

Профессор К. ПИРИНЕН (Хельсинки)

## СПРАВЕДЛИВОСТЬ И МИР

Первым христианским ответом на проблему справедливости и мира чаще всего представляют слова апостола Павла: «Всяка душа властем предержащим да повинуется. Несть бо власть, аще не от Бога; сущие же власти от Бога учинены суть... Божий бо слуга есть тебе во благо... Не бо без ума меч носит: Божий бо слуга есть, отмститель в гнев злое творящему» (Рим. 13, 1, 4).

Апостол Павел писал эти слова находившемуся в Риме маленькому приходу, состоявшему из скромных, простых людей. Его члены не имели такого положения, чтобы могли влиять на дела всего общества. Речь шла лишь об их отношении к внешнему миру. Апостол Павел призывает их быть покорными властям, ибо власти поддерживают порядок. Для этой цели они пользуются внешней силой, мечом. Апостол Павел считал, что римское языческое государство и его чиновники исполняют данное им Богом служение.

Апостол Павел, который сам был римским гражданином, очень удачно характеризует тот общественный порядок, при котором христианство совершало свое первое победное шествие. В то время существовал *рaх Романа* — Римский мир, который был установлен с помощью меча, когда Римская империя уже распространилась и охватывала даже все дальние уголки цивилизованного общества. Войны сократились до сравнительно незначительных пограничных инцидентов. Этот империалистический порядок тогдашнего мира основывался на оружии и насилии, но всё-таки это был порядок, который давал какую-то, пусть ограниченную, свободу также и иноплеменникам, исповедовавшим иные религии.

Когда началась гонения на христиан, последние увидели, как показывает Апокалипсис апостола Иоанна, в Римской империи лицо вавилонского зверя. Это, однако, не мешало им сохранять покорность власти, к чему призывал апостол Павел. На вопрос, следует ли христианам воевать в войсках под языческими знаменами, давались разные ответы, но мы знаем, что во времена последних гонений среди христиан было много военных и даже очень высоких офицерских чинов. В то время эта проблема касалась, однако, личной морали каждого человека. Христиане не несли ответственности за всё общество, и только редкие из них находились в таком положении, при котором могли иметь собственное мнение по этому вопросу.

Проблема изменилась, когда христианство стало государственной религией. Общество еще далеко не стало христианским, но на руководящих постах, начиная с императора, были в основном христиане. Когда Римская империя, казавшаяся непобедимой, стала слабеть и варвары подошли к самой столице, христиан стали обвинять за то, что дела пошли плохо. В связи с этим великий отец Западной Церкви Августин написал в начале V в. свое произведение «*De civitate Dei*» («О граде Божием»), рассматривая в нем также вопрос о задаче земного общества по поддержанию мира.

Поставленные Августинем в противоположность друг другу *civitas Dei* (град Божий) и *civitas terrena* (град земной) отнюдь не являются Церковью и государством, как истолковывалось в средние века, а это суть две группы людей, из которых одна руководима Богом, а другая — врагом рода человеческого. В Божием Царстве царит мир и порядок, так как Божия любовь является в нем высшим законом; в мирском же царстве идет борьба и внутреннее беспокойство. Понимание мира у Августина новозаветное, так как и в Новом Завете миру противопоставляется обычно не война, а беззащитность, которую чувствуют отдаленные от Бога люди.

Но Августин говорит и о земном мире (*рaх terrena*), который, хотя и существует в мирском царстве, но не имеет стабильности и всегда находится под угрозой. Возможность мира в этом привременном мире Августин, ссылаясь на античных философов, объясняет тем, что мир является частью установленного Богом космического порядка. Мир между людьми Августин определяет как организованное согласие (*рaх hominum ordinata concordia*), мир в обществе (*рaх civitatis*) — как согласие между гражданами, которые приказывают, и гражданами, которые подчиняются. По сравнению с миром Небесного Царства, этот мир относителен, но всё же имеет свою ценность. Члены Божия Царства, живущие здесь, на земле, пользуются этим миром, даже защищают его и стремятся к нему, примиряя противоречия между людьми.

Всё это кажется весьма положительным. По сравнению с этим может показаться странным, что Августин всё-таки характеризует земной мир как мир вавилонский. Так как в мирском царстве нет справедливости, в нем не может быть и постоянного мира. Земное царство противоречно, исполнено войн и битв. Этот взгляд зародился не только на базе богословского мышления; в нем отразилась критическая позиция по отношению к действительности Римской империи. Если нет справедливости, то государства не суть ли только шайки разбойников? — спрашивает Августин (*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia* — *De civ. Dei* IV, 4, 1). Такие государства стремятся к завоеванию народов, но при этом являются жертвой

своих же ошибок. Как настоящий римлянин, Августин, правда, объясняет, что Римская империя расширилась благодаря защите от неприятелей и отмщению соседям за несправедливость, но он сам же сознает неубедительность этого толкования. Уже одна только обширность империи порождает войны — как внешние, так и междоусобные. Августин частично признаёт пользу, якобы приносимую чужим народам войной, навязанной более развитым государством. Однако, описывая тот мир, к которому стремятся чада Царства Божия здесь, на земле, Августин поясняет, что обычаи, законы и учреждения всех обществ и стран равны между собой и одинаково уважаемы, поскольку они способствуют достижению этой — высшей — цели. Ввиду относительности земного мира, Августин вводит из античной философии в богословское мышление понятие справедливой войны (*justum bellum*), о котором уже раньше упоминал Ориген. Справедливую войну разумные люди вынуждены вести из-за несправедливости, которую они терпят от другой стороны. Более подробно этот вопрос Августин рассматривает в своем письме к папе Бонифацию I (ep. 189). К миру, пишет он, следует стремиться, а воевать приходится по необходимости (*pacem habere debeat voluntas, bellum necessitas*). Однако при ведении войны следует стремиться к миру, желать мира (*bellando pacificus*), так, чтобы побежденные вынуждены были принять полезный мир. В войне используется насилие, но к побежденным или пленным следует иметь жалость, особенно тогда, когда уже отпала опасность нарушения мира.

Начало войны, согласно Августину, зависит от правителей. Вообще же он точно не определял, какая война может считаться справедливой. Но уже из приведенных выше его общих принципов можно заключить, что объективные причины войны — это отражение нападения, возвращение захваченной территории, отнятого имущества или даже отмщение за несправедливость. Стремление к миру выражается здесь опять-таки в том, чтобы не продолжать войну более, чем это необходимо.

Учение Августина о земном мире подвергалось критике, между прочим, и потому, что он, ставя земной мир на второе место после мира космического и ожидая наступления совершенного мира только в эсхатологическом будущем, сделал саму идею мира относительной и спиритуалистической. Однако мнение Августина, несмотря на то, что его корни ведут к античной философии, может иметь достаточное обоснование в свете христологического понимания мира по апостольским Посланиям к Ефесянам и Колоссянам. Замечание, что Августин впадает в консерватизм, считая мир неизменяемым порядком, совсем не соответствует его пониманию земного мира. Наоборот, он очень глубоко сознавал временность всего земного. Прямо-таки в заслугу Августину можно поставить то, что он не признавал рах Ромула абсолютным и не считал мир, достигнутый импералистическим насилием, конечной целью, к которой нужно стремиться. Правда, Августин, как римский гражданин, легко поддается мысли, что Рим — это поддержатель порядка, а варварские народы — его разрушители, но он отвергает политическую пропаганду мира, которая велась во имя рах Ромула.

Учение Августина о справедливой войне унаследовалось в средние века, между прочим, при посредничестве Исихора Севильского, который о справедливой войне кратко сказал, что ее ведут для возвращения похищенного и для изгнания врага (*justum bellum est, quod ex praedictis geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa*).

Церковь средневековья стремилась воспитывать народы, только что принявшие христианство и начавшие приобщаться к западной культуре, в духе принципов христианской морали, в число которых входило и миролюбие. В жизни, однако, часто имели место противоположные факты. В феодальном обществе глубокого средневековья государственность разложилась, следствием чего явились междоусобицы и войны. Около 1000 г. родилось (сначала во Франции) движение, так называемый «Божий мир» («*пax Dei*»), которое стремилось ограничить войны. В некоторых местах был организован даже церковный надзор за соблюдением мира, но следствием этого лишь было появление — в дополнение к уже имеющимся — еще одной сражающейся стороны. Затем наиболее активные представители этих сторон стремились примирить острые разногласия христиан и направить их усилия к достижению общих целей, как, например, освобождения Гроба Господня от неверных. Так движение «Божий мир» привело к крестовым походам, которые в течение двух столетий воодушевляли западное христианство, но которые были чужды Церкви Востока. Крестовые походы сделали актуальной ветхозаветную мысль о священной войне, за которой стоит мысль об идеологической основе мира: мир во всем мире может быть достигнут путем обращения людей в одну и ту же веру, а при необходимости — силой. Однако движение, связанное с крестовыми походами, внутренне разложилось еще до того, как оно потерпело окончательное военное поражение. Идеологическая основа мира оказалась нереальной, так же как и мировая империя, идею которой пропововали возродить на Западе в средние века. Не смогла добиться мира и идеологическая мировая держава папства, несмотря на то, что у нее в руках была грозная мера духовного воздействия — церковное проклятие.

Когда великий учитель средневековой Западной Церкви Фома Аквинский занялся вопросом справедливой войны, он построил свою концепцию на основе учения Августина, приняв во внимание уточнения, внесенные каноническим правом. При этом

он не придавал особенного значения политическому, социальному и церковному состоянию общества своего времени, однако эти три аспекта общественной жизни наложили соответствующий отпечаток и на его учение. Важное отличие его состоит в том, что Фома, вслед за Аристотелем, признаёт за человеком социальные права, в то время как Августин видит земное общество во власти греха. Поэтому и учение Фомы о справедливой войне на первый взгляд дает более исчерпывающий ответ на этот вопрос, чем высказывания Августина.

Фома отмечает три признака справедливой войны. Первый — это авторитет правителя (*auctoritas principis*). Правитель имеет право пользоваться мечом как против внутренних бунтовщиков и злодеев, так и против внешних врагов. Второй признак — это справедливая причина (*causa iusta*). Выставляя в качестве такой причины виновность врага, Фома узаконивает более чем только оборонительную войну и допускает мстительную войну с идеологическим мотивом. Третий признак — это правильная цель (*intentio recta*). Она должна соответствовать общему благу. Фома более, чем Августин, подчеркивает важное значение правильной цели, к которой отпосылся в первую очередь восстановление мира и получение умеренной компенсации за причиненный ущерб, а затем миролюбие, о котором Августин говорил, что оно может быть и у воюющих сторон.

Первый признак, кажущийся консервативным, в условиях средневековья означал прогресс, так как он запрещал разбушевавшееся везде в то время самоуправство. Но вместе с тем Фома не возлагал надежд на устойчивость мира и в империалистическом обществе. Хотя император и существовал в ту эпоху, Фома не признавал его в качестве мирового судьи, а считал разрешение всех споров делом равноправных государств<sup>1</sup>. Он также не предлагал никакой системы третейских, посреднических судов. Допуская, что восстановление правды даже путем войны может соответствовать общему благу, Фома явно думал о благе отдельного государства, а не всего христианства, не говоря уже о всем мире. Таким образом Фома, несмотря на то, что опирался на учение Августина, на самом деле более, чем Августин, категоричен в утверждении, что война при определенных условиях допустима и может быть средством для поддержания правопорядка. Основываясь на естественном праве, он высказывается за создание такой общественной этики, которая строилась бы на всеобщих принципах и одинаково подходила как к христианам, так и язычникам. Исходя отсюда, Фома отвергал идеологию крестовых походов и выступал против использования оружия для распространения веры. В этом смысле он исправил одну ошибку своего времени.

Учение Христа о полном отказе от насилия получило свое отражение у Фомы в области совершенной морали, касающейся только тех, кто специально посвятил себя исполнению евангельских советов. Таким образом для членов клира кровопролитие полностью запрещено, и в этом запрете обнаруживается греховность войны при любой ситуации.

Кроме принципов справедливой войны и священной войны, еще со времен первохристианства сохранился еще и третий вариант решения проблемы войны и мира, а именно — полный отказ от насилия. В средние века эту позицию занимали отдельные небольшие секты и, между прочим, часть богемских гуситов. Во времена реформации зародились новые подобные группы, хотя их представители и не могли считаться пацифистами в современном значении этого слова. Они не отрицали необходимость меча для власти, но считали, что христиан не может его использовать. Будучи сами незначительным меньшинством, они возлагали ответственность за все общество лишь только на других. Следовательно, в решении вопроса войны и мира эти группы нам не помогут. Зато они оставили для всех очень ценный пример личного христианского поведения.

В начале эпохи Возрождения высказывались такие мнения о мире, которые исходили из принципов христианского гуманизма. Его виднейший представитель — Эразм Роттердамский. Так же как и пацифистские секты, он выдвигал идеи христианского братства и неприменения насилия, показывая, в каком противоречии с ними находилось поведение христиан того времени, начиная с папы — главы западного христианства. Никакого конкретного проекта для решения рассматриваемой нами проблемы у Эразма в общем не было. Он верил, что при доброй воле международные конфликты можно уладить. Миротворческие взгляды Эразма не имели непосредственного влияния на международную политику, но они повлияли на развитие мирных стремлений западноевропейского общества.

Лютер в своем учении о мире и справедливости в основном придерживался взглядов Августина, хотя он и знал, конечно, о средневековых теориях и исходил из общеполитической ситуации своего времени, для которой были характерны раздробленность западного христианского сообщества (*corpus christianum*) и зарождение новых абсолютистских государств. Свои главные положения Лютер изложил в учении о двух режимах, основанном на принципе отделения государственного закона от Евангелия. Он исходит из того, что Бог поддерживает порядок в земном режиме мечом, в духовном же режиме царит любовь. Если бы в мире были одни только христиане, никакой внешней власти и насилия не потребовалось бы. Но поскольку это не

<sup>1</sup> Речь идет о средневековых немецких, так называемых «римских» императорах, в «империю» которых входили практически суверенные государства, часто враждовавшие и даже воевавшие между собой. — *Прим. переводчика.*

так, земной меч необходим. Понятием «меч» Лютер при этом пользуется, согласно с Рим. 13, 4, как символом земной власти. Государство начала эпохи Возрождения в большей мере, чем современное демократическое государство, опиралось на внешнюю силу. Однако было бы неправильным считать Лютера сторонником военного или полицейского государства. Меч, по его мнению, в первую очередь выражает тот факт, что земное общество не может действовать без санкций и без власти, поддерживающей порядок. Это касается даже здоровых и самых мирных обществ, ибо и там закон предполагает наказание за его нарушение и соблюдение порядка не мыслится без полиции.

Однако Лютер, признавая за властью право пользоваться мечом, приходит к крайнему выводу, что сохранение или восстановление как внешнего, так и внутреннего мира невозможно без войны. Он, таким образом, присоединяется к принципу справедливой войны.

Вместе с Августиним Лютер считает, что только законная власть имеет право вести войну. Мы уже говорили выше о том, что такой принцип консервирует существующие общественные порядки. Однако в условиях Германии времен Лютера он сыграл прогрессивную роль. Разложение феодального строя в Германии происходило дольше, чем в других западных странах, и создание единого государственного целого осуществилось позднее. Только в 1495 г. было издано положение о мире в стране, запрещающее междоусобные войны (*Fehde*) и всякий произвол. Лютер поддерживал знаменитого юриста Шварценбергена, содействовавшего проведению в жизнь этого мероприятия, направленного на стабилизацию внутреннего мира и порядка. Таким образом Лютер отвергал всякое самоуправство. Свои принципы он высказал в своем произведении «*Von weltlicher Obrigkeit*» («О земной власти»), вышедшем в 1523 г. еще до Крестьянского восстания в Германии; позиция же Лютера по отношению к этому событию особенно ясно была выражена в его произведениях, вышедших после восстания. Он не был безразличен к тяжелому положению крестьян, видел злоупотребления правителей и сильно критиковал их. Но, осуждая самоуправство как неправильное понимание евангельской свободы, Лютер считал, что оно может привести к беспорядку. Поэтому он призывал правителей решительно подавить восстание, хотя потом сам же осуждал их за жестокость к побежденным.

Лютеру пришлось также высказать свою позицию относительно права на законное сопротивление и при другой ситуации, а именно — когда император пробовал оружием подавить реформацию, принятую в некоторых княжествах и свободных городах Германии. Сначала Лютер и в данном случае осудил восстание против законной власти. Но когда юристы доказали, что Германия — это федерация, в которой и император обязан подчиняться определенным конституционным нормам, Лютер нехотя согласился с этим толкованием юристов и заявил, что союз для защиты законных прав от посягательств императора допустим. В этом отношении осталось явное различие между поддерживающим верность власти лютеранством и либеральным калвинизмом. Например, символ Шотландской Церкви (*Confessio Scotica*, 1560) считает законным убийство тирана, а проступком — пролитие невинной крови, если имелась возможность это предотвратить. Такого прямого призыва к активному сопротивлению мы не найдем в классических документах лютеранства: там провозглашается христианская терпимость и смелое свидетельство о правде; Церковь должна руководствоваться в своей деятельности принципом *non vi, sed verbo* (не насилием, а силой слова).

Давая свое согласие на организацию вооруженного оборонительного союза, Лютер тем самым способствовал ускоренному развитию событий, которое сначала привело к внутригерманской Шмалькальденской войне, потом к религиозным войнам XVI в. и, наконец, к Тридцатилетней войне. Однако следует заметить, что Лютер одобрял защиту по государственно-правовым, а не по идеологическим мотивам. Это особенно явствует из его отношения к турецкой опасности, угрожавшей в то время всему христианству. Он одобрял войну против турок как защиту родины и призывал всех исполнить в этой войне свой долг, но при этом Лютер не хотел придавать войне никакой идеологической окраски. Идея священной войны впоследствии была возрождена в протестантизме, например, при Кромвеле в Англии, и она имела место в новейшее время.

Империалистический правопорядок в сущности оставался чуждым для Лютера. Императора он считал только главой немецкого государства, не присваивая ему никаких функций верховного судьи или блюстителя порядка во всем западнохристианском обществе. Никакой системы для поддержания мира во всем мире Лютер не предлагает.

Мы уже констатировали, что Лютер принадлежал к той исторической эпохе, когда частные войны были объявлены вне закона. Это было сделано для того, чтобы предоставить государству монопольное право пользования оружием, и это был шаг по пути к миру. В наше время мы достигли большого развития, и потому войны между государствами являются настолько большой угрозой миру во всем мире, что они должны быть запрещены. Концентрация власти в одних руках бывает необходимо на определенных исторических этапах, но оно может легко привести к злоупотреблению. Поэтому интересно будет рассмотреть, что Лютер предлагал в свое время для контроля над таким злоупотреблением.

Признавая за властью право пользования мечом, Лютер придерживался мнения, что это право дано ей только для поддержания мира и отражения беспорядков. Иначе го-

воря, для справедливой войны, по его мнению, должна быть объективно правильная причина. «Бог не поставлял мирскую власть для того, чтобы она нарушала мир и начинала войны, а для того, чтобы она поддерживала мир и отражала войны». Мысль, что война должна иметь справедливую причину, полностью соответствует мыслям Августина и Фомы, но Лютер более ясно, чем его предшественники, подчеркивает, что война допустима только как средство защиты, и даже при этом только тогда, когда все иные способы сохранения мира исчерпаны. Для Лютера приемлемы, таким образом, только оборонительная война и подавление восстания.

Из принципа справедливой войны Лютер делает еще более существенный вывод: война должна иметь правильную цель. Если это положение рассматривать с духовной стороны, то речь будет идти о субъективной настроенности воюющего, которая может быть с его точки зрения правильной независимо от того, является ли причина войны объективно правильной. Такое мышление не чуждо и для Лютера. Наоборот, он много говорит о высшей воинской морали, качествами которой являются смирение, уклонение от ненужной жестокости и миролюбие. Но более существенно то, что он включил в проблематику войны с правильной целью вопрос о разумно поставленных задачах войны. Указание Нагорной проповеди о непротравлении злу, по мнению Лютера, касается лишь морали частного лица. Правитель обязан защищать своих подданных и наказывать злодеев. Но неразумно бить тарелку для того, чтобы только переложить ложку на подобающее ей место. Если наказанием злого причиняется еще большее зло, если при этом «страна и народ впадают в нищету, наполняются вдовами и сиротами», то лучше отступить от всего дела. Таким образом, этика Нагорной проповеди более разумна; она дает более правильное освещение также и политических вопросов. Совершенно очевидно, что принцип правильного соотношения пользы с причиненным вредом еще более важен в наши дни, когда существует опасность разрушить весь земной шар.

Конечно, можно поставить вопрос: есть ли вообще возможность восстановления справедливости посредством войны? Лютер знал о том, что народ, который насильственным путем хочет сменить правительство, часто приобретает худшее, но он хотел лишь подчеркнуть право человека только на защиту, утверждая на основании свидетельства Священного Писания и исторических фактов, что нападающий обычно терпит поражение. Тут уж Лютер явно не смотрел на войну «мужественными глазами», к чему он сам призывал других, и в этом его заявлении действительное несколько смешалось с желаемым: в войне ведь, как правило, побеждает тот, кто сильнее, хотя нельзя отрицать и того, что моральный фактор в какой-то мере прибавляет силы.

Можно, наконец, спросить, думал ли Лютер, что его учение будет иметь хотя бы какое-то влияние, так как, по его же мнению, «от начала мира разумный правитель — это редкая птица, а справедливый правитель — еще более редкая». Вероятно, всё-таки он думал, что какой-нибудь правитель к нему и прислушается. Но, кроме того, выражая свое уважение к власти, он считал, что и подданные несут ответственность. В разных местах Лютер прямо предписывал отказываться от несправедливой войны, советовал уходить из-под знамен, если власть вела такую войну. Это предписание Лютер повторил и в том месте, где он предостерегал правителей от развязывания войны по ничтожной причине.

Хотя Лютер и одобрял справедливую войну, он поддерживал и тех, кто по велению совести вообще отказывался от участия в войне. Ответственность лежит и на отдельном пражданине, хотя большая ответственность на том, кто стоит у власти. Церковь не может выступать в роли судьи. Церковь должна проповедовать правду и призывать к ее выполнению, но не должна в частном случае решать, на чьей стороне правда. Лютер отвергает претензии средневековой Церкви на власть, а также теократию в той форме, которая впоследствии наблюдалась в кальвинизме.

Отсюда можно легко прийти к мысли, что Лютер придает Евангелию, проповедуемому Церковью, весьма ограниченное значение в решении таких мировых проблем, как справедливость и мир. Но это не так. В своем произведении «De servo arbitrio» Лютер говорит, что Сын Божий пришел обновить и изменить мир. Отсюда возникают и противодействия, так как всё, что велико и значительно в мире сем: войска, авторитет, богатство, власть, разум и справедливость, — восстанет против слова Божия. Если бы не было противодействия, то нельзя было бы сказать, что слово Божие распространяется по миру. Из подобных высказываний Лютера видно, что он, в отличие от Эразма, считавшего мир условием процветания культуры, не боится даже острой борьбы. Он даже применяет к своим выступлениям слова Иисуса: «Не мир принес Я на землю, а меч». Но под мечом Лютер понимает духовное противоречие. Он не призывает к насилию, но полагает, что слово Божие способно изменить мир и существующие в нем структуры власти.

Лютер убежден в том, что режим, основанный на насилии, со временем падет и что для правильного управления государством требуется разумное рассуждение. «Насилие без разума не выдержит; оно будет держать подданных в вечной вражде к власти, как и все истории нам показывают», — пишет Лютер вскоре после Крестьянской войны. Поэтому христианская проповедь имеет важную задачу, «так как проповедник поддерживает, укрепляет и помогает всякой власти, поддерживает и укрепляет мир, сдерживает бунтовщиков, учит послушанию, добрым обычаям, дисциплине и чести». Это может быть понято и как проповедь слепого послушания, чему в исто-

рии лютеранства также имеются примеры. Но цель Лютера более широкая. Он полагает, что задачей евангельской проповеди является создание у людей такого образа мышления, который способствует сохранению мира. «Мир в этом мире, который есть величайшее земное благо, в котором заключаются также все другие земные блага, является плодом благовестия истинного проповедника».

В важнейшем символе Лютеранской Церкви — в Аугсбургском исповедании — имеется место (статья 16), согласно которому христиане могут вести справедливые войны. Эту мысль отцы реформации сочли нужным провести в положении, согласно которому их обвиняли в разрушении устоев общества. Но в той же статье Исповедания говорится, что христиане должны быть послушными законам и властям, кроме тех случаев, когда последние призывают к греху. В свете этих мест и следует рассматривать принципиальное отношение лютеранства к вопросу справедливости и мира. Лютеранам нет нужды отчитываться в том, что они думают о высказываниях реформаторов, произнесенных в совсем иных исторических условиях (например, в связи с германским Крестьянским восстанием). Характер символических книг более строгий, но выше их, согласно лютеранскому вероисповеданию, стоит Священное Писание.

Аугсбургское исповедание, написанное хотя и не Лютером, а Меланктоном, но ясно обнаруживающее образ мышления Лютера, ставит справедливость выше простого подчинения власти, так как правда не может быть поправа даже по приказу. Когда идет речь о допустимости войны, следует спросить, являются ли признаки войны теперь такими же, как при Лютере. По причинам, о которых говорилось уже выше, ответ на вопрос может быть только отрицательным. Совершенно ясно, что в наше время не может быть речи об оправдании войны, а вопрос стоит об основах справедливого мира. По этому вопросу на основании исповедания и традиции Лютеранской Церкви, на мой взгляд, могут быть выведены следующие общие положения.

1) Прочный мир не может быть создан иначе, как только на основе справедливости. Учение реформаторов говорит об этом совершенно ясно, когда речь идет о внутреннем мире в государстве, но это же положение в полной мере применимо и в отношении международного мира.

2) Империалистическая форма мира в соответствии с вышеизложенным должна быть отвергнута, но разумное сосредоточение власти уменьшает возможность конфликтов. При этом следует также изучать вопрос о других способах контроля над властью.

3) Греховность человеческой природы — это факт, который нельзя игнорировать при стремлении к установлению прочного мира. Поэтому имеет смысл задать вопрос: не лучше ли христианам поддерживать создание достаточных международных полицейских сил (например, войска ООН по защите мира), чем призывать к одностороннему разоружению?

4) Голос совести одного частного лица в вопросах мира следует всегда уважать и поддерживать, даже тогда, когда это ведет к отказу от подчинения власти. Это касается и того случая, когда христиане считают своей обязанностью восставать против несправедливого использования власти.

5) Навязывание всем людям одной и той же идеологии не может привести к прочному миру. Церковь же со своей стороны никогда не прибегает к насилию, а пользуется только духовным оружием.

6) Смелая евангельская проповедь является действенным средством в достижении мира как во внутренней жизни общества, так и в международных отношениях.

*Доцент К. ТОЙВИАЙНЕН (Хельсинки)*

## СПРАВЕДЛИВОСТЬ И НАСИЛИЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЛЮТЕРАНСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ЭТИКИ

### 1. Актуальность проблемы справедливости и насилия

В своем произведении «The Comedians» английский писатель Г. Грин описывает освободительную борьбу народа Гаити. В произведении есть место, где священник говорит слово на похоронах молодого партизана на тему изречения апостола Фомы: «Пойдем и мы умрем с Ним» (Ин. 11, 16). Священник говорит: «Церковь находится в мире, она разделяет страдания мира. И хотя Христос и осудил ученика, усекнувшего ухо раба архиерея, сердца наши наполняются состраданием ко всем тем, которых страдание других людей толкает на насилие. Церковь осуждает насилие, но еще строже она осуждает безразличие. Насилие иногда может быть выражением любви, безразличие — никогда».