

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 спрячется в специально выделенных для этого убежищах¹; но только в случае убийства можно «прибегать к талиону»; в остальных же случаях следует обращаться в суд². 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 действительно «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 принимаются⁹. 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 моралью¹⁰.

На основе известного анализа талиона¹¹ 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 любви¹² 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 попорченной справедливости, он требует соблюдения справедливости и в наказании нарушителя. Требуя возмездия, талион *ограничивает* меру возмездного действия критерием адекватности преступлению и нанесенному ущербу. Указывая на непереносимость 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 нарушителю¹³. 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 эволюция

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, непровтления, 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 действию согласно 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 обязательств¹⁵.

Из такого понятия права, продолжает Гроций, вытекает еще одно, более широкое понятие права, и оно обусловлено способностью человека к разумным суждениям и действиям, соответствующим 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 богатым¹⁷. 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 санкции¹⁸. Гроций специально оговаривает, сколь ни святотатственно, по его собственному признанию, это звучит, что естественное право действительно даже при условии отсутствия Бога и его небрежения к людским делам¹⁹.

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 Прологоменах 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 ограниченность 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 права²⁰.

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 Христа²¹.

Стандарт талиона

Гроций начинает свои рассуждения с постановки вопроса о том, может ли война как «состояние борьбы силою» быть справедливой и какая именно война справедлива²², 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, совершенного 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 писанный, 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, одним 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 наказание²⁷. 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 оправдан²⁹. 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 позволяла 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 «изрывать 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 убийства живых созданий³⁵. 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 соотношении 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 месте³⁷ 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 зрения³⁹.

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 злему. 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 непроведения злу насилем, 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 прощения⁴⁰. 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

зять, 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 злему» 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, возратить, — *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, неминуемой⁴⁸ и подтвержденной 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 трактата⁵⁰. 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, принимая 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 пруденциальный или прагматический критерий, и такое впечатление во многом обоснованно. Однако при том, что, действительно, «выбор представляется 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

