть предметом научной теории права[20].

Но дело не только в этом. Для Гроция естественное право — единственное действенное средство поддержания справедливости перед лицом войны и в войне, т.е. в условиях, когда не действуют человеческие законы и бессильны суды. Это положение особенно важно в сопряжении с приведенным выше замечанием Гроция о том, что древний обычай талиона имеет силу среди тех, «кто не имеет общих судей».

Итак, Гроций традиционно выделяет естественный закон, божественный закон и человеческий закон. Однако его рассуждение развивается несколько в ином контексте: в проекции к трем нормативным пространствам — заданным естественным правом, Законом Моисея и проповедью Христа[21].

Стандарт талиона

Гроций начинает свои рассуждения с постановки вопроса о том, может ли война как «состояние борьбы силою» быть справедливой и какая именно война справедлива[22], или, другими словами, можно ли признать морально допустимым и законным применение силы.

Гроций без обиняков отвечает утвердительно на этот вопрос. Это вытекает из естественного закона — того самого, совершенное выражение которого Гроций находит у чтимого им Цицерона и именно в той формулировке, в которой естественный закон спроецирован на ситуацию необходимости отражения угрожающей силы: «<…>существует вот какой не писаный, но естественный закон, который мы не заучили, не получили по наследству, не вычитали, но взяли у самой природы, из нее почерпнули, из нее извлекли; он не приобретен, а прирожден; мы не обучены ему, а им проникнуты: если нашей жизни угрожают какие-либо козни, насилие, оружие разбойников или недругов, то всякий способ самозащиты оправдан»[23]. На это же указывали и Тит Ливий (ссылаясь не на естественное право, а право народов, которое, впрочем, по ряду признаков весьма близко естественному праву): «Правом народов устроено так, что вооруженную силу следует отражать вооруженной силой»[24], и более поздний римский юрист Домиций Ульпиан, ссылаясь на Кассия Лонгина: «<…>силу следует отражать силой. Это право обеспечено самой природой; отсюда<…>, по-видимому, следует, что вооруженную силу дозволено отражать такой же силой»[25]. О допустимости использования силы против силы, а именно в войне, говорится и в Ветхом Завете (Быт. 14:20; Исх. 17) — также, по Гроцию, одном из источников естественного права.

Речь не идет об утверждении права силы. Речь не идет о безудержной силе бахвальства, гнева или произвола. Применение силы естественно против угрожающей силы в порядке предусмотрительности и заботы о себе, а также о тех, на кого рас

пространяется наши попечение и ответственность. Сила «не противоречит природе общества» и она законна, если это «сила, *не нарушающая чужого права*»[26]. Иными словами, с самого начала речь идет об ограниченной силе — силе, ограниченной правом и поставленной на службу праву. Ограничение касается в первую очередь целей, ради которых применяется сила, или причин, из-за которых ее можно применить, и причины эти — самозащита, возвращение имущества и наказание[27]. Все эти цели связаны с сохранением status quo и, в частности, статуса самого индивида, легитимизированного существующим порядком вещей.

Главное оправдание для применения силы — необходимость *самозащиты*[28]. Каждый по естественному положению вещей имеет право на самозащиту. У каждого есть право не допускать какие-либо посягательства на собственную жизнь. Каждый обладает этим правом несмотря ни на что, независимо от характера и источника опасности или угрозы опасности. С точки зрения естественного закона, утверждающего исполнительную справедливость, само по себе наличие опасности как будто развязывает человеку руки для любых действий по самозащите; и многие авторы, подчеркивает Гроций, обосновывают именно такую точку зрения. Об этом же говорит *закон Радаманта*, который Гроций упоминает неоднократно. По этому закону, например, был оправдан Геракл, нечаянно убивший Лина. Лин был поставлен учить Геракла чтению, письму и музыке; и однажды, раздраженный ленью своего ученика, ударил его учительским посохом. На что и последовал молниеносный ответ Геракла. На суде Геракл сослался на закон Радаманта, гласящий о том, что всякий может ответить ударом на удар, — и был оправдан[29]. Гроций не просто ссылается на этот закон, но выражает и свое согласие с ним: «По природе не противно справедливости, чтобы тот, кто совершит преступление, испытал равное зло, согласно так называемому правосудию Радаманта»[30]. Этот естественный закон удостоверяется и божественным законом: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9:6). Этот закон, говорит Гроций, был установлен Господом после потопа, *чтобы ограничить вольность человекоубийства*, и таким образом было лишь разрешено «то, что природа дозволяла как непротивное справедливости, например, безнаказанность убийства человекоубийцы»[31]. Этот обычай сохранился «в праве, присвоенном ближайшему родственнику убитого, даже после издания законов Моисеевых»[32].

Гроций специально оговаривает, что отсюда вовсе не следует, что самозащита всегда является основанием для свободы рук, как это полагали некоторые богословы, считавшие дозволенным даже «изранить или уничтожить неповинных, когда они своим вмешательством препятствуют самозащите или бегству, если иначе невозможно избежать смерти»[33]. Гроций решительно не разделяет этого мнения. Но он не отрицает при этом того, что это мнение вполне органично естественно-правовой точке зрения: в естественном праве забота о собственной безопасности значительно важнее уважения к общему благу. В этом естественному праву противостоит закон любви, который не допускает нанесения ущерба другим ради собственной безопасности; более того, «любовь зачастую внушает, иногда же повелевает предпочитать своему личному благу благо многих»[34].

Сказав это, Гроций, правда, обращается к Фоме Аквинскому, а именно к тому разделу в «Summa Theologica», где ставится вопрос о допустимости убиения живых созданий[35]. Обсуждаемое в этом разделе Гроций небезосновательно предлагает трактовать таким образом, что «при правильной самообороне человек не совершает преднамеренного убийства». И далее следует разъяснение: «Дело обстоит не так, что при отсутствии иного способа обеспечить безопасность, никогда не следует поступать преднамеренно, чтобы оттого могла последовать смерть нападающего, но оно обстоит так, что смерть последнего не есть предмет свободного выбора, что-то заранее преднамеренное, как при судебном наказании, но в данный момент является единственно возможным выходом из создавшегося положения, так как тот, кто уже подвергся нападению, вынужден неотложно предпринять что-нибудь, что может остановить другого или же ослабить его силы, дабы не погибнуть самому»[36]. Итак, самой ситуацией прямой угрозы жизни, своей или близких, человек как бы ставится в особое положение: возможности его выбора суживаются до предельной простоты — либо ты защищаешься, либо умираешь, и жизнь оказывается той ценностью, которая кардинально определяет этот выбор.

С естественно-правовой точки зрения, или точки зрения здравого смысла, жизнь — всегда приоритетная ценность. Этот тезис получает подтверждение и в другом месте у Гроция, например в соотнесении жизни и свободы: по предписанию здравого рассудка, «без сомнения, жизнь, которая есть основа всех благ временных и условие приобретения вечных благ, дороже свободы. Это правильно при рассмотрении той и другой как в одном человеке, так и в целом народе. И сам Бог вменяет себе в

милосердие, что не допускает гибели людей, а обращает их в рабство. И в другом месте[37] он внушает евреям через пророков, чтобы они согласились на вавилонское пленение, дабы не умереть от голода и моровой язвы<...> Сказанное о свободе я готов распространить и на другие желанные вещи, если существует справедливое опасение большего или равного зла»[38].

Речь идет именно о ситуациях непосредственной и неминуемой опасности — тогда у человека фактически нет возможности выбрать наиболее разумные средства для самозащиты. Но и такие ситуации не освобождают человека от ответственности принять при возможности наиболее адекватное решение. Другое дело, когда угроза безопасности возникает в результате действий, которые разрушительны не сами по себе, поскольку не представляют собой «открытого насилия», но лишь своими последствиями (таковы заговоры, козни, ложные обвинения, ведущие к неправильному судебному решению и т.п.). Применение радикальной, или поражающей, силы здесь не может быть оправданным; хотя и здесь Гроций оговаривает, что среди богословов и юристов достаточно сторонников обратной точки зрения[39].

Заслуживает внимания тот факт, что в связи с этим обсуждением, как и в другом аналогичном месте, Гроций обращается к известной заповеди Нагорной проповеди о терпеливом снесении пощечины. Эта заповедь провозглашается прямо в противовес правилу талиона: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:38–39). Конечно, пощечина и смерть сами по себе несоизмеримы. Неправомерно отвечать избыточной силой на пощечину или иную подобную неприятность (хотя опять же, по свидетельству Гроция, есть и такие авторы, в том числе богословы, которые находили этому оправдание). Но здесь *сталкиваются* два разных закона. В отличие от естественного закона евангельский закон требует непротивления злу насилием, более того, он совершенно запрещает действия по самозащите. И в ряде других мест Гроций искренне приводит христианские аргументы, явно солидаризируясь с ними: необходимо отказываться от права возмездия из прощения[40]. Гроций заключает это рассуждение следующими словами: «…обращение к насилию во избежание лишь возможного насилия лишено всякого основания справедливости»[41]. Но представляют ли они окончательный и обобщающий вывод Гроция? — По-видимому, нет. Определенно можно ска

зать, что Гроций таким образом, во-первых, формулирует позицию евангельской этики, а во-вторых, подтверждает ограничение на применение силы, тем более радикальной, в ответ на возможность применения силы. Но уже внутри этого рассуждения он делает оговорки, по сути подвергающие ревизии евангельскую точку зрения. Так в явном противоречии с заповедью любви к врагам он замечает: «Любовь сама по себе, по-видимому, не принуждает нас к милосердию по отношению к совершающему посягательство»[42]. Так же и обращаясь к прощению как требованию, ограничивающему право возмездия, он добавляет совершенно *прагматический* и *реалистический* аргумент: следует отказываться от возмездия из прощения, — а также тогда, «когда нет сил» (осуществить возмездие)[43]. Этический реализм несомненно оказывается у Гроция доминирующим над христианским перфекционизмом. В трактовке заповеди терпеливого снесения пощечины Гроций указывает — также в духе реализма — на то, что саму пощечину не следует трактовать как удар, нападение или посягательство: речь здесь идет всего лишь об оскорблении. Заслуживают в связи с этим внимания замечания Гроция о том, что слова «не противься злому» греки переводят как «не противься творящему неправое», а по-древнееврейски «подставить щеку» означает «переносить с терпением»[44]. На оскорбление действительно недопустимо отвечать ударом, тем более сокрушающим.

Применение силы оправдано и при необходимости *защиты своего имущества*, что можно рассматривать как частный случай самозащиты. Применение силы здесь, однако, имеет еще большие ограничения. По естественному праву и в соответствии с принципом уравнительной справедливости убегающего вора допустимо убить. Гроций утверждает (правда, без объяснений) и большее: «Помимо закона Божьего и человеческого, и любовь не препятствует своими предписаниями подобным действиям, если только дело касается не малоценного имущества, которым стоит пренебречь»[45]. Иными словами, Гроций и в Евангелии находит подкрепление принципу уравнительной справедливости в его строгой версии. Однако с оговорками: во-первых, «если возможно сохранить [в смысле, возвратить, — *Р.А.*] имущество, не рискуя жизнью человека, то правильно поступить именно таким образом»; во-вторых, если это невозможно, то следует оставить имущество (похитителю); в-третьих, в крайнем случае убийство вора с целью возвращения вещи дозволительно, если «от этого зави

сит жизнь наша и нашей семьи и имущество не может быть возвращено судом, — если неизвестен похититель, а также если известно, что при воздержании от убийства вещь будет утрачена»[46].

В несколько ином контексте рассуждения о войне, в частности об оправданном основании для ее начала, Гроций одним из первых в истории мысли поставил вопрос об оправданности использования силы для *предотвращения* ущерба. «Первая причина справедливой войны, — говорит Гроций, — есть еще не нанесенная, но угрожающая людям, их телу или их имуществу обида»[47]. А это значит, что оправданной является и война, предпринятая в порядке *упреждения*. Однако оправданность упредительного удара нуждается в тщательной обоснованности: угроза должна быть явной, неминуемой[48] и подтверждаемой по различным основаниям.

Все сказанное выше о применении силы справедливо и для защиты чужих прав, в первую очередь тех, кто находится на нашем попечении, за кого мы несем ответственность, с кем мы связаны обязательствами или по отношению к кому мы испытываем чувство какой-либо общности, а значит, в пределе — *каждого*[49].

Обосновав допустимость применения силы, т.е. показав, что есть нравственно оправданные цели, достижение которых возможно с использованием силы, Гроций отдельно оговаривает ограничения, за рамки которых применение силы выходить не должно, т.е. устанавливает меру силовых средств. По сути, этому вопросу посвящена почти вся третья книга его трактата[50]. Гроций вводит различные по содержанию ограничения на применение силы; сообразно с тематикой данной статьи выделим из Гроциева рассмотрения лишь этические ограничения, а из (в)не-этических те, которые к ним наиболее близки.

В качестве исходного правила действий против правонарушителя Гроций приводит формулу, известную в виде сакраментального «цель оправдывает средства», а именно: «То, что ведет к цели в области нравственности, получает свою внутреннюю ценность отчасти от самой цели»[51]. Гроций приводит массу фактов, свидетельствующих о том, что в действительной практике разрешения конфликтов (войн) *дозволенным*, т.е. безнаказанным по *праву войны*, оказывается многое из того, что «выходит за пределы правила справедливости, выраженной в праве в строго формальном смысле и в предписании прочих добродетелей, или же не совершается при совестливом поведении, более заслуживающем одобрения со стороны достойных людей»[52]. И здесь прин

цип *чести* как выражения «уважения к справедливости и добру», как «предпочтения того, что справедливее и лучше»[53] оказывается регулятивно приоритетным по отношению к закону.

Только на первый взгляд это правило, связывающее цель и средства, предстает как оправдание любых средств для достижения заданной нравственной цели. В действительности это правило строго контекстуализировано. Прибегая к определенному средству, предпринимая определенные действия, нужно принимать во внимание как необходимость подавления опасности, так и возможные последствия от предпринимаемых усилий. Одно из важных правил, формулируемых здесь Гроцием, состоит в том, что, отражая опасность, следует избегать действия, «если благо, к которому направлено наше действие, незначительно превышает зло, которого должно опасаться, или если при равенстве блага и зла надежда на достижение блага не намного превышает опасение зла»[54]. Кажется, что перед нами чисто прудециальный или прагматический критерий, и такое впечатление во многом обоснованно. Однако при том, что, действительно, «выбор предоставляется благоразумию», Гроций добавляет, что «в случае сомнения он [выбор] всегда склонялся в ту сторону, которая выгоднее другому, чем себе; что более безопасно»[55]. Хотя все это рассуждение разворачивается в пространстве естественного права, последний критерий явно из него выпадает: в предпочтении чужого блага своему очевидна интенция, присущая этике милосердия.

Но и в рамках естественного права есть однозначные, по Гроцию, ограничения силы. Поражающее применение силы допустимо, как уже выше указывалось, лишь в ситуации, когда иначе невозможно «оградить нашу жизнь и наше имущество»; при этом «убийство человека ради тленных вещей, если даже не отклоняется от справедливости в собственном смысле, тем не менее расходится с заповедью человеколюбия»[56].

Еще одним существенным ограничением применения силы является правило, согласно которому последнее морально оправданно не только благодаря цели, ради которой оказывается необходимым прибегнуть к силе (а это, как было обозначено выше, самозащита, возмещение ущерба и наказание), но и благодаря действительным намерениям, с которыми сила задействуется. Говоря о несправедливых причинах войн, Гроций предлагал различать причины *оправдательные* и причины *побудительные*, понимая под первыми те, которыми объясняется вступление

в войну, а под вторыми — те, которые действительно определяют вступление в войну[57]. Иными словами, применение силы неоправданно, если необходимость защиты, возмещения ущерба или наказания используются *как повод* для применения силы, а действительные намерения, ради которых к ней прибегают, — эгоистичны, а именно: корыстны, тщеславны или гедонистичны.

До сих пор речь шла о действиях, направленных на непосредственное пресечение или предупреждение злодеяния, как правило в порядке защиты (себя или других). Другое дело — *ответные* действия на уже совершенные злодеяния или то, что воспринимается таковым тем, кто потерпел ущерб. Речь идет о возмещении ущерба и наказании. Каждому из этих вопросов в трактате Гроция посвящено по отдельной главе.

Нанесенный ущерб должен быть *возмещен*. Это правило распространяется как на вещи (собственность), незаконно отчужденные, так и на те выгоды, которые ожидались от обладания собственностью. Требование возмещения ущерба распространяется не только на компенсацию за неправедно и преступно отчужденные, испорченные или разрушенные вещи, но и на компенсацию зла, причиненного людям, что касается не только случаев нанесения увечий, когда компенсация осуществляется в отношении самого пострадавшего, но и случаев убийства, когда компенсация доставляется тем, кого убитый обязан был содержать. Бремя возмещения ущерба лежит на лицах, непосредственно ответственных за нанесение ущерба, а также тех, кто этому так или иначе способствовал. Отдельно Гроций касается вопроса «причинения ущерба чести и доброму имени»; в этих случаях «возмещение причиненного вреда» осуществляется «путем признания своей вины, оказания знаков уважения, удостоверения невиновности и тому подобными способами»[58]. И всегда при нанесении ущерба необходимо отличать поступок и его негативные последствия. Ущерб, нанесенный проступком или злодеянием, должен быть возмещен. За проступок и злодеяние как таковые следует наказание.

Каково мнение Гроция о соотношении возмещения и наказания, определенно сказать трудно: исключает (замещает) ли одно другое или в отдельных случаях возможно их совмещение? Если бы возможность возмещения исключала наказание, тогда возмещение можно было рассматривать как разновидность наказания. Однако Гроций этого не делает. Отсюда можно сделать

вывод, что упомянутое в предыдущем абзаце различение Гроцием поступка и последствий указывает и на возможность совмещения возмещения и наказания.

Наказание — это причинение человеку страдания за совершение злодеяния; в более широком смысле это воздаяние, возмездие за преступление, это воздаяние злом за зло[59]. Такое понимание наказания вытекает, по Гроцию, из закона Радаманта. Развивая традицию, идущую от Аристотеля в понимании наказания как сходного по природе с договором, Гроций указывает, что право наказания обусловлено той обязанностью, которую возлагает на себя тот, кто по своей воле решается на совершение преступления. Наказание восстанавливает соразмерность: равным воздается за равное (на этот счет Гроций по своему обыкновению приводит множество подтверждений из различных авторов); таков закон природы[60], также право народов, установленное изначально. Лишь со временем, с развитием сообществ люди отказались от предоставленной им природой свободы возмездия и передали функцию наказания специально учрежденным судам. Тем не менее свобода наказания сохраняется, потому что власть наказывать основана не только на юрисдикции, т.е. на установленном человеком законе, а в государстве именно таков основной ее источник, но и на естественном праве[61]. Не говоря уже о том, что «в тех местах, где нет никаких судов, как, например, в море <…>, в пустынных местах или там, где люди живут в кочевом состоянии»[62], именно на этой основе и вершится справедливость.

Гроций расширяет потенциальное пространство наказания за исключительные рамки государственного закона и признает право наказывать и у частных лиц там в государстве, куда судебная власть государства не в силах дотянуться. Поэтому большинство характеристик, которые вменяет Гроций наказанию как средству воздаяния за зло и обеспечения справедливости, относятся и к талиону, с теми ограничениями, порой существенными, которые привносит в практику воздаяния христианская этика. Как и в судебном наказании, благодаря талиону не только осуществляется возмездие как отмщение со стороны потерпевшего. Он обладает общей полезностью для всех членов сообщества: неизбежность ответа по талиону предотвращает возможные дальнейшие (новые) злодеяния преступника. Наказание подтверждает неотвратимость ответа злом на зло; оно тем самым выступает устрашающим примером для тех, кто по каким-то причинам может или готов совершить преступление.

Наказание само должно быть воплощением справедливости. Для этого оно должно быть соразмерным вине. В судебном наказании Гроций призывает принимать во внимание и более тонкие моменты: «умысел и желание преступника»[63], причины злодеяния (побудительные и сдерживающие), характер преступника, его образ жизни и т.д. Но вместе с тем у разных народов, сообщает Гроций, было принято на преступное злодеяние отвечать с лихвой. Об этом же говорили и многие мыслители. Характерно приводимое Гроцием высказывание Аристотеля: «Если кто-нибудь выколет другому глаз, то справедливо, чтобы подвергся не только тому же, но и еще большему злу»[64]. Впрочем, это один из тех пунктов, в которых умеряющее и облагораживающее влияние христианского учения сказалось в наибольшей степени.

Как видим, талион, за несколькими исключениями, не был предметом специального внимания Гроция. Однако само намерение понять условия отстаивания справедливости в ситуациях столкновения интересов, проявления недоброжелательства и враждебности привело Гроция к логике нормативного мышления, сопряженного с талионом и органичного ему. Метанормативной предпосылкой такого разворота стало признание Гроцием *естественного права* как основополагающего фактора общественного и международного порядка, — фактора, действенность которого сохраняется и при отсутствии общности воззрений или даже минимального совпадения взглядов противоборствующих сторон. Естественное право, по Гроцию, «внеидеологично», и поэтому оно может быть основой для установления порядка справедливости, сначала по необходимости довольно сурового, в отношениях между теми, кого не связывает ничего, кроме того, что они принадлежат роду людскому.

Однако трудно не заметить, что Гроций спешит прояснить условия и проявления этого порядка как будто лишь для того, чтобы показать его действительные нормативные и мировоззренческие рамки. И если в нормативном плане эти рамки задаются также и человеческими установлениями, хотя они и не столь принципиальны, то в мировоззренческом плане они определены другим законом — божественным в общем смысле, однако в строгом смысле — евангельским, заданным проповедью Христа.

Анализ условий возможного сопряжения (соединения, дополнения) у Гроция права талиона и евангельской этики представляет специальный теоретический интерес.

Ограничения и преодоление талиона

Итак, принимая во внимание все (рас)сказанное, нет оснований усомниться в том, что для Гроция и по логике Гроциевой мысли право талиона сохраняет свою силу и после Нагорной проповеди, причем не в отрицание ее, а в совмещении с ней. Вопрос заключается в том, как и насколько органично это совмещение реализуется.

Как можно было видеть неоднократно, Гроций вполне логично противопоставляет принципам естественного права, в частности, как они обнаруживаются в действиях, сообразных с правилом талиона, принципы христианской этики — этики милосердия и человеколюбия. Это противопоставление Гроций обозначает уже в Пролегоменах к трактату: «Вопреки мнению большинства, я различаю христианскую нравственность и естественное право, будучи убежден в том, что этот священный закон предписывает нам более высокую чистоту, нежели может требовать право естественное само по себе»[65]. Затем оно систематично развивается на протяжении всего трактата как в форме текущих сопоставлений и противопоставлений (некоторые пассажи такого рода выше были упомянуты), так и в форме специальных, выделенных в отдельные параграфы и главы, аргументаций относительно гуманистической «продвинутости» этики евангельского учения. Еще раз надо сказать, что этими сопоставлениями и противопоставлениями старая этика ни отвергается, ни, что особенно важно, умаляется — таким образом лишь задается перспектива человеческого возвышения в праве и достоинстве. Гроций разделяет точку зрения, что естественно право, закон Моисея и христианский закон, — все были даны Богом (естественное право — неявно) в развитие один другого по мере прогресса человечества. Однако более развитый закон не отрицает, но уточняет и ограничивает закон менее развитый.

Таких специальных мест, в которых Гроций специально говорит о евангельских заповедях, несколько. Остановимся на некоторых из них. Это рассуждения об ограничении свободы наказания и христианском терпении, о необходимости воздержания от возмездия и, наконец, о необходимости миролюбия.

Говоря о наказании, Гроций отмечает, что Евангелие допускает телесные наказания, «не причиняющие ни бесчестия, ни длительного вреда и необходимые ввиду возраста или по другим свойствам» совершившего проступок[66]. Зато *мщение* запре

щено не только Евангелием, но и законами Моисея. Для разрешения конфликтов, говорит Гроций, следует обращаться в суд, а лучше *прощать*, проявляя к ближним *терпение*. В связи с последним Гроций приводит слова Тертуллиана: «…терпеть в ожидании воздаяния»[67]. Слова «…в ожидании воздаяния», подтверждаемые словами самого Христа «Мне отмщение — и я воздам», конечно, представляют собой рудименты мстительности: прерогатива мести как возмездия как бы выносится за посюсторонние пределы; в частности, это дало основание Ф.Ницше говорить о глубоком ресентименте христианства[68]. Однако рудименты такого рода в историческом плане — т.е. в отличие от Ницшева представления генеалогии морали — как раз свидетельствуют о преемственности в нормативной динамике морали.

Вышеприведенные слова Тертуллиана взяты из обширного его фрагмента, который Гроций помещает в свой текст не столько как цитату, сколько как часть своего собственного рассуждения. Этот фрагмент для нас интересен, поскольку содержит комментарий на христианскую рецепцию талиона. Перед Тертуллианом, как и перед другими богословами, стояла непростая задача объяснить совмещение в Нагорной проповеди ветхозаветного талиона и заповедей терпения и прощения. Вот какое объяснение этому дает Тертуллиан: «…Предписание око за око и зуб за зуб Он мыслил не как дозволение вторичной обиды возмездия, которое он отверг воспрещением отмщения, но для предотвращения первой обиды, воспрещенной установлением талиона, чтобы каждый в ожидании возможности второй обиды сам собой воздерживался от первой. Ведь Ему же известно, что легче подавить насилие представлением о возмездии, нежели повторным разрешением отмщения»[69]. Такая реинтерпретация талиона, хотя и снимает *кажущееся* противоречие, не вполне соответствует духу христианской этики: поскольку в толковании, даваемом Тертуллианом, явно содержится *угроза*, христианством — как религией свободы и любви — в принципе не предполагаемая. Но такое толкование, несомненно, близко Гроцию-правоведу, верящему в основополагающее значение естественного права.

Что касается *прощения*, то прощать следует всегда и тем более (т.е. при занижении требования прощения), если обиды не тяжкие. Точнее, по христианскому учению, как представляет его Гроций, надо прощать безусловно в случаях очевидного раскаяния — прощать до восстановления дружбы (иными словами, речь идет не о ближних, а о близких), а также нужно прощать, когда нет свидетельств раскаяния, но нанесенный вред не слишком тяжел[70].

Говоря об отказе от наказания и терпении, Гроций подчеркивает, что во всех этих случаях речь идет о прощении и снисхождении частного вреда. Однако и Христом предусматриваются наказания в случаях, когда ущерб нанесен благу государственному (общественному): ведь давая свои заповеди, Христос нисколько не отменял законы Моисея и предполагал тем самым их совместимость[71]. Иными словами, настаивая на отказе от наказания и во всяком случае его смягчении за малые и незначительные прегрешения, Гроций настаивал на применении смертной казни и обосновывал свою позицию ссылками на различных классических авторов и Отцов Церкви. Но, опять-таки, наказание есть прерогатива государственной власти, а частные лица должны от него воздерживаться. И хотя это правило устанавливается уже в древних государствах, именно для христиан, говорит Гроций, оно имеет особую силу[72]. Требование прощения, предъявляемое частным лицам, в особенности закрепляется с введением уголовного права, т.е. взятием государством на себя функции наказания. И все же Гроций признает, что смягчение наказания и тем более прощение есть проявление милосердия, которое и было заповедано Христом.

Однако Гроций идет дальше, заявляя, что само по себе наличие права на применение силы не означает, что этим правом надо непременно воспользоваться; наоборот, нередко нужно отступиться от права, лишь бы не использовать силу. Это наставление Гроций объясняет тем, что помимо справедливости есть еще и другие добродетели, которые относятся к разрешению конфликтов. В частности, достоинство заключается в том, чтобы не преследовать собственной выгоды ценою причинения, пусть и по праву, бедствия другим. Для христиан совершеннейшим выражением такого отношения к другим было бы — по примеру Христа — «пренебрежение собственной жизнью ради сохранения жизни и спасения другого»[73]. В целом же речь идет о допустимости и предпочтительности воздержания от заслуженного возмездия и прощении. Тем более это касается отношения к тем, кто слабее нас.

Наконец, Гроций, посвятивший большую часть своего трактата обсуждению всех возможных условий войны и использования силы, заключает свой трактат рассуждением о том, что, используя силу и ведя войну, следует стремиться к миру, подчиняя звериное начало, проявляющееся в воинственности, человеколюбию, чтобы не разучиться быть людьми. Мир необ

ходим всем. Ради мира можно пойти и на расходы; говоря об этом Гроций указывает на возможность контрибуции как платы за сохранение мира; но он также упоминает и прощение, как бы предполагая тем самым, что прощение злодеяния есть своего рода убыток достоинству. Иными словами, к миру со всеми следует стремиться, насколько это возможно. Мир особенно необходим тем, кто не обладает большой силой и у кого нет возможности вести борьбу. — Но мир нужен и тем, кто могуществен и силен, ибо «мир выгоднее и славнее для тех, кто дает согласие на мир в расцвете успехов; мир лучше и безопаснее, нежели ожидаемая победа»[74].

Важно отметить, что во всех таких рассуждениях Гроций, определяя и проясняя стандарт, задаваемый христианской этикой, находит возможность привести свидетельства и из античных мифологических, философских, риторических и исторических источников, причем не всегда касающиеся случаев из античной древности. Хотя Гроций сам не комментирует такие непременные параллели, очевидно, что для него важно не только показать возможность особенного, по сравнению с естественно-правовым, способа морального выбора и поведения, а именно того, который задан Христом, — но еще и указать на то, что тенденции в направлении к стандарту христианской этики или аналогичные ему существовали и тогда, когда естественное право было, как кажется самому Гроцию, определяющим.

* * *

Повторим, и на это важно обратить внимание, что в трактате Гроция новая этика не противопоставляется старой, а *сопоставляется* с ней. В отличие от подавляющего большинства христианских или пост-христианских авторов, Гроций не мерит старую этику новой и не подгоняет ветхозаветный Закон под новозаветные заповеди. Наоборот, отправным пунктом для него, как говорилось, является естественное право. В законах Моисея и в заповедях Христа он видит продолжение и развитие именно естественного права как основополагающего начала права вообще.

Соответственно определяется у Гроция место тому способу нормативного мышления, который свойствен талиону. Это правило (право), которое действует в наименее благоприятных и наименее человечных, но тем не менее постоянно встречающихся

в жизни людей и обществ ситуациях. Это не значит, что талион является наименее человечным правилом взаимоотношений между людьми. — Наоборот, он дан (сформировался) и сохраняется как принцип, гарантирующий пусть жестокий, но порядок в неблагоприятных и бесчеловечных условиях жизни, когда нравы в упадке, мораль бессильна, а государство не способно проявить волю и могущество для принуждения всех своих граждан подчиниться закону. Концепт так называемого естественного права нуждается в тщательной и двоякой реконструкции — с позиций философии права и с позиций философии морали. Однако и при той степени его рационализации, которая была осуществлена в классической естественно-правовой теории (а, по общему признанию, во многом благодаря Гроцию она и была конституирована в Новое время), можно составить представление о той нормативной логике, которая присуща талиону. Разделяя и сопоставляя естественное право и евангельские заповеди, Гроций по сути дела фиксирует сосуществование, говоря современным языком, двух типов морали, одинаково уместных и целесообразных, но по-разному функционирующих в цивилизованном мире. В этом состоит важный урок, который может извлечь современная моральная философия из учения Гроция о праве войны и мира.

Примечания

1 Об убежищах для невольных убийц см. Числ. 35:19; 3 Цар. 1:50; 2:28–34. Совершившие умышленные убийства не имели права на убежище (см. Исх. 21:14).

2 *Гроций Г.* О праве войны и мира [II, XX, VIII, 6]. М., 1956. С. 460. Здесь и далее при ссылках на трактат Гроция в квадратных скобках указывается структурное подразделение текста: первые три римские цифры обозначают номера книги, главы и параграфа, арабская цифра — номер подпараграфа. Далее при ссылках указывается лишь название трактата.

3 Там же.

4 Там же [II, XX, IX, 5]. С. 461.

5 Там же [I, I, II, 1]. С. 68.

6 Там же [I, I, II, 3]. С. 68.

7 См. также: Лев. 24:17–22; Числ. 35:6–32; Втор. 19:21; 24:19–20.

8 *Гусейнов А.А.* Социальная природа нравственности. М., 1974. С. 65.

9 Там же. С. 63–67.

10 Там же. С. 68, 71.

11 Помимо указанной книги А.А.Гусейнова здесь принимаются во внимание и другие источники, например: *Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 275–281; *Лафарг П.* Экономический детерминизм Карла Маркса. М., 1923. С. 109–123. Любопытный в контексте приводимого названия сайта текст о талионе появился недавно в Интернете: Lex Talionis // home.vest.net/re-jo/satanism/lextalionis.htm. Заслуживают внимания и обычные справочные статьи: Талион // encycl.yandex.ru/cgi-bin/art.pl?art=bse/00077/37100.htm и *Hooker R.* Lex Talionis // www.wsu.edu:8080/~dee/glossary/lextal.htm. См. также текст современного парабуддистского автора: *Shakya M.Zh.* The Lex Talionis and Desire // www.hsuyun.org/Dharma/zbohy/Literature/essays/mzs/lex_talionis.html.

12 Заповедь любви как заповедь любви к ближнему дана уже в Пятикнижии, а именно в Лев. 19:18; 33–34. В этой же, 19-ой, книге дана, как указывалось, одна из формулировок правила талиона (Лев. 19:21).

13 Закономерность такой динамики подтверждается аналогичной эволюцией талиона в Коране: 2:178–179,194; 4:92; 5:45; 16:126; 17:33; 22:60; 42:40–43.

14 О праве войны и мира [Пролегомены, VIII]. С. 46.

15 Там же [Пролегомены, XIV]. С. 47.

16 Там же [Пролегомены, IX]. С. 46.

17 Там же [Пролегомены, X]. С. 46.

18 Гроций дает в кн. I трактата цельное разъяснение своей позиции относительно естественного права, в частности в отношении к праву божественному и человеческому (см. I, I, X–XVII. С. 71–78). Рассмотрение этого интересного вопроса выходит за рамки настоящей статьи.

19 Там же [Пролегомены, XI]. С. 47. Сказав это слово, Гроций добавляет еще сто, оговариваясь, что предположить такое о Боге невозможно. Но свою позицию в отношении естественного права он высказал: это тот порядок, который как бы не зависит от Бога.

20 Там же [Пролегомены, XXX]. С. 52.

[21] Интерпретация оснований рассуждения Гроция произведена в соответствии с задачами, обусловленными предметом данной статьи. Систематическое изложение самим Гроцией источников и «эмпирической базы» своего рассуждения см.: Там же [Пролегомены, XLII–LV]. С. 55–59.

[22] Там же [I, I, II, 1–2]. С. 68.

[23] *Цицерон*. Речь в защиту Тита Анния Милона [10] // *Цицерон*. Речи: В 2 т. Т. II. М., 1993. С. 223. См.: О праве войны и мира [I, II, III, 1]. С. 86.

[24] *Тит Ливий*. История [XLIII]. Цит. по: О праве войны и мира [I, II, IV, 2]. С. 88.

[25] О праве войны и мира [I, II, II, 1]. С. 86.

[26] Там же [I, II, I, 6]. С. 85 (курсив мой. — *Р.А.*). Согласие с этим тезисом критерия различия И.А.Ильиным между силой и насилием очевидно (См.: *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою // *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993. С. 35–36). Ср. также разделение силы и насилия Н.А.Бердяевым: *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Война] // *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 308–309.

[27] О праве войны и мира [II, I, II, 2]. С. 187. Строго говоря, этими причинами оправдывается война. Но войною Гроций называет как войну в привычном для нас значении, так и любой конфликт между частными лицами. Он и разделяет войны на частные и государственные. В контексте всего трактата определенно можно сказать, что он рассматривает острые конфликты между людьми фактически исключительно в соотнесении с этими рубриками.

[28] Там же [I, II, III, 6]. С. 87. Гроций ссылается здесь на разных римских мыслителей — юристов, риторов, философов, и на еврейского историка — Иосифа Флавия.

[29] О законе Радаманта см.: Словарь античности / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1986. С. 476; http://rpg.tyumen.ru/games/hero99/glossary.htm; http://mythes.chat.ru/gerakl.html.

[30] О праве войны и мира [I, II, V, 3]. С. 88.

[31] Там же [I, II, V, 5]. С. 89.

[32] Там же.

[33] Там же [II, I, IV, 1]. С. 188.

[34] Там же [II, I, IX, 3]. С. 191.

[35] См.: *St. Thomas Aquinas*. Summa Theologica [II-II, Q64, A1] // http://www.newadvent.org/summa/306401.htm.

[36] О праве войны и мира [II, I, IV, 2]. С. 188.

[37] Иерем. 27:13.

[38] О праве войны и мира [II, XXIV, VI]. С. 551–552.

[39] Там же [II, I, V, 2]. С. 189–190.

[40] Там же [II, XXIV, II]. С. 548.

[41] Там же [II, I, XVII]. С. 196.

[42] Там же [II, I, X, 1]. С. 191–192.

[43] Там же [II, XXIV, II]. С. 548.

[44] Там же [I, II, VIII, 3; 8]. С. 98, 111.

[45] Там же [II, I, XI]. С. 193. Рассуждение Гроция на этот счет нюансировано обсуждением древних законов (известного со времен Моисея, Солона и Двенадцати таблиц) о различии между ночной и дневной кражей и соответственно между отношением к вору ночному и дневному.

46 Там же [II, I, XIII, 1]. С. 194–195. Характерно дополнительное примечание Гроция к этому обсуждению: «С течением времени дисциплина ослабла, и постепенно толкование евангельского закона стало приспосабливаться к нравам века» (Там же [II, I, XIII, 2]. С. 195).

47 Там же [II, I, II, 3]. С. 188.

48 Заслуживает внимания замечание Гроция о том, что для упредительного удара необходимо наличие не только «угрожающей опасности», но «непосредственной и как бы мгновенной опасности» (Там же [II, I, V, 1]. С. 188).

49 Там же. [II, XXV].

50 Принимая во внимание, что Гроций в первую очередь говорит о праве войны, нужно уточнить, что право войны традиционно делится на два раздела — право на (вступление в) войну (лат. jus ad bellum) и право в войне (jus in bello). Третья часть книги посвящена в значительной мере действиям, дозволенным на войне, т.е. средствам достижения нравственно оправданных целей.

51 Там же [III, I, II, 1]. С. 578.

52 Там же [III, X, I, 1]. С. 687.

53 Там же [III, X, I, 2]. С. 687.

54 Там же [III, I, IV, 2]. С. 579.

55 Там же.

56 Там же [III, XI, II]. С. 694.

57 Там же [II, XXII, I, 1—2]. С. 526–527, 532–533.

58 Там же [II, XVIII, XXII]. С. 425.

59 Там же [II, XX, I, 1–3; II, XX, VIII, 3]. С. 451–452; 459.

60 Там же [II, XX, IX, 2]. С. 461.

61 Там же [II, XX, XL, 4]. С. 481.

62 Там же [II, XX, VIII, 5]. С. 460. И далее: «Так у умбрийцев <…> каждый был отмстителем за самого себя <…>, что и у московитов поныне происходит безнаказанно по истечении некоторого времени после обращения в суд» (Там же).

63 Там же [II, XX, XXVIII]. С. 473.

64 *Аристотель*. Большая этика, I, 34. Цит. по: *Гроций Г*. О праве войны и мира [II, XX, XXXII, 2]. С. 477.

65 Там же [Пролегомены, L]. С. 57.

66 Там же [II, XX, X, 1]. С. 462.

67 *Тертуллиан*. Против Маркиона [IV]. Цит. по: О праве войны и мира [II, XX, X, 3]. С. 463.

68 См. об этом: *Ницше Ф*. К генеалогии морали [10] // *Ницше Ф*. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990; *Шелер М*. Ресентимент в структуре моралей /Пер. с нем. А.Н.Малинкина. СПб., 1999. С. 11.

69 *Тертуллиан*. Указ. изд. С. 463. Такую же мысль проводил впоследствии и Иоанн Златоуст: «Законодатель предписал — «глаз за глаз» не для того, чтобы мы друг у друга вырывали глаза, но чтобы удерживали свои руки от обид; ведь угроза, заставляющая страшиться наказания, обуздывает стремление к преступным делам» (Толкование Евангелия Святого Матфея Евангелиста [18] // www.cmnl.ru/bible/upravlen/zlatoust/ matf018b.htm).

70 О праве войны и мира [II, XX, X, 6]. С. 464. В другом месте Гроций говорит: «В особенности же прощать нужно, когда мы сознаем за собой какой-нибудь проступок или когда проступок против нас проистекает из некоей

человеческой и простительной слабости. Или когда в достаточной мере очевидно, что преступник раскаивается в своем поступке» (Там же [II, XXIV, III]. С. 549).

[71] Там же [II, XX, X, 8]. С. 465.

[72] Там же [II, XX, XIV]. С. 467. Этим, правда, Гроций объясняет обычай, известный у некоторых народов, снабжать пускающихся в плавание «грамотами органов государственной власти для преследования морских разбойников, которых они найдут в море, чтобы они могли воспользоваться такой возможностью, так сказать, не по собственному побуждению, но по повелению государства» (Там же).

[73] Там же [II, XXIV, I, 1]. С. 547.

[74] Там же [III, XXV, IV]. С. 824.