

ЭТИКА ВОЙНЫ

В СТРАНАХ
ПРАВОСЛАВНОЙ
КУЛЬТУРЫ

*Научный редактор
Петар Боянич*



Санкт-Петербург
«Владимир Даль»
2022

УДК 17+355.01
ББК 87.7
Э90

Этика войны в странах православной культуры: Коллективная монография / Науч. ред. П. Боянич. — СПб.: Владимир Даль, 2022. — 000 с.

ISBN 978-5-93615-320-4

В монографии представлены результаты исследований коллектива авторов Уральского федерального университета, Университета Белграда, Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук, Института философии Национальной академии наук Беларуси, Белорусского государственного университета. Основная идея книги и ракурс рассмотрения проблемы заданы известным сербским философом, учеником Ж. Деррида, автором многочисленных публикаций, посвященных анализу проблематики конфликта, насилия и войны, — Петаром Бояничем. Исследователи фокусировались на персональном моральном опыте войны: интерпретации моральных дилемм и особенности осуществления морального выбора. Для этого были проанализированы письма, автобиографии, архивные документы, приказы, уставы, а также литературные произведения, написанные участниками различных военных событий, в том числе и последнего времени. Рассматривались стратегии морального выбора не только солдат и командиров, но также священнослужителей, медсестер и беженцев. Моральный опыт и этическая рефлексия контекстуализируются в рамках морального горизонта православной культуры, что по замыслу авторов должно открыть новую перспективу для понимания истории и современного состояния этики войны. В связи с этим в издании представлено рассмотрение наиболее значимых в рамках заявленной темы концептов — насилие, победа, герой, христололюбивое воинство и другие.

Книга адресована специалистам в области философской антропологии, философии культуры, этики и религиоведения.

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. *Т. Г. Румянцева* (БГУ),
д-р филос. наук, проф. *Д. К. Богатырёв* (РХГА)

© Издательство «Владимир Даль»,
2022

© Коллектив авторов, 2022

© Палей П., оформление, 2022

ISBN 978-5-93615-320-4

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга представляет основные результаты научного проекта «Этика войны в странах православной культуры: осмысление индивидуального опыта и реконструкция нормативной модели поведения», выполненного при поддержке Российского научного фонда. Идея проекта и основная методология принадлежит профессору университета Белграда, известному сербскому философу, ученику Ж. Деррида, автору многочисленных публикаций, посвященных анализу проблематики конфликта, насилия и войны — Петару Бояничу.

Проект был нацелен на исследование моделей нравственного выбора, осуществляемого принимавшими участие в боевых действиях индивидами. Главной задачей было ответить на вопрос: как оставаться человеком в нечеловеческой ситуации? Такая постановка вопроса имеет философско-антропологический характер, отличаясь от распространенных в англо-американской аналитической традиции нормативных подходов, предлагающих то или иное обоснование войны (теории справедливой войны) и навязывающих регламентацию поведения комбатантов на основе абстрактно понимаемых прав человека. Мы исходили из представления о том, что действительные ценности не столько декларируются и кодифицируются, сколько «воплощаются» и «проживаются» индивидами в конкретных ситуациях, и, соответственно, к их формированию и контекстуализации следует подходить не через навязываемое нормоустановление, а изучать на основе анализа эмпирического материала — свидетельств об опыте войны и нравственном выборе самих участников боевых действий. Лишь в результате изучения функционирования морального выбора в конкретных ситуациях и осмысления опыта войны возможна реконструкция этоса и формулирование этики войны. Специфика такой постановки вопроса определяется

тем, что мы понимаем войну как экзистенциальную ситуацию, вновь пользуясь перефразировкой кантовских терминов, что война есть «самонавеченное страдание». В отличие от обычных форм насилия войны создают для индивида экзистенциальную ситуацию некоей необходимости насилия, ставя под вопрос не просто отдельные нормы морали, сколько само основание современной морали.

Этос и этика войны не универсальны, поскольку моральные дилеммы различны: нормы военачальника отличаются от норм солдата, нормы наступающих от норм обороняющихся и от норм тех, кто действует в условиях подпольного сопротивления, нормы по отношению к соратникам, врагам, гражданским, нормы на фронте и нормы в тылу и т. д. Для того чтобы изучать это, потребовалось обратиться к документам — дневникам, мемуарам, переписке, а также к публицистике, к трактатам по военной стратегии, художественным произведениям, которые были написаны участниками военных событий. Нами был выбран культурный контекст — страны православной культуры. Это было необходимо, чтобы несколько ограничить поле изучаемого материала. Мы убеждены, что фундаментальные истоки морали, в особенности связанные с такими «пограничными» вопросами, как жизнь и смерть, добро и зло, насилие и война, всегда, — если не актуально, то генеалогически, — укоренены в религиозной традиции, к которой люди принадлежат. Поэтому в нашем издании «сосуществуют» примеры из российской и советской истории, истории византийской армии, сербского эпоса и белорусской литературы. Также по этой причине специально исследуется этика православного священнослужителя, реконструируются ситуации, побуждающие обращаться к религиозным практикам и к религиозному оправданию насилия на войне.

В первой части книги рассматриваются общетеоретические вопросы, связанные с проблемой анализа этики войны, основные концепты, фундирующие нормативные стратегии поведения участников воен-

ных событий. Во второй части осуществляется анализ персонального морального опыта солдат, священнослужителей, беженцев, медицинских работников. В числе авторов, помимо П. Боянич, преподаватели и научные сотрудники Уральского федерального университета: Департамента философии — доктор философских наук, профессор Е. С. Черепанова (руководитель проекта), кандидат философских наук, доцент А. С. Меньшиков (основной исполнитель проекта), старший преподаватель А. М. Давлетшина; Лаборатории сравнительных исследований толерантности и признания — Г. А. Ведерников и А. Д. Назаров; старший научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук А. С. Луньков (основной исполнитель проекта), заместитель директора по научной работе Института философии Национальной академии наук Беларуси кандидат философских наук, доцент А. Ю. Дудчик (основной исполнитель проекта), аспирант УрФУ Д. М. Латышев. Доктор философских наук, профессор факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета И. Н. Сидоренко не входила в научный коллектив проекта, однако предложенный материал исследования этого автора, как представляется, концептуально дополнил представленное издание.

Авторы выражают благодарность коллегам таких научных и образовательных центров, как Институт философии Национальной академии наук Беларуси (Минск; Беларусь), Университет Белграда (Белград; Сербия), Центр фундаментальных исследований Юго-Восточной Европы Университета Риеки (Црес; Хорватия), Русская Христианская Гуманитарная академия (Санкт-Петербург) за помощь в предоставлении материалов и проведении научных мероприятий. Также авторы благодарят специалистов из Объединённого государственного архива Челябинской области и Государственного исторического архива Омской области за возможность изучить интересные документы.

ВВЕДЕНИЕ

НАСИЛИЕ И ПРОТИВОНАСИЛИЕ. О ПРАВИЛЬНОМ СОПРОТИВЛЕНИИ¹

Эскиз возможной русской этики войны в контексте «Великой войны»

Хотя текст Ангелики Лайу «Справедливая война восточных христиан и священная война крестоносцев» («The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders»²) предположительно должен был нам помочь в понимании того, что представляла собой теория войны у православных христиан, а также оценить их роль в конструировании общей «этики войны» (а это идейно близкое понятие или же составная часть всех религий мира), он оказывается недостаточным и не вполне адекватно представляет теорию справедливого применения силы и ее обоснование, ту теорию, которую можно назвать православной (ортодоксальной) и правоверной. В этом небольшом очерке, который будет основой будущей книги, анализируя различные аргументы в пользу оправданного насилия в русских текстах и текстах на западных языках, я предложу собственное видение того, как можно сконструировать возможный *минимальный ответ* на насилие (сопротивление?), а точнее описать, что может собою представлять оправданное (или необходимое,

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

² Этот текст см. в книге: *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions* / Ed. R. Sorabji, D. Rodin. Oxford: Routledge, 2006. P. 30–43.

или легитимное) *противонасилие*. Предложенный вариант такого применения силы — правильного, своевременного, и минимальных размеров — должен был бы отвечать двум гипотетическим требованиям. Первое, мы должны признать, что размышления русских философов перед началом и во время первой мировой войны (а это было почти сто лет назад) о войне и силе являются на самом деле лучшей моделью, которую в теории насильственного действия создали восточное христианство и русская философия. Второе, эта модель должна быть способна конкурировать с уже существующими проблемами и аргументами, которые мы сегодня, прежде всего в англосаксонском мире, называем «этикой войны» или «этикой (не)справедливой войны».¹

Необходимость реактуализации ряда важных текстов философов, писавших на русском языке сто лет назад, и свое намерение обнаружить в этой эпохе похожую проблематику и ключевые аргументы могут быть пояснены следующим образом. Если мы допускаем, что гуманитарные науки обязаны непрерывно переосмыслять виды и оправданность насилия, обновлять устаревшие подходы и конструировать новые институты, в которых исследователи, сотрудничая, будут формулировать границы допустимого применения насилия, тогда деятельность русских философов в начале прошлого века могла

¹ Термин «этика войны» должен относиться и к различным текстам и дискуссиям о войне, которые пытаются обосновать справедливость вьетнамской войны и различных военных вмешательств США, начиная со второй половины прошлого века и до наших дней. Обычно книга Майкла Уолцера (*Walzer M. Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books, 1977) и полемика, которую она вызвала, считаются началом нового обсуждения справедливой войны и ее этических границ. Под редакцией Б. Н. Кашникова опубликован сборник трудов «Этика войны и мира: история и перспективы исследования» (СПб.: Алетейя, 2016).

бы быть аналогична созданию новой теории войны на английском языке и на иврите в течение последних тридцати лет.

Существует несколько необходимых условий, чтобы писать о войне и применении силы, и эти условия соблюдены в текстах теоретиков, о которых идет речь:¹ а) в основном все эти тексты (и книги) написаны во время или непосредственно после одного из масштабных массовых военных конфликтов, в котором участвовали все великие державы; б) война, которую назвали «Великой войной», стала таковой именно из-за убедительных аргументов в пользу применения силы и военных действий (предложенных теоретиками, прежде всего философами, на всех языках и во всех странах), на которые реагировали все известные умы того времени; в) тон противостояния или положительного восприятия в изложении собственных размышлений о войне и силе почти или полностью исключил так называемую религиозную фразеологию,² что оз-

¹ Самые известные, конечно же, Бердяев, Франк, Ильин, Трубецкой, Карсавин, Булгаков, Степун, Федотов, Эрн и Розанов. Все они пишут о войне и развивают тему допустимого и недопустимого применения силы. Некоторые из них также публикуют свои тексты о силе на других языках (немецком и французском), а некоторые философы (к примеру, Эрн, Ильин, Трубецкой) в течение декабря 1914 г. путешествуют по России и читают публичные лекции о смысле войны и праведной борьбе с врагом.

² «Религиозная фразеология» — синтагма, придуманная противниками идей Ильина об оправданности силы, борющейся со злом. Например, термин «зло» (или «неприятель божий», «безбожник») принадлежит к этому регистру сформулированных им максималистских понятий. Этот термин мы находим уже у Соловьева (когда он говорит о войне), как и у Трубецкого и Бердяева. О проблеме зла в русской религиозной философии писал в 1930 г. Николай Бубнов.

начает, что эти тексты не являются памфлетами и не содержат поверхностные призывы к войне или столь же поверхностные отрицания ее значения.¹ Конкретные аргументы, детальная реконструкция причин в пользу или против применения силы в различных ситуациях, теории оправдания тогдашней войны, которые естественным путем перерастают в размышления о войне как таковой (или о любой войне),² явились следствием конфликтов на разных уровнях, заставляющих авторов писать разумно и очень осторожно.

— Зарубежные (не только русские) философы внимательно следят за философскими публикациями о войне в других странах — участницах конфликта. Война как сплетение событий (а события — это перемены, которые так или иначе преобразуют существующее положение вещей и взаимоотношения различных факторов) повышает внимание и поддерживает бдительность философов.

— Конфликт с «германским духом» представляет собой попытку найти причины немецкого милитаризма или попытку вообще связать немецкую

¹ Один из хороших примеров — недавно опубликованное гениальное письмо Максимилиана Волошина, написанное в ноябре 1916 г. военному министру Шуваеву, в котором Волошин настаивает на своем индивидуальном праве не желать воевать и не заниматься пропагандой, а потому не имеет намерения мешать желающим идти на фронт. Поскольку я европеец, говорит в начале письма Волошин, я не хочу воевать, так как осознаю «единство и неразделимость христианской культуры».

² В сборнике «Судьба России» (1918) опубликована короткая статья, цитирующая Бердяева, который 26 июня 1916 г. настаивал, что хочет говорить не о текущей войне, а о войне вообще, задаваясь вопросами, что представляет собой война и как философски осмыслить войну (Бердяев Н. Мысли о природе войны. М.: Русская идея, 1997. С. 255).

философию и культуру с brutality. Похожие конструкции можно найти, к примеру, у Дюркгейма или у Бергсона и у некоторых английских авторов, хотя большое число русских философов (и не только философов) вносит весьма оригинальный вклад в описание «германского» и разницы между так называемым «германским» и так называемым «русским».¹

— Оживленная полемика между упомянутыми русскими философами (философы в военное время читают друг друга, что само по себе довольно странно) нацелена главным образом на критику аргументов философов из держав-противников в этом конфликте. Это не только споры сторонников и противников войны, различных философских школ или сообществ, или городов («миролюбивый» Петербург против «воинствующей» Москвы),² это также и споры, цель которых указать на определенные проблемы, предложить улучшения военной практики и таким образом способствовать победе.

— Война и применение силы постоянно вызывают необходимость детального критического рассмотрения русской традиции размышлений о войне и

¹ В. Ф. Эрн в названии своего известного текста связал Канта с Крупном, а Вячеслав Иванов в 1916 г. в тексте «Легион и соборность» указал на различия между механическим, западным, или германским, сотрудничеством и сотрудничеством православной соборной общины, которое основывается на духовной близости. «Соборность — задание, а не данность» (Иванов В. Легион и соборность // Собр. соч. Т. 3. Рим, 1978. С. 260; ср.: *Божанић П. Супротстављање злу и сила // Зборник Филозофско-књижевне школе у Крушевцу. Крушевац: Багдала, 1996. Т. 3. С. 68–80).*

² Например, в книге «И. А. Ильин: Pro et Contra» (СПб.: РХГИ, 2004) описана вся послевоенная полемика, которая велась как в различных кругах русской эмиграции, так и между самыми известными философами перед началом революции.

насилии.¹ Одновременно это и попытка создания существенно новой модели смысла и оправданности войны, наиболее соответствующей так называемому «православному» или «восточно-христианскому» пониманию войны.

— Великая война и страшное разорение стали непосредственным поводом к поиску православной или новой модели ведения войны, которую надо диаметрально противопоставить иезуитскому (у Ильина)² или западно-христианскому

¹ Здесь я прежде всего имею в виду наследие Достоевского, Соловьева и Толстого, хотя существуют и другие тексты, чье влияние еще понадобится исследовать, например, текст П. А. Бибикова, под совершенно современным названием «Феноменология войны», во «Времени» (1861. № 12. С. 21–145). Соловьев вводит не менее трех важных концептов в нескольких своих рассуждениях. Первый — это «смысл» войны, значит, война не только зачем-то ведется, но это еще и феномен, у которого есть свои причины и есть свои последствия, которые могут быть понятными и объяснимыми. Затем, это «мессианская идея России», которая без применения силы и вне какого-либо милитаризма может объединить разъединенный мир, христианский и варварский. В конце Соловьев конструирует синтагму о «(последней) войне, которая может положить конец (любой) войне» и одновременно не верит в возможность такого применения силы. «Смысл войны» (Франк), или «этический смысл войны» (Струве), или «моральное противоречие войны» (Ильин) позднее переименованы в «духовный смысл войны» (Ильин, Трубецкой).

² В своем дневнике Ильин подробно описывает свою встречу во Флоренции с неким русским иезуитом, посланным из Москвы для проведения какой-то католической пропаганды и для того, чтобы помешать ему вести исследования в библиотеке «Уффици» и опубликовать несколько доказательств, что иезуиты действительно следовали принципу «цель оправдывает средства» (И. А. Ильин: Pro et Contra. С. 113–114; ср.: *Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. Лондон; Канада: Изд-во «Заря», 1975 (1925). С. 194).*

пониманию справедливой войны. Русское, или православное, понимание войны *a priori* исключает какой-либо империализм, институт наступательной войны и все формы превентивного применения силы.¹

— В конце концов, великая война и великие тексты, которые тогда печатались по-русски, служат введением в еще один конфликт, из-за которого сама Россия в скором времени разделится на два фронта во время «великой» гражданской войны. То есть, мне думается, что тематизация допустимых, легитимных форм насилия, которые применялись во время войны, становится более тонкой и мягкой, по сравнению с полностью новой формой насилия, которая одно-

¹ Православное понимание войны должно было быть полностью противопоставлено антисемитской фразеологии Достоевского. Отрывок Достоевского из «Дневника писателя» (апрель 1877. Война. Мы всех сильнее) парадигматичен потому, что легко можно заметить, как создается псевдорусское или «православное» понимание оборонительной войны, в котором на самом деле наличествует большое количество «наступательных» или «воинствующих» характеристик. Достоевского растрогало объявление войны, так как ее цель — защитить братьев-славян. Война — это большой шаг, который прекращает все постылое и который должен внести перемены, освежающие воздух (здесь Достоевский как будто списывает у Гегеля). Начнется «живая жизнь», и всем покажут, где раки зимуют: разным русским и иностранным мудрецам, исконным врагам, тысячам европейских евреев и вместе с ними «миллионам жидовствующих „христиан“». «Не понимают они и не знают, что если мы захотим, то нас не победят ни жида всей Европы вместе, ни миллионы их золота, ни миллионы их армий, что если мы захотим, то нас нельзя заставить сделать то, чего мы не пожелаем, и что нет такой силы на всей земле». Война приносит спасение, суть войны не убийство, а самопожертвование, война несет вечный мир и общее объединение и т. д.

временно вызревает.¹ Великая война, которая разрастается до стадии братоубийства и превращается в революцию, должна была повлечь за собой исследование допустимого применения силы и призыв правильно отвечать (сопротивлением) силе, чтобы эффективно прервать и остановить насилие.

Сила и прекращение насилия

Сейчас мы вернемся к заголовку, к словам «против» и «сопротивление», и некоторым философским проблемам. Слова из заголовка — «противонасилие» и «ненасилие» — очень редко используются в текстах и книгах упомянутых русских философов.²

¹ Ленин не использует синтагму «революционное насилие» (это синтагма Вальтера Бенямина). Свои лучшие страницы о насилии Ленин пишет на тему диктатуры пролетариата («Диктатура пролетариата есть самая свирепая, самая острая, самая беспощадная война нового класса против врага...»). Насилие пролетариата он также понимает как противонасилие и как противостояние врагу, т. е. насилию буржуазии (Ленин В. И. Теория насилия. М.: Алгоритм, 2007. С. 214–215).

² Толстой также не употребляет слово «ненасилие». Синтагма non-violence в настоящее время широко используется в английском и французском языках. «Насилие» (Gewalt, violence) — термин, который на сегодняшний день употребляется в этом контексте и у которого в настоящий момент есть определенное преимущество перед такими терминами, как сила, мощь или власть, в случаях, когда речь идет об оправдании или легитимации (насилия) или когда темой становится отношение к праву («насилие и право»). Хотя у Паскаля, Спинозы или Руссо сила или мощь имеют преимущество над словом «насилие» в контексте права, у Канта, Якоби и Гегеля слово Gewalt принципиально связано с правом (Recht) или с источником права. Кант в своих лекциях настаивает, что без насилия право невозможно институцио-

На это существует несколько причин. Основной причиной является попытка избежать определенной традиции, которую отстаивает Толстой и его теория о неиспользовании силы,¹ т. е. неприменении «насилования» (он употребляет именно это слово). Насилование Толстой определяет как акт или деятельность, направленные в сторону лица, которое их не принимает или не желает. И Ильин, и Франк насилие понимают, как и Толстой, как грубую атакующую силу, поэтому насилие никогда не может быть оправданным.² В этом смысле противостоя-

нализировать (<...> dass ohne Gewalt kein Recht gestiftet werden kann — «Лекции по метафизике морали по концептам Вигилантия») (*Kant I. AA XIX: Handschriftlicher Nachlaß. Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*. Stable. URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa19/564.html> (дата обращения: 30.06.2020). Bd. 27. S. 515) или что в контексте внешней справедливости надо начать с установления меры достаточного насилия (<...> die Erichtung einer gnugsamen Gewalt) (*Ibid.* Bd. 21. S. 564 (рефлексия 7957)). Тем не менее иногда, особенно когда речь идет о § 28 «Критики способности суждения» Канта, термин Gewalt не переводится как «насилие». На русский или сербский языки Gewalt переводится как «власть», а на английский как dominion или dominance. См.: Гусейнов А. А. Понятия насилия и ненасилия // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 35–41.

¹ У текста «Царство Божие внутри вас» (1890–1893), который Толстой первоначально намеревался печатать в качестве предисловия к русскому переводу Non-resistance catechisme христианского пацифиста Адина Баллоу, было два альтернативных названия, которые Толстой вычеркнул в своем черновике: «О непротавлении злу насилием, о церкви и об общей воинской повинности» и «Учение христианское не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание».

² Кроме того, и Ильин, и Франк, юристы по образованию, предпочитают слово «сила» (force; Macht) (хотя перевод слова Macht словом «сила» совершенно необычен)

ние насилию (нападению) может называться исключительно силой, и оно должно отличаться от насилия. Если насильник нападает, покоряет, презирает — сила, которая ему противостоит (или сила, с которой ему сопротивляется *праведник*) его на самом деле останавливает, прерывает, отторгает, умиротворяет, и в этом смысле такую силу надо понимать, парадоксально, как ненасильственную и не содержащую в себе *насилования*.

Это, по сути, стилизация и реконструкция ключевой идеи Толстого о нахождении совершенно другой и новой силы («Теперь время сознания этой силы»)¹ А именно, сопротивление сторонни-

и таким образом отдают дань одной очень сложной традиции юридических текстов, темой которых было отношение силы и права. Эта традиция начинается в середине XIX в. и длится до Веймарской республики. См.: F. Lassalle 1863; R. von Stinzing 1876; A. Heiling 1880; A. Merkel 1881; J. Binder 1921; R. Stammler 1925; M. Darmstachter 1926; P. Hansel 1930. Макс Шелер в своей знаменитой книге, написанной в 1915 г., видит возможно ключевое различие между Macht и Gewalt: «Сила (Macht) также представляет собой еще и дух. В отличие от насилия (Gewalt), чья природа глупа, мертва и сведена на физическое» (*Scheler M. Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Leipzig: Verlag der Weissen Bücher, 1915. S. 10).

¹ Это предложение находится в самом конце краткой рукописи «О насилие», написанной, как кажется, в начале шестидесятых годов, и где мы находим несколько интересных идей, позднее или не развитых, или включенных с искажениями и потерями в другие размышления Толстого о насилие. Кроме первого определения силы, связи насилия и справедливости, идеи о насилие большинства над меньшинством в рамках общества (которая с вариациями появляется и позднее), Толстой вводит в употребление идею универсальности, «общей справедливости» («общая идея справедливости включает в себя идеи общей свободы и равенства и отсутствия насилия»). Здесь Толстой — когнитивист, предшественник Джо-

кам Толстого, оказываемое Ильиным и Франком (и не только ими),¹ явилось следствием очень точного и детального прочтения его текстов в первоисточнике. Сопротивление наследникам Толстого или «духу времени», окрашенному различными позициями Толстого и «псевдо-Толстого»,² парадоксально включает в себя некоторого «исконного» Толстого в теории (не)сопротивления насилию и нахождении силы (позднее Толстой так или иначе настаивает на том, что это любовь), которая должна навсегда отложить насилие.³ Точнее, создается впе-

на Роза: «Достижение общей идеи справедливости, и совершенно[е] уничтожение насилия, следовательно, возможно бы было тогда, когда бы все человечество в одно время имело одну и ту же идею». «Иметь идею» — это эпистемическое предприятие. Для того, чтобы достичь «согласия человечества», и зная, что «идея передается насилием и словом» (это очень интересно и всегда под вопросом), Толстой настаивает, что развитие идеи общей справедливости нужно реализовать «уничтожением насилия посредством насилия» и книгой, «книгопечатанием» (обе эти идеи позже были совершенно забыты). Здесь скрывается ответ на вопрос, как Толстой борется против насилия: написанием и публикацией текстов и книг.

¹ «<...> эта группа морализующих публицистов неверно поставила вопрос и неверно разрешила его» (Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 9).

² «<...> перевернуть раз и навсегда эту „толстовскую“ страницу русской нигилистической морали» (Демидов И. Творимая легенда // И. А. Ильин: Pro et Contra. С. 566). Polemica Ильина с Бердяевым на самом деле является дискуссией о значении Толстого в первые годы после революции.

³ Внимательное чтение Толстого Ильиным и его острая критика все же делает возможным следующий вывод: «Нет сомнения, что граф Л. Н. Толстой и примыкающие к нему моралисты совсем не призывают к такому полному несопротивлению <...> напротив, их идея состоит именно в том, что борьба со злом необходима <...>» (Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 16).

чатление, что взгляды Толстого, сформированные в разных фазах его творчества, гармонично вписались в новое мышление о войне и силе и таким способом регулируют этику праведного применения силы. Я не уверен, что возможно последовательно представить позицию Толстого, но во всяком случае можно перечислить некоторые его идеи, узнаваемые в этих текстах, тематизирующих войну и насилие. Толстой сначала призывает отнестись к войне, т. е. к крайнему насилию, со всей серьезностью и тематизировать войну как феномен (хотя он слишком быстро приходит к заключению, что «цель войны — убийство»). В третьем томе «Войны и мира» он пишет: «Война не любезность, а самое гадкое дело в жизни, и надо понимать это и не играть в войну. Надо принимать строго и серьезно эту страшную необходимость». Затем Толстой ставит под сомнение известную и тривиальную идею о том, что общество основано на насилии, и делает это двумя способами: утверждая, что насилие не может стать средством объединения людей (насилие разъединяет) и что насилие создает ложное единство, «подобие справедливости», т. е. подобие общества. В тематизации насилия ни до, ни после Толстого мы не находим такую специфическую связь между жизнью и насилием. «Жизнь, построенная на началах насилия, дошла до отрицания тех самых основ, во имя которых она была учреждена».¹ Толстой пытается освободить жизнь от насилия или найти «силу жизни», которая не может основываться на насилии. Он высказывает две новые мысли о власти и о связи власти и насилия (гораздо раньше Мишеля Фуко): первая мысль о том, что «основа власти есть (всегда) телесное насилие», и вторая — «но ведь властвовать значит насиловать, насиловать значит делать то, чего не хочет тот, над которым соверша-

¹ Tolstoy L. The Kingdom of God Is Within You: Christianity not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life / Transl. C. Garnet. New York: The Cassell Publ. Co., 1894.

ется насилие, и чего, наверное, для себя не желал бы тот, который совершает насилие; следовательно, властвовать значит делать другому то, чего мы не хотим, чтобы нам делали, т. е. делать злое».¹ В конце концов, последняя операция Толстого, которая будет иметь различные последствия для дальнейшей истории «не-насилия», заключается в переносе силы (силы жизни)² из внешнего мира во внутренний мир каждого человека, в индивидуальное: «(Т) от, кто чувствует достаточно силы в самом себе... не станет прибегать к насилию».³

¹ Ibid.

² В Исповеди Л. Н. Толстой пишет: «Я ищу веру, силы жизни, а они ищут наилучшего средства исполнения перед людьми известных человеческих обязанностей. И, исполняя эти человеческие дела, они и исполняют их по-человечески», т. е. с применением насильственных методов (Толстой Л. Н. Исповедь. В чем моя вера? Л.: Худлит, 1991. Т. 7. С. 105).

³ Толстой Л. Н. Путь жизни // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 45. М.: Худлит, 1956. С. 205. Насилие — это сила в понимании Ганди и Симоны Вайль. Толстой, к сожалению, не объясняет, как эта сила, которую он зовет любовью, «действует» перед лицом насилия другой стороны и как она принимает насилие (Эммануэль Левинас позднее разовьет эту сцену и добавит к ней новый протокол — за насилие другого надо мной я на самом деле несу ответственность). Во всяком случае, Толстой напрасно приписывает эту экономию насилия исключительно христианству или православию (к примеру, в Талмуде существуют различные фрагменты, в которых любовь превращает врага в друга или где нужно кормить врага. См.: *Kimelman R. Non-Violence in Talmud // Judaism*. 1968. Vol. 17, N 3. P. 316–334). Кроме того, Толстому постоянно недостает терпения проверить свою «теорию», детально отвечая на различные примеры, которые подразумевают срочное применение силы: «насильственное предотвращение попытки самоубийства», «применение силы ради защиты жертвы от нападения», или извест-

Какая эта сила и как описать такую силу (противонасильственную силу или силу, сопротивляющуюся насилию), как ее оправдать, и может ли тот, кто ее применяет, делать это этично и безошибочно (Ильин говорит иногда о «негреховном нанесении несправедливости»)? Вероятно, более точное объяснение оправдания или попыток оправдания применения силы в качестве ответа на насилие, как и описание «природы» самой силы (тут я прежде всего имею в виду сферу ее влияния, а не технику ее применения, хотя она тоже достойна обсуждения), прояснили бы положение, в котором находятся акторы этого действия (насильник, который должен остановиться, и объект насилия, который должен не только остановить насилие, но и сам остановиться перед насильником).

Оправдание, если оно успешно, превращает силу в противонасильственную силу. Какова связь между «оправданием силы» (а только оправданная сила не является насилием) и противостоянием или сопротивлением? Всегда ли эта связь подразумевается?

Причина или оправдание, или легитимация силы не являются синонимами (или не находятся в синонимии; Ханна Арендт, к примеру, утверждает, что насилие [*violence* или *Gewalt*] может быть легитимным, но не оправданным, а Карсавин говорит, что сила может быть необходимой, но не оправданной¹). Если мы временно забудем о различиях между «оправданной силой» и оправданным насилием (насилие по определению атакующее и агрессивное и не может быть оправданным или необходимым в контексте «русского» или «православного»

ный пример убийства ребенка в письме Эрнесту Говарду Кросби от 12 января 1896 г.

¹ См.: Карсавин Л. Церковь, личность и государство. Прага, 1927. Николай Лосский также не признает протокол оправдания (допустить как необходимость не значит оправдать).

понимания насилия), то можем доказать, что сила, являющаяся противонасильственной — в этом смысле безразлично, является ли она оправданной или нужной, — подразумевает универсальный протокол, которого придерживаются все стороны конфликта. В тексте «Идейное оправдание войны» (1914) Семен Франк берет на себя тяжелое задание (это его слова) составить «идейное оправдание войны», объективное и моральное:

Оправдать войну значит доказать, что, если она ведется во имя правого дела, то она обусловлена необходимостью защитить или осуществить в жизни человеческой какие-либо объективно-ценные начала. Но «объективно-ценные» значит: ценные обязательно для всех. <...> Оправдать войну можно, лишь приводя такие аргументы, с которыми противник *обязан* был бы согласиться.¹

Протокол «противонасилия» как «оправдания силы» должен иметь какие-то постоянные характеристики: во-первых, насилие всегда на самом деле противонасилие, т. е. насилие на самом деле уже представляет собой ответ на насилие (каждый, кто прибегает к насилию, утверждает, что на самом деле отвечает на насилие, которое уже совершилось); во-вторых, основная идея «противонасилия» заключается в прекращении всякого возможного насилия (противонасилие поэтому есть последнее, конечное насилие), в осуществлении чего-то совсем нового (в прекращении всего старого, несправедливости и предшествующих ей видов несправедливости; эта цель оправдывает и делает возможной последнюю несправедливость); и, в-третьих, необходимой частью протокола становится полемика и обращение к противникам «противонасилия», сопротивляю-

¹ Франк С. Л. О поисках смысла войны // Русские философы о войне / Ред. И. С. Даниленко. М.; Жуковский: Кучково поле, 2005. С. 404, 408.

щимся любому ответу на насилие (обычно это относится к разным формам «толстовства»).

Как прекратить насилие или войну, существует ли что-нибудь в самом насилии (или «противонасилии») и что может остановить дующее насилие? Аналогично или, точнее, на основании контраналогии, какие же это виды насилия, которым мы никогда не сопротивляемся и которые не подразумевают применение «противонасилия»?¹ Можно ли назвать последнее насилием, или «насилием» можно считать только тот вид насилия или то количество силы, которое должно вызвать ответ, т. е. «противонасилие»? Существуют виды насилия, которые мы сносим, потому что уверены, что в противном случае последуют гораздо более страшные виды насилия.² Далее, существуют модифицированные и институционализированные виды насилия (так называемое институциональное насилие и, кроме того, невидимое, символическое насилие), которые стали невидимыми и на которые мы никогда не отвеча-

¹ Понятие противонасилия встречается очень редко. Его тематизирует только Гюнтер Андерс (Günther Anders), еще один убежденный пацифист, в книге «Gewalt — Ja oder Nein», опубликованной в 1987 г. (Droemersche Verlagsanstalt Th. Knaur, GmbH & Co KG, München). Противонасилие для Андерса является синонимом «легитимной обороны».

² Это главный аргумент Толстого против противостояния насилию или злу. «Кроме того, оправдание насилия, употребленного над ближним для защиты другого ближнего от худшего насилия, всегда неверно, потому что никогда при употреблении насилия против не совершившегося еще зла нельзя знать, какое зло будет больше — зло ли моего насилия, или того, от которого я хочу защищать» (*Tolstoy L. The Kingdom of God Is Within You*). Или: «Если же целью человека является искоренение зла, то использование насилия в качестве главного средства в борьбе со злом „может только увеличить, а не уменьшить зло“» (*Толстой А. Н. Путь жизни. С. 203*).

ем (эта тема *contre-violence* — одна из конструкций Этьенна Балибара, как и «*convertibilité de la violence*» или «*conversion*» и «*institutionalisation de la violence*», о которых он часто говорит; в введении к одной из последних книг Марты Нусбаум упоминается похожая идея, которая также неприемлема).¹ Далее, мы никогда не отвечаем на «насилие победителя», т. е. институт победы может «вычеркнуть» предшествующее ей насилие, или насилие, которое довело до победы.² Существует также один вид применения силы, который входит в круг дискуссий о насилии — «противонасилие» как предупредительная мера по отношению к насилию, которое еще не произошло, и «противонасилие», которое исправляет несправедливость, восстанавливает исходное положение дел и равновесие (я полагаю, что это вымысел, потому что, когда мы насилием отвечаем на насилие, мы всегда стараемся ответить еще большим, преувеличенным насилием, чтобы именно так попытаться остановить дальнейшее насилие).

То, что меня сейчас интересует, — это временной и регулятивный аспекты «противонасилия». По определению, «противонасилие» всегда бывает, или должно быть, недолговечным, «быстрым» и должно содержать в себе элемент «против» (саморегуляцию), т. е. некую способность самоограничиться и остановиться. Одним словом — отменить самоё себя.

Если внутри некой идеальной эпистемологической реконструкции милитаристского театра (во всяком случае, не только православного или русского) окажется, что пацифизм или воззвание к миру («стремление к миру любой ценой», Ф. Розенцвейг)

¹ Nussbaum M. Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice. New York: Oxford University Press, 2016.

² «Надо уничтожить этот город... (дело идет о городе Нанте). Будет достаточно времени быть людьми, когда мы победим» (Nous aurons le temps d'être humains lorsque nous serons vainqueurs) (Мари-Жан Еро д'Сешел, 1793).

существует у противника или нападающего (мир восстанавливается, когда нападение или насилие заканчиваются), тогда прекращение насилия может проявиться в определенный момент, если (под условием, что) мы не ведем себя пассивно (Карсавин *бездействие* определяет как грех; *бездействие* есть отрицательное общественное действие).

Если мне сейчас необходимо как можно точнее определить этот тип поступка или принуждения, как *всегда минимальный ответ* на насилие как «противонасилие», который до нас дошел из русского языка и размышлений о силе и войне на этом языке и в этой традиции, тогда, конечно же, первый необходимый шаг — срочно и быстро оказать сопротивление. Я или мы должны противостоять другому или другим. Сама эта позиция «сопротивления» означает, что необходимо принять насилие другого (предупредительное насилие или война, или «противонасилие» эпистемологически неправильны, потому что мы не знаем, нападут на нас или нет¹) и срочно его остановить. Как вытерпеть насилие другого? Затем, как остановить насилие другого или какая сила в нем может остановить его собственное насилие?

Иван Ильин употребляет несколько глаголов — пресечь, заставить, понуждать, принудить — и так определяет формы этого «позиционирования себя напротив» нападения другого. Минимальный ответ на насилие в виде «противонасилия» должен был бы подразумевать несколько протоколов.

Первый и самый важный заключается в способности отличать силу от насилия («не всякое применение силы есть насилие», Лосский).² В книге *О сущно-*

¹ «Если не знаем, тогда то, что мы делаем — неморально» (If we don't know, then what we are doing is immoral) (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. 318).

² Г. К. Гинс в книге «Право и сила» (Харбин, 1929)

сти правосознания¹ Ильин пишет о духовной правоте, как о какой-то таинственной силе, потому что власть как таковая есть волевая сила и правильная сила.

Власть есть прежде всего сила <...> Сущность жизни состоит в действии, и притом, в целесообразном действии; способность же к такому действию есть живая сила. <...> В отличие от всякой физической силы, государственная власть есть волевая сила. <...> „Меч“ отнюдь не выражает сущность государственной власти. <...> Власть есть сила воли <...> Первая аксиома власти гласит, что государственная власть не может подлежать никому, помимо правового полномочия.²

А этот отрывок для нас особенно важен:

Мало того, правосознание требует, чтобы самая власть воспринималась не как сила, порождающая право, но как полномочие, имеющее жизненное влияние (силу) только в меру своей правоты. Право родится не от силы, но исключительно от права и в конечном счете всегда от естественного права. Это значит, что грубая сила, захватившая власть, будет создавать положительное право лишь в ту меру, в какую правосознание людей согласится (под давлени-

настаивает на том, что сила и насилие не пересекаются. Насилие есть противозаконная сила (с. 30). Интересно то, что в этой книге Толстой появляется только в главе «Анархисты и Ленин» (с. 18–21). С другой стороны, Андрей Снесарев в книге «Философия войны» (книга подготовлена к печати в 1930 г.; Москва; Ломоносов, 2013), в шестой главе («Война и государство») пытается на основании некоторых фрагментов Еллинека и Руссо исследовать результаты действия «грубой неразумной силы» (с. 222).

¹ Ильин И. Аксиомы власти // Ильин И. О сущности правосознания: Собр. соч. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. С. 295–296.

² Там же. С. 291–295.

ем каких бы то ни было соображений) признать ее уполномоченной силой.¹

Мне кажется, что Ильин здесь все еще недостаточно ясно показывает «асимметричную синонимию» власти и силы, о чем он писал в 1910 г.² Власть как сила не порождает право; это возможно только, если у власти есть «свое жизненное влияние», которое на самом деле есть сила «в меру своей правоты». Тот, кто находится в противостоянии, как раз и является той жизненной силой, которая, будучи правомерной (как власть), устанавливает право или порядок в «общественной жизни».

¹ Там же. С. 295–296.

² Свой текст «Понятия права и силы», написанный в 1910 г., определенно являющийся одним из первых текстов на эту тему, Ильин переводит как «Die Begriffe von Recht und Macht» (Кельзен в 1911 г. также публикует текст о «Recht und Macht»; может быть, под его влиянием Ильин перевел силу как Macht). Macht обычно переводят как «сила», «мощь» или иногда «власть», тогда как немецкое слово, соответствующее значению Ильина, — это Kraft (Беньямин в 1921 г. публикует текст о Recht и Gewalt [насилие]). Ильин принимает решение в пользу Macht, подчеркивая в введении, что «Macht ist hier als Artbegriff zu Kraft (entelecheia) zu verstehen». Немецкая версия текста Ильина (Радбрух, похоже, был с ней ознакомлен, когда писал свою книгу «Grundzüge der Rechtsphilosophie» 1914 г.) не содержит один отрывок о власти и силе, который существует в русском оригинале. Ильин два раза повторяет, что власть — это сила, санкционированная правом (с. 40). Он пытается рассматривать право как силу и реальность силы, которая может дать реальную мощь праву. Ильин рассматривает отношение, или сопротивление, или, еще лучше, «сближение» этих двух терминов и на самом деле не может найти связь двух регистров, которые, хоть и являются комплементарными, не могут считаться со-принадлежащими. Право может быть силой, или общественной силой, но обратное не существует, и, похоже, сила не может уравниваться с правом.

Затем, во-вторых, ни насилие, ни «грубая сила» (а это синоним насилия) не порождают право. Это большое новшество в истории оправдания силы или насилия, которого нет в западных языках.¹ Насилию нападения надо противостоять только таким способом, который подразумевает возможность установления права или порядка. Если книгу 1924 г. *О сопротивлении злу силою* читать в контексте ранних и поздних текстов Ильина о праве, тогда становится ясно, что право — основная регулятивная идея применения силы. Я сопротивляюсь насилию в той мере, в которой становится возможным рождение права. В этом смысле сила становится «стимулом к развитию права».²

¹ Огромное количество юристов писало короткие и длинные трактаты об отношении между правом и насилием (или силой). Некий Jacques Flach в тексте 1915 г. «*Le droit de la force et la force de droit*» (Paris; Sirey, 1915) говорит об извращении права в Германии («*la déviation de la justice*») (с. 7), возникшем еще при Бисмарке, который считал, что «сила предшествует праву» (*la force prime le droit; Macht geht über Recht oder vor Recht*) (с. 15). Flach реконструирует немецкую пословицу о праве сильных подчинять себе слабых, т. е. о преимуществе насилия над правом. Эта пословица гласит «*Eine Hand voll Gewalt ist besser als ein Sack voll Recht*» («лучше кулак, полный насилия, чем мешок, полный права») (с. 19). Насилие делает право стабильным, постоянным, институциональным. В книге «*La force et le droit*» (Paris: Felix Alcan, 1917) Raul Antony предлагает формулу (*la formule*), которая содержит три возможности: «*la force fait, crée ou est le droit*» (сила вершит, создает или является правом). Все эти тексты в каком-то смысле являются введением к исследованию Эриха Бродмана *Recht und Gewalt* (Berlin & Leipzig: Walter de Gruyter, 1921), так же, как и к знаменитому тексту Вальтера Беньямина, изданному в том же году.

² Гинс Г. К. Право и сила. С. 44. Особенно интересен текст «*La force et le droit*» Теодора Русьена, написанный в 1915 г. и напечатанный в 1916 г. в «*Revue de metaphysique*

Третий протокол, который всегда поощряет право в применении силы и непрестанно очерчивает границу «противонасилия», входит в круг метафоры и метонимии (мне кажется, что его все же нельзя подвести под «религиозную фразеологию»). Это напутствия «и самый меч его становится огненной молитвою» и «да будет ваш меч молитвою и молитва ваша да будет мечом».¹ Они могут, без сомнения, повлиять на регуляцию сопротивления насилию и быстрое прекращение применения силы, хотя о них всегда сложно логически рассуждать. Этот протокол возник, конечно же, в согласии с идеями Толстого о полном отказе от ответного насилия.

et de morale» (Т. 22, N 6. P. 849–868), как и комментарий Франка в тексте «Сила и право» (Русская мысль. 1916. № 1. С. 12–17). Критикуя немецкую философию и ее связь с войной, альянс силы и права (*Macht geht vor Recht*), которую считает скандалом для разума (*scandale pour la raison*) (с. 852), Русьен подтверждает их ясную и необходимую взаимосвязь. Франк, наоборот, показывает, что голая сила, «поскольку она противопоставляется праву, есть самая бессильная вещь на свете» (с. 15): «Истинная сила есть всегда сила права: ибо сила права, будучи духовной, тем отличается от голой силы, что всякое ослабление ее, всякое давление на нее вызывает новую реакцию правосознания, ведет к усилению права» (с. 16).

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. Т. 3. С. 219.

ЧАСТЬ I

ЭТИКА ВОЙНЫ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ: ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПТЫ

Глава 1

НАСИЛИЕ, СИЛА И ПОБЕДА¹

В контексте разных восточнохристианских тематизаций войны и применения насилия, часть из которых мы уже рассмотрели во Введении, особый интерес может представлять то, как связь между силой и жизнью, которую обозначил Л. Толстой, осмыслиется человеком, который был одновременно и главой государства, и церковным иерархом, Петаром II Петровичем Негошем, князем-епископом Черногории. Поэт и философ — помимо того, что Негош был правителем, — он пытался определить сущность православного, христианского отношения к насилию. Он лишь изредка использовал слово «насилие», но даже за свою короткую жизнь (1813–1851) ему удалось осознать значение силы, построить довольно оригинальное оправдание и в то же время ограничить оправдание использования силы. Почему я обращаюсь к Негошу (помимо частичного биографического сходства с Толстым)? Потому что, по сути, он основал то, что соответствует «русской мысли», которую мы могли бы (сегодня) назвать «сербской мыслью». Период его жизни — противостояние Османской империи (и сербским предателям), литература, которую он читает, влияние России и его православная

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

христианская «ориентация» на войне и его размышления о несправедливости — все это вместе взятое говорит нам о том, что Негош действительно наш современник. Его письма и стихи полны дискуссий, оправданий силы и власти, что отводит ему особое место в истории оправдания насилия. Похоже, что Негош, в том числе то, как развивалась его жизнь, может помочь нам, прежде всего, в своего рода предварительном разграничении православного христианского и романтического понимания силы и насилия. В письме к Иеремии М. Гагичу, от 20 декабря 1830 г., семнадцатилетний Негош упоминает пословицу о том, что «сила делает добро», он говорит о непреодолимых страданиях, но также, хотя и очень ненавязчиво, отзывается о необходимости защиты группы, нашей обороны. Это хороший пример. Я хотел бы настаивать на том, что романтическое понимание или оправдание силы всегда манипулирует различными парадоксами, посредством которых сила или насилие «объединяют несвязанные сущности» (закон и сила; насилие и справедливость; «булава и закон», любимый пример Негоша). Во всех этих примерах сила и насилие сочетаются с протоколами, которые, на первый взгляд, никогда не могли бы с ними сочетаться. С другой стороны, оборона — точнее, жизнь как сила и защита (способность защищать жизнь) — может представлять собой основную форму и введение в ортодоксальную христианскую интерпретацию насилия и, следовательно, войны. В своих трех главных работах «Луч микрокосма» (1845), «Горный венок» (1847) и «Степан Малый» (1851) Негош постоянно смешивает эти два регистра, эти две машины для оправдания силы. В начале «Луча» (стихотворение I) поэт представляет себе «бесконечную силу» (беспутная сила) или «нечестивую силу» (нечастива сила), которую можно уничтожить только силой справедливости.¹ Справедливость, «благословленная

¹ *Njegoš P. P. Collected Works. Belgrade: Narodna kultura, 1936.*

рукой Творца», обладает способностью защищать от этой исключительной силы. Защита или сила защиты, действие, защищающее от насильственной силы, — это изобретение Негоша православно-христианской версии победоносной силы. Только защитная сила может победить агрессивную силу или насилие. Два года спустя, в «Горном венке», он развивает это «защитное действие», о котором говорится в нескольких стихах игумена Стефана. Говоря о вечной войне всего против всего и об «адском раздоре» в мире, игумен Стефан объясняет связь между силой и (живой) жизнью:

Мир требует каких-то решительных действий,
долг рождает новые обязательства,
а оборона тесно связана с жизнью!
Природа снабжает все оружием
против силы, которая часто необузданна,
против неприятностей и неудовлетворенности.
Острые шипы предназначены для защиты стеблей
кукурузы,
а шипы защищают розу от срывания.
Мириады зубов заострила природа
и заострила бесчисленные рога.
Различная древесная кора, крылья, скорость ног
и множество кажущегося беспорядка
всегда следуют некоторому определенному порядку.
Над всем этим огромным скопищем
снова безраздельно властвует мудрая, могучая сила.
Это не позволит злу восторжествовать.
Он гасит искру, поражает змею в голову.¹

«Мудрая сила» конституируется как жизнь, как то, что живет, имманентно защищаясь от того, что угрожает ей. Это новшество в построении обоснованных оборонительных сил. Негош видит силу Творца в том, чтобы дать жизнь, а затем передать эту силу всему живому. Защита жизни — это «действие»

¹ Ibid. P. 79.

самого Творца. Несколько лет спустя, в пьесе «Степан Малый», это становится очевидным в диалоге о силе между турком Беглербегом и православным христианином Теодосием Мркоевичем. Турок настаивает на «силе силы» как таковой:

Сила, приложенная достаточно сильно,
Заставляет плакать даже костный мозг.¹

Но хотя Беглербег приравнивает мощь силы к воле султана, а затем и Бога («Султан желает того, чего желает Бог»), Теодосий Мркоевич решительно отделяет силу Бога от человеческой (султанской) силы.² Божественная сила сильнее любой возможной силы, поскольку она лежит в основе всего сотворенного, одушевленного и неодушевленного, но исключительно как защитная сила и сила, которая противостоит внешней силе (насилию).

Что же тогда представляет собой эта противодействующая насилию сила, сила против насилия? Как прерывается война или насилие? Есть ли что-то в силе, что действительно может прервать насилие как таковое? Есть, например, насилие, которому мы подвергаемся без сопротивления, а кроме того, мы никогда не реагируем на «победоносное» насилие, т. е. институт победы может «стереть» насилие, которое привело к нему или в результате которого оно произошло.

Победа

Моим намерением является попытка объяснить в несколько шагов, что такое победа (что значит побеждать или поражать) и как работает этот протокол на практике в контекстах соперничества, в борьбе, в этике войны и в этике законченной войны (во вре-

¹ Ibid. P. 206.

² Ibid. P. 207.

мя перехода из *jus victoriae* в *jus post bellum*). «Победа» и все аспекты значения этого сложного термина могли бы, возможно, показать, что идея победы как прекращения войны и насилия является ключевой в православной этике войны и что на ее основании можно определить, чем она отличается от западных вариантов этики войны и борьбы.

Победа — это прекращение насилия или насилие прекращенное, но также и насилие временно остановленное. И все же, когда насилие прерывается, как это происходит и в каких условиях? И как об этом объявляют, и как прекращение насилия вступает в действие (конечно же, одним из условий победы является декларация, которую признают не только победитель и побежденный, но и третьи стороны; благодаря этому победа или поражение считаются «социальным фактом», или «институциональным фактом», если об этом наличествует документ, к примеру капитуляция, письменное согласие, договор о репарации и т. д.)?

Я приведу несколько безусловных условий победы (и аналогично, хотя и не обязательно, поражения), которую всегда трудно просто определить,¹

¹ Слово *victory* произошло от лат. *victoria*, от *vinco*, или *victus*, в значении «побеждать». Согласно Оксфордскому словарю английского языка, «победа — это позиция или состояние взятия верха над врагом или соперником в сражении, битве или на войне; превосходство или перевес, достигнутый во время вооруженного сражения» (The Oxford English Dictionary. 2nd ed. Т. XIX. Oxford: Clarendon Press, 1989. P. 610). В английском языке слово *victory* в первый раз появилось в XIV в., дополняя такие до этого существующие понятия, как «успех», или «защита прав». Очевидно, что конкретное значение термина «победа» в любой военной кампании зависит от того, как определены ее цели. Великий прусский стратег Карл фон Клаузевиц, несмотря на свою репутацию пропагандиста «тотальных войн», заметил: «На войне многие пути ведут к победе, и... не все из них повлекают за собой полное по-

чтобы мы потом попытались реконструировать ту ее характеристику, которая поможет значительно уменьшить урон и насилие и предотвратить их последующее появление. Победу прежде всего определяет отношение к противнику или врагу (*enemy*, *foe*) или обращение с ним. Отношение к врагу прямо или косвенно должно быть условием еще нескольких особенностей победы. Первой является институт помощи в момент достижения победы и все варианты опоры на Другого, который может помогать или, наоборот, мешать победителю — «победа никогда не принадлежит только мне» или «я победил (или проиграл) благодаря другому (другу, союзнику, богу, сказочной фее, ведьме и т. д.)»; и вторая характерная черта победы касается способа, которым она достигнута, и прежде всего вопроса, является ли победитель по определению неморальным и использует ли он какие-либо недопустимые в справедливой борьбе средства для достижения своей цели.

Две последние характерные черты победы (*de facto* четвертый и пятый шаг, определяющий любую победу) я попытался бы приписать тому, что мы очень осторожно могли бы назвать «православной этикой войны»: первая имеет отношение к покаянию победителя, или проявлению сожаления, так как побежденный или «лучше» и «сильнее» победителя, или несправедливо побежден; второй особенностью победы может быть отрицание ее авторства или собственной заслуги («я победил, потому что победил самого себя» или «это не моя победа, а Божья, а я все-

ражение противника. Это может быть что угодно, начиная от уничтожения войск неприятеля и оккупации его территории до временной оккупации или вторжения, проектов с непосредственной политической целью, и в конечном итоге до пассивного ожидания нападения противника» (*Clausewitz C. von. On War / Transl., ed. M. Howard, P. Paret. Princeton: Princeton University Press, 1989; Blum G. The Fog of Victory // The European Journal of International Law. 2013. Vol. 24, N 1. P. 391–421*).

го лишь орудие в его руках»). Функция такой перемены мест, или вымышленного симбиоза с кем-то, кто по сути своей становится победителем и таким образом вычеркивает какую-либо идею поражения, состоит в том, чтобы избежать репрессий и крайней степени насилия над соперником (фикция способствует воздержанию) и в конечном счете превратить недруга в друга.

Враг

Изменение значения термина «победа» и эволюция различных протоколов победы прежде всего относится к обращению с противником. Если для Фукидида победа прежде всего означала поголовное уничтожение неприятеля и его города (Пелопоннесская война),¹ то позднее, после Крестовых походов (XIII в.), победителю не было позволено не только убивать, но и уничтожать святыни побежденного.

После подписания двух соглашений Вестфальского мира (1648 г.) привилегии победителя были сильно ограничены, и его права (*jus victoriae*) стали распространяться не далее границ исправления нанесенного ему ущерба до начала войны или конфликта.² Итак, право победителя ограничивалось

¹ Согласно А. Ханиотису («Приговор победы: Насильственная оккупация территорий в контексте политических отношений древнегреческих государств»): «Предмет, насильственно изъятый посредством завоевания, становится собственностью (*oikeia kektesthai*) победившей стороны» (*Chaniotis A. Victory' Verdict: The Violent Occupation of Territory in Hellenistic Interstate Relations // La violence dans les mondes grec et romain / Hrsg. J.-M. Bertrand. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005. P. 456*).

² См.: *Whitman J. Q. The Verdict of Battle. The Law of Victory and the Making of Modern War. Boston; London: Harvard University Press, 2012. P. 1–24.*

не его силой и возможностями отомстить побежденному, но исключительно правом устранить причину, из-за которой сама война и произошла. Тем не менее, идея об уничтожении врага (его имущества, тела; Клаузевиц упоминает «битву на уничтожение», *Vernichtungsschlacht*) оставила глубокий след в истории иудеохристианства.¹ В частности, в начале прошлого века упоминались два довода в связи с уничтожением противника. Объясняя понятие колонизаторской войны, Бертран Рассел говорит об английских фантазиях уничтожения Германии: «Когда началась теперешняя война, многие в Европе воображали, что, если бы союзники одержали победу, Германия перестала бы существовать: Германия была бы „уничтожена“, или „разбита в лепешку“, и, поскольку эти фразы были энергич-

¹ Согласно У. Черчиллю (*Речи в парламенте*, «Обращение к палате общин»): «Каково же наше намерение?.. Победа, победа любой ценой, победа, несмотря на террон; победа, какой бы длинной и тяжелой ни была дорога к ней; так как без победы выживание невозможно» (*Churchill W. Speeches to Parliament // An Address to the House of Commons. 1940. 13 May; reprinted in: Blood, Toil, Tears and Sweat: The Speeches of Winston Churchill / Ed. D. Cannadine. Boston: Houghton Mifflin, 1989. P. 149*). Такую же страсть к победе мы находим у полководца А. В. Суворова: «Идешь бить неприятеля, умножай войска, опорожняй посты, снимай коммуникации. Победивши, обновляй по обстоятельствам, но гони его до сокрушения. Преследуй денно и ночью, пока истреблен не будет... Недорубленный лес вновь вырастает. Коли быть перипатетиком, то лучше не быть солдатом... Победа все покрывает» (Наука побеждать генералиссимуса Суворова. М.: Отчий дом, 2007. С. 128). Также у св. Филарета, митрополита Московского, находим: «Гнушайтесь убо врагами Божиими, поражайте врагов отечества, любите враги ваша» («Слово в неделю 19 по Пятидесятнице» // Сочинения Филарета, Митрополита Московского: Слова и речи: В 5 т. М.: Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1873–1885).

ными и ободряющими, люди не видели, что они не носят вообще никакого значения. На свете есть семьдесят миллионов немцев; если нам сильно повезет, мы могли бы, в удачной войне, уничтожить два миллиона. В этом случае все равно осталось бы шестьдесят восемь миллионов немцев, и за несколько лет население снова бы пополнилось. Германия — это не только государство, это нация, которую связывают общий язык, общая традиция и общие идеалы. Как бы ни закончилась война, эта нация и в конце этой войны будет существовать, и ее сила не может быть нарушена навеки. Но человеческое воображение все еще находится под влиянием Гомера и Ветхого Завета».¹

Уничтожение невозможно и, кроме того, проблематично, как полагает Георг Зиммель, тематизируя «полную победу» (*vollständige Sieg*). Полная победа или уничтожение противника может поставить под вопрос сплоченность, и даже существование, победившей группы:

Поэтому полная победа над врагом не всегда, в социологическом смысле, является благоприятным поворотом для группы из-за упадка энергии, ранее гарантировавшей сплоченность, а также из-за всегда присутствующих деструктивных сил, которые начинают занимать позиции. Крах Латинского Союза в V веке до нашей эры объясняется фактом поражения до того времени общего врага.²

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, или победа

¹ Russell B. The Ethics of War // The International Journal of Ethics. 1915. Jan. Vol. 25, N 2. P. 135.

² Simmel G. Conflict // Simmel G. Sociology. Inquiries into the Construction of Social Forms (1908). Vol. 1. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 287.

(начало или прекращение войны), всегда является решением другого (противника или врага). Трудности, возникающие в связи с миром и пацифизмом, появляющиеся с самого начала по окончании войны, — всегда выдумки главного врага, и наше полное уничтожение ему на руку.¹ В 1965 г. Жюльен Фройнд — друг, ученик и переводчик Карла Шмитта, защищает докторскую диссертацию «Сущность политического» (*L'Essence du politique*) перед комиссией, в составе которой были Раймон Арон, его научный руководитель, а также Рэмон Полэн, Поль Рикёр и Жан Ипполит. В 1991 г. в своей книге Ж. Фройнд писал о дебатах с Ж. Ипполитом:

И тут вмешался Ипполит. Он признал мою работу, приняв идеи Арона; он считал, что я слишком суров по отношению к Кельзену, но затем согласился, что имеются принципиальные различия, которые и были причиной его несогласия. «Остается категория друг — враг, определяющая политику. 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, Ипполит, два или три раза вы повторили, что ошибались по поводу Кельзена. Мне кажется, что вы собираетесь сделать ещё одну ошибку, потому что, как и все пацифисты, вы думаете, что именно вы можете дать определение врага (*car vous pensez que c'est vous qui désignez l'ennemi, comme tous les pacifistes*). С того момента, как вы не хотите иметь врагов, вы полагаете, что у вас их не будет, однако это враг выбирает вас (*Du moment que nous ne voulons pas d'ennemis, nous n'en aurons pas, raisonnez-vous*). Если только это не враг, который вас таковым считает

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

(*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*).¹

Вклад Франца Розенцвейга в историю пацифизма и этики обоюдной победы («win — win») можно найти в конце письма к его родителям 6 января 1917 г. Сразу же после официального предложения мира Вильгельмом II (12 декабря 1916 г.) Розенцвейг пишет, что только тогда ему стало ясно, что пацифизм имел место:

Пацифизм на самом деле, и для меня это стало ясно после двенадцатого 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)...¹

Третий фрагмент находится в «Черных тетрадах» Хайдеггера (1939–1941) и, вероятно, был им написан во время первых побед Германии. Обычно за поражение кто-то должен нести ответственность, и обычно проигравший приводит множество оправданий своей неудачи. В этом абзаце Хайдеггер желает оправдать силу победителя. В отличие от Алберго Джентили (*Albergo Gentili*) и других основателей международного права, Хайдеггер приравнивает победу к жизни и ставит ее выше права. Победа становится всем, и победителю принадлежит все.²

Победа над врагом (*der Sieg über den Feind*) все еще не доказывает, что победитель действует на территории права (*im Recht ist*). Тем не менее, эта «правда» больше не имеет значения, если право толковать, как то, что победой не только подтверждено и укреплено (*bestätigt und bekräftigt*), но и до этого учреждено и создано (*gesetzt und gemacht*): правом тогда является сила победителя (*Recht ist dann die Macht des Siegers*), сила превосходства (*die Macht der Übermacht*). Такое право нельзя «кодифицировать» (*kodifizieren*), поскольку

¹ F. Rosenzweig an die Eltern. 1917. 6 Jan.; *Rosenzweig F. Der Mensch und Sein. Werk 1. Briefe und Tagebücher*. Haag: Martinus Nijhoff, 1979.

² Песня 1980 г. группы ABBA «The Winner Takes it All» — не что иное, как римейк различных христианских текстов. Николай Велимирович, или св. Николай Сербский, заканчивает свой знаменитый текст «Азбука победы» словами «Кто победит, тот все и получит».

¹ *Freund J. L'aventure du politique*. Paris: Criterion, 1991. P. 45.

ку в соответствии со своим характером силы оно тут же предъявляет новые правовые претензии, толкуя их как «права» на собственную «жизнь» именно этого победителя.¹

Победа и герой

Третья глава «Historiographia in Nuce: Alexis de Tocqueville» книги Карла Шмитта «Ex Captivitate Salus», которую он написал в нюрнбергской тюрьме летом 1946 г., якобы представляет собой размышления об историографии. В нем Токвиль является своего рода средневековым рыцарем или трагическим героем в истории, помогая Шмитту обдумать вопрос о том, что «история пишется победителем», и вообще, что такое победа.² В последнем, пятом разделе главы Шмитт внезапно меняет регистры, вводя личное воспоминание о том, как ему пересказали часть сюжета сербской средневековой эпической поэмы, прежде чем снова вернуться к Токвилю для последнего краткого комментария, чтобы завершить главу. Немецкий юрист был знаком с этим малоизвестным образцом литературы, потому что две его жены были сербками, а также благодаря его дружбе с известным писателем Иво Андричем, ко-

¹ Heidegger M. Überlegungen XII–XV. Vol. 96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018. S. 15–16. Этот фрагмент Хайдеггера полностью соответствует идее «победоносной войны» Кауфмана. «Общественный идеал — это не „общество людей, которые свободно хотят (людей свободной воли)“ — это война до победы, конечное средство высшей цели» (*Nicht die «Gemeinschaft frei wollender Menschen», sondern der siegreiche Krieg ist das soziale Ideal: der Siegreiche Krieg als das letzte Mittel zu jenem obersten Zweck*), Kaufmann E., *Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus*, Tübingen, Verlag Aalen, 1911, 146, and also 153.

² Schmitt C. *Ex Captivitate Salus: Experiences 1945–47*. London: John Wiley & Sons, 2017. P. 25.

торый был послом в Германии до Второй мировой войны и впоследствии получил Нобелевскую премию по литературе в 1961 г. Любопытно, что Шмитт называет Андрича в рассматриваемом отрывке поэтом и полностью игнорирует его официальную должность посла. Поэма «Марко Кралевич и Муса Кеседжия» (переведенная Джеффри Н. У. Локком как «Марко Кралевич и Муса разбойник с большой дороги», 2011) принадлежит к сербской традиции устной эпической поэзии, которая была записана в девятнадцатом веке «отцом» современного сербского языка Вуком Караджичем.¹ Стоит отметить, что акт записи поэмы знаменует собой огромный культурный сдвиг: в устной традиции поэма передается из поколения в поколение, исполняется и, естественно, изменяется в соответствии с историческим моментом. Таким образом, устные эпические поэмы в некотором смысле являются их собственной историографической записью. Если Марко — сербский герой, то Муса, антагонист, явно претерпел изменения как личность, чтобы соответствовать текущему врагу. В первой строке поэт говорит о Мусе из «Арбанаси», старого сербского названия албанцев; но несколькими строками позже его называют турком (именно так Шмитт называет его). Поскольку стихотворение было написано в то время, когда сербская нация только зарождалась и формировалась в антагонизме к «туркам» Османской империи, антагонист Марко остается турком в народном воображении; и так было пересказано Шмитту.

Однако в стихотворении не только ясно, что Муса не турок, а албанец (поскольку этническая напряженность между сербами и албанцами началась только после того, как стихотворение было записано²), отношения между Марко и Мусой слишком сложны, чтобы их можно было охарактеризовать

¹ Павлович А. Воображаемый Альбанец. Белград: Институт философии и общей теории, 2019.

² Там же.

как друг/враг. Например, два рыцаря состояли в прошлом на службе у султана, и, когда они наконец встречаются лицом к лицу для своей судьбоносной дуэли, Муса описывает детство Марко таким образом, что можно предположить скорее приятельские отношения, чем вражду. Мотивация Марко для борьбы с Мусой остается неясной, и нам ничего не известно об обстоятельствах, которые привели его к тюремному заключению на три года (на момент, когда мы знакомимся с ним). Более того, в этой поэме мало деталей, которые бы рекомендовали Марко как положительного, доблестного героя: он пленник султана, предъявляющий необоснованные требования, когда его призывают на помощь; кажется, он сражается для султана только в обмен на свободу и за большие деньги; он отрубает руку кузнецу после того, как мастер говорит ему, что изготовил лучший меч для Мусы; он отвергает призыв Мусы в последнюю минуту отказаться от боя; даже появившийся ангел-хранитель Марко отчитывает его за драку в воскресенье (чего он не должен был делать как христианин).

Во всяком случае, именно Муса — доблестный рыцарь, и вся поэма лучше соответствовала бы традиции эпической и трагической сербской героической поэзии, если бы роли Марко и Мусы поменялись местами: Муса — предположительно честный слуга султана, которому не заплатили за его девять лет службы, поэтому он берет дело в свои руки (что должно было понравиться сербским чувствам девятнадцатого века); он с легкостью отбивается от всех наемников, которых султан посылает (до Марко), чтобы подавить его восстание; сначала он просит Марко присоединиться к нему в его восстании против султана, а затем сражается с ним честно и, когда его предложение отвергается, проигрывает только из-за предательства Марко; и даже мертвый, он пугает султана, когда ему предъявляют его голову. Возможно, невольно, но Муса так впечатлил поэта/певца, что албанец одновременно начинает

и завершает поэму. Если мы уберем слепую националистическую преданность, есть все основания услышать/прочитать это стихотворение как поэму о трагическом герое по имени Муса, которого несправедливо убил наемный преступник по имени Марко.

Такое прочтение, естественно, невозможно: поэму пели на сербском языке для националистически настроенной сербской аудитории, она была записана отцом современного сербского языка, и ясно, что симпатии читателя, как ожидается, будут на стороне Марко. И именно Марко является (как отмечает Шмитт) героем сербской эпической саги, он является воплощением сербской борьбы против турок, защитником как сербского, так и христианского мира. И он, как мы уже упоминали, без тени сомнения, является фигурой, с которой сербский эпический поэт хочет, чтобы его сербские слушатели (а позже и читатели) отождествляли себя как в борьбе против Мусы в этой поэме, так и в общей сербской борьбе против «турка» — действительно, борьба против Мусы здесь — синекдоха общей борьбы Марко/Сербии.

Давайте посмотрим на две строки стихотворения, которые Шмитт выделил как решающие. В оригинале они гласят:

Јо мене до бога милога,
ты погуби себя больега!¹

Шмитт, как уже упоминалось, переводит это (в прозу) как

Горе мне! Я убил человека, который был сильнее меня!²

¹ *Джурич В.* Антология народных песен. 10-е изд. Белград: Сербская князевна задруга, 1987. С. 327.

² *Schmitt С.* Ex Captivitate Salus: Experiences 1945–47. P. 30.

В то время как Локк переводит стихи на английский язык как

Боже милостивый! — воскликнул он. — Смилуйся над моей душой!

Ибо я убил лучшего человека, чем я!¹

Теперь, в то время как восклицание Шмитта «горе мне», безусловно, в духе сербского выражения, перевод Локка показывает нам дополнительный слой, присутствующий в оригинале, в котором Марко не просто раскаивается, но явно призывает Бога, даже ищет отпущения грехов, помещая признание Марко в теологический регистр. На самом деле, мы могли бы продолжить эту линию дальше, чтобы исследовать связь между Богом и победой в сербской традиции. А именно, учитывая предлог «делать», означающий «чтобы», строка также может быть прочитана как Марко, говорящий, что его победа была заслугой Бога, или, более идиоматично, «там, но по милости Божьей». Обращение к Богу в контексте победы и передача ответственности за победу Богу — важная (если не самая важная) тема в сербской эпической поэзии. Миф, окружающий битву и поражение в Косово в 1389 г., заключается в том, что для сербов в этом конфликте вход в царство небесное был важнее победы. И все же Марко, герой общесербской саги, противостоит этой тенденции: он не отдает свою судьбу в руки Бога (как герои Косово) — и живет, чтобы сожалеть о своем решении. Разве это не бросает тень сомнения на победу Марко и не омрачает его характер доблестного рыцаря, каким он должен быть для Шмитта (чтобы создать контраст с «сегодняшними победителями»)?

Вторая строка создает не меньшую проблему для перевода. Сначала стоит отметить, что Шмитт говорит нам, что Марко убил кого-то более сильно-

¹ Локк *Джеффри Н. В.* Сербские эпические баллады: ант. Белград: Танеси, 2011. С. 201.

го (*stärker*), чем он сам, но сербу совершенно ясно, что прилагательное не сильнее, а лучше (как у Локка). Хотя вполне предсказуемо и, следовательно, простительно, что подобная неточность закрадывается в чей-то текст, когда вспоминаешь анекдот о званом обеде шестилетней давности (как это было в случае со Шмиттом), различие, как мы увидим, тем не менее важно. Где переводы Локка и Шмитта пересекаются, так это во введении слова «человек»; а именно, сербская грамматика допускает большую двусмысленность в значении, поскольку прилагательное *better* (*boljega*) имеет гендерную принадлежность, и поэтому после него не требуется существительное. Более буквальный перевод «*rogubih od sebe boljega*», который опустил бы подлежащее и подчеркнул бы это отсутствие существительного, допустив открытость смысла, был бы «Я убил / убил того, кто лучше меня». Двусмысленность имеет значение в том, что Марко признает, что Муса лучше его, но оставляет неясным, в чем именно, каким образом? Является ли он лучшим человеком, как сказали бы Локк и Шмитт?

И все же из поэмы ясно, что Марко выигрывает свой поединок против Мусы тайными средствами. Возглас Марко, полный раскаяния в том, что он убил кого-то лучшего, чем он сам, звучит после того, как именно Муса в итоге долгой и напряженной битвы сбивает Марко с ног и садится ему на грудь:

Тад оману Муса Кеседжия,
удри Марка у зелену траву,
пак му съеде на прси джуначке.¹

Марко, почти побежденный, затем вызывает к своему ангелу-хранителю — фигуре, знакомой слушателям/читателям сербской эпической поэзии: это женский образ, к которому Марко относится как к своей кровной сестре. Удивительно, но ангел-хра-

¹ *Джурич В.* Антология народных песен. С. 326.

нитель, который чувствует близость, называя Марко своим братом, помогает не сразу: сначала он упрекает его за дуэль в воскресенье (субботу), затем указывает на несправедливость борьбы двоих против одного, но в конце концов напоминает ему о его секретном оружии, ноже, который он называет своей «змеей в траве» (*guje iz potaje*). Поэт тщательно следит за тем, чтобы сохранить выбор того, как сражаться исключительно за Марко, поскольку ангел-хранитель на самом деле ему ни в чем не помогает, кроме напоминания о его секретном оружии, а просто ставит его перед выбором: либо проиграть, либо победить в поединке, но нечестно, способом недостойным рыцаря-героя. Когда Муса отвлекся на этот голос (ангела-хранителя), доносящийся с небес, Марко достает спрятанный нож и убивает своего противника. Важно отметить, что Марко пока не выражает раскаяния; он видит, что у Мусы в груди три героических сердца, на одном из которых изображена спящая змея. Проснувшись (здесь Шмитт снова описывает сюжет), змей говорит Марко, что ему повезло, что он спал. Только тогда Марко понимает, что он убил «того, кто лучше его самого».

Давайте будем еще более точны в отношении того, что здесь происходит. Слово «гуджа», змея, используется для описания как спрятанного ножа Марко (это его «змея в траве»), так и спящего героя третьего сердца Мусы (змея, дремлющая на нем). Это означает, что у каждого есть своя тайна или дремлющая змея, метафора коварства. Разница между ними в том, что змея Марко пробуждается в нем его ангелом-хранителем, который недвусмысленно спрашивает его: «Где твоя скрытая змея?» («*đe su tebe guje iz potaje?*»¹ в переводе Локка — «Забудь ты змею, которая тайно поражает...»²); змея Мусы просыпается слишком поздно, только после того,

¹ *Джурич В.* Антология народных песен. С. 327.

² *Локк Джеффри Н. В.* Сербские эпические баллады. С. 199.

как Марко вспорол ему весь живот. Поэту ясно, что и Марко, и Муса могли сражаться несправедливо, но на самом деле Марко прибегнул к коварству. Здесь надо указать на упущение Шмиттом некоторых деталей, которые бросают тень на отношения победителя и побежденного. А именно, в версии Шмитта Марко побеждает честно и справедливо, и, хотя змея на сердце Мусы действительно указывает на то, что он более сильный человек, исчезновение «змеи» Марко оставляет доблесть Марко как человека, если не как бойца, незапятнанной.

Как это возможно — и это самое загадочное в поэме, — что сербский эпический герой представлен таким образом сербским поэтом, поющим сербской аудитории о борьбе за освобождение Сербии? Почему Марко представлен как побеждающий в коварной манере, без каких-либо сомнений в том, что он на самом деле решил сражаться несправедливо? Как мы можем понять тот факт, что поэт не оставляет никаких сомнений в том, кто является героем (воплощением сербского духа), и никаких сомнений в предательской природе его победы? Мог ли сербский эпический поэт тонко подорвать ожидания своей аудитории о том, кто здесь «хороший парень», что значит быть хорошим человеком/парнем/героем/рыцарем, и может ли этот хороший парень победить?

Как нам справиться с этим парадоксом: поэт представляет Марко как рыцаря-героя, а также вероломного лжеца? И что это говорит нам о том, что такое победа? Рассмотрим, как Марко впервые представлен в стихотворении: когда его имя упоминается султану (и до того, как мы действительно встретимся с героем), он морщится:

Погледа га забота поприеко,
па о проли сьюз од очию:
«Продай меня се, ходжа Чуприличу!
Джер поминеш Кралевича Марка?»¹

¹ *Джурич В.* Антология народных песен. С. 322.

(Локк:)

Султан искоса посмотрел на Чуприлича,
И слезы выступили у него на глазах; он заплакал
и сказал:
«О Чуприлич, это всего лишь глупость!
Зачем произносить имя Марко Кралевича?»¹

Очевидно, что так мало объяснений тому, почему султан проливает слезы при одном упоминании имени Марко, потому что слушатель/читатель этих строк уже знаком с тем, какой великий герой Марко. Опять же, природа эпической поэзии такова, что она является ответом на уже знакомый контекстуальный миф. Более того, Марко олицетворяет все надежды и ожидания освобождения и победы всего сербского народа над турками. Это освобождение и победа будут настолько героическими и полными, что сам султан будет плакать горячими слезами! Это ожидание как Марко, так и победы, с которой сталкивается поэт, когда решает спеть свои стихи сербской аудитории.

Как мы видим, Марко действительно одерживает победу, но ценой того, что он превратился из доблестного рыцаря в вероломного лжеца. Победа — это средний термин, который разрешает парадокс рыцаря/лжеца Марко: именно благодаря победе рыцарь становится лжецом. Обычно победа приводит к статусу рыцаря, т. е. побеждая в поединках и проходя испытания, человек становится рыцарем. Но Марко уже рыцарь и герой, победа не дает ему большего статуса. Коварная победа, с другой стороны, должна лишить рыцарства, но, похоже, в случае с Марко этого не происходит. Это, по-видимому, ставит под сомнение не статус победителя (позволяя ему либо стать рыцарем, либо превратиться в лжеца), а концепцию победы. Там, где зрители/читате-

¹ Локк Джеффри Н. В. Сербские эпические баллады. С. 189.

ли могут ожидать, что победа Марко (над Мусой, но и в целом) будет стремительной и решительной, то, что мы получаем здесь, — это сужение потенциала победы. Мы хотели бы настаивать на том, что стихотворение говорит о том, что победа вообще возможна, но просто не так, как ее обычно представляют (зрители). Учитывая обращение Марко к Богу, может показаться, что стремительная, полная, доблестная, героическая и, прежде всего, нераскаявшаяся победа невозможна. «Ты победишь, — говорит поэт, — но не так, как ты себе представляешь „или“ победа означает не то, что ты думаешь».

Сербский эпический поэт, похоже, согласен с Расселом (см. цитату выше) в невозможности полного уничтожения врага. А именно, после своей победы Марко несет голову Мусы султану, который поражен, увидев ее, — даже останки побежденного врага страшны. Кроме того, самый последний стих поэмы говорит нам, что остальная часть тела Мусы остается в Качанике, районе, где сражались два рыцаря. Побежденный, таким образом, все еще присутствует там, где он был убит. Полная победа невозможна, потому что и полное уничтожение врага невозможно, независимо от способа победы или даже последующего раскаяния.

Могут ли «хорошие парни» победить?

Заголовок текста Майкла Уолцера 2013 г. «Кода:¹ могут ли хорошие парни победить?»² опубликованного в Европейском журнале международного права, можно трактовать как вопрос о том, остается

¹ Кода — музыкальный термин, означающий последнюю часть произведения или завершающую мелодию (хвост, шлейф), которая может быть как заключительной дилеммой, так и добавлением к произведению.

² Walzer M. Coda: Can the Good Guys Win? // The European Journal of International Law. 2013. Vol. 24, N 1. P. 433–444.

ся ли действительно кто-либо хорошим/добрым на войне или после нее. Что означает «быть добрым»? Для нас важно также различие в числе — человек в единственном числе, который должен оставаться добрым, и группа людей, которые вместе должны оставаться добрыми, — задающее различные этические установки православного и западного понимания¹ этики справедливой войны. В первом случае, некий человек — любой человек — должен пережить войну и сохранить свою человечность, несмотря на ситуацию вокруг него (слово «ситуация» указывает на очень плохое положение, абсолютно бесчеловечный контекст). Во втором случае, группа людей должна прежде всего победить, и вопрос только в том, можно ли это сделать, не нарушив правил справедливой войны, или нельзя.

Понятие «победить» остается совершенно неясным протоколом (или процедурой), которая определяет сущностное различие между двумя вопросами, рассматриваемыми мною далее. Будет легко показать, что победа является главной целью для Уолцера. Нет никаких сомнений, что дилемма Уолцера укоренена в традиции западной мысли, где победа предстает одной из форм разрешения конфликта, противоположной компромиссу (Зиммель), и где «победоносная война является общественным идеалом» (Кауфман). Однако, хотя понятие и не вполне прозрачно, совершенно понятно, что победа с той или иной степенью агрессии разрушает — подчиняет, исключает, совершенно маргинализирует — своего противника или Другого. С другой стороны, в контексте православной этики войны говорить о победе весьма затруднительно по многим причинам.²

¹ Слово «западный» не является точным, но условно охватывает разные концепции этики войны, прежде всего иудаизма и западного христианства.

² Этимология и происхождение славянского слова «победа» оказывается первой проблемой. В словаре Фассмера «победа» — это также поражение, катастрофа,

Самой основной будет то, что, парадоксальным образом, поражение на войне может лучше сберечь веру и религиозное бытие народа. Например, Косовский Завет, являясь истоком сербской государственности, возник в результате военного поражения сербской армии от турецких войск: вхождение в царство небесное гораздо важнее, чем победа на войне и удержание земной власти. Далее, лишь Бог определяет победителя, а не сила оружия или армий. Бог также часто напрямую участвует в войне, когда война проиграна, поскольку участники — неверующие (св. Иоанн Кронштадтский).¹ Такое фактическое отсутствие тематизации победы на войне и различных способов ее конструировать влечет за собой два важнейших следствия для применения насилия и расчета масштаба насилия. В «Науке побеждать» Суворов откровенно запрещает необоснованное убийство, поскольку солдат попросту не есть убийца («а Бог убийцам не помогает»). Интересно то, что российские и советские военачальники во многом воспроизводят довольно недвусмысленный набор православного видения оправданного насилия. На сегодня нет разницы между попыткой М. Уолцера гарантировать условия для хороших парней действительно иметь возможность окончательной победы и оправданностью насилия. В заключении своего текста Уолцер пишет:

в них содержится «беда» («победа» также в значении «поражение», а «победный» — «несчастный» («победная голлушка») — от «беда»).

¹ В Миссионерском письме 277 Николай Велимирович (Николай Сербский) обращается к писателю из Загреба (я исправляю русский перевод, так как там отсутствует предложение): «Вы спрашиваете, как Господь может попускать такое несчастье людям, где же благое Его учение? На бумаге. На бумаге, в руках тех, чьи злодеяния в мирное время стали причиной войны. Если бы оно было начертано в сердцах человеческих, люди жили бы в мире».

Солдаты должны учиться сражаться справедливо, а их офицеры должны знать, как это сделать наилучшим образом. Именно некомпетентность порождает жестокость. Много спонтанной жестокости бывает на войне, особенно в пылу боя, я этого не отрицаю. Но хорошо обученные и дисциплинированные войска менее жестоки, а офицеры и солдаты в них едва ли будут считать, что жестокость необходима для победы.¹

Мне кажется, что сам термин и институциональное закрепление так называемого «оборонительного убийства», вошедшее в употребление в последние десять лет в тексты, так или иначе связанные с теорией справедливой войны, хорошо объясняет то, как можно регулировать жестокость насильственных действий. Однако проблема заключается не столько в насилии, совершенном в состоянии аффекта («в пылу битвы»), но и в хладнокровном и рациональном производстве жестокого насилия, в нарушении правил войны ради какой-либо цели (или ради победы).²

¹ Walzer M. Coda: Can the Good Guys Win? P. 442.

² Дилемма Уолцера восходит к его тексту 1973 г. «The Problem of Dirty Hands», вышедшем в *Philosophy & Public Affairs* (1973. Vol. 2, N 2. P. 160–180). Эта проблема на самом деле вокруг нас в повседневной жизни. Уолцер пишет: «Он хочет выиграть выборы, говорит некто, но не хочет пачкать руки». Уолцер намекает на известный вывод Макиавелли о том, что правитель или командир должен научиться «не быть добрым», поскольку в мире живет «так много недобрых людей». Это является первым условием победы и общественного успеха.

Буквальный перевод: «Любой, кто пытается оставаться добрым, всегда, неизбежно погибнет среди множества тех, кто не добр. Значит, государь, желающий сохранить свою власть, должен научиться не быть добрым (*potere essere non buono*) и использовать это знание <о добром> или воздержаться от его использования по мере необхо-

Второе следствие от введения, или отсутствия, института победы связано с различием между индивидуальным и групповым насилием. Война не является занятием отдельных людей, более того, отдельный человек редко может повлиять на исход войны. Ясное начало и цель конфликта, а также ритуал победы в конце войны могут скрыть от наказания/порицания тех, кто «успешно» и «эффективно» применял жестокое насилие.¹ Более того: победа предполагает оправдание совместного нарушения правил справедливой войны или «бесчеловечные действия» отдельных лиц, скорее даже принимает их в качестве необходимых для выживания группы в целом. Если группа победила, т. е. если она все еще существует, то она никогда не может быть построена на принципах несправедливости. Победа тогда становится для группы условием того, чтобы она не распалась, и наоборот: лишь группа, продолжающая существовать после неких коллективных действий — отдельных ее членов или группы в целом (если группа в целом может быть действующим лицом), — достигает общественного идеала победы.

Смысл дилеммы Уолцера о нечистых руках позднее преобразуется в гораздо более сложных

димости» (рус. пер. Г. Муравьевой по изд.: *Макиавелли Н. Избранные произведения*. М.: Худлит, 1982: «Желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности») (*Machiavelli N. The Prince*, ch. 15, 57; *Machiavelli N. Il Principe*. Roma: Enciclopedia Italiana, 2013. P. 115).

¹ В тексте 1973 г. Уолцер цитирует Василия Великого: «Убийство на войне наши отцы отличали от <преступного> убийства... тем не менее возможно будет лучше, если те, чьи руки осквернены, будут воздерживаться от причастия в течение трех лет» (*Walzer M. The Problem of Dirty Hands // Philosophy & Public Affairs*. 1973. Vol. 2, N 2. P. 167).

протоколах крайней необходимости и асимметричной войны.¹ Для нас чрезвычайно важно подчеркнуть, насколько трудно, даже невозможно, строгое следование правилам в непредсказуемых конфликтах и контекстах. Однако они единственное, что у нас сегодня есть. Я предлагаю хотя бы наметить несколько вариантов ответов на первые два вопроса: невозможно оставаться человеком, участвуя в или будучи ответственным за ситуации за пределами гуманности; победа скрывает жестокость отдельных людей, хотя и одновременно предполагает совершение какого-то количества «злodeяний», которые она аккумулирует и архивирует; хорошие парни могут победить, поскольку злodeяния отдельных людей иногда могут иметь решающее значение для победы и для дальнейшего существования группы.

¹ Уолцер обеспокоен реальными проблемами, которые возникают перед солдатами и гражданами. Например, в 2010 г. «The New York Times» писала о солдате, который жаловался на правила ведения боя в Афганистане, особенно о сложности одержать победу (Walzer M. Coda: Can the Good Guys Win? P. 433). В 2015 г. Уолцер в своем интервью откровенно говорит о проблеме асимметричной войны и победе: «Можно выиграть в асимметричной войне, как доказали победившие Тамильских Тигров шриланкийцы, но лишь если вы готовы истребить большое число гражданских и мир на вас не смотрит. Но вы не сможете победить, если вы пытаетесь сражаться по моральным правилам ведения боя. В этом и заключается проблема с асимметричными конфликтами» (Walzer M. Interview // Journal of Political Thought. 2015. Vol. 1, N 1. P. 61).

Глава 2

ВОЙНА И ВЕРА В РУССКОЙ МЫСЛИ НАЧАЛА XX ВЕКА: Н. А. БЕРДЯЕВ, И. А. ИЛБИН, А. А. КЕРСНОВСКИЙ¹

Введение

Война — явление, которое тяжело переживается всеми, независимо от того участвует ли человек в боях или узнает из газет. В этом плане Первая мировая война (1914–1918) стала трагедией для всего человечества не только из-за количества вовлеченных стран в конфликт, использования военной техники, но из-за масштаба влияния на людей, которые прямо или косвенно испытали на себе ее разрушительный характер. Опыт переживания войны оказался тяжелым и мучительным для всех, кто пытался понять, как в принципе возможна война, как можно убивать другого человека. Можно говорить о том, что мир буквально разрушался на глазах людей, что привело в том числе к переоценке нравственных понятий.

В этом аспекте интересным представляется рефлексия о войне русских мыслителей, которые ощущали прямую необходимость (можно сказать, долг перед людьми) осмыслить происходящие события, определить, что такое война, ее значение в контексте православной веры. Для России это было особо

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

актуально, так как с окончанием Первой мировой войны начался новый период истории России и надо было осмыслить события Революции и Гражданской войны. Сложилась двойственная ситуация, которую необходимо было осмыслить: «В сознании многих людей прежняя мировоззренческо-идеологическая система, на которой воспитывалось не одно поколение граждан нашей страны, оказалась демонтированной, а новая, четкая, доступная и понятная всем до сих пор не создана».¹

В период Первой мировой войны и событий, происходящих в России после нее, многие русские мыслители были вынуждены эмигрировать. В итоге государство, которое было раздираемо внутренними противоречиями и теряющее истинные ценности, веками скреплявшие народ, покинули многие политические деятели, представители науки и культуры, а также многие, кто поддерживал монархию и Белое движение. Оставаться для них в России было равносильно смерти, поэтому, несмотря на нежелание покидать Родину, они уезжали из страны, которая на их глазах теряла дух русского православия.

Многие из них в своих автобиографиях и философских сочинениях продолжили размышлять о судьбе России в изменяющемся мире. Можно отметить, что в этих документах обнаруживаются не только личные переживания опыта войны, но и размышления о том, что является сущностью войны, как не допустить войны в будущем, может ли война быть необходимой, как оставаться человеком в условиях войны. Войну мыслители рассматривают в контексте этики, и, как отмечает А. Куманьков, это является закономерным этапом в исследовании войны: «Моральный компонент дискуссии о войне представля-

¹ Ростиславский Ю. О. Взгляды российской эмиграции на патриотизм и современность // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2009. № 119. С. 176.

ется определяющим, поскольку, принимая во внимание все опасности и пороки войны, начало войны и ее ход всегда подлежат рассмотрению с точки зрения этики. При этом моральное обоснование дается не войне как таковой (она остается злом), но необходимости участия в ней и способу ее ведения».¹

Война по-разному оценивалась в горизонте персонального существования русскими мыслителями. Наблюдая за тем, как в стране рушится старый порядок, правильный в духовном плане, и насаждается новый, они совершенно особым образом рассматривали и значение Первой мировой войны для России. Ведь война запустила процессы разрушения не только основ государственности, но и православной веры. Это побуждало осмыслить войну и ответить на вопросы о том, что будет с миром и Россией — сохранится ли вера в этом мире или далее только бездуховность и материализм.

В этом плане представляется интересным обратиться к размышлениям о войне таких русских мыслителей, как Н. А. Бердяев, А. А. Керсновский и И. А. Ильин. Обращение к их наследию дает возможность представить палитру отношения к войне интеллектуалами, среди которых были участники боевых действий, а также те, кто оставался в тылу, демонстрирует личные переживания верующего, прошедшего через ужас войны, тем самым предлагая модель ее понимания для соотечественников, оказавшихся в эмиграции.

Н. А. Бердяев: война как «великая проявительница»

Н. А. Бердяев (1874–1948), несмотря на то что не желал включаться в политическую жизнь страны, не участвовал в революционных движениях и Граж-

¹ Куманьков А. Философия войны: краткий очерк истории // Логос. 2019. Т. 29, № 3 (130). С. 112.

данской войне, старался свободно выражать свою позицию, в том числе о войне. Он «жил вместе с войной и писал в живом трепетании события».¹

Проблема личности и свободы человека была одной из основных тем его философии. Война и революция виделись ему как духовные испытания — «судьи людей и народов, живущих в разрыве богочеловеческих связей».² Бердяев отмечал, что в ситуации войны власть коллектива преобладает над личностью, так как только при ослаблении личного сознания и усилении группового люди могут воевать.³ Одним из самых значимых противоречий войны для него оказалось то, что люди начинают иначе относиться к врагу: он теперь больше не человек, а то, что противостоит нам. В итоге враг перестает быть субъектом и объективируется. «Враг — это существо, наиболее превращенное в объект, т. е. экзистенциально наиболее разобщенное».⁴ Это оказывается очень опасным шагом, который совершается человеком в моральной аргументации для оправдания насилия. Ведь теперь можно применять необходимое насилие по отношению к врагу для сохранения своей свободы и, тем самым, отрицать свободу противника, что предстает «экзистенциальной диалектикой единства и разделения».⁵ Основная опасность заключается в том, что, лишая врага души через объективацию, человек открывает душу свою для зла. Тем самым человек все дальше уходит от соборности, где сливаются человечность, духовность, красота и бессмертие. Для Бердяева становится важным рассмотреть войну в контексте веры, что даст возможность выявить правильный путь для верующего в ситуации насилия.

¹ Бердяев Н. А. Судьба России. М., 2008.

² Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952.

³ Там же. С.126.

⁴ Там же. С.136.

⁵ Там же. С.124.

Н. А. Бердяев пишет, что «мировая война, в кровавый круговорот которой вовлечены уже все части света и все расы, должна в кровавых муках родить твердое сознание всечеловеческого единства».¹ Это показывает, что для него война носит символический характер. Она должна привести к обновлению духа государств, народов, а также человека, осознающего себя частью общности, где он един в своих духовных порывах с другими христианами, стремящимися к прекращению насилия. Война — «великая проявительница»² потому, что России она может принести не только какие-либо материальные блага, но и духовные. Несмотря на «нечеловечность» войны, именно она объединяет народ, помогая преодолеть внутренний раздор, вражду, пробуждая глубокое чувство народного единства. Война оказывается тем, что может просветлять души людей.

Этим Бердяев пытается показать, что человек по своей природе не является жестоким. Хотя зло и есть в каждом человеке, но задача христианина бороться с этим злом, тем самым реализуя свою природу. На войну идут часто из благих целей — защитить семью, отдать долг родине, искоренить зло и т. д. В этом проявляется сила духа человека, ведь он готов заплатить очень высокую цену за свободу других — отдать свою жизнь за другого. Но и награда за это также высокая, так как смерть тела не означает смерти души. Наоборот, можно говорить, что душа становится еще сильнее и как христианин человек выполняет свой долг. Именно те периоды в истории, когда различными группами и движениями провозглашается примат духа над материальной силой мира, обуславливают, по Н. А. Бердяеву, «пробуждение христианской совести», требующей переоценки базовых моральных ценностей. Война как великий долг, который готов отдать каждый на

¹ Бердяев Н. А. Душа России // Русские философы о войне / Сост. И. С. Даниленко. М.; Жуковский, 2005. С. 271.

² Там же. С. 270.

поле сражения, становится искуплением за все грехи человечества, и тогда «в войне ненависть переплавляется в любовь, а любовь в ненависть».¹

Война не является злом по своей сути, она лишь делает возможным проявление зла в физическом мире. Именно война оказывается тем, что проверяет крепость существующих ценностей и крепость веры христианина. Человек оказывается перед сложной нравственной дилеммой: как можно сражаться и убивать таких же христиан, как ты? Как можно жить, когда кто-то умирает вместо тебя? Бердяев также размышляет над этими сложными вопросами, стараясь обосновать и показать пути возвращения к вере, которая каждый день подвергается испытаниям. «Мы все виноваты в войне, все ответственные за нее и не можем уйти от круговой поруки. Зло, живущее в каждом из нас, выявляется в войне, и ни для кого из нас война не есть что-то внешнее, от чего можно отвернуться. Необходимо взять на себя ответственность до конца. И мы постоянно ошибаемся, думая, что снимаем с себя ответственность или не принимаем ее вовсе. Нельзя грубо внешне понимать участие в войне и ответственность за нее. Мы все так или иначе участвуем в войне. Уже тем, что я принимаю государство, принимаю национальность, чувствую всенародную круговую поруку, хочу победы русским, я — участвую в войне и несу за нее ответственность».² Человек несет в душе груз ответственности за происходящее на войне, и это приводит к осознанию и переживанию вины каждого вне зависимости от того, отдавал ли этот человек приказ об убийстве, убивал сам или узнавал о произошедшем из газетных сообщений.

Война — это испытание свободной воли человека, которая дана ему Богом. Принятие войны есть принятие трагического ужаса: «Весь ужас жизни

¹ Бердяев Н. А. Мысли о природе войны // Русские философы о войне. С. 290.

² Там же. С. 291.

изживается христианином, как крест и искупление вины. Война есть вина, но она также есть и искупление вины. В ней несправедная, грешная злая жизнь возносится на крест».¹ Двойственная природа войны проявляется в том, что она одновременно может привести к потере духовности, но вместе с этим именно война может стать началом для всечеловеческой любви. В ситуации войны, по Бердяеву, человек возможно впервые должен реализовать свою свободу выбора: или отказаться от свободы, или, несмотря на все тяготы, пойти по пути христианина, принимая эту свободу и соотнося ее с волей Бога. Только второй путь является правильным для верующего, и, следуя по этому пути, можно сохранить свою душу и обрести Бога.

Путь, который предлагает Бердяев, это личный и персональный путь для каждого верующего человека, который включает его в общемировую историю через персональную вину и ответственность за насилие на войне. Он оценивает войну как необходимое испытание духа каждого, проверку его стойкости и возможность духовного обновления, поскольку Христос ждет всех и каждый может покаяться.

А. А. Керсновский: справедливая и несправедливая война

А. А. Керсновский (1907–1944) является известным военным историком и публицистом, который написал такие работы как «История русской армии» (1933–1938), «Философия войны» (1932–1939), где он в духе христианства представил свое понимание справедливой и несправедливой войны. Его отношение к войне и трактовка ее сущности является особо интересной, вследствие реального опыта участия в военных действиях, а также изучения ее через христианскую этику.

¹ Там же.

В своих сочинениях Керсновский выделяет три типа войны. Первый — войны, которые ведутся в защиту высших духовных ценностей и являются справедливыми. Отсюда Гражданская война 1917–1922 гг. со стороны Белой гвардии, которая отдает долг России, — справедливая. А война, которую ведут большевики, быть такой не может. Второй тип в истории наблюдается более часто — это войны, развязываемые во имя интересов государства и нации. С данными войнами он отмечает определенную сложность, так как в отличие от первого типа не всегда можно сказать однозначно, является война справедливой или несправедливой, в связи с тем что с первого взгляда не всегда видны нравственные принципы, на которых она базируется. Третий вид — войны, не отвечающие интересам и потребностям государства и нации, то, что он называет «бескорыстными авантюрами».¹ Примером такой войны для него являются военные действия большевиков, где мы не можем найти нравственные основания и нет духовности, а только насилие. Отсюда, с точки зрения православной морали отстаивающие старую царскую Россию ведут справедливую войну, а большевики с их отказом от веры не могут говорить о том, что восстанавливают справедливость.

Война по своей природе для Керсновского также нейтральна и не является злом. Но она может быть определена как средство: «Войну ведут не для того, чтобы убивать, а для того, чтобы побеждать. Главной целью войны является победа, конечной — мир, восстановление гармонии, являющейся естественным состоянием человеческого общества. Все остальное — уже излишества, а излишества пагубны. Диктуя мир побежденному врагу, следует руководствоваться строгой умеренностью, не доводить его до отчаяния излишними требованиями, кото-

¹ Керсновский А. А. О природе войны // Военная мысль в изгнании. Творчество русской военной эмиграции / Сост. И. В. Домнин. М., 1999. С. 19.

рые лишь порождают ненависть, а стало быть, рано или поздно, новые войны. Заставить врага уважать себя, а для этого... уважать национальное и просто человеческое достоинство побежденного».¹ Мыслитель полагает, что война является «болезнью» мира, также как мир — это нормальное и здоровое состояние общества, к которому нормальное общество стремится. «Организм нации, ведущей войну, во многом можно уподобить человеческому организму в болезненном состоянии. Разница лишь в том, что человеческий организм не волен к заболеванию, тогда как государственный организм, наоборот, идет на риск „военного заболевания“ сознательно».²

Даже если война является справедливой по своим нравственным основаниям, оно все равно несет в себе зло в том или ином виде. Поэтому важно стараться прибегать к насилию только в крайних случаях, где важно сохранить хотя бы «худой мир», чтобы сохранить страну и ее моральные устои. Но вместе с этим Керсновский выступает против пацифизма, так как для государства это является опасным: «если мы хотим предохранить государственный организм от патологического явления, именуемого войною, мы не станем заражать его пацифистскими идеями. Если мы желаем, чтобы наш организм сопротивлялся болезненным возбудителям, нам надо не ослаблять его в надежде, что микробы, растроганные нашей беззащитностью, посоветятся напасть на ослабленный организм, а наоборот, сколь можно более укреплять его. Укреплением нашего государственного организма соответственным режимом, внешним и внутренним, и профилактикой мы повысим его сопротивляемость как пацифистским утопиям вовне, так и марксистским лжеучениям изнутри, стало быть, уменьшим риск войны, как внешней, так и гражданской».³

¹ Там же. С. 22.

² Там же.

³ Там же. С. 28.

В «Философия войны» насилие А. А. Керсновский осмысляет в контексте веры. Но в отличие от толстовского понимания «непротивление злу силой», он предлагает иное понимание: «Ошибка „непротивленцев злу“ состоит в том, что личным поучениям Христа они стремятся придать характер общественный. Христос учил: „Ударившему тебя по щеке подставь другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку“ (Мф. 5:39–40; Лк. 6:29). Этим Он определил отношение человека к человеку. Сын Человеческий снес издевательства книжников и озверелой толпы. Ему стоило лишь захотеть, лишь подумать, огонь небесный испепелил бы судий и палачей. Он этого не сделал, явив миру неизреченный подвиг кротости и милосердия».¹ Для мыслителя является очевидным, что Христос не говорил, что взявшие меч погибнут от проказы, землетрясения или огня небесного. Они могут погибнуть только от меча. Однако для этого нужно сразить мечом и прибегнуть к справедливой войне.² Поэтому истинно верующий христианин может оправдать свое участие в войне, если эта война справедливая.

И. А. Ильин: духовный смысл войны

И. А. Ильин (1883–1954) подобно другим русским интеллектуалам не обошел в своих сочинениях тему войны и ее влияние на человека. Несмотря на то что он был вынужден эмигрировать из страны, в своей работе он постоянно возвращался к размышлениям о России. В контексте «несопротивления зла силой» им демонстрируется возможность духовного осмысления и оправдания войны. В этом плане наиболее интересными работами являются такие сочинения мыслителя, как «О сопротивлении злу силой»

¹ Там же. С. 18.

² Там же. С. 19.

(1925), «Основное нравственное противоречие войны» (1914) и «Духовный смысл войны» (1915).

Для Ильина главным в войне является ее нравственная противоречивость. В сравнении со всеми иными трудностями жизни, война является самым страшным и самым тяжелым испытанием для человека. Так как она прибавляет ко всему «новое и горшее бремя», которое отодвигает все остальное на второй план. «Это бремя войны подавляет душу не столько количеством и объемом практических задач и нужд, загромаждающих собою весь жизненный горизонт, всю видимую перспективу творчества: здоровая душа, полная энергии, только вырастет и окрепнет, справляясь с заданиями, даже с виду непомерными. ... Война подавляет душу человека качеством и содержанием тех заданий, которые она обрушивает на нас, независимо от того, подготовились ли мы духовно к их разрешению или нет. Нравственно противоречивый характер этих заданий составляет их главную тяготу».¹ С того момента, как в мир приходит война, человек живет под грузом этого противоречия, ощущение которого не покидает человека. Ильин подчеркивает, что война как будто переворачивает все добрые побуждения и нравственные принципы, на которые человек опирается в своей жизни. Человек оказывается в замешательстве, так как сталкивается с ранее невозможным ответом на такие вопросы, как «Позволительно ли убивать человека? Может ли человек разрешить себе по совести убиение другого человека?»,² противоречивость проявляется в том, что на эти вопросы нет одного ответа — их два и оба они сосуществуют в этическом плане. Вместе с этим совесть чисто логически не может дать разрешение на убийство другого, отсюда муки, которые она испытывает перед

¹ Ильин И. А. Основное нравственное противоречие войны // Собр. соч.: В 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996. С. 14.

² Там же.

данной моральной дилеммой. Ведь «какой бы исход ни выбрал человек, смутное, но незаглушимое чувство нравственного неодобрения обещает сопроводить его на его пути».¹

Война не является чем-то случайным, наоборот, она неизбежный результат нашего жизненного уклада. Но если можно как-то объяснить и исцелить любовью ненависть и несогласие конфликтующих, то убийство не подлежит исправлению и оправданию. Для Ильина недопустимость убийства одного человека другим является нравственной аксиомой, которая не должна нарушаться. Так как нельзя вернуть к жизни убитого и не дело человека посвятить на то, на что имеет право только Бог. Но страшнее всего, что убийство разрушает душу человека. Отсюда не может быть какого-либо нравственного обоснования убийства.

Ильин пишет, что сторона, которая должна обороняться, вынуждена обращаться к злу и использовать убийство для противодействия злу. Именно в этом и заключается основное противоречие войны, когда совесть ориентирует на избегание насилия, а реальность требует убить для достижения мира. Поэтому человек, который участвует в войне, оказывается в сложной ситуации, так как даже оборонительная война является разрушающей для человека, грозит ему утратой целостности души, является грехом. Поэтому нужно следовать принципу: «„Живи так, чтобы ты при жизни любил нечто высшее более, чем себя“». Тогда только ты справишься легко и непосредственно не только с тем духовным испытанием, которое несет тебе война, но и со всяким бременем жизни».² Не любая война имеет духовное оправдание. Духовное значение войны определяется тем, что любая война является потрясением и ис-

¹ Там же. С. 8.

² Ильин И. А. Духовный смысл войны. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Ilin/duhovnyj-smysl-vojny/ (дата обращения: 14.03.2022).

пытанием для народа, который в ней участвует. Но оправданной она может быть лишь тогда, когда мотивы, которые побудили людей направить оружие против другого народа, являются правыми.

Духовное значение и духовное оправдание могут быть противопоставлены друг другу. А именно, народ может вступить в войну из-за праведных мотивов вследствие нападения на него, но в ситуации войны не реализовать своего творческого потенциала, который раскрывает война, а наоборот, продемонстрировать духовное оскудение и неспособность защищать духовное достояние своей Родины. Помимо этого война должна изменить человека, который должен духовно переродиться: «Скажи мне, что вызвала война в твоей душе; скажи мне, как ты воевал, и что извлек ты из трудов и страданий войны, и я скажу тебе о том, каково было ее духовное значение в твоей жизни».¹ Война носит значимый характер именно для обновления души человека, проявляя в нем как лучшее, так и худшее в его природе, испытывая душу.

В экзистенциальной ситуации жизни и смерти душа может возвыситься до духа. «Когда человек живет духовной жизнью, то он испытывает нечто, как самое лучшее и высшее; не как для него только наиболее удобное и приемлемое, приятное (от прияти, принять); но как объективно важнейшее, как действительно самое главное, как значительное в последнем измерении; оно остается самым важным даже и в том случае, если многие или все люди отвернутся от него, отвергнут его и откажут ему в своем признании: потому что не человеческим избранием определяется достоинство предмета, но истинным внутренним качеством его, верностью и совершенством его перед лицом Божиим».² Возвышение души до духа не происходит в каждой войне. Так, Русско-японская война (1904–1905) не грозила

¹ Там же.

² Там же.

духовному состоянию русского народа. Но совершенно иная ситуация с Первой мировой войной. Люди чувствуют, как подчеркивает Ильин, что это безусловно иная по своему характеру война, которая нацелена на порабощение и лишение свободы. А духовный рост невозможен в ситуации принуждения и порабощения, поэтому народы и стремятся освободиться от этого гнета. И поэтому эта война, по мнению Ильина, является духовно оправданной войной — духовно оборонительной войной.

В итоге Ильин в работе «Духовный смысл войны» делает вывод, что война — это явление народной жизни. Отсюда война является совместным деянием людей, сознательным и напряженным творческим делом. В это творчество включен воюющий полностью — и телом, и душой. То есть все силы благодаря своей воле воин в оправданной войне отдает сражению, итогом которого должно стать его духовное обновление и сохранение духовного достоинства народа. «Великий народ, т. е. всякий духовно творческий народ, только и может и должен воевать, оставаясь на духовном уровне. Такой народ не может и не должен и не смеет мириться с тем, что война станет для него духовным падением. Война есть для него духовный подъем, в котором он не только остается верен себе и своему уровню, но поднимается еще выше, почерпая силу в своей правоте и во всенародности своего порыва».¹ В более раннем сочинении «Основное нравственное противоречие войны» он также заостряет внимание на том, что война может как ожесточить человека и пробудить зло, так и привести к «очищающей любви и духовной прозорливости», тем самым подняв человека над злом.

Сопrotивление злу силой является сложным, но важным выбором для человека и своеобразным его служением. Человек, по Ильину, может быть неправедным, но правым, и это является

¹ Там же.

очень важной мыслью. Так как «сопротивление злу как таковому всегда остается благим, праведным и должным».¹ Здесь следует отметить, что мыслитель разводит понятия «греха» и «неправедности». Грехом является отказ от служения Божьему делу, в то время как неправедность является лишь неизбежным несовершенством служения Богу в мире. Человек вынужден нести на себе тяжесть неправедности от происходящего в мире и борясь с собственной совестью, каждый раз осуществляя выбор. И задачей христианина является совершение этого выбора как доказательство преданности Богу. Этот выбор может совершить только сильная душа, так как все ее существо противится принятию возможности убийства. Но в спасении духовного достоинства своего народа, проходя через тяжелый душевный кризис и сознательно беря на себя тяжесть совершаемого зла, возможно сохранение целостности и выполнение своего долга: «Религиозное приятие своей судьбы есть основной героизм, к которому призван каждый из людей; не к приятию судьбы в смысле квиетизма, или детерминизма, или безволия, или фатализма, но к волевому, жизненно-деятельному и религиозно-преданному приятию, которое созерцает жизнь как служение, освещает ее лучом призвания и вливает всю личную силу в религиозное служение этому религиозному призванию».² Тем самым война актуализирует персональную ответственность христианина и требует от него принять неправедность происходящего, часто совершая акты убийства в оборонительной праведной войне для защиты добра, что является служением Божьему делу.

Можно говорить о том, что для русских мыслителей начала XX в. тема войны и влияния ее на каждого человека носила значимый характер. Пе-

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Почему мы верим в Россию. Сочинения. М.: Эксмо, 2007. С. 549.

² Там же. С. 562–563.

реживание опыта войны приводит Н. А. Бердяева, А. А. Керсновского и И. А. Ильина к переосмыслению сущности войны в контексте христианской этики, в рамках которой вера может стать проводником к моральному обновлению человека, принятию персональной ответственности за насилие и совершаемые убийства и оправданию актов зла. Война не является злом, но именно на войне проявляется зло, с которым необходимо бороться человеку для сохранения духовности в мире, в истинном плане выражая свою свободу воли и служа Богу.

Глава 3

КОНЦЕПЦИЯ «ХРИСТОЛЮБИВОГО ВОИНСТВА»¹

Для православной армии крайне важно иметь в своем духовном арсенале этические концепты, которые обладают для солдата неопровержимой очевидностью и вместе с тем силой мотивации. Это необходимо, потому что православная армия, вооруженная такими принципами, многократно более эффективна, чем любой противник. Но если таких принципов и концептов нет или они работают не в полную силу, результаты войны оказываются плачевными. Наиболее ярким примером такой ситуации являются итоги Русско-японской войны 1905–1904 гг. Почему та война в этическом отношении оказалась одной из наиболее сложных для русской императорской армии, речь пойдет ниже.

Богословское содержание концепции «христолюбивого воинства» опиралось на несколько оснований. Среди них прямое цитирование Священного Писания и трудов святоотеческой традиции, элементы нравственного богословия и публичный дискурс ярких проповедников. Среди ключевых вопросов, от ответа на которые зависела работоспособность указанной концепции, следует назвать такой: как военная служба и война, как ее высшее выражение соотносятся с идеалами христианской любви к ближнему и проповедью Христа?

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

Опора на Священное Писание не давала возможности полностью ответить на данный вопрос для определенной категории людей — для военных. Богослову и просто верующему человеку достаточно отсылка к Евангелиям. Военному же (как и искушенному критику-пацифисту) нужны более действенные доводы. Известный библейский сюжет рассказывает нам о воинах и мытарях, приходивших к Иоанну Крестителю. И волновало их одно: могут ли они спасти свою душу, не оставляя службы? Может ли сама принадлежность к данному роду занятий стать препятствием для спасения? Иоанн не приказал им бросить оружие или уйти из армии, но обратился к ним с такими словами: «Никого не обижайте, не клеветайте, и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лк. 3:14). Евангелие содержит несколько эпизодов общения с Христом римских легионеров. Речь идет о римском офицере из Капернаума, о котором Христос сказал: «Истинно говорю вам, и в Израиле не нашел я такой веры» (Мф. 8:5–10); о небезызвестном Лонгине, который стоял на голгофской страже у Креста Христова и в час Его смерти исповедал веру свою в Спасителя, воскликнув: «Воистину Он был Сын Божий!» (Мф. 27:54) и др. Но все эти случаи для обычного солдата-христианина не отвечают на вопрос: что мне делать в бою, когда идет выбор убивать или не убивать врага?

Данная проблема относится скорее к сфере нравственного богословия и ожидается, что в рамках нее может быть решена. Однако, по словам одного из видных русских богословов и историков церкви начала XX в. А. А. Бронзова, «в истекшем XIX-м столетии Нравственное Богословие у нас в России имело, по-видимому, судьбу совсем незавидную, а если исключить немногие отдельные ее моменты, являющиеся, бесспорно, привлекательными оазисами на общем пустынном фоне, то как будто и совсем грустную, печальную».¹ При этом следует учесть, что

¹ Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1901. С. 4.

нравственное богословие занимается вопросами оснований поступка человека, его поведения в любых обстоятельствах, а не только на войне. Поэтому неутешительную оценку следует еще более усугубить в отношении разработки в рамках нравственного богословия проблемы поступка на войне. Одной из первых работ данного направления была брошюра 1813 г. протоиерея Иакова Воскресенского «Нравоучение для благородных воспитанниц Общества благородных девиц и Института ордена св. Екатерины». Несмотря на предельно далекое от проблемы войны название этой книги, в ней ставятся и в доступной форме разрешаются некоторые интересующие нас проблемы. Так, И. И. Воскресенский рассуждает об обязанностях («должностях») человека перед Богом, другими людьми и самим собой. Одной из обязанностей человека перед Богом является сохранение своего здоровья и жизни. «Здоровье, равно как и жизнь, есть неоцененный дар Божий; следовательно небрежение об оном есть неблагодарность».¹ Из этого следуют правила: «Храни жизнь твою со всевозможным тщанием...» и «Пекися о соблюдении здоровья...».² Противоречие с армейской мирной и военной реальностью (которая отнюдь не способствует сохранению здоровья и жизни) разрешается через введение принципа иерархии принципов нравственности. Общественное благо ставится выше блага индивидуального («каждый из подданных имеет долг, благоденствие общее предпочитать личному...»³). Поэтому, например, в обязанности государя «для отвращения от подданных гибельных следствий войны...» входит «составлять из подданных войско...».⁴

¹ Воскресенский И. И. Нравоучение для благородных воспитанниц Общества благородных девиц и Института ордена св. Екатерины. Ч. 1–4. СПб.: При 1-м Кадетском корпусе, 1813. С. 70.

² Там же. С. 71.

³ Там же. С. 172.

⁴ Там же. С. 166–167.

Логика подобных умозаключений исходит из тезиса, что сам по себе человек без общества не может полностью развить себя как личность, не сможет находиться в состоянии мира и спокойствия и быть защищенным от внешних посягательств. А общество, в свою очередь, без единой воли не сможет гармонично развиваться. Воплощением единой воли общества и государства является православный государь. Армия необходима государю для реализации общественных интересов, поэтому ее существование и, главное, применение не является нарушением божественных установлений. И. И. Воскресенский также говорит, что солдаты «быть довольны своими оброками...; воздерживаться от бесчеловечных поступков с неприятелями и еще более соотчиками и союзниками...; сносить с охотою и неутюжимо трудности для защиты Отечества...; не вдаваться безрассудно в опасности, и по небрежению или трусости оных не бегать...; быть храбрыми противу неприятелей, а не против сограждан...; честную смерть предпочитать безчестному бегству и жизни».¹ Последний пункт особенно примечателен. Перед солдатом ставится непростая задача — определить, какая смерть будет честной, а какая нет. Особенно в свете правила про безрассудство. В реальной боевой ситуации у человека есть несколько мгновений, чтобы принять самое важное решение в своей жизни. И подготовкой к нему нужно начинать заниматься задолго до самой ситуации выбора. Показательно, что эти идеи появились даже в издании, целевой аудиторией которого должны были быть молодые девушки. По мысли автора, все они являются будущими матерями, которые должны воспитать достойных защитников Отечества.

Дальнейшее развитие данная проблематика получила в период Крымской войны 1853–1856 гг. Нравственное богословие вновь обратилось к теме войны. Так, например, Василий Борисович Бажа-

¹ Там же. С. 177–178.

нов, протопресвитер и с 1849 г. обер-священник Главного Штаба гвардейского и гренадерского корпусов, в своей работе 1859 г. «Обязанности государя» писал следующее: «Заботясь о внутреннем благоустройстве своего государства, Государь должен также ограждать и внешнюю безопасность его миролюбивыми сношениями с другими государствами, в случае же необходимости защищать его силою оружия. Но как эта необходимость есть самая жестокая для сердца Царя-Христианина; то Он должен стараться ревностным, сугубым попечением о внутреннем благоустройстве и постоянной готовности к войне предотвращать все неприятельные нападения и покушения отвне».¹ При этом он должен не «предпринимать без крайней нужды войны, всегда разорительной для государства».²

Таким образом, к середине XIX в. в рамках нравственного богословия, с опорой на Священное Писание и другие тексты, окончательно сформировался один из элементов концепции «христоролюбивого воинства» — акцент на ключевой роли государя и государства в нравственном выборе на войне, который делает православный воин. Верность государю практически равноценна верности Богу. Поэтому выполнение приказа на войне, даже требующего совершения греховного акта причинения насилия или смерти, является допустимым, так как такова воля государя, наместника Бога на Земле.

Третьим столпом данной концепции стало ее использование в публичном информационном пространстве. Теоретические или направленные на узкую аудиторию произведения еще не делают идею работоспособной для большого числа людей, особенно солдат и офицеров. Не будем же мы всерьез ждать, что офицер в своем нравственном выборе на войне будет ориентироваться на брошюру для моло-

¹ Бажанов А. А. Обязанности государя. СПб.: Синодальная типография, 1859. С. 10–11.

² Там же. С. 5.

дых девушек. Этический принцип должен быть донесен до сердца каждого солдата и офицера армии, быть ими понят и воспринят как основа для волевого акта. Необходима широкая практика произнесения этой идеи вслух значимыми и уважаемыми для военных слушателей людьми. Была необходимость проповеди концепции «христолюбивого воинства». Не случайно создателями этой концепции считаются духовные лица, которые ее активно проповедовали. Прежде всего, мы говорим о святителе Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом. Как раз таки он в период Крымской войны обращался к своей пастве с речами, которые позднее были опубликованы под общим названием «Слова по случаю общественных бедствий». Для понимания того, как развивалась концепция «христолюбивого воинства», необходимо проанализировать курс этих «Слов...».

Практически все проповеди Иннокентия строились в единой логике. Вначале он подчеркивает прямую связь власти православного государя с Божественной волей: «Прежде всего возблагодарим Монарха нашего за то, что он, среди обошедших царства и народы злоклучений, возлагает упование свое не на могущество земное, как им ни ущедрена свыше Россия, а на Бога Всемогущего и Всеблагого».¹

За всеми положенными формальными словами просматривается второй важный элемент концепции «христолюбивого воинства», а именно обращение к истории: «Каких бед и ударов не перенесло возлюбленное Отечество наше? И из всех их вышло светлее и могущественнее прежнего...»² Эта мысль красной линией проходит через большинство речей святителя Иннокентия. Кроме этого он подчеркивает важную миссию России, ее ключевую роль

¹ Сочинения Иннокентия, Архиепископа Херсонского и Таврического. 2-е изд. Т. III. СПб.: Издание книгопродавца И. А. Тузова, 1908. С. 292.

² Там же.

для всего мира, которую она сыграет в будущем: «Не Россия ли, если даст Господь, послужит и в будущем к обузданию адского духа безначалия, от коего мнутятся теперь царства и народы?»¹ Таким образом, слушатель оказывается между двумя историческими «жерновами» — прошлым, наполненным разными бедствиями, которые, однако, послужили делу укрепления России, и будущим, наполненным великими свершениями, в которых России отводится ключевая роль. «Настоящее» сужается до предела и теряет важность, следовательно, теряет важность и сама жизнь человека, его сиюминутное «сейчас», чем облегчается его нравственный выбор в пользу жертвенности в ситуации опасности: «Важно посему не то, что происходит теперь, а то, с кем теперь Господь: с нами или с врагами нашими».²

В проповеди концепции «христолюбивого воинства» необходимо постоянное обращение к славной истории. Во время войны особенно актуальны примеры успешных для государства войн прошлого. Для периода Крымской войны таким примером была Отечественная война 1812 г. При этом для усиления эффекта от обращения к истории часто подчеркивается символизм происходящего сейчас, его параллели с прошлым. «Кто не помнит 1812 год? Тогда колебался не один какой-либо край, как теперь колеблется ваш, а сотрясалась от конца до конца вся Россия; самое сердце ее, Москва, было в руках врага; многим потому казалось, что уже все потеряно; а между тем, вскоре оказалось, что держава Русская цела и несокрушима; сокрушились только, несмотря на их силу, искусство и успехи, полчища врагов, и исчезли как призрак. Подобное тому, даст Господь, последует и теперь! Ибо приметили ль вы, в какой день враги появились на земле нашей? В тот самый день, в который вошли они некогда в Москву, как бы в предвестие, что в Крыму их ожидает

¹ Там же. С. 295.

² Там же. С. 308.

та же горькая участь, коей подверглись они по занятии первопрестольной столицы нашей».¹ В этом же «Слове...» Иннокентия впервые звучит само словосочетание — «христоролюбивое воинство», которое наполнено глубоким богословским смыслом. Суть его в том, что войско земное тесно связано с «войском» небесным, так как святые, праведники и другие уже умершие люди, связанные при жизни с Россией, продолжают заступаться за нашу страну перед лицом Господа. Поэтому «если мы любим искренно свое Отечество, то небожители тем паче не могут забыть его и не предстательствовать за него у Господа».² То есть сила «христоролюбивого воинства» в том, что в едином строю стоят как люди ныне живущие, так и умершие святые и праведники. При этом у врага нет такой поддержки: «А за успех врагов наших кто может стать и ходатайствовать на небе?»³ Другой чертой «христоролюбивого воинства» является его нетерпимость к противникам истинной веры. Это именно воинство, армия — инструмент для истребления врага. «Поспешите, возлюбленные, прославиться — славой чистой и святой, употребив все силы и средства, все искусство и умение ваше на содействие и помощь христоролюбивому воинству нашему, которое, стекшись сюда со всех концов России на защиту страны вашей, в порыве святой ревности, ожидает как праздника того дня и часа, когда можно будет, не щадя своей крови и живота — за Царя и Отечество — ринуться победоносно на толпы богопротивных иноплеменников».⁴

Выкованная в горниле неудачной для России Крымской войны концепция «христоролюбивого воинства» прошла проверку в следующей крупной войне в данном регионе — Русско-турецкой 1877–1878 гг. К этому времени основные элементы этой

¹ Там же С. 329–330.

² Там же. С. 332.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 335.

концепции заняли прочное место в этическом арсенале русской армии. Однако без видоизменений они остаться не смогли. В рамках данной войны несколько раз происходила трансформация структуры этического осмысления военных событий, субъектами которого были как простые солдаты и офицеры, так и все русское общество. Структура начала формироваться незадолго до начала войны благодаря широкому мировому общественному резонансу, который получили события 1876 г., когда Турция крайне жестоко подавила болгарское восстание за независимость. Для России «болгарский вопрос» был актуален и до этого. Подробности же подавления восстания 1876 г. впервые определили информационную повестку, которая была интересна для широких слоев русского общества. Когда в Молдавии началась концентрация Дунайской армии, начал формироваться и ответ на вопрос: «что мы здесь делаем?». Содержание ответа определялось тем обстоятельством, что русские военнослужащие за редким исключением не располагали реальной информацией о событиях в Турции. Армия на всех уровнях слышала только то, что была готова услышать — о зверствах турок в отношении болгар. Поэтому задача освобождения единоверцев от гнета силой оружия наполнена глубоким этическим содержанием. Однако практически сразу после начала войны это содержание серьезно трансформировалось. Довоенное представление об отношениях турок и болгар было деформировано столкновением с реальностью войны. Произошло столкновение двух ожиданий — ожиданий русских солдат и офицеров относительно реакции болгар на начало войны и ожиданий самих болгар, которые ждали «своего царства» и желательно прямо сейчас. В обоих случаях ожидания носили «черно-белый» характер («болгары хорошие, турки плохие» и «русские не любят турок, русские любят болгар»). Реальность оказалась намного сложнее. Русская армия слабо ориентировалась в сложнейшем этническом составе

региона и тех, веками складывавшихся, отношениях между болгарским и турецким населением. Многие же болгары полагали, что русская армия самым фактом своего прибытия в конкретное место автоматически устанавливает там власть болгар. Так, например, учитель Димитр Душанов вспоминает, как его грубо обругал граф Роникер, комендант города Казанлык, когда Душанов пришел просить заступиться за местных турок, которые подверглись насилию со стороны болгар и русских солдат. Граф кричал: «Не вы ли стонали от турок и так, что в такую даль заставили ехать сюда и нас».¹ Известный русский военный корреспондент В. В. Крестовский с разочарованием описывал непрерывную войну между христианским и мусульманским населением. Причем кто был пострадавшей стороной, установить невозможно, потому что «если попадетс христианам где-нибудь в стороне от большой дороги деревня турецкая, то ее также ожидает участь пожара и разрома в отместку за истребление христианских селений».² Такое же разочарование описывал и другой корреспондент той войны, В. И. Немирович-Данченко: «В прошлом письме я сообщал вам о зверствах, совершенных турками над болгарами. В этом я должен упомянуть о недостойном поведении болгар, обирающих теперь турок в свою очередь. Братушки положительно занялись денным грабежом».³

Вторая трансформация этического осмысления войны началась на стадии *post bellum*. Основное направление этой трансформации можно выразить тезисом «и все-таки мы не зря начали эту войну».

¹ Русско-турецкая война: русский и болгарский взгляд. Сборник воспоминаний. М.: Яуза-пресс, 2017. С. 185.

² Крестовский В. В. Набег генерала Струкова. СПб.: Тип. Министерства внутренних дел, 1878. С. 52.

³ Немирович-Данченко В. И. Год войны (Дневник русского корреспондента) 1877–1878: В 2 т. Т. II. СПб.: Тип. В. Лихачева и А. Суворина, 1878. С. 217.

Факты войны изменить было невозможно, но в рамках целенаправленной политики памяти можно было придать фактам новое, например ироничное и даже комичное, звучание. На первый план выдвигались подвиги, совершенные на войне. События негативного содержания затушевывались (активизация насилия среди мирного населения разных национальностей и религий) или высмеивались (коррупция чиновников и командования, воровство поставщиков и т. д.). Однако костяк концепции «христоролюбивого воинства» оставался неизменным.

Серьезный кризис этой концепции произошел в период Русско-японской войны. Эта война являлась уникальным для Российской империи военным конфликтом с точки зрения конфессионального аспекта. В XIX в. практически все войны Россия вела против христианских или мусульманских государств. Большую роль в официальной пропаганде при этом играла религиозная тема. Католики, протестанты, мусульмане или просто атеисты были очень удобным противником для разыгрывания религиозной карты в пропаганде. Во многом благодаря этому в главной этической доктрине русской армии в XIX в. — концепции «христоролюбивого воинства» — одним из трех важных элементов была нетерпимость к противникам истинной веры. Война с Японией во многом отличается в этом отношении. Православие и религиозные традиции Японии настолько не похожи друг на друга, что их невозможно расположить на одной оси координат, где на одном полюсе находилось бы православие, а на другом — «противники истинной веры». С точки зрения ряда исследователей, это даже открывало для России хорошие возможности для проповеди православия в Японии. Деятельность одного из самых талантливых проповедников XIX в. Святителя Николая Японского — яркое тому доказательство. У России также не было богатого исторического опыта войн с государствами азиатских вероисповеданий, следовательно, было невозможно использовать второй

из основных элементов концепции христолюбивого воинства — обращение к исторической памяти. Да и сами русские войска, задействованные в войне, не были монолитно православными. Уже в Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. большой процент армии составляли мусульманские части и солдаты-евреи. Но общий тон пропаганды был пронизан идеей помощи братьям по вере, православным болгарам. Очевидно, что в случае с Японией отношение к войне со стороны армии и населения должно было существенно измениться. Должен был измениться и сам православный военный этос армии.

При исследовании русской армии в период Русско-японской войны прежде всего следует отметить ее поликонфессиональность. Можно выделить как минимум шесть конфессиональных групп среди солдат — православные, католики, протестанты, буддисты, мусульмане и иудеи. Офицерский корпус был более монолитным в плане вероисповедания, так как военнослужащие не православной веры не допускались к экзамену на офицерский чин и даже национальными частями (мусульманскими) командовали русские офицеры. Открытым остается вопрос о подлинном вероисповедании так называемых «выкрестов» — солдат и офицеров, перешедших в православие во время военной службы. Исследование показало, что в специфических условиях войны или плена может происходить возвращение к исконной религии в масштабе отдельной личности и малой социальной группы. Особенно это актуально для военнослужащих еврейского происхождения, в отношении которых с начала XIX в. проводилась жесткая политика православного «перевоспитания» в армии. Поэтому мы можем говорить в основном о личностном уровне взаимодействия православного военного этоса с иными религиозными традициями, так как иноверцы практически не формировали крупных групп внутри воинских частей из-за религиозной и национальной квоты.

Но даже в условиях применения данной квоты (которая часто нарушалась при пополнении кадровых частей резервистами), многие национально-религиозные группы формировали устойчивые микро-коллективы в составе подразделений. Так, например, резервисты из западных губерний (протестанты и католики) всегда держались обособленно, демонстрировали низкую мотивацию сражаться, хотя отличались более высокой общей дисциплиной. Эти так называемые «курлябчики» (от топонима «Курляндия») часто выступали примером высокой морали в быту для православных солдат, но не «рвались в бой».¹

Другое дело, когда однородные по конфессиональному признаку группы солдат русской армии формировались искусственно. Прежде всего, речь идет о военнопленных. Опыт содержания военнопленных и даже инфраструктура («приюты» для пленных) остались у Японии со времен Японо-китайской войны. Практика по организации содержания военнопленных была специфична в отношении пленных разных национальностей и вероисповеданий. Особенности этой практики, в частности в деле реализации прав военнопленных на свободу вероисповедания можно проиллюстрировать на примере иудеев, в отношении которых в русской армии, как мы упоминали выше, проводилось православное «перевоспитание». Согласно «Еврейской энциклопедии Брогауза и Ефрона», информация которой восходит к данным Бюро по военнопленным при японском Военном министерстве, пленных евреев было всего 1739, т. е. примерно 2,5 % от всего числа пленных.² Несмотря на относительную

¹ Воронович Н. В. Русско-японская война. Воспоминания. Нью-Йорк, 1952. С. 13.

² Познер С. Армия в России // Еврейская энциклопедия. СПб.: Общество для научных еврейских изданий и издательства Брокгауз — Ефрон, 1908–1913. Т. 3. С. 169–170.

малочисленность неправославных пленных, Япония предоставляла им все условия для отправления религиозного культа. Японское руководство всячески шло навстречу просьбам евреев, касающихся национальных и религиозных вопросов. Это касалось организации богослужения, празднования важных религиозных дат и погребения умерших.¹ Даже на современных фотографиях кладбищ русских военнопленных в Японии видны могилы евреев, которые располагались на определенном расстоянии от могил иноверцев. В отличие от православных, иудейские обряды совершались самими военнопленными из тех, кто знал все тонкости обрядности и традиций или делал что-то подобное в России. И здесь можно отметить эффект мозаики, когда, находясь в плену, солдаты-евреи по крупицам восстанавливали национальный и религиозный быт по принципу «кто что помнит или знает».

Причину таких лояльных условий содержания в плену следует искать в японской пропагандистской политике того периода. Например, Такэси Сакон в своей статье пишет, что «Япония как страна, вступающая в державу модернизированных, цивилизованных западных государств, ограничивала себя всеми силами в рамках международных соглашений о войне».² Но дело было не только в этом. Согласно недавним исследованиям в период войны японская разведка предпринимала разнообразные шаги по организации внутри Российской Империи революционных выступлений. Ставка при этом делалась не только на политические партии, находя-

¹ *Kotlerman B.* Between Loyalty to the Empire and National Self-Consciousness: Joseph Trumpeldor among Jewish Russian POWs in Japan (1905) // *Asia Japan Journal*. 2014. N 9. P. 39–49.

² *Сакон Т.* Военнопленные в период русско-японской войны 1904–1905 гг. // *Окно в Японию*. E-mail бюллетень Общества «Россия-Япония». № 07. 17.02.2002. URL: <http://ru-jp.org/sakon.htm> (дата обращения: 20.03.2022).

щиеся в оппозиции или подполье, но и на националистические движения.¹

В аспекте реализации пропаганды и информационной политики в русской армии следует отметить, что эта деятельность была во многом противоречивой. В зависимости от адресата подчас декларировались противоположные идеи. Общим местом официальной пропаганды был упор на геополитический контекст конфликта. В отличие от Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. было невозможно использовать идею помощи братьям по вере и насыщать пропагандистский дискурс религиозной риторикой. Из основных элементов концепции христолюбивого воинства, которая была основой военного этоса русской армии, более или менее работоспособной оставалась лишь идея верности православному монарху. Но ее акцентирование привело к полярным чувствам в масштабе отдельных людей — от чувства стыда за политику царя и его окружения до чувства единения с царем в контексте совместно переживаемых бед. Показательным в этом отношении является статья 1906 г. под названием «Мнение непросвещенного и неграмотного мужика», записанная со слов крестьянина Воронежской губернии, в которой автор, рассуждая об изменениях в политическом строе России, подчеркивает преимущества царя перед демократическими институтами власти. Он говорит буквально следующее: «Нелишним считать нужно и то, что переживал наш русский государь тяжелые годы по случаю войны России с Японией».²

¹ *Павлов Д. Б.* Русско-японская война 1904–1905 гг.: секретные операции на суше и на море. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Институт российской истории РАН; Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 173–262.

² Статья крестьянина Воронежской губернии Павловского уезда села Журавли Слепушкина Степана Гавриловича «Мнение непросвещенного и неграмотного мужика» (об учреждении и выборах в Государственную Думу,

Через средства официальной пропаганды активно транслировалась информация о положительном отношении властей и командования армии к добровольцам. Это делалось для повышения мотивации армии и поднятия патриотических настроений в обществе. Однако личные реакции на это были очень полярными. Для молодых добровольцев важной была возможность быстрого карьерного роста. После первых неудач армии их настроение быстро упало и все активнее декларировались идеи разочарования. Это настроение значительно усилилось после Цусимской катастрофы: «Стоило ли ради этого жертвовать карьерой и отказываться от тех преимуществ, которыми будут пользоваться наши, оставшиеся в Петербурге товарищи?»¹ Более старшее поколение добровольцев, которые возвращались в действующую армию на офицерские должности, следовали иным этическим ценностям и даже считали, что государству не следует всячески поддерживать добровольцев, чтобы исключить попадание в армию случайных людей: «Человек, стремившийся на войну ради выполнения великой заповеди положить душу за други свои, даже бедный, нашел бы несколько сот рублей для своего снаряжения».²

Таким образом, русская официальная пропаганда в период Русско-японской войны была ограничена в своих инструментах. Так как «русская армия не могла быть воодушевлена идеей национальной войны»³ и, соответственно, концепция «христового воинства» оказывалась мало пригодной для

формирования основы военного этиоса русской армии, приходилось подчеркивать геополитические корни конфликта. Подобная риторика оставалась непонятной для армейской массы, как солдат, так и большинства офицеров. Это привело к формированию часто диаметрально противоположных этических взглядов на собственную роль в этой войне. Разнообразие варьировалось от идеи заработка и карьерного роста до желания положить жизнь «за други своя».

Дополнительную сложность этой ситуации придавали конфессиональные особенности конфликта. Православие было официальной религией русской армии, но солдаты и офицеры других вероисповеданий составляли значительное число в определенных частях и подразделениях. Особенно это касалось кадрированных частей, которые были пополнены до штатной численности уже в ходе войны. Очень часто они получали резервистов из западных губерний, которые в массе своей не были православными и даже плохо знали русский язык. Иноверцы вносили свой вклад в формирование этиоса русской армии, но в различных аспектах. Протестанты и католики демонстрировали высокий морально-бытовой уровень, были дисциплинированы, но обладали очень низкой мотивацией сражаться. Солдаты еврейского происхождения, «выкресты» и оставшиеся в иудаизме, часто демонстрировали личную храбрость в бою и использовались в качестве примера для сослуживцев.

о событиях 1905 г., русско-японской войне). URL: <https://www.prlib.ru/item/389788> (дата обращения: 19.03.2022).

¹ *Воронович Н. В.* Русско-японская война. Воспоминания. С. 43.

² *Дружинин К. И.* Воспоминания о Русско-японской войне 1904–1905 г. участника-добровольца. СПб.: Русская скоропечатня, 1909. С. 28–29.

³ Там же. С. 22.

Глава 4

КОНЦЕПТ ПАРТИЗАНА В БЕЛОРУССКОЙ ЭТИКЕ ВОЙНЫ¹

Тематика войны является весьма важной для современной белорусской культуры, идентичности и идеологии. События, связанные с военными действиями во время Первой мировой войны и Гражданской войны, оказали существенное влияние на социальные, политические, культурные процессы на белорусских территориях, в частности, исследователи отмечают существенную роль фактора войны и наличия фронтовой линии в успешном становлении белорусского национального движения.² Впоследствии чрезвычайно значимым оказывается осмысление событий Великой Отечественной войны как центрального периода новейшей белорусской истории, конститутивного для последующего развития страны становления национальной идентичности и государственного суверенитета. Конечно, многие идеи и представления, характерные для белорусской «этики войны», свойственны не только белорусской культуре и были вписаны в общесоветский канон этического отношения к войне. Например, значимым объектом этической рефлексии являются не только сами события войны, но и па-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

² Rudling P. A. The Rise and Fall of Belarusian Nationalism, 1906–1931. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2014.

мять о них (в этом отношении показательно название документально-художественного сборника воспоминаний о войне белорусских детей «Никогда не забудем», вышедшего в первые послевоенные годы). Отдельно можно отметить и устойчивую связь темы войны с темой детства: размышления о специфике военного детства, «утрате» детства и семейных связей из-за военных событий, взросление на фоне войны и т. д. Вместе с тем специфика белорусского опыта переживания войны в XX в. позволяет выделить его особые черты, к которым, несомненно, следует отнести особую роль, которую играет в этом опыте тематика партизанского движения.

Понятия партизана, партизанской войны, партизанского движения достаточно активно используются для описания военных и политических событий XX — первой четверти XXI в., к ним обращаются историки, специалисты в области военного дела и проблем безопасности. Как правило, понятие партизана и производные от него рассматриваются в более общем контексте так называемых «малых войн» наряду с близкими ему, но не тождественными понятиями участника герильи, террориста, представителя иррегулярных формирований¹ и даже пирата и хакера.²

Наиболее теоретически нагруженным исследованием партизанской проблематики до сих пор остается работа немецкого мыслителя К. Шмитта «Теория партизана» (1963), которая основывается на материале лекций, прочитанных им в 1962 г. Подзаголовок текста — «Промежуточное замечание по поводу понятия политического» — указывает на связь с предыдущими работами Шмитта, затрагивающими его известное определение политического в качестве

¹ Freudenberg D. Theorie des Irregulären. Partisanen, Guerrillas, und Terroristen im modernen Kleinkrieg. Wiesbaden: VS Verlag, 2008. P. 251–254.

² Мюнклер Г. Осколки войны. Эволюция насилия в XX и XXI веках. М.: Кучково поле, 2018. С. 300.

особой сферы жизни, основывающейся на различии между другом и врагом. В «Теории партизана» Шмитт рассматривает исторические предпосылки партизанства как элемента военных действий, анализирует изменение содержания понятия партизана. По мнению Шмитта, принципиальные трансформации партизанства, выделение его из общего порядка военных действий связаны с партизанским движением в Испании во время наполеоновских войн, теоретически представленными в работах К. фон Клаузевица. В XX в., в период масштабных войн, идеологически ангажированных политических движений и деколонизационных процессов, тема партизанства приобретает новую интерпретацию в работах таких теоретиков и практиков политической борьбы, как Ленин и Мао Цзэдун. Шмитт выделяет несколько ключевых аспектов деятельности современного партизана: его связь с пространством, в частности с родной землей («теллуричность»), иррегулярность, активная политическая вовлеченность (в современности часто являющаяся следствием поддержки «третьей заинтересованной стороной», а также вовлеченности в массовые политические движения), мобильность ведения боевых действий (что является следствием технического прогресса).

В XX в. в ходе процессов деколонизации партизанские движения были представлены в разных частях света. В Европе и особенно в славянских странах деятельность партизан наиболее ярко проявилась в период Второй мировой войны. К партизанам в широком смысле относят как представителей антифашистского сопротивления, так и членов других иррегулярных формирований, в том числе — антикоммунистической направленности. И хотя подобные движения были представлены во многих европейских странах, наибольшие известность и признание в рамках послевоенных практик политики памяти получили советские и югославские партизаны. В СССР нарратив о партизанской борьбе рассматривался как важная часть общего narra-

тива о подвиге советского народа. При этом особое внимание уделялось и партизанским движениям в отдельных советских республиках, а особая роль при этом отводилась Белорусской ССР. Это объясняется масштабной деятельностью партизан на белорусской территории в период 1941–1944 гг., а также активным участием бывших представителей партизанского движения в послевоенной политической и хозяйственной жизни. Так, по мнению М. Урбана важным для успешной политической карьеры в республиканском и общесоюзном масштабе оказывался опыт относительно автономной от центральных властей партизанской деятельности.¹ В послевоенные годы происходит формирование белорусского «партизанского мифа», рассматривавшего события Великой Отечественной войны и конкретно деятельность партизанского движения как центральные в новейшей белорусской истории и конститутивные для советской белорусской государственности, способствовавшие получению международного статуса члена-основателя Организации Объединенных Наций, высокому положению во внутрисоюзной неформальной иерархии республик. Широко представлена партизанская тематика в официальной художественной культуре, в том числе в художественной литературе и в игровом кино (так, республиканская киностудия «Беларусьфильм» получила неофициальное наименование «Партизанфильм»), в названиях улиц и проспектов городов и населенных пунктов. В целом партизанская тематика была одним из центральных элементов большого нарратива о страданиях и подвигах белорусского народа в годы войны. М. Урбан пишет, что форма и содержание белорусского «партизанского мифа» давали возможность акцентировать внимание на его национальных особенностях, не

¹ *Urban M. An Algebra of Soviet Power Elite Circulation in the Belorussian Republic 1966–86. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 13–14.*

вступая в противоречия с общесоветским военным нарративом.¹ Впрочем, как отмечают исследователи, апелляция к локальным идентичностям, к региональному патриотизму была в характерна для советского партизанского движения и в других регионах, в том числе в РСФСР.²

В постсоветский период в официальной исторической политике памяти сохранился чрезвычайно высокий интерес к теме Великой Отечественной войны (например, в 2000-е гг. появились обязательные спецкурсы в высших учебных заведениях и соответствующие учебные издания³), при этом существенное внимание уделяется вопросам партизанского движения. Например, в 2019 г. была издана тематическая энциклопедия,⁴ в 2020 г. — создан специальный интернет-ресурс «Партизаны Беларуси» и разработан комплект стикеров для общения в интернет-мессенджерах «Партизанский стикерпак», в 2021 г. — организована интерактивная выставка «Партизаны Беларуси», представленная в ВУЗах страны. При этом представители условно оппозиционных взглядов пытались критически относиться к официальному образу партизанского движения, например издавая переводы зарубежных критических исследований по партизанской тематике.⁵ Вместе с тем с течением

¹ Ibid.

² Литвинова О. Эволюция партизанской этики в годы Великой Отечественной войны (по материалам Брянщины) // Ярославский педагогический вестник. 2016. № 1. С. 301.

³ Коваленя А. А., Сташкевич Н. С. Великая Отечественная война советского народа (в контексте Второй мировой войны). Минск: Издательский центр БГУ, 2004.

⁴ Беларусь партизанская. Иллюстрированная энциклопедия партизанского движения в Беларуси в годы Великой Отечественной войны / Под ред. А. М. Литвина. Минск: Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 2019.

⁵ Бартушка М. Партызанская вайна ў Беларусі ў 1941–1944 гг. Смаленск: Інбелкульт, 2014. С. 67–109; Мусял Б.

времени происходила и постепенная апроприация советского партизанского нарратива белорусской оппозицией либеральных и националистических взглядов: интерпретация его как аутентично-белорусского, нахождение его признаков в более ранних периодах белорусской истории (например, проводя аналогии между деятельностью партизан и участников антиимперского восстания 1863–1864 гг.), и в целом понимание партизанскости как аутентичной формы белорусской идентичности и культурного сопротивления.¹ В частности, партизанский нарратив активно использовался как официальными властями, так и их оппонентами и представителями протестного движения в период политических выступлений в Беларуси начиная с 2020 г. Например, одно из протестных оппозиционных мероприятий, состоявшееся 18 октября 2020 г., получило название «Партизанский марш»; партизанская тематика использовалась в интернет-сообщениях и уличных стикерах и т. д. Отдельно назовем деятельность группы киберактивистов (хактивистов), которая взяла название «Киберпартизаны». Она осуществила в 2020–2022 гг. ряд кибератак на ресурсы белорусских силовых структур и государственных учреждений (в том числе — на инфраструктуру Белорусской железной дороги), взлом и публикацию баз данных государственных организаций и т. п. В 2022 г. были предприняты попытки блокировки и диверсий на железной дороге, в публичном пространстве при описании этих действий использовались отсылки к нарративу партизанской «рельсовой войне».

Обращаясь к генеалогии белорусского партизанского нарратива, следует отметить, что тематика

Савецкія партызаны ў 1941–1944 гг. Міфы і рэчаіснасць. Смаленск: Інбелкульт, 2018.

¹ Льюис С. «Партизанская республика»: колониальные мифы и война за память в Беларуси. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/166_nlo_6_2020/article/22957 (дата обращения: 09.05.2021).

партизанской борьбы была представлена и в белорусской советской литературе довоенного периода. Она была связана с событиями гражданской войны, советско-польской войны, а также с борьбой белорусского национального движения на западнобелорусских землях, входивших в состав Польши. Здесь можно назвать повесть классика белорусской литературы Якуба Коласа (Константин Михайлович Мицкевич, 1882–1956) «Трясина» (1933) и его же стихотворение «Партизанская песня» (1937), повесть Михася (Михаила Тихоновича) Лынькова (1899–1975) «Миколка-паровоз» (1936).

Если говорить о периоде Великой Отечественной войны, то достаточно полно нормативная концепция партизанского поведения дается в военных произведениях классика белорусской литературы Янки Купалы (Ивана Доминиковича Луцевича, 1882–1942), посмертно изданных в 1942 г. в виде брошюры под общим названием «Белорусским партизанам» (по названию одноименного стихотворения, получившего широкую известность в военное время, в том числе — в качестве текста листовок и плакатов). Брошюра содержит небольшую статью и 5 стихотворений, посвященных тематике войны. Все тексты призывают к беспощадной борьбе с врагом, который представлен как коллективно — немецкие фашисты, так и персонально — А. Гитлер. В текстах используются радикальные характеристики врагов: фашистские варвары, фашистский стервятник, фашистский вампир, трусливые убийцы, фашистские палачи, людоеды, фашистов собачий род, трупоед и т. д. В леденящих подробностях описываются их деяния на захваченных территориях: грабят хозяйства; насилюют женщин; как скотину, режут людей и т. д. При этом перечисляются не только обиды и преступления против белорусов и советского народа в целом, но и против других стран. Фигура врага-фашиста и соответственно процесс беспощадной борьбы с ним абсолютизируется, принимает всемирный масштаб. Образ врага в значительной

степени утрачивает человеческие черты, выступая в качестве фантастических персонажей: вампира-кровопийцы, людоеда, трупоеда, гадюки, заразы и т.д., против которых необходимо использовать сверхъестественные средства. В целом образ врага, который создается в художественных текстах, близок фигуре «абсолютного врага» в понимании К. Шмитта, а борьба с этим врагом приобретает самый радикальный характер. И хотя в стихах Купалы речь ведется преимущественно о партизанской борьбе против фашистов на своей земле и с целью ее защиты, в них можно найти и указание на необходимость продолжения борьбы на чужой территории. В качестве возмездия за совершенные злодеяния поэт призывает к достаточно радикальным действиям: «режьте», «вырезайте», «ройте заранее могилы», «вырывайте жилы из живых», «уничтожайте», «будем давить их, как вшей, как гадких вонючих клопов» и т. д. Подобная установка воспроизводит призыв, озвученный Сталиным в его выступлении по радио 3 июля 1941 г.: «В захваченных районах создавать невыносимые условия для врага и всех его пособников, преследовать и уничтожать их на каждом шагу, срывать все их мероприятия».¹ Столь же радикально описывает поэт и отношение к останкам убитых врагов, он призывает отдать их кости птицам, чтобы не осталось и следа их «на нашей святой земле», что еще раз подчеркивает нечеловеческую сущность врага. Таким образом, Купала прямо призывает к мести по отношению к врагам, что является достаточно общим местом для белорусской военной поэзии того периода, например, еще один классик белорусской литературы — Я. Колас в 1942 г. публикует стихотворную брошюру «Отомстим» (содержащую одноименное стихотворение), в которой также содержатся призывы очистить землю от не-

¹ Слава советским партизанам! // Партизаны Великой Отечественной войны советского народа / [Ред. А. Наумова]. М.; Л.: Детгиз, 1941. С. 4.

людей, отрубить врагу голову, забить ему в сердце осиновый кол и т. п.¹ В своих текстах Купала прямо отсылает к морально-правовому принципу талиона (*lex talionis*), предполагающему симметричное возмездие за совершенные деяния и в философии права относимому к воздающему или ретрибутивному типу справедливости. Широко известные формулировки принципа талиона воспроизводятся в текстах дословно: «Око — за око, зуб — за зуб ответим мы фашистам, не дадим им ни отдыха, ни срока»,² «кровь за кровь, и смерть за смерть».³ Те же идеи в торжественно-официальной форме представлены в тексте «Присяга белорусского партизана», которая начинается словами «*Кровь за кровь, смерть за смерть!*».⁴ Как и большинство клятв, текст присяги партизана содержит так называемую vindиктивную составляющую, т. е. указывает на готовность подвергнуть себя каре в случае нарушения высказываемого:⁵ «Если же по моей слабости, трусости или по злой воле я нарушу эту свою присягу и предам интересы народа, пусть умру я позорной смертью от руки своих товарищей».⁶ В дальнейшем различные варианты этого текста публиковались в прессе, использовались в партизанских отрядах на русском и белорусском языках. Присяга партиза-

¹ Колас Я. Адпомсцім. Масква: Выданне газеты «Совецкая Беларусь», 1942.

² Купала Я. Паднялася Беларусь // Беларускім партизанам. Масква: Выданне газеты «Совецкая Беларусь», 1942. С. 8.

³ Купала Я. Беларускім партизанам // Беларускім партизанам. С. 13.

⁴ Присяга белорусского партизана // Партизаны Великой Отечественной войны советского народа. С. 3.

⁵ Чесноков И. И. Речевой акт «Клятва»: эксплицитные перформативные высказывания // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2016. № 3. С. 110.

⁶ Присяга белорусского партизана. С. 3.

на выступала основным регулятором поведения и поддержания дисциплины в партизанских отрядах.¹ Сравнительный анализ показывает достаточно большую степень сходства присяги белорусских партизан и аналогичных присяг других советских партизан,² в большинстве из которых также делается акцент на отмщении. Можно вспомнить и распространённое именование партизан «народными мстителями».

Интересно отметить, что стихотворения Купалы с призывами покарать врагов были опубликованы осенью 1941 г. (кроме текста «Вновь будем иметь счастье и волю», изданного в 1942 г.), т. е. ранее, чем известные работы схожей направленности К. М. Симонова «Убей его»³ и И. Г. Эренбурга «Убей!».⁴ Можно предположить, что те действия и чувства,

¹ Кулик С. В. Категории партизанских отрядов в годы Великой Отечественной войны // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. 2006. № 37. С. 58.

² См.: Клятва курских партизан на верность Родине, советскому народу, правительству и Коммунистической партии. 12 октября 1942 г. URL: <http://docs.historyrussia.org/ru/nodes/248943-klyatva-kurskih-partizan-na-vernost-rodine-sovetskomu-narodu-pravitelstvu-i-kommunisticheskoy-partii-12-oktyabrya-1942-g> (дата обращения: 09.12.2021); Клятва партизан отряда им. «Павла» Шаховского района Московской области. Октябрь 1941 г. URL: <http://docs.historyrussia.org/ru/nodes/178061-klyatva-partizan-otryada-im-pavla-shahovskogo-rayona-moskovskoy-oblasti-oktyabr-1941-g> (дата обращения: 10.12.2021); Клятва, дававшаяся партизанами Одесского Пригородного района при вступлении в отряд. Январь 1942 г. URL: <http://docs.historyrussia.org/ru/nodes/181012-klyatva-davavshayasya-partizanami-odesskogo-prigorodnogo-rayona-pri-vstuplenii-v-otryad-yanvar-1942-g> (дата обращения: 09.12.2021).

³ Симонов К. М. Убей его. // Красная звезда. 1942. 18 июля. С. 3.

⁴ Эренбург И. Г. Убей! // Там же. 24 июля. С. 3.

к которым призывает Купала партизан с начала войны, для солдат регулярной армии — основных адресатов произведений Симонова и Эренбурга — оказываются приемлемыми только в критических обстоятельствах, в частности в период лета 1942 г., одного из наиболее тяжелых для Красной Армии. Как отмечает известный российский этик Р. Г. Апресян, «талион — последняя возможность сохранения человечности в непригодных для человечности обстоятельствах подобных тем, что передаются нормативной моделью „войны всех против всех“, не важно, понимается ли эта модель как метафора или дескриптивно достоверная концепция».¹ Вероятно, в случае регулярных боевых действий формулу «войны всех против всех» можно трактовать как обозначение особой степени радикализации и интенсификации боевых действий. Для партизанской же войны, как будет показано далее, данная характеристика может восприниматься и слишком буквально. Исследователи истории нравственных систем рассматривают принцип талиона как один из ранних вариантов нравственного ограничения и регулирования насилия, функционально сходный с государственными законами и специальными профессиональными нормами воинского этикета.² Обращение к нормам талиона в ситуации кризиса советских властных институций (оккупация) и наличия иррегулярных боевых формирований выглядит достаточно понятным.

Основной субъект акта мести в произведениях Купалы — коллективный, идет обращение к партизанам как к некоторой общности («белорусским сынам», мужам и отцам), и хотя напрямую парти-

¹ Апресян Р. Г. Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов. // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 82.

² Беляева Е. В. Историческое формирование универсальной морали // Мораль и универсальность: Сб. науч. ст. / Под ред. Р. Г. Апресяна. М.: Гуманитарий, 2018. С. 209.

заны таким образом не называются, но указывается на необходимость защиты жен и детей, а также отмщение за насилие по отношению к ним. В текстах Купалы и Коласа партизаны явным образом гендерно маркированы в качестве мужчин, но в сборнике «Партизаны Великой Отечественной войны советского народа» 1941 г. содержится ряд текстов, в которых описываются партизанские действия детей и стариков: «...среди них есть крестьяне, сражавшиеся в партизанских отрядах двадцать три года тому назад... Среди партизан есть и ребята. Армия дедов и внуков»;¹ «...головы женщин аккуратно повязаны платками, в руках у них вилы и топоры».² Интересно отметить, что в воспоминаниях женщин — участниц партизанского движения можно найти схожую мотивацию — желание «отомстить за насилие, совершенное фашистами над ее семьей, друзьями, соседями и знакомыми».³ Фактически, в качестве потенциального партизана рассматривается каждый белорус, независимо от возраста и пола: «Пока будет жив хоть один белорус — не будет на белорусской земле покоя фашистским захватчикам, горькой будет их жизнь, с каждого дерева, из каждого оврага будут следить за ними внимательные партизанские глаза».⁴ В данном случае можно предположить соединение элементов традиционных и современных («модерных») этических представлений, до сих пор в определенной мере характерных, по мнению спе-

¹ Эренбург И. Г. Партизанские пули от сердца летят // Партизаны Великой Отечественной войны советского народа. С. 16.

² Габрилович Е. И. Героические женщины белорусского народа // Партизаны Великой Отечественной войны советского народа. С. 24.

³ Вальке А. Память, гендер и молчание: устная история в (пост-) советской России и призрачная грань между публичным и приватным // Laboratorium. Журнал социальных исследований. 2011. № 1. С. 142.

⁴ Купала Я. Паднялася Беларусь. С. 9.

циалиста в области этики Е. В. Беляевой, и для белорусского общества начала XXI в.¹

Возвращаясь к модели описания партизана, предложенной Шмиттом, отметим, что для нашего исследования наибольший интерес представляет именно «теллуричность» партизана. Как пишет сам Шмитт со ссылкой на испанского исследователя Ховера Самору (работа «Теория партизана» была написана на основе лекций, прочитанных Шмиттом в Сарагосском университете в 1962 г.), теллуричность, или связь с землей, важна для «принципиально оборонительной ситуации партизана, который изменяет свою сущность, если отождествляет себя с абсолютной агрессивностью идеологии мировой революции или техницистской идеологии»,² и, далее, «партизанские сражения Второй мировой войны и последующих годов в Индокитае и других странах... дают понимание того факта, что связь с почвой, с автохтонным населением и с географическим своеобразием страны... остается вполне актуальной».³ Именно привязанность партизана к почве позволяет Шмитту провести различие между фигурами партизана и пирата или корсара. Отметим, что поддержка местного населения в современной теории боевых действий является одним из признаков, отличающих партизана от других участников иррегулярных боевых действий (террористов, наемников и т. п.). Вместе с тем ряд новых особенностей партизанской деятельности, таких как ее мобильность, поддержка третьими силами, использование современной техники, также ставят под вопрос характер

¹ Беляева Е. В. Неотрадиционализм как характеристика системы нравственности белорусского общества // Вучоныя запіскі Брэсцкага ўніверсітэта: зб. навук. прац. 9. Частка 1. Гуманітарныя і грамадскія навукі. 2013. С. 15–21.

² Шмитт К. Теория партизана: Промежуточное замечание по поводу понятия политического // Шмитт К. Теория партизана. М.: Праксис, 2007. С. 35.

³ Там же. С. 36.

связи партизана с землей.¹ При этом теллуричность (заземленность, приземленность) партизана в определенном смысле противопоставляется мобильности, характерной для деятельности партизана, делающая последнюю более устойчивой и основательной. Комментатор русскоязычного издания «Теории партизана» Т. А. Дмитриев в этой связи проводит аналогии между теллуричностью и автохтонностью партизана и его консервативностью.² Данная идея заслуживает отдельного осмысления применительно к белорусскому случаю, в котором формы сильной «партизанской» идентичности сочетаются с консервативными установками части населения и руководства. Так, в конце 1980-х гг. распространенной была негативная характеристика Белорусской Советской Социалистической республики как «Вандеи перестройки» за сопротивление перестроечному движению, само словосочетание приписывается белорусскому писателю Алесю Адамовичу (1927–1994), известному своими произведениями о войне, затрагивающими, в том числе, и партизанскую тематику.

В дальнейшем Шмитт проясняет теллуричность партизана через анализ значимости пространственного фактора для ведения боевых действий, в частности через различие войны на суше и на море. В данном случае Шмитт следует своим идеям, изложенным в книге «Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum*» (1950). Сам термин «номос», имеющий древнегреческое происхождение, может пониматься как минимум в двух значениях: законы и традиции сообщества, носящие как писанный, так и неписанный характер; а также неписанный универсальный закон божественного толка.

¹ Куренной В. Теория партизана [Рец. на книгу: Шмитт К. Теория партизана. М.: Праксис, 2007] // Неприкосновенный запас. 2008. №1. С. 277–278.

² Дмитриев Т. А. Теория партизана вчера и сегодня // Шмитт К. Теория партизана. С. 213.

В Античности важной в теоретическом отношении была дискуссия о соотношении номоса и фюзи-са как человеческого и природного порядков.¹ По мнению самого Шмитта, номос обозначает «обосновывающее все последующие критерии первое измерение, первоначальный захват земли, представляющий собой форму первого размежевания и первой классификации пространства, ее первичного деления и распределения»,² демонстрируя изначальную связь порядка и локализации: «Номос является также выражением и составной частью конкретного измерения, мыслившегося главным образом как пространственное».³ Интересно отметить, что к понятию номоса обращается и североамериканский антрополог из Стэнфордского университета Габриэлла Коулман (Gabriella Coleman, 1973), занимающаяся изучением культуры и этики хакеров. Отметим, что ряд исследователей, как и сама Коулман, проводят параллели между политически ангажированными хакерами, хактивистами и «социальными бандитами» XIX в., описанными историком Эриком Хобсбаумом,⁴ в частности используя термин «е-бандиты»;⁵ о попытках выстраивания дискурсивной преемственности с партизанским движением белорусских хактивистов упоминалось ранее. Для анализа этических аспектов деятельности хакеров Коулман использует термин «номос» в интерпретации североамериканского профессора юриспруденции Роберта Кавера (Robert Cover,

¹ *Hobbs A. Physis and Nomos // Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge, 1998. P. 6510–6511.*

² *Шмитт К. Номос Земли в праве народов jus publicum europaeum. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 46.*

³ Там же. С. 46.

⁴ *Хобсбаум Э. Бандиты. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2020.*

⁵ *Wong W., Brown P. E-Bandits in Global Activism: WikiLeaks, Anonymous, and the Politics of No One // American Political Science Association. 2013. N 11 (4). P. 1015–1033.*

1943–1986). Кавер рассматривает номос как определенный нормативный универсум, конституируемый перманентным нарративом, посвященным интерпретациям существующих норм, зафиксированных в текстовой форме. В более узком значении использует этот термин Коулман: «Хотя идея номоса обеспечивает полезную общую основу для понимания того, как кодируются и интернализируются этические позиции, для своих целей здесь я уточню его значение, выделяя репертуар повседневных микропрактик, которые группируются вокруг двух различных (и противоположных) этических моментов: инкультурации и кризиса разрыва (punctuated crisis)».¹ Инкультурация понимается здесь в антропологическом значении — как относительно бесконфликтная социализация посредством усвоения и принятия определенных норм и знаний, как эксплицитных, так и фоновых. Кризисы разрыва обозначают ситуацию конфликта в интерпретации тех или иных общих положений: разделяя общие этические положения, хакеры не всегда соглашались по поводу их применения в конкретных ситуациях.

Ф. Джеймисон обращает внимание на сходство рассуждений Шмитта о номосе с идеями Э. Гуссерля: «Для Гуссерля упадок начинается с отделения геометрии ([что можно также толковать как ее] забвение и/или вытеснение) от экзистенциальной землемерной практики в древнем Египте. Шмитт диагностирует сходное вырождение правовой традиции, разорвавшей связи с грубым географическим фактом Landnahme, то есть захватом и присвоением земли как таковой».² Подобная конкретность, проистекающая из его теллуричности, в дальнейшем приписывается Шмиттом и деятельности партизана в целом.

¹ *Coleman G. Coding Freedom: The Ethics and Aesthetics of Hacking. Princeton: Princeton University Press, 2013. P. 124.*

² *Джеймисон Ф. Заметки о «Номосе» // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8, № 2. С. 17.*

Как пишет немецкий исследователь, еще со времен античных софистов это первоначальное значение номоса стало забываться: «Я хотел бы вернуть этому слову его изначальную силу и величие, хотя с течением времени и даже в самой античности оно утратило свой первоначальный смысл и в конце концов превратилось в бессодержательное всеобщее обозначение любых каким-либо образом установленных или изданных нормативных правил и предписаний. Оно стало использоваться для обозначения различного рода уставов, положений, мероприятий и декретов».¹ Шмитт принципиально критикует перевод номоса как «закона» за позитивистскую установку: «Применительно к современному международному положению оно выражает лишь искусственный характер таких сугубо позитивистских понятий, как *установленное* (Gesetzte) и *должное*, т. е. голую волю к осуществлению, или — говоря языком социологии Макса Вебера — волю к реализации возможности принуждения. Nomos же происходит от глагола *nemein*, означающего как „разделять“, так и „пасти“. Поэтому номос — это тот непосредственный образ, который делает пространственно зримым политический и социальный порядок того или иного народа».² Далее Шмитт развивает идею влияния пространства на устанавливающийся в его рамках тип порядка (один из возможных вариантов перевода понятия «номос» на русский) на протяжении европейской и в дальнейшем — мировой истории на примере эволюции представлений о международном праве и международных отношениях на протяжении XVII–XIX вв. в свете противопоставления земли и моря как двух принципиально отличных друг от друга способов организации пространства. «Земля и море не только имеют различные способы ведения войны и различного рода театры

¹ Шмитт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum*. С. 46–47.

² Там же. С. 51.

военных действий, но и развили разные понятия о войне, враге и трофеях».¹ Отметим, что сама концепция Шмитта об истоках и основах правовых систем выглядит эвристически значимой, но в то же время дискуссионной, оставаясь при этом предметом геополитических и историософских интерпретаций. Так, Ф. Джеймисон указывает на возможность ее интерпретации в качестве «периодизирующей и структурной категории... демонстрирующей семейное сходство не только с марксистским „способом производства“, но и с фукоистскими „историческими эпистемами“».² Конечно, ее потенциал в качестве универсальной модели объяснения исторического процесса вызывает ряд вопросов. Вместе с тем идея о связи пространства и происходящих в ее границах и во многом порождаемых им социальных порядков (в том числе — порядков ведения войны) представляется достаточно продуктивной. Особенно интересно она выглядит применительно к рассуждениям о специфике деятельности партизана и порядках партизанской борьбы.

Рассуждая о теллуричности партизана, Шмитт обращает внимание на обусловленность партизанской борьбы взаимодействием партизан с территорией («почвой»), с местным населением, а также с географическим своеобразием региона (горы, лес, джунгли или пустыня).³ К сожалению, Шмитт не конкретизирует этот сравнительный ряд партизанских территорий, но вполне возможно предположить, что различные типы пространства могут накладывать свой отпечаток на специфику ведения в их рамках партизанской борьбы. Так, современные исследователи партизанского движения в Восточной Европе периода Второй мировой войны отмечают

¹ Шмитт К. Теория партизана: Промежуточное замечание по поводу понятия политического. С. 36.

² Джеймисон Ф. Заметки о «Номосе». С. 18.

³ Шмитт К. Теория партизана: Промежуточное замечание по поводу понятия политического. С. 36.

его связь и обусловленность особенностями регионального ландшафта, существенно отличающегося от более урбанизированного западноевропейского аналога — «недоосвоенные сельские территории с густыми лесами, раскинувшимися болотами и высокими горными хребтами».¹ Интересно отметить, что Шмитт, настаивая на важности теллурического понимания партизана, ссылается как раз на опыт человека из региона Восточной Европы — поэта Ч. Милоша (1911–2004), участника польского подполья в годы войны.² И хотя, рассуждая о партизанской деятельности в этом регионе, как правило, обращают внимание на события в лесной местности, мы хотели бы заострить внимание на специфике болотистой местности, особенно применительно для белорусского случая.

Образ болота встречается в самых разных культурах (в которых, к слову, существует большое количество названий для обозначения соответствующих территорий в зависимости от степени их заболоченности). Сам образ является полисемантическим: преобладающими, как правило, выступают негативные значения, связывающие болото с застоявшейся, нездоровой, опасной водной стихией; вместе с тем встречаются и более позитивные интерпретации болота как природного, жизненного начала, в частности, подобные идеи распространены среди представителей феминистского и экологического движений.³ Концепт и метафора болота становятся предметом междисциплинарного исследования — например, тематический сборник, посвященный анализу болота как культурного пространства и частичному переосмыслению сложившихся

¹ *Shepherd B., Pattinson J.* Introduction // *War in a Twilight World*. London: Springer, 2010. P. 2.

² *Шмитт К.* Теория партизана: Промежуточное замечание по поводу понятия политического. С. 37.

³ *Giblett R. J.* *Postmodern Wetlands Culture, History, Ecology*. Edinburgh: University Press, 1996. P. XI.

по его поводу штампов.¹ Метафора болота является достаточно распространенной в политическом дискурсе, в частности, в западноевропейской традиции (*фр.* Marais) она восходит как минимум к ироническому обозначению представителей депутатского большинства в Конвенте периода Французской революции, не обладавшего явно выраженными политическими предпочтениями и ситуационно примыкавшего к одной из более сильных группировок. В русском языке термин болото («блато») достаточно активно используется в церковной традиции, устойчиво ассоциируясь с низостью и моральной нечистотой. Начиная с XVIII в. слово приобретает соответствующие социальные коннотации (при этом частично сохраняя и географическое значение), его семантика трансформируется. Как показывают исследования данных Национального корпуса русского языка, метафора болота, как правило, используется для обозначения: «(1) провинциальной глуши, (2) малой родины, (3) застоя общественно-политической жизни, (4) общества с извращенными нравами; (5) коллектива, в котором царят интриги и нечестные способы конкуренции; (6) семейного быта».² Можно предположить, что некоторые из этих характеристик могут быть отнесены и к процессу партизанской деятельности: так, последняя осуществляется на локальной, провинциальной территории «малой родины»; способы ведения партизанской борьбы также порой выходят за пределы норм и установлений как мирной жизни, так и регулярных боевых действий, что, в свою очередь, ведет к определенной трансформации нравов и этических представлений.

¹ Русское болото: между природой и культурой: Материалы международной научной конференции / Ред. М. В. Строганов. Тверь: Изд-во М. Батасовой, 2010.

² *Леонтьева Т. В., Мокиенко В. М.* Метафора болота в характеристиках социума // *Вестник Томского государственного университета*. 2021. № 465. С. 19.

Белорусские территории до сих пор изобилуют лесами и болотами, Беларусь исторически является одной из наиболее увлажненных стран Европы, а процессы мелиорации осуществлялись на протяжении XIX–XX вв., особую интенсивность они приобрели в послевоенный период.¹ Образ болот и тематика жизни на болоте широко представлены в белорусской литературе довоенного периода, в том числе и в связи с деятельностью партизан. В качестве примера можно привести повесть Я. Коласа «Трясина», посвященную партизанской борьбе в период советско-польской войны, центральным персонажем произведения является реально существовавший человек — Василий Исаакович Талаш («Дед Талаш», 1844–1946), впоследствии ставший партизаном и в период Великой Отечественной войны (будучи, по некоторым данным, самым возрастным участником партизанской борьбы). Болото и лес, наряду с деревней — наиболее распространенные локации, описываемые в произведениях, посвященных партизанской тематике. Интересно отметить, что термин «лесные братья», непосредственно связывающий партизанскую вооруженную борьбу с лесом, устойчиво ассоциирующийся с антисоветскими формированиями, действовавшими как на территории Беларуси, так и в других регионах страны. Соответственно советские партизаны, в свою очередь, могли бы быть названы «люди на болоте» — по названию романа (1962) белорусского писателя Ивана Павловича Мележа (1921–1976), посвященного довоенной жизни полесской деревни. Конечно, ни реальные партизаны, ни их литературные образы не действовали исключительно на болотах, однако труднодоступность болот, дополнительные сложности и опасности передвижения по болотной местности часто использовались

¹ Желязко В., Лагун Т., Лихацевич А. Развитие сельскохозяйственной гидромелиорации в Беларуси // Природообустройство. 2016. № 4. С. 75–77.

партизанами как дополнительный элемент защиты и маскировки. Более того, рискнем предположить, что образ болота может быть рассмотрен как эвристически нагруженная метафора для описания партизанской деятельности в целом, а также для характеристики этических моментов, связанных с партизанским движением.

Обратившись к описанию войны и конкретно партизанского движения в послевоенной белорусской литературе, мы столкнемся с целым рядом существенных изменений в репрезентации самого движения и, что существенно для нашего исследования, — этики партизана. Наиболее ярко подобные изменения проявляются в творчестве классика послевоенной белорусской литературы, писателя-фронтовика Василя (Василия Владимировича) Быкова (1924–2003). Характеризуя его творчество, исследователи отмечают близость его произведений работам писателей-экзистенциалистов, в частности Ж.-П. Сартра.¹ Сам Быков, в переписке с другим писателем-фронтовиком Алесем Адамовичем (1927–1994), признавал осознанное обращение к проблематике экзистенциализма как философско-литературного направления,² особенно выделяя при этом повесть «Сотников». В центре этого произведения — два партизана, Сотников и Рыбак, попадающие в плен к представителям коллаборантов («полицаям») и поставленные перед сложным выбором: принять сотрудничество с противником либо отказаться от него, что чревато смертью. Один из них, Рыбак, постепенно, шаг за шагом, начинает взаимо-

¹ Хусаинова А. Х. Экзистенция свободы выбора и «Лабораторно-онтологический эксперимент» событий войны в художественном творчестве: Ж.-П. Сартр и В. Быков // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. 2015. № 5. С. 91–95.

² Адамович А., Быков В. Диалог в письмах. Окончание // Сибирские огни. 2013. № 11. URL: <https://magazines.gorky.media/sib/2013/11/dialog-v-pismah-2.html> (дата обращения: 09.11.2021).

действовать с неприятелем, в конце переходя на их сторону и принимая участие в казни своего товарища, другой же, Сотников, до конца отказывается от сотрудничества и в конце концов погибает. Как показывает писатель, моральный выбор, как правило, не оказывается одномоментным, напротив, он часто сопряжен с внутренними поисками и может быть неоднозначен по своим последствиям. При этом автор избегает однозначных моральных оценок, абсолютизации категорий добра и зла, друга и врага и т. д. Что интересно, сам Быков впоследствии рассуждает о своей партизанской повести в более общих категориях: «Эта повесть целиком созрела в настоящем, нашем времени. Я кожей, нервом почувствовал (что понятно), что значит жить в ситуации, когда ничего не можешь, лишен всех возможностей не только как-то влиять на обстоятельства, жизнь, но и хотя бы с ничтожной долей на успех сохранить свою независимость от этого злобного и хищного мира. И я построил сходную модель на материале партизанской войны (вернее, жизни в оккупации), взял Сотникова и Рыбака и показал, как оба обречены, хотя оба — полярно противоположные люди, — такова сила обстоятельств. Не скрою, здесь замысел — от экзистенциализма, каким я его представляю».¹

Вернемся к осмыслению Шмиттом номоса как определенного упорядочивающего принципа, связанного со взаимодействием человека и природного ландшафта. Сам Шмитт пишет об основополагающем для европейского международного права «номосе Земли», регулировавшего отношения между государствами и нормировавшего порядок ведения боевых действий. Современные же войны, и прежде всего деятельность партизан, очевидным образом не вписываются в эти нормативные рамки и ставят сложившийся порядок под сомнение. «В партизанской борьбе возникает сложно структурированное новое пространство действия, поскольку партизан борется

¹ Там же.

не на открытом поле сражения и не в той же плоскости открытой войны с фронтами. Он, скорее, заставляет вступить своего врага в другое пространство. Так он добавляет к поверхности регулярного, обычного театра военных действий другое, более темное измерение, измерение глубины.¹ И, далее, Шмитт приводит «неожиданную, но от этого не менее эффективную аналогию с подводной лодкой».² И хотя автор пытается провести строгое различие между сушей и морем и настаивает на исключительно земной, теллурической сущности партизана, все же сложно отделаться от представления об определенном синтезе принципов моря и земли в деятельности партизан. Неожиданный эвристический эффект здесь может выполнить метафора еще одного теоретика партизанской борьбы, Мао Цзэдуна (1893–1976), который «сравнивал партизан с „рыбой“, плавающей в „море“, которое представляет собой весь остальной народ. Смысл данного сравнения состоит именно в том, что море не обладает качествами, отличающими одну его часть от другой».³ При этом стоит отметить, что рыба может водиться не только в море или реке, но и на болоте, в глубинах которого также можно спрятаться. Болото, в свою очередь, как бы соединяет элементы земной и водной стихий, одновременно скрывая за спокойной поверхностью глубину и непредсказуемость. В традиционной белорусской культуре болото рассматривалось как беспорядочная смесь воды и земли, первоэлементов, из которых в дальнейшем был создан Космос, болото воспринималось как опасное место, населенное нечистью.⁴ Важная характеристика болота — его зыбкость, от-

¹ См.: Шмитт К. Теория партизана: Промежуточное замечание по поводу понятия политического. С. 107.

² Там же. С. 108.

³ Ван Кревельд М. Трансформация войны. М.: Альпина бизнес букс, 2005. С. 309.

⁴ Балота//Беларуская міфалогія. Беларуская міфалогія: Энциклап. слоўнік. Мінск: Беларусь, 2004. С. 41–42.

существование твердой почвы под ногами, оно представляет собой, используя заглавие известной книги Льва Исааковича Шестова (Иегуда Лейб Шварцман, 1866–1938), «апофеоз беспочвенности» в значении отсутствия устоявшихся принципов, характерных как для мирного времени, так и для регулярной войны. Все это переносит акцент на индивидуальный выбор участника партизанской борьбы. В принципе, подобные аналогии вполне уместны по отношению к идеям Шмитта, чью позицию исследователи сравнивают с «политическим экзистенциализмом»,¹ а фигуру партизана рассматривают как «пронзительный пример лишенности политической основы».² Неожиданно философски нагруженную интерпретацию метафоры болота предлагает Ф. Ницше: «Требование „свободы воли“ в том метафизическом, раздутым смысле... желание самому нести всю без изъятия ответственность за свои поступки, сняв ее с Бога, с мира, с предков, со случая, с общества, есть не что иное, как желание быть той самой *causa sui* и с более чем мюнхгаузеновской смелостью вытащить самого себя за волосы в бытие из болота Ничто».³ Любопытным образом пересекается с этой сентенцией фрагмент из повести «Сотников», описывающей бегство героя из немецкого плена: «Не обращая внимания на опять раздавшиеся выстрелы, а также ветки, раздиравшие его лицо, он долго бежал, пока не забрался в болото. Деваться было некуда; и он влез в кочковатую, с окнами стоячей воды трясины, из которой уже никуда не мог выбраться. Там он понял, что если не утонет, то может считать себя спасенным. И он затаился, до подбородка погрузившись в воду и держась за тоненькую, с мизинец, лозовую ветку, все время

¹ Wolin R. Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State // *Theory and Society*. 1990. N 19. P. 389–416.

² Marder M. Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt. London: Blumsbury, 2010.

³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Полн. собр. соч.: В 13 т. М.: Культурная революция, 2012. Т. 5. С. 146.

напряженно соображая: выдержит она или нет. Если бы ветка сломалась, он бы уже не удержался, силы у него не осталось. Но ветка не позволила ему скрыться с головой в прорве, мало-помалу он отдышался и, как только вдали затихла стрельба, с трудом выбрался на сухое».¹ В определенном смысле заход на территорию болота может быть рассмотрен как готовность подвергнуть свою жизнь опасности. Например, в статье военного периода Я. Купала описывает, как в начале войны «женщины уносили маленьких детей — Пусть лучше в болоте погибнет, чем достанется немецким фашистам».²

Интересно отметить, что в своих поздних произведениях Быков регулярно обращается к образу болота. Одна из его повестей так и называется — «Болото». В ней описывается, как группа советских военнослужащих забрасывается в тыл, чтобы встретиться с партизанами, однако их сбрасывают не в условленном месте и на протяжении всего произведения военные находятся в ситуации неопределенности по отношению к местам, в которые они попали, к людям, с которыми они встречаются (командир группы отдает приказание убить местного мальчика, который показал им дорогу для партизан, поскольку не уверен, не сообщит ли тот об этом врагу), да и к самим себе (по мере повествования мы узнаем непростые подробности прошлого действующих лиц), заканчивается все трагически — группа попадает под дружественный огонь своих партизан. «Все, что ни повидится ночью, на деле — причудливое и фальшивое. Ночью каждый куст кажется загадочным, каждое пятно издали таит в себе подозрительный знак. Вернее в ночи слух, но и он нередко подводит, выдавая кажущееся за действительное».³

¹ Быков В. Сотников // Собр. соч.: В 4 т. М.: Молодая гвардия, 1985. Т. 2. С. 305–452.

² Купала Я. Паднялася Беларусь. С. 5.

³ Быков В. Болото // Дружба Народов. 2001. № 7. URL: <https://magazines.gorky.media/druzhba/2001/7/boloto>.

Столь философски нагруженное описание подчеркивает сложность партизанской активности, которая постоянно ставит под сомнение казавшиеся вполне очевидными представления о мире, в том числе и морального характера — оказывается сложным найти обоснование для своих действий в представлениях из области мирной жизни или в официальных предписаниях. Партизан, поставленный в чрезвычайные условия, оказывается вынужден на свой страх и риск пробираться через метафорическое болото, постоянно ища для себя опору и основание. Важная характеристика болота — его зыбкость, отсутствие твердой почвы под ногами, в значении отсутствия устоявшихся принципов, характерных как для мирного времени, так и для регулярной войны. Все это переносит акцент на индивидуальный выбор участника партизанской борьбы. Эта специфика «партизанской этики» была проиллюстрирована на примерах из произведений В. Быкова, для которых характерен акцент на морально-экзистенциальной проблематике, индивидуальном моральном опыте, личном выборе в экзистенциальной ситуации и необходимости самостоятельного поиска решений в морально неоднозначных ситуациях. Таким образом, для концептуализации партизанской деятельности в ситуации неопределенности и сопряженных с ней этических проблем предлагается использовать метафору «номос болота», развивающую соответствующую терминологию К. Шмитта.

В этом отношении важно зафиксировать принципиальные изменения, произошедшие в художественном описании нормативных моделей нравственного выбора в ситуации партизанской войны. Во-первых, официальная советская довоенного периода, представленная в художественных произведениях, рассматривающая партизанскую деятельность в контексте норм классовой и нацио-

html (дата обращения: 08.05.2021).

нально-освободительной борьбы. Во-вторых, официальная советская военного периода, представленная в нормативных документах, публицистике, художественных произведениях военного времени, рассматривающая партизанскую деятельность как разновидность коллективной деятельности по восстановлению нарушенного нормального жизненного порядка в соответствии с принципами талиона. В-третьих, официальная послевоенная, представленная преимущественно в художественных произведениях, делающая акцент на индивидуальном моральном выборе и подчеркивающая локальную идентичность партизан. Если первые две делают акцент на коллективном характере партизанской этики и обращаются к универсальным принципам классовой или народной борьбы (в итоге, впрочем, во многом сводящиеся к архаическому принципу талиона), то в последнем случае речь идет об индивидуальном выборе в неопределенной ситуации, когда претендующие на универсальность моральные принципы либо не способны выполнять свои функции, либо сам субъект в силу определенных причин отказывается прибегать к ним. Интересным в данном контексте оказывается обращение к локальной составляющей послевоенного художественного дискурса, часто представлявшего партизан как местных жителей, «тутэйшых» (русск. «тутошных», «местных», «здешних»). Подобная локализация партизанской идентичности в случае БССР имела и определенную политическую подоплеку в рамках общесоюзной конфигурации властных отношений. Вместе с тем она же может быть рассмотрена как попытка выделить партизана из глобального универсалистского идеологического нарратива, расположить его в конкретных исторических обстоятельствах и на определенной территории. Эта попытка отхода от универсалистского нарратива и этики, базирующейся на универсалистских принципах, тем не менее приводит к ситуации индивидуально-морального выбора, параллельно с этим способ-

ствуя развитию субъективного начала. Интересно отметить, что в произведениях Быкова раскрытие сложного и противоречивого мира действующих лиц — партизан часто происходит в необычных и даже экстремальных ситуациях нахождения в плену, допроса, угрозы для жизни. Выскажем предположение, что в данном случае речь может идти не только о художественном приеме, способствующем раскрытию характеров персонажей, но и о попытке художественно зафиксировать ситуации и механизмы формирования особого типа субъективности. В частности, можно сослаться на работы российского исследователя О. Хархордина, который во многом продолжает программу исследования исповедальных практик М. Фуко в процессе становления западноевропейской субъективности. Так, Хархордин пишет о значимости публичного коллективного обсуждения, как правило, в мирное время для становления субъективности советского человека.¹ Можно отметить, что в партизанских отрядах также большую роль играли коллективные собрания, выполнявшие важные дисциплинарные функции: «Применялись все меры дисциплинарного воздействия согласно соответствующим уставам и положениям Красной Армии. Большое значение имело общее собрание отряда, на котором разбирались провинившиеся партизаны».² В произведениях Быкова подобные функции, как правило, выполняют сцены допроса, которые также демонстрируют изощренную диалектику правды и лжи и высокую степень рефлексивности по отношению к проговариваемому, а также ставят фундаментальные вопросы

¹ *Kharkhordin O. The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices. Berkley: University of California Press, 1999.*

² *Кулик С. В. Категории партизанских отрядов в годы Великой Отечественной войны // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. 2006. № 37. С. 59.*

экзистенциального характера. Гипотетическая ситуация допроса со стороны фашистов, которым не следовало выдавать секретные сведения (часто — о местонахождении солдат или партизан), была распространена в послевоенной советской культуре как своеобразный мысленный эксперимент, проверяющий человека на стойкость убеждений и силу моральных качеств. В повести Быкова «Сотников» реальный допрос партизана коллаборантом чередуется с воспоминанием из детства, в котором главный герой вынужден признаваться отцу, что без спросу брал его боевое оружие. Но в случае допроса партизана, против которого отсутствуют очевидные доказательства, ситуация становится более сложной и рефлексивно изощренной. Таким образом, можно предположить, что обстоятельство допроса, ставящие перед героем проблему непростого и неоднозначного морального выбора, способствовали становлению его субъективности.

Для лучшего понимания особенностей диалектики истины и лжи в описании партизан в произведениях В. Быкова обратимся к известным примерам из области философского анализа моральных дилемм, непосредственно связанных с обсуждением вопросов истины и лжи в ситуации заключения или угрозы. Первый из них связан с так называемой «дилеммой заключенного» (*англ. prisoner's dilemma*) — разновидностью интеллектуальной модели или мысленного эксперимента, популярного в теории игр, моральной философии, политической науке и т. д. Существует большое количество формулировок условий дилеммы, в данном случае мы сошлемся на вариант, предложенный в энциклопедической статье Р. Г. Апресяна: «Теоретическая идея, отраженная в этой модели, состоит в том, что личный интерес может препятствовать достижению коллективной цели, которую каждый из включенных в ситуацию индивидов рассматривает как отвечающую его личным интересам. <...> Два заключенных обвиняются в совершении преступления. Они находятся

в разных камерах и не имеют возможности общаться друг с другом. Они знают, что у следствия нет достаточных оснований для обвинения. Окружной прокурор, желая вызвать признание, делает каждому из подсудимых следующее предложение: если каждый из них признается в преступлении, то они будут приговорены к наименьшему сроку в три года; если ни один из них не признается в преступлении, то оба получают по пять лет тюрьмы; если один признается, а другой — нет, то признавший вину приговаривается к десяти годам, а другой отпускается на свободу. Как очевидно, общий интерес подсудимых состоит в том, чтобы сделать признание и получить трехлетний срок. Тем не менее отстаивание каждым из заключенных своего личного интереса (при понимании взаимовыгодности координации их тактик) ведет к тому, что каждый из заключенных оказывается в лучшем положении, если хранит молчание. Но одновременное молчание обоих не дает наилучшего для них результата. Так что доминирующей стратегией для них оказывается признание. Из „дилеммы заключенного“, как правило, делается вывод, что заключенным не удастся скооперироваться, поскольку каждый из них преследует личный интерес... К „дилемме заключенного“ обращаются во многих современных трудах, посвященных теории морали и социальной теории при рассмотрении ситуаций, в которых имеется противоречие между индивидуальными и общими интересами».¹

Ситуация, описываемая Быковым в повести «Сотников», во многом напоминает дилемму заключенного. Имеются два задержанных человека, которые подозреваются в том, что они партизаны. Каждому из них предлагают признаться в этом и сообщить другую важную информацию (о местонахождении партизанского отряда, его численности

¹ Апресян Р. Г. Дилемма заключенного // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 34.

и руководстве и т. д.), в случае отказа — угрожают смертной казнью. Интересно отметить, что оба героя повести изначально воспринимают ситуацию допроса в виде своеобразной игры. Один из партизан, Сотников, отказывается принимать участие в этой игре. И хотя по сюжету произведения это описывается как результат его сознательного решения и проявления его характера («Сотников невидяще смотрел на его пальцы и не знал, как лучше: начать игру в поддавки или сразу отказаться от показаний, чтобы не лгать и не путаться. Тем более что в его ложь этот, наверно, не очень поверит»¹), автор отмечает, что вначале определенную роль в его отказе играют и внешние обстоятельства: «Между тем он чувствовал, что отношения его с этим полицаем уже перешли границу условности и, поскольку игра не удалась, предстоял разговор по существу, который, разумеется, обещал мало приятного».² Другой из них, Рыбак, пытается активно участвовать в этой игре: «Он шел на эту игру, чтобы выиграть себе жизнь — разве этого недостаточно для самой, пусть даже отчаянной, игры? А там оно будет видно, только бы не убили, не замучили на допросах. Только бы вырваться из этой клетки, и ничего плохого он себе не позволит. Разве он враг своим?»³ и «ведь кому не известно, что в игре, которая называется жизнью, чаще с выигрышем оказывается тот, кто больше хитрит».⁴ Начиная сообщать допрашивающим интересующие их сведения, Рыбак утешает и оправдывает себя тем, что он не говорит ничего такого, что могло бы причинить какой-либо реальный вред. Однако в дальнейшем он постепенно все больше и больше вступает во взаимодействие с противниками и в конце концов не может отказаться от того, чтобы перейти на их сторону и принять уча-

¹ Быков В. Сотников. С. 393.

² Там же.

³ Там же. С. 413.

⁴ Там же. С. 414.

стие в казни своего товарища Сотникова. В данном случае возможны определенные параллели с интерпретацией дилеммы заключенного для ситуации одного участника. В случае одного участника рассматриваются либо изменения его состояния во времени, либо различные и часто противостоящие друг другу внутриличностные желания и мотивы.¹ Интересно отметить, что в отличие от популярных формулировок дилеммы заключенного, в произведении Быкова у героев есть возможность общаться между собой, когда они находятся в одном помещении во время заточения. Рыбак обращается к своему товарищу, предлагает ему согласовать их показания, в том числе сообщить частично истинные сведения, однако Сотников решительно отказывается. «— Слушай, я вроде их обхитрю, — шепнул он, склонившись к товарищу. Тот удивленно раскрыл глаза — широкие белки в глазницах тускло блеснули отраженным светом. — Только нам надо говорить одно. Прежде всего — шли за продуктами. Хутор сожжен, притопали к Лесинам, ну и... — Ничего я им не скажу, — перебил его Сотников».² Если использовать современную терминологию, подобную модель поведения можно охарактеризовать как поведение «одиночки» (loner), т. е. человека, который принципиально отказывается участвовать в игре. Как показывают результаты проведенного в 2019 г. исследования с использованием методов компьютерного моделирования, в случае если один из участников занимает позицию «одиночки», то преобладающей стратегией как правило, является решение о сотрудничестве в дальнейшем.³

¹ Kuhn S. Prisoner's Dilemma // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2019 / Ed. E. N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/prisoner-dilemma/> (дата обращения: 08.12.2021).

² Быков В. Сотников. С. 412.

³ Yamamoto H., Okada I., Muto M. Effect of Voluntary Participation on an Alternating and a Simultaneous Prison-

Возвращаясь к переговорам между героями повести, можно обратить внимание на еще один интересный сюжет, также связанный с диалектикой лжи и правды. Рыбак настаивает, что необходимо сообщить некоторые истинные сведения для того, чтобы противники поверили им, а Сотников от этого категорически отказывается.

«— Слушай! Ты послушай меня! Если мы их не проведем, не схитрим, то через день-два нам каюк. Понял? Надо немного и в поддавки сыграть. Не рвать через силу.

Сотников, слышно было, будто насторожился, притих, дыхание его замерло — сдается, он что-то обдумывал.

— Ничего не выйдет, — наконец сказал он».¹

На наш взгляд, можно провести определенные параллели между данным сюжетом и еще одной достаточно известной этической проблемой, сформулированной выдающимся немецким философом И. Кантом в его работе «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Вступая в заочную дискуссию с французским мыслителем Б. Констаном по вопросу о необходимости сообщать правду в любых ситуациях, И. Кант формулирует два вопроса: «Первый вопрос: имеет ли человек право быть неправдивым в тех случаях, когда он не может уклониться от определенного „да“ или „нет“? Второй вопрос: не обязан ли человек в показании, к которому его несправедливо принуждают, сказать неправду, с тем чтобы спасти себя или кого другого от угрожающего ему злодеяния?»² Немецкий философ дает отрицательные ответы на оба эти вопроса, полагая, что говорить правду есть долг всякого человека вне зависимости от ситуации, в которой от него требуется дать

er's Dilemma // Physical Review E. Vol. 100 (3). 2019. URL: <https://doi.org/10.1103/PhysRevE.100.032304>.

¹ Быков В. Сотников. С. 412.

² Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Трактаты и письма. М.: Мысль, 1980. С. 234.

ответ, и даже угроза собственной жизни не может выступать в качестве извиняющего обстоятельства в данном случае. И, далее, Кант последовательно рассматривает и отвергает консеквенциалистский аргумент о благе или зле с точки зрения возможных последствий деяния: «Ведь возможно, что на вопрос злоумышленника, дома ли тот, кого он задумал убить, ты честным образом ответишь утвердительно, а тот между тем незаметно для тебя вышел и, таким образом, не попадетсся убийце, и злодеяние не будет совершено; если же ты солгал и сказал, что его нет дома, и он действительно (хотя и незаметно для тебя) вышел, а убийца встретил его на дороге и совершил преступление, то ты с полным правом можешь быть привлечен к ответственности как виновник его смерти. Ибо, если бы ты сказал правду, насколько ты ее знал, возможно, что, пока убийца отыскивал бы своего врага в его доме, его схватили бы сбежавшиеся соседи и злодеяние не было бы совершено. Итак тот, кто лжет, какие бы добрые намерения он при этом ни имел, должен отвечать даже и перед гражданским судом и поплатиться за все последствия, как бы они ни были непредвидимы; потому что правдивость есть долг, который надо рассматривать как основание всех опирающихся на договор обязанностей, и стоит только допустить малейшее исключение в исполнении этого закона, чтобы он стал шатким и ни на что не годным».¹

В повести Быкова в схожих обстоятельствах оказываются и плененные партизаны. Так, Рыбак сообщает противнику сведения о нахождении другого партизанского отряда, надеясь, то это не причинит названным партизанам вреда. Он информирует об этом Сотникова:

«— Ты брось, не дури. Надо кое-что и сказать. Так слушай дальше. Мы из группы Дубового, он сейчас в Борковском лесу. Пусть проверят.

Сотников задержал дыхание:

¹ Там же. С. 235.

— Но Дубовой действительно там.

— Ну и что?

Рыбак начинал злиться: вот же несговорчивый человек, разве в этом дело! Безусловно, Дубовой с группой в Борковском лесу, но оттого, что они назовут место его расположения, тому хуже не станет — полициям до него не добраться. Остатки же их отряда как раз в более ненадежном месте».¹

Напротив, Сотников вообще отказывается сообщать какую-либо информацию о партизанах, однако пытается спасти приютившую их местную жительницу, Дёмчиху, говоря, что она не имеет к партизанам отношения, что соответствует действительности.

«Он не знал, как следовало держаться дальше: неудачно соврешь в мелочах — не поверит и в правду.

А правду о Дёмчихе ему очень важно было внушить этому прислужнику, хотя он и чувствовал, что внушить ее будет труднее, чем какую-нибудь явную ложь.

— А если я, например, все объясню, вы отпустите женщину? Вы можете это обещать?

Глаза следователя, вдруг вспыхнувшие злобой, кажется, пронзили его насквозь.

— Я не обязан вам ничего объяснять! Я ставлю вопросы, а вы должны на них отвечать!

Значит, не удастся, — уныло подумал Сотников. Разумеется, из своих рук они никого уже не выпустят. Знакомый обычай! Тогда, наверно, пропала Дёмчиха».²

Таким образом, в самом начале общения со следователем Сотников пытается донести до него истинную информацию о невиновности местной жительницы, однако, быстро разочаровавшись в этом, отказывается сообщать другие сведения. Соответственно, с определенной долей условности можно выделить две возможные этические модели речевого

¹ Быков В. Сотников. С. 412.

² Там же. С. 385.

поведения в ситуации пленения: отказ от сообщения противнику какой-либо информации, поскольку она может быть использована во вред для других; готовность сообщать противнику определенную информацию, соединяя истинную и ложную информацию для спасения собственной жизни, с надеждой на то, что она не будет использована во вред для других.

Подведем краткие итоги. Было установлено, что тема партизанства, образ партизана, своеобразный «партизанский миф» играет существенную роль для белорусской культуры, в силу развития партизанского движения на белорусской территории в военные годы, участия бывших партизан в послевоенной политической и хозяйственной жизни, представленности партизанской тематики в культуре после войны, использование «партизанской» самоидентификации («республика-партизанка», «народ-партизан»). Исследование показывает, что для «этики партизана», ярко представленной в белорусской советской литературе, и в частности в произведениях писателя-фронтовика В. Быкова, и ставшей одной из основ для формирования белорусской идентичности, характерен акцент на морально-экзистенциальной проблематике, индивидуальном моральном опыте и личном выборе в экзистенциальной ситуации, что отличается от нормативной модели военного времени, ориентирующейся на принцип талиона. Это связано с размыванием представления о враге в ситуации партизанской деятельности и необходимостью самостоятельного поиска решений в морально неоднозначных ситуациях. При этом ситуация сложного морального выбора для партизан часто происходит в необычных и даже экстремальных ситуациях нахождения в плену, допроса, угрозы для жизни. Это позволяет зафиксировать ситуации и механизмы формирования особого типа субъективности, тесно связанного с процедурами сохранения определенного рода истинной информации, непосредственно связанной с деятельностью партизанского движения.

Было установлено, что в описанных в художественной литературе примерах существует ряд сходств с интерпретацией дилеммы заключенного для ситуации одного участника, когда рассматриваются либо изменения его состояния во времени, либо различные и часто противостоящие друг другу внутриличностные желания и мотивы.

Для концептуализации партизанской деятельности в ситуации неопределенности и сопряженных с ней этических проблем было разработано авторское понятие «номос болота», развивающее терминологию известного теоретика партизанской борьбы К. Шмитта. Обосновано, что данное понятие обладает эвристичностью для выявления специфики партизанской деятельности применительно к белорусскому случаю. В этом отношении возможно проведение различия между партизанством в лесах (на уровне названия, ассоциирующегося преимущественно с антисоветскими движениями) и — в болотистой местности. Сам образ болота в мифологии, художественной культуре, повседневной речи является полисемантическим с преобладанием негативных значений, связывающих болото с опасной водной стихией. Вместе с тем в белорусской культуре, в том числе и советского периода, наряду с негативным присутствует и скорее нейтральное отношение к болотам как неизбежной среде обитания, части местной локальной («тутейшей») идентичности («люди на болоте»). Подобное отношение к болотам оказывается неожиданно близким к его современным интерпретациям в рамках феминистских, экологических, постмодернистских представлений. Как было показано, уже в текстах самого Шмитта содержится ряд интуиций о болоте как действенной метафоре партизанской деятельности, соединяющей в себе элементы земли и моря.

Глава 5

«ЖИВАЯ РЕЛИГИЯ» В ИСПЫТАНИИ ВОЙНОЙ: САКРАЛЬНОЕ, ПРАВСТВЕННОЕ И ЧУДЕСНОЕ В ЛИЧНОМ ОПЫТЕ ВЕРУЮЩИХ¹

Введение

Среди большого количества литературы, посвященной православию в периоды войн, в которые была вовлечена наша страна, особое внимание заслуживают, на наш взгляд, два издания: «Бог и Победа: верующие в великих войнах за Россию»² и «Из смерти в жизнь. Свидетельства воинов о помощи Божьей».³ В отличие от публикаций архивных документов,⁴ которые стремятся дать объективную картину деятельности Русской Православной Церкви, или изданий личных свидетельств о военном опыте, которые в рамках устной истории предлага-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

² *Зоберн В.* Бог и Победа: верующие в великих войнах за Россию. М.: Эксмо, 2014.

³ *Галицкий С. Г.* Из смерти в жизнь. Свидетельства воинов о помощи Божьей. СПб.: Град духовный, 2011.

⁴ Например: Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: Сб. документов / Сост. О. Ю. Васильева, И. И. Кудрявцев, Л. А. Лыкова. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2009.

ют обширный спектр субъективных переживаний и воспоминаний,¹ данные сборники, опираясь на личные свидетельства и документы, помещают их в некий обобщенный нарратив, который должен показать отношение православия к войне и православное поведение в боевых условиях. Эти сборники нацелены на то, чтобы обеспечить православных верующих дискурсивными средствами для осмысления трагических событий войны и практическими образцами для подражания в испытаниях военного времени.

Однако если первый сборник «Бог и Победа...» главным образом опирается на свидетельства верующих людей, в особенности на голоса священноначалия и священства, которые оказались вовлечены в водоворот Великой Отечественной войны, то сборник «Из смерти в жизнь...» передает слово советским военным — участникам боевых действий в Афганистане и на Кавказе, у которых ни по воспитанию, ни по профессии не предполагалось наличие веры в Бога и которые открывали ее для себя в ходе боевых действий.

В современных исследованиях православное отношение к насилию и войне изучается на основе анализа «теоретических предпосылок милитаристского дискурса в современном российском православии»² или же анализа «легитимации реальных войн, общественных конфликтов»³ с целью раскрыть «социокультурные установки, присушие православной

¹ Среди множества изданий можно назвать, например: От солдата до генерала. Воспоминания о войне: В 18 т. М.: Академия исторических наук, 2004–2018.

² *Кнорре Б.* «Богословие войны» в постсоветском российском православии // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 2015. № 19 (4). С. 559.

³ *Зыгмонт А. И., Кнорре Б. К.* Воины, мстители, мученики: агиология милитантного дискурса в современном российском православии // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2019. № 2. С. 11.

традиции, задающие некий тип воинствующей религиозности, именуемый „воинствующее благочестие“» («socio-cultural attitudes inherent in Orthodox tradition, forming a type of militant religiosity called „militant piety»¹). Как указывают сами авторы, главной их опорой является теоретическая рамка «космической войны», заимствованная из работ М. Юргенмайера, под которую и подбираются примеры из канонических, богословских, публицистических материалов, подтверждающие «социо-культурную установку» православия на легитимацию насилия. Оставляя в стороне недоумение относительно обличительного пафоса, который доминирует в этих исследованиях, хочется отметить, что основным выводом о том, что «в церковной среде активно формируется целая традиция оправдания войны, то есть своего рода „богословие войны“ с определенной системой аксиом, приоритетов, умозаключений и эстетически окрашенных формул.

Налицо тренд на стилистическое и социоморфное уподобление армии, направленное на импликацию церкви в качестве своеобразного „спецподразделения“ или рода войск»,² оказывается фактически неверным. Как мы постараемся показать, Церковь, следуя преданию и своей миссии в мире, и ранее не противопоставляла себя русскому воинству, не отказывалась от своего служения в окормлении духовных нужд военнослужащих, не гнушалась признавать подвиг и почитать в сонме святых воинов, погибших за веру или «полагавших душу свою за други» (см.: Ин. 15:13). Более того, как в посланиях, обращениях, докладах, проповедях архипастырей Русской Православной Церкви, так и в письмах,

¹ Knorre B., Zygmunt A. «Militant Piety» in 21st-Century Orthodox Christianity: Return to Classical Traditions or Formation of a New Theology of War? // Religions. 2020. N 11(2). doi:10.3390/rel11010002.

² Knorre B. «Богословие войны» в постсоветском российском православии. С. 577.

свидетельствах, воспоминаниях многих верующих патриотизм являлся важной составляющей православной идентичности задолго до нынешних публицистов.

Если рассматривать религию не как набор теоретических предпосылок, социокультурных установок и абстрактных норм, выраженных в публичных высказываниях, а обращаться к анализу материалов, которые показывают «живую религию»,¹ то картина православного отношения к насилию и войне также предстанет в несколько ином свете. Среди разнообразных определений «живой религии» важной для меня кажется нацеленность этого подхода на раскрытие связи, выстраиваемой людьми между их верой и их повседневным опытом, в том числе опытом в условиях насилия и войны, связи между традицией и возникающими новыми обстоятельствами, связи между эмоциональным отношением и этическими принципами, связи, которая не столько декларируется в речах, сколько воплощается в практике. Именно такая связь может быть исследована при анализе нарративов, свидетельствующих о личном опыте. Личные свидетельства представляют рефлексию об опыте войны — собственные попытки осмыслить личные переживания, которые индивиды стараются согласовать со своими убеждениями.

В нашем анализе мы не прибегаем к изучению нормативных документов,² как это стало принято в изучении «этики войны», мы также не пользуемся количественными методами (поиск и частотность

¹ La religion vecue, lived religion, см.: Ammerman N. T. Studying Lived Religion: Contexts and Practices. New York: New York University Press, 2021; Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives / Ed. N. T. Ammerman. Oxford: Oxford University Press, 2007.

² Основы социальной концепции РПЦ; Положение о военном духовенстве РПЦ в РФ (<http://www.patriarchia.ru/db/text/3481010.html>) и др.

употребления православных категорий или библейских отсылок) работы с материалом, для нас представляло интерес именно построение нарратива, целостного и многосложного осмысления опыта православных на войне. В качестве методологического ориентира для предлагаемого исследования выбран обновленный и адаптированный к изучению религии «критический дискурс анализ».¹ В данной методологии особое внимание уделяется тому, как в нарративе сочетаются идентичности, социальные отношения, системы убеждений и знания,² что позволяет связать анализ нарративов с подходом «живой религии», т. е. изучать личные свидетельства как формы индивидуальной рефлексии в рамках убеждений, заданных православной верой.

Священная война: от жертвенности к воздаянию

Отдавая должное исторической судьбе православия в России, В. Зоберн, автор-составитель сборника «Бог и Победа: верующие в великих войнах за Россию», начинает с гонений на Православную Церковь со стороны большевистского правительства и революционного государства. Описывая на материале свидетельств жестокие преследования церковнослужителей и верующих, разорение церквей и поругание святынь, автор подводит нас к идее о том, что «эти годы оказались жестокой школой страданий и воспитания в себе мужества и стойкости перед надвигающейся Великой Отечественной войной. Не зря же многие священники в годы войны, возвращенные из ссылки, пошли на фронт за-

¹ См.: *Hjelm T. Theory and Method in Critical Discursive Study of Religion: An Outline // Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion / Ed. F. Wijzen, K. von Stuckrad. Boston; Leiden: Brill, 2016. P. 15–34.*

² *Ibid.* P. 20.

щищать Родину с оружием в руках».¹ Образцами такой стойкости были как простые верующие, так и старцы, влияние которых было «внешне неприметное, но действенное и обширное», как, например, в случае Серафима Вырицкого, когда «сохранение старца от ареста и расправы» утешало людей тем, что «во всей этой неразберихе и кровавой круговерти существует островок прочной веры, спокойной надежды и нелицемерной Христовой любви!».² Выходя на более обобщенные философско-исторические выводы, автор утверждает: «Веками христианская вера воспитывала в русском народе стойкость и способность пожертвовать собой ради высшего, святого. Вера, исповедание которой в последние годы требовало немало мужества, не позволила настоящим христианам предать свою Родину. Забыв тяжёлые обиды, унижения и надругательства, забыв саму опасность уничтожения от властей, верующие вместе со всем народом вступили в борьбу с чудовищной разрушительной силой фашизма... Гонения не озлобили христиан. Примеры мучеников и исповедников воодушевляли тех, кто остался в живых, учили тому, что есть святыни, за которые не страшно пойти на смерть».³ Патриотические чувства православные разделяли со большинством граждан страны, однако нельзя не принимать во внимание, что для многих верующих именно призыв священноначалия к защите Родины стал решающим в выборе направления своих действий.

Среди серии воспоминаний о первом дне войны, о том, как люди узнавали о начале войны, центральным моментом повествования становится «Обращение пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви» местоблюстителя патриаршего престола митрополита Московского и Коломенского Сергия

¹ *Зоберн В. Бог и Победа: верующие в великих войнах за Россию. С. 46.*

² Там же. С. 46–47.

³ Там же. С. 52.

(Страгородского) 22 июня 1941 г., в котором глава РПЦ призывает к защите Родины.¹ Митрополит ставит гитлеровское вторжение в цепь других иноплеменных нашествий и выражает надежду, что «с божьей помощью, и на сей раз, он [русский народ] развеет в прах фашистскую вражескую силу. Наши предки... помнили не о личных опасностях и выгодах, а о священном долге перед родиной и верой, и выходили победителями».² Однако «священный долг» защиты Родины связывается не столько с гражданской принадлежностью к стране Советов, сколько с образцами «святых вождей русского народа, например Александра Невского, Дмитрия Донского, полагавших свои души за народ и родину» и укореняется в новозаветном изречении: «Если кому, то именно нам нужно помнить заповедь Христову: „Больши сея любви никто же имать, да кто душу свою положит за други своя“. Душу свою полагает не только тот, кто будет убит на поле сражения за свой народ и его благо, но и всякий, кто жертвует собой, своим здоровьем или выгодой ради родины».³ Именно апелляция к ценности самопожертвования, к примерам самопожертвования ради спасения Родины в православной традиции и позволяет связать митрополиту христианское учение с патриотическим долгом: «Путем самоотвержения шли неисчислимые тысячи наших православных воинов, полагавших жизнь свою за родину и веру во все времена нашествий врагов на нашу родину. Они умирали, не думая о славе, они думали только о том, что родине нужна жертва с их стороны, и смиренно жертвовали всем и самой жизнью своей».⁴

Напоминая читателю о том, что война началась в день празднования Всех Святых в земле российских

¹ Там же. С. 59–61, в тексте сборника Зоберна документ назван Посланием.

² Цит. по: Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. С. 38–40.

³ Там же. С. 39.

⁴ Там же. С. 40.

ской просиявших, многие из которых были мучениками за веру, а также о православном служении А. Александрова, композитора песни «Священная война», автор собирает свидетельства не только жертвенных аспектов вовлечения православных в войну, но и их активного участия: сбор средств на танковую колонну Дмитрия Донского,¹ участие в добровольческих формированиях, гражданской обороне, медицинской службе, подчеркивая, что «патриотическая деятельность Церкви завоевала признание и уважение не только среди верующих, но и у атеистов».² Таким образом, самопожертвование не ограничивалось служением в разных мирных формах, но прямо включало в себя пожертвования на создание оружия, а частные и публичные молитвы были посвящены не только молению о мире и поминовению погибших воинов, но и включали молебны о даровании победы. Специально для этого, подчеркивает автор, была обновлена молитва 1812 г. архиепископа Августина (Виноградского): «Подаждь воинству нашему о имени твоем победити»³ и составлен «Молебен о нашествии супостатов, певаемый в Русской Православной Церкви в дни Отечественной войны», которые вызывали особые эмоции у молящихся. В своем Пасхальном Послании 1942 г. митрополит Сергей отождествляет Христову победу над адом и смертью с победой над фашизмом: «Празднуя победу Христа над адом и смертью вовеки и во временной жизни здесь на земле — победу Креста Христова над свастикой».⁴

¹ Помимо свидетельств Зоберна, имеются документы о пожертвованиях от епархий, соборов, прихожан, см.: Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. С. 46, 62, 81, 82; однако были и сборы средств в Фонд обороны (с. 57) и на Красный Крест (с. 59).

² Зоберн В. Бог и Победа: верующие в великих войнах за Россию. С. 103.

³ Там же. С. 74.

⁴ Там же. С. 77.

Уже на первом этапе войны священноначалие четко сформулировало свое отношение к врагу как силе антихристианской, антиправославной: обличение и отлучение православных церковнослужителей митрополитом Сергием (с 1/14.10.1941 г.), сотрудничавших с оккупационными войсками либо соблазненных лозунгами о борьбе с большевистским атеизмом, либо по малодушию, давало недвусмысленно понять, на какой стороне должны выступать православные верующие.

Понимание необходимости народной поддержки для боеспособности армии в тяжелейшей войне побуждает иерархов указать на важность самопожертвования и со стороны «тыловигов». Но более существенным в этом случае, мне кажется, то, что желание народа быть активным участником борьбы с врагом, даже оставаясь в тылу, получает обоснование и признание в докладе митрополита Алексия: «Но признать только эти одни причины и условия победы, значило бы осудить весь народ, кроме армии, на бездействие во время брани и свести его к положению безучастного зрителя совершающихся событий. Нет, есть нравственные условия победы, гораздо более широкие, гораздо более возвышенные, могу сказать, даже более действенные, чем численность и сила орудий современного боя. Они, эти нравственные условия, владеют и победоносным воинством, которому нужно воодушевление, которому нужна готовность перенести все и всякие жертвы, лишения, раны и самую смерть; они, эти нравственные условия, нужны и для народа, оставшегося внутри страны, который и до войны породил и воспитал армию и во время войны питает ее духовно. Такими нравственными условиями успеха воинского оружия являются: твердая вера в Бога, благословляющего справедливую брань; религиозный подъем духа; сознание правды ведомой войны; сознание долга пред Богом и родиной».¹

¹ Полный текст доступен здесь: Доклад митрополита Алексия «Долг христианина пред Церковью и Родиной»

Заявление о справедливости этой войны, отождествление врага с Антихристом, четкое противопоставление Креста свастике, призыв не только к самопожертвованию, но и к активному противостоянию врагу на фронте и в тылу постепенно, по мере того как вражеские войска продвигались вперед, как мирные жители были вынуждены покидать свои дома, оказывались в плену, претерпевали издевательства и гибли от рук оккупантов, заменяется другим настроением. После встречи со Сталиным и Молотовым иерархов РПЦ в 1943 г. и предложенной государственной поддержки начинают выходить издания («Правда о религии...», «Русская православная церковь и Великая Отечественная война», «Журнал Московской патриархии»), в которых публикуются свидетельства церковнослужителей и верующих о зверствах фашистов, о фальшивости их обещаний поддержки православия. Среди таких свидетельств автор приводит цитату из письма Алексия, архиепископа Уфимского от 27 марта 1942 г. об отступлении из Орла, когда верующие «нашли в себе твердость... не впадая в панику вселить в оставшихся надежду и уверенность, что недалеко то время, когда они вновь соединятся, когда ненавистный враг со стыдом изгнан будет из пределов орловской земли, уверить их в том, что Бог не допустит, чтобы грязный сапог чужеземных врагов топтал святую русскую землю». И далее: «И мы глубоко верим, что Господь услышит их молитвы. Земля русская будет принадлежать только русским. Залогом нашей уверенности в этом служит неподкупная преданность русского народа Православной Русской Церкви, ее святителям Божиим, твердая, негибкая любовь к воспитавшей и взрастившей его русской земле. Всем жертвует, кто чем

в эпоху Отечественной Войны» // Журнал Московской Патриархии (далее — ЖМП). 1943. № 1. URL: <http://www.jmp.ru/ya43.php?ys=43&my=01&rm=&sr=430105> (дата обращения: 18.04.2022).

может, русский народ для защиты своей Родины! Все проникнуто и освящено в русском народе святой молитвой и верой во Христа, и эта вера сожжет дерзнувших вступить на нашу священную землю».¹ Очевидно, что в этом свидетельстве готовность к самопожертвованию переплетается с болью утраты и с ненавистью к врагу, а также неразрывно связываются православное и национальное — русское, поскольку из традиционного тропа «святая русская земля», подразумевавшего не столько землю, сколько страну, где преизобилуют святители и святые, возникают производные: весь русский народ, все в нем оказывается освященным молитвой и верой, а сама русская земля оказывается священной. Такое расширительное толкование сакральности приводит автора к утверждению священного характера войны, вера же становится воинствующей, ибо может «сжечь» дерзнувших попирать ее святыни.

Несмотря на нарушении хронологии, выстраивая свое повествование в драматической логике, после описания надругательств фашистов над верующими автор дает цитату из послания от 24 ноября 1941 г. митрополита Сергия: «Православные, бежавшие из фашистского плена, поведали нам о глумлении фашистов над храмами... Лютый враг Гитлер не только устраивает гонение на христианство, но и хочет истребить славянские народы... Вот почему прогрессивное человечество объявило Гитлеру священную войну за христианскую цивилизацию, за свободу совести и веру».² Война становится не только справедливой, но и священной, молитвы о даровании победы дополняются верой в то, что «гнев Божий истребит фашистскую свору, ибо пролитая кровь невинных жен и детей вопиет к небу об отмщении».³ Священная война движима священ-

¹ Зоберн В. Бог и Победа: верующие в великих войнах за Россию. С. 112–113.

² Там же. С. 151.

³ Там же. С. 162.

ной же ненавистью, обоснование которой дается автором в отдельном параграфе с таким же названием на материале свидетельств митрополита Николая (Ярушевича), митрополита Алексия (Симанского), иерея Николая (Хавьюзова), опять же пренебрегая хронологией самих текстов.

Если в начале утверждается, что «Бог благословляет справедливую войну во имя победы добра над злом»,¹ то далее, указывая на явную Божью помощь силе русского оружия после побед 1943 г., на первый план выходит вопрос о возмездии. Опираясь на статью «Можно ли простить фашистов? Мысли православного священника» Николая Хавьюзова,² автор сначала цитирует статью: «С точки зрения правильно понятого христианского учения фашисты, безусловно, должны понести заслуженное наказание за все свои жестокости, что возмездие для них неотвратимо. Слова Спасителя о любви к личным врагам, о прощении личных обид нельзя распространить на фашизм, его идеологов и последователей».³ А далее особо подчеркивает, что победы уже недостаточно, требуется «окончательная победа», «полная и совершенная», чтобы «навсегда истребилось само воспоминание о человеконенавистническом учении фашизма».⁴ Переходя к собственным соображениям, автор утверждает, что применительно к фашистам «нельзя говорить о мести. Мечь не всегда справедлива; она подвержена страсти и ослеплению. Фашистов ожидает возмездие, то есть справедливое, беспристрастное воздаяние за то, что ими сделано... Фашисты предстанут перед судом всего человечества, и этот суд будет подлинным „гласом Божиим“, „трубным гласом“, карающим сурово и справедливо»;⁵

¹ Там же. С. 169.

² Журнал Московской Патриархии. 1945. Май.

³ Зоберн В. Бог и Победа: верующие в великих войнах за Россию. С. 170–171.

⁴ Там же. С. 171.

⁵ Там же. С. 171–172.

«Ссылки на христианское милосердие просто неуместны, так как „суд без милости не сотворившему милости“».¹

Таким образом, мы видим, что, с одной стороны, происходит расширение сообщества верующих до всего русского народа, а весь русский народ отождествляется с православными верующими, с православным христианством. В таком случае православные образцы — святые, православные святыни, православная вера становятся общим достоянием и общим источником «воли к победе», которая неоднократно упоминается в свидетельствах как в контексте деятельности священников, которые стремились поддерживать волю к победе и среди военнослужащих, и среди гражданских, так и в контексте информационной политики РПЦ, которая апеллирует к международному сообществу, к христианским церквям во всем мире с целью побудить союзников к более активной деятельности.² С другой стороны, свидетельства об ужасах, совершенных фашистами, приводят верующих к ограничению применимости христианской морали, новозаветных заповедей любви и прощения по отношению к фашистам.

В этом контексте весьма любопытны воспроизводимые в сборнике богословско-политические аргументы почти полностью процитированной в сборнике статьи «Праведный суд народа» архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) о необходимости возмездия для фашистов.³ Архиепископ Лука начинает с общечеловеческого осуждения злодеяний нацистов, подчеркивая, что именно коллективная воля, не

¹ Там же. С. 173.

² Открытию второго фронта, международной помощи СССР и т. п.; см. напр.: Обращение Собора РПЦ ко всем христианам мира от 8.09.1943 // ЖМП. 1943. № 1. URL: <http://www.jmp.ru/yumarh4354y.php?yo=43&mo=01> (дата обращения: 18.04.2022).

³ ЖМП. 1944. № 2.

только русского, но и других народов, требует кары за «попранное нравственное чувство всего человечества». Уже приведенное в исполнение наказание нацистских преступников вызвало бурное одобрение, казнь же главных нацистов будет всечеловеческим праздником: «И Церковь Христова, высшая носительница закона правды, не останется в стороне от этого праздника, ибо это будет победа над силами ада, возмутившими все человечество, наказание антихристов, поправших закон братства и любви».¹ Это удивительное описание смерти, смертной казни как праздника далее поясняется на основе библейских примеров: «в боговдохновенном законе Моисеевом» смертная казнь была узаконена для тех, чьи «деяния грозили духовной и религиозной целостности избранного народа, его нравственной чистоте, обязательной для избранного народа Божия».² Правление судей как неотъемлемая часть истории Израиля подтверждает не столько попущение кары, сколько прямое повеление Бога поддерживать Его закон человеческими силами и карать зло, то есть необходимо правильно истолковывать утверждение «Мне отмщение и Аз воздам» (Втор. 32:35). Более того, и в Новом Завете «карательной функции судьи» ап. Павел придает даже значение служения Богу: «Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 13:4).³

Наиболее же любопытным является толкование архиепископом Лукой слов и образа самого Иисуса, которое приведем в развернутой цитате (по сборнику): «Господь Иисус Христос отклонил от себя санкцию смертной казни в известной истории с приведенной к нему женщиной, уличенной

¹ Зоберн В. Бог и Победа: верующие в великих войнах за Россию. С. 174.

² Там же. С. 175.

³ Там же. С. 177.

в прелюбодеянии (Ин. 8). <...> Над суровостью ветхозаветного закона восторжествовал свет нового закона милости, превозносящейся над судом. Мог ли сердцеведец Христос: признать правду казни слабой женщины за грех, в котором были повинны и ее судьи — законники? Сопоставьте столь обыкновенную вину этой несчастной женщины с сатанинскими преступлениями немцев, закапывающих живыми и бросающими в огонь крошечных детей, и станет очевидным, что нельзя святой ответ Сына Божия о женщине, взятой в прелюбодеянии, приводить как аргумент против казни палачей, истребляющих тысячи невинных людей в своих дьявольских „душегубках“.

Можно ли, говоря об извергах-немцах, вспоминать о святой заповеди Христовой „любите врагов ваших“? Нет, нет, ни в коем случае нельзя! Нельзя потому, что любить их совершенно и абсолютно невозможно не только для людей, но и для ангелов, и для самого Бога Любви. Ибо и Бог ненавидит зло и истребляет злодеев. Изверги-немцы не только наши, но и Божьи враги, и кто же может, кто смеет говорить о любви к врагам Божьим!»¹ Таким образом, немцы за свои злодеяния не только подлежат суду человеческому и Божьему, но оказываются исключены из универсального действия заповеди любви к ближнему, заповеди о любви к врагам.

Поиск Божьего промысла, провиденциализма в динамике войны (отступление, потери, затем победы, отвоевание территорий, продвижение в Европу) движет повествование от возвеличивания ценности самопожертвования и патриотизма до обнаружения священного характера войны и общечеловеческой миссии русского народа в искоренении мирового зла — фашизма. Мир, который будет достигнут победой, будет не только миром для одной страны, но «миром народов». А суд, который будет вершиться над злодеями, будет не столько челове-

¹ Там же. С. 177–178.

ческим судом, сколько Божьим Судом, решением об исторической судьбе человечества.

Дальнейшие свидетельства о разных формах служения в ходе войны, в том числе с оружием в руках, которые исполняли верующие, об их жизни и подвигах, их государственных и духовных наградах ведут автора к главе «Война и вера», в которой показывается, что «война с многих смыла наносной атеизм»,¹ как происходил религиозный подъем, увеличивалось количество верующих, открывались храмы. Приводя документы специальных служб о возникающем запросе на религиозную проповедь и духовную поддержку как в армии, так и в тылу, автор представляет множество личных свидетельств того, как солдаты и офицеры обретали веру. Так, повествуется о свидетельствах православной веры маршала Г. Жукова,² воспоминаниях солдат и офицеров о чудесах, о силе материнской молитвы, о стойкости духа и крепости веры. Одна из глав посвящена боевому пути отца автора книги М. А. Зоберна (гл. 13). Красной нитью сквозь данные свидетельства проходит идея о том, что «по всем стратегическим соображениям мы должны были войну проиграть. Но победа осталась за нами потому, что мы были духовно сильнее».³ Финальная глава посвящена свидетельствам празднования дня Победы, размышлениям о значимости и о цене победы в Великой Отечественной войне. Одним из важных уподоблений становится сопоставление испытания войной с Голгофой:⁴ «Этот же путь Христа есть путь Церкви Православной и путь каждого спасающего себя христианина. Как известно, Церковь росла и крепла на крови мучеников и подвижников веры, а своим последователям Христос говорил: „Вы печальны будете, но печаль ваша обратится

¹ Там же. С. 464.

² Там же. С. 469–471.

³ Цитируется протоиерей Николай Попович. Там же. С. 491.

⁴ Там же. С. 526.

в радость“ (Ин. 16:20)».¹ Однако вновь возникает мотив неотделимости православия от русского патриотизма, от особенного героизма русского народа, ибо «С нами Бог! Разумейте языцы и покоряйтесь, яко с нами Бог!»² Данный возглас, заимствованный из пророка Исаии (Ис. 8:5–10) в православном предании, толкуется, например, Василием Великим, как свидетельство о явлении Бога людям в Иисусе Христе, здесь же скорей возникает образ из видения Константина «Сим победиши!».

Таким образом, выстраивая определенную логику своего изложения, автор, иногда нарушая хронологию, создает внутренне связный нарратив «православия, переживающего войну», «живой религии» во время войны. В этом повествовании из мозаики личных свидетельств складывается коллективный опыт православных верующих, которые на первом этапе войны разделяли патриотические чувства большинства советских людей и, несмотря на предшествовавшие войне гонения на Церковь, сочли эту войну оборонительной, а потому справедливой, требующей искренней жертвенности в борьбе против немецко-фашистских захватчиков. Дело защиты Родины не ограничивалось мирными средствами, православные не чувствовали никаких противоречий со своей верой и тогда, когда финансировали, производили или брали в руки оружие, когда молились не только о мире и упокоении павших, но и даровании победы, о низвержении врага. Однако патриотические чувства защиты Родины, по мере ознакомления со зверствами оккупантов, сменяются искренней ненавистью к врагу, гитлеризм предстает абсолютным злом, а не только национальным врагом и захватчиком. Складывается образ священной войны, которую ведет «освященный молитвой и верой» русский народ с Антихристом. Цель войны поэтому уже связана не столько с обороной, сколь-

¹ Там же. С. 527.

² Там же. С. 532.

ко с истреблением этого зла, искоренением его из человеческой истории. Возмездие за совершенные преступления требует выведения нацистов из-под действия заповедей о прощении и любви.

Убеждения, принципы понимались верующими не абстрактно, а интерпретировались в контексте их личного и коллективного опыта, были неотъемлемой частью их повседневной фронтовой или тыловой жизни. Более того, в этом повествовании, хотя основная масса свидетельств приводится от лица простых верующих или священников, не остается сомнений, что ведущую роль в том, какое направление выбиралось сообществом православных, играло священноначалие, даже точнее, митрополиты Сергей, Алексей и Николай. Именно они были теми, кто встречался со Сталиным в 1943 г. и кто получил поддержку от советского правительства для ведения пропагандистской работы как внутри, так и во вне страны. Резкое осуждение коллаборантов в первые месяцы войны, распространение информации о преступлениях фашистов в церковной печати и об освобождении РПЦ от государственных репрессий после знаменательной встречи оказали большое влияние на нравственную оценку событий и на моральное состояние верующих как в СССР, так и за рубежом. Таким образом, вопросы идентичности оказываются неотделимыми от вопросов о власти, от выбора, который делают руководители и тем самым задают рамки выбора для своих пасомых.

«На войне атеистов не бывает»

Совсем иная логика вырисовывается в повествовании, а точнее серии повествований, в сборнике «Из смерти в жизнь. Свидетельства воинов о помощи Божьей». Хотя сам С. Галицкий ставит перед собой задачу скорей миссионерскую: «В войсках из уст в уста передаются рассказы непосредственных

участников боевых действий о чудесном спасении из абсолютно безнадежных, с точки зрения канонов военной науки, ситуаций. Настало время собрать эти бесценные свидетельства заступничества Божьего и донести до тех, кто в них больше всего нуждается.¹ Однако из десяти свидетельств офицеров советской и затем российской армии, принимавших участие в конфликтах в Афганистане, Чечне, Осетии, интерес к Церкви, к ее учению, канонам, таинствам, обнаруживается у двоих. Для остальных вера в Бога скорее попадает в рубрику «религиозность по случаю».

Помимо обычных присказок «Слава Богу!», «С Божьей помощью!» и т. п., Бог предстает в этих свидетельствах не столько в догматической форме, сколько в виде личного опыта чуда.² Это прежде всего чудо выживания в ситуации неминуемой гибели³ или же чудо выполнения боевой задачи, достижения успеха операции⁴ в условиях наличия непреодо-

¹ Галицкий С. Г. Из смерти в жизнь. Свидетельства воинов о помощи Божьей. С. 5.

² Например, чудесная починка радиостанции, см.: Там же. С. 34.

³ «И я слышу, как пули с чавкающим звуком впиваются в глинобитную стену в десяти-двадцати сантиметрах от меня! И после этого я опять жив! И иногда мелькала мысль: „Ну хоть одна пуля уже попала бы в «чердак», чтобы все это для меня закончилось“. А потом пришло определенное спокойствие. Бог есть. Он меня спасет, потому что по всем сложившимся обстоятельствам это может сделать только Он!» (Там же. С. 136).

⁴ «Теперь представьте себе: все мои подчиненные сели, а я, только что назначенный командир звена, один не сел. И я возвращаюсь в Кундуз с командиром десанта на борту. Тут я понял, что не уйду, потому что просто этого не переживу. Ведь надо будет на аэродроме прямо у вертолета пускать себе пулю в лоб от позора. Еще я понял, что и сестя я тоже не могу. Вот тут я и вспомнил бабушку. Взялся рукой за воротник, где была зашита иконка, и сказал: „Николай Угодник, Божий помощник, спаси

лимых препятствий или же в минуты абсолютно ужаса и безнадежности.¹ С. Галицкий отмечает в Предисловии, что «войны без потерь не бывает. Но мы должны вечно помнить, прежде всего, тех офицеров-десантников, для которых в самых ожесточенных боях жизнь каждого бойца была такой же ценной, как своя собственная. Эти командиры, первыми влезая в самое жуткое пекло, последними садились в вертолеты при эвакуации, с замиранием сердца считая бойцов перед взлетом: все или не все?.. И отказывались улетать, если кого-то недосчитались. И искали, и находили — живыми или мертвыми... Такие офицеры успех боевой работы всегда оценивали по формуле: „Задачу выполнил, бойцов сберег“». ² Таким образом, перед нами возникает не столько образец христианской этики, сколько этики армейской солидарности — боевого братства и ответственности командира.

Хотя приводятся многие примеры героизма, личного мужества солдат и офицеров, о которых свидетельствуют очевидцы, обращения к Богу в наших повествованиях обусловлены вполне эгоистическими конкретными соображениями — выжить, спасти своих, выполнить задачу. Бог в данном контексте может быть заменен на удачу, на любую ми-

и помощи!». К тому времени я выполнял уже то ли четвертый, то ли пятый заход (еще удивлялся, как это до сих пор меня не сшибли!). И неожиданно у вертолета появилась какая-то дополнительная аэродинамическая сила — Божественная. Я сел, мы высадили десант, и он выполнил задачу. Именно тогда в Бога я и поверил. И лично для меня стала очевидной простая истина: среди тех, кто был на войне, атеистов нет» (Там же. С. 63).

¹ «Потом они затихли, но стало еще хуже — мухи всего меня облепили. Я попытался лицо закрыть руками, но помогало это мало. Вот в этот момент я подумал, что, наверное, так выглядит ад. Вот в этой жуткой яме я в Господа Бога и уверовал. Как я Ему молился!» (Там же. С. 126).

² Там же. С. 7.

стическую силу: «Я двенадцать лет командовал вертолетным полком. И все двенадцать лет я на первых занятиях по аэродинамике говорил молодым летчикам: „Есть законы аэродинамики. Но есть еще высшие, Божьи, законы. Хотите верьте, хотите — нет. Но только они объясняют те ситуации, когда при абсолютной безнадежности с точки зрения физики человек все равно выходит из безвыходного положения“».¹

Однако одно свидетельство говорит о действительной ориентации на православие, на осознанный выбор воцерковления: «И я, вспоминая, как мое крещение изменило мою жизнь, очень хотел, чтобы и он крестился. Сам крестился я поздно. Тогда я вернулся из очень страшной командировки. Распалась страна. У меня самого распалась семья. Непонятно было, что вообще делать дальше. Я оказался в жизненном тупике... И хорошо помню, как после крещения душа у меня успокоилась, все стало на свои места, и стало понятно, как мне жить дальше. А когда потом я служил в Кронштадте, то несколько раз посылал матросов помогать настоятелю Кронштадтского собора».² Такое обращение как обретение подлинного духовной гавани от житейских бурь и от жизненных трагедий не раз упоминалось и в первом сборнике, где утраты, пережитой ужас, нравственные терзания становились основным мотивом прихода в Церковь, но именно в ней душа человека находила мир и дальнейшее направление жизни. В таких случаях особенно важным оказывается тот конкретный человек — священник, который первым встретится с ищущей душой. Если же сам этот священник имел боевой опыт, то, вероятно, он сможет найти правильные слова: «В это время там был священником отец Святослав, бывший „афганец“. Говорю: „Хочу крестить ребенка. Но сам я маловерующий, молитв не знаю...“ И помню его

¹ Там же. С. 66.

² Там же. С. 226.

речь дословно: „Сергея, ты под водой был? Ты на войне был? Значит, ты в Бога веришь. Свободен!“ И для меня этот момент стал переломным, я окончательно повернулся к Церкви».¹ Однако и в этом случае ни православное учение, ни христианский образ жизни не выходят на первый план. Православие становится частью идентичности, психологическим и нравственным ресурсом для человека тяжелой судьбы, этика которого сформирована на других основаниях — армейских принципах.

Собственно рефлексия о нравственном содержании религии и о конфликте разных этических принципов, в частности воинского долга и медицинского долга, наиболее подробно описывается в свидетельстве «Дока», полковника медицинской службы. В своих размышлениях о том, чему его учили, и том, что ему довелось пережить, «Док» пишет: «Уже в Военно-медицинской академии я увидел прямое противоречие между тем, что мне приходилось делать на войне, и тем, чему нас учили. Уважаемые профессора нам говорили, что нельзя стать хорошим хирургом, если ты не являешься хорошим человеком. Но во время войны мне пришлось совершить столько ужасных поступков, о которых и вспоминать до сих пор страшно... И я понял, что решение у этой проблемы должно быть естественным. Если бы после всех афганских событий мне было бы на все наплевать — на мораль и нравственность, или если у меня появились бы патологические пристрастия, то это означало, что я стал моральным уродом. А если осмысление прошлого вызывает у меня беспокойство и волнует меня, то значит, что у меня совесть есть. Хотя я хорошо осознаю, что за свои поступки ответ мне придется держать еще и на Высшем Суде».²

Православный нравственный идеал, с которым, предположительно, ради выполнения своего во-

¹ Там же. С. 227.

² Там же. С. 143–144.

инского долга солдат вынужденно вступает в конфликт, может все же быть основой для оценки непосредственного поведения воинов, в особенности воинов, которые совершают героические поступки, проявляют храбрость ради спасения товарищей: «Нам очень повезло, что в мире нашелся такой человек, как Миша Румянцев. Иначе уже к обеду все бы мы полегли. А он со своими бойцами взял и принес нам патроны. И сам погиб, исполнив евангельскую заповедь: „Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих“». ¹ Сама возможность жертвенности и практической любви, которые являют воины, становится свидетельством в пользу Божьего промысла и Божьего заступничества: «По всем законам войны в этом бою мы должны были все до единого погибнуть. Ведь противник численно превосходил нас в разы! Он превосходил нас в тактическом отношении, он превосходил нас по знанию местности. Двенадцать часов мы вели бой в полном окружении, да еще и на два фронта. Мне до сих пор непонятно, как это я остался жив». ²

Таким образом, данный сборник представляет для нас не нормативный идеал православного воина, а, напротив, дает возможность наблюдать настоящее «воинское благочестие», т. е. действительную практическую религиозность солдат и офицеров, которые выстраивают свое отношение с Богом и с религией в ситуации профессиональной военной деятельности, которую они чаще всего именуют «работой». Последняя же предполагает участие в боевых операциях, в которых имеется не только риск погибнуть самим или погубить товарищей, но и неизбежно возникает необходимость уничтожать противника, отдавать приказы на уничтожение противника. Христианское учение о любви и прощении в своей абстрактной форме оказывается здесь бессмысленным, однако оно трансформирует-

ся в представления о необходимости спасения жизни товарищей и гражданских даже ценой своей, в принципы верности боевому братству и взаимовыручки, в признание ответственности командиров за жизни своих подчиненных, в надежду на помощь высших сил в борьбе за правое дело. Таким образом, жертвенность, верность, надежда, милосердие, хотя и обретают специфический контекст, остаются главными ценностными ориентирами.

¹ Там же. С. 142.

² Там же. С. 144.

Глава 6

СОВРЕМЕННЫЕ ВОЙНЫ: ТРАНСФОРМАЦИИ И ТРАДИЦИИ

Сегодня, в первой трети двадцать первого столетия, человечество переживает такие изменения, которые по своей радикальности, напряженности и масштабности не имеют аналогов в прошлом. Современная ситуация напоминает ситуацию «взрыва», предощущение которого создает атмосферу неуверенности в будущем, нагнетает чувства страха и растерянности. Разрушение биполярного мира в XX в. стало планетарным сдвигом, изменившим не только геополитическую архитектуру мира, но качество и характер военного насилия. Появились новые военные риски, вызовы и угрозы. Современный мир представляет собой хаотичные центробежные и центростремительные процессы, порождающие многочисленные зоны нестабильности, повышающие риски и угрозы для безопасности национальных государств, разрушающие сложившиеся правила игры и, как результат, варваризирующие социальные практики. В силу этого чрезвычайно актуальным является как осмысление причин трансформации и специфики политических процессов и военного насилия, безопасности и суверенитета, так и терминологическое уточнение таких понятий, как информационные войны и кибервойны, тотальная война, справедливая война, новые войны, гибридная война, постнациональные войны, сетевая война, нетрадиционные

войны и др. Эти понятия выступают продуктом социального конструирования, кодирования в культуре, в частности в информационном пространстве, и приобретают собственную семантику за счет взаимодействия разнообразных культурных дискурсов. Как справедливо отметил военный историк, профессор Иерусалимского университета Мартин ван Кревельд: «В большей части нашей так называемой передовой цивилизации и зачастую на самом верху, где принимаются ключевые решения, существовало и существует неправильное понимание самой природы войны. Если это непонимание (а вместе с ним поражение) будет сохраняться, сама жизнеспособность этой цивилизации окажется под вопросом».¹ Таким образом, безопасность общества и государства в современном мире зависит от понимания того, что политика и война изменились; насущная потребность в таком осмыслении связана с необходимостью формулировать продуктивные ответы на вызовы и риски трансформации насилия и войны. Для того чтобы лучше понять сущность современных войн, раскроем и проанализируем эволюцию и трансформацию войны. Немецкий военный теоретик и философ К. Клаузевиц раскрыл связь политики и вооруженной борьбы и оказал огромное влияние на становление и развитие современных концепций войны. Исход войны, согласно его мысли, зависит от трех компонентов: вооруженные силы, территория и воля противника.² Изменение роли этих компонентов в ведении современной войны дает нам право говорить о трансформации войны и ее рациональности. Под рациональностью мы понимаем тип сознания, регулирующий целесообразную деятельность человека, это рефлексия по поводу возможного расхождения между целями, ожиданиями и средствами, механизмами, обеспе-

¹ Кревельд М. ван. Трансформация войны. М.: Альпина Бизнес Букс, 2005. С. 14.

² Клаузевиц К. О войне. М.: Логос, 1997. С. 75.

чивающими деятельность по достижению поставленных целей. Комплекс таких средств и механизмов составляет ядро рациональности. Учитывая, что война — это не аффективная, а социально-политическая и целесообразная деятельность, полагаем возможным говорить о ее рациональности и применить по отношению к классификации ее типов как концепцию К. Клаузевица, так и подход отечественного философа В. С. Стёпина к определению типов научной рациональности.¹ В. С. Стёпин характеризовал три исторических типа научной рациональности (классическую, неклассическую и постнеклассическую) на основании единой структуры научной деятельности, выраженной в схеме: «субъект — средства — объект». В зависимости от специфики отношений субъекта, объекта и средств познания им были раскрыты особенности трех типов рациональности. При анализе типов войны нами используется схема «сила (средства) — территория — воля», что дает возможность представить эволюцию войны следующим образом: классическая, неклассическая и постнеклассическая войны.

Для классической войны значимы все три компонента: сила, территория и воля, и такая война, несомненно, является продолжением политики средствами вооруженной борьбы. Решающим инструментом ее ведения являются вооруженные силы, а также другие военизированные формирования, а ее специфическое содержание составляет вооруженная борьба. Такому пониманию классической войны мы во многом обязаны К. Клаузевицу, писавшему в фундаментальной работе «О войне», что война — это акт насилия, имеющий целью заставить противника выполнить «нашу волю».² В качестве образца войны военный теоретик привел схватку двух борцов, навязывающих друг другу

¹ См.: Стёпин В. С. Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Изд. дом «Мирь», 2009. С. 249–295.

² Клаузевиц К. О войне. С. 35.

посредством насилия свою волю.¹ Война — радикальная форма насилия, представляющая собой продукт и орудие государственной политики, сменившей перо на меч. Кровавое разрешение кризиса, по меткому определению К. Клаузевица, — это первородный сын войны: «Мы и слышать не хотим о тех полководцах, которые будто бы побеждали без пролития человеческой крови. Если кровопролитное сражение представляет ужасное зрелище, то это должно служить основанием лишь тому, чтобы смотреть на войну более серьезно, а не тому, чтобы из чувства человеколюбия дать своим мечтам мало-помалу притупиться, пока, наконец, не появится вновь кто-нибудь с отточенным мечом и не отрубит нам руки».²

Исход классической войны, как уже было отмечено, определяется тремя элементами: вооруженные силы, территория и воля противника. «Вооруженные силы противника должны быть уничтожены, т. е. приведены в состояние, в котором они уже не могут продолжать борьбу. Территория должна быть завоевана, потому что она может явиться источником новых вооруженных сил. Но даже после достижения того и другого нельзя считать, что война прекратилась, пока не сломлена воля противника, т. е. его правительство и союзники не принуждены подписать мир или народ не приведен к покорности...»³

К. Клаузевиц осуществил четкое различие войны как идеи (абсолютной войны) и действительной войны (как акт ее осуществления в действительности). Абсолютная война характеризуется неограниченной эскалацией противоборства, стремлением к полному поражению противника, мобилизацией всех имеющихся сил и средств. По отношению к ней не приемлем принцип ограничения и умеренности.

¹ Там же. С. 34–35.

² Там же. С. 303.

³ Там же. С. 60.

«Война является актом насилия, и применению его нет предела; каждый из борющихся приписывает закон другому; происходит соревнование, которое теоретически должно было бы довести обоих противников до крайностей».¹ Вместе с тем, как писал К. Клаузевиц: «Война, как она протекает в действительности, часто значительно отличается от ее начального, отвлеченного понятия».² Рассматривая виды войны, он справедливо отмечал: «Чем сильнее натянутость отношений, предшествовавших войне, тем больше война приближается к своей абстрактной форме, тем больше вопрос сведется к тому, чтобы сокрушить врага, тем более военные и политические цели совпадут, тем больше война представится чисто военной, менее политической... Чем сильнее политическая цель расходится с целью идеальной войны, тем больше кажется, что война становится политической».³

Следовательно, исходя из идей К. Клаузевица, правомерно сделать следующий вывод: главным мерилom классической войны выступает политическая цель, ее «первоначальный мотив» и «двигатель». Из этого не следует, что политическая цель становится абсолютным законодателем; напротив, ей приходится считаться с природой средства, которым она пользуется, и в соответствии с этим самой часто подвергаться существенному изменению. При этом К. Клаузевиц видел только в политике (правительстве) истинного субъекта, обладающего монополией на насилие, и рассматривал войну исключительно сквозь призму политики.

К *неклассической войне* полагаем правомерным отнести Первую и Вторую мировые войны, а также холодную войну. В неклассической войне превалируют воля и дух, что же касается техники, то она направлена на выполнение двух задач: во-первых,

¹ Там же. С. 37.

² Там же. С. 61.

³ Там же. С. 56.

техническое превосходство увеличивает шансы на победу, а во-вторых (в большей степени это касается ядерного оружия), является специфическим основанием конвенциональности мира и препятствием для развязывания полномасштабной войны в реальности биполярного мира во второй половине XX в.

Раскрывая специфику неклассической войны, целесообразно будет обратиться к анализу экзистенциально-феноменологической концепции войны чешского философа Яна Паточки, в которой акцентируется единство онтологической неизбежности и проблематичности рационализации войны. Для Я. Паточки Первая мировая война стала определяющим событием всего XX столетия, сделав очевидным факт трансформации войны. Критерий классификации войн мыслитель видел в их идейной составляющей. Если войны до XX в. начинались и организовывались посредством идеи о разумности мира, то войны XX в. подпитываются идеей об отсутствии объективного истинного смысла мира, а значит, правомерности утверждения этого смысла посредством силы.

В эссе Я. Паточки «Войны XX века и XX век как война»¹ для нас первоочередное значение имеет обозначенная им антиномичная природа социального бытия как противоречивого единства войны и мира, т. е. война предстает как стремление к миру, а мир понимается как подготовка к войне. В частности, антиномичность Второй мировой войны проявляется в том, что она не закончилась, а перешла в странное состояние, которое нельзя четко определить ни как война, ни как мир. Войны до XX столетия выступали в качестве основания мира, его подтверждения, т. е. предполагали заключение мира в качестве своего логического завершения и позитивной цели. Утверж-

¹ Паточка Я. Еретические эссе о философии истории / Пер. с чеш. П. Прилуцкого; под ред. О. Шпараги. Минск: И. П. Логвинов, 2008.

дение мира как конец войны в определенной степени делал ее рациональной и контролируемой. Однако, начиная с Первой мировой войны, войны XX в. представляют собой нечто иное — новый и неясный вид опасности: мир не рассматривается как цель войны, что обрекает ее на повторение. Одной из важных характеристик неклассических войн XX в. является утрата ими возможности быть рационализированными, что в итоге ведет к размыванию границ частной жизни, к неразличению войны и мира. Утратив мир как свою главную цель, война уже не может быть «горнилом нации» и своеобразным обновлением государства. Поэтому ошибочным и опасным будет для национального государства оценивать военную угрозу начала XXI в. исходя из смысловой системы координат классической войны.

В вышеупомянутом эссе Я. Паточка поставил задачу разъяснить природу войн XX в. С его точки зрения, война обладает способностью как объяснять происходящее, так и порождать смысл этого происходящего. Однако, как отметил чешский мыслитель, такая рациональная сущность войны никогда прежде не проблематизировалась, а значит, и не получала раскрытия в истории философской мысли.¹ Объясняя войну через концепт «феномен ночи», чешский философ подчеркивал, что опыт фронта заключается в раскрытии оборотной стороны жизни, что приводит к постижению ее полноты и не позволяет более забыть о ней. Таким образом, самое глубокое открытие фронта заключается в осознании слитности жизни как бытия с небытием, т. е. войной, ночью, смертью. Вместе с тем, несмотря на отмеченную рациональность войны, Я. Паточка отказывал ей в имманентном смысле.

Отметим еще одну особенность неклассической войны — это ее сближение с экзистенциальным потрясением. В этом контексте целесообразно будет отметить радикальную работу итальянского мыслителя

¹ Там же. С. 149.

Ю. Эвола «Метафизика войны», в которой раскрывается вопрос о воздействии войны на природу человека. Видя в войне средство духовного преображения человека, позволяющее ему превзойти «человеческое, слишком человеческое», Ю. Эвола обращается к проблеме экзистенциального опыта и отмечает, что изменение сущности войны в XX в. привело к трансформации героического опыта: «война моторов» поставила человека перед выбором: или торжество низменных инстинктов, или победа над стихией тотальной войны, которая и есть подлинное преображение.¹

Несмотря на то что Вторая мировая война закончилась мирным договором, прочный мир так и не стал ее результатом. Двойственное состояние современной реальности — «ни война, ни мир» — является следствием ее неявного пролонгирования в форме войны «холодной».

Постнеклассическая война (современные военные конфликты низкой интенсивности, иррегулярная война, гибридная война, конвенциональная война и т. п.) может быть определена как «культурно обусловленный вид деятельности»² и в меньшей степени зависит от производственно-экономической сферы. В отличие от позиции К. Клаузевица, немецкий философ Х. Хофмайстер отстаивал мысль о том, что современная война — это уже не средство политики, а ее отрицание, так как бессилие политики порождает войну. Под бессилием здесь понимается не безвластие, а неспособность элиты использовать власть как политическое средство. Учитывая, что политику Х. Хофмайстер ограничивал возможностями слова, правомерно рассматривать войну как насилие, пришедшее на смену словесным аргументам.³ В силу

¹ Эвола Ю. Метафизика войны. Тамбов: Пролетарский светоч, 2008. С. 58.

² Крегельд М. ван. Трансформация войны. С. 274.

³ Hofmeister H. Der Wille zum Krieg oder die Ohnmacht der Politik: Ein Philosophisch-politiscner Traktat. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001.

этого и саму современность можно рассматривать как сдвиг в социокультурных особенностях вооруженных конфликтов.

Одной из характерных черт постнеклассической войны является отсутствие жестко необходимой связи войны и вооруженного противоборства. Российский исследователь современных войн доктор философских наук И. С. Даниленко отмечал, что на нынешнем этапе своего развития война может вестись и без вооруженной борьбы.¹ Доктор философских наук, контр-адмирал В. П. Гулин утверждает, что на смену кровавым войнам идут «бескровные», «неболевые», «цивилизованные» войны, в которых цели достигаются не посредством прямого вооруженного вмешательства, а путем применения иных форм насилия (экономических, дипломатических, информационных, психологических и др.).² Таким образом, кардинально изменяется военная стратегия: преобладание не прямых действий, связанных с политическим, экономическим и морально-психологическим влиянием на противника, способами его дезинформации и подрыва изнутри. В определенной степени это созвучно мысли древнекитайского полководца Сунь-Цзы, выделившего три основные формы войны: 1) идеальная ведется по принципу «покорить войско противника без боя» и является вершиной военного искусства; 2) менее выгодная: разрушение отношений противника с его союзниками, ослабление его невоенными средствами для того, чтобы он предпочел уступки вооруженной борьбе; 3) наихудшая, тяжелая и рискованная: применение вооруженной силы; однако победа не гарантирована, а риск ущерба высок. «... Сто раз сразиться и сто раз победить — это не лучшее из лучшего; лучшее из лучшего — покорить чужую армию, не сражаясь. Поэтому самая лучшая

¹ Даниленко И. С. От прикладной военной науки к системной науке о войне // Военная мысль. 1998. № 2. С. 30.

² Гулин В. П. О новой концепции войны // Там же. С. 15.

война — разбить замыслы противника; на следующем месте — разбить его союзы; на следующем месте — разбить его войска. Самое худшее — осадить крепости».¹

Стратегия не прямых действий, выступавшая в прошлом как бы на «вторых ролях», поскольку доминирующей была «стратегия силы», заключающаяся в достижении разгрома противника путем создания численного превосходства в силах и средствах, теперь выдвигается на первый план. Английский историк и военный теоретик Б. Лиддел Гарт справедливо отметил в своей работе «Стратегия не прямых действий», что «доведя разрушительность до крайности „самоубийства“, атомное оружие стимулирует и ускоряет возвращение к использованию не прямых действий, являющихся сущностью стратегии, так как в этом случае война ведется разумно в отличие от грубого применения силы».² Действительно, сегодня можно располагать многомиллионной армией, количественным перевесом вооружения и военной техники и быть неэффективным. В качестве примера приведем войну в Персидском заливе 2003 г., в которой Ирак, несмотря на количественное превосходство в технике над силами коалиции, тем не менее потерпел поражение, во многом из-за того, что был не готов к новым формам и способам ведения войны.

Обратимся теперь к вопросу о причинах трансформации войны. В качестве первой причины целесообразно отметить гибридизацию социальных порядков и практик, что коренным образом сказывается на современных войнах. Авторы книги «Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории че-

¹ Сунь-Цзы, У-Цзы. Трактаты о военном искусстве / Пер. с кит.; предисл. и коммент. Н. И. Конрада. М.; СПб.: АСТ; Terra Fantastica, 2002. С. 20.

² Лиддел Г. Б. Стратегия не прямых действий. М.: АСТ, 2014. С. 14.

ловечества» Д. Норт, Д. Уоллис, Б. Вайнгаст¹ в центр общественного устройства ставят проблему насилия и выделяют два типа социального порядка на основе принципа «забрать или создать, принудить или произвести», т. е. на основе организации контроля над насилием:

1) исторически первый — естественное государство, или ограниченный доступ, предполагает концентрацию ресурсов насилия и богатства вооруженными элитами, стремящимися к максимальной эксклюзивности при создании организаций в защиту своих интересов. Естественное государство развивается, формируя и совершенствуя изоциренную систему предоставления рент;

2) второй — это тип социального порядка открытого доступа, который возникает с началом эпохи модерна и допускает все большее число акторов к участию во власти. Переход от традиционного общества к современному сопровождается утратой безальтернативных мирорепрезентаций, что вызывает не только конкуренцию идеологий как сценариев будущего, но и разрушает легитимные режимы контроля над насилием. В итоге ренты и различного типа возможности уже не раздаются, а завоевываются в конкурентной борьбе. Поэтому политико-экономические порядки, описанные Д. Нормом, Д. Уоллисом и Б. Вайнгастом, требуют соответствующих дискурсов легитимации. Идеология господствующей группы оправдывает определенный режим участия в контроле над насилием и доступе к богатству как предпочтительный.

Считаем правомерным утверждать, что проблемы возникают тогда, когда государство, вставая на путь модернизации, стремится реализовать прин-

¹ Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества / Пер. с англ. Д. Узланера, М. Маркова, Д. Раскова, А. Расковой. М.: Изд-во Института Гайдара, 2011.

ципы порядка открытого доступа, оставаясь, по сути, обществом с ограниченным доступом. Как результат, происходит «наложение» этих двух порядков друг на друга, что, например, иллюстрируется в современных военных конфликтах, порожденных бархатными революциями, а также в деятельности террористических организаций. Пространство свободной конкурентной борьбы не формируется, однако и ренты уже не распределяются в обмен на лояльность и подконтрольность. Ренты теперь завоевываются по принципу «кто взял, тот и прав». В такой ситуации акторы, насильственно завладевшие рентами, рассматривают себя как новых субъектов господства, от которых зависит как выбор сценария будущего, так и то, как будут и между кем распределяться эксклюзивные возможности, другими словами, как будет и будет ли контролироваться и ограничиваться насилие. С нашей точки зрения, в настоящее время, в начале двадцать первого столетия, наблюдается гибридизация социального порядка, а именно наложение структуры ограниченного доступа на структуру открытого доступа, что приводит к невозможности консолидировать контроль над вооруженными силами и технологиями разрушения и насилия, а значит, предотвратить саморазрушение и деградацию такого порядка. Поэтому гибридные войны становятся лучшим способом осуществления захвата рент в ситуации исчезновения свободной политической и экономической конкуренции.

Вторая причина — это переход к многополярному миру, в котором, во-первых, появляются новые игроки — транснациональные корпорации, а национальные государства постепенно утрачивают монополию на насилие; во-вторых, практически разрушается система сдержек и противовесов, т. е. современная международная политика, элиминируя прежние правила игры, еще не выработала новых, что чревато новыми рисками и угрозами; в-третьих, мир перестал быть конвенциональным, а значит,

стал в большей степени непрогнозируемым и выходящим из-под контроля. Трансформация войны — это в первую очередь социальная трансформация. Опираясь на концепцию белорусского теоретика В. Н. Фурса,¹ можно конкретизировать переживаемую сегодня трансформацию как «завершение организованного модерна» и становление общества постмодерна. Для общества «организованного модерна» была характерна конвенционализация во всех сферах его жизнедеятельности. Вместе с тем конвенционализация являлась также средством уменьшения общественной неопределенности. Таким образом, до начала 80-х гг. XX в. социальный мир был в большей степени управляемым; тотализация социального надзора вела к исчезновению непрозрачных социальных пространств, а стандартизация поведения обеспечивала укрепление социальной стабильности и выступала основой солидарности. В силу этого войны обществ «организованного модерна» также соответствовали принципу конвенциональности, а их ведение было детерминировано международными нормами и правилами. Это же касается и холодной войны, в которой ядерное оружие выступало в качестве противовеса и основания для определенного рода соглашений. Однако сегодня общество «завершенного модерна» трансформируется в общество постмодерна; зыбкое равновесие мира, основанное посредством конвенциональности, рассеивается, а война не только из средства политики превращается в саму политику, но начинает рассматриваться как «новая конвенция», призванная не только спасти этот мир, но в целом стать самим миром. Поэтому такая двойственная природа войны, сочетающая в себе свойства мира и, по большому счету, подменяющая мир, лучше всего, на наш взгляд, отражается в термине «гибридная» война. Гибридная

¹ Фурс В. Н. «Критическая теория позднего модерна» Энтони Гидденса // Социологический журнал. 2001. № 1. С. 44–73.

сущность современных войн есть лишь отражение гибридации современных социальных процессов: глобальная взаимосвязанность порождает одновременно как интеграцию, так и фрагментаризацию, как гомогенизацию, так и диверсификацию, как глобализацию, так и локализацию.¹

Специфической особенностью складывающейся новой политической системы становится преобладание силы и экономической мощи над нравственностью и правом, что находит свое выражение в таком концепте, как «военизированный гуманизм», введенным в социо-гуманитарное знание американским лингвистом Н. Хомским.² «Военизированный гуманизм» представляет собой изнанку экспансии демократии, допускающей применение как угроз, так и самой силы, с использованием как санкций международных институтов, в том числе и ООН, так и без них, что, в свою очередь, позволяет нам предположить, что современный демократический мир основывается на «гуманитарной интервенции». «Военизированный гуманизм» как результат политики военных угроз, призванных мирно производить глобальные перемены, в свою очередь, выступает причиной размывания различий между войной и военной угрозой: мирные средства становятся тождественны непрерывной подготовке к войне. Разумеется, здесь можно возразить, что демократии в большей степени стремятся к миру, чем авторитарные и тоталитарные режимы, однако военная практика конца XX — начала XXI в. показывает, что демократии в борьбе за расширение демократических устоев ведут себя весьма агрессивно и не испытывают проблем в развязывании военных кон-

¹ Сидоренко И. Н. Гибридная сущность войн эпохи постмодерна // *Топос*. 2016. № 1–2. С. 90.

² Хомский Н. Системы власти: Беседы о глобальных демократических восстаниях и новых вызовах американской империи / Пер. с англ. В. Глушакова. М.: КоЛибри; Азбука-Аттикус, 2014.

фликтов с «недемократическими» странами. Целесообразно также подчеркнуть, что демократия как форма ненасильственного разрешения конфликтов без насильственного сопротивления собственному «окостенению» как суммы процедур и управленческих технологий может выродиться в свою противоположность.

Третья причина трансформации войны связана с тем, что современные войны, не утрачивая своего функционального характера, меняют свои задачи. Так, если в Новое время войны во многом выступали инструментом создания и цементированья наций и национальных государств, то постнеклассическая война конструирует идентичности (однако в ситуации кризиса идентичности неопределенным оказывается как Другой в его инаковости, так и собственный образ, что открывает безграничные возможности для конструирования образа врага). Вопрос о том, кто друг, кто враг, остается открытым.

Постнеклассическая война ведется не только и не столько национальными государствами, сколько осуществляется посредством сложных и теневых многоходовок основных игроков, таких как ТНК, коммерческие военные организации, службы безопасности, мобильные бригады без государственных маркеров и т. д. В отличие от классических войн постнеклассическая война направлена на укрупнение политического субъекта, т. е. формирование регионального игрока.

В качестве наглядного примера изменения функциональной природы постнеклассической войны укажем следующее: вместо первостепенной задачи победить и захватить территорию противника теперь доминирует цель создать зоны напряжения, для того чтобы осуществлять манипулирование с целью получения экономических выгод и теневого захвата ресурсной базы противника. Во многом это приводит и к искажению международной и гуманитарной помощи, суть которой заключается в получении подчас противоположного результата.

Попытка разрешения военных конфликтов сверху может привести лишь к упрочнению легитимности воюющих партий и дать время для их усиления. Вместе с тем, согласно мысли британской исследовательницы М. Калдор, гуманитарная помощь может оказаться вкладом в функционирование военной экономики. Войскам же по поддержанию мира грозит утрата легитимности, так как они либо не вмешиваются, оставаясь наблюдателями военных преступлений, либо становятся на сторону групп, совершающих такие преступления.¹

Функциональность постнеклассической войны предполагает, что она превращается в форму политической мобилизации, постоянно создающей территории нестабильности (Ирак, Афганистан и т. п.). При этом складывается практически неразрешимая ситуация: для того чтобы продолжать политическую мобилизацию, необходимо накручивать военную истерию и создавать зоны нестабильности, стабилизация же этих регионов повышенного военного риска приведет к ослаблению политической элиты и трансформации политического курса.

Отметим еще одну особенность, связанную с изменением задач постнеклассической войны: вместо кровопролития и массовых жертв, доминирует стремление сохранить армейский состав и минимизировать жертвы, так как потеря потребителей большей скажется на экономике и, следовательно, политике.

В современном социально-гуманитарном знании и военной теории существует множество определений постнеклассической войны: гибридная война (Ф. Хоффман),² конвенциональная война,

¹ *Kaldor M. New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era. Cambridge: Polity, 2012.*

² *Hoffman F. G. Conflict in the 21st Century: The Rise of Hybrid Wars. Arlington, VA: Potomac Institute for Policy Studies, 2007. P. 72.*

всеобщая война (М. Хардт, А. Негри),¹ новая война (М. Калдор),² постнациональная война (У. Бек),³ обломки войны (Дж. Мюллер)⁴ и др. Каждое из этих определений раскрывает одну или несколько существенных проявлений современной войны, однако в данном случае мы хотим сделать акцент на понятии «постнациональная война» У. Бека. Следуя идеям немецкого мыслителя, выделим главную особенность постнеклассической войны, а именно: она действует не по принципу «или — или», а по принципу «и одно, и другое». В результате доминирования второго принципа становятся практически неразличимыми мир и война, боевые действия и полицейские акции, солдаты и мирное население. Таким образом, как метко подметил У. Бек, в политике произошел переход «от обороны к безопасности».⁵ В начале XXI в. безопасность превращается в идола, посредством которого военные действия получают свое оправдание. Исходя из этого, постнациональная война уже не имеет в качестве своей цели национальный интерес и превращается в планетарную «полицейскую» войну, снимающую ответственность с государства.⁶

Исходя из семантической конструкции самой фразы, постнациональная война представляет собой конфликт между политическими агентами вне учета их национальной специфики — феномена, кристаллизованного в идеологеме глобализации.

¹ Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху Империи / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Культурная революция, 2006.

² Kaldor M. *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*.

³ Бек У. *Космополитическое мировоззрение*. М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2008.

⁴ Kaldor M. *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. P. 30–31.

⁵ Бек У. *Космополитическое мировоззрение*. С. 201–206.

⁶ Там же. С. 205.

В этом контексте представляется целесообразным обратиться к опыту XX в. как предпосылки к тотализации подобных практик, прямым образом оспаривающих нормативные представления как о войне, так и об архитектуре мировой политики в целом. Так, первичный прецедент массовизации, получивший сущностное воплощение в тоталитарных режимах двадцатого столетия, может быть рассмотрен как попытка выражения радикального протеста в аспекте повсеместной стандартизации. Однако в этом случае важно учитывать национальную специфику каждого из вышеупомянутых государств: если в случае Советского Союза имела место экстраполяция спекулятивно марксистской доктрины, то в случае Германии лейтмотивом выступило обращение к национальному сознанию и его соответствующая политизация. Как следствие, это привело к тому, что проявление противоречивых и внеморальных доктрин в форме массовых движений выступило «лакмусовой бумажкой» кризиса традиционных политических режимов. Соответственно, на этом фоне необходимость в нахождении срединного пути между фантазмами национальной гегемонии и утопическим движением ко всеобщему равенству оказалась актуализирована в демаркации зон влияния между странами-носителями определенного типа идеологии в послевоенный период. Важно отметить, что, несмотря на довольно масштабный географический ареал просоветски настроенных стран, фактически они были лишены возможности воздействовать на последовательно диверсифицируемую капиталистическую повестку. Причины этому обнаруживаются в итогах десталинизации Советского Союза, инспирировавшей всеобщую стигматизацию марксистских движений. Таким образом, уже в середине XX в. мировая политика совершила «великий поворот» в сторону либерализма, а с ним — декларативному снятию любых форм неравенства. Тогда же роль мирового гегемона оказалась делегирована США как стране, избежавшей прямого вовлечения

в мировые конфликты, а значит — сумевшей подтвердить эффективность капиталистической системы. В сущности, дальнейшие военизированные выступления, нацеленные на противодействие антидемократическим движениям (война во Вьетнаме, в Персидском заливе и др.), выступили закономерной пролонгацией идеологии всеобщей стандартизации. Действительно, если в начале XX в. мировая политическая арена была представлена совокупностью самодостаточных государств, обладавших собственной политической стратегией и институциями, то в последующем они оказались вынуждены дистанцироваться от автономных моделей развития. Как следствие, императив гомогенизации политических, социальных и культурных практик ознаменовал собой оформление «постнациональных» государственных образований, в которых атрибуты обществ эпохи модерна (право, мораль, индивидуальное сознание) уступают место потребительству. Таким образом, правомерно констатировать, что по мере не критического принятия капиталистической аксиологии и деструкции национального самосознания, любые вариации геополитического взаимодействия в современности являются постнациональными.

Учитывая рост социально-политической напряженности последних нескольких лет, полагаем важным обратиться к научной дискуссии, развернувшейся вокруг вопроса о том, снижается ли уровень насилия или, наоборот, нас ожидает новый виток насилия. Сторонники гипотезы снижения, в частности американский исследователь С. Пинкер,¹ в качестве ее доказательства приводят статистические данные, наглядно демонстрирующие постепенное исчезновение масштабных фронтовых войн, а также в качестве факторов, снижающих насилие, отмечают следующие: контроль за насилием со стороны

¹ *Pinker S. The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined. New York: Rengion Books, 2011.*

государства; торговля и расширение рынков сбыта; глобализация и возможность узнать, а значит, понять других; феминизация; рационализация и гуманизация. С другой стороны, сторонники гипотезы экспансии насилия, например американский исследователь Н. Н. Талеб,¹ опровергают гипотезу снижения насилия в мире и обосновывают (математически) вывод о неизбежности большой войны. С нашей точки зрения, к сожалению, насилие не исчезает из жизни человечества, оно просто изменяет формы своего проявления: это уже не фронтовые войны, а конфликты низкой интенсивности; не военные операции, а террористические акции; не прямое насилие, а символическое; не тоталитаризм, а угроза электронного «паноптикума». Поэтому правомерен вывод З. Баумана о том, что современность «интернализует» насилие и происходит атрофия к его чувствительности.²

¹ *Taleb N. N. The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable. New York: Random House; Allen Lane, 2007.*

² *Бауман З. Текучая современность / Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008. С. 109.*

ЧАСТЬ II

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ В ГОРИЗОНТЕ ПЕРСОНАЛЬНОГО МОРАЛЬНОГО ОПЫТА

Глава 7

ЭТИКА И АНАТОМИЯ ВОИНСКОГО НЕПОВИНОВЕНИЯ В ВОСТОЧНОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ (395–602 гг.)¹

Введение

Всякий мятеж, вне зависимости от целей его участников, подрывает монополию государства на насилие. Такого рода выступления зачастую обуславливались утратой компромисса между действующей властью и какой-либо общественной группой или внутриэлитными противоречиями. Однако применение оружия при отстаивании своих требований могло привести к еще большему нарастанию отчуждения между конфликтующими сторонами. Особенно опасной становилась ситуация, когда оружие против своего суверена поворачивала армия. Воины уже в силу наличия боевой подготовки, а также сплоченности, основанной на внутренней дисциплине и корпоративных интересах, имели значительно больше возможности добиться выполнения своих требований, чем любая другая социальная группа. Неповиновение начальству к тому же вело к разрыву уз доверия и, сле-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

довательно, ставило перед проблемой морального выбора самих мятежников. Бунтовщики, решаясь на выступление, стремились не только извлечь максимальную выгоду из такого действия, но и сохранить уже имевшиеся блага и привилегии.

Неоднократно с армейскими восстаниями сталкивались византийские (восточноримские) императоры в позднеантичный период. В качестве нижней хронологической границы представленного исследования взят административный раздел Римской империи между Аркадием и Гонорием в 395 г., которые стали править ее восточной и западной половинами соответственно. Верхней границей является 602 г., когда военные при поддержке населения Константинополя свергли императора Маврикия.

Как было отмечено У. Э. Кэги, именно с начала VII в. армия стала регулярно вмешиваться во внутреннюю жизнь государства.¹ Соответственно, в центре нашего внимания находится такой период истории Восточной Римской империи, во время которого армия в силу различных факторов была лишена возможности оказывать значительное влияние на внутреннюю политику византийских императоров. Необходимо рассмотреть, какие факторы обусловили стабильность во взаимоотношениях между правящими особами и восточноримскими вооруженными силами.

Германские иммигранты в восточноримской армии: угроза византийской государственности?

В новейшей научной литературе среди важнейших причин, поспособствовавших распаду и гибели Западной Римской империи, называют утрату государством в лице императора монополии на наси-

¹ *Kaegi W. E. Byzantine Military Unrest 471–843. An Interpretation. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1981. P. 120.*

лие. В V в. отдельные командиры, главным образом лидеры переселившихся германских объединений, отказывались повиноваться власти Равенны. Более того, они получили поддержку провинциального элит, разочаровавшихся в способности центрального правительства обеспечить им защиту.¹ В позднеантичную эпоху бунты поднимались германскими иммигрантами и в Восточной Римской империи, которая, в свою очередь, сумела справиться с угрозами, исходившими от подобных групп.

Важно оговориться, что для позднеантичной эпохи было характерно значительно более широкое привлечение в императорскую армию чужеземцев в сравнении с периодом Принципата (I–III вв.). В связи с этим актуальной проблемой становится изучение взаимодействия между переселенцами и византийским командованием. По словам О. Зеэка, «варваризированная» позднеримская армия стремилась «низвести императора до положения германских королей и взять на себя роль подчиненного ему народного собрания, которое могло судить и свергать его по своему желанию».² Сами римляне, как считал немецкий антиковед, не были способны на такие действия, поскольку лучшие из них либо погибли в гражданских войнах, либо пострадали от репрессий, инициированных императорами. Как следствие, все большую роль в политической системе империи стали играть «приспособленцы», пере-

¹ MacGeorge P. *Late Roman Warlords*. Oxford: Oxford University Press, 2002; Wijnendaele J. W. P. *Warlordism and the Disintegration of the Western Roman Army // Circum Mare: Themes in Ancient Warfare / Ed. J. Armstrong*. Leiden; Boston: Brill, 2016. P. 185–203; Wijnendaele J. W. P. *Generalissimos and Warlords in the Late Roman West // War, Warlords, and Interstate Relations in the Ancient Mediterranean / Ed. T. Nāco del Hoyo, F. López Sánchez*. Leiden; Boston: Brill, 2018. P. 427–451.

² Seeck O. *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. Bd. 2. Stuttgart: J. B. Metzler, 1921. S. 10.

давшие свои «дурные» качества следующим поколениям.¹

Эта концепция О. Зеэка критиковалась как за ее социал-дарвинистскую сущность, так и за различные логические несоответствия.² Тем не менее важно отметить, что упомянутый немецкий историк указал на различие политических культур, на несоответствие представлений о власти в *barbaricum* и империи. Сами античные авторы обвиняли варваров в безрассудстве, считая, что решения германцы принимали исключительно под влиянием эмоций, а их непокорность и воинственность объяснялись воздействием северного климата.³ Однако германские предводители рассматривали насильственные акты как средство достижения своих целей, которое позволяло навязывать побежденному свою волю. Слабость империи они стремились обратить в собственную пользу, добиваясь экономических выгод и укрепления престижа.⁴

Такая проблема обозначилась перед восточно-римским императором Аркадием в 399–400 г. Против него взбунтовались дислоцированные во Фригии части, состоявшие из готов-гевтунгов. Они были возмущены отказом в выплате наград за участие в войне против гуннов в 395/396 г. (Claud. In Eutrop. II. 174–180), что к тому же негативным образом отразилось на авторитете Трибигильда, который коман-

¹ Ibid. S. 458–459.

² Lorenz S. *Otto Seeck und die Spätantike // Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. 2006. Bd. 55, Hf. 2. S. 229–232.

³ Mathisen R. W. *Violent Behavior and the Construction of Barbarian Identity in Late Antiquity // Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices / Ed. H. A. Drake*. Aldershot; Burlington: Ashgate Publishing, 2006. P. 28–30.

⁴ Berndt G.M. “The Goths Drew their Swords Together”. *Individual and Collective Acts of Violence by Gothic Warlords and their War Bands // Killing and Being Killed: Bodies in Battle. Perspectives on Fighters in the Middle Ages / Ed. J. Rogge*. Bielefeld: Transcript, 2017. P. 20.

довал этими отрядами. Он воспринимался гревтунгами не просто как командир, назначенный на этот пост императором или его представителями. В варварских объединениях периода Великого переселения народов военные лидеры должны были обеспечить распределение добычи среди подчиненных соратников, тем самым добиваясь их верности.¹ Бунтовщики опустошили малоазийские провинции и на компромисс с властями пошли только после поражения, которое они потерпели при попытке пересечь Тавр (Zos. V. 13. 3–4; Philost. XI. 8).²

Для обозначения таких внесистемных военных лидеров, как Трибигильд, в современной исследовательской литературе используется термин «полевой командир».³ Насильственные акции подобных предводителей не получали санкции центральной власти на их осуществление и были опасны тем, что нарушали монополию государства на насилие. Схожим образом действовали объединения, обитавшие на окраинах империи: например, две группы готов, которые мигрировали в Византию после распада державы гуннов в Подунавье в 454 г. Они лишь формально признавали власть Константинополя, который рассматривался ими как источник разного рода материальных и нематериальных богатств.

Насильственные акции предводители этих групп Теодорих Страбон и Теодорих Амал (в дальнейшем известный как король остготов Теодорих Великий), враждовавшие к тому же друг с другом, рассматривали как средство не только обогащения, но и укрепления

собственного авторитета среди соратников. Они опирались в первую очередь на лично преданных им воинов. Причем внутренняя организация подчиненных им сил основывалась не только на кровнородственных связях, но и на отношениях боевого товарищества, а также узах патроната-клиентелы. Верность бойцов обеспечивалась распределением среди них военной добычи и платежей от империи, которое осуществлялось самими предводителями.

Только после гибели Теодориха Страбона в 481 г. и переселения большей части остготов во главе с Теодорихом Амалом в Италию в 488 г. византийским властям удалось стабилизировать ситуацию в придунайских владениях.¹ При этом под началом обоих упомянутых Теодорихов находились отряды, которые были слабо интегрированы в восточноримскую военную систему. Под знамена императорской армии они призывались только на время военных кампаний, в частности, для подавления исаврийского восстания 482–488 гг. (Ioann. Ant. fr. 306; Theoph. AM 5977). С рядовыми бойцами византийское командование практически не взаимодействовало, ограничиваясь контактами с предводителями.

Для империи критически важным было недопущение появления конкурирующих клиентел, помощь которых могла дать авторитетным военачальникам возможность оспаривать право императора на верховенство. Именно с этой проблемой столкнулась Западная Римская империя в V в., что в значительной мере было связано с отстранением правителей от участия в военных кампаниях и ростом числа внутренних конфликтов.² В этом контексте

¹ Ibid. P. 21.

² См. подробнее: Назаров А. Д. Бунт гревтунгов во Фригии в 399–400 гг.: пример неудачной адаптации варваров в Восточной Римской империи // *Via in tempore. История. Политология.* 2020. Т. 47, № 4. С. 704–713.

³ О феномене «полевых командиров» в мировой истории см.: Jackson P. Warlords as Alternative Forms of Governance // *Small Wars & Insurgencies.* 2003. Vol. 14, N 2. P. 131–150.

¹ *Вольфрам Х. Готы. От истоков до середины VI века (опыт исторической этнографии)* / Пер. с нем. Б. П. Милонидова, М. Ю. Некрасова. СПб.: Ювенга, 2003. С. 368–395; Berndt G. M. Aktionsradien gotischer Kriegergruppen // *Frühmittelalterliche Studien.* 2013. Bd. 47. S. 28–30.

² *Wijnendaele J. W. P. Warlordism and the Disintegration of the Western Roman Army.* P. 194.

стоит привести в пример известный сюжет с мстью буккеллариев¹ Аэция за гибель своего командира. Упомянутый военачальник в 454 г. был убит по приказу западноримского императора Валентиниана III. Однако верные Аэцию воины в следующем году организовали успешное покушение на правителя (Prisc. fr. 30). Это свидетельствует о том, что для мстителей личная преданность Аэцию имела гораздо большее значение, чем верность присяге, данной императору.

Можно увидеть параллели между приведенным выше сюжетом и событиями в Константинополе в 471 г., когда в результате придворных интриг по приказу Льва I был убит влиятельный военачальник аланского происхождения Аспар. Вслед за тем гот Острис с другими варварами попытался захватить императорский дворец, однако штурм был отбит, а мятежники оказались вынуждены бежать к ранее упомянутому Теодориху Страбону (Malal. XIV. 40). Это была явно спонтанная попытка отомстить за гибель Аспара. Впрочем, такой инцидент уникален для позднеантичного периода восточноримской истории.

Причиной разногласий между императором и армией также могли быть личные амбиции отдельных командующих. Примером тому является выступление презентального магистра Гайны, гота

¹ Зачастую буккелларии воспринимались как аналог частных армий при влиятельных военачальниках. См.: Seeck O. *Buccellarii* // *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Bd. 3. Stuttgart: J. B. Metzler, 1899. Sp. 934–939. О. Шмитт пришел к выводу, что содержались они за счет государственной казны, но также могли получать деньги от самих командиров на покрытие расходов по покупке воинского снаряжения или оплате лечения. См.: Schmitt O. *Die Buccellarii*. Eine Studie zum militärischen Gefolgschaftswesen in der Spätantike // *Tyche: Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik*. 1994. Bd. 9. S. 159.

по происхождению, который был отправлен подавлять восстание Трибигильда в 399 г. Он, включив в свое войско понесшие ранее значительные потери отряды гревтунгов, сам выступил против Аркадия (Soz. VIII. 4. 2; Zos. V. 14–17). Германец прежде был вовлечен в противостояние группировок чиновной знати, боровшихся за влияние на императора. Получив под свое начало крупные силы, он решил действовать против своих врагов самостоятельно.¹ Кроме того, Гайну, начинавшего армейскую карьеру рядовым, не устраивало собственное положение в военной иерархии. Мятеж этот был подавлен в 400 г., Трибигильд и Гайна же погибли в боях (Philost. XI. 8; Soz. VIII. 4; Zos. V. 18–21; Marc. Com. s.a. 400).

Различие между восстаниями Трибигильда и Гайны заключается в том, что первый из них стремился к обособлению от центральной власти, тогда как второй, напротив, намеревался улучшить свое положение в политической системе империи. Некоторое сходство можно обнаружить между мятежом Гайны и бунтом военного магистра Фракии Анагаста в 470 г. Последний отказался повиноваться Льву I из-за того, что консульские инсигнии были пожалованы не ему, а другому военачальнику — Иордану. Тем не менее конфликт удалось разрешить путем переговоров (Ioann. Ant. fr. 298). Впрочем, по всей вероятности, сразу несколько причин оказало влияние на возмущение Анагаста. Претенденты на консулат враждовали друг с другом, причем взаимная ненависть восходила к соперничеству между отцами Анагаста и Иордана — Арнегисклом и Иоанном Вандалом. Кроме того, действия Анагаста могли быть согласованы с ранее упомянутым Аспаром, желавшим посадить на императорский трон своего сына Патрикия. Во всяком случае именно его стал обвинять мятежник, когда началось раз-

¹ Cameron Al., Long J. *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1993. P. 201–206.

бирательство причин бунта (Marc. Com. s.a. 441. Ср.: Ioann. Ant. fr. 298).

Можно сделать вывод, что Гайна и Анагаст в полной мере идентифицировали себя как лица, состоявшие на императорской службе. Их действия были нацелены на расширение собственного влияния в рамках уже существовавшего политического строя, частью которого они себя считали. К тому же авторитет этих восточноримских военачальников готского происхождения зависел в первую очередь от расположения императоров, которые могли обеспечить их карьерное продвижение и, как следствие, усилить позиции среди правящего слоя Византии. Таким образом, устремления Гайны и Анагаста не были направлены непосредственно против правителей и империи вообще. Сложно, однако, судить, оказывали ли на их мотивацию представления о германском воинском этосе.

Совершенно иначе на этом фоне смотрится мятеж Трибигильда, который решился даже не на шантаж императора Аркадия и его окружения, а на полный разрыв с центральной властью. Объяснить такое развитие событий можно тем, что предводитель восстания рассматривался подчиненными не как официальное лицо, назначенное правителем, а как человек, призванный обеспечить справедливое распределение добычи. Отказ в выдаче наград за победу над гуннами в 395/396 г. мог быть воспринят гревтунгами как оскорбление, принижение заслуг. Трибигильд же оказался вынужден следовать ожиданиям соратников, чтобы сохранить право оставаться их лидером. В данном случае византийским властям пришлось иметь дело с иммигрантами, которые в крайне незначительной степени подверглись ассимиляционным процессам.

Что касается объединений Теодориха Страбона и Теодориха Амала, им удалось воспользоваться тяжелой социально-экономической обстановкой в Иллирике и Фракии, которые сильно пострадали во время войн с гуннами во второй четверти V в.

По сути, на этих территориях образовался вакуум власти. Упомянутые варварские предводители, обосновавшиеся в Подунавье, обрели благоприятную возможность не только сохранять независимость от Константинополя, но и оказывать на него давление с помощью насильственных акций. При этом в условиях дефицита военных сил императоры были вынуждены идти на компромисс с обоими Теодорихами и вместе с тем поддерживать вражду между этими вождями.

Наконец, необходимо проанализировать характер выступления комита федератов Виталиана в 513 г. Известно, что под его началом состояли готы и гунны (Malal. XVI. 16), причем последние могли быть наемниками, привлеченными уже после начала восстания. Причиной бунта стал отказ властей выдавать подчиненным Виталиана причитающиеся выплаты (Ioann. Ant. fr. 311). По всей видимости, именно комит федератов осуществлял распределение средств, поступавших из византийской казны, среди рядовых бойцов. Это позволяет сделать вывод о том, что отношения между Виталианом и теми бойцами, которые находились под его командованием, имели личный характер. Виталиан лишился возможности выдавать жалование федератам, что ударило по его авторитету. С другой стороны, подобного рода связи позволяли этому военачальнику мобилизовать бойцов ради реализации собственных политических амбиций.

Тем не менее федераты составляли лишь часть войска, восставшего против Анастасия I (491–518). Несколько командиров армии, подчиненной военному магистру Фракии Ипатию, племяннику императора, было недовольно действиями начальства. Они, изгнав полководца, примкнули к Виталиану. Командиры, отказавшиеся переходить на сторону мятежников, были убиты (Ioann. Ant. fr. 311). Весьма примечательно, что комит Марцеллин называл восставшую армию римской (*Vitalianus Scythae, assumptis Romanorum equitum peditumque*) (Marc. Com. s. a. 514).

Позднее Виталиан объявил себя защитником православного христианства, так как Анастасий I придерживался антихалкидонитских взглядов (Theoph. AM 6005; Mich. Syn. IX. 9). В 515 г. мятежники были разбиты, хотя сам Виталиан остался жив и даже продолжал пользоваться значительным влиянием, пока не был убит в 520 г.

Бунт федератов стал лишь начальным эпизодом острейшего внутривосточного кризиса в Византии. Примечательна в этом случае координация действий восставших с различными политическими силами в империи. Отдельно нужно отметить, что Виталиан происходил из семьи потомственных военных (Proc. VP. I. 8. 3). Псевдо-Захария Митиленский назвал его готом (Zach. VII. 13), однако этническое происхождение в данном случае не имело принципиального значения. Виталиан был полноправным представителем восточноримского общества с обширными социальными связями, приобретенными благодаря успешным карьерам: отца и собственной. Для империи угрозой представлял именно характер связей между комитами федератов и подчиненными. Не случайно при Юстиниане I (527–565) с бойцами в отрядах федератов стали заключаться индивидуальные договоры (Cod. Iust. IV. 65. 35. 1). Объясняются такие меры стремлением властей снизить влияние комита федератов, а также значение клиентарных связей в армии.¹

Эпоха Юстиниана I: проблема лояльности гарнизонов в Западном Средиземноморье

С проблемой возникновения альтернативных центров власти империя также сталкивалась в Африке и Италии, отвоеванных при Юстиниане I. Удаленность этих территорий нередко имела следстви-

¹ Zuckerman C. L'armée // Le monde byzantin. Т. 1. Paris: Presses universitaires de France, 2012. P. 167.

ем трудности с материальным снабжением местных гарнизонов. Еще одной причиной таких политических процессов являлась неустойчивость структур гражданского и военного управления новыми провинциями. Это приводило к тому, что проявления недовольства со стороны военных рисковали перерасти в сепаратистские движения.

Первым таким инцидентом стало Пасхальное восстание 536 г. в Карфагене. Военское возмущение оказалось спровоцировано целым комплексом факторов. Во-первых, вслед за разгромом королевства вандалов в Африке были запрещены арианские богослужения. Это вызвало недовольство германцев-ариан, служивших в императорской армии. Во-вторых, многие из последних женились на овдовевших во время войны местных жительницах. Эти женщины активно настаивали на возвращении имущества погибших мужей-вандалов, конфискованного византийскими властями. Также к мятежникам примкнули дезертировавшие вандалы, незадолго до того зачисленные в восточноримскую армию (Proc. BV. II. 14. 9–15, 18–20).

Что интересно, бунтовщики далеко не сразу избрали себе вождя, причем среди кандидатов на предводительство были исключительно такие лица, которые первоначально не входили в круг заговорщиков. В конечном итоге мятеж возглавил фракиец Стоца, заявивший о своих претензиях на господство над Африкой (Proc. BV. II. 15. 1). Не исключено, что его амбиции возникли под влиянием вандалов, мечтавших о воссоздании королевства и возвращении былых привилегий. Мятежники потерпели ряд неудач, после чего многие из них вернулись под восточноримские знамена (Proc. BV. II. 16. 5). Стоца же бежал к маврам, опираясь на поддержку которых безуспешно пытался захватить византийские владения в Африке (Proc. BV. II. 22. 4; 23. 1; 24). Немногим позднее, в 537/539 г., в Ливии едва не вспыхнул новый солдатский бунт. По словам Прокопия Кесарийского, он планировался Максимином с

целью установления тирании, однако Герману, византийскому командующему в Африке, удалось не допустить волнений (Proc. BV. II. 18).

Уже в 546 г. византийским властям снова пришлось иметь дело с мятежом в армии. Прокопий акцентировал внимание на честолюбивых замыслах предводителя бунтовщиков Гонтариса, одного из восточноримских командиров германского происхождения, мечтавшего о «царском достоинстве» (τὸ βασιλέως ἀξίωμα) (Proc. BV. II. 25). Весьма примечательно, что склонить солдат на свою сторону ему удалось обещаниями выплатить из личных средств долги казначейства. Это дало Гонтарису возможность практически без сопротивления расправиться с военным магистром Африки Ареобиндом (Proc. BV. II. 26). Можно заключить, что жалование бойцам выплачивалось нерегулярно. Гонтарис же, воспользовавшись ситуацией, стремился с помощью денежных раздач обеспечить преданность воинов. Также на сторону тирана перешли солдаты Стоцы (Proc. BV. II. 27. 7). Впрочем, Гонтарис не сумел надолго задержаться у власти — он был убит Артабаном, стоявшим во главе отряда армян, сохранивших верность Юстиниану I (Proc. BV. II. 27–28).

Со схожими проблемами Восточная Римская империя сталкивалась на Апеннинском полуострове, отвоеванном у остготов в 535–552 гг. Так, в 562 г. в Брешии и Вероне поднял мятеж комит Видин, командовавший готами, однако вскоре потерпел поражение (Malal. XVIII. 140; Paul. Diac. Hist. Lang. II. 2; Theoph. AM 6055). Вероятно, византийской властью были недовольны находившиеся в императорской армии остготы, чье королевство было уничтожено за 10 лет до упомянутого бунта. После смерти Юстиниана I в 565 г. в Италии восстали войны-герулы, провозгласив королем Синдуальда, но мятеж был подавлен, а сам его предводитель — повешен (Paul. Diac. Hist. Lang. II. 3). По всей видимости, Синдуальд решил воспользоваться кончиной византийского правителя как формальным поводом для

отказа повиноваться Нарсесу, восточноримскому стратегу-автократору в Италии.

В подобных условиях фигура стратега-автократора, командующего византийскими войсками в Италии, имела особенное значение. Нарсес, занимавший этот пост в 552–568 гг., пользовался огромным авторитетом в армии и при этом был предан Юстиниану I. По всей видимости, именно его влияние позволяло сдерживать недовольство италийских гарнизонов, страдавших от перебоев с материальным снабжением. Как подчеркивает Э. Фаббро, после отзыва Нарсеса с Апеннинского полуострова значительная часть армейских подразделений отказалась повиноваться императору Юстину II и признала власть лангобардов, переселившихся в Италию в 568 г. и создавших там собственное королевство.¹

Примечательно, что до разгрома остготского государственного образования Византия не сталкивалась с солдатскими бунтами на Апеннинском полуострове. Свое несогласие с властями солдаты и командиры проявляли, переходя на сторону врага. Во время византийско-остготских войн бойцы императорской армии нередко уходили в стан неприятеля из-за задержки жалования (Proc. VG. II. 3–5; III. 12. 19; 36. 7). Между тем, как вполне обоснованно утверждал В. Поль, эти войны представлены Прокопием Кесарийским как противостояние отдельных групп воинов, сплотивавшихся вокруг того или иного лидера: византийских полководцев Велисария и Нарсеса, остготских королей, иных варварских вождей.²

Удачливые и харизматичные полководцы благодаря собственному авторитету имели возмож-

¹ *Fabbro E. Warfare and the Making of Early Medieval Italy (568–652)*. Abingdon; NY: Routledge, 2020. P. 29–42.

² *Pohl W. Carrières barbares pendant et après la guerre gothique // La noblesse romaine et les chefs barbares, du IIIe au VIIe siècle / Éd. F. Vallet, M. Kazanski*. Bordeaux: Association française d'archéologie mérovingienne et musées des antiquités nationale, 1995. P. 57–61.

ность убедить недовольных солдат сохранить верность императору. Фактор личной верности таким лицам имел большое значение. При этом он мог привести и к негативным последствиям для Византии. Например, в 538–539 гг. в Италии произошел конфликт между Велисарием и Нарсесом, после чего последний был отозван Юстинианом I. Тем не менее герулы, оставшиеся на Апеннинском полуострове, долгое время отказывались повиноваться Велисария, так как были преданы лично Нарсесу (Proc. BG. II. 22. 5).

Кроме того, варварские контингенты в восточноримской армии могли отказать в повиновении, если считали, что у противника было больше шансов на успех в бою. Представляют интерес сведения Прокопия Кесарийского о том, как отряды гуннов-массагетов на византийской службе в начале сражения с вандалами при Трикамаре в 534 г. отказывались выполнять приказы Велисария. Они решили дождаться момента, когда станет ясным, какая из сторон одерживает верх в битве, и присоединиться к той из них, чья победа не вызывает сомнений (Proc. BV. II. 2. 3–16). Не случайно составитель «Стратегикона» Маврикия рекомендовал: «Необходимо соплеменников врагов заранее отделять от войска и в другие места отправлять, чтобы не переметнулись при случае они к неприятелю при столкновении» (Strat. Maur. VII A. 15. Ср.: Ibid. VII B. 16).

Солдатские бунты при Маврикии: воинские сообщества и моральные дилеммы

Вегетий на рубеже IV–V вв. писал, что воины поднимают мятеж из-за нежелания переносить тяготы армейской жизни и страха перед врагами. Избежать этого, по его мнению, можно было, приносящая недовольных к постоянным упражнениям,

а также наказывая зачинщиков смут (Veget. III. 4). Представление о всякого рода восстаниях как о бесчинствах безумной толпы было общим местом в античной историографии.¹ Несомненно, реальность была далека от столь односложных репрезентаций.

Следует сопоставить уже приведенные ранее сведения о случаях неповиновения воинов императору с информацией источников о мятежах войсковых частей, в которых преобладали уроженцы империи. Нужно начать с упоминания комита Марцеллина о мятеже 420 г., во время которого был убит военный магистр Востока Максимин (Marc. Com. s.a. 420). Впрочем, никакой другой автор об этом инциденте не сообщал, из-за чего невозможно судить об обстоятельствах бунта. Политическая история V в., если сравнивать с предшествующим и последующим столетиями, довольно слабо освещена в источниках. Известно, что войска поддержали узурпаторов: Маркиана в 479 г., Леонтия в 484–488 гг., Лонгина в 491 г. (Ioann. Ant. fr. 303; Evagr. III. 26, 35). Однако нет никакой информации о том, как на такие события реагировал личный состав подразделений, принимавших участие в этих междоусобных войнах.

Малх Филадельфиец писал: «Денег лишаясь часто и пайков, воины в отчаяние пришли» (Malch. fr. 27). Контекст этого сообщения неясен, поскольку представляет собой извлечение из труда Малха, сделанное Фотием I, патриархом Константинопольским, без какой-либо дополнительной информации об обстоятельствах появления таких настроений. Тем не менее оно позволяет еще раз подтвердить, насколько негативно влияли задержки денежных выплат на боеспособность солдат и командиров, равно как и на их доверие начальству.

Необходимо упомянуть о волнениях, имевших место в восточноримской армии, которая вела бо-

¹ Krivouchine I. V. La révolte près de Monocarton vue par Évagre, Théophylacte Simocatta et Théophane // Byzantion. 1993. Vol. 63. P. 162–163.

евые действия против персов в Великой Армении в 579 г. Воины отказывались вступать в бой с неприятелем, пока им не выплатили причитающуюся денежную сумму представители Тиверия II (578–582) (Iohan. Ephes. VI. 28). С еще более серьезными проблемами столкнулся его наследник Маврикий (582–602). Так, в 588 г. вспыхнуло солдатское восстание в месопотамской крепости Монокарт. Это событие было достаточно подробно описано Евагрием и Феофилактом Симокаттой (Evagr. VI. 4; Theoph. Sim. III. 1. 4 ff.). Причиной стало решение правителя снизить воинское жалование на четверть. Возмущенные бойцы изгнали из армии значительную часть командиров вместе с военным магистром Востока Приском, провозгласив своим лидером Германа, дукса Финикии Ливанской.

Урегулировать этот конфликт удалось лишь после раздачи подарков мятежникам. Немалую роль в достижении компромисса сыграло посредничество Георгия I, патриарха Антиохийского, который пользовался значительным авторитетом среди солдат. Мятеж в Монокарте 588–589 гг. стал своеобразным *ultima ratio* солдат и командиров, недовольных политикой Маврикия. Их протест выразился в насильственной форме, что, однако, не являлось актом отделения от государства: попыткой создания собственного потестарного образования или переходом на сторону Ирана, с которым Византия воевала в то время.

Неоднократно против Маврикия бунтовали солдаты, служившие на Балканском полуострове. Причинами недовольства становились несправедливый раздел боевой добычи, реформирование системы материального снабжения, отказ выкупать пленных у авар (Theoph. Sim. VI. 7. 6–16; 8. 1–2; 10. 1–3; VII. 1. 2–9; Theoph. AM 6088, 6092; Ioann. Ant. fr. 316). Очередной инцидент произошел осенью 602 г. Маврикий настаивал на необходимости ведения зимней кампании к северу от Дуная, где находились владения авар и подвластных им славян. Командиры же

указывали на проблематичность осуществления такого замысла. Эти разногласия привели к тому, что фракийская армия перестала повиноваться императору.

Примечательно, что мятежники предлагали взять власть ближайшим родственникам Маврикия: сначала брату Петру, а затем старшему сыну Феодосию. Впрочем, они либо не захотели, либо не смогли примкнуть к бунтовщикам (Theoph. Sim. VIII. 8. 4–10; Agar. fol. 81; Mich. Syr. X. 24). Объяснить действия армии можно желанием воинов найти такой вариант разрешения противоречий, который мог бы позволить избежать потрясений в Византии. Подобная программа давала возможность восставшим обеспечить законность желаемых перемен. Претендент из армейской среды был выдвинут восставшими далеко не сразу. Фока, один из лидеров мятежников, решился на узурпацию власти только тогда, когда узнал о поддержке со стороны населения Константинополя, точно так же недовольного Маврикием (Theoph. Sim. VIII. 9–10; Iohan. Nik. 102. 9–11). В итоге последний был свергнут и убит, участь императора разделила большая часть его семейства.

Представляется логичным, что уступки восставшим воинам, на которые пошли власти в 589 г., создали опасный для государства прецедент. Не исключено, что в ходе подготовки мятежа фракийской армии в 602 г. был учтен опыт бойцов, взбунтовавшихся в Монокарте. К тому же после окончания войны с Персией в 591 г. с Востока на Балканы, вероятно, были переведены значительные силы. Успех мятежников из восточной армии, добившихся удовлетворения своих требований, отсутствие серьезных наказаний в отношении восставших могли легитимировать подобную форму протеста.

Что интересно, восточная армия в скором времени вновь подняла мятеж. Речь идет о восстании 603 г., которое возглавил военный магистр Востока Нарсес. Он отказался признавать Фоку и поддержал

упомянутого ранее Феодосия (причем неясно, был ли этот Феодосий действительно сыном Маврикия или всего лишь самозванцем).¹ Таким образом, в основе раскола между провинциальными армиями оказалась дилемма морального и политического характера. Каждая из них отстаивала того правителя, чью власть признавала законной. С этого времени византийские армии стали активно вмешиваться во внутривизантийские конфликты, поддерживая тех или иных претендентов на императорский трон.

Методы обеспечения верности воинов императору

К сожалению, источники довольно мало говорят о наказаниях в отношении бунтовщиков. В «Стратегиконе» Маврикия сообщается, что за неповиновение военачальнику и участие в заговоре воин приговоривался к смертной казни (Strat. Maur. I. 1–2, 5). Неизвестно, практиковались ли в ранневизантийский период понижения в должности провинившихся командиров или ссылки мятежников на менее престижные места службы.² Кроме того, поголовное истребление провинившихся солдат было нерациональным решением проблемы, поскольку казненных воинов пришлось бы заменять неопытными новобранцами, что к тому же приводило к сокращению податного населения.

В то же время государством предпринимались меры, имевшие целью недопущение новых волне-

¹ Booth Ph. The Ghost of Maurice at the Court of Heraclius // *Byzantinische Zeitschrift*. 2019. Bd. 112, Hf. 3. P. 798, 803–807.

² Следует отметить, что в IV в. войсковые части, принимавшие участие в восстаниях, в качестве наказания могли отправляться в отдаленные провинции. Так, из Галлии в Месопотамию были переведены легионы *Magnentiaci* и *Detentiaci*, поддержавшие узурпатора Маренция в 350–353 гг. (Amm. Marc. XVIII. 9. 3).

ний и формирование личной верности солдат и командиров императору. Так, уже упоминавшийся ранее Вегетий писал: «[Воины] клянутся Богом, Христом и Святым Духом, и величеством императора, который во вторую очередь вслед за Богом человеческим родом уважаем и почитаем. Ибо поскольку император имя Августа принял, ему, истинному и воплощенному богу, надлежит оказывать верность, посвящая [себя] беспрестанному служению. Действительно, Богу служит и частное лицо, и воин, когда он верно любит того, кто с Божьей помощью правит. Клянутся воины, что они усердно будут выполнять все, что прикажет император, никогда не покинут военную службу и не откажутся от смерти за римское государство» (Veget. II. 5).

Кроме того, проводились раздачи подарков солдатам по случаю восшествия нового императора на трон, выплаты к тому же осуществлялись на каждую пятую годовщину инаугурации. Связь между византийским правителем и воинами подчеркивалась с помощью разного рода символических акций (личные обращения к солдатам, пожалования имен правящих особ армейским частям и т.д.).¹ Нужно отметить, что ранневизантийская армия во многих аспектах являлась преемницей римских вооруженных сил периода Принципата. Это касалось и механизмов пропаганды в войсках, политической социализации солдат и командиров. Поэтому, несмотря на гетерогенный этнический состав вооруженных сил, в позднеантичную эпоху армия оставалась главной хранительницей именно римских ценностей.²

В рамках воспитательной работы личному составу вооруженных сил внушалась идея общности

¹ Lee A. D. *War in Late Antiquity: A Social History*. Malden; Oxford; Victoria: Blackwell Publishing, 2006. P. 51–66.

² Brennan P. M. *The Last of Romans: Roman Identity and the Roman Army in the Late Roman Near East* // *Mediterranean Archaeology*. 1998. Vol. 11. P. 192–195.

интересов армии и государства, каждого солдата и самого императора. Ради всеобщего блага, а значит, и собственного варвары отказывались от притязаний на власть при условии удовлетворения потребностей материального и престижного характера. Таким образом, чужеземцы делегировали право на насилие вышестоящему лицу. Императоры же и их представители в лице командиров, находившихся на постоянной службе, получали возможность использовать энергию германцев и прочих иммигрантов в собственных интересах, направляя ее против внутренних или внешних врагов государства.

Представления о воинской службе формировались и в самой армейской среде. Более того, они могли передаваться из поколения в поколение в семьях потомственных военных. Этой социальной группе было посвящено несколько разделов «Кодекса Феодосия», где, в частности, упоминается, что сыновья ветеранов в обязательном порядке подлежали призыву в армию (CTh. VII. 1. 11; 22. 7). В военном трактате «Стратегикон», авторство которого приписывается императору Маврикию, сообщается, что «контубернии¹ из ветеранов и новобранцев формируются соразмерно» (Strat. Maur. II. 7). Таким образом, передача традиций военной службы осуществлялась в первичных группах, состоявших из родственников и боевых товарищей.

На самосознание солдат и командиров значительное влияние оказывали их представления о чести империи, с которой они себя отождествляли. Так, в 478 г. активно выражало свое несогласие с решениями властей войско, которое при подготовке к сражению с разорившими Фракию остготами узнало, что император Зенон заключил с варварами мир (Malch. fr. 18. 4). К сожалению, остается неиз-

¹ Контуберний (*contubernium*, κοῦτουβέρκιον) — структурная единица подразделения римской и ранневизантийской армии численностью около 10 человек, которые занимали одну палатку и питались из одного котла.

вестным, чем закончился этот инцидент. Однако в данном случае важна сама реакция армейского сообщества на то, что они считали проявлением военной слабости государства.

Сложно судить, какова была роль религии в формировании и трансформации воинского этоса в Восточной Римской империи. Юстин I и Юстиниан I в 527 г. запретили назначать на руководящие посты в армии неправославных христиан, язычников, манихеев, иудеев и т.д. При этом правителями были оговорено особое положение исповедовавших арианское христианство готов-федератов, для которых допускались послабления (Cod. Iust. I. 5. 12. 6, 17). Можно предположить, что упомянутый запрет на замещение командных должностей еретиками не был строгим или был отменен при самом Юстиниане I, чье правление сопровождалось непрекращающимися войнами. При этом единственный случай, когда религиозный вопрос оказал значительное влияние на мотивацию бунтовщиков — упомянутое ранее Пасхальное восстание 536 г. в Африке.¹

Конечно, ни пропагандистские меры, ни наличие у воинов такого самосознания, которое подразумевало наличие чувства ответственности перед государством, не снимали угрозы армейского мятежа. Тем не менее аксиологические нормы, распространенные в вооруженных силах, формировали у солдат и командиров понимание того, что не все методы могут быть приемлемыми при отстаивании своих требований. В монографии о римской армии I–III вв. А.В. Махлаук писал следующее: «Солдатский мятеж в Риме никогда не был направлен против римского государства как такового. Легионеры ощущали себя не наемниками, но, скорее, носителями суверенной власти, партнерами и опорой императора, считая себя вправе отстаивать собственные интересы не только обращенны-

¹ Kaegi W. E. Arianism and the Byzantine Army in Africa 533–546 // *Traditio*. 1965. Vol. 21. P. 42–47.

ми к властям просьбами, но и при необходимости оружием».¹

По нашему убеждению, вывод А. В. Махлаюка применим и к вооруженным силам Восточной Римской империи V–VI вв., учитывая профессионализацию среднего и высшего командного состава во второй половине III — начале IV в.² Между тем можно говорить, что в сравнении с периодом Ранней Римской империи командиры играли гораздо более значимую роль в организации бунтов. В частности, в 513 г. ссоры между военным магистром Фракии Ипатием и некоторыми начальниками подразделений подчиненной ему армии привели к тому, что последние поддержали восставшего комита федератов Виталиана.³ Командиры среднего звена, по всей видимости, организовали мятеж в Монокарте 588–589 г. Ранневизантийские историки описывали этот бунт как стихийный порыв толпы, однако можно заметить, что армия не утратила дисциплину и боеспособность, что подтвердилось успехами в последующих боях с персами. Однозначно можно говорить, что восстание 602 г. было организовано командным составом фракийской армии.

Заключение

Изучение перипетий воинских мятежей при Маврикии позволяет выявить важные аспекты корпоративной идентичности личного состава

¹ Махлаюк А. В. Солдаты Римской империи. Традиции военной службы и воинская ментальность. СПб.: Филолог. фак-т СПбГУ, 2006. С. 246.

² Глушанин Е. П. Ранневизантийский военный мятеж и узурпация в IV в. // Актуальные вопросы истории, историографии и международных отношений: Сб. науч. ст. / Отв. ред. В. А. Моисеев. Барнаул: Изд-во АГУ, 1996. С. 28–31.

³ Глушанин Е. П. Военная знать ранней Византии. Барнаул: Алтайское кн. изд-во, 1991. С. 169–170.

ранневизантийских вооруженных сил. Осознание справедливости своих требований давало воинам моральное право добиваться желаемого с оружием в руках. Интерпретации Евагрия и особенно Феофилакта Симокатты демонстрируют восставших бойцов как безумные толпы, которые следовали низменным инстинктам и не осознавали пагубных последствий бунта. Однако можно с уверенностью говорить о том, что мятежи, напротив, являлись спланированными акциями.

Подготовка восстаний, по всей видимости, осуществлялась группой командиров, недовольных решениями Маврикия. Безусловно, эти лица были заинтересованы в сохранении своих постов, привилегий и социального положения. Поэтому они не стали идти на полный разрыв с властями — так или иначе взбунтовавшиеся армии продолжали вести диалог с Константинополем. Мятежники осознавали «пределы дозволенного» при выборе методов, имевших целью удовлетворение своих требований, избегали погружения в хаос анархии. Между тем это свидетельствует об эффективности императорской пропаганды, которая доносила до солдат идею о неразрывности интересов армии и правителя, армии и государства.

Список сокращений

Agap. — Kitab al-'Unvan: Historie universelle par Agapius (Mahboub) de Menbidj / Éd. et trad. A. Vasiliev // Patrologia Orientalis. T. 8. Paris: F. Dido, 1912. P. 397–550.

Amm. Marc. — Ammianus Marcellinus. History. Vol. 1 / With an English transl. by J. C. Rolfe. London; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

Claud. In Eutrop. — Claudian. Vol. 1 / With an English transl. by M. Platnauer. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1922. P. 138–229.

Cod. Iust. — Corpus iuris civilis. Vol. 2 / Rec. P. Krueger. Berolini: Weidmann, 1906.

CTh. — Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis. Vol. 1, Partes 1–2 / Ed. Th. Mommsen, P. M. Meyer, P. Krueger. Berolini: Weidmann, 1905.

Evagr. — The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia / Ed. J. Bidez, L. Parmentier. London: Methuen & Co., 1898.

Ioann. Ant. fr. — Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica / Introd., ed. critica e trad. U. Roberto. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2005.

Iohan. Ephes. — The Third Part of the Ecclesiastical History of John, Bishop of Ephesus / transl. by R. Payne Smith. Oxford: Oxford University Press, 1860.

Iohan. Nik. — The Chronicle of John, Bishop of Nikiu / Transl. from Zotenberg's Ethiopic text by R. H. Charles. London; Oxford: Williams & Norgate, 1916.

Malal. — Ioannis Malalae Chronographia / Rec. I. Thurn. Berolini; Novi Eboraci: W. de Gruyter, 2000.

Malch. fr. — The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus. Vol. 2 / Ed. R. C. Blockley. Liverpool: F. Cairns, 1983. P. 401–462.

Marc. Com. — Marcellini v. c. comitis Chronicon ad a. DXVIII continuatum ad a. DXXXIV cum additamento ad a. DXLVIII // Chronica minora. Saec. IV, V, VI, VII. T. 2 / Ed. Th. Mommsen. Berolini: Weidmann, 1894. P. 37–108.

Mich. Syr. — Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). T. 2 / Éd. et trad. en français J.-B. Chabot. Paris: E. Leroux, 1901.

Paul. Diac. Hist. Lang. — Pauli Historia Langobardorum / Ed. L. Bethmann, G. Waitz // Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX / Ed. O. Holder-Egger. Hannoverae: Hahn, 1878. P. 12–219.

Philost. — Philostorgius. Kirchengeschichte (mit dem Leben des Lucian von Antiochen und den Fragmenten eines arianischen Historiographen) / Hrsg. J. Bidez. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1913.

Prisc. fr. — The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus. Vol. 2 / Ed. R. C. Blockley. Liverpool: F. Cairns, 1983. P. 221–400.

Proc. BG. — Procopius. History of the Wars. Vol. 3–4 / With an English transl. by H. B. Dewing. London; New York: W. Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1919–1924.

Proc. BP. — Procopius. History of the Wars. Vol. 1 / With an English transl. by H. B. Dewing. London; New York: W. Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1914.

Proc. BV. — Procopius. History of the Wars. Vol. 2 / With an English transl. by H. B. Dewing. London; New York: W. Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1916.

Soz. — Sozomenus. Kirchengeschichte / Hrsg. J. Bidez. Berlin: Akademie Verlag, 1995.

Strat. Maur. — Das Strategikon des Maurikios / Ed. G. T. Dennis. Vindobonae: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981.

Theoph. — Theophanis Chronographia. Vol. 1 / Rec. C. de Boor. Lipsiae: B. G. Teubner, 1883.

Theoph. Sim. — Theophylacti Simocattae Historiae / Ed. C. de Boor. Lipsiae: B. G. Teubner, 1887.

Veget. — Flavi Vegeti Renati Epitoma rei militaris / Rec. C. Lang. Lipsiae: B. G. Teubner, 1885.

Zach. — The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene / Transl. F. J. Hamilton, E. W. Brooks. London: Methuen & Co., 1899.

Zos. — Zosime. Histoire nouvelle. T. 3. Pt. 1 / Éd. F. Paschoud. Paris: Les Belles lettres, 1986.

Глава 8

ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯЩЕННИК В ВОЙНАХ XIX—XX ВЕКОВ¹

Военное духовенство является важным субъектом этических практик в армии прошлого и настоящего. Важной функцией военного духовенства является формулирование новых концептов этики войны в условиях изменчивости облика конкретной войны и соотнесение их с инвариантами православной культуры. Наиболее остро эта задача стоит в крупных военных конфликтах, во время смены парадигм осмысления или в контексте взаимодействия с другими культурами и религиями. Для сравнительного анализа нами были выбраны такие войны, в которых православная этика войны либо была сопряжена с имперской идеологией (Отечественная война 1812 г. и Первая мировая война), либо была вынуждена существовать в контексте доминирования идеологии атеизма и коммунизма (Великая Отечественная война).

Общим тезисом историков, исследовавших военное духовенство Российской армии, является утверждение, что генезис данного института связан с реформами Петра I.² Институт военного ду-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

² См. например: Мельникова Л. В. Отечественная война 1812 года и Русская православная церковь: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2002; Мозговой С. А. Религия и вооруженные силы // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 874–875.

ховенства постепенно складывался на основе таких законодательных актов, как «Артикулы военные надлежащие Российскому флоту», Воинский (1716) и Морской (1720) уставы. В главе 29 Воинского устава сформулированы основные задачи обер-полевых священников и полковых клириков, которые составляют основу священнослужителей на поле боя: «Обер полевой священник при фельдмаршале или командующем генерале быть должен, которой казанье чинит, литургию, уставленные молитвы и прочие священнические должности отправляет... Также же в сомнительных делах имеют от него изъяснение получать, будет чрезвычайное какое моление или торжественный благодарный молебен при войске имеет отправлен быть... <...> Дважды по пробитии тапты и побудки... в третьем же в 9-м часу пред полуднем, должен священник литургию отправлять при каждом полку. И понеже на всяк день того священнику невозможно исправить... того ради установленные в то время молитвы читать надлежит по батальонам, или ротам, как случай подаст».¹

Окончание оформления данного института относится к 1800 г., когда должность главенствующего полевого обер-священника по инициативе П. Я. Озерецкого была установлена постоянной. Однако через 15 лет, во время Заграничных походов, институт снова подвергся изменениям: военное духовенство стало относиться к Главному штабу армии.² Во время войны полковому клирику предписывалось совершать богослужения и ритуалы, направленные на повышение успешности результатов деятель-

¹ Военный устав 1716 года. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/EText/Ystav1716.htm> (дата обращения: 30.03.2022).

² Чудецкая К. А., Лушин Л. А. Российское законодательство XVIII — первой половины XIX века о военном духовенстве сухопутных войск // Юридическая наука и практика: Вестник Нижегородской академии МВД России. 2018. № 4 (44). С. 39–44.

ности армии.¹ Полковой клирик проповедовал военным ту область вероучения, которая была связана с почитанием особого круга святых (например, Александра Невского, Георгия Победоносца и др.), проведением воинских обрядов и чтением молитв (например, «Слово Божие»), а также организовывал шествия с культовыми предметами (иконами, крестами и другими), при этом, как отметил историк В. А. Безродин, в имеющихся предписаниях до начала XX в. действия священника в бою особо не регулировались.² И если богослужение, совершаемое полковым священником, мало отличалось от литургии, исполняемой мирским духовенством, то проповеди уже имели отличия. Важной темой для них становятся интерпретации целей военных действий, отношение к врагам и т. д. Здесь священник мог исходить из представления, что солдат находится выше самих причин насилия и зла и совершает «божественное» насилие для того, чтобы предотвратить несправедливое, эгоистическое насилие.

Этика войны полковых священников в годы Отечественной войны 1812 г.

Составленный протоиереем Г. И. Мансветовым «Сборник кратких христианских поучений к воинам» (произнесены в 1810–1811, изданы в 1821 г. и позднее) является одним из первых источников, где подробно указаны основные нормативные стратегии полкового священника на войне. Согласно этой рукописи, клирику надлежало совершать бо-

¹ *Забяко А. П.* Военные культы // *Религиоведение. Энциклопедический словарь.* С. 210–211.

² *Безродин В. А.* Походные церкви российской армии в начале XX века // *Труды ГМИР.* 2013. Вып. 13. С. 152–163; *Военное законодательство Российской Империи.* М.: Военный университет, 1996. С. 128–129.

гослужения, проводить внебогослужебные беседы с солдатами и оказывать поддержку больным.¹ Примечательно, что здесь проявилась особенность формирования этики войны в тот период: устный дискурс предшествовал письменному. Тезисы и концепты изначально произносились во время проповеди, а уже значительно позднее могли быть изданы. Эта картина дополняется источниками личного происхождения. Достаточно подробно восприятие войны священником в перерыве между боями отображено в личной корреспонденции генерала И. Н. Скобелева. Например, в письме к брату Кремневу он 8 мая 1813 г. сообщает о проповеди, сочиненной на манер «Слов» Августина Виноградского, полкового клирика на церковном параде: «Не наши, конечно, многогрешные молитвы, — говорил отец духовный, — услышаны Господом Богом! Но Царь Небесный явно дает нам чувствовать непостижимое величие и неизреченное милосердие Свое к возлюбленной Им России. Свято-Троицкая лавра, пребывавшая чрез все бедственное для нас время без воинского прикрытия, ограждалась и защищалась по сей час десницею Всемогущего Бога, а драгоценная сокровищница Святых Господних храмов, как некогда при татарах и поляках, осталась неприкосновенною! Кто из врагов не испытывал сил овладеть столь лакомым для алчной корысти гнездом святой веры нашей? Но быв вечно поражены свыше, никто не имел успеха и приблизиться к Свято-Троицкой лавре... С нами Бог! Разумейте языцы и покоряйтесь, яко с нами Бог!».² В представленном фрагменте центром Отечества как региона православной куль-

¹ *Мансветов Г. И., прот.* Краткия христианския поучения для воинов, сказыванныя в церкви Успения Божией Матери при Ширванском пехотном полку, состоящем в 24-й дивизии, 1810 и 1811 [г.г.] в Дубне и Старо-Канстантинове. 4-е изд. СПб.: В Синодальной типографии, 1829.

² *Скобелев И. Н.* Солдатская переписка 1812 года и рассказы Русского инвалида. — СПб.: Тип. Н. Греча, 1844.

туры представлена Троице-Сергиева лавра, а не Москва с её старыми соборами и храмами.

В период Заграничных походов идеологическая концепция войны меняется с идеи ответа на «осквернение святынь» на идею миссионерской деятельности по обращению «языческих народов» в христианство, на что указано в речи священника. В высказывании священника представлено решение моральной дилеммы, которая была выражена в противоречии: помогают молитвы на войне или основные события в бою совершаются по воле Бога? Решение данной дилеммы клирик обозначил в тезисе, что священная война, война возмездия за поруганные святыни, за православную веру, является Божьим провидением, которое призвано самостоятельно защищать святыни, а дело солдат считается проявлением «могущественной десницы». Представленное решение моральной дилеммы не обозначает слом самой моральной системы православной этики, поскольку отсылка к Божественной силе одновременно выводит разные моральные стратегии поведения как части некоторой божественной миссии, при этом исход моральной проблемы всегда будет приведен к победе Божественной силы над «алчными язычниками». Показателен и тот факт, что, хотя молитва и является одним из важных проявлений добродетели в бою, однако этого недостаточно, если сам Бог не решит привести войско к победе над врагом.

Епископ Августин (Виноградский) в «Слове при совершении годовичного поминовения по воинам, на брани Бородинской животы свои положивших» 26 августа 1813 г.¹ обозначил в своих мораль-

¹ *Августин (Виноградский), еп.* Слово при совершении годовичного поминовения по воинам, за веру и отечество на брани Бородинской живот свой положивших, говоренное преосвященным Августином, епископом Дмитровским, викарием Московским и орденом св. Александра Невского и св. Анны I класса кавалером, 1813 года, августа 26-го дня в московском Сретенском монастыре. М., 1813.

ных высказываниях проблему отношения к солдатам, которые пали в бою и проиграли противнику. Проблематизация этого вопроса осложнялась тем противоречием, что в битве погибло большое количество русских военных, но при этом после битвы нашим войскам удалось прогнать врага из России. Моральный выбор священника мог быть выражен в понимании воинов или как героев, или как страсто-терпцев или жертв войны. Саму Бородинскую битву в своих речах он оценивает как «ужасную брань», «кровавое позорище». При этом воины, погибшие в бою, представлены в виде «храбрых Россов», «героев, любезных и великих в очах Господа», которые достойны «жертвы благодарения и признательности». Дискурс жертвенности наблюдается и в самом осмыслении битвы как «героической жертвы» для сохранения «целостности отечества», «величия и славы народа». Кликрик понимает смерть воинов на поле боя как необходимую, но горькую жертву («страдаельческий венец») для последующих побед и утверждения богоизбранности российского народа. Моральный выбор священнослужителя оказался своеобразным сплетением противоположных интерпретации воинов, которые одновременно и жертвы войны, и герои сражения, которые получают «славу Бога» и «наследие Иисуса Христа». Гуманистические интерпретации войны как катастрофы, бессмысленной «бойни» с ненужными жертвами не характерны для приведенных высказываний полковых священников.

Таким образом, во время Отечественной войны основными в структуре дискурса полкового священника были категории смирения и послушания. Эти категории были основой для таких стратегий поведения на поле боя, как утешение верующих, причащение святыми таинствами партизан и воинов. В условиях доминирования категории послушания полковые священники в объяснении своих действий на поле боя использовали концепты «Промысла Божия», «упования на милость Божию», поскольку

только Божественное действие могло стать причиной победы. Когда в миссии на поле боя основную роль в образовании этических суждений играла категория смирения, то структура концептов православной культуры менялась в другую сторону, для объяснения своих поступков клирики использовали такие концепты, как «Отечество центр православной культуры», «единство воинов церкви», «христианский долг» и т. д. Основным принципом для стратегий поведения на поле боя полковыми священниками в письменных источниках не зафиксирован, можно предположить, что этим принципом была «любовь к ближнему», которая и предопределяла решение возникавших моральных дилемм священнослужителями. Более масштабным принципом, который лежал в основе понимания войны, была любовь Бога к избранному российскому народу и церкви, что проговаривалось в посмертных ожиданиях.

Этика войны полковых священников в годы Первой мировой войны

Трансформации нормативных стратегий военного духовенства накануне Первой мировой войны заставили священников реализовывать на войне новые требования как в части этических практик, так и в части содержания проповедей и бесед с военнослужащими. За месяц до начала военной кампании был организован I Всероссийский съезд военного и морского духовенства, на котором была разработана обновленная инструкция военному священнику, содержащая развернутый перечень требований.¹ По этим директивам полковому клирику предстояло кроме проведения богослужений и бесед с солдатами сопровождать раненых и больных

¹ Карцева Н. П. Военное духовенство в национальных формированиях русской армии в 1914–1917 годах // Вестник Пермского университета. 2014. № 3 (26). С. 143–148.

на поле боя, организовывать воинские захоронения, а также устраивать походные библиотеки. Также на священников возлагались задачи распространения имперской идеологии на фронте: «проповедовать на современные... темы, освещая с патриотической и религиозной точек зрения события общественной, государственной и военной жизни».¹

Обратимся к фронтовой корреспонденции солдат, участвовавших в боях Первой мировой войны. В частности, Павел Соломенников из 2-го батальона Осовецкой артиллерии 5 октября 1915 г. писал родственнице о полковых священниках, которые не сопровождали атаку на фронте: «У нас учат священному писанию, священники благословляют на бой, а сами не идут. Забыли шестую заповедь Христа „Не убий“...»²

По мнению солдата, священник, который имел возможность сопровождать солдат в бою и оказывать им духовную поддержку, избрал моральной стратегией остаться в тылу, но при этом благословил солдат идти в бой. В представленном случае моральное поведение клирика не выходит за рамки предписаний духовенству и также не выходит за рамки личных нравственных переживаний (страх умереть на войне). Конфликт в обозначенном отрывке письма связан с тем обстоятельством, что солдаты, прибывавшие в ополчение из мест, где они наблюдали мирское духовенство, не были готовы видеть священников, которые призывали совершать насилие и одобрять его. С этим диссонансом и связано высказывание рядового о Шестой заповеди.

Некоторые порочные практики священнослужителей на фронте описывал Иван Танцев из 46-го Сибирского пехотного полка в письме сослуживцу

¹ Руководственные указания духовенству действующей армии. Пг.: Электро-типография Б. Ю. Рабиновича, 1916.

² Царская армия в период мировой войны и февральской революции. Казань: Татиздат, 1932. С. 29–30.

Ивану Сорокину 3 февраля 1916 г.: «Является [священник] часов в 11, выстроили нас, похристославил и, уехал... Так вот сколько у них правды, как они тут наперед, они только наперед тогда, когда по хатам ходят, побираются, обирают деньги с баб да с дурных мужиков. Не верьте им».¹ При наличии выбора у священника провести богослужebные беседы с солдатами или проповедовать, его моральный выбор оказался сомнительным, поскольку он решил собрать деньги с населения, при том что он получал жалованье. Таким образом, священник лишь частично исполнил свой служебный долг.

Иную стратегию морального поведения священника на фронте описывал уралец Г. Бушуев в письме домой, когда священнослужитель совершал ритуалы и богослужения в Пасху под обстрелом вражеских орудий 6 апреля 1915 г.: «Пресвятую Троицу проводили. Все на передней линии Христову Пасху сделали. В лесу церковь установили и служили обедню. Я ходил к Христовой заутрене, и то хорошо: стоим у церкви, молимся Богу, а пули летят как град. Вот с усердием помолились Господу Богу. Пришли от заутрени, по куличу, по три яйца разговелись, так что часа в два отправились на переднюю линию и проводили Христову Пасху».² Моральный выбор священника, имя которого до сих пор неизвестно, состоял в двух вариантах действий на фронте: он мог отложить проведение богослужений и ритуала евхаристии до прекращения огня, но он выбрал стратегию совершения ритуала именно во время обстрела. Принцип «любви к ближнему» и концепт «духовного сохранения паствы» служил основой для принятых им моральных решений провести Пасху на позициях полностью, как это предписывал церковный устав с разговением и освящением куличей. Также важным моральным решением свя-

¹ Там же. С. 67.

² Очерки истории Большого Истока. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2013. С. 78.

щенника стала усиленная молитва Богу, к которой он призывал и солдат на фронте. В приведенном фрагменте письма можно заметить, что священник старался выполнить возложенные на него обязанности полностью. И их исполнение основывалось на понимании и осознании важных принципов и концептов этики войны, применяя категорию «послушание». В предыдущих случаях священники не использовали принципы этики войны в православии, а свои действия, возможно, осмыслили сквозь призму категории «грех» и лишь частично исполняли предписанные моральные действия или прибегали к сомнительным моральным поступкам.

Этика войны священников в годы Великой Отечественной войны

Ликвидация военного духовенства приказом НКВД от 16 января 1918 г. привела к тому, что все полковые священники были уволены, а сам институт прекратил свое существование. В дальнейшем уже в новой Рабоче-крестьянской Красной армии Советского Союза на фоне развернувшейся борьбы с религией никаких должностей военного духовенства также не существовало. Интерпретация врага, войны и армии осуществлялась политруками и комиссарами в русле идеологии атеизма. Вопреки тому факту, что в годы Великой Отечественной войны советское руководство предложило Русской православной церкви некоторые уступки для борьбы с коллаборационизмом и достижения значимых внешнеполитических результатов, тем не менее осторожное отношение к РПЦ у командования армии и даже в среде партизан не изменялось.¹ Настороженное отношение к священнослужителям в

¹ Терешина О. В. Православная церковь в годы Великой Отечественной войны // Вопросы истории. 2014. Вып. 6. С. 147–159.

армейской среде, как показал в своем исследовании архивист В. С. Христофоров, было распространено и в среде высшего руководства РККА.¹

Что касается чиновничества, то в день начала войны в обращении митрополита Сергия «Пастыря и пасомым Христовой Православной Церкви» утверждалось, что война понимается как определенное наказание провинившихся: «всенародный подвиг — наказание разбойников и бандитов». Основная задача священников во время боевых действий была обозначена как духовная поддержка верующих, которая опиралась на ключевой принцип, высказанный в обращении: «Положим же души своя вместе с паствой». Для исполнения этой миссии священнослужители должны были активно поддерживать мобилизацию населения на войну, напоминать о долге и воле Божьей «колеблющимся» и поддерживать православных воинов, чтобы они «жертвовали всем и самой жизнью» ради родины.² В то же время на оккупированных территориях, в условиях фронтового приграничья, когда священнослужители участвовали в партизанской борьбе или были коллаборационистами, предписанные стратегии морального поведения зачастую переосмыслились, а миссия в бою корректировалась новыми моральными основаниями.

В период начала Великой Отечественной войны на фронтовом приграничье взаимоотношения между партизанами и местным духовенством были напряженными, поскольку священнослужители, пребывая в оккупации, не понимали целей и задач партизанского движения, считая их «непонятными

¹ Христофоров В. С. *Общественные настроения в СССР: 1943 год // Великая Отечественная война. 1943 год: Исследования, документы, комментарии.* М.: Изд-во Главного архивного управления города Москвы, 2013. С. 247–286.

² *Русская православная церковь в годы Великой Отечественной войны.* М.: Изд-во Крутицкого подворья; ОЛЦИ, 2009. С. 38–40.

националистическими бандами»,¹ которые занимались вооруженным грабежом местного населения. Когда партизаны стали организовывать беседы со священнослужителями и проговаривать новые задачи духовенству на войне, то им удалось убедить священнослужителей помогать партизанам, а не содействовать задачам оккупационных властей. Данные новые задачи духовенству исходили из обновленного государственно-конфессионального курса СССР, направленного на развенчивание старых стереотипов о борьбе с религией, которые применяло в своей агитации оккупационное руководство. В листовках партизан можно наблюдать новые моральные основания для стратегий священников на фронтовом приграничье: молиться за сохранение «славных воинов нашего Великого Социалистического Отечества» и проповедовать «тем, кто еще служит богохульнику и деспоту человечества немецкому фашизму»,² при этом предписаний касательно содержания проповедей и идеологической работы священников на оккупированных территориях не существовало.

Если священники отказывались сотрудничать с партизанами или игнорировали их просьбы, касавшиеся совершения ритуалов, то подпольщики могли отомстить клирику, поскольку они обладали оружием. Наглядно это взаимодействие показывает фрагмент биографии священника И. Ражановского, зафиксированный в докладе подпольного обкома КП(б)У.³ Священник Иоанн, который до этого указал оккупационной администрации место расположения партизан, решил убежать в другой город, поскольку боялся мести подпольщиков. Однако они успели его поймать и провести допрос. Во время бе-

¹ *Православие на Украине в годы Великой Отечественной войны: сборник документов и материалов.* М.: Политическая энциклопедия, 2019. С. 203.

² Там же. С. 234.

³ Там же. С. 262–263.

седы на вопрос, что его «заставляет быть предателем своего народа», он ответил, что цели партизанского движения ему непонятны и что он считает их бандитами, которые наносят урон хозяйству. После беседы с партизанами И. Ражановский открыто призывал жителей помогать им. По данным архивных документов, известно, что при помощи связей священника партизанской бригаде удалось освободить 15 партизан-заложников в населенном пункте Велюни.¹ На примере данного случая можно увидеть, что действия священнослужителя были продиктованы отсутствием других вариантов разрешения конфликта с партизанами, моральное поведение клирика было лишено других альтернативных стратегий.

Рассмотрим и другой вариант морального поведения клириков на войне, когда они сотрудничали с администрацией вражеского войска. В самом начале войны, до октября 1941 г., руководство Третьего Рейха планировало лишь раздробить и разъединить православные приходы и постепенно их ликвидировать изнутри, поскольку христианство считалось основным врагом расовой теории. В секретном приказе от 31 октября 1941 г. предполагалось на оккупированных территориях заменить христианство международной национал-социалистической религией. Военная администрация при неприятельских войсках стремилась к тому, чтобы, с одной стороны, не препятствовать религиозной жизни на оккупированных территориях с целью избежать внутренних конфликтов в тылу, а с другой стороны, не поощрять ее, чтобы РСХА не заподозрили военных в соучастии возрождению религиозной жизни в приходах.² После серии конференции православных архиереев в

¹ Агафонов Н. Ратные подвиги православного духовенства. М.: Благовест, 2013. С. 239.

² Шкаровский М. В. Политика Третьего рейха по отношению к РПЦ в свете архивных документов 1935–1945 годов. М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего подворья; О-во любителей церковной истории, 2003. 366 с.

Минске, Варшаве и Риге в марте-апреле 1944 г. и до окончания войны курс государственно-конфессиональной политики нацистского режима был направлен на противодействие Московскому патриархату через поддержку и создание национальных церквей. Основные усилия Партийной канцелярии были сосредоточены на создании единой Украинской церкви со своим патриархом. Однако в связи с масштабным наступлением советской армии на Берлин эти планы не были претворены в жизнь.

Решение моральной дилеммы, касавшейся отношения к вражеской армии на занятых землях, представлено в моральном поведении архиепископов Поликарпа и Алексия, в их обращении митрополиту Сергию в газете «Винницкие вести» 24 мая 1942 г. Поскольку архиепископы на тот момент находились в ситуации, когда нацистское руководство занималось созданием национально-социалистической религии, то у них существовал определённый выбор — отказать в поддержке оккупационной администрации или продолжить с ней коллаборационистскую деятельность. Сомнительная коллаборационистская деятельность священников оправдывалась ими в обращении как борьба с «безбожием» и особенно «кровавым режимом Кремля», который «против Христа, против веры, против Церкви и верующих», потворствует «убийству епископов, духовенства и верующих, ограблению и разрушению церквей». Митрополит Сергей, по мнению священников-коллаборационистов, считается «пособником террористов» и «защищает интересы Сталина». Дальнейшая спекуляция коллаборационистов проводит их к аморальным призывам о молитве за «великого Фюрера немецкого народа» и «его непобедимую армию».¹ Данное моральное

¹ Новое заявление архиепископов Поликарпа и Алексия против Сергия // Православие на Украине в годы Великой Отечественной войны: Сборник документов и материалов. С. 83–85.

решение коллаборационистов основывается на этике возмездия за причиненный «большевистской властью» урон духовной жизни на Украине. Стоит отметить, что и их пронационалистические чаяния впоследствии оказались беспочвенными. При сравнении этики войны коллаборационистов с моральным поведением и высказываниями священников, которые сотрудничали с партизанами, можно выявить существенную разницу: если клирики, которые работали в партизанских бригадах, в своем моральном поведении опирались на концепты православной веры и концепции «священного отечества», то священники-коллаборационисты в представленном случае призывали лишь к возмездию за нанесенный урон, в основном апеллируя к ценностям приходской жизни, а не православной этики и пониманию своей территории как центра православной веры.

Таким образом, можно заметить, что этика войны священника имеет истоки в военном законодательстве начала XVIII в. В связи с этим этика войны в части предписаний направлена на победу в войне, а случаи морального поведения в случае отступления или обороны не проговариваются. Сформулированные предписания регулировали деятельность священников в тылу, при этом указания, касающиеся морального поведения клирика на поле боя были сформулированы позднее, в начале XX в., они затрагивали их идеологическую работу на фронте. В конце XX — начале XXI в. предписания священнослужителям в военное время задали основу для генезиса этических систем православной культуры, где указываются и греховное поведение в бою, и добродетели. Сохранение общины верующих на фронте и укрепление боевого духа военнослужащих остаются главными задачами, которые выполняли клирики во время множества военных конфликтов. Священнослужители понимали раннее войну как особое насилие, которое поддерживается высшими силами для того, чтобы наказать врагов — «безбожников» и «антихристов». Военнослужащие

понимались священниками как христиане, которые сражаются за свою веру и защищают православное отечество. Принцип «любовь к ближнему» являлся для клириков важным, и через него священнослужители осмысливали свою поддержку боевым частям и совершение богослужений на фронте. Несколько иначе этика войны представлена в современных конфликтах с участием российских войск, где воюют солдаты, которые не причастны к православной культуре. Для них священнослужители формулируют задачи соблюдать святость и чистоту на войне, чтобы воевать без потерь и без паники. Святость духа и духовная чистота на войне считаются важными психологическими факторами, которые повышают боеспособность войск. Неправильное отношение к Богу, к товарищам и противнику, переход в неоязычество и приверженность «сектанству» считаются грехами, которые приводят к поражениям и большим людским потерям. В условиях, когда современные вооруженные конфликты переходят в гражданское противостояние или вырастают из него, космологические концепции войны как борьбы христиан против безбожников или «антихристов» в православной культуре священниками не проговариваются. Моральные дилеммы, которые касаются обоснования вооруженных действий против единоверцев или сограждан, не решаются или считается, что данное противостояние спровоцировано третьей стороной в конфликте. В воспоминаниях клириков указано, что Воля Бога или Его Промысел является силой, которая неким естественным образом содействует погашению конфликта.

Глава 9

ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯЩЕННИК В СОВРЕМЕННОЙ ВОЙНЕ¹

История войн показывает, что священники не так уж редко оказываются вовлеченными в боевые действия. Но их миссия заключается не в применении оружия на поле боя против врага. Они являются значимой частью системы поддержания высокого боевого духа у военнослужащих практически всех армий эпохи позднего Модерна и современности. Внешняя сторона подобной деятельности полковых священников, капелланов и других священнослужителей достаточно хорошо описана и исследована в научной литературе. Однако большой интерес и сложность для исследования представляет моральный опыт, который священник получает, находясь в зоне боевых действий или на поле боя.

Православный священник на войне является многоаспектной социальной фигурой. В нем сходятся, казалось бы, несовместимые вещи: проповедь идеалов христианской любви и оправдание (в той или иной форме) практики организованного насилия, которой являются войны Модерна и современности. Главной задачей армии на войне является осуществление организованного насилия против армии другого государства. При этом религиозный аспект в войнах эпохи Модерна всегда играл важную роль. Это приводит к парадоксу — необходимо

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

инсталлировать в практику организованного насилия ключевые морально-этические постулаты христианской религии.

На фоне указанного парадокса значимыми становятся ценностные ориентации православных священников, оказавшихся в воюющей армии. Мало говорить о прописанных в Священном Писании идеалах. Важно понимать, как конкретный священник, исходя из своего морального опыта, реализует эти идеалы и ценности в повседневной военной реальности.

Изучение ценностных ориентиров и морального опыта православных священников необходимо строить на сочетании нескольких уровней анализа. На уровне взаимодействия социальных институтов армии и церкви необходимо исследовать институциональную включенность священника в армейскую жизнь. Случаи, когда священник оказывается на войне, минуя какие-либо отношения с армией как институтом, происходят, но носят преимущественно случайный характер. Нас в большей степени интересует, как соотносятся между собой индивидуальный моральный опыт священника на войне с институциональными рамками, в которых он вынужден действовать и осуществлять свой моральный выбор. Поэтому именно триада «личное-церковное-армейское» порождает по нашей гипотезе наиболее острые морально-нравственные коллизии в душе человека.

Степень участия священника в армейской жизни может варьироваться. Временная институциональная связь возникает, когда священник контактирует с армией в зоне боевых действий при выполнении пастырских или гуманитарных задач. Такие случаи многократно описаны в различных интервью и воспоминаниях православных священников, которые были в командировках в «горячих точках».

Постоянная институциональная связь характерна для полковых священников (или военных священников в современной терминологии). В этом

случае священник имеет статус представителя церкви в армии, но обладает определенной свободной в рамках армейской жизни (носит церковную одежду, не зависит от правил армейского быта, не подчиняется армейскому уставу и т. д.).

И, наконец, глубокая институциональная связь является более редким и при этом наиболее интересным для изучения явлением. Речь идет о ситуациях, когда священник является частью армейской структуры, имеет воинское звание, носит военную форму и подчиняется уставу. В этом случае возникают потенциально наиболее острые морально значимые ситуации взаимодействия армейских норм и норм религиозной жизни.

Вторым уровнем анализа морального опыта православных священников является исследование конкретных ситуаций вовлечения священника в боевые действия, характер полученного им морального опыта и его рефлексия с последующей трансляцией в виде интервью и воспоминаний. Здесь играет роль относительная глубина включенности статуса военного священника в институт армии. Мы имеем в виду целый ряд формальных практик — ношение военной формы и знаков различия, подчинение военной иерархии внутри религиозной службы армии и ее подчиненность другим иерархиям, возможную степень следования религиозным нормам быта и т. д. В современных армиях мы наблюдаем определенную градацию этой включенности. Если в России военный священник является представителем РПЦ в армии, то, например, в Сербии военные священники имеют офицерские звания, носят стандартную форму и знаки различия. Церковное облачение они одевают только для совершения обрядов или во время религиозных праздников.

Также важна потенциальная степень участия военного священника в боевых действиях. В зависимости от ситуации военный священник может развертываться вместе с частью, к которой он приписан, на театре боевых действий. Степень

же его близости к «передовой» может сильно различаться от случая к случаю. Предельным выражением одного из полюсов этой оси является военный священник, ободряющий солдат прямо на поле боя под вражеским огнем. История войн эпохи Модерна содержит факты и более деятельного участия священников в боевых действиях. Во время войн второй половины XIX в. в русской армии было множество случаев, когда священник шел в бой вместе с солдатами, вооруженный только верой. Корабельные священники погибали или попадали в плен во время Русско-японской войны вместе с экипажами боевых кораблей. В Первую мировую войну военный священник взял в плен вражеский патруль, убедив их сдаться силой проповеди. Но события эти были скорее экстраординарные. Тут следует учесть целый ряд специфических ситуаций, когда степень участия человека в боевых действиях может быстро измениться. Современная война с очень сильно размытой границей между «фронтом» и «тылом» способствует возникновению подобных ситуаций.

Главным же аспектом анализа на этом уровне будет анализ самого морального опыта, получаемого священником на войне. Здесь важна глубина потенциального противоречия между армейской (военной) действительностью и православным вероучением. В виду того, что мы рассматриваем преимущественно представителей РПЦ, то данная проблема изучаться с точки зрения внутреннего согласия конкретного священника со способом и содержанием оправдания войны и армии, принятым в Русской православной церкви.

Такая постановка вопроса об исследовании морального опыта священника на войне позволяет использовать методологию как философии, так и социологии. Из собственно социологических методов следует, прежде всего, назвать инструментарий социологии морали. Согласно К. М. Ольховикову, «моральное и социальное совпадают в границах

различия жизни и смерти».¹ Поэтому ситуация войны или опасности для жизни более ярко демонстрирует моральные аспекты социальной реальности. Мы исходим из того, что социальную реальность формируют поступки. Поступок есть действие, «1) совершаемое в ситуации выбора; 2) затрагивающее потребности и интересы других людей; 3) одобряемое или порицаемое другими вменяемыми индивидами».² Священник в армии и особенно на войне оказывается в фокусе сразу нескольких парадигм выбора и принятия решения. Тайна исповеди может вступать в противоречие с военной целесообразностью, буквальная трактовка Священного Писания вступает в противоречие с функциями солдата на войне и т. д.

Кроме того, так как «проблематичность социологии морали проистекает не столько из внешних факторов, сколько из самого предмета и инструментария, с помощью которого мы его исследуем. <...> Другой спецификой морали, затрудняющей ее социологическое исследование, выступает амбивалентность — мораль реализуется одновременно в общественной и индивидуальной формах сознания».³ Поэтому для преодоления этих трудностей мы стремились к анализу моральных фактов через анализ составляющих их фактов неморальных. «Соединение нескольких неморальных качеств делает действие морально правильным или неправильным. И мы не можем представить два мира, в которых связь неморальных фактов одинакова, а оценка действий с точки зрения моральных свойств раз-

¹ Ольховиков К. М. Социология морали: вопросы теории и выбора стратегии исследования. Екатеринбург: Изд-во Российского государственного профессионально-педагогического университета, 2003. С. 71.

² Там же. С. 48.

³ Санжеников А. А. На пути устранения теоретических затруднений социологии морали // Вестник РУДН. Серия «Социология». 2020. Т. 20, № 2. С. 254.

ная. Таким образом, моральные свойства следуют за неморальными».¹

Философская методология, в частности метод классификации, позволила всю выделенную в интервью и воспоминаниях совокупность фактов морального опыта разделить на классы. Основаниями классификации стали степень институциональной включенности священника в армейскую социальную реальность и уточняющие признаки, выявленные на втором уровне анализа. В последнем случае использовался этико-философский анализ, который в данном случае заключался в выявлении риторических и дискурсивных структур текстов личного происхождения, которые свидетельствуют о морально-нравственных процессах, происходящих в личности священника. Этот метод использовался для выявления этических оснований тех или иных поступков, совершенных человеком на войне. С помощью этого метода заполнялись «лакуны» повествования и выявлялись «фигуры умолчания», связанные с рефлексией боевого опыта. Следует отметить, что все использованные интервью являются результатом рефлексии священника, порой длительной, о пережитых на войне событиях. Поэтому без привлечения этико-философского анализа практически невозможно судить о переживании опыта «тогда», а только о его репрезентации «теперь».

Изучение источников показало, что морально значимые для священников ситуации, возникавшие с их участием на войне или в рамках армейской жизни, часто вызывали у них угрызения совести, даже по прошествии времени. Целый ряд ситуаций имели конститутивный для личности священника характер, особенно если возникала прямая опасность для жизни. В этих случаях принятие любого из морально приемлемых решений не влекло явного снижения риска для жизни. То есть священник был вынужден идти на риск для жизни, чтобы

¹ Там же. С. 258.

остаться в рамках привычной для него системы моральных ориентиров.

Наиболее распространенным примером ситуаций, которые долгое время вызывали муки совести, является отправление религиозных таинств в полевых условиях. Религиозные таинства — один из краеугольных камней любой религии, и произвольное нарушение порядка их совершения, по сути, является серьезным нарушением со стороны священника. В ереси он, конечно, обвинен не будет, но такие ситуации вызывают серьезный внутренний конфликт. Например, иерей Андрей Милкин говорит об этом так: «Необходим официальный церковный чин Крещения в полевых условиях. Это чрезвычайно важно, потому что, если честно, совесть священника гложет за то, что он по необходимости сокращает чин Таинства Крещения. Лучше бы это делать вполне канонически правильно, в соответствии с официально определенными правилами».¹ При этом всегда есть искушение списать все на войну и полевые условия, по принципу — «вот вода, вот желающий, ничего не мешает крещению». Однако это очевидно для стороннего наблюдателя. Для самого священника таинства и обряды имеют принципиальное значение, и правильное их совершение вызывает очень яркие переживания: «Невозможно описать словами то особое чувство, которое возникает при совершении Таинства Крещения в полевых условиях <...> почти физически ощущаешь всю полноту Церкви Земной и Небесной, пришедшей к нему, солдату...»² Это пример того, как ситуация войны активно влияет на повседневную деятельность священника. Есть и обратные примеры, когда церковные таинства пытались менять военную реальность. Описание мы находим в воспоминаниях

¹ Шестаков А. Интервью со священником Андреем Милкиным. 2002. URL: <https://nne.ru/interviu-so-sviashchennikom-andreem-milkinym> (дата обращения: 16.03.2022).

² Там же.

протоиерея Олега Стеняева. Речь идет о чине освящения оружия. Эта практика является одной из часто критикуемых со стороны светских противников РПЦ. Условно эта критика заключает в следующем — «освящаете оружие, значит, благословляете на убийство». Олег Стеняев приводит следующую аргументацию: «Когда мы освящаем оружие, это акция ограничительная для применения оружия, а не наоборот. Те, кто нас упрекает, не учитывают, что чин освящения оружия предполагает, что на оружие накладывается некий запрет. Освященное оружие нельзя применять против мирных жителей, против невооруженных людей. Против тех, кто сдаются в плен. А если эти ограничения не выполняются, то это граничит с богохульством».¹ Когда солдаты узнавали об этом (уже после совершения чина), они по-новому (иногда со словами «вот попали!») начинали смотреть на выполнение боевых задач. По сути, это религиозное ограничение часто являлось единственным основанием для лимитирования применения насилия в различных боевых ситуациях. При этом если уставные формы ограничения военного насилия имеют градацию (уровни применения силы), то освящение оружия не может быть отменено или скорректировано — сегодня нельзя стрелять в гражданских, а завтра можно. Отметим, что в ряде армий мира есть уровни применения силы, когда любой встреченный на данной территории человек должен считаться противником, по которому открывают огонь на поражение без предупреждения. Это своего рода перекалывание ответственности с субъекта на некое, часто абстрактно воспринимаемое, «командование» или «приказ». Чин освящения оружия же подчеркивает индивидуальную ответственность. Моральной однозначно-

¹ Потов Н. «Я свидетельствовал о своей вере». Протоиерей Олег Стеняев вспоминает о миссии во время Чеченской кампании. 2016. URL: <https://pravoslavie.ru/94687.html> (дата обращения: 16.03.2022).

сти в этом вопросе нет до сих пор. Согласно мнению протоиерея Михаила Васильева, данный ритуал допустим и необходим даже для ядерного оружия: «Если мы даем благословение, освящая оружие, то только на применение в оборонительных целях».¹ Хотя, добавим от себя, ни о какой избирательности применения здесь речь идти не может.

Ситуации риска для жизни на войне запоминаются на всю жизнь и вызывают наиболее глубокую рефлексию. Для священника риск для жизни является таким же экстраординарным событием, как и для обычного человека. Но рефлексия этих событий окрашивается в цвета религиозного восприятия мира. Прежде всего, пережившие такой опыт описывают своеобразное чувство единения с другими людьми перед лицом смертельной угрозы. Это чувство единения распространяется намного шире конкретной ситуации. Для побывавшего на войне ветераны других войн являются сопричастными этому опыту. Наиболее ярко такой опыт описывает протоиерей Михаил Васильев. Однажды попав под обстрел артиллерии, он и двое солдат начали исповедоваться друг другу перед лицом неизбежной, как они считали, смерти: «Мы в ужасе жмемся друг к другу. Понимаем — все, это конец. Непонятно, когда наступит смерть, но мы чувствуем, что она близко. Я начинаю исповедовать свои грехи этим парням. И вдруг они подхватывают и тоже начинают каяться».²

Даже сама атмосфера в зоне боевых действий вызывает к жизни иное отношение между людьми, в том

¹ Военный священник: нам предлагают отказаться от освящения оружия. 2020. URL: <https://ria.ru/20200220/1564984970.html> (дата обращения: 16.03.2022).

² Баглай К., Васильев М., прот. «Мне сказали по минному полю идти первым» — история священника, который не раз смотрел смерти в глаза. 2022. URL: <https://foma.ru/mne-skazali-po-minnomu-polju-idti-pervym-istorija-svjashhennika-kotoryj-ne-raz-smotrel-smerti-v-glaza.html> (дата обращения: 16.03.2022).

числе между представителями разных конфессий. Практически все священники с военным опытом вспоминают, что на проповедях и богослужениях могли присутствовать солдаты-мусульмане, которые потом так же охотно, как и другие солдаты, брали нателные крестики, Новый Завет и иконки.¹ Иерей Андрей Милкин вспоминает: «Явился полной неожиданностью тот факт, что большинство крещенных мною — татары и башкиры».² Основанием для этого единения является не только совместный опыт, но и принцип общей Родины — «мы ведь тоже Россию защищаем». Необходимо отметить, что данный принцип имеет определенные границы применимости. Если, например, Русско-турецкую войну 1877–1878 гг. мусульманское население Российской Империи в целом поддерживало, то в ситуации Балканских войн начала XX в. симпатии были уже на стороне Турции, несмотря на то что Россия поддерживала братьев славян.

Сложные в моральном отношении ситуации часто становились своеобразными проверками качеств личности священника. Для военнослужащих характерно восприятие священника с точки зрения его ответственности декларируемым моральным принципам и тому представлению, которое сложилось относительно служителей церкви у окружающих. Протоиерей Михаил Васильев описывает случай, когда при выходе отряда с опасной территории офицер предложил ему первому идти по минному полю: «Логика простая: если священник пройдет — Бог на их стороне, не пройдет — поп „неправильный“ и Бог ему не помог. Значит, и не нужен им такой. „Сломался — несите другого“. Это была такая проверка на прочность молодого. Надеюсь, я ее прошел».³ То есть это была проверка, действительно ли священ-

¹ Попов Н. «Я свидетельствовал о своей вере».

² Шестаков А. Интервью со священником Андреем Милкиным.

³ Баглай К., Васильев М., прот. «Мне сказали по минному полю идти первым»...

нику помогает Бог, и все фразы, что «не исповедимы пути Его» и т. д., здесь бы не сработали.

Подобные ситуации возникали и при контактах с местным населением. Здесь следует учитывать, что большинство из рассмотренных источников повествуют о боевых действиях на территориях, где большинство населения исповедовало ислам. Протоирей Олег Стеняев вспоминает две разноплановые ситуации. Одна из них произошла, когда его микроавтобус с гуманитарной помощью ночью на дороге остановили «боевики». Их уже решили отпустить, но машина никак не заводилась и ситуация начала накаляться. И тогда священник, выпив «для храбрости», завязал разговор с «боевиками» о том, зачем они берут в плен священников? В ходе разговора выяснилось, что в представлении местных есть настоящие и ненастоящие священники, а ему было сказано буквально следующее: «Ты толстый, пьяный и наглый — ты настоящий русский поп. Тебя никто здесь не тронет. Кто тебя тронет, Аллах того накажет».¹ То есть, начав словесную атаку на «боевиков», Олег Стеняев стал соответствовать их представлениям о православном священнике. Инициатором другой ситуации стал уже сам протоиерей, когда в чайхане завязал разговор с местными жителями, которых по ряду признаков можно было заподозрить в принадлежности к «непримиримым». Суть разговора сводилась к тому, что протоиерей объяснял собеседникам значения их имен, а «имя для кавказца, особенно для мусульманина — это ключ к его сердцу».² Тем самым пойдя на риск, священник нашел общую почву для общения с местным населением и укрепил свои позиции в местном социуме. Он проявил духовную силу, а это вызывает большое уважение на Кавказе.

Такие же принципиальные для самоощущения личности православного священника моральные ситуации возникают при попытке совмещения им двух

¹ Попов Н. «Я свидетельствовал о своей вере».

² Там же.

миров — армейского и церковного. Речь идет о священниках, одновременно являющихся действующими офицерами армии. Мы располагаем информацией о двух подобных случаях в новейшей истории постсоветского пространства. Это судьбы настоятеля Свято-Покровского храма города Судака, наместника Свято-Стефано-Сурожского мужского монастыря игумена Никона и отца Дмитрия Тюрина. В обоих случаях священники не являлись специально прикомандированными в армейскую часть военными священниками. Игумен Никон вначале окончил духовную семинарию, а потом по благословлению владыки Крымского Василия окончил военное училище и пошел служить офицером в армию Украины.¹ Отец Дмитрий Тюрин стал священником после увольнения со службы, но после неблагоприятной ситуации в его приходе опять вернулся в армию на офицерскую должность.² В опыте этих офицеров-священников нам интересна их рефлексия над соотношением армейского (и потенциально — военного) и духовно-религиозного. Одно дело, когда военный священник благословляет на ратный подвиг. Но совсем другое, когда ему самому нужно выполнять боевое задание, с большой вероятностью связанное с применением насилия. Какой дисциплине — армейской или церковной — в этом случае должен подчиниться человек?

Отец Дмитрий Тюрин убежден, что «военный священник должен быть из среды военнослужащих. Он должен знать службу не понаслышке, тянуть ту же лямку, есть тот же хлеб, что и все вокруг. Только так можно стать настоящим воспитателем и духовным наставником тех, кто стоит на защите нашего государства».³ Схожим образом рассуждал игумен

¹ Белова С. Шляхтич. Симферополь: Бизнес-Информ, Оригинал-М, 2007. С. 184.

² Дмитриев Ю. Батюшка в погонах. 2012. URL: <https://www.pravoslavie.ru/52743.html> (дата обращения: 16.03.2022).

³ Там же.

Никон, вспоминая о сути своей задачи первого в Украине офицера-священника: «Смысл церковного послушания (поручения) заключался в том, чтобы изучить систему, которая 75 лет правила нашим народом. А чтобы возродить утраченный духовный стержень в воинах, священник должен был знать все, что знали советские замполиты, но работать с этим в другой манере».¹ Таким образом, оба этих священника сходятся во мнении, что «своим» в армии может стать только человек, имеющий непосредственное представление об армейской жизни, испытавший все ее тяготы и т. д.

Рассмотренные выше факты показывают многоаспектную картину взаимодействия церкви, армии и священника в различных военных ситуациях. Временная институциональная связь в виде командировок в зону боевых действий способствует накоплению священником морального опыта взаимодействия не только с военнослужащими, но и с местным населением, которое в не меньшей, а часто и в большей степени страдает от войны. При этом священнослужитель руководствуется этическим принципом равенства всех людей («Нашу задачу мы видели в том, чтобы помогать местному населению и военнослужащим»²), логически вытекающим из представления о равенстве всех перед Богом. Подобный подход позволял священнику наиболее полно реализовать христианский принцип любви к ближнему. Успешность этой деятельности вызывала у священника сильные положительные эмоции, что укрепляло его в вере и давало уверенность, что он поступает правильно («Добро никогда не проходит бесследно в хорошем смысле этого слова»³). При этом следует отметить, что священник является лицом

¹ Памяти игумена Никона (Демьянюка). 2019. URL: <http://feodeparch.com/featured/pamyati-igumena-nikona-demyanyuka.html> (дата обращения: 16.03.2022).

² Попов Н. «Я свидетельствовал о своей вере».

³ Там же.

гражданским, что накладывает отпечаток на его восприятие событий войны и рефлексию полученного морального опыта. Соответственно его отношение к оправданию войны строится на традиционном для РПЦ подходе к данной проблеме — палемодицея через благословение на защиту Отечества, акцент на государстве как субъекте войны и т. д.

Постоянная институциональная связь и пребывание в зоне боевых действий в статусе военного священника давали ему возможность более глубоко сблизиться с армейской средой, понять моральные и духовные потребности военнослужащих («Если военнослужащий увидит во мне в первую очередь человека, а не „непонятного попа“, присланного откуда-то сверху по разнарядке, то и желание прийти в Церковь у него появится»¹). При этом несколько видоизменяются и дополняются этические принципы, на которые ориентируется священник. Актуальными становятся принципы гуманного отношения к поверженному врагу («нельзя пытаться пленных боевиков»²) и этика воинского долга («равно греховно, косит ли человек от супружеского долга или от воинского»³). Более глубокое вхождение в армейскую жизнь приводит к видоизменению понимания священником войны. Помимо традиционных для РПЦ тезисов о защите Отечества и выполнении воинского долга для такого священника становятся актуальными более специфические моменты — отношение к военной службе как работе, учет нюансов, связанных с характером боевых действий (воинский долг можно выполнить по-разному), и т. д. Оправдание войны происходит как бы «само собой» и может вступать в полемику с официальной позицией РПЦ, например, по вопросу о чине освящения оружия.⁴

¹ Баглай К., Васильев М., прот. «Мне сказали по минимуму полю идти первым»...

² Там же.

³ Там же.

⁴ Военный священник...

Глубокая институциональная связь приводит к необходимости «раздвоения» социального бытия такого священника-офицера (или, точнее, офицера-священника). При этом армейские требования доминируют над церковной дисциплиной. Как вспоминает отец Дмитрий Тюрин (военный летчик): «Меня заставили сбрить бороду».¹ Скорее всего, борода — это только вершина айсберга. Например, игумен Никон (Николай Демьянюк), будучи лейтенантом морской пехоты ВС Украины, наравне с другими военнослужащими занимался боевой подготовкой.² А военная подготовка кроме, собственно, умений и навыков обращения с оружием вырабатывает у человека готовность применять это оружие против другого человека. Доведенные тренировками до автоматизма навыки в бою должны срабатывать раньше сознания, которое может начать рефлексировать над ситуацией и замедлить реакцию, что приведет к ранению или гибели. Поэтому священник, прошедший полноценную боевую подготовку в качестве военнослужащего, становится готов причинять смерть. Такое «удвоение» социального бытия человека приводит к интересным последствиям для его морального состояния. Среди этических принципов такого священника появляются принципы, более характерные для армии, нежели для церкви. Отец Дмитрий Тюрин (единственный из рассмотренных священников) ориентируется на концепцию христолюбивого воинства, которая сформировалась в России во второй половине XIX в. («Убежден, что безбожная армия России не нужна. Должно быть христолюбивое воинство российское, которое будет защищать внешние рубежи Родины как хранительницы святой православной веры. Как хранительницы русского нравственного менталитета»³). Основным историче-

ским содержанием этой концепции являются следующие тезисы: верность православному государю, обращение к исторической памяти и нетерпимость к врагам истинной веры.¹ Современное же ее прочтение предполагает, в том числе, готовность быть активным субъектом военных действий, так как значимую часть современных военных доктрин составляют концепции превентивных ударов. Другими словами, не только ответные действия на агрессию являются одобряемыми, но и поступки, предотвращающие нападение. Особенно это актуально в случае применения оружия массового поражения, когда превентивный обезоруживающий удар может стать единственным способом избежать массовой гибели собственного населения.

¹ Более подробнее об этом см. нашу статью: *Луньков А. С.* Концепция «христолюбивого воинства» в российском богословском и философском дискурсах XIX в. как феномен политики памяти // Научный журнал «Дискурс-Пи». 2020. № 3. С. 101–111.

¹ *Дмитриев Ю.* Батюшка в погонах

² Памяти игумена Никона (Демьянюка).

³ *Дмитриев Ю.* Батюшка в погонах.

Глава 10

СМЫСЛ СМЕРТИ НА ВОЙНЕ В ПИСЬМАХ СОВЕТСКИХ СОЛДАТ 1939–1945 ГОДОВ¹

Когда исследуются проблемы этики войны, то одним из фундаментальных понятий является «насилие», о котором пишут в разном контексте, обсуждая его оправданность и справедливость применения. В этом духе можно достаточно абстрактно соотносить потери воюющих сторон, степень правомерности тех или иных военных действий. В том случае, когда предметом изучения становится смерть на войне, анализ дополняется философско-антропологическим фокусом видения проблемы, предполагающим, что переживание собственной конечности становится экзистенциальным вызовом для человека. В этом аспекте И. А. Ильин очень точно воспроизводит кризисное состояние человека, который должен принять необходимость отправиться на войну и признать для самого себя неизбежность подвергнуть себя смертельной опасности, неизбежность убивать других: «По внешнему принудительному приказу я должен оставить главное и любимое дело моей жизни, которому я обычно отдаю все мои силы; оставить дорогих мне людей, без которых мне, может быть, трудно прожить и один день <...> по приказанию стрелять и рубить, ранить и убивать других, незнакомых мне людей; самому подставлять себя под чужие удары и выстрелы; жить так

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

недели и месяцы, может быть, год; наверное, видеть насилие, кровь и смерть; вероятно, получить телесное мучительное повреждение; может быть, стать калекою на всю жизнь; может быть, в мучениях умереть. <...> Помимо воли моей, без всякого повода с моей стороны, в моей жизни состоялся какой-то перелом, непоправимая беда: передо мною встало начало конца моей жизни [курсив Ильина. — Е. Ч.]».¹

Это видение «начала конца жизни», осознание собственной смертности является основанием для конфликта универсальных и персональных ценностных порядков. Очевидность подлинного и неподлинного существования ясно открывается в рефлексии о событии смерти и трансформирует абстрактную этику в персональный моральный кодекс, неотделимый от пережитого кризиса и потому признанный как единственно правильный.

Именно этим интересны эгодокументы, так как позволяют видеть, каким образом входит в реальность персонального опыта событие смерти. Как происходит его осмысление, как вовлекаются в процесс рефлексии культурные ценности, которые «также трансцендируют фактический ход действий <...> стущаются и образуют исторические и биографические узлы ценностных ориентаций».² Письма дают возможность таким образом проанализировать не только переживания автора, но и попытаться реконструировать общий для адресата и адресанта мировоззренческий горизонт, сложившиеся практики оправдания смерти и практики памяти о погибших на войне.

В этой связи происходит актуализация ресурса религиозной культуры, так как в ней накоплен и воспроизводится опыт отношения к событию смерти. Практические дискурсы религиозной культуры «на-

¹ Ильин И. А. Духовный смысл войны. М.: Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1915. С. 10–11.

² Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001. С. 170.

гужены действием» (Хабермас), что является следствием социальных конфликтов, которые являются вызовом для религиозной морали, формируя таким образом комплекс норм «на все случаи жизни». Поэтому можно говорить, что если человек считает себя верующим, то ему проще не только осуществлять моральную оценку, но и совершать поступок. «Для верующего или для „странника“ с большим метафизическим багажом существует эпистемический приоритет благого перед справедливым. При этом условии значимость этоса зависит от истины картины мира, образующей ее контекст. Коль скоро собственное представление о праведной жизни ориентируется на религиозные пути спасения или метафизические концепции блага, возникает божественная перспектива (или «view from nowhere»¹), исходя из которой другие образы жизни кажутся не только иными, но и неудачными».² В том случае, если человек считает себя неверующим, его рефлексия о смерти будет связана с религиозной культурой страны на дискурсивном уровне. Пока не распался контекст «мировоззренчески-религиозного встраивания моральных оснований», позволяющих оценивать свое поведение,³ влияние религиозной культуры будет особенно очевидным. Но и далее, практика морального спора в пределах сложившейся в данной культуре аргументации будет вынуждать осуществлять внутренний диалог с имеющимся моральным сообществом в рамках сложившихся дискурсов.

Процессы секуляризации XX в. вытеснили религию почти из всех сфер жизни общества, в общественном сознании утвердились новые познава-

¹ Вид ниоткуда (англ.).

² Хабермас Ю. Религиозная толерантность как пионер прав культурной жизни // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 246.

³ Хабермас Ю. К архитектонике дифференциации дискурсов // Там же. С. 85.

тельные и нравственные установки, однако в том, что касается персональной рефлексии о смерти, «бездомные сыновья и дочери модерна»¹ во многом воспроизводят сформировавшиеся в рамках религиозной культуры схемы мышления. Идеология оказывает влияние прежде всего на практики оправдания смерти, ставя вопрос о смысле смерти с точки зрения общества, социальной группы, партии.² Однако и в этом случае можно видеть влияние религиозного опыта осмысления смерти, который отражается в культуре похорон и сохранения памяти о погибших.

К настоящему времени имеется уже значительный опыт изучения личной корреспонденции участников различных военных конфликтов. Письма солдат и их родных признаны очень важным источником, позволяющим реконструировать военную повседневность, выявлять новые культурные контексты, изучать персональный опыт вовлеченных в военные события людей. Однако у этого источника есть особенности, требующие выработки соответствующих методов интерпретации. В первую очередь надо отметить, что письма не являются каким-то внутренним образом структурированным документом в отличие от дневников или воспоминаний. Солдат мог отправить до своей гибели лишь несколько писем, по которым невозможно составить впечатление о каком-то достаточно длительном периоде войны. Отправитель к тому же может быть неизвестен, или сохранность документа не позволяет его установить. Такая вторичная анонимность и фрагментарность документов склоняет исследователей к особому фокусу видения: не вписывать содержание в общеисторический контекст, а акцентировать внимание на уникальности пере-

¹ Там же.

² О связи религии и идеологии см.: Богатырев Д. К. Религии и идеологии. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2019.

живаний и мыслей, на непосредственности впечатлений.

Далее приходится принимать во внимание, что письма читали цензоры. Солдаты об этом знали, поэтому текст этих документов не всегда отражает действительное отношение авторов к тому, что происходило. В период Великой Отечественной войны листок с текстом просто складывали в треугольник, так что любой мог его прочесть, что понимали и воюющие, и их близкие.

Также в том случае, если приходится изучать готовые сборники писем, то нужно учитывать авторскую позицию составителей, которые в одном случае видят в этих документах подтверждение репрезентированному в идеологии образу данной войны, в другом, напротив, стремятся показать прежде скрытые факты военной реальности. Как указывает Татьяна Воронина: «В 1960-е годы сложился устойчивый образ письма с фронта, который активно воспроизводился в течение последующих лет. Смысл, который приобрели письма в эти годы, отныне присутствует в большинстве советских официальных презентаций, впрочем, и в современных российских тоже».¹

Был опубликован ряд изданий, где письма распределены по тематическим разделам или же подобраны только в связи с главной темой книги. В фундаментальном издании «XX век: письма войны»² предлагается посмотреть на письма участников разных войн как на презентацию феномена военной повседневности (материал структурирован по разделам: быт войны, гнет войны, романы войны и

¹ Воронина Т. Личная корреспонденция и память о Второй мировой войне // Неприкосновенный запас. 2011. № 3. С. 159–175. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2011/3/kak-chitat-pisma-s-fronta.html> (дата обращения: 26.07.2022).

² XX век: Письма войны. Антология военной корреспонденции / Под ред. С. Ушакина, А. Голубева. М.: Новое литературное обозрение, 2016.

т. п.). Редакторы подчеркивают, что стремятся «избежать традиционного стремления видеть в письме лишь повод для герменевтического упражнения или источник крупниц фактов для позитивистской версии истории».¹ Также опубликованы сборники писем и воспоминаний,² составители которых стремились дать представление о том, как чувствовали себя православные верующие в советской армии, какие нравственные дилеммы решали. При этом надо отметить, что, хотя используются воспоминания и письма религиозных людей, их оценки отношения к вере в армии достаточно сильно разнятся. Комментаторы военной переписки не скрывают этих различий, показывая тем самым неоднозначность представленной темы.

И, наконец, нельзя не отметить особенность предсмертных и посмертных писем, которые могут быть адресованы не только родным, а и тем, кто, как предполагает автор, могут найти письмо после его гибели. В последнем случае солдат обращается к неизвестному читателю, надеясь, что близкие получат не только это письмо, но и узнают обстоятельства его гибели. К этому же типу документов относятся письма, где их авторы обращаются к выжившим, своего рода наказ о будущем. В аспекте изучения практик оправдания смерти интересными являются письма тех, кому пришлось хоронить погибших. Специфика текстов заключается также в том, что хотя в них пишут о страхе, страдании и жертвах, пытаются отыскать смысл смерти и распорядиться памятью о собственной гибели, однако эти сложные переживания и мысли выражаются очень скудным языком. Можно согласиться с Ириной Сандомирской, «излюбленная литературой „правда жизни“

¹ Голубев А., Ушакин С. Экс-позиция письма: О правилах чтения чужой переписки // XX век: Письма войны. С. 20.

² Бог и Победа: верующие в великих войнах за Россию. М.: Эксмо, 2015; Война и вера. Свидетельства очевидцев. М.: Фонд социокультурных проектов «Традиция», 2019.

или „поэтика войны“ <...> являет себя как будто бы отрицая себя: в банальности мысли, в бедности желаний, в неаутентичности языка».¹

Учитывая указанные выше особенности, мы будем анализировать тексты писем, чтобы описать персональный моральный опыт солдат в понимании смысла смерти на войне. Война в данном аспекте будет рассматриваться как экзистенциальная ситуация, которая является вызовом сложившимся нормативным стратегиям поведения личности, актуализируя наиболее значимые в персональном жизненном горизонте практики понимания и оправдания смерти.

Страх смерти на войне: условия трансформации ценностного порядка

В традиции философствования о смерти принято указывать на особую роль страха смерти в конституировании подлинного существования. Страх смерти при этом не означает только лишь страх боли, болезни, но в первую очередь — это страх, порожденный ясным, очевидным фактом того, что смерть как небытие, как прекращение жизни может наступить в любой момент. «„Я перестану быть — умру, умрет все то, в чем я полагаю свою жизнь“, говорит человеку один голос; „Я есмь“, говорит другой голос, „и не могу и не должен умереть. Я не должен умереть, и я умираю“. Не в смерти, а в этом противоречии причина того ужаса, который охватывает человека при мысли о плотской смерти: страх смерти не в том, что человек боится прекращения существования своего животного, но в том, что ему представляется, что умирает то, что не может и не должно умереть».²

¹ Сандомирская И. «Мы уезжаем, куда неизвестно, только не скучайтесь»: читая чужие письма // XX век: письма войны. С. 781.

² Толстой Л. Н. О жизни // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1984. Т. 17. С. 97.

Переживание страха смерти открывает человеку необходимость переосмыслить свою жизнь, вынуждает его к переоценке ценностей. «Жизнь и смерть стоят на „одной“ ступени бытия как тезис и анти-тезис. Но это же их отношение требует и третьего, высшего начала: ценностей и напряженностей нашего бытия, которые высются над напряженностью жизни и смерти, и в которых жизнь обретает себя самое и достигает своего высшего смысла».¹ Таким образом проявляется экзистенциальное воздействие страха смерти, пережив который человек с очевидностью видит суетность прошлого существования, необходимость начать новую жизнь, смысл которой становится для него очевидным. Происходит переустройство ценностного порядка: ранее важное отходит на второй план, уступая место тем ценностям, которые с очевидностью явлены человеку как безусловно значимые.

Страх смерти важен в ретроспективе жизни, важен для живущих и выживших. Однако на войне человек иногда вынужден признать, что у него нет будущего, нет надежды выжить, и новый ценностный порядок, открывшийся ему в страдании страха, останется не востребуемым.

Каждый день жду смерти, наверное, больше вряд ли увидимся. Я не думаю, что приеду домой из-под таких пуль. Все время наступаем, очень страшно, несколько раз попадал под бомбежку (1942 год, Н. М. Карадинский).²

В этом письме-прощании отражено очень ясно принятие факта смерти, ее неминуемое приближение, а также страдание от неопределенности самого момента гибели. И это тоже вне логики экзистенциального обновления личности вследствие потря-

¹ Зиммель Г. К вопросу о метафизике смерти // Зиммель Г. Избранные работы. Киев: Ника-Центр, 2006. С. 163.

² XX век: письма войны. С. 301.

сения от страха смерти, которая предполагает, что острота переживаемого не должна нивелироваться в продолжительном ощущении. Страх потрясает, и только таким образом изменяет человека. У этого состояния особый темпоральный режим: мгновения ужаса — и вся жизнь пронесется перед глазами в один момент. Симптом возвращения к обычному течению времени: рефлексия о прошлом и планы будущей жизни. Как точно пишет Иван Ильин в работе «О смерти»: «Бывают в человеческой жизни такие дни и минуты, когда человек внезапно видит смерть перед собой. Ужасные минуты. Благословенные дни [курсив мой. — Е. Ч.]».¹ То есть можно ожидать, что за минутами страха смерти наступят дни, позволяющие размышлять о важности этого события, о правильной или благой жизни. Обыденность смерти на войне в том, что она явлена не в мгновении или минуте, а постоянно присутствует. Болезни, холод, бомбежка или пуля: смерть всегда рядом.

Не знаю, как вернуться с фронта. Наверно не придется вернуться, очень много убивают... (1941 год, И. И. Мусанов).²

Если тяжело ранят, считай погиб: или оставят на поле боя, или заморозят. Внимание на нас обращают плохое. Когда мы здоровы, то нужны, а как ранены, так никому не нужны (1942 год, Сергеичев).³

К тому же невозможно предвидеть событие смерти, ведь кто выживет неизвестно. Не понятно, можно спастись или предотвратить смерть. Переносить такое очень тяжело, и, как можно прочесть в нижеприведенном отрывке, перенесенные страдания лишают человека всего человеческого.

¹ Ильин И. О смерти (письмо первое) // Ильин И. Собрание сочинений: В 10 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. С. 339.

² XX век: письма войны. С. 302.

³ Там же. С. 307.

Я сейчас переживаю в огне и стуже, если жив останусь, то буду не человеком. Живите как можно лучше, вот теперь я пропал, ничего не надо, всего хватает — голода, холода и огня, только хлебай. Нахожусь на передовой линии фронта. Пишу вам в окопе и слезы льются (1941 год).¹

Мгновения ужаса, хотя уже пережиты, но не исчерпаны, а возвращаются в страдании, которое не дает «сбежать мыслям» в будущее или прошлое, вынуждает быть здесь и сейчас. Как пишет Э. Левинас «Есть в страдании отсутствие всякого прибежища, прямая подверженность бытию. Оно в невозможности сбежать или отступить. Вся острота страдания — в невозможности отступления. Это загнанность в жизнь, в бытие».² Но так «быть» и «жить» — слишком тяжело, и поэтому реакцией на невозможную длительность страха становится вопрошание не о смысле жизни, а о смысле такой смерти. Таким образом, непереносимость страдания от страха смерти заставляет задавать не только вопрос «За что такие мучения? За что мне такое?», но и вопрос о том, почему нужно умереть на войне и не удостоится ни похорон, ни памяти. В этих вопросах можно видеть, что их авторы уже принимают смерть как неизбежность ближайшего времени.

Что будет завтра, сказать трудно, буду ли жив или мертв, валяться в кустах, как до сего времени валяются трупы. Смерть приходит неожиданно и там, где меньше всего ее ожидают (1939 год, М. Мишин).³

Плохо в том, что бойцов не зарывают, так и валяются, потому что мы воюем по лесам...⁴

¹ Там же. С. 301.

² Левинас Э. Время и другой // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 68.

³ XX век: письма войны 2016. С. 786.

⁴ Там же. С. 301.

В отличие от других событий жизни над смертью «субъект не властен, относительно которого субъект более не субъект».¹ Но примиряясь с невозможностью избежать скорой гибели во время военных действий, человек все же стремится сохранить свою субъектность по отношению к событию смерти и заботится о смерти настолько, насколько это возможно. И эти письма на пороге смерти являются проявлением такой заботы, ведь авторы обращаются к живым. Солдаты хотят, чтобы об их страданиях и страхе узнали родные, чтобы помнили и сострадали. Такое письмо является социальным действием, которое совершается, чтобы управлять событием смерти, ввести его в контекст культурных практик прощания, завещания, похорон и памяти о погибших на войне.

В числе трудов Игнатия Брянчанинова есть текст «Голос из вечности (Дума на могиле)» 1848,² в котором точно воссозданы вопрошания человека, который сталкивается со смертью близких людей. Описан экзистенциальный настрой на рефлексию о конечности жизни: тишина, вслушивание в тишину, одухотворенное молчание: «Вещаю одним молчанием... Прахи мертвецов говорят без звуков, в которых нуждается слово земное: тлением осуществленным они возглашают громкую проповедь, убедительное увещание к мятущимся, шумящим на земной поверхности искателям тления».³ Богослов пишет о настроении человека, который видит похоронный обряд, находится на кладбище. И это условие размышлений о настоящем тех, кто еще жив, об их нравственности и вере.

Когда солдаты ставят вопрос о смысле смерти без похорон, без почестей, можно говорить, что реакция на событие смерти трансформируется в акт

¹ Левинас Э. *Время и другой*. С. 69.

² Брянчанинов И. *Голос из вечности (Дума на могиле)* // Брянчанинов И. Соч.: В 6 т. М., 1905. С. 179–180.

³ Там же.

рефлексии о будущем после смерти. Как указывает Зиммель, смерть «устанавливает конечность жизни и вечность содержания»,¹ таким образом, идея вечной жизни естественным образом трансцендируется из противоречия жизни и смерти. При этом важно отметить, что речь идет не о будущем тех, кто останется живым после войны, не об утешительном тезисе, что «жизнь продолжается», а о вечной/будущей жизни того, кто умирает.

Победа конечно должна быть наша, но не скоро, а праздновать ее придется немногим счастливым. Писать ли адрес вам или нет, жить мне наверняка не придется и письмо ваше застанет меня как жертву отечественной войны (1941 год, Козлов).²

Жизнь в настоящий момент свою я считаю часами, потому что сейчас нахожусь на передовой линии и с часа на час ждем приказа идти в наступление. Как пойду в наступление, то, наверное, сбудется мой сегодняшний сон — отец строил для меня дом, наверное, будет построен для меня дом вечный.

Ну ничего, милая моя кошечка Анечка, умереть за Родину не позор, но выгонять проклятых извергов из нашей родной земли надо обязательно, а война без потерь не бывает, кому-то надо и умирать. Ну а теперь простите меня во всем, и я вас прощаю также (1943 год, Г. Павловский).³

Приведенные цитаты позволяют представить, как выстраивается аргументация морального оправдания собственной гибели на войне. В концепте «Отечественной войны» (смерть за Родину не позорна, смерть как принесение жертвы на Отечественной войне) проявляется фундирующее влияние православной культуры. Используемый

¹ Зиммель Г. *К вопросу о метафизике смерти*. С. 163.

² XX век: письма войны. С. 306.

³ Там же. С. 792.

в советском дискурсе¹ и сохранившийся до последнего времени этот концепт очевидно восходит (что всегда подчеркивалось также в советское время, однако вне религиозного контекста) к идеологии Отечественной войны 1812 г. В то время смысл этого концепта раскрывался через идею миссии России как центра православной культуры. Так что война была не только против врага, который вторгся на русскую землю, а в первую очередь — это была война за веру, против дьявола. «По евангельски ведется война против войны, против греха, против дьявола. „Наша брань не противъ крови и плоти, но противъ начальствъ, противъ властей, противъ міроправителей тьмы века сего“ (Еф. 6:12)».²

Смысл смерти раскрывается благодаря соотношению с ценностями высокого порядка: Отечество, Родина, родная земля. И тогда гибель на войне, пусть даже не в бою, представляется иначе. В текстах писем можно видеть, что главенство этой ценности признается, так что в перечислении того, за что воюет солдат, родина на первом месте.

...если не буду в живых, то знай и пусть ребята запомнят, что иду защищать родину, тебя Соня от немецкого поругания и детей от немецкой кабалы (1942 год, Г. Манаков).³

Родина, в представлении авторов писем, более общезначимая ценность, и таким образом, смерть

¹ О понятии Родина см.: *Soboleva M. Ist "Heimat" ein Mythos?: Der Heimatbegriff zwischen Bezeichnung und Bedeutung // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2020. N 68 (4). S. 514–531; Сандомирская И. Родина в советских и постсоветских дискурсивных практиках // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2004. № 2–3. С. 16–26.*

² *Архимандрит Иустин (Попович). Толкование на Евангелие от Матфея (гл. 16–25, 27–28). URL: <http://www.consensuspatrum.ru/lib.htm> (дата обращения: 26.07.2022).*

³ XX век: письма войны. С. 568.

обретает смысл. В такой же проекции видится место погибшего в пантеоне памяти — жертва Отечественной войны. Жертва войны — это военная идеологема, но в некоторых письмах авторам важно подчеркнуть обстоятельства своей гибели: случайная смерть, возможно негероическая, в страданиях и лишениях. И поэтому важным является статус войны — Отечественная, предполагающий и более значимый статус события смерти.

Предсмертные письма, адресованные близким, воспроизводят христианскую традицию прощения, неразрывно связанную с практиками прощания. Проститься и простить — очень важно.

Ну а теперь простите меня во всем, и я вас прощаю также (1943 год, Г. Павловский).¹

Практика обращения к близким, к людям в храме с просьбой о прощении — элемент православной культуры, предполагающей, что без этого невозможно отпущение грехов и причастие. Однако мы не можем по этому тексту судить, насколько был воцерковлен его автор, был ли верующим. В своих воспоминаниях участник Великой Отечественной войны и будущий диакон Николай Попович говорил: «К сожалению, ни до войны, ни на фронте не встречал я верующих людей. Хотя, когда начинался минометный обстрел, многие крестились и говорили: „Господи помоги!“ В душе людей вера сохранялась».² В тексте писем можно видеть, как необходимость рефлексии о событии смерти актуализирует опыт, связанный с освоением православной культуры, воспринятые ранее дискурсы.

Смерть — это экзистенциально значимое событие в антропологическом горизонте человека. Однако на войне смерть является фактом повседневной жизни, ежедневной реальности, что нарушает моральную

¹ Там же. С. 792.

² Цит. по: Бог и Победа: верующие в великих войнах за Россию. С. 358.

тождественность индивида той культуре, к которой он себя относит. Поэтому возможно развитие/обновление/актуализация религиозного отношения, которое в большей мере позволяет опереться на сформированные в рамках религиозной культуры практики толкования события смерти. Размышление о смерти и поиск новых смыслов требует критического мышления, решимости и личного мужества, что безусловно является очень сложной задачей. Следование религиозной этике облегчает ситуацию выбора нормативной рамки для осуществления рефлексии.

В военных условиях особое значение приобретает возможность похоронить умершего «как положено». В приведенных ранее цитатах из писем видно, насколько тягостна воюющим мысль о том, что смерть не будет оценена, что не будет событием для тех, кто остался в живых. Поэтому, когда родным пишут однополчане погибшего, можно увидеть, что не так подробно описываются обстоятельства гибели, как то, где и как был похоронен боец. Заботиться о смерти — это значит соблюсти все нормы отношения к мертвому телу, которые репрезентированы в практиках захоронения.

Хоронили на 3-й день после смерти. Был хорошо одет и красиво убран гроб. Весь офицерский состав был собран в клуб провожать и проститься с дорогим и заботливым капитаном Решетниковым, а также было очень много гражданского населения (1944 год, Д. Нестерова, Н. Воевода).¹

Ваш брат — капитан моей части Решетников Владимир Тимофеевич — убит в ночь на 2 мая. С воинскими почестями мы похоронили его. Хорошо устроили могилу. Сделали загородочку. Поставили колонку — памятник с надписью на медной дощечке (1944 год, Соловьев).²

¹ XX век: письма войны. С. 795.

² Там же. С. 793.

Из того места, где похоронен Владимир Тимофеевич, я ушел. Уход за могилой и поддержание порядка поручил надежным людям. Мы свято охраняем места, где похоронены наши боевые товарищи. Об этом не беспокойтесь (1944 год, Соловьев).¹

Также текст письма свидетельствует о своеобразном смешении православных и советских практик прощания и захоронения. «Хоронили на 3-й день» — важно сообщить близким, что сделали, как положено по православному обычаю. И тут же мы читаем, что прощание было в клубе, где фактически как в храме теперь проводят церемонию прощания. Убранство гроба, обустройство могилы, уход за могилой — все это также воспроизводство традиционных культурных практик, которые становятся особенно важными в условиях, когда их очень трудно соблюсти.

Ваня из автомата сразил 16 фрицев, но, когда поднялся, чтобы бросить гранату по трем гитлеровцам, которые с пулеметом залегли за камнем, был сражен коварной пулей врага. Я послал одного из бойцов, которому приказал вынести его, но только он стал подползать, как тоже был ранен. И только третьему бойцу удалось взять Ванины документы. А хоронить пришлось там, где он стойко и отважно защищал свою родную Карельскую землю (1944 год, П. Горбань).²

Здесь описана необъяснимая с точки зрения здравого смысла ситуация — солдаты рискуют жизнью ради того, чтобы похоронить, чтобы не оставить тело погибшего врагам. Очевидно, принимая такое решение, командир хотел показать, что подвиг не будет не отмечен, что герой не должен остаться без похорон. Так, в заботе об умершем, как уже

¹ Там же. С. 794.

² Там же. С. 799.

говорилось выше, проявляется стремление *управлять* смертью, а также остается надежда на то, что и собственная смерть станет предметом чьего-то внимания и памяти.

На войне событие смерти осмысливается также применительно к необходимости убивать — «по приказанию стрелять и рубить, ранить и убивать других, незнакомых мне людей».¹ Очевидно, что надо чувствовать себя морально правым, чтобы решиться на убийство и чтобы стараться убить. В рамках православной культуры сформирован опыт отношения к этой сложной моральной проблеме: «Не позволительно убивать; но убивать врагов на войне — законно, и похвалы достойно. Так великих почестей сподобляются доблестные в брани, и воздвигаются им столпы, возвещающие превосходные деяния».² В этой цитате точно определен статус того, кого нужно убивать на войне, — это враг.

Соддат, призван на войну, чтобы убить Другого, который должен быть признан и принят как совершенно Другой, как враг. Чтобы «увидеть» человека не как противника в поединке, а враждебное существо, требуется внутренняя работа, которая не исчерпывается использованием сконструированного идеологией образа врага.

Решение и решимость убить другого человека основана не только на естественной необходимости защитить себя в бою. Принципиально негативная оценка противника — ненависть — побуждает к убийству, делает его актом мщения. Сострадание к замученным и погибшим в неравном столкновении, несправедливо является фактором, побуждающим к ненависти.

«Ненависть всегда и повсюду есть восстание нашего сердца и души против нарушения *ordo*

¹ Ильин И. А. Духовный смысл войны. С. 10–11.

² Афанасий Великий. Послание к Аммуну монаху // Творения иже воо святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Сергиев Посад: свято-Сергиева Лавра собственная тип., 1902–1903. С. 366–369.

amoris — все равно, идет ли речь о едва слышимом зарождении ненависти в сердце индивида или же о том, как ненависть проходит по земле насильственными революциями и направляется на господствующие слои» — пишет Макс Шелер,¹ описывая ненависть не просто как переживание, но как отношение, отражающее мировоззрение человека, его ценностные ориентации. *Ordo amoris* — это порядок любви — иерархия ценностей, где первое место занимает любовь Бога и любовь к Богу, а далее все остальные ценности в соответствии с тем, насколько они достойны любви. В том случае, если негативная ценность претендует на место более высокое в ценностном порядке, это, как указывает Шелер, вызывает ненависть. Шелер подчеркивает, что есть нормативный/объективный порядок — то, что должно любить, и нарушение чего приводит к ненависти, а есть субъективный порядок ценностей, являющийся результатом персонального морального опыта. Объективный и субъективный порядки могут не совпадать, отчего человек может переживать разочарование или раскаяние, если безосновательно возвеличил ценность предмета своей любви или испытал неоправданную ненависть. Ненависть, таким образом, есть следствие рефлексии по поводу свершившегося поступка, результат моральной оценки.

Ему надо было жить. Сволочи немцы лишили его жизни, это для меня больно, так же, как и для вас, дорогая Елизавета Ефимовна. Я отомщу за него немцам (1944 год, С. Шелковников).²

Побывав на фронте, я научился многому. Я увидел сожженные города и села, расстрелянных и истерзанных невинных женщин, стариков и детей, у меня появилась неимоверная злоба к врагу, а вместе с не-

¹ Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 369.

² Там же. С. 802.

ненавистью пришли смелость и находчивость (1944 год, Г. Вербицкий).¹

Уже посмотрел немецкие зверства и горю ненавистью к каждому немцу и не погибну, если не убью как можно больше немцев (1942 год, Г. Манаков).²

Люди обозлились, возненавидели врагов всем нутром до зубного скрежета. Все чаще действуем штыком, молча идя со злой матерщиной (1942 год, Кадановский).³

В тексте можно видеть последовательность формирования этого отношения: «уже посмотрел» и/или после «горю ненавистью». То есть ненавидеть надо за что-то, надо пережить и осмыслить увиденное, чтобы быть уверенным в своей ненависти. Эта прожитая и пережитая ненависть, а не просто результат идеологической работы, которая велась в советских войсках.⁴

Вот, пример совершенно обратный — школьник девятого класса, отзываясь на идеологический образ врага в советско-финской войне (1939–1940), пишет брату о ненависти к финнам:

Шура, если можно, то напиши, что у вас там с Финляндией. — Я как только услышал, что Финляндия лезет со своим свиным рылом в наш Советский огород, я тут же стал к ним питать ненависть. И ответил тем, что поступил в комсомол (1939 год, Н. Чистяков).⁵

¹ Там же. С. 567.

² Там же. С. 568.

³ Там же. С. 423.

⁴ См. об этом, к примеру: *Зверев С., Сторожев Н.* Воспитание ненависти к врагу в советской воинской культуре 30–40-х гг. XX в. // Вестник СПбГУКИ. 2014. № 3 (20). С. 21–28.

⁵ XX век: письма войны. С. 563.

На страницах газет о ненависти к немецким захватчикам писали А. Н. Толстой¹ и И. Г. Эренбург.² «Наука ненависти» — это название рассказа М. Шолохова,³ вышедшего ровно через год после нападения Германии на СССР, с эпиграфом из приказа И. Сталина о том, что без ненависти не победить врага. Повествование начинается с образа смерти ненавистных фашистов, мертвые тела которых описываются натуралистично и пренебрежительно.

Несмотря на усилия пропаганды, в тех письмах, где солдаты пишут о собственных страданиях и предчувствии близкой гибели, нет ничего о ненависти.⁴

Счастлив тот человек, который не видел и не увидит этой проклятой войны, какие здесь переживания переносишь... (1941 год, Миронов).⁵

Вышеприведенные слова можно отнести к любым войнам, к прошлым и современным, война ужасна, она причиняет нечеловеческие страдания. Ситуация смертельного ужаса, длительность этого

¹ Толстой А. «Я призываю к ненависти» // Правда. 1941. 28 июля. С. 3.

² Эренбург И. «О ненависти» // Красная звезда. 1942. 5 мая. С. 4.

³ Шолохов М. Наука ненависти. М.: Правда, 1942.

⁴ В 1941 г. «за период с 15-го по 31-е октября с. г. 6 отделением ВЦ особого отдела НКВД 34 армии было прочитано 119 325 писем, исходящих от бойцов, командиров и политработников 34-й армии Северо-Западного фронта. Из общего количества прочитанной корреспонденции отмечено 1266 документов, отражающих упаднические настроения отдельных военнослужащих» (XX век: письма войны. С. 300). В статье цитируются в том числе и эти письма, так что можно видеть, сколько воевавших не писали о ненависти, а прежде всего описывали свои страхи и страдания.

⁵ XX век: письма войны. С. 301.

переживания замыкает человека на собственной жизни, и смерть Другого — это все равно возвращение к событию своей смерти. Ненависть предполагает прилив сил, как пишет один из бойцов:

...с ненавистью пришли смелость и находчивость (1944 год, Т. Вербицкий).¹

В то время как в страдании от страха смерти нет никакой опоры, нет источника силы, «моя мужественность, героизм меня как субъекта не могут быть по отношению к смерти ни мужественностью, ни героизмом. Уже в страдании, в недрах которого было схвачено это соседство со смертью. Активность субъекта оборачивается пассивностью».²

И только в акте рефлексии о смысле своей смерти, когда становится важным понять за что приходится умирать, важным аргументом оправдания смерти становится миссия защитника от врага. Смерть врага оправдывает, делает жертву не напрасной. Ненависть превращает противника во врага, абстрактного Другого, в того, кто заслужил смерти. Защищать Отечество — это уничтожить врага, такова моральная аргументация в ситуации осмысления ценности/ смысла собственной смерти и права убийства другого человека.

В конце хотелось бы еще раз акцентировать внимание на некоторые аспекты рассматриваемой темы. Во-первых, для понимания специфики персонального морального опыта отношения к смерти на войне важно видеть существенную трансформацию, которую претерпевает логика экзистенциального обновления в результате осознания собственной конечности. Во-вторых, длительность переживания страха смерти, физические и духовные страдания, ясное ощущение неминуемости близкой смерти приводят человека к необходимости осуществить

рефлексию о смысле смерти. Важным становится ответ на вопрос: зачем и за что человек должен пожертвовать жизнью, в чем смысл его близкой кончины, возможно даже не героической. Будущее мыслится как будущее после смерти — вечная жизнь бессмертной души и/или вечная память выживших. В-третьих, убийство врага описывается как следствие ненависти, возникшей от сострадания к погибшим и замученным. Ненависть осознается также лишь в рефлексии, где смысл собственной смерти и смерти врага оказываются взаимосвязанными.

В рассмотренных документах мы видим по большей части очень простые рассуждения, там нет никакой оригинальной философии реального участника войны, нет ничего особо нового. Вынужденный рефлексировать о смерти в тяжелой жизненной ситуации, человек использует в моральном оправдании собственной гибели те практики аргументации, которые имеются и обладают значимостью, от этого происходит смешение дискурсов советской и православной культуры. В этой связи, по нашему мнению, актуальным является концепт Отечественной войны, который в своих истоках восходит к православной практике оправдания войны. Стремление сохранить свою субъектность по отношению к событию смерти проявляется в самом жанре письма-завещания, где оговаривается статус смерти — жертвы Отечественной войны. Особый смысл для участников военных событий приобретает соблюдение традиций похорон, в описании которых также наблюдается указанное выше смешение дискурсов, свидетельствующее в том числе о фундаменте влиянии православной культуры.

¹ Там же. С. 567.

² Левинас Э. Время и другой. С. 72.

Глава 11

БЕЖЕНЦЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ЧЕЧЕНСКИХ ВОЙН О СИТУАЦИЯХ МОРАЛЬНОГО ВЫБОРА¹

Введение

Опыт войны занимает особое место в культурной памяти народов. С одной стороны, для многих война — это личная история их семьи, переданная старшим поколением младшему. С другой стороны, она отражает историю, состоящую из значимых событий с высокой ценностной нагрузкой, и формирует культурную идентичность. В коллективной памяти происходит сохранение событий, касающихся героических или нравственно травмирующих событий войны, таких как, например, блокада Ленинграда, персональные подвиги советских солдат Великой Отечественной войны (1941–1945), Афганской войны (1979–1989) и других, и т. д. Но вместе с этим можно отметить, что в памяти сохраняются преимущественно те события, которые становятся фундаментом для формирования определенных моральных ценностей, которые должны скреплять общество. Вот почему особое место занимает сохранение памяти о вкладе народа в победу над врагом, о подвигах и актах героизма солдат, командиров,

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

медицинских работников и мирного гражданского населения в аспекте помощи ближнему и восстановления справедливости, о самопожертвовании народа и т. д. Именно это «делает историческую память о войне одним из стержней, скрепляющих общество, и важнейшим ресурсом формирования патриотических чувств».¹

При этом многие события военных конфликтов, особенно в XX в., еще только осмысляются исследователями. Как результат, можно наблюдать практику вытеснения травмирующих событий, которые не несут однозначных ценностных коннотаций, а отражают, наоборот, неопределенность трактовок и ставят под сомнение сам факт победы. Частично это связано с тем, что в памяти людей подобные события не могут быть тем, что объединяет общество, и не могут стать основанием для воспитания патриотизма. В данном контексте можно говорить, что переживания опыта войны беженцами является именно такой темой, которую еще предстоит изучать. Во время Великой Отечественной войны согласно статистике лишь в первые полгода войны вынуждены были бежать из центральной части России, Украины и Белоруссии в тыл (по разным источникам) более 10 миллионов человек, в случае с Чеченскими войнами (1994–1996; 1999–2009) более десятка тысяч беженцев были вынуждены покинуть Чечню и поселиться в других областях России, а также эмигрировали за рубеж. При этом из опасного региона уезжали не только те, кого можно отнести к некоренному населению (русские, армяне, украинцы и т. д.), но и представители коренных народов (чеченцы, ингуши), которые также покидали свою родину в поиске более спокойного места для жизни.

¹ Быков А. В. Историческая память о Великой Отечественной войне и современная политика // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2016. № 2 (10). С. 66–70.

В данной главе, как представляется, важно обратиться именно к тем военным конфликтам, которые дают возможность выявить в моральном опыте беженцев (а также вынужденных переселенцев) религиозные мотивы, которые стали основой некоторых ценностных ориентаций человека в ситуации войны.

В отличие от Конвенции о статусе беженцев ООН 1951 г.,¹ под беженцем в данном исследовании мы будем понимать всех, кто был вынужден мигрировать из одного места в другое в силу чрезвычайных обстоятельств — военного конфликта. Представляется, что в ракурсе этой темы важно расширить понимание «беженца» как «бегущего от войны», поэтому таковыми будем считать не только тех, кто получил правовой статус «беженца», но и тех, кто получил статус «вынужденных переселенцев» и вообще не имеет какого-либо статуса; тех, кто эвакуировался организованно и самостоятельно, так как именно последние чувствовали себя «брошенными» своими, в отличие от эвакуированных с заводами, музеями и научными центрами или по гуманитарным коридорам, в отличие от тех, для кого в местах эвакуации было подготовлено все не-

¹ В Конвенции о статусе беженцев ООН 1951 г. под беженцем понимается лицо, которое «в силу вполне обоснованных опасений стать жертвой преследований по признаку расы, вероисповедания, гражданства, принадлежности к определенной социальной группе или политических убеждений находится вне страны своей гражданской принадлежности и не может пользоваться защитой этой страны или не желает пользоваться такой защитой вследствие таких опасений; или, не имея определенного гражданства и находясь вне страны своего прежнего обычного местожительства в результате подобных событий, не может или не желает вернуться в нее вследствие таких опасений». URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/refugees.shtml (дата обращения: 18.05.2021).

обходимое для проживания — запасы продовольствия, постоянные и временные места проживания, работа и т. д.

Можно отметить, что история беженцев в научных исследованиях является определенной «лакуной», которую еще предстоит заполнить. Это касается не только истории советских беженцев Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., которые чаще рассматриваются с экономической и демографической точек зрения, в связи с тем что в архивах разных регионов бывшего Советского Союза сохранились документы о количестве эвакуированных в разное время и об организации и оказании им помощи (но опять же, не везде были проведены такие исследования).¹ Схожая ситуация и с иными военными конфликтами, в частности Первой и Второй Чеченскими войнами: имеются статистические данные о миграции внутри России и за ее пределы, также есть сведения о том, сколько человек по окончании конфликта после 2010 г. вернулись в родные места, а сколько решили не возвращаться. Но, несмотря на несомненную важность данных исследований для понимания специфики конфликтов, они не дают возможность восстановить полную картину событий, которая позволила бы представить культурные и ценностные трансформации.

Именно изменения ценностных ориентаций представляют наибольший интерес в рамках данного исследования, в связи с тем что в пограничной ситуации можно выявить трансформацию одной ценностной модели в другую. И это очень важный и интересный момент в том плане, что если действующие ценности находят подтверждение в ситуации, в которой оказывается человек, то изменений ценностных установок и, как следствие, моральных нормативных моделей поведения не происходит. Но если данные ценности перестают подтверждаться

¹ Куманев Г. А. Война и эвакуация в СССР. 1941–1942 гг. // Новая и новейшая история. 2006. № 6. С. 7–27.

реальным опытом, то происходит их переосмысление. В связи с этим наибольший интерес представляют личные воспоминания людей как отражение данной трансформации, а не статистические данные. Эгодокументов, дающих возможность подобного анализа, значительно меньше, чем официально опубликованных документов и материалов, так как есть определенные сложности, характерные для воспоминаний беженцев. Большую часть из них составляют женщины, дети и пожилые люди, не все записывают происходящие события и свои переживания (многие воспоминания выходят уже через много лет, и в сравнении с автобиографиями и дневниками военных их значительно меньше). Во-вторых, в ситуации войны насущным было решить вопросы, связанные с выживанием и сохранением своей жизни и жизни своих близких, а о трудностях на фронт почти не писали. В-третьих, в идеологических целях больше публикуются воспоминания тех, кто воевал, а не «бежал» от войны. Мирное гражданское население и его тяготы рассматриваются скорее как «фон» войны, не представляющий особой ценности для будущих поколений. Можно отметить еще одну особенность, которая характерна для близких нам во времени конфликтов (Афганская война, Чеченские войны), которые до сих пор осмысляются и переживаются непосредственными участниками и очевидцами, в связи с чем они пока не нашли полного отражения в публицистической и научной литературе и присутствуют «фрагментарно» в новостных сообщениях, фиксировавших хронику событий, интервью, а также постепенно осмысливаются в автобиографиях и художественной литературе.

Но даже те источники, к которым можно обратиться, дают возможность выявить общие моменты в переживании опыта войны, когда можно видеть, что происходит трансформация сформировавшейся ранее системы ценностей в свете приобретенного морального опыта. Данные воспоминания показы-

вают, что в экзистенциальной ситуации на границе жизни и смерти, на пределе своих возможностей, человек естественным образом обращается к себе с вопросом — «как оставаться человеком в подобной ситуации?».

Ситуация «неопределенности» как основание обращения к вере

Воспоминания беженцев демонстрирует похожие ориентации, которые формировались в ситуации тотального насилия, каковой можно считать войну. В частности, можно отметить, что у людей, вынужденных покинуть свой дом, землю, где находятся могилы родных, оставить не только друзей, но и семью, можно отметить одно общее состояние — ощущение «брошенности» и «неопределенности». Беженцам совершенно не ясно, что их ждет впереди: будет ли там лучше или, наоборот, они столкнутся с еще большими тяготами; как их примут на новом месте и смогут ли они вернуться на родину и, главное, не станут ли они на родине чужими.

В воспоминаниях очевидцев Великой Отечественной войны можно обнаружить изображения медленно идущих по дорогам беженцев — голодных, измученных, однако удивительно спокойных, в лицах которых можно отметить «отсутствие слез в их глазах».¹ Но это спокойствие совершенно иного типа — не от уверенности, что жизнь в скором времени наладится, а от какого-то кроткого смирения перед будущим и надеждой на возвращение домой.

Когда началась война, и немец подходил к Калинин, <бабушка> начала готовиться к эвакуации: выкопала яму в сарае для вещей, сшила заплечные мешки для себя, матери моей и меня, запасла мед,

¹ Рахманов И. А. Военной дорогой // Новый мир. 1947. № 5. С. 172

сухари и другие продукты. Но все произошло так внезапно, что бежали, ничего не спрятав. Утром, тепло еще было, в платьях ходили (октябрь), прибежала Настина мать (Настя — жена моего дяди Анатолия) и закричала: «Надежда Федоровна, немцы в город входят!»¹

Беженцы оказывались в очень сложной ситуации выбора еще в момент, когда угроза приближалась к их дому, — бросать все и бежать или ждать. А вдруг не тронут? Хоть это и враг, но он же человек. В воспоминаниях встречаются различные решения. В первом случае, как в приведенном выше воспоминании Елены Алексеевны, которая подробно рассказывает, как бабушка начала заранее готовиться к тому, что придется покинуть родные места, если немецкие войска подойдут близко. Как она занималась «схроном» ценных вещей до их возвращения, готовила сумки с вещами и продуктами в дорогу. И как в итоге, когда «пришла пора „бежать“ по-настоящему»,² они толком ничего спрятать не успели, а быстро надели на плечи мешки «и „побежали“ из города — пошли пешком».³

Но есть реакции иного типа — когда оставить дом равносильно смерти.

Не знаю, что страшнее: бомбежки или оставить свой дом. Мы с мужем тянули до последнего. Пережили зиму 1994–95 гг. Не было отопления, газа, электричества. Ванную заполняли снегом, а талую воду использовали для питья и приготовления пищи. Между этажами «хрущовки» соорудили что-то вроде печи, там ели и грелись. После первых ударов вылетели стекла. Окна затыкали кто чем: целлофановой

¹ Алексеева Е. Н., Алексеев А. В., Алексеев В. В. Бабушка (фрагмент воспоминаний о войне). Каждому поколению — своя победа. Ижевск: Иднакар, 2016. С. 26.

² Там же. С. 26.

³ Там же.

пленкой, одеялами, досками. Спали в верхней одежде. От гибели спасла мягкая грозненская зима и взаимовыручка.¹

Люди продавали свои квартиры за бесценок, я даже не пыталась продать, думала, что вернусь назад. Всегда я возвращалась домой поздно, никто меня не трогал, был порядок. Но однажды все изменилось. Еще до начала войны по городу начали разгуливать чеченские банды, которые калечили простых людей, убивали, угрожали. Творилось полное беззаконие. Раньше были казаки, можно было к ним обратиться, но к концу восьмидесятых началу девяностых обратиться уже было не к кому.²

Образ дома был тем, что сохраняло в людях надежду. Теплота этого воспоминания, особенно при столкновении со страшной реальностью («товарняки», отсутствие временных мест жительства, ковровые обстрелы с обеих сторон и т. д.) давала силы жить дальше. Ведь в конце пути можно вернуться домой. А здравомыслие приводит очень интересные результаты опроса женщин-беженок периода Чеченских войн и фиксирует: «...в лагерях вынужденных переселенцев формируется определенная субкультура, которая связана с переживанием несправедливости, утратой привычного образа жизни, с отсутствием постоянной занятости, заботой о детях, стариках и нетрудоспособной части населения, с получением гуманитарной помощи, с постоянной озабоченностью по поводу добычи продуктов питания, одежды, обеспечения медицинской помощью и т. д. Люди живут здесь в палатках и вагончиках не по своей воле. Эти лагеря представляют

¹ Штолпель А. Исповедь беженцев из Чечни. URL: <https://proza.ru/2017/02/17/2105> (дата обращения: 14.01.2022).

² Азарова (Плесовских) Т. Брошенные русские беженцы из Чечни. URL: <https://proza.ru/2020/11/16/52> (дата обращения: 26.11.2021).

собой места вынужденного проживания, а следовательно, в них как бы продолжается принуждение и насилие. Все это определяет повседневный быт респондентов и их настроения».¹

Нужно отметить, что в ряде случаев беженцы возвращались на родину — везение, если жилье сохранилось, если нет, то даже уцелевшая стенка от дома — это родная стена. Также Алексеева пишет в воспоминаниях, что, как только ее бабушка услышала «об изгнании немцев», она, спешно приехав назад и удостоверившись, что дом цел, вернулась за ней и ее мамой, чтобы привезти их домой и начать «налаживать жизнь». Но и те, кто не могли вернуться, несли в своем сердце образ родного дома:

...Я благодарна Самаре, которая дала нам приют. Но почти 60 лет я прожила в Грозном. Там родились мой отец и дед. Остались могилки предков. Фотографии. Книжки, которые муж собирал всю сознательную жизнь. Какие-то милые бытовые мелочи, которые не измеряются деньгами и не подлежат компенсации. Вспоминаю косточковыдавливатель для вишен и вкус тутовника. А вы знаете, что такое тутовник?..²

Движение в глубь страны, уход от эпицентра военных событий не был легким для людей. В дороге их путь пролегал через бомбежки и обстрелы, в связи с чем многие гибли, так и не добравшись до безопасного места. Более того, даже гуманитарные коридоры не всегда были безопасны. Люди постоянно находились в состоянии тревоги, не зная, что позади них — близко ли враг, защитит ли их армия — и что впереди — не попадут ли они в еще более страшное место, найдут ли они сострадание среди людей, кров и еду. К сожалению, ощущение полной не-

¹ Здравомыслов А. Г. Насилие в повседневной жизни // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2001. № 4 (60). С. 37.

² Штомпель А. Исповедь беженцев из Чечни.

определённости и «брошенности» подтверждалось опытом беженцев. Еще при попытке добраться до места беженец сталкивается с тем, что он не виден на этой войне:

Поездом нельзя, не дают билетов, а если дают, все равно не пускают в вагоны, которые переполнены военными и командировочными. А если и пускают иногда на часок, перед отправкой поезда высаживают для того, чтобы разместить вновь прибывших командировочных. Машины, грузовики берут обывателя в качестве зайца, и нельзя ручаться, что не высадят его в Подольске. При этом необходимо запастись махоркой, чтобы шофер грузовика согласился взять пассажира на свою машину.¹

Или еще страшнее, когда ты оказываешься «виден» в качестве удобной мишени:

Я несколько раз слышала, что 29 октября [2000 г. — А. Д.] дадут коридор для беженцев. ...я и мои родственники приехали к посту рядом со станцией Ассиновской, по трассе, ведущей в г. Назрань, для того, чтобы уточнить время открытия коридора. На этом посту военные ответили нам, что коридор дадут 29 октября, то есть завтра.

...Приблизительно в 6 часов или в половине 7-го часа утра мы подъехали близко к блокпосту «Кавказ-1». ... Мы пешком прошли к военным. Они ответили нам, что к 9 часам должны подвезти приказ, что они ждут его, чтобы начать пропуск беженцев. Небо было пасмурное, шел мелкий дождь... Уже было 11 часов, тучи разошлись, и небо стало ясным. После этого один из военных вышел к толпе людей и сказал: «Коридор для беженцев сегодня открыт не будет

¹ Малахиева-Мирович В. Г. 13 апреля 1942 г. // Корпус личных дневников «Прожито». URL: <https://prozhito.org/note/255827> (дата обращения: 15.04.2021).

и точной информации о том, когда он будет открыт, мы не имеем».

Машины стали разворачиваться назад, а между машинами люди шли пешком...

Когда солнце выглянуло, мы увидели в небе самолеты. Они спокойно развернулись над колонной и стали бомбить машины с беженцами...¹

Беженцы столкнулись также с тем, что, как оказалось, сострадание не является чем-то само собой разумеющимся. В это было очень сложно поверить, ведь предыдущий опыт говорил об обратном — о непреложности правила помощи ближнему и о том, что *нельзя* отказать в помощи человеку, попавшему в беду, — о свойствах, определяющих сущность человека. А вместо этого они видели равнодушие (нередко и агрессивное отношение) к их горю, отсутствие признания ценности их жизни со стороны не только системы, но и таких же людей, как они. Все это привело к тому, что неопределенность настоящего положения и будущего повлияла на переосмысление персональной системы ценностей и формирование новых ценностных ориентаций.

«Свои» и «чужие»

В нечеловеческой ситуации беженцы оказались перед сложной моральной дилеммой, подвергнувшей сомнению их идентичность, — где «свои», а где «чужие»? Особенно важно определить «своих» и «чужих» было во время войны, так как от этого зависела собственная жизнь. С одной стороны, здесь не должно возникать сложности, ведь «чужой» — это враг. Он разрушает города, он обстреливает дороги, не давая уйти в тыл к своим. Но уже в период Вели-

¹ Расстрел «гуманитарного» коридора I. URL: <https://maxpark.com/user/1844519361/content/837581> (дата обращения: 26.12.2022).

кой Отечественной войны оказалось, что все не совсем однозначно. Воспоминания беженцев демонстрируют, что они столкнулись с относительностью оппозиции «свои» и «чужие», а именно с тем, что «чужой» немец, враг оказывает помощь и показывает сострадание, а «свой» — боец Красной Армии, советский человек — демонстрирует равнодушие и оставляет без защиты.

Ты писала, что когда выезжали, так вас напугали тем, что у вас все отберут. Как же у вас хватало совести слушать такую брехню и не плюнуть в рожу той сволочи, которая ее распространяла. Кто же, по-вашему, в нашей армии? Неужели, одев военную форму, мы стали чужими вам и вы нам больше не доверяете? А как же вы могли верить тем зверям, с которыми мы находимся в безумной схватке, которые прославили себя на весь мир небывалыми кровавыми делами? Я не могу понять этого, и это меня тем более оскорбляет и с твоей и с маминой стороны.¹

Столкновение с подобной реальностью было травматичным. Ведь помимо принятия этой мысли еще тяжелее было найти доводы для оправдания «наших», найти в себе моральные силы, чтобы вновь назвать их «своими». А. Николаев, пытаясь объяснить родным, что они не должны бояться своей армии и им надо поехать в советский тыл, апеллирует к тому, что «наша армия» не может быть такой и, более того, что все, что слышали его родные и семья не является правдой, ведь «ни одного слова плохого» не слышал он от эвакуированных за то, что оставлялись врагу «русские места». Да, не всегда есть возможность дать отпор врагу и не допустить разрушения «родных мест». Но это не значит, что судьба простых людей в этой насильственной войне

¹ XX век: письма войны: антология военной корреспонденции. М.: Новое литературное обозрение, 2016. С. 575–575.

никого не волнует. Отступление болезненно для отступающих войск так же, как и для тех, кто остался.

Нам и самим нелегко было отходить, видя бросающие нам вслед скорбные взгляды оставляемых без защиты наших людей. Мы всеми силами старались помочь тем, кто уходил из наших родных мест в глубокий советский тыл, и как самой большой радости ждали приказом на наступление, чтобы вырвать из вражеских лап оставленных при отступлении наших советских людей.¹

Но еще более сложной данная моральная дилемма и последующая моральная аргументация действий «своих» и «чужих» представлена в опыте беженцев Чеченских войн. В период существования СССР все были «свои»:

В нашей семье не было националистов, людей, которые хоть как-то выделяли одну национальность перед другой. Тоже самое с религиями: не было предпочтений, упертости во что-то одно. В библиотеке моего деда, журналиста-кинооператора, насчитывалось 10 000 томов. Дед всю жизнь собирал антикварные книги, берег их и сохранял. На почетном месте в доме стояли три книги: Тора, Библия и Коран — как дань уважения нашим далеким предкам: людям разных конфессий. Что касается ухудшения отношений между двумя национальностями, то могу сказать, что до первой войны в ЧР — я ничего подобного не могу даже припомнить. Люди жили дружно, справляли вместе праздники, рождались, делились радостями или бедами. Во многих чеченских семьях мама или бабушка были русскими.²

¹ Там же. С. 576

² Жеребцова П. Быть свидетелем // Русский журнал. URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Byt-Svidetelem> (дата обращения: 14.11.2021).

В одночасье оказалось, что многие из тех, с кем ты жил по соседству, являются «чужими». Те, кто хотел уйти от войны, столкнулись с тем, что гражданское население также может подвергнуться бомбардировке и что правила ведения войны, гуманитарное право, да и просто человеческое, не работают в ситуации военного конфликта. А чувство страха из-за отсутствия возможности обратиться за защитой становится постоянным спутником. Беженцы не могли поверить, что «свои» — армия, которая должна защищать, — могут вести обстрел по ним:

С утра был дождь, но к 11-ти часам прояснилось. В это время мы окончательно поняли, что нас не пропустят, все стали разворачиваться и уезжать. Создалась пробка, поэтому ехали очень медленно, буквально со скоростью пешехода. Колонна была длиной 12 километров. Подъезжая к Шаами-юрту, мы увидели два самолета. Они начали пускать тепловые ракеты. Я предположила:

— Может, это они нас собираются бомбить?

Мадина ответила:

— Нет, это, наверное, боевики где-то. Не станут же они бомбить колонну беженцев.

Но не прошло и пяти минут, как ракета попала в водителя машины, идущей впереди.¹

Нельзя, конечно, говорить о том, что сострадание и помощь ближнему совершенно исчезли. В воспоминаниях можно наблюдать также акты помощи со стороны «своих», которые при разрушении ценностного порядка стали восприниматься как возможные «чужие»:

С благодарностью вспоминаю чеченскую семью из соседнего подъезда. До войны наши дети учились в одном классе. Однажды к нам пришел отец семей-

¹ Расстрел «гуманитарного» коридора I.

ства. Мы с мужем сидели за обедом: пустой суп, сухарики и разделенная пополам карамелька. Муслим сказал: «Знаю, что вы одиноки и вам некому помочь» — и поставил на стол полную сумку продуктов: чай, крупы, консервы. После этого несколько раз присылал с дарами своего сына...

Когда меня спрашивают: «Как относились к вам чеченцы?» — я всегда отвечаю, что очень благодарна всем тем знакомым и незнакомым людям, которые в буквальном смысле спасли нам жизнь. Под Новый год я решила навестить свою сестру, такую же пенсионерку... Шла пешком несколько остановок. Туда добралась благополучно, а на обратном пути увидела летящие снаряды. Мимо бежали боевики — совсем молодые парни. «Куда ты, бабуля? — крикнули они по-русски. — Там стреляют!» — «Я там живу». — «Ну, тогда держись за нами, ближе к домам».¹

В ситуации выживания, постоянного сомнения в практически каждом человеке беженцы оставались наедине с собой и были вынуждены искать внутреннюю опору для сохранения надежды и веры в будущее. Что было невероятно сложно, поскольку силы часто покидали беженцев.

Добрались до Минвод, относительно безопасного места, и вот там наступила реакция. Ноги подкосились, я села прямо на асфальт. Хлынули слезы вместе с соплями. Никто не мог меня поднять (женщина я не маленькая). Дети стояли рядом и повторяли: «Мама, не плачь, теперь все хорошо». Я рыдала до умопомрачения, пока не осознала, что детям и мне больше ничто не грозит.²

Часто поиск внутренних сил принимал религиозный характер. В неопределенной ситуации чело-

¹ Штомпель А. Исповедь беженцев из Чечни.

² Там же.

век выбирает религиозное осмысление реальности, вызванное желанием как-то осознать и принять «нереальность» происходящего. Воспоминания участников и очевидцев войны демонстрируют, что такой попыткой становится вера. Ведь в ситуации, когда смерть перестает быть чем-то далеким, остается только обращение к Богу.

Смерть уже не казалась каким-то пугающим словом. Она просто была рядом с нами каждый день, каждую ночь, каждую секунду.¹

Что во всякой войне непереносимо страшно? Не страдания людей, не гибель их, не разрушение их жилищ, их быта. Страшен дух убийства, овладевший волей народов и их вождей. Поэтому другие губительные катастрофы — крушения поездов, землетрясения, пожары, наводнения, ураганы — не кроют в себе того потрясающего до ужаса, как война.²

Рефлексируя над тем, почему «дух убийства» восторжествовал, отчего человек должен выбирать ту или иную сторону, а не жить в мире и согласии друг с другом, почему простой человек должен претерпевать страдания из-за того, что кому-то нужна эта война и он просто стал «заложником» ситуации, возникает только один вопрос: «Господи, за что нам эти мучения?». Есть ли в этом хоть какой-то «высший замысел»? Пытаясь объяснить себе, почему война в принципе возможна, как человек может желать смерти другому человеку и, более того, испытывать радость от убийства другого, часто беззащитного и вообще не стремящегося к насилию, бе-

¹ Кондратьев Ю. Грозный. Несколько дней... URL: <http://lib.ru/MEMUARY/CHECHNYA/grozny.txt> (дата обращения: 02.02.2022).

² Малахьева-Мирович В. Г. 1 июля 1941 г. // Корпус личных дневников «Прожито». URL: <https://prozhito.org/note/255793> (дата обращения: 15.04.2021).

женцы обращались к вере. Общение с Богом, вера в то, что хотя бы он сбережет тебя на войне, помогает выдержать страдания и сохранить надежду.

«Хлеб наш насущный даждь нам днесь» — расширять и усложнять эту молитву в такую минуту, как наша, — кощунственно. Когда стояла в райсобесе за распределением пенсионерской очереди (и в количестве целого кило), эта смиренная и тревожная дума о хлебе и мольба, обращенная к пухлому, алкоголичному председателю, была почти на всех лицах.¹

Моральный опыт беженцев является важной темой для понимания войны и ее влияния на человека. Воспоминания тех, кто «бежал» от войны, показывают, что в экзистенциальной ситуации жизни и смерти люди вынуждены искать ответ на вопрос: «Как оставаться человеком в подобной ситуации?». А вместе с этим, где найти в себе силы, когда старая система ценностей перестает работать, когда настоящее и будущее неопределенны, а тот, кто должен защищать и помогать, может бросить. Именно эти переживания оказываются для беженцев даже более болезненными, чем физические лишения: чувство «брошенности» подрывает доверие к другому, что приводит к переосмыслению ценностей и трансформации моральных норм поведения. Также можно отметить, что полученный опыт приводит к формированию религиозного отношения к миру, направленному на моральное оправдание войны, и сохранению в себе человеческого, за счет чего оказывается возможным оправдание поступков «наших», с верой и надеждой на лучшее.

¹ Там же.

Глава 12 МЕДИЦИНСКИЕ СЕСТРЫ В АФГАНИСТАНЕ И ЧЕЧНЕ: ОПЫТ СОСТРАДАНИЯ И МИЛОСЕРДИЯ¹

Война по сути своей является вызовом не только профессиональным, но и нравственным для тех, кто свое призвание видит в спасении жизни человека и противостоянии смерти. Помощь пострадавшим приходится оказывать в очень сложных условиях, приходится совершать и определенный моральный выбор, не всегда совпадающий с нормативными установками. Поэтому в исследовании этики войны важно обращаться к персональному моральному опыту участников военных событий, в котором отражаются ценностные ориентации, актуализированные реальной практикой боевых условий. Событие смерти на войне становится не просто явленным с очевидностью пределом, конституирующим бытие человека в горизонте времени жизни, но постоянным фактом повседневного существования. Угрожающая неотвратимость этого события в ситуации боя — невозможность не думать о смерти — актуализирует в сознании комплекс ценностных ориентаций и навыков рефлексии, позволяющих человеку понять смысл собственной и чужой смерти, оправдать убийство врага. Идеологические штампы, освоенные нормы общежития, фундаментальные религиозной культурой практики осмыс-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

ления смерти, формируют основания для оценки и рефлексии. Однако то, что в мирной жизни казалось самоочевидным, не требующим специального размышления, теперь требует пересмотра. «Перед этим взглядом распадается наследуемый по традиции состав норм, распадается на то, что может быть оправдано, исходя из принципов, и то, что обладает еще лишь фактической силой. Исчезает сплав ответственности и социальной значимости, характерной для жизненного мира».¹ Происходит дистанцирование от сложившегося жизненного мира, и человек осознает потребность подвергнуть рефлексии происходящие события в контексте персонального ценностного порядка, каковой может быть заново определен. Опыт такого определения, изначально побуждаемый необходимостью осмыслить событие смерти, находит отражение в рефлексивных документах участников военных конфликтов. Изучение этих текстов позволяет выявлять ситуации морального выбора, обнаруживающие травматичную и тревожащую авторов неочевидность ценностных ориентаций, а также многообразие культурных контекстов на это влияющих.

При этом, конечно, есть существенная разница между письмами, написанными во время военных действий, и теми воспоминаниями, которыми делятся участники военных событий спустя много лет. Письма (даже несмотря на то, что их авторы знают о военной цензуре) нередко отражают более непосредственно реакции на военные события, опыт осмысления возможной, близкой гибели. В данном случае, как убедительно показывают составители сборника «XX век: письма войны»,² можно видеть,

¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие // Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001. С. 170, 173–286.

² Голубев А., Ушакин С. Экс-позиция письма // XX век: письма войны: антология военной корреспонденции. М.: Новое литературное обозрение, 2016. С. 8–21.

с одной стороны, глубоко личные переживания, которые авторам очень трудно выразить, с другой — попытки освоить в оправдании смерти доминирующие идеологические штампы, реконструировать практики религиозной культуры.

Возвращение в современных воспоминаниях к событиям военного времени происходит под влиянием имеющихся политик и практик памяти, которые задают не только дискурсивные формы, но и предлагают моральные стандарты должного. То есть участники войны смотрят другими глазами и пишут другими словами, заново подвергая рефлексии пережитые события. Вместе с тем в этих документах нередко проявляется стремление рассказать, как все происходило на самом деле, поделиться тем, что скрывалось по идеологическим причинам, и поэтому иногда такие рассказы более откровенны, чем письма.

В том, что касается воспоминаний российских участников военных событий в Афганистане и в Чеченской Республике,¹ то немаловажным фактором,

¹ Военный конфликт в Демократической Республике Афганистан был между правительственными силами, которые поддерживал СССР, и вооруженными формированиями афганских моджахедов. В 1979 г. в Афганистан был введен, как тогда писали, «ограниченный контингент советских войск», которые были выведены только спустя 10 лет, в период руководства страной М. С. Горбачевым. Потери с советской стороны составили более 15 тыс. человек. В истории военных конфликтов в Чеченской Республике первый этап — это операция по восстановлению конституционного порядка в Чечне или Первая чеченская война (1994–1996), второй этап — контртеррористические операции на территории Северо-Кавказского региона (боевые действия и контртеррористические мероприятия на территории Чечни и приграничных регионов Северного Кавказа или Вторая чеченская война (1999–2009)). За период чеченских конфликтов погибло более 6 тыс. солдат и сотрудников органов внутренних дел.

влияющим на рефлексию, является статус этих конфликтов. Мобилизованные когда-то помогать и спасать, сражаться за правду и правое дело, сегодня ветераны «Афгана» и «Чечни» вынуждены столкнуться с неоднозначной оценкой смысла понесенных потерь, целей и итогов этих военных конфликтов. Это в определенном смысле травма, которая побуждает в равной мере как говорить об этих войнах, так и препятствовать каким-либо публичным дискуссиям. Поэтому, хотя к настоящему времени не так много такого рода воспоминаний опубликованы или репрезентированы в публичном медийном пространстве, они представляют безусловный интерес с точки зрения изучения персонального морального опыта войны.

В данном случае мы обратимся к воспоминаниям лишь одной категории участников указанных военных конфликтов — медицинских сестер. Оказавшийся в Афганистане и Чечне¹ средний медицинский персонал (так на языке документов называют в том числе и медицинских сестер) включал не так много тех, кто получил специальное образование в области военной медицины. По большей части это были обычные молодые медсестры, уже проработавшие какое-то время в больницах. Среди них были хирургические сестры, сотрудницы родильных домов и травмпунктов. Они становились военными так же, как и призванные на войну солдаты, одновременно с ними. Не имея специальной военной подготовки и не готовясь к войне в мирной жизни, они вынуждены были понять и принять страшную реальность войны. По сравнению с теми медицинскими работниками, которые уезжали в Чечню, медсестры, отправляющиеся в Афганистан, вообще были уверены, что их призывают помогать оказывать медицинскую помощь в другой стране, где не хватает врачей. Никто не предупреждал о том, что там идет война. В сегодняшних воспоминаниях

1 ???? есть знак сноски, самой сноски нет.

медсестры подчеркивают мирный статус своей профессии, однако отмечают, что вынуждены были сами себе отвечать на вопрос: солдат или гражданское лицо. И решение они принимали однозначное — не солдат, хотя и служу, как солдат. В этом решении медсестры сравнивали себя (в нормативном плане) с военными врачами, которые следовали в том числе военному уставу.

Надо отметить, что медицинская этика является разработанной отраслью знания, и в рамках этой области специально изучаются вопросы, связанные с поведением врачей в боевых условиях. Здесь можно видеть неоднозначность стратегий, предложенных в различных этических кодексах военной медицины, где вопрос о первоочередности медицинской помощи может иметь не всегда однозначный ответ. Если скорейшее возвращение солдат в строй — это залог успеха военной кампании, то не всегда определенным является ответ на вопрос о том, кому помогать в первую очередь при ограниченных ресурсах медицинской помощи. В логике войны — легко раненым, чтобы скорее вернуть их в строй, в логике медицины — тяжелораненым. В мирной жизни — пациент на первом месте, а в военной — главенство этого принципа ставится под сомнение целью войны — необходимостью победить. Поэтому решения, которые принимали врачи, могли вызывать вопросы морального порядка у тех, кто не считал себя военными. Этим, как представляется, также интересны сегодняшние размышления медсестер о событиях прошедших военных конфликтов.

К настоящему времени имеется не так много документов и медийных ресурсов, где можно отыскать воспоминания медицинских работников о войнах в Афганистане и Чечне. Однако региональные общественные организации ветеранов этих военных конфликтов иногда размещают и хранят на своих сетевых ресурсах опубликованные в прессе интервью и дневники. Отдельно стоит отметить, что в 2019 г. вышло специальное издание к 30-летию

вывода советских войск из Афганистана — «Милосердие, испытанное войной»,¹ составители которого собрали десятки воспоминаний не только «афганских» медсестер, но и тех, кто побывал на чеченской войне. Указанные материалы уникальны и позволяют, по крайней мере в самом общем виде, судить об опыте и травмах морального выбора участников данных военных конфликтов.

Принципы и нравственные образцы

Отношения врача и пациента отражены в соответствующих кодексах и документах, где также может быть и текст клятвы врача.² Поэтому предполагается, что эта категория участников военного конфликта на момент военных действий имеет достаточно очевидные моральные принципы. В 1980-е гг. в СССР кроме клятвы Гиппократова, которую знали и которую проносили студенты медицинских вузов, предполагалось, что медицинские работники (как и все граждане) следуют советской морали (кодексу строителя коммунизма), этике комсомольца и т. п. Модели нравственного выбора медицинских работников были широко репрезентированы в советской художественной культуре. При сдаче вступительных экзаменов в медицинский вуз тема «Образ врача в советской литературе» была довольно часто предлагаемой для написания сочинения по русскому языку. Было достаточно много фильмов, где положительным был врач-подвижник, не карьерист, работающий в сельской больнице или в очень большом городском стационаре. Медсестра была всегда

¹ Милосердие, испытанное войной: воспоминания участников Афганской и Чеченской войн. Екатеринбург: Издательство УМЦ УПИ, 2019.

² См.: Ст. 71 «Клятва врача» в Федеральном законе от 21.11.2011 N 323-ФЗ «Об основах охраны здоровья граждан в РФ».

героиней второго плана в фильмах о мирном времени, но, как правило, героической в фильмах о Великой Отечественной войне. Достаточно часто мудрость и опыт медсестры противопоставлялись книжным знаниям молодого доктора. Можно сказать, что медсестра должна была во всем следовать врачебному кодексу, но быть в тени врача, не столько лечить, сколько выхаживать.

Не претендуя на реконструкцию образа медсестры в советской культуре, мы должны принимать во внимание эти факты, так как авторы воспоминаний достаточно часто считают важным донести до современников мотивы своего решения отправиться в Афганистан или Чечню. «Нас так учили» — это наиболее часто встречающееся выражение, которым медсестры дистанцируются в нравственном плане от современной молодежи, подчеркивая, что тогда была другая мораль, другие принципы, что в той реальности оправдываться за такой необъяснимый поступок — добровольно рисковать жизнью — не приходилось.

Говорили: «Вы комсомольцы, кому как не вам помочь дружественному афганскому народу удержать завоевания революции? Помочь местному населению в борьбе с инфекционными заболеваниями?» [курсив автора. — Е. Ч.]. А о том, что наши мальчишки там под пулями ежедневно гибнут — ни словечка... Но и это на многих медиков моего поколения наложило отпечаток: было желание как-то помочь другим. Я долго не раздумывала — надо помочь — поеду!¹

Военный конфликт в Чеченской Республике происходил на исходе пресловутых 1990-х, когда все, что было связано с советским образом жизни, было подвергнуто критике. Однако сформированные ранее моральные установки остались, хотя и подвергались

¹ Гильманова Ф. С. Колокольчики моей памяти // Милосердие, испытанное войной: воспоминания участников Афганской и Чеченской войн. С. 44.

испытанию сложной социальной ситуацией. Экономический кризис в стране, отсутствие должного финансирования государственной медицины вынуждали искать дополнительный доход или вовсе осваивать другие профессии. В имеющихся воспоминаниях медсестер, однако, нет указаний на то, что побудительным мотивом были заработки. Часть были призваны как военнообязанные, часть отправилась на войну добровольно. Осмысляя свои мотивы, они подчеркивают, что тогда их работа не виделась им платной услугой, по сравнению с тем, как сегодня позиционируется медицинская помощь.

Мне интересно было услышать, какие мотивы побудили отправиться на войну моих сослуживцев. И как же было приятно, что никто из медицинской роты не поехал туда ради денег!¹

В рефлексии о событиях чеченской войны медсестры часто соотносят свои моральные побуждения с мотивацией санинструкторов — участниц Великой Отечественной войны. Немаловажной причиной указания на такую преемственность является желание опереться в своей моральной аргументации на безусловные нравственные образцы, не подвергшиеся трансформации с течением времени, понятные, как полагают авторы, современникам.

Анализируя принципы и ценностные ориентации, которыми руководствовались во время пребывания в Чечне и Афганистане, бывшие медсестры подчеркивают, что в повседневной жизни им не хватает определенности морального порядка в иерархии ценностей, которая сложилась на войне.

Самое главное чувство, которое я вынесла из Афгана, — чувство своей нужности, востребованности, значимости своего труда и ответственности за резуль-

¹ Игошева С. М. Ах война, что ж ты подлая сделала // Там же. С. 176.

тат. На гражданке все не так <...> Там, за речкой, система ценностей была иной.¹

Экзистенциальный вызов сострадания

Можно было бы предположить, что в отличие от других участников военных конфликтов именно медицинские работники более всего готовы к тому, чтобы каждый день видеть страдание и смерть. Однако, как свидетельствуют тексты воспоминаний, кровь, ранения, смерть пациентов оказали сильнейшее травмирующее действие на девушек-медиков. Каждая подчеркивает, что, хотя у них был опыт работы хирургическими сестрами или в отделениях травматологии, они не были готовы к таким переживаниям и не могли привыкнуть к смерти.

Иногда и человека-то нет, руки отдельно, ноги отдельно. Жутко... К этому нельзя привыкнуть <...> Горе, одно горе!²

Конечно, тяжелее всего было в реанимации, потому что каждого тяжелобольного помнишь досконально. И бывает очень тяжело, когда он умирает. Трагедий таких в моих воспоминаниях немало: еще вчера лежал солдатик, а сегодня умер...³

Много смертей мне довелось повидать в Афганистане. И каждый раз боль и бессилие от того, что спасти не можешь, собой заслонить не можешь. К смерти привыкнуть невозможно. Смерть страшна и безобразна.⁴

¹ Цихалевская Н. Н. Всегда нужно сделать первый шаг // Там же. С. 148.

² Зубенко Л. А. Тюльпаны — цветы слез // Там же. С. 69.

³ Левина М. Л. Там розы круглый год цветут // Там же. С. 103.

⁴ Загородская В. И. Нет романтики на войне // Там же. С. 61.

Особенность страшной военной реальности описывается введенным еще Н. И. Пироговым термином — «травматическая эпидемия», когда количество травм и ранений превышает возможности имеющийся на войне медицинской помощи. О таком потоке страданий и смерти пишут в своих воспоминаниях медсестры, подчеркивая, что как тогда не смогли привыкнуть, не смогли не сострадать, так и сегодня не могут забыть пережитое.

Мучения, боль, смерть совсем молодых мальчишек окружали нас повседневно. Работали без отдыха днем и ночью, раненых поступало много. Наше милосердие не знало границ.¹

Солдатик на столе, я склонилась над ним и плачу, делая снимок раздробленной ноги. Смотреть на то, что я снимаю, страшно. Там одни куски тела. Порой кажется, что мои глаза тоже снимают, как рентгеновский аппарат, в них запечатлено столько госпитальных картин, столько лиц солдат, прошедших через мои руки — и я их всех помню...²

Отношение к смерти складывалось у этих участниц военных конфликтов через переживания страдания, которое причиняло им муки тех, кому они оказывали медицинскую помощь. Это *co*-страдание перед лицом близкой кончины раненых, которых нельзя было спасти, но которых спасти пытались, стало экзистенциальным вызовом, фактором конституирования морального ценностного порядка, на основании которого осуществляется рефлексия у этих женщин в настоящее время.

Э. Левинас указывает на особое отношение к событию смерти, которое возникает в страдании. Фило-

¹ Матлина С. Глазами афганской медицинской сестры. URL: http://samlib.ru/editors/s/smolina_a_n/w17.shtml (дата обращения: 15.12.2021).

² Там же.

соф отмечает, что такое видение смерти отличается от хайдеггеровского бытия-к-смерти. «Оно есть принятие Dasein'ом последней возможности, а следовательно, само схватывание возможности, — иными словами, активность и свобода. У Хайдеггера смерть есть событие свободы, тогда как в страдании субъект, как представляется, приходит к пределу возможного. Он скован в нем, затоплен и пассивен».¹ Так как смерть является событием, относительно которого человек не является субъектом, то страдание, предвзято это, погружает человека в переживание собственного бессилия. Страдание принуждает думать о смерти, находится в предчувствии смерти. «Муки словно бы чреватые своим пределом; вот-вот случится нечто, что нестерпимее самого страдания».² Страдание не позволяет встретить смерть с ясной решимостью, лишает сил для преодоления страха.

Медсестры самой профессией определены к тому, чтобы быть активным субъектом по отношению к смерти: нужно побеждать смерть или не допустить смерть. Именно поэтому ими в акте сострадания так сильно переживается утрата субъектности — пассивность/бессилие — по отношению к событию смерти. Ситуации «травматической эпидемии» войны становится травматичной в горизонте персонального морального опыта этих женщин. В данном случае будет недостаточно говорить о сострадании только как о понимании чувств страдающего или о выражении сочувствия, пусть даже деятельного. Сострадание в воспоминаниях бывших медсестер — это сильнейшее потрясение, память об отчаянии от невозможности помочь и спасти.

...стоит мне хотя бы на миг мыслями сосредоточиться на Афгане, так сразу же перед глазами вста-

¹ Левинас Э. *Время и другой* // Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 69.

² Там же. С. 68.

ют картины и образы прошлого, и множество лиц <...> и лица тех, кому уже не в силах помочь — они были обречены на смерть в молодом возрасте.¹

Пережитое сострадание фундирует потребность говорить о событиях и жертвах военных конфликтов, вновь и вновь подчеркивать невосполнимость потерь. Жизнь человека является для них основной ценностью, относительно которой выстраивается аргументация оправдания и осуждения прошедших событий. Практически в каждом тексте воспоминаний подчеркивается, что и в Афганистане, и в Чечне массово гибли солдаты из-за отсутствия опыта, призывники получали ранения и гибли даже не в бою, а из-за неумения обращаться с оружием.

...наши ребята, только начавшие свою службу или прослужившие половину срока, толком то и автомат перезарядить не могут. У нас было много раненых по собственной глупости, из-за неосторожного обращения с огнестрельным оружием <...> Трудно было терять ребят.²

По прошествии десятилетий женщины вновь и вновь горюют о тех, кто погиб в войне, которая не принесла радости победы и теперь забыта.

Тогда они еще не знали, что родное Отечество послало их на самую бессмысленную войну, и не предполагали, что ждет их в Союзе, который совсем скоро развалится как карточный домик.³

Можно говорить, что невозможность придать смерти тот же смысл, что и в практиках памяти

¹ Загородская В. И. Нет романтики на войне. С. 61.

² Игошева С. М. Ах война, что ж ты подлая сделала. С. 182.

³ Загородская В. И. Нет романтики на войне. С. 61.

о событиях Великой Отечественной войны, делает процесс оправдания смерти для бывших медсестер в персональном акте рефлексии незавершенным. Пережитое ранее бессилие/пассивность перед лицом смерти дополняется сегодня пониманием невозможности отыскать смысл гибели людей.

Отношение к врагу

В воспоминаниях особое место занимает тема отношения к противнику. В сегодняшних обстоятельствах участницы военных событий в Афганистане и Чечне, с одной стороны, помнят прежнее чувство к врагу, с другой — современный контекст обсуждения этих военных конфликтов требует новых формулировок и оценок.

Во время военных действий тяжелее всего, как отмечают бывшие медсестры, переживалось несоответствие идеологической трактовки войны и того, что происходило на самом деле. Оказалось, что мирное население скорее поддерживает врага, чем освободителей, в числе врагов и медицинские работники. Этот факт противоречил официальной версии, которой первоначально верили без раздумий.

Те, кто побывал в Афганистане, пишут о том, что должны были оказывать медицинскую помощь местному населению, и, собственно, их прежде всего для этой работы командировали. Однако даже это благое дело могло быть оценено местными жителями по-разному.

Мы на самом деле лечили всех, кто нуждался в медицинской помощи <...>. Много было инфекционных, кожных, запущенных венерических заболеваний. Часто нам приносили фрукты: финики, мандарины, виноград. Их можно было есть, не опасаясь, что отравленные [курсив мой. — Е. Ч.]. За добро афганцы чаще

всего [курсив мой. — Е. Ч.] добром платили. И медсанбат наш не обстреливали».¹

Выезд в афганский кишлак для оказания медицинской помощи населению мог закончиться трагически, и это возмущало несправедливостью. Медики вынуждены были всегда быть настороже, как бы и не было линии фронта, надо было всегда быть готовой к нападению, и это до сих пор в памяти. Можно сказать, что пережитый страх не оставляет женщин и сегодня, практически во всех воспоминаниях описывается, как тяжело было в мирной жизни отвыкнуть от постоянной готовности к нападению.

Опасность гнездилась всюду, кто знает, что под слоями лохмотьев маленького оборвыша или почтенного старца? Они с оружием, а мы даже в руках его не держали! Красный крестик на шапочке — вот и вся защита!²

На основе текстов воспоминаний можно реконструировать образ врага, а также образ афганских мирных граждан. Враг — коварен и неоправданно жесток, действует и открыто, и тайно, подготовлен к такой войне лучше, чем советские войска, лучше вооружен, имеет более современные медицинские средства первой помощи. Мирные жители по большей части малограмотны и нецивилизованны, настороженно относятся даже к врачам, хотя и готовы принимать медицинскую помощь, могут быть благодарны. Однако поведение мирных жителей непредсказуемо, и среди них могут быть те, кто поддерживает врага. При этом очевидно, что в мораль-

¹ Короткова Т. И. Командировка... на войну // Милосердие, испытанное войной: воспоминания участников Афганской и Чеченской войн. С. 90.

² Цихалевская Н. Н. Всегда нужно сделать первый шаг. С. 144.

ном плане действия советских войск оцениваются как более справедливые, так как они действовали открыто, как и действия советских врачей, которые лечили и помогали. Тот факт, что гуманитарный характер помощи врачей в Афганистане никак не оценивается сегодня, отмечает с горечью практически каждая женщина. Как и то, что афганцам был оставлен полностью обустроенный привезенным советским оборудованием госпиталь, и про это тоже никто не помнит.

Военные события в Чечне отличались прежде всего тем, что воевать нужно было на территории России, в условиях неожиданно вспыхнувшего межэтнического конфликта. В этом регионе в советское время вполне мирно проживали представители разных этнических общностей, поэтому освоение новых реалий — «свой — чужой» — в контексте межэтнического противостояния, как свидетельствуют бывшие медсестры, давалось первое время не просто.

Наши хирурги оперировали вместе с чеченскими медиками. Опытнейшие хирурги они были, чего уж скрывать. И операционная сестра тоже чеченка была... Однако, когда стали поступать наши солдаты, она демонстративно сначала отошла от операционного стола, а потом и вообще ушла. И мужчины-хирурги сутки спустя тоже нас оставили. Видимо иногда национальная рознь и политика оказывается сильнее «Клятвы Гиппократата».¹

Очевидно, что разгоравшаяся вражда оценивается как недопустимая с точки зрения этического кодекса медиков. Впоследствии происходило дальнейшее осознание невозможности понять перспективы завершения этого конфликта, в котором на стороне врага, как и в Афганистане, могут быть те, кого призвали защищать.

¹ Короткова Т. И. Командировка... на войну. С. 190.

В середине пути сломалась машина, на которой ехала я и еще два солдата. Пришлось остановиться около чеченского кладбища. А там кругом знаки с надписями, призывающими отомстить за неотомщенных соотечественников.¹

Так же как и в Афганистане, враг — непредсказуем, коварен, имеет лучшую подготовку, оснащен более современными средствами первой помощи.

У боевиков медикаменты были в десятки раз лучше. Они получали канадскую гуманитарную помощь. А там и перевязочный материал, и антибиотики широкого спектра действия. Возвращаясь из командировки в Чечню, я везла с собой «иглы-бабочки». Мы о таких даже и не слышали в то время, а враги наши активно использовали в то время.²

Отношение к местному населению в воспоминаниях описывается как настороженное. Так же, как и в Афганистане, медицинская помощь принималась с благодарностью, но это совершенно не означало, как пишут бывшие медсестры, что налаживались дружеские отношения. И поэтому Чечня не называется, как правило, своей/родной/российской территорией, на которую напали враги: «чужая республика»,³ «боевая и враждебная Чечня».⁴

Однако также женщины считают важным описать не только эпизоды проявления неприязни, но

¹ *Рогова В. В.* Господь укрепил меня в вере... в Чечне // Милосердие, испытанное войной: воспоминания участников Афганской и Чеченской войн. С. 216.

² *Игошева С. М.* Ах война, что ж ты подлая сделала. С. 176.

³ *Галицких М. Г.* Я родилась хирургической сестрой // Милосердие, испытанное войной: воспоминания участников Афганской и Чеченской войн. С. 162.

⁴ *Завьялова А. Н.* Главное — сберечь душу // Там же. С. 168.

и те ситуации, когда местные жители проявляли дружелюбие, радушие. Сегодня им важно показать, что медики выше вражды и видят конфликт с точки зрения общечеловеческих ценностей. Следует отметить, что в текстах воспоминаний специально не отмечается религиозное различие воюющих сторон, также не подчеркивается в этом отношении преимущество православного христианства.

Вера в Бога

В числе тех, кто решился на публикацию своих воспоминаний, по большей части медсестры, участвовавшие в военном конфликте в Чечне, пишут о вере. На это влияло как изменение отношения к религии в постсоветской культуре конца девяностых, так и сложность боевых условий, в которых находились медсестры.

Когда проезжали Самару, увидели на железнодорожных путях женщин. Они стояли на коленях и молились вслед уходящему эшелону. Заметив в окнах девичьи лица, застыли в изумлении. Тогда впервые стало страшно — что приготовила каждому судьба?¹

Те, кто указывает, что основной опорой в сложной реальности войны для них была вера в Бога, тот факт, что остались живыми, объясняют промыслом Божиим.

Во время службы со мной была икона Божьей Матери. Она всегда лежала со мной в моем блокноте. Господь очень укрепил нас в вере.²

¹ *Игошева С. М.* Ах война, что ж ты подлая сделала. С. 177.

² *Рогова В. В.* Господь укрепил меня в вере... в Чечне. С. 219.

Я думаю, что если человек морально устойчив, развивался правильно, ему не нужна никакая поддержка со стороны. Он со всем может справиться сам... Мне помогал Бог. Он хранил меня — я всегда шла ровно по жизненной дорожке. Живая вернулась с войны, меня там не ранило...¹

Материалы воспоминаний также позволяют увидеть, каким образом православная культура влияет на осмысление ситуаций морального выбора. На первый план выходит концепт христианского милосердия.

Мучения, боль, смерть совсем молодых мальчишек окружали нас повседневно. Работали без отдыха днем и ночью, раненых поступало много. Наше милосердие не знало границ.²

А ведь главные принципы Этического кодекса медсестер — гуманность и милосердие. Но кто, скажите, сегодня включает на работе сердце?³

В опыте рефлексии о моральных дилеммах можно видеть, что требовались определенные духовные усилия, чтобы проявлять милосердие к врагу, который проявлял жестокость и коварство.

Не могу я, не имею права обвинять эту действительно очень добрую душевную санитарочку, что она простить чеченцам свою поломанную жизнь не может. Но и пацана этого искромсанного мне жалко. Не виноват он, что его сородичи тупым ножом горло русскому солдату пилили.⁴

¹ Клокова Л. Х. Девушка по имени Любовь // Милосердие, испытанное войной: воспоминания участников Афганской и Чеченской войн. С. 27.

² Матлина С. Глазами афганской медицинской сестры.

³ Клокова Л. Х. Девушка по имени Любовь. С. 26.

⁴ Танькова Я. Как я была санитаркой в Чечне. URL: <https://www.kp.ru/daily/23274/28750/> (дата обращения: 18.01.2022).

В понимании особенности своей профессии практически все медсестры осознают историческую связь с институтом сестер милосердия, возникшим в России еще в середине XIX в., и, возвращаясь к военным событиям в своих воспоминаниях, они пишут о милосердии как о главном моральном качестве медсестры, трактуя его скорее в христианском контексте. В рамках православной культуры милосердие понимается как «особое чувство, которое имеет своим источником Бога и которое выражается в доброте, благожелательности, сострадании к ближним, в долготерпении к согрешающим и прощении обид врагам».¹ При этом раскрывая содержание этого понятия, отмечается, что речь идет не только о помощи телу, но и о помощи духовной. То есть недостаточно просто накормить или лечить, нужно еще «наставить на путь истины заблуждающегося, отвлечь человека от греха, исправить порочного, утвердить колеблющегося среди искушений, утешить скорбящего, снисходить к немощам слабым».² Концепт милосердия очень важен в опыте рефлексии медицинских сестер, так как позволяет им подчеркнуть их особую миссию на войне: не только оказывать медицинскую помощь, но поддерживать духовно, морально. Также этот концепт является универсальным моральным основанием в практиках оправдания морального выбора.

Память о войне

Медсестры вспоминают о военных конфликтах в новой реальности, когда уже освоены новые ценности и переоценено советское прошлое. Для них очевидно, что память о войне в Афганистане и Чечне хранится

¹ Духовные рассуждения и нравственные уроки Схиархимандрита Иоанна Маслова / Ред. Н. В. Маслов. М.: Самшит-издат, 2011. С. 237.

² Там же. С. 238–239.

только ветеранами — непосредственными участниками этих событий. Несправедливым бывшие медсестры полагают статус этих конфликтов — забытые войны.

Мы вернулись из «страны чудес» обожженные солнцем не только в прямом, но и в переносном смысле. Мы — лишь малюсенькая частичка людей, которые побывали на войне в то время, когда основная часть народа жила, как обычно... И поскольку миссия наша в Афганистане так и не была до конца определена, на всех уровнях власти и идеологии попытались забыть о ней как можно скорее.¹

Психологически и морально бывшие медсестры во многом до сих пор чувствуют себя отличными от тех, кто не был на войне. Они травмированы и много говорят о страхе, о том, что долго привыкали к спокойной жизни. А также отмечают, что на родине нередко встречались с настроженным к себе отношением.

Первоначально я была словно контуженная, просто не в себе. По ночам часто кричала: «*Подавайте раненого!*» [курсив автора. — Е. Ч.]. Было очень тяжело.²

Меня, например, дважды не взяли на работу, уезжая на собеседовании, что я служила в Чечне. Однажды, когда муж учился в ординатуре имени Бурденко, к нам в гости пришли его ребята, те, кто учился вместе с ним... Прощаясь, после приятно проведенного вечера, они признались: «*Ребята, вы такие классные! Спасибо вам. Мы думали, кто побывал в Чечне — другие!*» [курсив автора. — Е. Ч.].³

¹ Цихалевская Н. Н. Всегда нужно сделать первый шаг. С. 149.

² Клокова Л. Х. Девушка по имени Любовь. С. 26.

³ Рогова В. В. Господь укрепил меня в вере... в Чечне. С. 219.

Сегодня они задаются вопросами о том, почему так плохо были готовы войска к боевым действиям, почему было отсталым медицинское оборудование и несовременными медикаменты. Очевидно, что женщины продолжают помнить молодых призывников, которые погибли у них на глазах. Но особенно, если гибель была случайной: от собственного неумения, инфекций и просто трудностей акклиматизации. Такие жертвы военных конфликтов они считают несправедливыми.

Как показало изучение текстов воспоминаний медсестер, в своих моральных установках женщины ориентированы на нравственные ценности советской культуры, которые остаются для них значимыми. То, что о военных конфликтах в Афганистане и Чечне помнят только участники этих событий, а статус ветеранов не сопоставим со статусом ветеранов Великой Отечественной войны (1941–1945), существенно влияет на рефлексию о ситуациях морального выбора. В моральной аргументации бывшие медицинские работники опираются на те нравственные образцы, которые воспроизводятся в российской культуре как безусловно ценные — это санинструкторы Великой Отечественной войны. Однако можно отметить, что большое влияние на осмысление миссии медсестер играет концепт милосердия.

Глава 13

ОПЕРАТОР БПЛА: ПРОБЛЕМА АНАЛИЗА МОРАЛЬНОГО ОПЫТА¹

Развитие военной техники достигло момента, когда армии разных стран все чаще применяют роботизированные беспилотные летательные аппараты (БПЛА). Изначально данные устройства были призваны гуманизировать военные действия, поскольку они значительно снижают потери среди мирного населения региона боевых действий, а также сохраняют жизнь самому оператору. Однако в ходе использования БПЛА окончательное решение об атаке всегда остается за оператором, который сталкивается с рядом этических проблем в ходе рефлексии личного опыта войны.

Начиная с конца Второй мировой войны международное сообщество постоянно пересматривало список запрещенных военных средств, использование которых носило крайне негуманный характер. В частности, к такому типу вооружения относятся: кассетные бомбы, фосфорные боеприпасы и экспансивные пули. Идеи пацифизма и теории справедливой войны получили дополнительное развитие в работе Майкла Уолцера «Справедливые и несправедливые войны: нравственный аргумент с историческими иллюстрациями»,² вышедшей после окон-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

² Walzer M. Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations. New York: Basic Books, 2015.

чания Вьетнамской войны в 1977 г. Последователям теории справедливой войны удалось выработать ряд принципов (*jus ad bellum*, *jus in bello*, *jus post bellum*), соблюдение которых позволяет дать моральную оценку военным конфликтам с точки зрения гуманности и целесообразности ведения войн.

Благодаря наработкам Майкла Уолцера, Пола Кристофера, Ника Фоушина, Брайана Орендера разработка военных технологий в последней трети XX в. велась в соответствии с принципами минимизации сопутствующего ущерба гражданскому населению и увеличения заботы о военнослужащих с целью предупреждения случаев халатности командования.¹ Использование в современных конфликтах беспилотных летательных аппаратов (БПЛА), а также автономных систем наблюдения позволяет собирать большое количество информации о потенциальных угрозах, что в свою очередь дает возможность составить более объективную картину и минимизировать фактор человеческой ошибки.

Однако несмотря на то, что операторы снабжены большим количеством разведывательных данных и находятся за тысячи километров от места военных действий, в ходе интервью они подчеркивают, что их работа отличается от простой видеогри.² Возможность ошибки, неверная трактовка данных, нечеткость и размытость изображения, запаздывания видео — все эти факторы рождают сомнение в верности принятого решения. Операторы вынуждены принимать на себя ответственность и переосмысливать свой военный опыт в рамках гражданской жизни. Эти и многие другие аспекты позволяют демаркировать личный моральный опыт операторов бес-

¹ Уолцер М. Триумф теории справедливой войны (и опасности успеха) // Логос. 2019. № 3 С. 117–138.

² Макаров О., Титков О. Летчики? Солдаты? Геймеры? // Популярная механика. 2014. № 12. URL: <https://www.popmech.ru/weapon/53407-kak-rabotayut-operatory-bpla> (дата обращения: 12.04.2022).

пилотов от опыта других военнослужащих и гражданских специалистов, которые столкнулись с ужасами войны лично.

В ходе изучения зарубежных и отечественных исследований нам удалось выделить ряд факторов, которые наиболее сильно влияют на конструирование идентичности и выстраивание ценностных ориентиров операторов БПЛА. Прежде всего к ним относятся:

- социальный конструкт «операторы БПЛА»,
- психологические особенности работы операторов дронов,
- моральные травмы (*moral injury*) операторов БПЛА.

Далее мы разберем каждую проблему подробнее, что впоследствии позволит яснее выделить габитус «оператор БПЛА» на фоне остальных групп участников современных войн.

Социальный конструкт «операторы БПЛА»

Первыми операторами дронов становились бывшие пилоты военных истребителей ВВС США, которые по тем или иным причинам не могли нести службу в обычных подразделениях (эскадрильях) ВВС. Полномасштабное развитие подразделений, выполняющих боевые задачи с помощью пилотирования дронов, началось в 2001 г., сразу после событий 11 сентября. Последующий военный конфликт в Ираке стал тренировочной площадкой для операторов-первопроходцев, которые собственным боевым опытом закладывали фундамент для создания будущих правил и протоколов операторов БПЛА.

В своих мемуарах полковник Томас Маккерли, стоявший у истоков проекта «Хищник» (MQ-1/RQ-1 Predator — одна из первых и самая распространенная модель БПЛА современного типа), рассказывает, что его настойчивое решение продолжить

военную службу в подразделении операторов беспилотников было негативно воспринято его сослуживцами и ближайшими командирами: «Когда я подавал рапорт о переводе, Дог, командир моей эскадрильи, неодобрительно покосился на меня. Суровый летчик-истребитель старой закалки придерживался мнения, которое в военно-воздушных силах разделяли все (и я в том числе): „Хищник“ — это прибежище неудачников. — Марк, ты уверен?». ¹ Подобное мнение товарищей по службе было популярным, поскольку операторы дронов не воспринимались как воины-защитники, которые преодолевают трудности, рискуя жизнью, дабы защитить свою страну, родных и близких.

Изъятие из социума, лишение маркера профессиональной и личной идентификации, отчужденность со стороны коллег — именно эти факторы часто испытывают на себе операторы БПЛА. Изначально операторами в США становились бывшие пилоты ВВС, которых переводили с престижной и социально одобряемой роли в позицию рядового «chair force» (диванные войска). Весьма показательным случаем учреждения (и последующей отмены) медали «За особые боевые заслуги» (*Distinguished Warfare Medal*), предназначавшейся для операторов БПЛА и специалистов кибервойн. После учреждения медали в 2013 г. военная общественность раскритиковала награду, что привело к отставке министра обороны США и отмене вручения этой медали. ² Данная военная награда должна была снять напряженность вокруг обсуждения новых военных подразделений и ускорить процесс принятия

¹ Маккерли Т., Маурер К. Ликвидатор. Откровения оператора боевого дрона. М.: Эксмо, 2017. С. 2.

² Першин Ю. Ю. Психоэмоциональные расстройства операторов БПЛА (по материалам иностранных источников): презентация проблемы // Вопросы безопасности. 2017. № 3. С. 17–30. URL: https://e-notabene.ru/nb/article_23194.html (дата обращения: 12.04.2022).

операторов современных типа вооружения в военное сообщество. Но случай с отменой награды лишь дополнительно продемонстрировал обособленную роль операторов беспилотников, их исключенность из числа обычных военнослужащих. В отчете Счетной палаты правительства США (Government Accountability Office) 2014 г. утверждается, что операторам беспилотников обычно предоставляется меньше возможностей для продвижения по службе или получения государственных наград, поскольку считается, что они не равноценны обычным боевым пилотам.¹ Отсутствие равных возможностей признания заслуг и похвалы за хорошую службу может послужить причиной выгорания и появления симптомов посттравматического стрессового расстройства у операторов.

Однако несмотря на пренебрежительное отношение со стороны пилотов ВВС и других представителей военного сообщества США, в период с 2003 по 2010 г. количество боевых воздушных патрулей, которое совершали дроны, увеличилось более чем в 20 раз. Это связано с целым рядом причин. Во-первых, использование дронов сохраняет жизнь военнослужащего в безопасности, что особенно выгодно для политического и дипломатического оправдания военных действий в глазах граждан. Во-вторых, нельзя исключать экономический аспект. Строительство одного военного истребителя обходится примерно в 28 миллионов долларов, столько же стоят многолетняя подготовка и тренировки пилота истребителя 1-го класса. Стоимость одного MQ-1A Predator (использовался ВС США с 1995 по 2018 г.) составляет около 4,5 миллиона долларов, что выглядит значительно привлекательнее с экономической точки зрения. В-третьих, беспилотники являются более

¹ Actions Needed to Strengthen Management of Unmanned Aerial System Pilots // Government Accountability Office. 2014. URL: <http://www.gao.gov/products/GAO-14-316> (дата обращения: 12.04.2022).

точным и выгодным вооружением в ситуациях, когда не требуется полномасштабного вторжения (антитеррористические операции). Беспилотники способны в течение долгого времени зависать в воздухе, собирая разведданные и обеспечивая поддержку наземным войскам. Иными словами, дроны позволяют избежать лишнего урона и затрат за счет точечного воздействия на противника.

Стремительное развитие военных подразделений операторов БПЛА на вооружении ВС США, Великобритании и Израиля естественным образом привлекло внимание общественности, которая горячо обсуждала этическую составляющую, а также правоприменительные аспекты использования беспилотников в ходе военных конфликтов. В 2010 г. специальный докладчик ассамблеи ООН Филип Алстон подверг критике американское использование беспилотников как в признанных зонах вооруженного конфликта, так и за их пределами.¹ В этом же году Алстон выпустил статью «A Killer Above the Law?»² (в соавторстве с Хуссейном Шамси), в которой закрепил термин «ментальность Playstation», которая, по его мнению, присуща операторам БПЛА на службе ВС США, Великобритании, а также операторам — сотрудникам ЦРУ. Алстон напрямую сравнивал военных операторов дронов с геймерами, играющими в видеоигры. По мнению Алстона и Шамси, физическая удаленность операторов дронов приводила к «антисептическому»

¹ Alston P. Report of the Special Rapporteur on Extrajudicial, Summary or Arbitrary Executions: United Nations General Assembly, Human Rights Council. 2010. 28 May. A/HRC/14/24/Add.6 URL: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/14session/A.HRC.14.24.Add6.pdf> (дата обращения: 12.04.2022).

² Alston P., Shamsi H. A Killer Above the Law? // The Guardian. 2010. 8 February. URL: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/feb/08/afghanistan-drones-defence-killing> (дата обращения: 12.04.2022).

эффекту морального самооправдания убийства. Якобы на человека, нажимающего на курок, чтобы выпустить ракету по удаленному врагу, факт применения дрона не оказывает никакого воздействия. Развивает и закрепляет негативное отношение к операторам дронов в общественном пространстве Вик Питтман, который в своей статье открыто называет операторов беспилотников ЦРУ «трусами», «убийцами» и «социопатами».¹

Демонизация образа оператора БПЛА в общественном пространстве США и Западной Европы происходит по причине «сопутствующего ущерба» боевых операций с участием дронов. Несмотря на то что дроны предоставляют максимально релевантные данные (из возможных) о перемещении противника и помогают считать потенциально подозрительную активность террористов, на данный момент не удается полностью исключить жертвы среди гражданского населения. По данным независимого Бюро журналистских расследований (Bureau of Investigative Journalism),² с 2004 по 2012 г. в Пакистане в результате ударов беспилотников погибло от 2562 до 3325 человек, из которых от 447 до 881 человек были идентифицированы как гражданские, в том числе 176 детей.³

Подобная печальная статистика максимально ярко и образно отображается в умах граждан, чье правительство публично одобряет использование беспилотников. Чувство жалости и милосердия, которое мы испытываем при виде убитых невинных

¹ Pittman V. The New Face of American Serial Killers: Drone Operators // Sott.ru. 2013. 28 April. URL: <http://www.sott.net/article/261394-The-new-face-of-American-serial-killers-drone-operators> (дата обращения: 12.04.2022).

² Цит. по.: Hijazi A., Ferguson C. J., Ferraro R. Psychological Dimensions of Drone Warfare // Current Psychology. 2019. N 38. P. 1285–1296. URL: <https://doi.org/10.1007/s12144-017-9684-7> (дата обращения: 12.04.2022).

³ Цит. по.: Ibid.

женщин и детей, в дальнейшем перешло в чувство ненависти и отчуждения к тем, кто нанес эти ракетные удары с помощью дронов. Таким образом, в общественном дискурсе закрепилось негативное отношение к операторам БПЛА. В первую очередь операторы не воспринимались как равные в военном сообществе, поскольку избегают риска получить ранение или травму. Во-вторых, для жителей региона, в котором происходили боевые действия, операторы дронов всегда выглядели обезличенным источником смерти и материальных лишений. И, в-третьих, граждане страны, военное командование которой проводит боевое патрулирование с помощью боевых дронов, воспринимают сограждан в негативном ключе, поскольку международные СМИ и правозащитные организации открыто осуждают использование БПЛА против малоразвитых стран. Стоит отметить, что эмоциональная критика использования беспилотников, которая воспроизводится в общественном дискурсе, часто игнорирует статистику успешных военных операций при участии военных дронов. В результате чего возникший образ оператора БПЛА, в частности образ его этической субъективности, остается неполным и фрагментированным, созданным в дискурсе, который исключает мнение действующих оперативных экипажей БПЛА. В своем исследовании Питер Ли приводит фрагмент из интервью с оператором беспилотника, который смирился с тем, что в общественном дискурсе его представляют аморальным и неэтичным: «Я думаю, нам просто придется жить с плохой прессой и обвинениями в том, что мы убиваем гражданских лиц, зная, что на самом деле мы применяем оружие более безопасно, чем любой другой самолет».¹

¹ Lee P. The Drone Operator and Identity: Exploring the Constitution of Ethical Subjectivity in Drones Discourses // Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines (CADAAD). 2017. N 9 (2). P. 62–78. URL: <https://core.ac.uk/reader/132208700> (дата обращения: 12.04.2022).

Психологические особенности работы операторов дронов

Одним из главных аргументов «за» в дискуссии о правильности использования дронов в ходе военных конфликтов является указание на гарантию безопасности жизни и здоровья оператора в ходе боевого дежурства. Используя дистанционное летальное вооружение, операторы избегают прямого боестолкновения с противником, тем самым исключая физическую угрозу собственной жизни. Однако данный факт не означает, что операторы беспилотных комплексов избегают негативного психологического воздействия.

Группа специалистов из Школы аэрокосмической медицины ВВС США (United States Air Force School of Aerospace Medicine) выпустила несколько исследований¹, в которых изучалось психическое здоровье различных категорий военнослужащих ВВС, включая операторов беспилотников. Показатели психических расстройств у операторов БПЛА были схожи с показателями у пилотов ВВС во время операций «Иракская свобода» (Operation Iraqi Freedom) и «Несокрушимая свобода» (Operation Enduring Freedom): примерно 1 из 12 пилотов бес-

¹ *Chappelle W., Goodman T., Reardon L., Thompson W.* An Analysis of Post-Traumatic Stress Symptoms in United States Air Force Drone Operators // *Journal of Anxiety Disorders*. 2014. N 28. URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0887618514000656> (дата обращения: 12.04.2022); *Chappelle W., McDonald K., MacMillan K.* Important and Critical Psychological Attributes of USAF MQ-1 Predator and MQ-9 Reaper Pilots According to Subject Matter Experts // Wright-Patterson AFB, Ohio: Airforce Research Laboratory, 2011; *Chappelle W., Salinas A., McDonald K.* Psychological Health Screening of Remotely Piloted Aircraft (RPA) Operators and Supporting Units // Department of Neuropsychiatry, USAF School of Aerospace Medicine: Wright-Patterson Air Force Base, OH. *Common Dreams*, 2011.

пилотов получил первый диагноз ПТСР в своей военной карьере. Анализируя исследования Уэйна Шапель, Алаа Хиджази и Кристофер Фергюсон отмечают, что стрессовые факторы, которые привычно связывают с боевыми действиями (изображения трупов людей и разрушение инфраструктуры, наблюдение за убийством гражданских лиц или дружественных наземных сил), не были указаны военнослужащими в ходе исследования.¹ Напротив, большинство операторов ссылались на такие факторы стресса, как: долгий рабочий день, работа по сменам, усталость от постоянного внимания к большому количеству аудиовизуальных данных, сложность машинного интерфейса, трудности совмещения работы и личной жизни, удаленное расположение военных баз, нехватка персонала, а также беспокойство о своей будущей карьере.

Военная служба операторов беспилотника не похожа на обычную, поскольку «в расчет БПЛА входят три специалиста:

- „пилотом“ является оператор управления „беспилотника“. Он задает аппарату высоту, скорость полета, маршрут и другие необходимые параметры;
- оператор наблюдения выполняет роль „штурмана“. Он разрабатывает маршрут, управляет камерой, дешифрует объекты, попавшие в объектив;
- техник отвечает за исправность самого аппарата и всей аппаратуры, установленной на нем».²

Стоит отметить, что подобное разделение не является обязательным, поскольку зависит от типа

¹ *Hijazi A., Ferguson C. J., Ferraro R.* Psychological Dimensions of Drone Warfare.

² *Сафонова А. В., Филоненко Л. В., Ковалев А. П.* Учет психологических аспектов деятельности операторов беспилотных летательных аппаратов в подготовке будущих офицеров в военных вузах // *Международный журнал психологии и педагогики в служебной деятельности*. 2018. № 1. С. 100–106.

военного комплекса, которым управляют военнослужащие.

Подробнее изучая инженерные особенности устройства боевых комплексов, в которых используется роботизированная автоматизация процессов (Robotic Process Automation или RPA), Б. Б. Величковский выделил и систематизировал основные психологические проблемы управления БПЛА (таблица).¹

По его мнению, более пристальное внимание к проектированию интерфейсов БПЛА позволит ликвидировать негативные воздействия, которые испытывают на себе операторы. Величковский указывает, что процесс проектирования интерфейсов должен носить двусторонний характер: с одной стороны, нужно постоянно улучшать точность и эффективность вооружения, чтобы сопутствующий ущерб ракетных ударов среди мирного населения и гражданской инфраструктуры приближался к нулю, с другой — необходимо стремиться к «преодолению сенсорной изоляции, [устранению] недостатков автоматизации, нарушения коммуникации и осознания ситуации, преодоления негативных эффектов монотонии и поддержки [комфортной] работы команд операторов».² Наиболее перспективными направлениями при разработке интерфейсов дронов, по мнению Б. Б. Величковского, являются разработка систем виртуальной реальности, создание развитого искусственного интеллекта, а также вспомогательных прогностических дисплеев.

Представленные исследования психологических последствий деятельности операторов БПЛА позволяют отследить, какие воздействия могут негативно сказываться на внутреннем состоянии военнослужащего. Однако сами по себе они не являются факто-

¹ Величковский Б. Б. Инженерно-психологические проблемы проектирования интерфейсов управления беспилотными летательными аппаратами // Национальный психологический журнал. 2020. № 1 (37). С. 33.

² Там же. С. 37.

Основные психологические проблемы управления БПЛА

| | |
|---------------------------------|--|
| Сенсорная изоляция | Отсутствие слуховой и проприоцептивной информации о полете, ограниченная зрительная информация, задержки передачи изображения, низкое качество изображения |
| Уровни автоматизации | Значительные различия в уровне автоматизации, различная автоматизация разных отрезков полета, ошибки автоматизации |
| Нарушения коммуникации | Ненадежная коммуникация по радиосвязи |
| Необычные режимы полета | Длительный монотонный полет |
| Подбор команд операторов | Проблемы разделения функций между операторами, управление несколькими БПЛА одним оператором |
| Отбор и обучение операторов | Требования к подготовке операторов, перенос навыков |
| Стресс и эмоциональные проблемы | Ошибки автоматизации, потеря БПЛА, принятие ошибочных решений |

рами, которые влияют на формирование личного морального опыта комбатанта. Скорее цепочки и сети сенсорных взаимодействий запускают более сложные когнитивные процессы рефлексии. В частности, любое нарушение или задержка в работе оборудования может привести к неправильной оценке боевой ситуации и, как следствие, неправильному решению по ликвидации цели. Ответственность за ошибочное решение будет нести сам оператор, который постоянно ощущает свою выключенность из прямого боестолкновения. Несмотря на то что беспилотные воздушные комплексы постоянно развиваются, полностью исключить человеческий фактор в процессе принятия решения о совершении насильственных действий на данный момент невозможно. О чем красноречиво свидетельствуют воспоминания полковника ВВС США Томаса Маккерли: «„Хищник“ — это дистанционно управляемый аппарат, работающий в постоянной взаимосвязи с человеком. Он ничего не может сделать без прямой команды человека. Самолет не может произвести выстрел без того, чтобы пилот не нажал на гашетку. Уничтожение цели возможно лишь после того, как пилот вначале выполнит длинный список требований правил применения оружия, а затем получит официальное разрешение открыть огонь».¹ Последним, кто нажмет на «спусковой крючок», будет оператор дрона, а значит, ответственность за последствия и оценка собственных действий лежат полностью на нем.

Моральные травмы (moral injury) операторов БПЛА

Моральная травма (moral injury) — это относительно новое понятие, пользующееся все большей популярностью в научном сообществе. В исследова-

¹ Маккерли Т., Маурер К. Ликвидатор. Откровения оператора боевого дрона. С. 240.

нии «Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention» Бретт Литц с группой авторов определяет моральную травму как «длительное психологическое, биологическое, духовное, поведенческое и социальное воздействие после совершения преступления или нахождения в ситуации неспособности предотвратить преступление, а также пребывания в вынужденных обстоятельствах быть свидетелем действий, которые нарушают глубоко укоренившиеся моральные убеждения».¹ Таким образом, моральную травму человек может нанести себе только самостоятельно, ведь это осуществимо при несовпадении внутренних ориентиров с внешними обстоятельствами. По данным исследования Натана Штейна,² боевые действия, сопряженные с нанесением моральной травмы самому себе, были в значительной степени связаны с различными аспектами вины и тяжестью переживания ситуации насилия. Для ветеранов боевых действий моральная травма также может быть связана с депрессией, тревогой, стыдом, потерей самоуважения, экзистенциальными и духовными проблемами, такими как потеря смысла и конфликт с собственной нравственностью.³

¹ Litz B. T., Stein N., Delaney E., Lebowitz L., Nash W. P., Silva C., Maguen S. Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy // *Clinical Psychology Review*. 2009. N 29. P. 695–706. URL: <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2009.07.003> (дата обращения: 12.04.2022).

² Stein N. R., Mills M. A., Arditte K., Mendoza C., Borah A. M., Resick P. A. et al. (2012). A Scheme for Categorizing Traumatic Military Events // *Behavior Modification*. 2012. N 36. P. 787–807. URL: <https://doi.org/10.1177/0145445512446945> (дата обращения: 12.04.2022).

³ Drescher K. D., Foy D. W., Kelly C., Leshner A., Schutz K., Litz B. An Exploration of The Viability and Usefulness of the Construct of Moral Injury in War Veterans // *Traumatology*. 2011. N 17. P. 8–13. URL: <https://doi.org/10.1177/1534765610395615> (дата обращения: 12.04.2022).

Моральная травма отличается от посттравматического стрессового расстройства. В то время как ПТСР относится к долгосрочным психологическим последствиям переживания момента экзистенциального ужаса смерти (страх за свою жизнь), моральная травма коренится в чувствах и ощущениях (стыд и вина), которые человек испытывает, осуществляя рефлексию причиненного им вреда другим людям. Таким образом, несмотря на более низкий уровень ПТСР среди операторов американских беспилотников¹ (на фоне военнослужащих, которые подвергаются непосредственному физическому воздействию в зоне боевых действий), из этого не следует, что риск моральной травмы также низок.

В ключевой статье «Drones, Risk, and Moral Injury», освещающей проблему проживания личного морального опыта операторов БПЛА, Кристиан Энемарк выделяет три причины, по которым операторы беспилотников рискуют получить моральную травму при дистанционном убийстве.² Первая причина связана с традиционным представлением о том, что проживание комбатантами тревоги за собственные жизни дает им моральное право причинять вред другим. Операторы дронов изолированы от прямого физического воздействия, а значит, они лишены возможности морального оправдания собственных насильственных действий. Вторая причина связана с постоянным и быстрым переходом операторов беспилотников между миром насилия и повседневной реальностью, между военной и гражданской идентичностью. Третья причина связана с тем, что мощная видеокамера и другие датчики

¹ *Chapelle W., Goodman T., Reardon L., Thompson W.* An Analysis of Post-Traumatic Stress Symptoms in United States Air Force Drone Operators.

² *Christian E.* Drones, Risk, and Moral Injury // *Critical Military Studies*. 2017. Vol. 5, N 2. P. 150–167. URL: <https://doi.org/10.1080/23337486.2017.1384979> (дата обращения: 12.04.2022).

БПЛА способны очеловечить потенциальную цель на экране монитора и, таким образом, увеличить моральный гнет совершения насилия с помощью беспилотника, по сравнению с другими формами устранения противника на расстоянии (снайперский выстрел, бомбардировка, минирование территории). Уделим внимание каждой из представленных причин моральной травмы операторов дронов.

Физический риск и моральное дозволение. В обычной жизни убийство человека любым из доступных способов запрещено, большинство из нас в этом глубоко убеждены. Однако возможны ситуации, когда убийство совершается от имени социума, такое происходит в ходе исполнения приговора о смертной казни осужденного, а также в ходе военных операций, которые санкционированы и одобрены со стороны сограждан. Восхищение храбростью и отвагой военнослужащих бывают вызваны не только фактом защитой Отечества от врагов, но также и тем обстоятельством, что солдаты и офицеры ежедневно подвергают собственную жизнь огромному риску. Согласно Мартину Куку, военнослужащие-добровольцы «живут в уникальном моральном мире», они заключают с государством контракт особого вида. Ключевым пунктом такого контракта является принятие на себя «обязательства подвергать свою жизнь и здоровье серьезной опасности», а также неукоснительно подчиняться «требованиям убивать других людей».¹ Развивая тезис Мартина Кука, Кристиан Энемарк подчеркивает критическую важность того, что в отношениях между комбатантами, на любой стороне конфликта, общим для них является потенциальная готовность пожертвовать собой на благо Родины. Каждый из противников на поле боя телесно заинтересован в одном и том же поединке не на жизнь, а на смерть. Эта взаимная

¹ *Cook M.* The Moral Warrior: Ethics and Service in the U. S. Military. New York: State University of New York Press, 2004. P. 123–124.

готовность рискнуть собственной жизнью, является тем, что «покупает» разрешение на насилие, иными словами, в обмен на готовность быть убитым дается «лицензия на убийство». Согласно Энемарку, из этого следует, что если предполагаемый оператор БПЛА не является потенциальной жертвой травмы, ранения или смерти, то ему/ей становится недоступна подобная оправдательная механика убийства неприятеля на войне, что впоследствии может стать причиной моральной травмы.

Мир войны и мир повседневности. Второй возможной причиной нанесения себе моральной травмы может стать обстоятельство неоднократной передислокации оператора дрона из мира насилия в мир повседневной рутины. В статье Тимоти Кудо отмечаются, что среди ветеранов боевых действий переход от военной к гражданской жизни вызывал мучительные переживания фрагментации или расщепления идентичности.¹ В подобной ситуации «Я» солдата разрушается из-за неспособности совместить свою военную идентичность (и насильственные действия в ходе несения военной службы) с гражданской идентичностью (и социальными дискурсом ненасилия).

Когда оператор БПЛА убивает, он совершает поступок, которому нет места в мирной жизни. Однако по завершении боевого дежурства оператор возвращается в общественный дискурс, моральные требования которого осуждают любое насилие. Служба оператора беспилотника отличается от службы военнослужащего, который, находясь за границей в течение длительного периода времени, имеет устойчивые ассоциативные связи и паттерны поведения уже в ином, враждебном мире. Эрнандо Ортега в

¹ Kudo T. I Killed People in Afghanistan. Was I Right or Wrong? // Washington Post. 2013. 25 January. URL: https://www.washingtonpost.com/opinions/i-killed-people-in-afghanistan-was-i-right-or-wrong/2013/01/25/c0b0d5a6-60ff-11e2-b05a-605528f6b712_story.html (дата обращения: 12.04.2022)

своей работе указывает факт того, что обычные военнослужащие, отправляясь к месту несения службы или же возвращаясь домой, имели временной буфер между зоной боевых действий и мирной жизнью. Этот переходный период позволял им сделать передышку для рефлексии личного морального опыта и реинтеграции в гражданскую повседневность.¹

Более того, в отличие от оператора БПЛА убийство противника в составе зарубежного контингента легче рационализировать и найти подходящие оправдательные механики, поскольку оно происходит в контексте военного товарищества с другими комбатантами. В своей статье Роберт Спэрроу отметил, что длительное нахождение в зоне театра боевых действий дает возможность солдату подготовиться к боестолкновению в ходе взаимодействия с другими военнослужащими, которые имеют схожий моральный опыт.² Оператор беспилотника, работающий на военной базе на территории США, лишен подобной возможности совместного проживания опыта совершения/избежания насилия. Оператор беспилотника, оставшийся в тылу, вместо этого испытывает на себе то, что Шейн Риза назвал «феноменом двух миров».³ Данный феномен можно представить как «эмоциональное йо-йо между подготовкой к работе со смертью и запаковыванием подобной работы, чтобы не принести ее домой».⁴

¹ Ortega H. Challenges in Monitoring and Maintaining the Health of Pilots Engaged in Telewarfare // Medical Surveillance Monthly Report. 2012. N 20 (3), P. 2.

² Sparrow R. Building a Better Warbot: Ethical Issues in the Design of Unmanned Systems for Military Applications // Science and Engineering Ethics. 2009. N 15. P. 169–187.

³ Riza S. Two-Dimensional Warfare: Combatants, Warriors, and Our Post-Predator Collective Experience // Journal of Military Ethics. 2014. N 13 (3). P. 264.

⁴ Riza S. Killing without Heart: Limits on Robotic Warfare in an Age of Persistent Conflict. Washington: Potomac Books, 2013. P. 96.

Человечность дистанционного убийства. Большую часть времени работы оператора дрона составляет сбор разведывательных данных. В ходе наблюдения за потенциальными противниками операторы БПЛА неизбежно знакомятся с их укладом жизни, наблюдают за повседневным общением возможных целей ракетных ударов, с их семьями и детьми. Длительный контакт создает персональную связь с жизнью цели, что представляет почву для третьей причины моральной травмы. Операторы дронов оказываются вовлеченными в беспрецедентный процесс, который Дерек Грегоры назвал «дистанционно-интимным убийством».¹

Парадокс ситуации заключается в том, что военные конструкторы, стремясь улучшить качество изображения, могут своими действиями привести не к положительному эффекту снижения сенсорной изоляции оператора БПЛА (на котором настаивал Б. Б. Величковский), а, наоборот, еще больше сблизить его с человеком по ту сторону экрана и усилить эффект моральной травмы. Прежде чем приступить к «дистанционно-интимному убийству», оператор БПЛА становится свидетелем множества прозаических, ежедневных ритуалов, которые подтверждают человечность потенциальной жертвы. В отличие от перестрелки или рукопашного боя, в которых противники сходятся случайно и не знают прошлого своего визави, оператор беспилотника несколько часов или дней наблюдает за обыденностью жизни человека, ставшего объектом убийства. В своей статье Кристиан Энемарк цитирует фрагмент из интервью оператора беспилотника ВВС США Криса Чамблисса, которое он дал изданию «Лос-Анджелес таймс»: «Мы видим много деталей. Мы чувствуем это, может быть, не в такой степени, как если бы мы были там на самом деле, но это влияет на нас. Часть нашей работы заключается в том, чтобы попытаться идентифицировать части тел».²

¹ Gregory D. From a View to a Kill: Drones and Late Modern War // *Theory, Culture & Society*. 2011. N 28 (7–8). P. 193.

² Цит. по.: Christian E. Drones, Risk, and Moral Injury.

Заключение

Таким образом, габитус оператора БПЛА складывается под влиянием целого ряда факторов, которые влияют на образ операторов в общественном дискурсе, они же (факторы) конституируют идентичность оператора в процессе проживания личного морального опыта причинения/избегания насилия. Операторы являются высококвалифицированными специалистами, поскольку порог вхождения (требования к соискателю профессии) очень высоки даже по меркам ВВС США. Однако операторы до сих пор изолированы от военного сообщества и лишены статуса обладателя престижной военной профессии.

Несмотря на защищенность от прямого физического воздействия, операторы остаются подвержены симптомам ПТСР и негативным последствиям моральных травм (*moral injury*), которые они могут получить до, во время и после боевого дежурства.

Сами военнослужащие, которые участвуют в обслуживании и управлении роботизированных беспилотных летательных аппаратов, используют те же оправдательные механики, что и большинство современных солдат, офицеров: «Если моя этика не совпадает [с протоколами, по которым я работаю], значит моя этика отходит на второй план».¹

¹ Lee P. The Drone Operator and Identity.

ОБ АВТОРАХ

Боянич Петар — PhD, профессор Университета Белграда (Белград, Сербия). E-mail: bojanicp@gmail.com

Ведерников Георгий Андреевич — младший научный сотрудник Лаборатории сравнительных исследований толерантности и признания Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. E-mail: georgy.vedernikov@yandex.ru

Давлетшина Анна Маратовна — старший преподаватель кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры Департамента философии Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. E-mail: a.m.davletshina@urfu.ru

Дудчик Андрей Юрьевич — кандидат философских наук, доцент, заместитель директора по научной работе Института философии Национальной академии наук Беларуси (Минск, Республика Беларусь). E-mail: a_dudchik@tut.by

Латышев Дмитрий Михайлович — аспирант Департамента политологии и социологии Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. E-mail: dimlatysh@gmail.com

Луньков Александр Сергеевич — кандидат политических наук, старший научный сотрудник сектора Истории и философии науки Института философии и права Уральского отделения Российской Академии наук. E-mail: istorik1981@mail.ru

Меньшиков Андрей Сергеевич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, философской антропологии, истории и теории культуры департамента философии Уральского федерального универ-

ситета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. E-mail: asmenshikov@urfu.ru

Назаров Андрей Дмитриевич — инженер-исследователь Лаборатории сравнительных исследований толерантности и признания Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. E-mail: a.d.nazarov@urfu.ru

Сидоренко Ирина Николаевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (Минск, Республика Беларусь). E-mail: iri_na2000@rambler.ru

Черепанова Екатерина Сергеевна — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры Департамента философии Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. E-mail: e.s.cherepanova@urfu.ru

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| Предисловие (Е. С. Черепанова) | 3 |
| Введение. Насилие и противонасилие. О правильном сопротивлении (П. Боянич) | 6 |
| Часть I. Этика войны в контексте православной культуры: основные концепты | |
| Глава 1. Насилие, сила и победа (П. Боянич) | 28 |
| Глава 2. Война и вера в русской мысли начала XX века: Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, А. А. Керсновский (А. М. Давлетшина) | 55 |
| Глава 3. Концепция «христолюбивого воинства» (А. С. Луньков) | 71 |
| Глава 4. Концепт партизана в белорусской этике войны (А. Ю. Дудчик) | 88 |
| Глава 5. «Живая религия» в испытании войной: сакральное, нравственное и чудесное в личном опыте верующих (А. С. Меньшиков) | 126 |
| Глава 6. Современные войны: трансформации и традиции (И. Н. Сидоренко) | 150 |
| Часть II. Ценностные ориентации в горизонте персонального морального опыта | |
| Глава 7. Этика и анатомия воинского неповиновения в Восточной Римской империи (395–602 гг.) (А. Д. Назаров) | 170 |
| Глава 8. Православный священник в войнах XIX–XX веков (Д. М. Латышев) | 196 |
| Глава 9. Православный священник в современной войне (А. С. Луньков) | 212 |
| Глава 10. Смысл смерти на войне в письмах советских солдат 1939–1945 годов (Е. С. Черепанова) | 228 |
| Глава 11. Беженцы Великой Отечественной и Чеченских войн о ситуациях морального выбора (А. М. Давлетшина) | 250 |
| Глава 12. Медицинские сестры в Афганистане и Чечне: опыт сострадания и милосердия (Е. С. Черепанова) | 267 |
| Глава 13. Оператор БПЛА: проблема анализа морального опыта (Г. А. Ведерников) | 288 |
| Об авторах | 308 |

Научное издание

Этика войны в странах православной культуры

Коллективная монография

Редактор издательства *М. В. Орлова*
Художник *П. Палей*
Компьютерная верстка *Н. Р. Зянкиной*

Подписано к печати 00.00.2022. Формат 84 × 108 ¹/₃₂.
Бумага офсетная. Гарнитура. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 00.0. Уч.-изд. л. 13.3.
Тираж 500 экз. Тип. зак. №

Издательство «Владимир Даль»
195427, Санкт-Петербург, Тихорецкий пр., 39 А

ООО «Аллегро»
196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, 28