

Джон Мак-Гакін

ТРАДИЦІЇ НЕНАСИЛЬСТВА І МИРУ В РАНЬОМУ ТА СХІДНОМУ ХРИСТИЯНСТВІ¹

Упродовж історії християнства вчення Церкви про війну і мир кристалізувалося між двома крайнощами: з одного боку – радикальний пацифізм, а з іншого – теорія справедливої війни. Автор стверджує, що східнохристиянський підхід набагато складніший, містить більше нюансів: він відкидає будь-яку можливість формулювання теорії справедливої війни, але засуджує відмову вступати в лави армії та захищати честь і безпеку слабших, основану на педантичному християнському пацифізмі. Відомий реформатор монашества, богослов і мислитель IV ст. Василій Кесарійський сформулював східнохристиянську відповідь на питання, за яких обставин християнин може брати участь у війні та яку покуту він повинен звершити, щоб відновити свою повноцінну участь у житті церковної спільноти. Василій і пізніша традиція канонічного права Східної Церкви стверджують, що коли війна є неминучою, ідеали миру і прощення все-таки мусять бути проголошені наново разом із ретроспективною нагодою для відновлення повноцінної участі в житті Церкви шляхом публічного «очищення».

Ключові слова: ненасильство, мир, війна, Василій Кесарійський, східне християнство, канонічне право, історія Церкви, Візантія, покута.

Ідеали миру в насильницькому світі

Якщо вести мову про традицію миру, то християнство має дуже строкату історію. Коли хтось задумується над темною стороною Церкви – накиданням нею свого контролю на особистий світ людини й на політичний

¹ Цей есей оригінально був опублікований як розділ у книжці: *Religion, Terrorism and Globalization: Nonviolence – A New Agenda* / ред. К. К. Kuriakose. New York: Nova Science Publishers 2006, с. 422-443.

світ, до яких вона мала доступ протягом довгих століть, у популярній свідомості нерідко виринають образи інквізиції та хрестових походів. Образ пацифістського Ісуса (поета польових лілій і прихильника мирного опору злу, який так сильно надихав Толстого й Ганді) часто протиставляють церковному згромадженню дещо жорстокіших Його послідовників, які за першої ж нагоди добровільно й досить швидко зверталися до тактики утисків і примусу – тобто до поведінки, котра, як вони самі нарікали, коли її застосовували до них у попередні сторіччя римських переслідувань, виступала і проти божественної, і проти природної справедливості.

Серед церковних істориків існує поширена версія цієї загальної історії поступового скочування в «жорстокі реалії світу цього». Згідно з нею, існує цикл відновлення і покаяння, коли християни, як вважається, по-новому сприймають «справжнє» значення свого минулого та зрікаються насильницького спротиву на користь «істинно християнського» непротиставлення. Звичайно, переважно це справа випадкового академічного протесту з різних боків чи мудрість передбачення наслідків, бо, як видається, в часи війни рідко бракує представників у лавах тих, які кидаються захищати позицію, що в християнстві військові дії можна виправдати.

Для прикладу, ключові академічні дослідження традиції миру в ранній Церкві з'явилися лише у ХХ сторіччі. Вони виринали в двох кластерах (групах науковців), кожен із яких з'явився відразу після великих воєн 1914-1918 і 1939-1945 р., і потягнули за собою довгий «хвіст», який був затьмарений загальними страхами ядерного голокосту холодної війни і витворив набагато радикальнішу «підозру до війни» в академічних колах. Обидва головні кластери повоєнної переоцінки античної традиції християнського ставлення до війни стали свідками конфліктних висновків у численних дослідженнях. Усі оплакували факт і досвід війни з християнської перспективи; водночас дехто виправдовував обмежене заангажування у війну (переважно католицькі дослідники, які обстоювали панівну тоді теорію справедливої війни Августина – Томи Аквінського), тимчасом як інші явно дотримувалися більш пацифістського тону (переважно протестантські дослідники, що закликали до «реформи» недосконалих середньовічних поглядів).

Недавніші опрацювання, що їх надихнуло загальне споглядання кількох згубно «провалених» військових втручань (як-от В'єтнам чи Афганістан) та жахливий епізод забарвленого геноцидом конфлікту кінця ХХ сторіччя (один із найкривавіших і наймерзенніших в історії людства, хоча ми досі вважаємо людей античності менш цивілізованими від себе) відновили – знову ж таки, зрозуміло чому – прискіпливий інтерес до християнського свідчення щодо війни і насильства. На сьогодні є багато літератури

на тему ставлення до війни в ранньохристиянській традиції², а синопсис першоджерел зібрано в зручному й корисному виданні, що містить також добру контекстуалізуючу дискусію³.

Хоч у популярному уявленні, мабуть, усе ще домінує загальний образ войовничої Церкви, є багато миролюбних постатей, які фігурують у типових оповіданнях Церкви про життя святих.

Одним із зразків такої агіографії була розповідь в «Історіях пустинних отців» – про авву Мойсея Мурина, що жив у V ст. Коли його наперед застерегли про навислу загрозу мародерського нападу племені блеммі з Нижнього Єгипту, він відмовився залишити свою келію і (хоча мав славу сильного чолові'яги з колись крутим норовом) спокійно продовжував молитися, очікуючи смертельного нападу під час вторгнення розбійників. Цю історію його вибору пацифістського мучеництва вшановували як украй нетипову – героїчний і глибоко індивідуалістичний духовний акт святця (а значить, не нормативний). Усі інші тодішні монахи Скитії або були вбиті, заскочені зненацька, або завчасно втекли, знаючи про загрозу вторгнення.

Що стосується пацифістських святих, то Церква Русі вшановувала князів XI ст. Бориса і Гліба – синів Володимира, першого християнського правителя давньої Київської Русі. Для уникнення міжусобної війни після смерті батька (коли третій син, Святополк, зібрав військо, щоб утвердити своє право на монархічну верховну владу) вони прийняли роль «страсто-терпців». Відмовившись узяти зброю до рук для власного захисту й бажаючи не допустити кровопролиття серед народу, Борис і Гліб пішли за прикладом свого нового Господа, який витерпів власні несправедливі Страсті. Образ і лик «мучеників-страстотерпців» близький і типовий для Руської Церкви, історія якої була такою неспокійною.

² Основні джерела англійською мовою: Ronald Bainton. *Christian Attitudes to War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-Evaluation*. Nashville 1960; C. J. Cadoux. *The Early Christian Attitude to War*. Oxford 1919 (репр.: New York, NY 1982); A. von Harnack. *Militia Christi: The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries* / перекл. D. McInnes Gracie. Philadelphia 1981 (оригінальне нім. видання 1905); H. A. Deane. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York 1963 (розд. 5-6); J. Helgeland. *Christians and Military Service: AD 173-337*: PhD Diss. University of Chicago 1973 (підсумована тим самим автором у: *Christians and the Roman Army. AD. 173-337 // Church History* 43 (June 1974) 149-161); J. M. Hornus. *It Is Not Lawful for Me to Fight: Early Christian Attitudes to War, Violence and the State* / перекл. A. Kreider, O. Coburn. Scottsdale, PA 1980; H. T. McElwain. *Augustine's Doctrine of War in Relation to Earlier Ecclesiastical Writers*. Rome 1972; *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of G. T. Dennis* / ред. T. S. Miller, J. Nesbitt. Washington 1995; E. A. Ryan. *The Rejection of Military Service by the Early Christians // Theological Studies* 13 (1952) 1-32; W. R. Stevenson. *Christian Love and Just War: Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters*. Macon, GA 1987.

³ L. J. Swift. *The Early Fathers on War and Military Service* [= *Message of the Fathers of the Church*, 19]. Wilmington, DE 1983.

Проте навіть цей визначний приклад багато в чому контрастує зі свідченнями інших руських святих героїв (наприклад, великого воїна князя Олександра Невського) і святих багатьох інших давніх Церков (Візантійської, Румунської, Сербської, Нубійської чи Ефіопської), які мали не менш тяжке паломництво крізь історію та які гордо виставляли й почитали ікони та приклади святих воїнів, що опиралися нападам зі зброєю в руках і при цьому загинули.

У Румунській Церкві одним із великих героїв-засновників був князь-воїн Петру Рареш, який під проводом свого духовного отця і сповідника св. Даниїла Ісихаста знищив ворожу турецьку армію. Святий наказав князю збудувати монастирі на місці великих битв, щоб забезпечити оплакування загиблих і молитву за втрачені душі тих, чия кров було пролито. Такий вчинок сприймався як необхідне спокутування «такого ж необхідного» насильства з боку Петру. Як він, так і його духовний наставник відчували тяжку ношу усвідомленого обов'язку захищати кордони християнства. Досі найстаріші й найкрасивіші церкви Румунії стоять як мовчазні свідки кривавої історії, в якій зіткнулися тектонічні плити ісламу і християнства (як це часто траплялося в історії християнського Сходу). У Румунії національне сприйняття князя Влада Дракула є діаметрально протилежним до загальнопоширеного поза межами цієї країни (західна страшилка – персонаж Дракула). У середині країни князя Влада вважають національним героєм і великим християнським воїном, який узяв на себе обов'язок захисту віри від спроб ісламу насильно, військовими діями повернути Європу.

Подібно майже всі святі Ефіопії є або монахами-відлюдниками, або воїнами. Святі Церкви Нубії (тепер уже втраченої)⁴ теж були переважно вояками. Фрески святих на стінах давнього афонського монастиря Ставронікіта на півострові Халкідіки також зображають щільні ряди мучеників-захисників, одягнених у римські бойові обладунки, що стоять перед Христом у Силах.⁵ Монахи не вирізнялися особливою войовничістю, але знали з перших уст про життя в Середземномор'ї, що кишіло піратами. Як і в нубійців, їхнє життя завжди й усюди було оточене ворожими силами, що виробляло в афонських монахів доволі практичне ставлення до насильства, мирного опору та потреби різного роду захисту.

Західна Церква також має свою частку благородних воїнів-святих. У середньовічній англійській літературі воїн-святий був глибоко роман-

⁴ Візантійської при заснуванні та у своїй структурі аж до знищення її у другій пол. XV ст.

⁵ Див.: М. Chatzidakis. *The Cretan Painter Theophanes: The Wall-Paintings of the Holy Monastery of Stavronikita*. Mount Athos 1986.

тичною постаттю.⁶ Можна згадати про славного хрестоносця Людовіка Благочестивого. Такі святі, однак, виразно перестали бути «популярними святими» (на відміну від їхніх побратимів у східному християнстві), хоча це могло статися через загальну втрату інтересу до агіографії та культу святих у сучасному західному християнстві, як рівно ж і через відчуття збентеженості перед фактом, що в ликах святих є так багато воєначальників.

Щоб навести приклади миролюбного способу життя, Західна Церква, поряд зі своїми воїнами, часто вказувала на хриstopодібний образ Франциска Асизького, – мабуть, надаючи саме йому перевагу над мускулістшою постаттю Домініка з його інквізиційним Чинном проповідників. Утім, не слід забувати, що й францисканський чин від самих початків мав намір евангелізувати мусульман на Середньому і Близькому Сході, а також власну форму потенційної «Інквізиції», яка, хоч так і не змогла розвинути через потугу Османської імперії, часто була достатньо відчутною, і тамтешні християни східного обряду сильно обурювалися проти неї.

Така макрокартина церковної історії як склеротичного занепаду, де прості початки поступово вироджувалися в гнітючі структури в міру того, як Церква все певніше ступала по твердій землі, є настільки знайомою, майже банальною, що вона ледве чи потребує додаткового пояснення.

Досконалою ілюстрацією цього є загальне припущення, що християнський рух в епоху до імператора Константина Великого (IV ст.) був переважно пацифістським у своїй філософії, але пізніше почав по-богословськи виправдовувати використання твердої сили, а відтак став вироджуватися у всілякі види зіпсуття владою, відходячи від первинного духу лагідного Ісуса.⁷

Теорія стає ще проблематичнішою через тему «конфліктної контекстуалізації» значного опору військовій службі в часи ранньохристиянського руху (впродовж II й аж до початку IV ст.): чи цей опір мав пацифістський характер, чи стосувався військових вимог поклонятися поганському пантеонові богів, чи просто був виявом страху пригнобленої й переслідуваної групи перед обличчям державної військової сили. У ранньому канонічному праві, коли йшлося про хрещення, військова служба мала такий самий статус, як проституція: перш ніж бути прийнятим до Церкви, кандидатів рекомендували обрати іншу професію.

⁶ Див.: J. E. Damon. *Soldier Saints and Holy Warriors: Warfare and Sanctity in the Literature of Early England*. Aldershot 2003.

⁷ Як показує Гельгеланд (Helgeland. *Christians and Military Service*, с. 17), від цієї передумови відштовхуються праці і Гарнака, і Кадо, хоч у них були різні погляди на тему пацифізму як загальнохристиянського ідеалу. (Кадо вважав, що Гарнак пом'якшив ранньохристиянське свідчення миру).

Після *Pax Constantina* таку заборону було послаблено, оскільки християнські імператори очікували, що побратими-християни займуть пости в армії. Нещодавні історичні дослідження все частіше стверджують, що входження християн у політичні й військові структури треба сприймати не як неочікувану чудесну подію (як про це оповідається в легенді про Константина), а радше як результат попереднього понад столітнього проникнення воїнів-християн у вищі ешелони політичної та військової влади. Найперші матеріали (історії про мучеників, як ці бідолахи опиралися Римській імперії) походять переважно з розповідей локальних Церков про місцеві жертви.⁸

Повна історія (чому, наприклад, щоби запустити в хід Велике переслідування початку IV ст., Діоклетіан вибрав саме християн при своєму дворі та в армії⁹) є менш ясною, але зрозуміло, що велика революція IV ст., яка привела до розростання Церкви між різними народами, була не просто альтруїстичним «даром» влади паціфістському християнському рухові, а радше Константиновим усвідомленням того, що його власна дорога до монархії пролягала через потужне міжнародне лобі християн. Питання, хто був чийм покровителем: Константин – Церкви чи Церква – Константина, залишається однозначно набагато збалансованішим, ніж це загалом прийнято вважати. Тому військова й політична задіяність християн (на відміну від, скажімо, «Церкви») не є чимось, що просто з'явилося після переломного «навернення» Константина в IV ст.

Розповідь про те, що з первинних і «чистих» початків християнський рух виродився у войовничіший компроміс із державною владою, є доброю казкою саме тому, що вона настільки карикатурна у своїй грубості. Однак не можна забувати, що це розповідь, а не запис незаперечних фактів. Мало того, це історія, яка походить із розповідей, завданням яких було описати рух християнства крізь історію, виходячи з точки зору первинної обіцянки, після якої була різка невдача, а відтак епоха реформи та повернення до чистоти первісної праведності.

Коротко кажучи, окреслене вище загальне уявлення про християнську традицію миру є явним продуктом пізньосередньовічної апологетики Реформації. А те, що такий великий шмат ранньомодерної пропаганди вижив у формі субстрату уявлення в постмодерній думці про християнську історію, є лише свідченням того, якими сильними є самі апологетичні

⁸ Ранні діяння мучеників сповнені драматичних описів мученика як апокаліптичного свідка, а магістрата, що роздає присуди, – як есхатологічного слуги Звіра. Наративи часто свідомо слідує дослівній парадигмі Страстей Христових у Євангеліях. Наприклад, це можна знайти в «Мучеництві Полікарпа».

⁹ Або як могло статися, що християнські солдати захопили імператорський трон силою зброї у середині III ст. (у випадку Філіпа Араба).

історії та (без сумніву) наскільки поширеною була недовіра до мотивів пізньосередньовічної церковної влади у Західній Європі в часи Реформації.

Втім, загальне уявлення про християнську традицію миру так безнадійно закорінене в західних апологетичних і «ретроспективістських» уявленнях (йдеться про радикальну протестантську ревізію католицької традиції моральності війни і насильства, котра передувала їй), що вже прийшов нарешті слушний час по-свіжому розглянути цю тему.

З найпоширеніших історій християнства навіть сьогодні складається враження, нібито східні його форми (сирійська, візантійська, вірменська, нубійська, індійська, ефіопська чи каппадокійська) ніколи не існували, або що вони ніколи не були достатньо важливими, щоб заслужити на згадку, або що Західна Європа є нормальною і нормативною відправною точкою, з якої треба розглядати історію. Однак така вузька перспектива від самого початку викривлює реальність.

Відповідно, у нормативній західній формі розповідання історії яскраво виділяються постаті Августина Гіппонського (великого африканського богослова V ст.) і Томи Аквінського (найбільшого з латинських середньовічних схоластичних богословів). Обидва вони зробили великий внесок у розвиток теорії і принципів «справедливої війни» в Західній Церкві.

У контексті східнохристиянської традиції ці дві монументальні постаті та, зрозуміло ж, їхня теорія моральних наслідків війни і насильства не займають особливого місця, на відміну від західного контексту, де вони відіграли чільну роль. Східне християнство зовсім не розглядає це питання з перспективи «справедливої війни» і не підтримує жодної формальної доктрини, яка обстоювала би саму можливість «справедливої війни».

Східнохристиянський підхід амбівалентний, складніший, має більше нюансів. З цієї причини в анналах історії християнства його переважно випускали з уваги або навіть відкидали як внутрішньо суперечливий. Він, звісно ж, не є внутрішньо суперечливим, оскільки пройшов апробування досвідом упродовж сторіч політичних страждань та утисків. Якщо східне християнство чогось навчилося, то це – виживати, і воно не потребує уроків на цю тему. З іншого боку, воно просто не підтримує лінійної теорії війни і насильства (начебто війну і насильство можна уявити в раціональних рамках вирішення проблеми). Його вихідні точки ґрунтуються на іншому ґрунті, ніж модерні чи постмодерні поняття політичних і моральних принципів.

Християнство у своїй суті було й залишається апокаліптичною релігією, тому не випадково численні біблійні згадки про війну і тотальне знищення є назагал апокаліптичними цифрами, символами, що вказують на щось зовсім інше, відсиланнями до «схатону» як образу того,

як світ буде згорнуто й оцінено, коли Бог застосує до свого непокірного, бунтівного творіння універсальну справедливість. Біблійні описи насильства і війни в класичному представленні біблійної спадщини, замість бути явними ілюстраціями життя і цінностей «цього світу», насправді є есхатологічними алегоріями. Накладати два світи¹⁰ (беручи образи війни з апокаліптичного сценарію) на приклади того, як чинити¹¹ зі світом (тут), означає грубо викривлювати античну літературу. Це стає дедалі більшою проблемою, починаючи від середньовічного періоду, коли алегоричні читання Святого Письма були поступово замінені (особливо в протестантизмі) на наскрізь історичні й дослівні прочитання античних текстів.¹²

З іншого боку, я не хочу сказати, що східне християнство в різні періоди своєї історії не мало власних прогрішень щодо неправильного прочитання подій або що воно не заплямоване кров'ю, бо це було б запереченням жорстокого факту Церкви, яка протягом останньої тисячі років супроти власної волі постійно дрейфувала в бік Заходу у зв'язку із серією воєнних катастроф. Проте християнське осмислення у Східній Церкві, на мою думку, було ретельнішим, ніж на Заході, велося в постійному пригадуванні собі про апокаліптичну і містичну природу місця Церкви в історії та на світовій арені й невідступно дотримувалося менш ствердної теорії моральності війни (попри відстоювання поняття «християнської імперії»),

¹⁰ Те, що античні джерела описують як два «віки» (цей вік сум'яття, що перебуває в межах історичної фіксації й дозволяє жорстокі переслідування як остаточний символ «звіра», тобто персоніфікованого зла, та інший вік, тобто потойбічне «Царство Боже», коли мир буде встановлений остаточним скасуванням насильницьких сил, ворожих добру, і втішенням бідних).

¹¹ Коли християни-фундаменталісти застосовують апокаліптично задумані біблійні приклади «війни на небесах, що виливається на землю» як авторитетну біблійну «легітимізацію» залучення християн у насильницькі конфлікти заради політичних цілей, це завжди велика підміна категорій. Суть біблійної апокаліптичної доктрини полягає в тому, що ці два віки ніколи не можна поєднувати або замінити один одним. «Наступний вік» не можна розпочати політичними перемогами, досягненими в «цьому віці». Таким чином, християнство своєю основоположною візією скасувало принципи, які досі надихають юдаїзм та іслам у їхньому неапокаліптичному (по суті) розумінні поширення Царства Божого на землі в упізнаваних кордонах, навіть якщо для цього треба застосувати військову силу.

¹² Наприклад, біблійні наративи П'ятикнижжя, де Бог наказує Мойсею та Ісусові Навину вирізати мешканців Ханаану в процесі захоплення «обіцяної землі», мали читатися дослівно для виправдання війни з «праведних причин» і для легітимізації анексії територій після конфлікту. Протестантський фундаменталізм, звичайно, прочитав би ці тексти з політичним ухилом (символічно йдучи далі, щоб адаптувати текст для виправдання використання християнством насильства для справедливої мети); натомість давня Церква послідовно прочитує цей наратив як такий, що є алегорично символічним з погляду багаторічного пошуку подолання злих схильностей за допомогою дії чеснот. Ханаанці набувають символічного статусу особистого пороку, а ізраїльські війська – статусу етичних змагань. Попри те, що такий алегоричний символізм усе ще залежить великою мірою від символічного прочитання образів насильства, він успішно нейтралізує огульну біблійну «санкцію» на насильство і війни.

відчуваючи, що такий погляд набагато ближчий до принципів Євангелія. Наступні сторінки цієї статті здебільшого присвячені розгляду традиції миру з перспективи східних теренів християнства, тобто «патристичної» основи, яка забезпечила фундамент візантійського канонічного права та (після падіння Візантії) систему законів, які досі діють серед Церков Сходу.

У найближчі десятиліття після Першої світової війни одним із перших серед сучасних богословів-патристів, хто зібрав повне досье матеріалів на тему первісних традицій Церкви щодо війни і насильства, був Адольф фон Гарнак¹³. У своїй макротезі він надавав перевагу теорії «втрати благодаті» й стверджував, що Церква поступово послаблювала оригінальне несприйняття кровопролиття та військової служби загалом. Послаблення антивоєнної дисципліни він вважав частиною ширшого «зіпсуття» ранньохристиянських ідеалів «еллінізмом».

Утім, жоден із підходів східного християнства до війни – чи до, чи після *Pax Constantina* – ніколи не був пов'язаний з класичною елліністичною чи римською теорією війни¹⁴, оскільки вони постійно зверталися радше до біблійних парадигм, сформованих на Ісусовій науці про безперспективність насильства, ніж до елліністичної теорії царства чи племінних теорій національної гордості.

У другій частині свого дослідження (під назвою «Християнська релігія і військова служба») Гарнак розвинув дискусію про широку палітру біблійних образів війни і помсти в основоположних християнських документах, припускаючи, що образність «духовної боротьби», хай би як віддаленої від «справжнього світу», коли вона була оригінально задумана, мусить узяти на себе частину відповідальності за пропагування теорій освячення війни всередині Церкви у пізніших століттях.¹⁵

На думку Гарнака й багатьох тих, хто пішов подібною стежкою, Константин був головним зловмисником, а його християнський апологет, Євсевій Кесарійський, – не меншим за нього. Останній без жодних

¹³ A. Harnack. *Militia Christi. The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries* / перекл. D. McInnes Gracie. Philadelphia 1981.

¹⁴ На відміну від Амвросія та Августина, які більшість своїх поглядів на цю тему запозичили від Ціцерона.

¹⁵ Він, мабуть, недооцінив, що ранню Церкву стимулювало не так підлабузництво імператорам, як спосіб передачі теорії війни давнім Ізраїлем. Таке сприйняття кристалізувалося в авторитетну парадигму через проникнення великої частини наративів Старого Завіту у структуру молитов, богослужінь і доктрин Церкви. Проте тут варто зауважити, що формально від раннього періоду Церкви уривки Старого Завіту про війну послідовно проповідувались як алегоричні символи битви за утвердження миротворчих чеснот у людських серцях (а не як пропагування захоплення конкретних територій). Гарнак сам визнавав, що якщо взяти до уваги приклад Армії Спасіння (Salvation Army, відома міжнародна протестантська Церква і допомогова організація – прим. перекладача), то цей аспект його тези може сильно кульгати.

проблем порівнював смерті злих людей, описані в наративах священної війни Старого Завіту, із завоюваннями Константина та його розправами над ворогами в громадянській війні початку IV ст.¹⁶ Для Євсевія, який писав у 336 році, завершення війни в 324-му було сповненням пророцтв Ісаї та псалмічних пророцтв про золоту добу миру¹⁷.

В огидливій Євсевієвій риторичі є багато подібного до того, що пізніше вклали в неї прихильники «теорії втрати», хоча, якщо подивитися на це з перспективи здорового глузду, намагання видавати придворного бого- слова, яким був Євсевій, за виразника загальної думки Церкви початку IV ст. слід було б визнати серйозною помилкою в ширших колах дослідників. Тверезіші Євсевієві думки про поширення Церкви (як це видно на прикладі Константинової перемоги над імператорами-гонителями та його виразного сприяння християнам) насправді були інтелектуальним надбанням великого вчителя богослов'я Орігена Олександрійського, послідовником якого гордо визнавав себе Євсевій.

Саме Оріген у своїх поглядах викристалізував комплекс ідей *Pax Romana* як таких, що провіденційно сприяли стрімкому поширенню Євангелія на міжнародній арені. Однак сам Оріген у ставленні до війни та сильних світу цього був пацифістом і рішуче виступав проти того, щоб Церква підтримувала своє передання і власне поширення силою зброї.¹⁸ У своїй ширшій екзегезі Євсевій систематично виступає як послідовник прикладу свого вчителя, а тому при розгляді біблійних прикладів захисту чи військового краху в центрі роздумів як Орігена, так і Євсевія опиняються старозавітні парадигми «падіння нечестивців».

Тож деякі дослідники цілком неправильно інтерпретують Євсевія, читаючи його похвалу Константинові як певного роду пролептичне виправдання Церкви, що обстоює правомірне насильство. Цьому панегірику Константинові не треба надавати такої теоретичної ваги – так само, як теперішню збірку весільних привітань не можна використовувати для найсучаснішого аналізу наших днів. Застосовуючи біблійні прообрази й вишукуючи їхні сповнення, Євсевій (звичайно, в ширшому арсеналі, якщо брати всю його спадщину разом, а не просто придворні похвали) вдивляється в минуле, а не в майбутнє; він має намір відзначати тільки те, що в його поколінні здебільшого мало б видаватися справді сповненням чуда, а саме те, що їхні гнобителі впали, а вони самі тепер звільнилися від страху катувань і смерті.

¹⁶ Пор.: Євсевій. *Historia ecclesiastica* 9.9.5-8; *Vita Constantini* 1.39.

¹⁷ Іс 2:4; Пс 72:7-8.

¹⁸ Див.: N. McLynn. *Roman Empire // The Westminster Handbook to Origen of Alexandria* / ред. J. A. McGuckin. Louisville, KY 2004, с. 185-187.

Оріген і Євсевій, мабуть, першими задали тон для пізніших інтерпретацій, що могли згодом легко перерости у візію Церкви як спадкоємиці біблійних обітниць Дивидового царства (що кордони візантійської християнської потуги асоціюються з Царством Божим на землі, а значить, усі, хто перебуває за межами цих кордонів, є ворогами Божими), проте в тривалій візантійській християнській *politeia* все одно було повним-повнісінько дисидентів (особливо монахів), які непохитно відмовлялися послаблювати апокаліптичний вимір свого богослов'я і відхрещувалися від ідеї, що Церква і візантійські кордони – це одне й те саме¹⁹.

Канонічні листи Василя Кесарійського

Василій Кесарійський був молодшим сучасником Євсевія, а в наступному поколінні Церкви IV ст. став одним із провідних теоретиків християнського руху. Його листи й приписи щодо аскетичного життя, а також його «Канони»²⁰ (етичні судження правлячого єпископа для своєї пастви) про мораль і практичні теми стали надзвичайно впливовими в Церкві поза межами єпархії, з огляду на роль Василя як одного з найбільших ранньохристиянських теоретиків монашества. Його канонічні листи передавалися всюди, куди тільки сягало монашество; а оскільки в давній Східній Церкві монашество було субструктурою поширення християнського руху, то це означало більш-менш, що канонічні погляди Василя стали стандартною парадигмою східнохристиянського теоретичного підходу до моральності війни і насильства, навіть якщо його писання були локальними²¹ і випадковими за походженням. Василієві 92 канонічні листи були адаптовані різними Вселенськими соборами Церкви в наступних поколіннях. На його писання покликається канон 1-й IV Вселенського собору в Халкедоні (451 р.), канон 1-й VII Вселенського собору в Нікеї (787 р.); Василія дослівно цитує канон 2 VI Вселенського собору в Константинополі (681 р.), перефразовуючи й інші ідеї з його канонічних листів. Зрештою через такі визнання весь корпус Василієвих листів увійшов у Пандекти канонічного права Візантійської Східної Церкви, і вони й донині залишаються авторитетними.

¹⁹ Подальші пояснення цього аргументу див.: J. A. McGuckin. The Legacy of the Thirteenth Apostle: Origins of the East Christian Conceptions of Church and State Relation // *St. Vladimir's Theological Quarterly* 47/3-4 (2003) 251-288.

²⁰ «Канонічні листи св. Василя», відомі по-іншому як «92 правила». Англійською мовою їх видано в: *Pedalion or Rudder of the Orthodox Catholic Church: The Compilation of the Holy Canons by Saint Nicodemus and Agapius* / перекл. D. Cummings. Chicago 1957 (перевид.: New York, NY 1983), с. 772-864. (Російське видання: *Книга Правил святых Апостолов, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и Святых Отцов*. Москва: Синодальная типография 1893 – прим. перекладача).

²¹ Василій був єпископом Кесарії в Каппадокії, тепер це місто Кайсаріє у Східній Туреччині.

Василій мав що сказати про насильство і війну у своїй єпархії, яка була прикордонням імперії й адміністрація якої зазнала декількох набігів «варварських» сил. Канон 13-й (із 92) говорить про війну таке:

Вбивство на війні отці наші не вважали за вбивство, прощаючи, як мені здається, захисникам второпності та благочестя. Все ж, можливо, добре було б радити їм утриматися від Євхаристії протягом трьох років, бо їхні руки нечисті.²²

Дивовижними є збалансованість і відчуття розсудливості в цьому невеличкому коментарі, що має велике значення для східноправославного розуміння моральності війни. Зроблена тут згадка про «отців» стосується Атанасія Олександрійського, великого нікейського православного авторитета Церкви IV ст. Захист ним Нікейського символу віри та божественного статусу Христа вже до кінця IV ст. приніс Атанасію величезний престиж, а що його праці ретельно звіряли й поширювали (за життя Атанасієва репутація була досить неоднозначною, його не раз відправляли в заслання, а імперські цензори забороняли його писання), то Василій вважав за необхідне додати одне застереження: не все, що «отець» говорить, є однаково важливим чи авторитетним для всіх і всюди. У своєму листі до Амуна Атанасій досить прямо висловився на тему легітимності вбивства під час війни:

Хоча ніхто не повинен убивати, вбивство ворога в часі війни є одночасно законним і похвальним. Саме тому ми вважаємо тих осіб, які відзначилися у війні, такими, що заслужили великих почесей, і тому насправді їм зводять громадські пам'ятники, щоб відзначити їхні здобутки. Тож очевидно, що в якийсь окремий момент і за певних обставин вчинок може бути недозволеним, але коли час та обставини правильні, тоді він і дозволений, і заохочуваний.²³

Цей вислів поширювався, і йому надавали авторитетності як «святоотцівському свідченню» лише через те, що він походив від Атанасія. Насправді ж оригінальний лист не мав нічого спільного з війною. Сам приклад «воїна-героя» є сардонічним зверненням *ad hominem*, оскільки лист адресувався старцеві-духівнику єгипетських монахів, які характеризували себе як аскетів, тобто тих, що працювали й «боролися» за життя у чеснотах. Воєнний образ тут є цілком випадковим, і Атанасій просто використовує його в контексті, щоб проілюструвати головну думку свого листа, а саме обговорити запит, з котрим до нього як архієпископа звер-

²² Василій Кесарійський. *Лист* 188, 13; *Pedalion*, с. 801.

²³ Атанасій. *Лист* 48: *До Амуна*. Повний текст у: *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, т. 4: St. Athanasius. *Select Works and Letters* / перекл. А. Robertson (1891), репринт: Grand Rapids 1980, с. 556-557.

нувся Амур: «Чи нічні викиди сімені вважаються гріхом для пустинних целебсів?» Атанасій відповів, що з людською сексуальністю, як і з іншими справами, визначає, що є моральним, контекст діяльності, а не якийсь абсолютний стандарт, який від самого початку накладається на моральну дискусію. Багато людей давнини, християн і поган, вважали сексуальну активність осквернювальною за своєю суттю, і тут Атанасій виразно від них відхрещується. Тому наведений аргумент, коли читати його поза контекстом, сприймається хибно (як це часто буває), – наче виразне виправдання вбивства під час війни. Атанасій же зовсім не заохочує таку практику, а просто використовує промовистий приклад поширеної думки, щоб показати Амунові, що контекстуальна варіативність є надзвичайно важливою для того, щоб робити моральні судження.

Василій, своєю чергою, прагне максимально чітко донести своїй християнській аудиторії, що таке прочитання, коли його застосувати до церковної традиції щодо війни, є надто спрощеним і що було б цілковито помилковим дійти висновку, боюімто тема перестане бути проблематичною, якщо комусь вдається викопати в підтвердження «доказовий текст» із Писання або отцівського передання (як деякі, здається, і робили з Атанасієвими словами). Так ось, Василій пропонує виправлене й нюансоване пояснення того, яким має бути канонічне право Церкви у стосунку до війни в часі збройного конфлікту. Одним зі способів зробити це, до якого вдається Василій, є присвоєння цього Атанасієвого афоризму невизначеним «отцям», яких можна легітимно коригувати, беручи строгіший погляд, ніж той, який ці отці нібито дозволяли. Він також ретельно обґрунтовує власний контекст: говорить про канонічне визначення війни, у якій християнин може брати участь і «бути покараним»²⁴,

²⁴ Тобто знайти канонічне прощення для акту кровопролиття, яке канонічно заборонене. Попередній контекст канонів, які забороняють кровопролиття, важливий для Василієвих поглядів і постійно дає про себе знати. Він приймає як само собою зрозуміле, що духовенству абсолютно забороняється проливати кров, а якщо з кимось із духовенства це випадково станеться, то такому відтоді забороняється служити Євхаристійній Літургії. У цьому випадку, як і з канонічними правилами Церкви стосовно заборони другого шлюбу, те, що було загальним правилом, зазнало послаблення в застосуванні в ширшому суспільстві, хоча для духовенства зберігалася вимога дотримуватися початкової строгої інтерпретації (див. *Апостольські правила* 66 // *Pedalion*, с. 113-116). Сьогодні у православ'ї шлюб описується як одинична подія, але якщо шлюб розпався, то другий (а навіть третій) шлюб можна взяти «як ікономію» щодо людських умов і невдач у стосунках. Духовенству, проте, не дозволено брати другого шлюбу (навіть якщо перша дружина померла). Ікономія йому не дозволяється. Духовенству в східній традиції й досі заборонено брати участь у будь-якому насильстві, яке виходить поза необхідний мінімум для захисту власного життя (*Апостольське правило* 66), хоча й висловлюється осуд, якщо хтось із духовенства не захищатиме реально третю сторону, на яку нападають у його присутності. В обох випадках (як застосування надмірної сили при самозахисті, так і відмови від використання сили для захисту іншої людини) на порушників накладається покута у формі усунення від священничих обов'язків.

а всі інші військові конфлікти імпліцитно виключаються як несумісні з християнською мораллю. Таким чином, текст Василя про війну слід розглядати як «ікономічні» роздуми про давні канони, що забороняли кровопролиття в загальних категоріях. Така напруга між ідеальним стандартом (жодного кровопролиття) і складнощами контексту, в який місцева Церква потрапляла в часи конфлікту і війни, відображена в декількох інших давніх законах, таких як 14-й канон Іполита (також із IV ст.)²⁵. Причини, що їх Василій подає як підставу для припущення, що вбивства у часи ворожнечі можна відрізнити від добровільного душоубства (канонічною покаянням за що була пожиттєва заборона входити до церкви й брати участь у таїнствах), формулюються чітко і ясно: «захист второпності і благочестя». Це є кодовою мовою на означення захисту християнських кордонів від набігів поганських мародерів. Складнощі, з якими стикався Василій, не були пов'язані з повномасштабною війною, – йшлося радше про заколотників із місцевих племен, які атакували римські прикордонні міста, наносячи їм велику шкоду. В таких обставинах Василій мав небагато терпеливості до тих, які не почувалися здатними воювати через свою релігійну скрупульозність. Він більше схиляється до думки, що пасивна відстороненість зраджує християнську сім'ю (особливо слабших її членів, які не можуть себе захистити, а потребують натомість допомоги інших) перед лицем спустошення з боку безсердечних і безсовісних людей, яких необхідно спинити. Наслідком такого аргументу, відповідно, є спонування до боротьби, яку християнин мусить прийняти на певному етапі (щоб захистити честь і безпеку слабших) і яка у своїй суті буде обмеженою й адекватною відповіддю на цю провокацію – насамперед тому, що честь і передання християнської віри (благочестя і второпності) у серцях і умах воїнів обмежуватиме кровопролиття до необхідного мінімуму. Утім, це Василієве «ікономічне» вирішення однозначно й беззаперечно вказує на те, що чиста християнська мораль відвертається від війни як абсолютного зла. Тож можемо зауважити, що основною причиною, чому попередні «отці» відрізняли вбивство в часі війни від випадку звичайного душоубства, Василій вважає «дозвіл прощення». Тут розрізнення робилося не за ступенем жакливості самого вчинку, а радше за способом, яким цей учинок може бути «очищений» церковною системою покаяння.

²⁵ «Християнин не повинен зголошуватися добровольцем, щоб стати воїном, хіба що його примушує до цього хтось із представників влади. Він може мати меч, але йому не повинні наказувати проливати кров. Якщо виявиться, що він пролив кров, він повинен утриматися від таїн принаймні доти, поки він не очиститься слізьми та жалобою» (*Канони Іполита* 14.74. Текст у: Swift. *The Early Fathers*, с. 93). Див. також *Апостольські конституції* 16.

Чи логічно очікувати від християнина єпархії участі в захисті батьківщини – і водночас накладати на нього покуту, якщо він пролле кров у процесі цього захисту? Звісно, треба контекстуалізувати недопущення до тайн у загальній практиці приймання Євхаристії в IV ст., яка загалом не передбачала регулярного причастя (обряд приготування до нього був інтенсивний і включав у себе піст, милостиню та молитву), а на додаток врахувати, що значна частина дорослих християн у певній церкві ще не була повністю втаємничена через хрещення, а тому ще не була зобов'язана дотримуватись усіх канонів Церкви. Своїм правилом та обрядовим відлученням просвіщеного воїна від тайн («переможець», що повертався, неодмінно отримував багато інших публічних почесей і вдячності від місцевого населення) Василій намагається дати цілій спільноті бодай один публічний знак, що у стандартах Євангелія немає місця для війни, насильства й організованої смерті. Він намагається зберегти есхатологічний баланс: війна є не частиною Царства Божого (вираженням приходу якого в теперішньому часі є обряд Євхаристії), а частиною кривавої і керованої жадібністю реальності цього світу, що є «Царством, яке не прийшло». Наближаючись до приймання Євхаристії і віддаляючись від нього, вірний християнин (після виконання обов'язку, з кров'ю на руках), за Васи́лієм, перебуває в модальності вираження своєї посвяти цінностям миру й невинності за допомогою жалоби і покаяння за відібране життя, хоча це й була кров насильника. Задум Васи́лія, згідно з яким благородний воїн, котрий повернувся, повинен стояти у церкві (а не у притворі, де було місце для інших публічних грішників), але утриматися від причастя, виражає постулат, що справді достойне завершення війни для християнина має полягати в достойному покаянні.

Різні коментатори (не в останню чергу багато з пізніших західних Отців Церкви) сприймали це як вигадку, але мені здається, що цей постулат у тонко скомпонований «ікономічний» спосіб виражає напругу, котра існує в основному християнському посланні через нерозв'язну розбіжність між ідеальним і реальним у наповненій апокаліптичності релігії. Сила цього Васи́лієвого канону в тому, що він якнайефективніше вивішує знак «Вхід заборонено» для будь-якої потенційної теорії справедливої війни в межах християнського богослов'я²⁶ і має встановити рішучу відмову

²⁶ Як її розвинув (на основі Ціцерона) Амвросій Медіоланський (*De officiis ministrorum* 1.176) та Августин (*Epistola* 183.15; *Contra Faustum* 22.69-76); див. також: Swift. *The Early Fathers*, с. 110-149. Однак Амвросій (там само, 1.35.69-175) виразно наказує своїм священикам у жодному разі не брати участі у військових діях або дійстві смертної кари (чи то підбурюючи, чи то схвалюючи їх), бо «зацікавленість війною», каже він, «видається мені чужою для нашої ролі як священиків».

від повоєнних самогратуляцій з перемогою, ініційованих Церквою²⁷. Усе насильство: місцеве, індивідуальне чи санкціоноване народом – зараховується тут до категорії зарозумілості, яка не збігається з цінностями Царства Божого, і хоч у багатьох обставинах насильство може стати «необхідним» або «неминучим» (Василій зазначає, що єдиними легітимними причинами є захист слабких і невинних), воно все ж не може бути виправданим. Навіть за умови найкращих у світі мотивів кровопролиття залишається занечищенням, тобто тим, після чого справжній християнин має забажати пройти досвід катарсису, тимчасового звернення до покаянного способу життя, тобто стати «каянником». Василієве обмеження часу покути до трьох років (на позір суворе для нас, сучасних людей) насправді було в давній книзі правил ранньої Церкви загально визнаним знаком милосердної поблажливості.²⁸

Підсумкові роздуми

Ми можемо вважати такі перші спроби християн химерно наївними. Вони, вочевидь, переплетені з ранньою системою покут і мають наскрізь «ікономічний» характер. Під поняттям «ікономія» рання Церква розуміла мистецтво чинити все можливе в тому разі, коли важко досягнути ідеальний стандарт. У випадку війни з Василієвих тверджень і традиції канонічного права можна виснувати таке: коли руйнуються такі ідеали Царства, як мир і примирення (особливо в часі війни, коли потрібно робити рішучі й нестандартні дії, а ідеали примирення і прощення скочуються до хаосу в серці самої Церкви²⁹, оскільки вірні йдуть на війну), ці ідеали мусять бути якнайшвидше проголошені наново – при певних обмеженнях щодо військових дій як головної теми і з великим бажанням ретроспективно засигналізувати нагоду для відновлення рівноваги за допомогою публіч-

²⁷ У минулому багатьом Церквам непросто було давати собі раду з цією відповідальністю. Прем'єр-міністр Маргарет Тетчер, як відомо, засудила богослужіння після Фолклендської війни, що його архієпископ Кентерберійський відправив у лондонській катедрі св. Павла, як «надто мокро», тимчасом як інші критики в країні чинили тиск на нього через те, що він не наголосив від самого початку, що фолклендське вторгнення не відповідало вимогам «справедливої війни», як це представлено в класичній західній теорії, а тому мало бути строгіше засуджене Церквою.

²⁸ Звичайне вбивство каралося 20 роками заборони приступати до церковних таїнств на додаток до зростаючих цивільних штрафів; за душогубство отримували 10 років заборони (56-те правило Василя Великого, див.: *Pedalion*, с. 827-828).

²⁹ Зверніть увагу, що вони не запитують про крах ідеалів миру за межами Церкви, оскільки вони вважають поширення зарозумілості і насилля на землі чітким знаком усіх тих темних сил, що є ворожими Небесному Царству. Захист війни, яка не є прямою відповіддю на чітку і наявну загрозу агресії є, таким чином, назавжди викреслений зі системи координат моралі.

ного «очищення». І хоча Василій похвально ставиться до честі воїна (навіть вимагає її як акту захисту слабких), суттєвим аспектом тієї-таки честі вважає також згаданий акт публічного прийняття статусу каянника, який пролив кров. Тільки духовенству (так само, як у випадку з іншими ікономічними поблажками стосовно моралі, що діють у церковних кано-нах) не дозволяється користати з поблажок. Тому, хто предстоїть перед Божим престолом, насильницькі дії не дозволені ні за яких умов. Навіть якщо духовна особа пролила людську кров мимовільно (наприклад, у випадку ненавмисного вбивства), її позбавляли пресвітерського сану. Картина «єпископів-воїнів» у повній військовій амуніції, що проїжджали вулицями Константинополя під час Четвертого хрестового походу, залишила в тодішніх грецьких джерелах слід як одне з найбільших «потрясінь» для системи та один із прикладів, який греки потрактували за твердий доказ того, що латинське християнство XIII ст. мало у своєму осерді щось вельми хворобливе.

Можливо, – більш ніж наївно, – ми розглядаємо таку мораль війни як значною мірою «недорозвинену»? Та чи справді можна розглядати таку важливу тему крізь призму такої малої кількості канонів Східної Церкви, а навіть якщо так, то чи робити це за допомогою правил, які, вочевидь, є локальними й випадковими за характером? Справді, звинувачення в непослідовності (прославляння благородного воїна, а потім накладання на нього покути) й недолугості раніше висували особливо латинські богослови, які хотіли проштовхнути свої ідеї та сформулювати логічну й всеохопну теорію війни – таку, котра зрівнювала б очевидні біблійні виправдання ворожості з боку вибраного народу і потребу обмежити очевидну жагу крові, властиву нашому видові. Латинська теорія справедливої війни була одним таким результатом. Коли подивитися на неї передовсім (як вона й задумувалася) як на теорію обмеження ворожості в античному контексті (рукопашні бої організованих армій, сама величина яких обмежувала можливі військові дії до щонайбільше кількох місяців), то вона була також «ікономічною» теорією, що мала багато заслуг. Її корисність стала спірною в Середньовіччі, коли виробництво озброєння вивело давнє ведення війни на новий рівень, а в теперішні часи механізованих воєн вона стала цілком непридатною, бо не може зупинити фатального переходу (від якого залежить модернізована механічна війна – і та, яку фінансують держави, і та, яку фінансують менші групи і що ми називаємо «тероризмом») до вбивства цивільних, роль якого стає центральною за важливістю.

Зрештою, завданням цього есею було не скритикувати теорію справедливої війни, а просто пролити світло на магістральну християнську традицію давнього Сходу, яка ніколи не вірила в справедливую війну,

і запропонувати натомість «елегантну» теорію (а чи бідну, потерту пропозицію «старих» святих?): війна ніколи не є і не може бути виправданою, але є *de facto* знаком і свідченням зла і гріха. Коли війна неunikно вламується в двері Церкви, нашим обов'язком стає (так кажуть давні канони) взяти в руки зброю; хоча визначати з трепетом, коли саме слід це робити, мають обрані, які розуміють ціну миру і примирення, а не безумці й спрагли крові своїми самохвальними бойовими криками. Та все ж кровопролиття в жодному разі не є «справедливим насильством», навіть якщо його застосовано супроти явно злісного ворога. Східні канони, попри всю їхню умовність, містять у собі оригінальну силу християнського досвіду під цим оглядом. Таке насильство може бути «насильством справедливих», але в цьому випадку ворожість мусить завершитися з мінімальним застосуванням сили і буде позначена в ретроспективі останнім вчинком «справедливих насильників», а саме актом покаяння, яке врешті-решт розв'язує безнадійний парадокс. Хоч би якою амбівалентною чи «випадковою» була ця теорія війни, але якби її вірно дотримувалися, то руки Церкви були б набагато чистішими, ніж вони були впродовж багатьох століть. Ця теорія, можливо, ще стане у пригоді й у ширшому контексті, допомагаючи західному християнству демонтувати свої «ікономічні» структури теорії війни, яка так очевидно потребує радикального переосмислення.

Може, розпочати би треба, як завжди, тут і тепер: із «християнської Америки» на зламі нового тисячоліття, де, як здається, ми так нічого й не навчилися від поколінь гіркого досвіду ворожості, окрім зарозумілої певності, що можна «безпечно» взятися за міжнародні конфлікти, коли інші суперпотуги станом на тепер вийшли з ладу. Отакою є мудрість найпотужнішої країни світу, що нелегально перебуває в стані війни³⁰, яку вона намагається приховати ба й від себе самої, навіть коли число вбитих американських солдатів вийшло за межі 1000 осіб, і вдається до глибокого замовчування інформації про всіх тих убитих, які не належали до американських військ. Такою-от мудрістю керуються Сполучені Штати під проводом людей, що, судячи з усього, прагнуть стати до «праведної боротьби» із «силами зла», хоча багато хто у світі розцінює цю їхню боротьбу як вияв найвульгарнішого «наддержавного» секуляризму, який нехтує все те, до чого такі чутливі мусульмани. Може, у такому дивному тисячолітті потреба бути відкритими до різних можливостей знайде нову силу й авторитет.

З англійської мови переклав Олег Кіндій

³⁰ Конфлікт в Іраку є вторгненням, яке не було санкціонованим міжнародним правом за посередництвом Організації Об'єднаних Націй, а ініційоване з метою скинути диктатуру Саддама Хусейна під приводом того, що він займався виробництвом зброї масового знищення.

John McGuckin

**NONVIOLENCE AND PEACE TRADITIONS
IN EARLY AND EASTERN CHRISTIANITY**

Throughout the history of Christianity, the Church's teaching on war and peace was formulated between two extremes: on the one hand, radical pacifism, on the other hand, the theory of just war. This paper argues that the Eastern Christian approach is much more complex and more nuanced: it rejects any possibility of formulating the theory of just war, but also condemns refusal to join the ranks of the army and defend the honour and safety of the weak by hiding behind a pedantic Christian pacifism. In particular, Basil of Caesarea, celebrated religious reformer, theologian and philosopher of the fourth century, formulated the answer to the question under what circumstances can a Christian participate in war and what penance he must accomplish to restore his full participation in the church community. Basil and later canon law tradition of the Eastern Church contend that if the war is inevitable, the ideals of peace and forgiveness must be proclaimed anew with retrospective opportunity to restore full participation in the life of the Church with the help of the public "purification".

Keywords: non-violence, peace, war, Basil of Caesarea, Eastern Christianity, canon law, church history, Byzantium, penance.