

Амвросия Медиоланского и Августина, поскольку единственной надеждой и примером для христиан является Иисус Христос, то применять силу христианин может только для защиты ближнего. На этой идее построена концепция справедливой войны Августина. Однако Иоанн Златоуст и Василий Великий в гомилиях к посланию апостола Павла к Римлянам не отвергают возможности применения государственного насилия. Такая точка зрения была выражена апостолом Павлом: «Будьте покорны всем высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13: 1). Святой Ириной Лионский разделяя позицию апостола Павла в данном вопросе, приводит в своем труде «Против ересей» его слова: «Ибо не напрасно носит меч; он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (5.24. 1–3).

Следует отметить, что единства Отцов Церкви в трактовке войны как составляющей государственного насилия не было. В отношении христианства к войне и воинской службе традиционно выделяются два периода. В первый период, до правления императора Константина, христианство занимает ненасильственную и антимилитаристскую позицию. Однако с началом эпохи императора Константина церковь вынуждена была адаптировать учение Христа к задачам функционирования государства. Так, в сочинениях Амвросия Медиоланского и Августина Блаженного разрабатывается теория «справедливой войны», которая была призвана оправдать войну и изменить отношение к воинской службе.

Таким образом, к вопросу об отношении представителей патристики к проблеме войны и насилия следует подходить в контексте широкой темы христианского отношения к институту государства и государственному насилию. Дело в том, что в учениях апостолов государство рассматривается как сила, противостоящая злу.

## Глава 4. Как (и когда) положить конец войне (войнам)?<sup>1</sup>

Мир или минимальные требования мира или вовремя предъявленные минимальные требования справедливой институции появятся только тогда, когда мы сами положим конец войне или имеющим место острым конфликтам. Это вопрос коллективной интенциональности, согласованных и совместных действий группы людей, это то, что в одиночку (будь то группа или ее представитель) невозможно остановить, потому что война — это крайняя жестокость (я считаю, что термин впервые использован Ж. Боденом).

Название этой главы содержит дилемму «как (и когда) закончить войну (войны)?» — это вопрос о возможности и времени окончания войны. Прекращение войны будет означать наличие справедливой институции или будет условием ее существования. В этом смысле мир действительно может иметь свое собственное время (*hat seine Zeit*), как и все, имеющее свое время (*Alles hat seine Zeit*). Поэтому я заинтересован исключительно в прекращении и окончании войны (конечно, и в роли пацифизма в прекращении войны), и далее настойчиво утверждаю (и я такой, конечно, не один<sup>2</sup>), что период прекращения будет отличен от войны как таковой или от ее продолжительности. К тому же прекращение войны не относится к послевоенному периоду и лишь частично относится к *jus post bellum*, поскольку с прекращением начинается новый период. *Jus termination* разделяет и одновременно соединяет военное и послевоенное время, а также возвращает к самому ее началу, к истоку, к первопричине<sup>3</sup>. Если действительно существует временной аспект прекращения войны, определенные трудности и процедуры (поскольку

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01165).

<sup>2</sup> В августе 2012 г. в Оксфорде проходил семинар, посвященный теории прекращения войны (*jus ex bello*) и организованный Оксфордским институтом этики, права и вооруженных конфликтов. Работы, посвященные этому вопросу: *Rodin D. Ending War // Ethics & International Affairs*, 2011. № 3. P. 359–367; *Idem. Two emerging issues of jus post bellum: War termination and the liability of soldiers for crimes of aggression // Jus Post Bellum*, ed. S. Stern, J. K. Kleffner. Hague: Asser Press, 2008. P. 53–91; *Mollendorf D. Jus ex Bello // The Journal of Political Philosophy*. 2008. Vol. 16. № 2. P. 123–136; *Lazar S. Endings and Aftermath in the Ethics of War // CSSJ Working Papers Series*, November 2010.

<sup>3</sup> «Закон прекращения находится в таком же отношении к *jus post bellum*, как *jus ad bellum* к *jus in bello* (праву после войны, как «нормы права, регулирующие вступление в войну» (дословно с лат. «закон до войны») с «правилами ведения войны» (дословно «закон ведения войны»). А *jus post bellum* наиболее естественно интерпретировать как регулирую-

мы говорим о процессе с ограниченным сроком действия), если существуют определенные нормы, на основе которых можно завершить любую войну, и, наконец, если из прекращения войны непосредственно вытекает начало мира, тогда можно было бы назвать и теоретически реконструировать *jus terminatio* или *jus ex bello* (право прекращения войны или право окончания войны)<sup>1</sup>. Поэтому я исхожу из того, что мы находимся в состоянии войны, и позже война прекратится, или точнее, «между *jus ex bello* и *jus in bello* нет произвольных временных рамок, а только лишь регулируемые практические действия<sup>2</sup>. Далее я и буду рассуждать не о мире и времени, а о войне, разделенной временными отрезками.

Именно война определенным образом регулирует и затем, применяя различные методы и реализуя их в течение различных периодов ее протекания, восстанавливает мир. И тот факт, что война перестраивается во времени, так как имеет довоенный период, или период до нападения (упреждающая война, война раньше срока), она имеет начало, продолжение, завершение и конец или период после войны (*jus ad, in, post*), на протяжении многих веков заставляет предпринимать попытки (до сих пор недостаточно успешно) не только регламентировать войну и сделать ее менее жестокой и более справедливой, но и в конечном итоге предотвратить и искоренить войну. Если военные деяния признаются в определенных временных рамках и разделяются друг от друга, и при этом регулируются (и обусловлены с этической точки зрения; фраза *jus* «цивилизовывает» войну), они будут существенно изменять причины борьбы, которые будут «оправдывать нормы, регулирующие начало и ход

щие права и обязанности субъектов, перешедших из состояния войны в состояние мира, и закон прекращения регулирует переход как таковой» (*Rodin D. Ending War. P. 54*).

<sup>1</sup> Приводятся два определения этой фразы из двух работ, опубликованных одновременно в 2008 г.: «*Jus ex bello*» я называю ряд соображений, которые определяют, должна ли начавшаяся война быть закончена: если да, то как? Для тех, кто считает, что война справедлива, только если она отвечает определенным условиям, вопросы норм *jus ex bello* имеют первостепенное значение» (ср.: *Mollendorf D. Jus ex Bello. P. 123*). «*A jus post bellum* наиболее естественно интерпретировать как регулирующие права и обязанности субъектов, перешедших из состояния войны в состояние мира, и закон прекращения регулирует переход как таковой» (*Rodin D. Ending War. P. 54*). *Jus ad terminationem belli* or *bellum terminatio* (право на прекращение войны и прекращение войны), по словам Родена, относятся к «победе, поражению, безвыходному положению (застою), или интервенции третьей стороны». Следуя за Б. Орендом, можно сказать, что доктрина *jus ex bello* — это доктрина средней фазы. «На уровне теории война имеет три фазы: начало, середину и конец. Поэтому, если говорить о полной теории справедливой войны — или о всеобъемлющем международном праве — мы просто обязаны обсудить вопросы права на этапе прекращения войны. Ведь нет никакой гарантии, что если вы воевали во имя справедливости, то вы автоматически накладываете на своего противника ряд правовых условий мира» (*Orend B. The Morality of War. L.: Broadview Press, 2013. P. 160*).

<sup>2</sup> *Lazar S. Endings and Aftermath in the Ethics of War. P. 13*.

войн»<sup>1</sup>. Основной причиной, ставшей поводом к размышлению о вопросе прекращения войны (первый период перехода от войны к миру, а не послевоенный период, не *jus post bellum*<sup>2</sup>) является моя личная заинтересованность в институции. Главным образом, обозначая появление институции вне насилия и войны. Так как прекращение войны (перестать брать оружие в руки) означает, что группа людей или абсолютно разные группы людей перестанут убивать и так или иначе начнут сотрудничать, институционализируя мир.

Институционализировать (упрочить) мир — значит быть (или стараться) способным жить вместе, жить бок о бок, или, более конкретно, трудиться вместе. Институционализированный мир означает само-институционализацию группы или групп. Кантовская идея о том, что война (существующая в настоящее время, неизбежная) — это данность и что, наоборот, мир требует усилий, строительства и институционализации (Кант использует слова, производные от глагола *Stiftung* — *институт, основание*), относится к коллективным усилиям, совместной работе и требует общего времени.

На данный момент мы вполне способны представить себе изменения в намерениях группы людей больше не убивать, но организовать и быть готовыми войти в реальность, используя мирные средства, оставив военные действия позади. Я хотел бы упомянуть три примерные трудности. Во-первых, поскольку мы живем в период оккупационных войн, которые очень трудно завершить, смею настаивать, в первую очередь, что невозможно представить себе войну, которая не может быть прекращена и которая будет длиться вечно; парадоксально, но можно представить себе войну, которая, прекратившись однажды, мира не принесет. Предположим, что войны в Афганистане и Ираке, наряду с будущими войнами, это войны за демократию и мир и что они должны продолжаться. Чем масштабнее война, тем более стабильна будущая безопасность и мир.

<sup>1</sup> *Lazar S. Endings and Aftermath in the Ethics of War. P. 21*.

<sup>2</sup> В своих пяти книгах, опубликованных издательством Кембриджского университета — последняя из которых «После окончания войны», — Л. Мэй подробно рассматривает вопросы, касающиеся периода после окончания войны. Мэй упоминает *bellum terminatio* в самом начале своей книги, но не заикливается на этой проблеме (May, 2012. P. 4). М. Вальзер в 1977 г. не упоминает *jus terminatio* в классических «Just and Unjust Wars». В главе «Just post bellum» Вальзер пишет: «Правосудие после войны состоит в достижении законности, которая оправдывала начало войны. Например, если законность являлась средством самообороны от агрессии, *jus post bellum* состоит в разгроме и отражении агрессора, успешно защищая свое сообщество» (*Walzer M. Just and Unjust Wars. N.Y.: Basic Books, 1977. P. 315–316*).

Во-вторых, мир, мелькающий на горизонте, будущий мир, которому «свое время», преисполнен насилием и силой<sup>1</sup>. Справедливая институция загрязнена остатками незавершенного насилия или насилием, не перешедшим в новую справедливость (нормы), право или законы. К тому же в сообществе доминирует не-эгалитарная модель, где победители систематически терроризируют побежденных или меньшинства. Вмешательство в Косово является отличным примером успешного прекращения насилия, которое оставило большинство и меньшинство в оппозиции, оставило мир на горизонте. Является ли этот мир временным, несвоевременным или это единственно возможный мир?

И третья трудность, которая касается нашей общей непоколебимой веры в силу: несмотря на свою историю преступлений, проблемы и разные трудности, это наша совершенная вера в то, что насилие способно остановить некоторое неоправданно тяжелое положение и что это же насилие способно на самоуничтожение, оставив мир таким, какой он есть.

Как и когда закончится война и как распознать подходящий момент, чтобы начать период реконструкции институции? Когда наступит время мира и каковы барьеры на пути к прекращению любой возможной войны?

Я попытаюсь определить пацифизм как необходимое условие ведения войны и военных действий, следуя фразе столетней давности, сказанной Ф. Розенцвейгом о пацифизме как о «необходимой составляющей войны» (*notwendiges Zubehör des Krieges*). Меня интересует роль времени в войне: есть ли у войны «свое» время? Есть ли у мира, как у всего остального, это время?

Я хотел бы рассмотреть фразу «призыв к миру» или «пропаганду мира» (эти фразы частично синонимичны слову «пацифизм») и разместить их во времени перед самым началом войны или в самом конце войны. Начало войны, ее длительность и период после войны, по сути, «пацифизировались» с помощью различных правил и норм (*jus ad bello, in bello, post bellum*), и каждый из этих различных периодов конфликта имеет свою нормативную базу и необходимость применения правил, изменений, чтобы успешно перейти в другой период. Из этого следует, что период до начала войны (*ius praeventio*) и период окончания войны, освобождения (*ius ex bello*), характеризуются прямой «встречей» мира и войны (войны и мира). Во время вступления в войну (выход из мира) и во время вступления в мир (выход из войны) представляется, что различ-

<sup>1</sup> Я не уверен, что мы должны читать что-то вроде сочинений Канта о мире для того, чтобы заглушить боль текстов Беньямина, Хьюма, Левинаса или, если на то пошло, даже некоторыми лекциями Канта.

ные формы пацифизма («призывы к миру»), в широком смысле этого слова, кардинально определяют сущность войны: *bellicism, warism* (беллицизм, варизм). Когда я говорю, что пацифизм — это «необходимая составляющая войны», и располагаю его в эти два периода развития войны, то я предполагаю, что следующие три элемента одновременно являются призывом и к миру, и к началу войны (и наоборот): встреча с врагом (с другим), индивидуальный или коллективный образ врага и решение врага атаковать или прервать бой.

«Пацифизм» как запчасть или аксессуар для войны относится прежде всего к расположению начала и конца войны. Важно также объяснить значение слова «необходимая» (*notwendiges*) составляющая. Война — это чье решение? Разве противник (другой), решает (и если да, то как он решает) начинать или заканчивать войну? Здесь я хочу отстоять важность пацифизма как неотъемлемой части войны (в качестве «реквизита» войны, пацифизм должен сократить время войны и уменьшить разрушения). При этом я против концепции пацифизма, впервые предложенной Я. Нарвесом в 1965 г., как попытки конституировать пацифизм как позицию, которую он затем обозначил «несостоятельной и необоснованной» и далее противопоставил ее своей последней попытке выставить пацифизм причиной (последующего) насилия и еще более жестоких войн<sup>1</sup>. Мне кажется, что неосознанно Нарвесон здесь повторяет Шмитта, критикующего термин Канта о превентивной войне и несправедливом враге<sup>2</sup>. Далее я объясню более детально, как работает «призыв к миру» непосредственно перед началом войны (*ius praeventio*).

Два или три фрагмента, которые я собираюсь процитировать, взятые из так называемых маргинальных псевдотекстов (архивы, переписки, интервью и т. д.), могли бы показать, что мир (начало или прекращение

<sup>1</sup> Из работ Нарвесона я выделил три: *Is Pacifism Consistent?* (*Ethics*. 1968. Vol. 78. № 2. Jan. P. 148–150); *Is Pacifism Reasonable?* (*Filozofski Godišnjak*. 2012. № 25. P. 143–154); *Pacifism: A Philosophical Analysis* (*Ethics*. 1965. Vol. 75. № 4. Jul. P. 259–271). А также лекцию, прочитанную в Белграде, в Институте философии и социальной теории 21 июня 2012 г. На последней странице рукописи в работе «Разумен ли пацифизм?» Нарвесон пишет: «Вот почему пацифизм фундаментально не обоснован, несмотря на, или, скорее, из-за вполне разумного предпочтения мира войне. Он неразумен, потому что, учитывая то, каковы люди в своей массе, он предопределяет неравенство, становящееся причиной войн». Нарвесон здесь фактически повторяет смутный комментарий Макиавелли (но его также можно обнаружить еще где-либо), который упрекает пацифиста в том, что его отказ превентивно реагировать на насилие наносит гораздо больший урон и лишает возможности реагировать дальше. «Пацифизм должен быть морально осужден, потому что, отказываясь применить силу и разрушив малое, он позволяет разрушить все» (*Mapel D. R. Realism and the Ethics of War and Peace // The Ethics of War and Peace*, ed. T. Nardin. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 57).

<sup>2</sup> Карл Шмитт анализирует некоторые отрывки Канта о войне, главным образом § 60 книги «Метафора морали» (*Schmitt C. The Nomos of the Earth*. N.Y.: Telos Press, 2003. P. 168–171).

войны) всегда является решением другого (противника или врага). Трудности, возникающие с проблемой мира и пацифизма, появляющиеся с самого начала или окончания войны, это всегда выдумки главного врага и наше полное уничтожение ему на руку<sup>1</sup>. В 1965 г. Ж. Фройнд — друг, ученик и переводчик К. Шмитта, защищает докторскую диссертацию «Суть политики» (*L'Essence du politique*) перед комиссией, в составе которой были Р. Арон, его наставник, а также Р. Полин, П. Рикер и Ж. Ипполит. В 1991 г. в своей книге Ж. Фройнд писал о своих дебатах с Ж. Ипполитом: «И тут вмешивается Ипполит. Он признал мою работу, принял идеи Арона; он считал, что я слишком суров по отношению к Кельзену, но затем согласился на имеющиеся принципиальные различия, которые были причиной его несогласия. “Остается политически определенная категория друг–враг. Если Вы действительно правы, сказал он, мне ничего не остается, как пойти поработать в саду”» (*«Reste la catégorie de l'ami-ennemi définissant la politique. Si vous avez vraiment raison, a-t-il affirmé, il ne me reste plus qu'à cultiver mon jardin»*). На что я сказал: «Послушайте, мистер Ипполит, два или три раза вы повторили, что ошибались по поводу Кельзена. Мне кажется, что вы собираетесь сделать еще одну ошибку, потому что, как и все пацифисты, вы думаете, что именно вы можете определить врага (*car vous pensez que c'est vous qui désignez l'ennemi, comme tous les pacifistes*). Но, видите ли, чем больше желание не иметь врагов, тем вероятнее их не будет. (*Du moment que nous ne voulons pas d'enne=mis, nous n'en aurons pas, raisonnez-vous*). Если только это не враг, который вас таковым считает (*Or c'est l'ennemi qui vous désigne*). И если он хочет быть вашим врагом, вы можете относиться к нему настолько дружелюбно, насколько вам нравится. С того момента как он пожелает, чтобы вы стали его врагом, вы действительно им станете. И он будет даже мешать вам возделывать ваш сад». (*Et s'il veut que vous soyez son ennemi, vous pouvez lui faire les plus belles protestations d'amitié. Du moment qu'il veut que vous soyez l'ennemi, vous l'êtes. Et il vous empêchera même de cultiver votre jardin*). Эффект был ужасен (*Tragique même*), и Ипполит парировал: «В таком случае, мне ничего не остается, как совершить самоубийство (*Résultat: il ne me reste plus qu'à me suicider*)»<sup>2</sup>.

Вклад Ф. Розенцвейга в историю войны и пацифизма или его предложения по разрешению «дилеммы пацифиста» можно найти в конце письма к его родителям от 6 января 1917 г. Сразу же после официального предложения мира Вильгельмом II (12 декабря 1916 г.) Розенцвейг пи-

<sup>1</sup> «Вражда — это полное отрицание другого в его жизнедеятельности» (*Husserl E. Feindschaft ist die totale Negation des anderen Seins in allen seinen Lebensbetätigungen // E III 8, 1934. S. 12*).

<sup>2</sup> *Freund J. L'aventure du politique. P.: Criterion, 1991. P. 45.*

шет, что только тогда ему стало ясно, что пацифизм имел место быть: «Пацифизм на самом деле, и для меня это стало ясно после 12-го числа, является необходимой составляющей войны (*notwendiges Zubehör des Krieges*). Так что война ведется не для того, чтобы заставить сдаться (*zwingen*) противника (*Gegner*) (невозможно, чтобы это длилось так долго), но подчинить себе (*unterwerfen*), навязать (*aufzuzwingen*) ему свою волю, заменить (*ersetzen*) его волю своей. У победителя нет цели показать побежденному, что им пользуются, а есть цель сделать его рабом. Цель победителя — не уничтожение противника (*Vernichtung des Feindes*), а заключение нового договора с ним. Но это предполагает, что у врага должна быть хоть капля “стремления к миру” (*Friedenssehnsucht*), которая пока еще дремлет, и цель войны — пробудить это желание. Если стремление к “миру любой ценой” (*Frieden um jeden Preis*) становится сильнее способности страдать (героизм), тогда час мира пробил. И, конечно же, все это касается двух победителей. Поэтому пацифизм “стар”, как война (именно, поработительная война против человечества (*Versklavung gerichtete Krieg*); относительно животных — война только на уничтожение (*Vernichtungskrieg*), и, следовательно, здесь нет никакого пацифизма)...»<sup>1</sup>.

По сути, в этих бесконечно интересных фрагментах мы не найдем какого-то нового содержания или новых риторических стратегий. Ипполит не оригинален, но его позиция в той или иной форме ведет к прекращению насилия и войны, положив конец возможности их существования (нет конфронтации с другим, с тем, кто называет меня своим врагом; и совершенно непонятно, почему позиция пацифиста означала бы самоубийство, то есть насилие по отношению к самому себе)<sup>2</sup>. Аналогичен и не представляет никакой особой новизны в истории насилия и переговоров довод Розенцвейга о том, что война (или насилие) должна заставить появиться или пробудить в противнике «стремление к миру» (*Friedenssehnsucht*) для того, чтобы заключить новое соглашение о перемирии (договор, новое право) и с этого момента все стороны конфликта объявить победителями.

То, что для меня ценно в идеях Шмитта и Розенцвейга (каждый из них по-своему антипацифист, также как и Нарвесон) — это очень точное определение решающего момента времени («кульминации войны»), в котором решается проблема мира, начала войны и конца конфликта. Как ни парадоксально, место начала и окончания (или прекращения)

<sup>1</sup> «F. Rosenzweig an die Eltern», 6 January 1917 (*Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk, 1. Briefe und Tagebücher. Haag: Martinus Nijhoff, 1979*).

<sup>2</sup> Довод о том, что возможная пацифистская позиция предполагает жизнь как абсолютную ценность, является недостаточным, поскольку эта ценность безусловна в позиции, требующей ответного действия на насилие и охрану (жизни) от насильственного нападения.

войны обнаруживается у противника или в его вымышленной стратегии, в любом случае обозначая нашу западную концепцию времени. Если Шмитт (или Фройнд) вместе с Кантом предполагают наличие несправедливого врага, с которым нельзя договориться, который инициирует войну, обозначая нас как врага, Розенцвейг, с другой стороны, пишет о продолжительности войны, когда та же несправедливость и неразумность врага имеет место, но при этом еще и нельзя прийти к соглашению с ним. Когда враг, наконец, «призывает к миру» или соглашается на него, когда он на самом деле произносит то, о чем я говорю (и «его желание заменяет мое»)<sup>1</sup>, когда он так или иначе становится «пацифистом» (это и есть смысл всей этой теории), то все стороны оказываются победителями, и тем самым обеспечивается переход от войны к миру. Лукавство, замаскированное в опровержение пацифизма, идущее от Канта через Шмитта, Нарвесона 1965 г. и 2012 г. (возможная чудовищность, сюр этого списка имен, микс консерватизма, квази национал-социализма и либерализма не ускользнули и от меня), проявляется в распределении агрессии и зла на врага, точнее, врага X, который атакует ниоткуда, внезапно и, как правило, без причин (стандартная концепция первопричины зла, не так ли?). Существует ужасная коллективная фантазия, получившая активное и широкое распространение в последние десять лет, также, когда Нарвесон впервые сформулировал свою теорию, согласно которой мы, каждый из нас, находимся в состоянии скрытой войны против безжалостного, атакующего врага (согласно Розенцвейгу — тот, кто не может стать другом)<sup>2</sup>. Эта фантазия должна предполагать позицию тех, кто упорно отказывается выступать против такого агрессивного и жестокого насилия. (Важно отметить, мы все одновременно находимся под угрозой, в то время как смерть бьет каждого и в разное время.) Невозможно забыть беспокойный 1965 г. с его получением повесток, с прибытием американских военных во Вьетнам, задержавшихся там почти на 20 лет<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Этим переходом Розенцвейг восстанавливает понятие героизма, повторяя хорошо известные строки Avot de Rabbi Natan 23: «Кто герой среди героев? Тот, кто контролирует свои желания, и тот, кто делает своего врага своим другом» (*Kimelman R. Non-Violence in the Talmud // Judaism. Vol. 17. № 3. P. 320.*)

<sup>2</sup> В 1758 г. Ваттель называет этих врагов «нарушителями мира» (*des perturbateurs de la paix*), самыми жестокими врагами человеческого рода (*les cruels ennemis du genre humain*), которым нужно противостоять и уничтожить (*Vattel E. Traité du droit des gens. P. Edition Aillaud, 1835*). В своих лекциях по философии морали 1784 г. Кант говорит о том, что справедливая война против такого врага никогда не будет закончена (*Jus belli contra hostem injustum est infinitum*) (*Kant I. Vorlesungen über Moralphilosophie. Vol. 4. B.: Walter de Gruenter, 1979. S. 1372*).

<sup>3</sup> Для того чтобы напугать бедных пацифистов, в 1965 г. Нарвесон говорит о нацистах, а точнее, «некоторых эсэсовцах», которые якобы экспериментировали со своими жертвами для того чтобы в какой-то момент оправдать насилие и превратить его в оборону (*Narveson J. Pacifism: A Philosophical Analysis. P. 263*).

Далее, в этой теории есть еще два момента: абсолютно необоснованно пассивная позиция приобретает название «пацифист»<sup>1</sup>, и в то же время такое считается бессмысленным и нерациональным, поскольку непротivление, призрак коммунизма или терроризма — это капитуляция заранее, правда, несущая больший ущерб в будущем, то есть больше насилия и разрушений. Другими словами, ущерб от физического насилия, которое бы совершил пацифист (или пацифисты), «существенный ущерб», полученный в результате личного насилия, ничтожно мал по сравнению с размером зла, требующего противодействия, которое представляем мы из себя, все вместе и каждый по отдельности.

Здесь же сразу появляется два объяснения.

А) Каждый из нас будет крайне удивлен, если когда-либо подвергнется нападению? Кроме того, почему пассивность, терпеливость или ответная реакция, исходя из этого возможного нападения, должны стать парадигматической проблемой? И не это ли является самым важным вопросом выхода из насилия и войн? Почему вопрос (и ответ) реакции на насилие (всегда гипотетическое и воображаемое, довольно редкое сегодня) будет определять нас как пацифистов? И аналогично определяется ли позиция беллициста и вариста (*bellicist* или *warrist*) силой, непропорционально сильно отвечающей на насилие? Иными словами, в поиске самых философских моментов во «мраке иррациональности» пацифизма, почему мы должны, к примеру, приостанавливать деятельность пацифистов в процессах предотвращения и сокращения конфликтов в местах лишения свободы? Действительно, среди тех учений, известных как пацифизм, «философский интерес представляет доктрина неприменения ответной силы на насилие»<sup>2</sup> И вообще, где начало угасания пацифизма, как говорит об этом Нарвесон и др.<sup>3</sup>

Напомним, что в 1965 г. Нарвесон в нескольких текстах представил различные ответы и объяснения пацифиста. Он навязывает позицию, чтобы сразу пренебречь ею как несостоятельной, которая бы наилучшим образом соответствовала малочисленным христианским сказочникам на-

<sup>1</sup> «Никто не думает, что у нас есть право беспричинно причинять боль другим людям. Пацифизм шагает далеко вперед. Пацифист убежден не только в том, что насилие — это зло, но и что для защиты (сопротивления), наказания и предотвращения насилия использование силы аморально» (*Narveson J. Pacifism: A Philosophical Analysis. P. 259*).

<sup>2</sup> *Narveson J. Pacifism: A Philosophical Analysis. P. 260.*

<sup>3</sup> «Некоторые люди считают, что использование силы против другого лица морально недопустимо. Эта позиция обычно описывается как пацифизм. Убежденный пацифист будет думать, что даже если чьей-то жизни угрожают убийством, мораль не позволяет предотвратить это нападение. Так же как и нельзя использовать силу для защиты жизни других людей. Все больше людей не являются пацифистами» (*Frowe H. The Ethics of War and Peace. An Introduction. L.; N.Y.: Routledge, 2011. P. 9*).

чала XIX в., утверждающим, что война противоречит «религии Иисуса Христа», или «Толстого»<sup>1</sup>, или доктрины первых «Обществ Непротивления» в Англии и США<sup>2</sup>. Аргументы против такой карикатурной и театральной симплификации пацифистской позиции должны подчеркнуть не только сильные, лучшие характеристики пацифизма (те, которые менее интересны философам, использующим метод перекрестного допроса, чтобы опровергнуть все выстроенное ими самими), но и некоторые факты, которые, как мы знаем, вне зоны интересов Нарвесаона. Если сегодня количество нападений значительно ниже, чем 47 или 200 лет назад, что, безусловно, является следствием общей пацифизации мира и различных профилактических мероприятий, проводимых теми, кого нельзя назвать милитаристами, то возникает философский вопрос: не пацифист ли это (или пацифистская позиция), отвечающий на нападение покушавшихся на убийство? Существует ли (а почему нет?) какая-то выгода в нападении и совершении насилия? Другими словами, какой вид должно принять насилие, чтобы получить государственные привилегии? Например, предотвращение насилия, предшествующего новому насилию, — здесь я говорю о той минимальной цели, которой всегда дорожат не терпящие насилие и те, кто желает законсервировать его навсегда<sup>3</sup>. Если удалить мессианский момент из последнего вопроса (конечно, такой максимализм регулятивен, и об этом говорит не только Розенцвейг, но и сам Нарвесаон), я не могу не отметить, что активность и позиция пацифиста лучше объясняется подозрением, что насилие и война могут быть (не только морально) оправданы (на практике с помощью насилия поставленной цели не достичь) или способны достичь существенных результатов.

Прежде чем бросать пацифиста агрессору, чтобы посмотреть, будет ли он геройствовать, страдать или упорствовать, мне кажется, что Нар-

<sup>1</sup> «Следующим видом войны является самооборонительная война. Этот вид войны практически повсеместно признается оправданным и осуждается только Иисусом Христом и Толстым» (*Russell B. The Ethics of War // International Journal of Ethics. 1915. Vol. 25. № 2. P. 138.*)

<sup>2</sup> Относительно легко показать, что теория Нарвесаона об основных характеристиках пацифиста или пацифистской позиции имеет мало общего и с Бертраном Расселом (Нарвесаон упоминает о нем в конце своей работы 2012 г. и подчеркивает изменение его позиции во Второй мировой войне), и с мыслями Ганди о ненасилии. Не следует забывать и о том, что Ганди тоже выступал за войну и защиту Британской империи: «Теория ненасилия — это сложная теория: мы смертны, хрупки (беззащитны), втянутые в насилие (химсы). Поговорка “жизнь живет жизнью” насыщена смыслом, так как человек проживает не один момент, и будь то сознательно или бессознательно, но совершает насилие. Сам факт того, что он живет — что он ест, пьет, двигается, — неизбежно подразумевает химсы...» (*Gandhi M. K. My Life for Freedom, 1925 // Losurdo D. La non-violenza. Una storia fuori dal mito. Laterza: Bari, 2010. P. 33.*)

<sup>3</sup> Нарвесаону, безусловно, придется еще объяснять следующее предложение из работы этого года, которое недостаточно убедительно: «Мы можем извлечь выгоду из насилия, к сожалению, если это насилие одностороннее» (последняя страница рукописи).

весон подверг бы сомнению смысл атаки как таковой и смысл применения насилия в целом. Я не считаю философски бессмысленным аспект, в котором пацифист, прежде чем ответить на насилие в свой адрес или в адрес кого-либо (невинного и беззащитного), по-прежнему удивляется самому существованию насилия как такового (ради чего?), а потом чувствует ответственность за то же несовершенное насилие по его предотвращению. Я также не считаю, что доказательством того, что я пацифист, является мой отказ вмешаться или просто выстрелить, к примеру, в Адама Ланца, открывшего огонь по детям, учителям и родителям в школе города Ньютон, штат Коннектикут 14 декабря 2012 г.

Моя проблема заключается в том, что я несу ответственность за это ужасное насилие, хотя бы потому, что его мать, оказавшаяся среди его жертв, не постеснялась иметь коллекцию оружия и т. д. Было бы интересно отметить, что даже те, кто ничего не знают об этом событии и ничего не слышали о второй поправке, Ф. М. Достоевском, Э. Левинасе, или даже те, кто ничего не понимают и не сочувствуют жертвам — даже они априори виновны. Существование насилия или войны представляет всегда проблемную концепцию коллективной или групповой ответственности, в то время как действия пацифиста обязательно предполагают общее участие против насилия и войны, а не как у Нарвесаона — исключительно индивидуальное.

Б) Конечно, я не думаю, что меньшее количество нападений и агрессивных, «случаев насилия» в целом, особенно в последние несколько десятилетий и в определенных точках земного шара (не все, конечно), является целиком и полностью следствием различных пацифистских акций и проектов, и я бы не стал равнять пацифизм с тактикой<sup>1</sup> или идеальной активностью, которые должны в конечном итоге проявиться в референдумах «за мир». В самом конце текста «Разумен ли пацифизм?» Нарвесаон пишет: «Увы, но если мы не можем иметь мир, надо быть в состоянии вести войну. Когда все проголосуют за мир, тогда можно сворачивать и, в конечном счете, вовсе ликвидировать военный потенциал. До тех пор, пацифизм в ближайшей перспективе — не вариант».

Я не думаю, что мы нуждаемся в особом рода ожидании и взгляде в будущее, ни в жалком и неадекватном максимализме, то есть в идее о том, что мы должны все вместе, в едином порыве, не нарушая закон, решать вопрос мира и разделять коллективную интенциональность. Относительно нашей компетентности в ведении войны будет вполне достаточно в медленном темпе продвигать слова «мир», «предпочтение мира» и «пацифизм», как это делает Нарвесаон. Идея о том, что войны могут вес-

<sup>1</sup> *Narveson J. Pacifism: A Philosophical Analysis. P. 263.*

тись различными способами, что есть войны справедливые и несправедливые, принудительные, правомочные, дискреционные войны<sup>1</sup>, а также непозволительные войны, такие войны неоправданны (частично потому, что шанс победы у них невелик) — все эти возможности показывают, что пацифистская позиция (или приверженность пацифизму) имеет долгую историю, уже встроенную в наши представления и теорию войны<sup>2</sup>.

Именно попытка оправдания (всегда сопровождающая, но бросающаяся в глаза) места пацифизма в военной машине, как мне кажется, могли бы обеспечить активность пацифистской позиции. В любом случае эта д лящаяся на протяжении всей истории войн позиция признания пацифизма стала важным элементом в снижении скорости военных действий.

Но как теперь с точностью определить пацифизм в пределах милитаризма и войны? Будет ли это ясный и громкий призыв к миру вооруженного, стоящего на посту человека (конечно, готового убивать, защищаться, атаковать)? Как говорить об идее Розенцвейга о пацифизме как «аксессуар» и «составляющей» войны (или войн), как об альтернативе столкнувшихся с трудностями Нарвесона и Шелера в попытке тематизировать особую пацифистскую позицию? Что значит, вложить войну в кобуру (то есть — мир), добавить минимум к войне (призыв к миру, который отрицает и утверждает одновременно), технически оснастить войну и содержать ее (инструмент может быть защитным, но и принудительной, препятствующей мерой) и в то же время беречь и не отказываться от самой предпосылки и перспективы мира?

<sup>1</sup> Позвольте мне оставить в стороне два достаточно сложных рассуждения о том, какая разница между обязательными войнами (*milhemet mitzvah* or *milhemet hovah*) и дискреционными войнами (*milhemet reshut*) в отношении статуса превентивной войны, и «место», которое в них занимает мир и пацифизм (например, все ли типы войн означают, что кто-то должен быть «первым, предложившим мир?»). Ср.: *Walzer M. War and Peace in the Jewish Tradition // The Ethics of War and Peace / Ed. T. Nardin. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 101; Bleich D. Pre-emptive War in Jewish Law // Tradition. 1983. Vol. 21. № 1. Spring. P. 3–41.*

<sup>2</sup> В книге «Гений войны и немецкая война» (1915) Макс Шелер одним из первых подробно тематизирует разницу между справедливой и несправедливой войной (*Scheler M. Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher, 1915. P. 153–161*). Этот фрагмент также содержит одно из первых подробных рассуждений о несправедливости превентивной войны со времен Гроция. Я упоминаю эту книгу в этом месте из-за лекции (и затем последующей небольшой книги), прочитанной в январе 1927 г. в Министерстве Рейхсвера, «Идея мира и пацифизма» (*Die Idee des Friedens und der Pazifismus*), опубликованной в Берлине в 1931 г., уже после смерти Шелера. В гл. 4 Шелер показывает, что пацифизм не един, его много, и выделяет восемь различных типов пацифизма: индивидуально-героический, христианский, либерально-экономический, правовой, коммунистический и социал-марксистский полупацифизм, империалистической гегемонии, международный пацифизм капиталистической буржуазии и культурный (космополитизм). Пацифизм, который Шелер отвергает, подается им как видоизмененный романтический милитаризм времен Первой мировой войны.

По поводу некоторого недооценивания и пацифизации грандиозного возмутителя мира, я бы предложил схему, в которой основная функция пацифизма как составляющей войны проявляется: а) до войны и насилия — в пространстве превентивных мер и силы (агрессия и необоснованные упреждающие удары и превентивная война, таким образом, потенциально может быть сглажена); б) в самом конце войны, когда активное принуждение, наряду с призывом к миру, пробуждает в противнике стремление к миру.

Позвольте мне кратко обрисовать позицию пацифиста в период до начала войны, вводя некоторые предварительные элементы и пытаясь разъяснить предложение Розенцвейга о близости войны и пацифизма.

Во-первых, слово Розенцвейга *das Zubehör* можно перевести как составляющая (комплектующее) и аксессуар. Для начала я бы обозначил первое слово как часть, без которой что-то не может функционировать. Последнее означает то, что увеличивает или слегка изменяет функцию чего-либо, но не определяет его и не является его неотъемлемой частью (как iPad не нуждается во внешнем диске или крышке, так же и у преступника необязательно должен быть соучастник). Мое предположение заключается в том, что «наличие» мира (или «спрос» на мир) меняется в различные периоды войны. Раз так, пацифизм иногда выступает как инструмент, а иногда как аксессуар. Однако это же «наличие» (или настояние на мире) наиболее проявляется до начала войны, то есть в период ожидания войны, а затем в конце войны, когда мир уже брезжит на горизонте. Именно в эти два периода пацифизм является «необходимым инструментом войны».

Во-вторых, поскольку голос пацифиста наиболее силен в начале и в конце войны, мое понимание мира обязательно обозначит основную характеристику пацифизма. Это соответствует моему слегка тривиальному определению, что война «содержит» больше мира до войны и перед ее окончанием, имеется в виду сфера действий, которые инициируют войну, ее прекращение или инициируют мир. Толкование и понимание мира предполагает «призыв к миру» как основную характеристику пацифистской позиции в начале и в конце войны.

Позвольте мне процитировать отрывок из Кельзена о мире и праве: «Мир — это такое состояние, при котором все происходит без применения силы. В этом смысле закон обеспечивает только относительный покой тем, что лишает человека права использовать силу, но оставляет его сообществу. Мир закона — это не абсолютное отсутствие силы, состояние анархии, а состояние монополии силы, монополии силы сообщества»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Kelsen H. Law and Peace in International Relations. Cambridge: Harvard University Press, 1942. P. 12.*

Условное определение мира Кельзеном, которое де-факто постоянно осложняется потенциальной, превентивной или реальной силой государства или государств (государство выступает против случайного использования насилия и силы, которое Кельзен именуется «анархизмом»), может иметь соответствующий условный пацифизм.

В-третьих, характеристика такой пацифистской позиции не основывается на неточной дифференциации насилия и войны (где война никогда не может быть оправдана, а наказание за преступление или самооборона в определенных случаях — может), а основывается на вере в так называемое профессиональное применение насилия. Это означает, что существует определенное насилие, которое может регулироваться и может быть оправдано, потому что оно способно остановить или смягчить какое-либо иное будущее насилие. Это насилие было бы профессиональным не только потому, что остановило бы насилие эффективно, превентивно или *post festum*, но и потому, что одновременно оно откажется от своих собственных действий и силы и ликвидирует какую-либо пользу от насилия. Единственная «польза» насилия — если бы его не было вообще или оно могло бы быть моментально остановлено.

Четвертый элемент, прекрасно встраиваемый в любую позицию, которая может характеризоваться как пацифистская, касается «гносеологической ценности» насилия и войны. Функция пацифизма в качестве необходимого инструмента войны не только в остановке или замедлении превентивных ходов, в предотвращении ответа на насилие или, возможно, в ускорении и придании ему силы, во имя быстрого прекращения ранее начавшегося насилия. Функция пацифизма может быть также и в сопоставлении фактов, причин и последствий различных видов насилия. Мы не знаем, будет ли нападение или нет, смогут ли наши превентивные меры предотвратить спланированное нападение и сможет ли реакция на насилие снизить вероятность будущего насилия. Если мы не знаем, что будущее совершенно неопределенно<sup>1</sup>, любое ускорение (как основная характеристика военной машины) формирует агрессию, безнравственность<sup>2</sup> и, более того, глупость.

<sup>1</sup> Заявления о будущем действительны только в настоящем и, как отмечал Мориз Шлик в 1934 г., "...мы с самого начала говорили, что наше понятие не подразумевает такие абсурдные последствия, и когда кто-то спросил, «но как вы можете убедиться в быточности будущих событий?», мы ответили, «ну как же, в ожидании того, что это случится!» «Ожидание — это совершенно легитимный метод проверки». Цитируется Д. Хальдкрофтом в работе «Шлик и исследование теории смысла» (*Holdcroft D. Schlick and the Verification Theory of Meaning // Revue internationale de philosophie. 1983. № 144–145. P. 58.*)

<sup>2</sup> «Если мы не знаем, что то, что мы делаем, аморально» (Putnam, 2012. P. 318). Вот как видит Патнэм довод своего коллеги Родерика Ферта: «Оба принципа Ферта используют понятие "знания". В соответствии с принципами, оправдание войны предусматривает, что

Неведение и невозможность узнать, что в скором времени произойдет «плохое», неопределенность в необходимости превентивного удара («ответ» на имманентную атаку) или превентивной войны (*guerre de pr caution*) для того, чтобы предотвратить это «плохое», были хитроумно расставлены на задворках всей истории оправдания насилия. Единственное основание, способное удалить факты и ожидания в качестве «законного способа проверки» и оправдать профилактическое вмешательство, как ни парадоксально, является лучшим аргументом против пацифизма. Именно тот, кто считает превентивные меры необоснованными (то есть агрессивный, значит запрещенный), и является пацифистом. Как я уже говорил, ключевой аргумент Нарвесона против пацифизма, от первого его текста до последнего, состоит в обосновании использования превентивной силы в качестве ответа на меньшее зло, во избежание большего (лучше хуже, чем плохо)<sup>1</sup>. Поскольку пацифист отказывается отвечать насилием на насилие, он косвенно отвечает (здесь формулировка Нарвесона строже — «морально осуждает») за дальнейшее существование насилия и войны.

Мы можем проследить происхождение фразы «большее насилие» или «колоссальное насилие» в том определении, которое блестяще объясняет намерения Нарвесона: «В предотвращении насилия оно рассматривается как средство для смягчения большего насилия». Как это получается, что идея «колоссального насилия» или «колоссального зла» в контексте действия, имеющего своей целью прекращение в заданное время, становится угрозой или опасностью? Несомненно, мы имеем дело с метафорой, которая вошла в язык современной политики из медицины, где можно увидеть различные теории и за и против превентивных мер, начиная с Джентили и Гроция до Канта, у которых это упоминается в другом контексте только один раз.

Однако именно этот момент должен показать, что гипотеза о большем зле и превентивных мерах относится к пацифистскому списку введения

мы знаем, что Плохое не случится, если мы прибегаем к войне (прибегать к нанесению увечий и убивать), и что мы знаем, что Плохое не будет продолжаться (либо будет заменена более Плохое), если мы все-таки прибегнем к войне» (*Putnam H. The Epistemology of Unjust War // Philosophy in an Age of Science, ed. M. De Caro, D. Macarthur. Cambridge: Harvard University Press, 2012. P. 319.*)

<sup>1</sup> «Я пытался настаивать на том, что обоснование необходимости применения превентивной силы было встроено в само понятие права» (*Narveson J. Is Pacifism Consistent? P. 149.*) «Мне кажется логически верным, безотносительно какой-либо теории морали, что меньшее зло предпочтительнее большего. Если применение физической силы мною, сейчас необходимо во избежание использования большей физической силы (возможно, другими), можно говорить, что физическая сила — это Высшее зло, а точнее сказать, при таких обстоятельствах я бы применил эту физическую силу» (*Narveson J. Is Pacifism Consistent? P. 148.*)



в справедливую войну. До Фридриха Прусского, который открыто говорит об этой стратегии и которую Кант отмечает в своих лекциях и в «Метафизике нравов» (§ 56 и 60) (говоря о чрезмерном вооружении государства и *jus praeventionis*), превентивную войну можно было определить, как: а) действие, атаку, защиту, а не реакцию в ответ на насилие; б) симметричный закон — Джентили и Гроций используют метафору гладиатора, ситуацию или-или (или убить, или быть убитым, отсюда — «лучше перехватить, чем быть перехваченным»)<sup>1</sup>; в) страх нападения или «справедливое опасение» («справедливое опасение определяется как страх перед большим злом (*timor maioris malitatis*) и является достаточным основанием для превентивной атаки (в данном контексте Джентили цитирует Филона Иудейского: «[это] замечательное высказывание о том, что мы убиваем змею, как только мы ее видим, хотя она не укусила и, возможно, вообще не навредила бы нам. Мы уже защищаемся до того, как она нападает на нас»)<sup>2</sup>; г) «справедливое опасение» становится «дозволенным страхом» для Ф. Бэкона — страх переводит превентивную войну в оборонительную; д) превентивная война служит для предотвращения уничтожения (Монтескье, Макиавелли); е) предотвращение зла (*future mali*) (Гоббс, Пуфендорф); ж) быть быстрым и первым (Гоббс) и т. д. Заслуга Фридриха Прусского в том, что он дифференцирует несколько видов войн и оправдывает превентивные войны (*les guerres précaution*), «которые не мешало бы провести»: «Это действительно агрессия, и с этим ничего не поделаешь. Когда чрезмерная, колоссальная сила готова выплеснуться и угрожает охватить весь мир, имеет смысл, стараясь удержать все под контролем, создать барьер и остановить бурный ход течения. Один видит бурю, с которой не справится в одиночку, и, таким образом, он присоединяется к тем, кого общая опасность объединяет в единый интерес. Если бы цари Египта, Сирии и Македонии объединились против власти Рима, то у последней никогда не было бы шанса их разрушить; грамотно организованный альянс и война, начавшаяся вовремя, помогли бы избежать воплощения амбициозных планов, реализация которых сковала бы весь мир.

Разумно предпочти меньшее зло большему, так же, как безопасное неопределенному. Лучше вести наступательную войну, контролируя оливковую и лавровую ветвь, чем ожидать тяжелых времен или объявления войны, которые могли бы отодвинуть рабство и разорение лишь на короткое время»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «C'est une maxime certain qu'il vaut mieux prévenir que d'être prévenu» (Без сомнения, хорош принцип, гласящий, что лучше перехватить, чем быть перехваченным) (Frederick II, King of Prussia, *L'Antimachiavel* (1740) // *Oeuvres philosophiques*. P.: Fayard, 1985. P. 130).

<sup>2</sup> *Gentili A. De Iure Belli Libri Tres* (1612). Vol. 2. L.: Oxford, 1933. P. 61–62. Джентили заявляет, что он везде будет говорить о «колоссальном зле», но не делает этого.

<sup>3</sup> *Frederick II, King of Prussia. L'Antimachiavel*. P. 129–130.

Иллюзия «колоссального зла», за неимением времени для принятия решений и действий *ad hoc*, очевидно, также предполагает срочное единение всех во избежание появления большого «плохо». Потенциальная оппозиция и защита от будущего «колоссального зла» или «большого насилия» предполагает взаимодействие нескольких субъектов или общее участие всех для решения проблемы, актуальной в настоящее время. Конечно, этого недостаточно для систематичной коррекции одержимости Нарвесона (и других) по поводу «односторонних» актов насилия (и ответа на них) и преобразования «пацифиста» из единственного во множественное число. Но и этого недостаточно, чтобы последовательно показать, что противостоящее насилие подразумевает под собой форму коллективного взаимодействия, которое в некоторых случаях может быть очень успешным в вопросе ликвидации насилия и возможности не дать ему стать «колоссальным».

Я думаю, будет лишним объяснять, что если бы я стрелял в спину Адама Ланца, после того, как он застрелил своих первых жертв в школе города Ньютаун, штат Коннектикут, и затем отказался сдаться, это бы значило, что я не пацифист, поскольку я только что стал превентором (*preventor*), предотвратив появление дальнейшего зла и большего количества жертв. Нет никакой профилактики в превентивном акте штата Коннектикут в отношении лиц, имеющих оружие, и тех, кто лихорадочно вооружается (после стрельбы в школе продажи оружия резко выросли), это не принесет другой мир, мир, описанный Кельзенем. Я хотел бы предположить, что мой первоначальный призыв к миру и сдаче оружия Ланцем стал главным примером идеи Розенцвейга о пацифизме как о «необходимой составляющей войны»<sup>1</sup>. Конечно, сроки этого призыва, временные рамки, продолжительность интервала, ожидания и раздумья участников и, наконец, готовность к насилию на высоком профессиональном уровне будут решать не только о назначении пацифизма как составляющей или аксессуара войны (и насилия), но и о необходимой пролонгации насилия.

<sup>1</sup> Основные идеи Розенцвейга, конечно, можно найти во Второзаконии 20:10–11. Вот фрагмент комментария Луцато, процитированного Майклом Уолцером: «Но мне кажется, что в начале этого раздела (20:1), сказав «когда ты выйдешь на войну против врага твоего», Писание определяет, что мы можем вести войну только против наших врагов. Термин «враг» относится только к тем, кто вредит нам; поэтому Писание говорит только об одном захватчике, который вторгается для того, чтобы получить наши земли и грабить нас. Тогда мы должны вести войну против него, сперва предложив мир». См.: *Уолцер М. Война и мир в иудейской традиции (Walzer M. War and Peace in the Jewish Tradition*. P. 101). Ривон Крижье пишет о несогласии в интерпретации этого отрывка и о несогласии критики Нахманидесом интерпретации Рахи в (*Krygier R. L'interprétation rabbinique du commandement d'anathème sous la conquête de Canaan // Pardès. Paris, 2004. № 36. P. 67–70*).