

Київський столичний університет імені Бориса Грінченка
Факультет суспільно-гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства

Допущено до захисту

Зав. кафедри _____

підпис

«__» _____ 2025р.

УДК

Кваліфікаційна магістерська робота

**ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКІ ТЕОРІЇ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ:
ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ**

рівень вищої освіти: другий (магістерський)

галузь знань 03 «Гуманітарні науки»

спеціальність: 033 Філософія

Студент

Лішнянський Роман

6 курс, група ФІЛм12320д

підпис

Науковий керівник

Ломачинська Ірина Миколаївна,

доктор філософських наук, професор

Підпис

Київ 2025

ЗМІСТ

Вступ	3
Розділ I. Історичні витоки теорії справедливої війни.....	7
1.1. Аналітика джерельної бази та її методологічні особливості.....	7
1.2. Концепції війни в античній філософії.....	16
1.3. Середньовічна інтерпретація теорії справедливої війни.....	30
Висновки до I розділу.....	40
Розділ II. Філософсько-богословські теорії справедливої війни в Новочасну добу	42
2.1. Інтерпретація ідеї справедливості та становлення міжнародного права у Новий час	42
2.2. Війна та справедливість у європейській політико-правовій думці XVIII-XIX ст.	51
2.3. Філософсько-богословські інтерпретації справедливої війни в українській думці.....	60
Висновки до II розділу.....	69
Розділ III. Богословсько-філософські дискусії про справедливу війну: сучасний контекст	71
3.1. Розвиток концепції справедливої війни у християнській думці XIX-XX століть	71
3.2. Релігія, політика та війна у сучасному світі: між легітимацією насильства і секулярною державою.....	82
3.3. Переосмислення концепції справедливої війни в контексті сучасних викликів.....	93
Висновки до III розділу.....	103
Висновки.....	105
Список літератури	

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Війна – явище доволі суперечливе, яке містить в собі велику кількість аспектів, які стосуються людського існування, бо торкаються не лише політичної, економічної, соціально-суспільної сфери, а часто накладають відбиток на індивідуальне життя людини, торкаються її особистісного простору, міняють ту реальність, до якої вона звикла.

Актуальність даної проблеми є безумовною, тому що кожна епоха, кожне покоління, так чи інакше, опиняючись на межі бути (війні) чи не бути (миру), постає перед новим переосмисленням здавалось би такої «старої» (в крайньому випадку не нової) теми, вносячи свої корективи, правки, актуалізуючи ті чи інші аспекти та нівелюючи інші.

У центрі дослідження великою мірою перебуває католицька інтерпретація теорії справедливої війни, хоча зачіпається й православ'я та бачення протестантизму, але меншою мірою. Увага приділена саме католицькому варіанту, оскільки саме в його межах було закладено класичну богословсько-філософську структуру теорії справедливої війни, що включає моральні, правові та політичні критерії допустимості війни. Від Августина Аврелія до Фоми Аквінського, а згодом – у працях іспанських схоластів, католицька думка запропонувала цілісну систему осмислення війни як морально обмеженого явища, що справила тривалий вплив на європейське право, політику і міжнародну етику. Все це дозволяє простежити концептуальну спадкоємність, внутрішню логіку розвитку і сучасну релевантність цієї моделі у відповідь на виклики ХХІ століття.

Під кутом зору нашого сьогодення і те, що саме наша країна – Україна – виявилась в епіцентрі воєнного конфлікту, вибрана тема постає актуальною, дуже особистісною для кожного українця, бо ставить нас перед одвічними запитуваннями, які турбували мудреців, починаючи з античності: що таке війна у своїй суті? Чи є вона необхідною та чи можливо її уникнути? Якими законами вона керується і чи взагалі є в ній закони? Чи є війни справедливі і якщо так, то при яких умовах, їх можна вважати такими? Чи взагалі коректно вживати поняття

«справедлива» у відношенні війни, бо воно скоріше звучить як оксюморон? Ці та багато інших запитувальних питань постають перед тими, хто хоче краще зрозуміти ситуацію сьогодення.

Наша сучасність постає доволі неоднозначною, амбівалентною і незважаючи на те, що в технологічному сенсі прогрес людства з кожним роком зростає в геометричній прогресії, але в морально-духовному сенсі ми залишаємось на рівні варварів, недаремно сучасну культуру іноді називають «другим варварством» (О.Шпенглер), що характеризує зовнішньо розвинену, але внутрішньо спустошену цивілізацію, яка все більше відходить від принципів гуманізму, де технічне зростання не супроводжується духовним чи культурним зростом, де все більше зусиль прикладається для винайдення все новішої і більш смертельної зброї масового ураження, але все менше ми дбаємо про збереження власної людяності та емпатії, все більше збільшується прірва між тими людьми, якими б ми мали бути і тими, якими ми є в нашій дійсності.

Метою магістерської роботи є осмислення філософсько-богословських теорій справедливої війни. Основними завданнями, згідно зазначеної мети, будуть:

- здійснити аналіз джерельної бази дослідження;
- визначити основні концепції справедливої війни в античній філософії;
- дослідити середньовічні інтерпретації теорій справедливої війни;
- розкрити інтерпретації ідеї справедливості та становлення міжнародного права у Новий час;
- визначити основні підходи до аналізу взаємозв'язку війни та справедливості у європейській політико-правовій думці XVIII-XIX ст.
- охарактеризувати філософсько-богословські інтерпретації справедливої війни в українській думці;
- визначити особливості розвитку концепції справедливої війни у християнській думці XIX-XX століть;
- дослідити взаємозв'язок релігії, політики та війни у сучасному світі;

- здійснити переосмислення концепції справедливої війни в контексті сучасних викликів.

Об’єкт дослідження – феномен справедливої війни.

Предмет дослідження – філософсько-богословські концепція справедливої війни в історичній ретроспективі та сучасному дискурсі.

Методи дослідження. Для вирішення поставлених мети та завдань використано історико-філософський метод, що дозволяє проаналізувати розвиток теорії справедливої війни в античній філософії, середньовічному богослов’ї та ранньомодерному праві, яке формується у Новий час; цей метод широко застосовується у першому розділі. Важливим для розкриття проблематики роботи є герменевтичний метод, який найбільш виразно застосований при осмисленні біблійних текстів і богословських трактатів, які мають стосунок до концепції справедливої війни, оскільки сприяє залученню дослідника до розкриття змісту текстів, допомагаючи інтерпретувати першоджерела в їх історичному та богословському контексті. Застосований також порівняльно-історичний метод, який є важливим для зіставлення різних підходів до концепції справедливої війни у католицькій, православній і протестантській традиціях. Особлива роль відводиться міждисциплінарному та системному підходу, що дозволяє розглянути теорію справедливої війни як комплексну систему, що включає філософські, богословські, етичні, політично-правові аспекти, при цьому враховуючи історичну основу, яка сформувала основні норми гуманітарного права та визначила основні морально-етичні критерії ведення війни.

Теоретичне значення магістерського дослідження. Дане дослідження може бути використане для подальших, більш поглиблених наукових розвідок, центральною темою яких є філософсько-богословське осмислення війни, зокрема її етичної сторони. Це сприятиме поглибленому розумінню того, яким чином відбулась історична еволюція концепції, яка розглядається, що дозволить побачити її вплив на сучасний етично-правовий дискурс.

Практичне значення магістерського дослідження. Отримані результати можуть бути використані для навчальних курсів з філософії, богослов'я, міжнародно-правової етики.

Апробація результатів магістерської роботи. Теоретичні напрацювання і результати дослідження було викладено на таких **науково-практичних конференціях**: VIII Всеукраїнська студентська науково-практична конференція «Актуальні проблеми соціально-гуманітарних дисциплін» Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова, м. Миколаїв, 2025; VIII Всеукраїнська студентська наукова конференція «Київські філософські студії - 2025» Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, м. Київ, 2025

Публікації. Основні положення магістерської роботи відображено у двох тезах наукових конференцій.

Структура роботи містить вступ, три розділи, по три підрозділи до кожного розділу, висновки; загальний обсяг основного тексту – 107 сторінок; і список літератури, у якому 151 позиція використаних джерел.

Ключові терміни: справедлива війна (*bellum justum*), легітимна влада/авторитет (*auctoritas principis*), справедлива причина (*causa justa*), правильний намір (*intention recta*), гібридні війни, асиметричний конфлікт.

РОЗДІЛ І. ІСТОРИЧНІ ВИТОКИ ТЕОРІЇ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ

1.1. Аналітика джерельної бази та її методологічні особливості

Література за темою магістерської роботи є достатньо об'ємною і різноманітною за своєю специфікою, її умовно можна поділити на дві складові частини: 1) література історично-оглядова, де представлені міркування з даного приводу визначних філософів, богословів, отців Церкви, які безпосередньо і сформулювали та структурували поняття війни, надавши йому більшої визначеності, визначили основні принципи, на основі яких можна вести мову про справедливу чи не справедливу війну, зазначили морально-етичну сторону проблеми, її політичні та правові межі; 2) література критично-аналітичного спрямування, предметом якої є теорія справедливої війни, аналіз доречності та актуальності такого розгляду. У сучасному світі, який постає перед новими загрозами і викликами, незважаючи на те, що ціль війни сутнісно залишається переважно незмінною, зміна її методів істотно впливає на етичні та правові норми міжнародної спільноти, спонукаючи до глибокого переосмислення не лише самої теорії справедливої війни, але й засобів її ведення. У цьому процесі особливо важливу роль відіграють держава як гарант внутрішнього і зовнішнього порядку, світові організації як носії принципів міжнародного права, а також богословська спільнота, яка формулює морально-етичні засади оцінки війни і миру.

Перший блок літератури представлений такими мислителями, які сформулювали, окреслили, визначили і розвинули основні ідеї концепції справедливої війни, причому не обов'язково вони саме так йменували свою позицію: Геракліт, Платон [54], Арістотель [6; 7], Плотін [135], Прокл [136], Марк Аврелій [2], Цицерон [128; 78; 79], Луцій Анней Сенека [68]. Саме у цих мислителів ми знаходимо перші історичні важливі розвідки з даної проблематики і певною мірою можна вважати, що представники античної філософії стали предтечами становлення класичної теорії «справедливої війни», яку

сформулював уже пізніше Августин [1] і доповнив Тома Аквінський [84]. Крім того, будь-яке ґрунтовне дослідження вимагає обов'язкове звернення до першоджерел та витоків, тому зрозумілим є те, що наше осмислення даної проблеми починається з представників античного світу.

Як було уже зазначено, вибрана тема є досить об'ємною за обсягом, а згадки про війну, так чи інакше, присутні в працях багатьох мислителів, не лише античності, але й будь-якого іншого історичного періоду, тому перелік авторів, які згадуються у роботі абсолютно не вичерпує дану проблематику, ми лише торкаємось основних бачень, ідей та тенденцій, які вплинули на формування і розвиток теорії справедливої війни.

Наша зверненість до античної традиції в даному дослідженні основним чином орієнтована на те, щоб показати методологічні особливості розглядуваної проблематики, яка зорієнтована на натуралістичне бачення та політико-прагматичний підхід у розумінні війни, яка відображається тут як регулятивний інструмент політики з етичним обґрунтуванням та акцентацією. Зокрема, досократики – Геракліт, Анаксимандр, піфагорейська школі, Емпедокл, бачення яких розглядається в роботі, – зорієнтовані на те, щоб показати війну як необхідну (невід'ємну) частину усього світового порядку, природи як такої, де конфлікт – це природне явище, хоча й часто містить й вимагає етичної оцінки, але у досократиків цей етичний момент ще поставлений досить не виразно, оскільки увага зосереджена на визначенні того, що є сутністю війни і до чого (до якої сфери) її можна віднести. Виступаючи невід'ємною частиною природи, світобудови в цілому, війна, як і сама природа, поза межами будь-якого етичного оцінювання, хоча це зовсім не значить, що її прояви і впливи не потрібно чи не можна стримувати та врівноважити. У Геракліта, війна – це природне явище; Анаксимандр намітив ідею про справедливість, яка має властивість відновлюватись і ця відновлювана справедливість в подальшому розгорнеться у легітимну причину для застосування сили; піфагорейці, через розроблену ними концепцію гармонії, яка передбачає урівноваження і співвіднесення протилежностей, заклали початок для одного з важливих принципів у

подальшому розвитку теорії справедливої війни – принципу пропорційності, тому зрозуміло, чому вони також згадуються як предтечі становлення цієї проблеми; роль Емпедокла також доволі цікава, оскільки протистояння двох космічних сил – Любові і Ворожнечі, – зрештою, вказує на те, що боротьба – це необхідна космічна сила, яка в кінцевому результаті всеодно змушена підпорядкуватись принципу Любові як найвищому світовому принципу, а це, у свою чергу, засвідчує те, що кінцевою метою будь-яких конфліктів в обов'язковому порядку є мир. Слід також відмітити й те, що ці ранні досократичні рефлексії стали методологічним підґрунтям, яке лягло в основу осмислення даної проблеми у Платона та Аристотеля, а також знайшло продовження у виразників середньовічної богословсько-філософської думки. Саме Платон заклав підвалини етичного розуміння війни, розглядаючи її як засіб захисту ідеального державного устрою [54], де війна вважалась допустимою лише заради збереження справедливості в межах гармонійно впорядкованої держави. Аристотель [6; 7] продовжив цю тему, розрізняючи «справедливу» війну як природну та необхідну для самозбереження полісу і «несправедливу» як таку, що ведеться заради підкорення інших; можна припустити, що саме аристотелівський телос заклав основи для нормативної аргументації війни як засобу досягнення вищого блага. Плотін [135] і Прокл [136], будучи найяскравішими представниками неоплатонізму, акцентували на духовній ієрархії буття, де війна могла мати символічне значення боротьби душі з хаосом, а не лише бути політико-етичним явищем; крім того, важливими вони й є тому, що їхня метафізика добра й упорядкованості вплинула на подальше християнське осмислення справедливості як космічного принципу. В подальшому Сенека [68], будучи чи не найвідомішим представником стоїчної школи, неодноразово наголошував на перевазі миру та внутрішнього спокою над зовнішнім конфліктом, вбачаючи у війні крайній моральний компроміс, але він не заперечував необхідність захисту, якщо йдеться про чесноти та борг перед спільнотою. Дещо під іншим кутом зору роздумував Марк Аврелій [2], виражаючи розуміння обов'язку, бо незважаючи на те, що війна жорстока, все ж

вона може бути виправдана як частина космічного порядку, якщо виконується з розумом і чеснотою.

Важливим для огляду даної проблеми і постаті Амвросія Медіоланського [83], який одним із перших отців Церкви сформулював ідею війни як допустимого зла в обороні справедливості та віри, чим відкрив шлях до подальшого морального осмислення війни в християнстві; Аврелій Августин Блаженний [1], постає засновником концепції справедливої війни, розглядаючи її як морально допустиму лише за умови захисту порядку, миру та божественної справедливості; а Беда Преподобний [89] чи не вперше у своїй історичній хроніці відобразив моральні оцінки воєнних дій, підсилюючи християнське уявлення про війну як духовний вибір у боротьбі добра зі злом; Ісидор Сивільський [118], навів лад, систематизувавши терміни та моральні критерії, пов'язані з війною, закріпивши в середньовічній енциклопедичній традиції уявлення про війну як дисциплінований акт, підпорядкований Божому порядку; і, нарешті, Фома Аквінський [84], стає тією постаттю, яка теоретично обґрунтувала три класичні критерії справедливої війни (справедлива причина, легітимна влада, правильний намір), що надало концепції цілісності та завершеності.

До цього ж блоку відносимо і Саламанкську школу, представлену Франциско де Віторія, який адаптував концепцію справедливої війни до умов колоніальної епохи, підкреслюючи права тубільних народів та обмеження насильства через природне право; Франциско Суаресом [147], який розвинув теорію *jus ad bellum* і *jus in bello* в руслі школи іспанської схоластики, акцентуючи на ролі наміру, пропорційності та морального вибору суб'єкта війни, також вагому роль відіграли і Бартоломе де ла Касас [71], Гуго Гроцій [108], Самуель Пуфендорф [137], Томас Гобс [112], Джон Лок [42], Ж.-Ж.Руссо [63], які здійснили секуляризацію середньовічної доктрини справедливої війни, розширивши традиційні критерії *bellum justum*, інтегрувавши в них міжнародно-правове мислення, яке було пов'язане із визнанням прав народів, рівністю держав і обмеженням суверенної сили з боку природного закону.

Будучи послідовними в аналізі концепції справедливої війни, слід також згадати і роль Гегеля [111], Клаузевіца [97], Канта [123], Мілля [46], які почали розглядати війну як таку не стільки з позицій моральної допустимості окремого акту насильства, скільки в контексті політичного розвитку народів, еволюції прав людини та державних інституцій. Як бачимо, у XVIII–XIX століттях концепція війни зазнає подальших змін під впливом ідей Просвітництва, романтичного націоналізму і формування концепту сучасної державності.

Важливими для нас також у цьому блоці постають джерела представників української інтелектуальної думки, починаючи з Нестора Літописця [49], митрополита Іларіона [33], Ф.Прокоповича [58; 59], І.Вишенського [17], З.Копистенського [38], Л.Барановича [9] до І. Франка [77] та Д.Донцова [26], які не просто осмислюють класичну західну теорію справедливої війни, але надають їй нової особливості та тлумачення, приміряючи її до тих історичних умов та ситуацій, в якій завжди безпосередньо знаходилась сама Україна, вносячи сюди елементи любові до Батьківщини, рідної землі, неможливості і не бажання терпіти будь-яку несправедливість.

До цього ж блоку можна віднести дослідження та глибокий аналіз з давньогрецької, середньовічної та модерної філософії Бертрана Рассела [140], Марка Мунна [132], Ноа Левіна [127], Едварда Хассі [117], Карла Хафмана [115], Джефрі Кірка [125], Ентоні Кенні [124]; Джеймс Брауна Скотта [119], Теодора Гомперца [106], Дж.Себайна [66] та інших, адже саме вони намагались осмислити роль давніх мислителів не лише для їхніх епох, але показати їхній вплив на подальше становлення та розвиток філософського типу мислення.

До другого блоку критично-аналітичної дослідницької літератури слід віднести праці, які розглядають безпосередньо теорію справедливої війни у відношенні до сучасності, зокрема М.Вальцер [148], здійснив безпосередній вплив на відродження інтересу до теорії справедливої війни у XX ст., наголошуючи на контекстуальності моральних рішень та важливості історичної казуїстики; Б.Оренд [134] дає сучасне системне викладення теорії справедливої війни у світському контексті, розділяючи її на *jus ad bellum*, *jus in bello* та *jus post*

bellum і пропонуючи етичні критерії для кожного етапу; Дж.Макмаган [129] критикує традиційну теорію справедливої війни, не визнаючи моральної симетрії між воюючими сторонами, тим самим утверджуючи індивідуальну відповідальність за участь у несправедливій війні; Д.Родін [138], який досліджує спільні моральні дилеми війни в різних традиціях (західній, ісламській, індуїстській), підкреслюючи універсальність певних етичних викликів; Дж. Чілдрес [96] намагається структурувати ключові критерії теорії справедливої війни, показуючи їхню функціональну взаємозалежність у реальних етичних ситуаціях; Дж.Бас [88.] основну увагу зосереджує на розгляді моральних принципів справедливості після війни, ставлячи питання про відповідальність переможців і відновлення справедливого порядку.

Звісно сюди можна віднести й інших А.Белламі [92], Е.Бегбі, М.Грегори [90; 91], які намагаються вказати на важливість етичних критеріїв для будь-якої війни, бо вони є визначальними для захисту людської свободи та життя; Дж.Бас [88], також осмислює ситуацію *post bellum*, коли справедливість після війни постає не менш важливою, як і під час самої війни; Е.Анкомбе [85], яка відновила етичну дискусію про війну у ХХ ст., рішуче критикуючи сучасну моральну казуїстику та наголошуючи на потребі добродесного мислення в оцінці дій під час війни; Р.Аркіна [86], що значно розширює межі теорії справедливої війни, піднімаючи нові моральні питання щодо автономного застосування сили й етичного програмування бойових систем; Т. Асада [87], який аналізує західне уявлення про секулярну етику війни, демонструючи, як релігійні ідеї трансформуються в сучасному дискурсі насильства і правової легітимації; Р.Арон [8], який запропонував реалістичну модель міжнародних відносин, у якій війна розглядається не лише як політична необхідність, але як моральна проблема, що потребує осмислення меж легітимного застосування сили в умовах міждержавної анархії; А.Макінтайра [43], який поставив під сумнів моральну цілісність сучасної етики, що включає і теорію справедливої війни, підкреслюючи потребу повернення до традицій добродесності як підґрунтя для етичної оцінки воєнних дій.

До цього блоку, звісно, слід віднести й імені наших українських сучасних мислителів, які активно осмислюють дану проблематику, у зв'язку із історичним становищем України й зважаючи на наше власне не просте сьогодення. Сюди слід віднести імена й М.Мариновича [44; 45], І.Панафідіна [51; 52], О.Борисової [12; 13], П.Ямпольця [14], С.Пролеєва [60], Л.Филипович [73; 74] і А.Колодного [36; 73], Т.Добко [25] та багато інших, які під різними кутами зору і в різних філософсько-богословських та соціальних площинах намагаються розглянути дану проблему, переосмислюючи основні концепти, визначаючи їхню дієвість чи відсутність такої.

Сьогодні можна виділити декілька підходів та рис, які виділяють українську концепцію справедливої війни на фоні класичної західної теорії.

За останні декілька років сформувався православно-богословський підхід, де теорія справедливої війни тлумачиться через призму православного богослов'я, виходячи з його специфіки розуміння та бачення проблеми насильства і захисту. Тут можна відмітити і О. Сагана [65], який робить аналіз православного розуміння справедливої війни, виходячи з викликів сьогодення; і Ю. Чорноморця [76], С.Шкіль [81], які досліджують джерела концепції справедливої війни і те, наскільки вони актуальні в сучасному українському контексті; і митрополита Олександра Драбинко [27], який розуміє теорію справедливої війни як таку, яка є моральним обов'язком християнина, якщо потрібен справедливий опір агресії, тим самим митрополит проводить границю між нападом і захистом у богословському трактуванні.

Греко-католицький підхід до концепції справедливої війни відзначається інтеграцією східної та західної християнської традиції. Тут можна відмітити М.Мариновича [44;45], В.Гнатюка [21; 28], Й.Зісельса [28] і їх розгляд концепції справедливої війни в контексті гідності людської особи та її прав; С.Гуркіну, О. Турія [72] та їх аналіз історичних інтерпретацій концепції справедливої війни в українській греко-католицькій традиції; блаженнішого Святослава (Шевчука) [67], який обґрунтовує опір злу, спираючись як на східну патристичну традицію, так і на сучасне католицьке вчення; М.Волощука, який зосередив свою увагу на

взаємозв'язку між вірою та національною ідентичністю, аналізуючи їх через призму воєнного конфлікту.

Звісно, ні православний, ні католицький підхід не вичерпуються зазначеними іменами, цей список можна значно розширити. Але в розгляді даної проблеми хотілося б торкнутись і інших підходів, таких як історико-філософський – О.Ворон [18], І.Гудима [22], дослідження яких спрямовані на прослідковування ідейних джерел християнської оцінки війни і миру та права легалізації ведення воєнних операцій; М. Симчик [69], який розглядає концепцію справедливої війни в курсах етики Києво-Могилянської академії; І.Панафідін [51; 52], Т.Пода [55], які досліджують природно правову традицію вітчизняних філософів для морального виправдання війни; К.Кислюк [35], який у своїй монографії подає авторське бачення співвимірності української історіософії із західноєвропейською філософією історії, зокрема й співставлення теорії справедливої війни, Н.Ліхацька [41], В.Денисенко [23], які дають соціофілософський аналіз феномену війни та миру з історичної перспективи; О.Борисова [12; 13] і Т.Добко [25], увага яких зосереджена на осмисленні доктрини справедливої війни у розробках середньовічних християнських мислителів;. Не менш важливим є міжнародно-правовий підхід, який обґрунтовують у своїх працях О.Мережко [130], П. Ямпольць [14], Т.Букіна [14], а фокус їхньої уваги зосереджений на аналізі російсько-української війни з точки зору міжнародного права та відповідності критеріям справедливої війни (*justum bellum*), Б.Парахонський, Г. Яворська [53], Л.Моїсеєнко [48], у яких головним об'єктом уваги постає проблема війни та миру, А.Андрущенко [5], А.Карась [34], С.Романюк [62] і В.Кравченко [39], які висвітлюють класичне та некласичне бачення концепції справедливої війни у відношенні до громадянського суспільства, В.Буткевич [15], В.Мицик [15], О.Задорожній [15], які осмислюють війну з точки зору міжнародного права; на міждисциплінарному підході для дослідження даної проблеми зосереджені А.Колодний [36;73;74], В.Бодак [11], які розглядали міжконфесійні аспекти осмислення проблеми справедливої війни, М.Черенков [75], який аналізує протестантське бачення проблеми справедливої

війни в сучасному українському контексті, Л. Филипович [73; 74], А. Колодний [73; 74], які досліджують релігійні чинники у формуванні концепції справедливої війни в сучасній Україні.

Звісно, багато хто (зокрема тут можна відмітити і С. Пролеєва [60] та А. Єрмоленка [29]) вказує на те, що необхідно трансформувати класичну концепцію справедливої війни, дивлячись на ті нові форми конфліктів, які виникають у ХХІ столітті. Аналізуючи українську традицію в осмисленні даної проблематики, думаю, що сміливо можна відмітити її синтетичний характер, що дозволяє не лише поєднати в собі східну та західну традицію, але дозволяє співіснувати разом підходам, які мають міждисциплінарний характер і зосереджені на різних акцентах у даному питанні.

Список усіх тих, кого слід включити можна ще продовжувати доволі довго, оскільки, зважаючи на реалії сьогодення і на те, що військові методи ведення війни суттєво змінюються, тим самим трансформуючи і суть самої війни як такої, все це вимагає переосмислення класичної теорії справедливої війни, щоб вона відповідала сучасним реаліям і дійсно визначала межі допустимого і недопустимого у веденні війни. Як бачимо, тема сьогодні набирає все більших обертів та актуальності у світовій інтелектуальній спільноті, яка змушена переосмислити ті принципи, які ще донедавна здавались непорушними.

Показовою в роботі є й методологія, яка поєднує в собі історико-філософський аналіз, критичне текстологічне осмислення першоджерел, які дозволяють глибше зрозуміти витоки та першопричини постановки концепції справедливої війни. Важливим для розуміння є осмислення та аналіз античної традиції, яка безпосередньо вплинула на формування середньовічної рефлексії. Звернення до першоджерел лише посилює аналітику та підкріплює аргументацію, демонструючи не поверхове охоплення проблеми, але проникнення в її суть. Саме історико-філософський метод дозволяє побачити нам розвиток та еволюцію концепції справедливої війни, починаючи з античності і до модерної доби, тим самим дозволяє нам побачити як змінюється зміст понять у контексті різних історичних обставин. Слід також вказати, що немаловажливим

тут також є герменевтичний метод, яким ми скористались для інтерпретації текстів, враховуючи не лише внутрішню логіку мислення авторів, але й історичний контекст написання творів, а також ті цілі, які ставили перед собою автори.

У тексті широко використовується порівняльний метод, який покликаний виявити і спільні, і відмінні моменти у трактуванні поняття «справедлива війна» у різних мислителів у різні історичні часи. Крім цього, як можна побачити це у самій роботі, тут присутній етичний аналіз, який представлений як оцінка концепції справедливої війни з позицій нормативної етики, а це дає нам можливість зробити кореляцію традиційних уявлень у відповідності до сучасних стандартів міжнародного права і прав людини в цілому.

Осмислюючи заявлену проблематику, слід зазначити, що література, яка використовувалась, персоналії, які згадуються, абсолютно не вичерпують собою дану тему, тому що ця проблема розробляється і цікавить значну кількість сучасних мислителів, які торкаються того чи іншого аспекту. Ми спробували охопити ті основні постаті, які так чи інакше сформували і мали вплив на теорію справедливої війни в минулому і в нашому сьогоденні.

1.2. Концепції війни в античній філософії

Осмилення війни та її морального виправдання постає важливою та актуальною темою у філософсько-богословському дискурсі з найдавніших часів, адже вона торкається усіх сфер людського життя, тому аналізуючи це явище, слід враховувати різні аспекти – політичні, економічні, культурні, історичні, ідеологічні, – які допомагають чіткіше зрозуміти причину її виникнення та шляхи подолання.

Постійна присутність війни в житті давніх суспільств, її руйнівні наслідки та водночас незаперечна роль у творенні політичних структур зумовили необхідність глибшого осмилення цього явища. Античні мислителі, свідки безперервних конфліктів між містами-державами та експансійних кампаній,

поставили перед собою завдання не лише описати війну, а й зрозуміти її природу, причини та межі допустимого насильства. Історичні умови постійної нестабільності та прагнення до політичного впорядкування стали тим каталізатором, що спонукав філософську думку античності звернутися до аналізу війни як складного й багатозначного феномену. Саме представники античної філософії, чи не вперше піддали філософській рефлексії війну як загальнолюдський історичний феномен, згадаймо хоча б загальновідомий вислів Геракліта, який стверджує, що «війна – батько всього, цар усього; одних вона робить богами, інших – людьми, одних робить рабами, а інших вільними» [127, р .31]. Візьмемо до розгляду кілька показових прикладів, які демонструють специфіку розуміння даної проблеми.

Звісно, ранній період античної філософії, який охоплює VII-V ст. до н.е., основним чином орієнтований на натурфілософську, етичну та космологічну проблематику, а це вказує і на хід думки, який переважав у цей час, тобто, хоч центральними темами цього періоду була онтологія та космологія, все ж питання війни входило в коло зацікавлень досократиків, оскільки воно було безпосередньо пов'язане з пошуком принципів космічного порядку, гармонії та конфлікту, які розумілись як основа буття, тому не могли залишитись поза увагою. Саме в такому ключі, ми й знаходимо розгляд даної проблематики у Геракліта Ефеського (бл. 540-480 рр. до н.е), який розумів та тлумачив її як основну рушійну силу будь-яких змін (полемос), зазначаючи важливу роль війни у протистоянні та боротьбі протилежностей, без якої неможливою є розмова про розвиток та гармонію в цілому. Весь світ, на думку предтечі діалектичного методу у філософії, є одвічною боротьбою та взаємодією, які й постають джерелом становлення Логосу (порядку) у світі, а мир – це проміжний, тимчасовий стан у постійному процесі перетворень. «Вони не розуміють: як те, що відокремлює, об'єднується з собою. Це гармонія протистоянь, як у випадку з луком і лірою» [127, р.32], мається на увазі, що лук і ліра працюють за одним і тим самим принципом, бо, так само, як для польоту стріли потрібно натягнути тятиву, вивівши її зі спокійного натягнутого стану, так і для того, щоб ліра створила

мелодійні звуки, слід порушити принцип натягу струн, який і надає гармонію звучання, але і в одному, і в іншому випадку важливим є правильний їхній баланс, бо саме взаємодія протилежностей (спокою і руху, війни і миру, дня і ночі) взаємодоповнюють один одного і постають тією причиною, яка забезпечує рух і зміни у світі. «Протилежності, за допомогою яких ми структуруємо та знаходимо свій шлях щодо будь-якої частини досвіду, не є просто протиставленнями та відмінностями. Їх не слід розглядати, як пари різних осіб, які просто ненавидять й уникають одне одного. Навпаки, у звичайному житті вони виявляються співприсутніми, взаємозалежними, здатними переходити один в одного, мовчазно співпрацюючи. <...> Якби не існувало такого поняття, як хвороба, ми б не тільки не вважали здоров'я приємним, але й не було б такого поняття – здоров'я» [117, р.94]. Звідси, і висновок про те, що гармонія має потребу у цьому динамічному балансі напруги, що дозволяє світу залишатись дієвим та живим. Відповідно, й конфлікти між людьми, які доволі часто переростають у війну між державами і людьми, можуть стати причиною подальшого розвитку при умові дотримання певного балансу, будучи врівноваженими, тому війна – це універсальний закон природи, який покликаний підтримувати порядок та розвиток через напругу та конфлікт.

Доволі схожою за звучанням проблема війни, боротьби та протистояння, поставала в Анаксімандра, піфагорейців, зокрема у Емпедокла, хоча в цілому, так чи інакше, чи не кожен грецький мислитель, в тій чи іншій формі, осмислює зазначену тему, ми ж торкнемось лише зазначених, оскільки ця тема доволі неохопна. Концепція Анаксімандра (610-546 до н.е), насамперед, цікава тим, що ідея боротьби у нього випливає з космологічного принципу справедливості (діке), що певною мірою можна віднести до найдавнішого філософського обґрунтування необхідності врегулювання насильства та війни, виходячи з установок морального порядку, бо хоч усі речі виникають і зникають через боротьбу протилежностей, але вони підпорядковуються закону справедливості, який покликаний врівноважити їхню боротьбу, адже «протилежні субстанції відплачують одна одній за свої посягання, і за умови збереження балансу всі

зміни в розвиненому світі відбуваються між одними й тими самими речовинами» [125, р.114]; тобто, «Анаксимандр бачив Всесвіт, як поле конкуруючих протилежностей: гарячого і холодного, мокрого і сухого. Іноді домінує одна з пари протилежностей, іноді інша: вони зазіхають одна на одну, а потім відступають, і їх взаємообмін регулюється принципом взаємності» [124, р.21], відповідно, ця світова боротьба протилежностей лежить в основі всієї світобудови, яка керується принципом справедливості.

Піфагорейці ж вважали, що війна – це результат порушення світової гармонії, який засвідчує моральний безлад та невігластво, тому потребує всілякого засудження, а гармонію полісу необхідно захищати шляхом обмежених та виправданих дій. Зокрема, Емпедокл (бл.495-435 до н.е), орієнтуючись на вчення про чотири елементи (воду, землю, вогонь та повітря) і дві протилежні сили (Любов і Ворожнечу) [115, р.76], які урухомлюють усе в цьому світі, змішуючи все з усім, тлумачить Ворожнечу як основний принцип роз'єднання та боротьби, без якого неможливе становлення жодної форми чи зміни як такої, але людина як моральнісна істота повинна прагнути до вищого ідеалу гармонії – Любові, бо хоч Ворожнеча і постає частиною космічного процесу, все ж між сторонами конфлікту з необхідністю потрібно шукати гармонію, бо її порушення веде до всіляких бід і нещасть, які не необхідні, але з необхідністю присутні в космічній гармонії. Любов поєднує елементи, а Боротьба змушує їх розлучитися. Одного разу коріння виростає одне з багатьох, в інший час вони розділяються, щоб бути багато з одного. Ці стихії, ніколи не припиняють свій постійний обмін, через прихід любові відбувається об'єднання в одне ціле, але незабаром приходить Ворожнеча і все стає розділене один від одного ненавистю. Любов і Боротьба – мальовничі предки сил тяжіння і відштовхування. Для Емпедокла, історія – це колообіг, у якому іноді є Любов, яка домінує і під її впливом все об'єднується в єдину гармонійну сферу, а іноді приходить Ворожнеча, яка все відокремлює [124, р.22]. Як бачимо, Ворожнеча, так само як і Любов є невід'ємною частиною космологічного становлення, що доволі пластично вписується у світогляд давніх греків і хоча погляди Емпедокла в дечому

суголосні поглядам Геракліта, все ж тут є суттєва відмінність, на яку вказує Б. Рассел, бо в Емпедокла важлива не боротьба сама по собі, «а боротьба (ворожнеча) та любов породжують зміни», тому «кожна складна речовина є тимчасовою, тільки Любов та Ворожнеча вічні» [140, р.55], тобто тут важлива взаємодія двох начал, яка породжує різноманіття, тим самим приносячи зміни у світ, але основою залишаються дві сутнісні сили, без яких неможливий рух.

Не меншого зацікавлення викликають і погляди софістів, які, хоч формально належать до раннього (досократичного) періоду античної філософії, все ж міняють акценти, відходячи від космічного трактування феномену війни та переносючи його в етичну площину, тим самим започатковуючи новий антропологічний напрям в античній філософії, де розгляд тих чи інших проблем завжди пов'язаний з людиною, її баченням та морально-етичними орієнтирами. Якщо натурфілософи вважали війну деяким універсальним принципом, необхідною частиною світового процесу, то софісти, зокрема Протагор і Горгій, Трасімах, Каллікл, тлумачать її у прагматичному ключі, де справедливість – це завжди відносна величина і залежить від інтересів конкретної держави чи групи людей, бо, як пам'ятаємо, відоме протагорівське – «людина є мірою всіх речей». Війна, на думку софістів, невід'ємна частина людської природи та соціального порядку, тому якщо моральні принципи – величина відносна, бо залежать від контексту та моральних угод між людьми. Зокрема, можна зустріти погляди, які мали місце у софістів, але, як відмічає Б.Рассел, не були для них типовими, де висловлюється думка про те, що «немає справедливості, окрім інтересів сильнішого, що закони приймаються урядами для власної вигоди. <...> Закон природи – це закон сильнішого, але для зручності люди встановили інститути та моральні правила, щоб стримувати сильних [140, р.79], то й будь-яка війна може бути виправдана, виходячи з інтересів та потреб тієї чи іншої громади. Ключову роль у справі виправдання будь-якої ситуації, дії людини, навіть війни, відіграє риторика [132, р.92], яка є незамінним інструментом досягнення та захисту власних інтересів кожним, хто нею володіє досконально. Така позиція софістів не могла не викликати неприйняття та критики, і першими її критиками стали

Сократ та Платон, які виступали за абсолютність моральних засад, бо якщо у своїх діях людина не буде мати деякого фундаментального обумовлюючого Закону, то порушиться баланс сил світового цілого. Аморальний релятивізм софістів суперечив ідеалам справедливості та гармонії, тому не міг бути прийнятним для мислителів, які бачили державу і космос в цілому такими, які повинні керуватись деякими універсальними принципами, які б убезпечували, надавали цілісності та повноти, урегульовуючи питання війни та миру, любові і ворожнечі як у суспільстві, так і у всьому Універсумі.

Доволі конструктивне осмислення війни – причин її виникнення, ролі у забезпеченні справедливості й захисту держави та про її виправданість, знаходимо у діалозі Платона «Держава». Платон, вустами Сократа, веде мову про те, що війна – це явище, яке є невід’ємною частиною державного життя, але не є і не повинно бути самоціллю, оскільки за своєю суттю – це лише інструмент для забезпечення справедливого порядку. Філософ аналізує причини воєн, їхню роль у житті полісу та способи, якими правителі повинні регулювати військові конфлікти. У «Державі» ми зустрічаємось з визначенням війни як неминучим наслідком людської природи. Сократ намагається довести Главкону, що війни виникають через надмірні бажання та суперечки між державами за ресурси: «Чи не через те, що кожен хоче мати більше, ніж йому потрібно, і через це змушений нападати на сусідів?» [54, с. 59]. Таким чином, основною причиною воєн, вважав мислитель, є жадібність і прагнення володіти тим, що перевищує необхідні потреби.

Вибудовуючи свою ідеальну державу, Платон виділяє три основні суспільні класи: правителів, воїнів і ремісників. Серед цих трьох класів, провідне місце займають воїни (охоронці), бо саме вони відіграють ключову роль у веденні війни, а їхня підготовка є основою безпеки держави. Філософ наголошує, що «справа охоронців потребує майстерності і якнайбільшої старанності», бо «щоб добре битися, слід бути мужнім» [54, с. 60], тому воїни повинні бути виховані в дусі хоробрості та справедливості, але це не повинно бути синонімом жорстокості, бо незважаючи на особливості їхнього виховання, воїни (охоронці)

«мають бути лагідними до своїх людей і грізними для ворогів. Якщо ж ні, їм не доведеться чекати, щоб їх вигубив хтось інший, бо вони самі це зроблять і знищать себе» [54, с. 61]. Отже, крім хоробрості та справедливості, воїни повинні ще володіти мудрістю, для того, щоб зберігався баланс між силою і розумом, бо недотримання цієї рівноваги з необхідністю призведе до того, що, зрештою, вони самі стануть жертвою своєї ж агресії. Виховання охоронців є важливим завданням і вимагає особливої ретельності, бо від цього залежить добробут як держави, так і кожного в цій державі зокрема, тому «юнаків спочатку треба зіштовхнути з чимось страшним (щоб випробувати їхню сміливість), а потім, для переміни, з приємним, випробовуючи їх набагато ретельніше, ніж золото у вогні; і тоді з'ясується, чи може молодий хлопець чинити супротив спокусі, чи в усьому він добродішній і чи добрий з нього охоронець не тільки самого себе, а й мистецтва, якому він навчався, а також чи за таких умов він виявить себе поміркованим та гармонійним, здатним як найбільше принести користі державі і собі» [54, с.103.]. Саме на долю охоронців (воїнів) припадає важлива місія, «дбати про свою країну, в якій живуть, як про матір і годувальницю і захищати її, якщо хтось вчинить на неї напад, а про інших громадян думати як про своїх братів і синів Землі» [54, с.104], тому основна роль охоронців та війни як такої – не війна сама по собі, а захист, бо якщо все-таки війни ніяк не уникнути, то вона має стати основним засобом захисту та підтримки справедливого порядку в державі, а охоронці мають забезпечувати достаток і єдність держави. Захист та справедливий порядок і є тими умовами, завдяки яким війна може бути виправдана.

«Держава» Платона обґрунтовує погляд на війну як на явище необхідне, бо його неможливо уникнути, але контрольоване. Його теорія є цінною в тому аспекті, що не просто вказує на те, що зазвичай, основною причиною війн є надмірні бажання, але й обґрунтовує етичну складову війни як такої. Етична сторона війни великою мірою залежить від виховання та моральних установок воїнів, які повинні завжди бути захисниками порядку в державі, але одночасно вони самі повинні пройти складний процес виховання воїна в собі, щоб робити

честь тому мистецтву, якому вони служать. Отож, війна у Платона, будучи складовою його теорії справедливості, одночасно, є тим інструментом, який орієнтований на підтримку гармонії, щоб не допустити і не звільнити сил хаосу у суспільстві та у всьому світі в цілому.

Ідеї Аристотеля значною мірою перегукуються з тими тезами, які висуває Платон у своїй «Державі», бо, так само, як і Платон, Аристотель вважав, що війна є невід'ємною частиною життя держави, а значить необхідним злом, з яким потрібно змиритись, але вона повинна мати певні моральні рамки, хоча розуміння етичного у воєнному мистецтві для цих античних мислителів дещо різняться. Крім того, деяку схожість можна відмітити і в погляді на те, що воєнному мистецтву, як і будь-якому іншому, слід навчати, бо без спеціального виховання громадян, війна втратить свою основну мету – бути засобом досягнення миру та добробуту.

Звісно, в багатьох аспектах погляд на війну у Платона та Аристотеля суттєво відрізняються, Аристотель у своїх трактатах «Політика» та «Нікомахова етика» більш детально приділяє увагу аспекту війни, вказуючи на її економічну та політичну роль, тим самим виправдовує війни, які спрямовані на підкорення тих, хто від природи приречений коритись, бо «військове мистецтво є певною мірою природним способом набуття власності, бо це та частина військового мистецтва, яка має на меті полювання; полювати ж треба як на тварин, так і на тих людей, що від народження повинні коритися, але не бажають чинити послух. Війна проти них вважається справедливою» [7, с.25]. Тут війна трактується не лише як інструмент захисту і справедливості, як це було у Платона, але вона часто набуває саме завойовницького характеру, маючи на меті економічне зростання власної держави, забезпечуючи її потрібними ресурсами та рабами. У зв'язку з цим, Аристотель допускає елемент жорстокості у відношенні до тих, на кого спрямовані воєнні дії, тобто на «природних рабів», якими кожна держава, для свого розквіту, повинна володіти в достатній кількості, хоча, звісно, війна ніколи не повинна ставати самоціллю і не повинна вестися заради надмірного збагачення, тому що суть військового мистецтва не в наживі, а «в здобутті

перемоги» [7, с.28; 6, с.7, с.25], бо якщо володіння благами, які здобуваються завдяки війні, переважають над чеснотами, то цим допускається велика помилка [7, с.59]. Так чи інакше, етичний аспект завжди повинен займати первинне місце, бо збагачувати свою державу – добра і благородна справа, але при цьому зберігати благородство та доброчесність при виконанні своїх обов’язків справа істинно достойна, бо часто саме у війнах загартовується і проявляється така чеснота як мужність, «мужнім належить бути не з примусу, а тому, що це чудово» [6, с.123], знову-таки «мужньому властиво витерпіти і те, що дійсно страшне, і те, що страшним людині уявляється, тому що так чинити прекрасно, а не [так] — ганебно. <...> смерть і рани принесуть мужньому страждання, причому всупереч його волі, але він витерпить їх, оскільки це прекрасно і оскільки не витерпіти ганебно. І чим більше він наділений усією доброчесністю і чим він щасливіший, тим більше він буде страждати, помираючи. <...> Але від цього він анітрохи не менш мужній, а, можливо, навіть більш, тому що замість них [тобто великих благ] обирає [етично] прекрасний [вчинок] на війні» [6, с.128-129], отож, крім вигоди збагачення себе і власної держави (великих благ), війна певною мірою випробовує мужність воїна, бо бути мужнім – це завжди свідомий вибір та прагнення прекрасного чи прекрасно вчиняти (що є одним і тим самим), саме в цьому сенсі можна і витлумачити слова Аристотеля про те, що битва – це найбільша і найпрекрасніша з небезпек.

З іншої сторони, філософ намагається осмислити моральну дилему війни, яка має місце тоді, коли призводить до несправедливого рабства людей, які не повинні бути рабами, бо «справді, виявляється, що принцип війни несправедливий; нікому ж не спадає на думку твердити, ніби той, хто не заслуговує бути рабом, мусить ним бути. А то може трапитись так, що людина найшляхетнішого походження, захоплена в полон і продана в рабство, стане рабом, і її нащадки теж успадкують цей стан» [7, с.22]. Ця позиція містить певну суперечність, бо все-таки Арістотель частково піддає сумніву виправданість таких воєн, а це може свідчити про те, що мислитель не залишав пошуків морального обґрунтування політичних та соціальних структур, які мали місце.

Слід також зазначити, що аристотелівська концепція справедливої війни тісно переплітається з ідеєю природної ієрархії та певною мірою відображає політичну реальність античного світу, тому і розуміти її потрібно, виходячи із тогочасних реалій.

Для повноти розкриття даної теми не можна обійти увагою і пізньоантичне розуміння війни, яке уже формується в процесі змін у політичному та філософсько-релігійному середовищі Римської імперії, де виникає і набуває свого впливу християнська думка. Слід зауважити, що філософія шкіл пізньої античності (зокрема, у стоїцизмі та неоплатонізмі) також розглядала війну як невід'ємну частину космічного та соціального порядку, саме тут починають закладатись перші підвалини для розвитку майбутньої концепції справедливої війни у сучасному розумінні цього слова.

У неоплатонізмі, зокрема у Плотіна, війна бачиться через призму космічної гармонії та боротьби протилежностей, що певною мірою нагадує погляди Геракліта. Так, в «Енеадах» Плотіна йдеться про те, що конфлікт у світі є відображенням вищого порядку та гармонії, які керують усіма процесами у світі, війни та боротьба виникають через відокремлення, через те, що душі не залишаються в згоді з Єдиним. Коли ж душа спрямовується до Єдиного, вона знаходить мир, бо єдність – це справжній спокій, а розділення – джерело всіх конфліктів, «зло відбувається, коли нас долає те, що в нас нижче, бо ми маємо багато – або апетиту, або жвавості, або злого ментального образу» [135, с.50]. Усе зло і не злагода, – стверджує Плотін, – походить не від інтелігібельного (душевного) світу, а від світу речей, який має здатність розпадатись, бо складений з простих речей і за це несе відповідальність «хибне мислення», яке не дочекалось судження від дискурсивного мислення. Тому такими важливими є громадянські чесноти, вони «роблять нас кращими, вони обмежують і дають міру нашим апетитам і загалом, дають міру нашим афективним станам і усувають наші хибні переконання за допомогою того, що загалом є кращим» [135, р.57], незважаючи на те, що ці чесноти є обмеженими, бо є мірою матерії, все ж містять в собі найкраще, бо походять зі світу інтелігібельного, тобто належать

душевному світу. Відповідно, «справедливість – належить до пов’язаної з собою єдності, в якій немає частин» [135, р.61]. Причина усіх незгод і війн, як ми уже зазначали, якраз в тому, що відбувається відпадиння від єдності, «люди нападають один на одного, тому війна триває вічно і ніколи не робить перепочинку чи паузи. <...> І коли люди беруться за зброю один проти одного, б’ються в добре організованих лавах, вони доводять, що кожна людська турбота є дитячою, і вказують нам, що смерть не є чимось страшним і що якщо вони гинуть на війні, вони швидше відходять і повертаються знову. Ми повинні дивитись на вбивства та всі види смерті, а також на захоплення та пограбування міст, як на театральні сцени; все це переходить, зміни костюмів, розстановки плачів і голосів» [135, с. 266, 268]. Як бачимо, тут війна ще залишається невід’ємною складовою онтологічного порядку, яка не стосується етики, а є лише світовою постановкою, і це Єдине, яке має свою структуру та процес часто характеризуються війною і боротьбою, будучи тим способом, який надає цьому Єдиному цілісності, бо «хоча він (Єдиний Інтелект) і воює сам з собою через свої частини, він єдиний і гармонійний, наскільки може бути сюжет п’єси, сюжет п’єси єдиний, хоча містить у собі багато конфліктів. І тому вистава зводить елементи конфлікту в єдину гармонію...» [135, р.269]. Звісно, у Плотіна війна, будучи необхідною складовою Єдиного, без якої б це Єдине не було в цілیم у своїй суті, є характерною світоглядною установкою пізньоантичного бачення, яке залишається космологічним і діє за принципом циклічності, тим самим не спонукає ставитись до війни як до чогось злого (в етичному сенсі), а скоріше прийняти як необхідний факт існування, якого не уникнути. Зло як таке – це лише приналежність до чуттєвого речового світу і воно не має влади над Єдиним, оскільки є лише однією з його частин. Війна – це наслідок занурення людей у матеріальний, чуттєвий світ, де часто панують пристрасті і незнання, воне не є шляхом для пізнання Єдиного, бо суперечить ідеалу гармонії.

Більш етично орієнтованим є бачення римської інтелектуальної стоїчної традиції, починаючи з Зенона, Клеанфа з Ассу, Хріссіпа, Посідонія, а від Ціцерона, Сенеки, Епіктета та Марка Аврелія стоїчне вчення набуває ще й

політичного забарвлення. В цілому стоїки засуджували війну, вважаючи, що це наслідок неконтрольованих пристрастей, таких як жадоба влади, страх і агресія, а з іншого боку, особливо це виражалось у Марка Аврелія та Ціцерона, війна трактувалась як моральний обов'язок та необхідність, як «невід'ємне право народу», яке виникло на шляху поєднання природного права і встановленого законодавства, яке орієнтоване на захист цих самих прав.

Стоїчна філософія та її етична концепція має свої особливості бачення війни та несправедливості, що безпосередньо відображається в основних принципах, яких дотримувались представники цього напрямку. Природний закон («бо схильність несправедливості, непогамованості, до гніву, журби та страху не є нічим іншим, як дією того, що відхиляється від природи» [2, с.123]), космополітизм та контроль над власними пристрастями є тими центральними моментами, яких повинна дотримуватись людина мудра, вольова і чеснотлива, тому що «у житті окремої людина, чеснота є єдиним благом. <...> Оскільки чеснота міститься у волі, все справді добре або погане в житті людини залежить від неї самої» [140, р.269]. За теорією стоїків, нічого людині не може принести більшого добра, крім чесноти, і більшої шкоди за порок, тому бажання і страх завжди невиправдані, і так само як пристрасті, їх слід викорінювати [124, р.284].

Війна не може бути способом досягнення особистих чи державних цілей, бо це суперечить космічному порядку, який керований Логосом. Звісно, у світі є несправедливість, але найважливіша боротьба – це та, яка спрямована на власні вади. Тобто це боротьба внутрішня. Зовнішня боротьба, війна, яка буває неминучою повинна завжди вестись чесно, керуючись певними принципами, бо, у будь-якому випадку, завжди краще діяти доброчесно. Основними ідеалами, якими повинно керуватись суспільство – це ідеали миру, але якщо воєнні дії ставали частиною обов'язку перед державою чи загального порядку, то справедливий правитель, за словами Сенеки, іноді був змушений воювати, але не зі злості, а з необхідності [68].

Сенека (4 р.до н.е – 65 р) загалом негативно ставився до війни, вважаючи її проявом людської пристрасті та нерозсудливості. Він наголошував на важливості

внутрішнього спокою, морального вдосконалення та підкорення розуму природному закону. Стоїки загалом схилилися до пацифістських поглядів, вважаючи, що мудра людина повинна прагнути до гармонії, а не до насильства. В одному з його Листів до Луцілія (лист 95) Сенека пише: «Людство більше страждає від своїх пристрастей, ніж від самих воєн» [68, с.121]. У листі 14 він зазначає: «Ми ведемо безперервну війну: один бореться заради слави, інший заради грошей, ще один – через заздрощі. Немає місця, де б не відчувалася загроза» [68, с.29].

Таким чином, Сенека визнавав, що війна є неминучим явищем у житті суспільства, «нема такої хвилини, коли б не чигала біда: в самих же насолодах зароджуються причини болю. Серед погожого миру здійснюється війна і те, що забезпечувало нам спокій, перетворюється на джерело страху: друг стає недругом, приятель – ворогом» (лист ХСІ), але справжній виклик – це боротьба з власними пристрастями, яка важливіша за зовнішні конфлікти. І ця позиція є типовим стоїчним світоглядом, який орієнтує більше у внутрішнє вдивляння і контроль над власними принципами.

У Марка Аврелія (121-180) зустрічаємо думку про те, що «існує неминуча конечність і непереможний порядок, доброзичливе Провидіння або безладдя без мети й керівника і <...> коли існує безладдя без керівника, то будь задоволений, що серед такої бурі маєш у собі самому керівну розумову здібність» [2, с.130], бо все зло від незнання. Крім того, у своїх «Роздумуваннях», він міркував про неминучість війни для правителів, але наголошував на тому, що потрібно зустріти її з дисципліною, раціональністю та дотриманням принципів стоїків. Війна – це частина життєвих випробувань, що вимагає моральної чесності та зосередженості на обов'язку.

Неодноразово до теми війни у своїх творах «Тускуланські бесіди. Про обов'язки» (*De Officiis*), «Про державу» (*De Re Publica*) та промові «Pro Milone» (На захист Мілона) звертався Цицерон (106 до н.е – 46 до н.е). Відомий вираз, який став уже крилатим «Під час війни закони мовчать» («*Inter arma silent leges*») був використаний Цицероном для того, щоб вказати на те, що правові норми

часто втрачають свою силу, бо поступаються силі зброї. Мислитель зазначає, що війна є вагомою підставою для того, щоб призупинити правові процедури для забезпечення порядку та безпеки [128]. У своєму трактаті «Про державу», він намагається довести, що «право не містить у собі нічого природного. Із цього випливає, що немає навіть людей, справедливих від природи» [78, с.39], тому справедливість також не є природженою властивістю людини, а формується лише в межах конкретних суспільних норм. Якщо ж вести мову про справедливу війну, то тут мається на увазі, перш за все, продовження політики, яка орієнтована на захист держави та її громадян, а не заради завоювань і власного збагачення. У зв'язку з цим філософ розрізняє два види боротьби, які властиві людині – обговорення або ж шлях дипломатії, і тварині – де все вирішує сила. До останнього слід вдаватись, коли не можна застосувати перший вид боротьби [79]. Як бачимо, Цицерон сприймав війну як крайній засіб, до якого вдаються, коли ніяка дипломатія уже не має сили, але виправданою вона є за умови, якщо прагне відновити мир або захистити державу, тому у трактаті «Про державу» він вказує, що війна не повинна служити примхам окремих осіб, а бути інструментом державної політики на благо Риму, але при цьому воїни повинні уникати надмірної жорстокості. Цю ж думку, вважає український філософ І.Панафідін, Цицерон розвиває і у своєму трактаті «Про обов'язки», вводячи принцип співмірності чи розрізнення, який залишається актуальним до сих пір, при цьому «природно-правова концепція справедливої війни передбачає ведення військових дій лише за визначення чітких причин виникнення конфлікту, а також дотримання умов збройного протистояння з загальною метою узаконити завойоване і зменшити можливі жертви» [51, с.46].

Хоча в цілому стоїчна етика орієнтувалась на миролюбні принципи і не підтримувала війну, але й не заперечувала її необхідності, згадаймо хоча б відоме міркування Сенеки про те, що «якщо одна й та ж сама необхідність в'яже найнижчих і найвищих, тоді примирися з приреченням, яке всьому кладе межу» [68, с. 117] (Лист ХСІ), тобто прямо вказує змиритись і прийняти те, що не є у нашій владі, але все ж її основні принципи непогано підходили для

обґрунтування дисциплінованої та добродесної поведінки воїнів, згадаймо лишень про славнозвісну стоїчну витримку і контроль над пристрастями, що цілком узгоджувалось з військовою дисципліною.

Отож, роль античних мислителів для розгляду теорії справедливої війни є досить вагома, оскільки вони здійснили спробу визначити поняття війни, вписати та структурувати його у відповідності до власного світогляду, надати йому етично-моральних, політичних та правових меж, а також задали основні теми для подальшого розгортання уже новій середньовічній епосі, яка підхопила естафету і поглибила основні ідеї, які тільки знайшли своє окреслення в античну епоху.

1.3. Середньовічна інтерпретація теорії справедливої війни

Ідея справедливої війни була важливим елементом етичного та богословського дискурсу як у античній (набула переважно космологічно-етичного розвитку), так і у християнській традиції (отримала безпосередньо богословське спрямування).

Феномен осмислення війни в термінах справедливості набув особливої актуальності в період трансформації пізньої античності в середньовічний світ. Дезінтеграція політичних структур Західної Римської імперії, посилення зовнішніх загроз та утвердження християнства як домінуючої світоглядної системи створили умови, за яких постала необхідність нової моральної оцінки насильства. Війна, що в умовах політичної анархії ставала засобом захисту суспільного порядку та релігійної ідентичності, вимагала обґрунтування в координатах християнської етики, яка принципово орієнтувалася на цінність миру. Августин Аврелій сформулював перші системні критерії допустимості війни, що знаменувало перехід від сприйняття війни як неминучої частини людського існування до її нормативного регулювання в межах моральної доктрини. В цьому ракурсі, концепція справедливої війни постала як спроба

зберегти моральну цілісність християнського суспільства в умовах неминучої конфронтації.

Якщо спробувати більш детально розглянути розгортання давньої концепції, то слід зазначити, що християнська патристика та схоластика, починаючи з Августина Аврелія й до Томи Аквінського, значною мірою розвинули концепцію справедливої війни, більш чіткіше прописавши умови, за яких в цілому війна може вважатись справедливою, вказавши на ті обставини, без яких неможливо виправдати будь-які військові дії, але, на відміну від античних мислителів, концепція справедливої війни набуває богословського змісту (як було зазначено вище), зазнаючи значних трансформацій та нового розвитку у новій світоглядній парадигмі.

У зв'язку з цим ідеї Аврелія Августина (354-430) постають тим основним фундаментом, який формує весь подальший напрям розвитку думки його епохи. Як зазначив Дж.Себайн, «традиція Августина створила у свідомості людей уявлення про Європу як про християнське за своєю суттю суспільство, унікальне у світовій історії, оскільки вперше на службу божественній істині було поставлено світську владу» [66, с.283] і не просто поставлено, але ще й надається їй законне право її захищати. У зв'язку з цим, ми й можемо вести мову і про осмислену Августином концепцію війни, бо саме він досліджує філософські основи, моральні обмеження і політичні передумови, які обумовлюють можливість і необхідність війни як засобу встановлення справедливості. Слід зазначити, що великий вплив на формування його доктрини здійснили проповіді Амвросія Медіоланського, за деякими свідченнями, саме під впливом Амвросія, молодий скептик та ритор Августин навернувся до християнства у 387 році.

Основним аспектом міркувань у Амвросія Медіоланського(339–397 рр), який в подальшому став ключовим у філософії Августина, є той момент, що Амвросій інтегрував неоплатонізм у християнське вчення, а також обґрунтовував важливість підпорядкування світської влади духовному авторитету, що також знайшло своє місце у міркуваннях Августина. Але особливість міркувань Амвросія у тому, що він змінює лінійну антитезу мир/війна, створюючи зовсім

іншу типологію війни, поділивши її на ту, яка відповідає критеріям справедливості і ту, яку можна назвати беззаконною [12, с.7]. Амвросій говорить, що «справедливість зміцнює імперії, а несправедливість їх руйнує» (Книга II, Розділ 19) [83], «справедливість, таким чином, стосується суспільства людського роду та спільноти в цілому. Бо те, що тримає суспільство разом, ділиться на дві частини — справедливість і доброзичливість, що також називається щедрістю і добротою. Справедливість здається мені вищою, а щедрість — приємнішою з усіх двох. Один розсуджує, інший виявляє добро» (Книга I, Розділ 28) [83]. Справедливість займає провідне місце у роздумах Амвросія, вона є найпершою з усіх чеснот, бо «основою справедливості є віра, бо серця праведних живуть на вірі, а справедлива людина, яка звинувачує себе, будує справедливість на вірі, бо її справедливість стає очевидною, коли вона визнає правду. Навіть на війні з ворогами слід дотримуватись справедливості. <...> Тож у наших учинках, якщо вони злі, виявляється неправда; якщо вони добрі, справедливість» (Книга I, Розділ 29) [83]. Звідси висновок, що справедливість є обов'язковою при будь-яких обставинах і ситуаціях, навіть під час війни, але богослов вважав, що ще більше ми маємо її прагнути під час миру, тому що «наша справа не дивитися на зброю, а радше на справи миру» (Книга I, Розділ 35) [83], але при цьому визнає мислитель, якщо ж вступили у війну, то слід дивитися справедлива вона чи ні, бо на війні присутність сили духу без справедливості є джерелом злочестивості, «бо чим вона сильніша, тим готовіша розтрощити слабшого», тому поруч з силою духу має йти розсудливість, так звана мужність розуму. Мудра і розважлива людина ніколи не вступатиме в битву без потреби, не шукатиме слави собі лише на війні, бо сила духу здобувається й іншими шляхами, тому війна, яка ведеться заради багатства, заради слави, де відсутня розсудливість, є такою, яка скоріше позбавляє доброчестя, приносячи більше шкоду, ніж користь. Відповідно, мудрий більше думає про мир, ніж про війну.

Розглядаючи війну в розрізі християнської етики та під впливом ідей Амвросія, Августин у своєму трактаті «Про Град Божий» [1] пропонує декілька важливих аспектів, які в подальшому стали основою дискусій для християнської

теології та філософії, адже війна як явище, яке завжди викликало етичні та моральні дилеми, не могло випасти з його поля зору. У швейцарського критичного дослідника Ж.Флорі навіть є думка про те, що саме Августин кардинально міняє погляд християн на війну як таку, розвиваючи своєрідну «ідеологію меча», де з одного боку засуджується несправедлива війна, а з іншої сторони цілком підтримується справедлива війна і навіть християн благословляють за участь у ній [103].

Августин, виходячи із засад християнської етики, де любов до ближнього і прагнення до миру займають перше місце, все ж визнає, що війна може бути необхідною у світі, де панує гріх і несправедливість, бо доволі часто вона постає вимушеним засобом для встановлення справедливості, але одночасно зазначає, що війна має бути останнім засобом, бо може бути морально виправданою лише при умові, коли служить захисту невинних та встановленню справедливості (*causa justa*). У книзі XIX, главі 12 «Про Град Божий» можна зустріти наступні слова: «Навіть ті, хто бажає війни, насправді прагнуть лише перемоги, а значить, славного миру, досягнутого через війну. Адже перемога – це підкорення супротивників, після чого й настає мир. Таким чином, навіть війни ведуться задля миру, і це справедливо навіть для тих, хто хоче через війну зміцнити свою військову доблесть. Звідси стає очевидним, що мир – це бажаний результат війни» [1]. Як бачимо, мир постає кінцевою ціллю будь-якої війни, хоча часто його порушують задля того, щоб він більше відповідав уявленням тієї сторони, яка розпочинає війну. Важливим тут є те, що Августин наголошує на тому, що війна ніколи не є і не повинна бути ціллю сама по собі, бо інакше це моральне виродження і не може бути ніяким чином виправдане. В цьому плані його погляди певною мірою продовжують міркування його античних попередників.

Не менш важливим аспектом даної проблеми є те, що війна, якщо до неї все ж доходить справа, повинна бути проголошена лише легітимною владою (*auctoritas principis*), яка несе відповідальність перед Богом за дотримання справедливості, «природний порядок, який сприяє миру серед смертних, вимагає, щоб влада оголошувати та радити війну була в руках тих, хто має

верховну владу» [1], бо, зрештою, воїном мають керувати не особисті образи чи жадоба влади, а лише справедливий наказ держави, яку має уособлювати той, хто за неї відповідальний, а таку відповідальність, на думку Августина, краще за все нестимуть добродішні правителі, бо «буває корисним могутнє і довготривале управління людей добродішних. І корисне воно не стільки для них самих, скільки для тих, ким вони керують. <...> Отже, у теперішньому світі царювання людей добродішних корисне не стільки для них самих, скільки для добробуту їхніх підданих. Навпаки, царювання злих шкідливе найбільше для самих тих, хто царює, які гублять свої душі неприборканістю пороків; тим же, які перебувають під їхньою владою, ніщо не шкодить, крім їхньої власної порочності. Бо хоч би яке зло праведники зазнавали від несправедливих володарів, зло це є не покаранням за злочин, а випробуванням добродішності» [1]. Таким чином, відповідальність за будь-які рішення в державі має бути покладена на плечі правителя, але, крім того, важливим тут також є те, якими етичними міркуваннями та цінностями керується сам правитель: якщо він є добродішним, то усім підданим живеться легко, їхній добробут процвітає, якщо ж правитель постає злим і недобродішним, то тоді піддані зазнають у цей період випробовувань щодо власної добродішності. Тому таким важливим є виховання християнських чеснот, де милосердя та поміркованість є найбільш бажаними, бо допомагають запобігти виникненню нових сутичок та непорозумінь. А сутички трапляються на кожному кроці, і чим більша держава, чим ширші її межі, тим вона небезпечніша, – вважає філософ. Хотілося б зацитувати фрагмент, який залишається доволі актуальним і сьогодні. Зокрема, Августин говорить про те, що в межах однієї великої держави складно знайти порозуміння між людьми, тому що «однією з найбільших перешкод у ній є відмінність мов, що відчужує людину від людини. Якщо зустрічаються двоє людей, які не розуміють одне одного і з якихось причин змушені перебувати разом, то безсловесні тварини різних видів краще порозуміються між собою, ніж ці двоє, хоча вони й люди. Навіть природна схожість не допомагає налагодити зв'язок, якщо мовна відмінність унеможлиблює обмін почуттями. Встановлений порядок дозволяє

домінуючому місту за допомогою мирних відносин поширювати свою мову на підкорені народи. У результаті настає не лише ярмо підкорення, а й мовна асиміляція. І навіть після закінчення цих війн не припиняється тягар подібного роду страждань» [1]. Тому, час від часу, воєнні конфлікти мають властивість виникати знову. У зв'язку з цим, виникає проблема того, що можна вважати за справедливу причину війни, бо мудра людина, на думку Августина, може брати участь лише у справедливих війнах, хоча від цього їй не стає краще. Що ж змушує мудру людину вступати у воєнний конфлікт зі своїм супротивником? Августин відповідає: «Несправедливість супротивника примушує мудрого вступати у справедливі війни. Але сама ця несправедливість є людською трагедією, що викликає скорботу, навіть якщо вона не приводить до необхідності воювати» [1]. Таким чином, незважаючи на те, що війни приносять скорботу і несправедливість, все ж вони можуть бути виправданими, якщо вони захищають справедливість і мир (*recta intentio*), виступаючи проти прямого зла, яке чинить несправедливість і несе розбрат. Тут, насамперед, важливими є наміри, якими керується той, хто вступає у війну. Як на мене, це найбільш суттєвий момент у Августина, бо він вказує на те, що навіть якщо війна відповідає формальним критеріям справедливості, вона стає гріховною й такою, яка заслуговує всеможливого осуду, якщо її учасники керуються ненавистю або бажанням помсти. Цей сутнісний момент має враховуватись при формуванні моральних оцінок військових дій.

Якщо порівняти погляд на війну Августина у відношенні до раціоналістичного погляду античності, то можна зауважити, що він вводить у дану проблематику новий богословський вимір, розглядаючи війну як частину Божого плану випробування людства, яких не знала античність.

Ідеї Августина стали основою для подальших розробок теорії справедливої війни, зокрема, у патристиці міркування щодо війни знаходимо і у Ісидора Севільського (560–636 pp) [118], і у Григорія Великого (540–604 pp) [107], у Беди Преподобного (673–735pp) [89]. Кожен з цих мислителів здійснив свій вклад у

формування середньовічної богословсько-філософської думки, поглибивши августинівську концепцію справедливої війни.

У своїй «Etymologiae» Ісидор Севільський окреслює критерії війни, підтримуючи августинівську традицію, вказуючи на важливість правомірної причини та оголошення війни певним авторитетом, «бо як царі покликані від правління, так і царство покликане від царів, <...>, бо як священик від жертвопринесення, так і цар від правління. Але той не править, хто не виправляє. Тому, чинячи правильно, ім'я царя зберігається, грішить – губиться. Тому серед стародавніх існувало прислів'я: «Ти будеш царем, якщо будеш чинити правильно; Дві головні королівські чесноти: справедливість і благочестя. Але благочестя більше вихвалюють у царів; Бо справедливість сувора за своєю природою» [118], але цар повинен володіти цими чеснотами, якщо бажає процвітання свого народу. Що ж до самих війн, то Ісидор виділяє 4 типи: справедливі, несправедливі, громадянські та більш, ніж громадянські. На його думку, «справедливою вважається війна, яка ведеться заради помсти ворогам або для відсічі їм. Несправедлива війна – це війна, яка ведеться через гнів, а не з законної причини». Про що і Цицерон казав у своїй «Державі» (3.35), що несправедливі війни – це ті, які розпочаті без причини. Бо жодна справедлива війна не може вестися, окрім як з метою помсти чи відсічі ворогам. Жодна війна не вважається справедливою, якщо вона не оголошена, якщо вона не висловлена, якщо вона не стосується повторюваних речей [78]. Крім того, Ісидор Севільський вказує на те, що «кожне царство цього світу шукається війнами і поширюється перемогами. Кажуть, що перемога досягається силою, тобто чеснотою. Бо це право націй, відбивати силу силою. Бо перемога, здобута обманом, ганебна» [118], тобто незважаючи на те, що війна – це невід'ємний момент становлення будь-якого царства (чи державності), все ж слід враховувати і етичний момент, завдяки якому перемогу можна вважати чесною або ж нечесною. Ці критерії є доволі важливими, оскільки сформували ті засади, які в подальшому стали моральними регуляторами військових дій.

Натомість у Григорія Великого (ще знаного як Папа Григорій I), який у своїх листах та настановах охоплював велике коло питань, знаходимо ідеї, які більше торкаються проблеми віри та миру. У його листах можна знайти міркування, що війна знаходить своє виправдання лише тоді, коли вона є необхідною для захисту віри та народу. Прямий обов'язок та відповідальність правителів, вважав Григорій Великий у тому, щоб захищати християнську громаду від загроз. Він підкреслював, що мир є важливим благом, але якщо загроза для віри стає очевидною, правителі повинні вживати заходів для її захисту, насправді «ми не прагнемо війни, але якщо ворог загрожує Божому народу, тоді це є наш обов'язок» (*Epistolae, Liber IX.9*) [107]. Знову ж таки, війна тут постає справою добродісною, якщо вона захищає і орієнтована на мир. Григорій Великий, як видатний дипломат свого часу, намагався уникати конфліктів, тому мир, на його думку, це основа благополуччя, «але іноді для його досягнення необхідні рішучі дії» [107], тобто допускає насильницькі дії, якщо цього вимагають обставини.

У Беди Преподобного (672/3 - 735 н. е.) цікавим, насамперед, є розгляд історичних війн англосаксів, які трактуються як Боже Провидіння. Війна може виступати як каральний інструмент в руках Бога, тому її, у першу чергу, слід розглядати як приклади моральної та духовної боротьби. У своїй «Церковній історії народу англів» Беда намагається описати військові конфлікти з точки зору моралі, говорячи про моральну відповідальність та божественну справедливість, які співзвучні августинівському розумінню. Зокрема, описуючи війни Британії, які відбувались між англосаксами, бритами і іншими народами знаходимо такі цитати: «тоді з волі Бога було послано до Британії народ, страшний і ненавісний, щоб покарати її жителів за їхні гріхи. Вони прийшли з трьох могутніх племен Германії: саксів, англів і ютів... Вони почали знищувати все перед собою, палити міста та храми, вбивати або катувати людей»; «вогонь, запалений руками язичників, засвідчив справедливую помсту Бога за злочини народу»; «Британці, без жодного удару, бездіяльні глядачі здобутої перемоги, побачили, що їхня помста завершена. Розпорошену здобич було зібрано, і побожні воїни раділи

успіху, який дарував їм Небо. Таким чином прелати перемогли ворога без кровопролиття і здобули перемогу вірою, без допомоги людської сили» [89]. Все це засвідчує той момент, що Беда не лише описував і фіксував воєнні конфлікти, але й зазвичай розглядав їх в морально-релігійному контексті, пов'язуючи їх з перемогою волі Божої, яка завжди на боці християн, а язичники неодмінно зазнають поразки.

Звісно, війна як постійна загроза миру та добробуту, турбувала отців церкви, які не могли залишатись осторонь від тих зовнішніх конфліктів, які переживала Європа у цей час, тому зрозумілою є їхня стурбованість даною проблемою і постійне повернення до її розгляду. Але все ж, чи не найяскравішою величиною свого часу, яка певною мірою затьмарює і самого Августина, є найвідоміший представник схоластики Тома Аквінський (1225-1274), без участі і міркувань якого, мабуть, бачення цієї проблеми буде неповним, оскільки саме він великою мірою структурував вчення Августина, доповнивши і уточнивши важливі моменти теорії свого попередника. Треба сказати, що Тома з Аквіни, аналізуючи різні виміри людського існування, відмічає, що незважаючи на те, що людина у своєму бутті завжди повинна шукати Бога і прагнути здійснитись як християнин, який вірний своїй церкві, все ж, ця ж сама людина не повинна забувати і про свої земні обов'язки як громадянина своєї держави, бо «природна мета держави полягає у забезпеченні людського недосконалого щастя, підпорядкована людській надприродній меті досконалого щастя, що є питомою турботою Церкви» [25, с.88], тому дбаючи про свою державу, дотримуючись її законів, захищаючи її інтереси, людина тим самим діє на благо своєї душі і Церкви, бо державу і церкву не слід розглядати як дві полярно різні гілки влади. Держава, дбаючи про благоустрій своїх громадян, тим самим бере на себе і основну турботу Церкви – щастя її членів, тому важливо бути хорошим християнином, але також важливо бути і хорошим та законослухняним громадянином своєї держави.

Розглядаючи теорію «справедливої війни», слід відмітити те, що «у період між Августином і Фомою відбулось викривлення концепції справедливої війни –

війна стає «священною»: з 867 року цей термін вживають щодо боротьби з невірними (мусульманами), а в 1209 році його застосував папа Інокентій III щодо єретиків» [12, с.10], тому Тома надав цій теорії більшої чіткості, зробивши її такою, яка б відповідала букві закону. Він формулює три основні критерії для визначення того, що війна є справедливою (*bellum iustum*). Крім того, у своїй «Суммі теології» він неодноразово наголошує, що використання сили може бути морально виправданим для захисту добра, тому що найважливішим є мир, але буває, що війна необхідна для захисту добра, часто «ті, хто веде війну, справедливо прагнуть до миру, і тому вони не протистоять миру, крім лихого миру» [84].

Війна, як і будь-яке інше явище загальнолюдського значення повинна мати свої закони, щоб, коли дійде до неї справа, можна було одразу бачити її характер – справедлива вона чи безчесна. Орієнтуючись на це, Тома з Аквіни й формулює три основні принципи:

1. Війну повинен оголошувати суверен, уповноважена особа (лат. *Auctoritas principis*), «бо це не справа приватної особи оголошувати війну, оскільки вона може вимагати відшкодування своїх прав у трибуналі свого начальника. Крім того, це не справа приватної особи збирати народ, що потрібно робити у воєнний час. І оскільки піклування про спільне благо покладено на тих, хто має владу, їхній обов'язок — піклуватися про спільне благо підвладного їм міста, королівства чи провінції» [84].

2. Виправдана або справедлива мета/причина (лат. *Causa iusta*), «а саме те, що нападають на тих, на кого нападають, тому що вони заслуговують на це через певну провину» [84].

3. Правильний намір (лат. *Recta intentio*), «щоб воюючі сторони мали правильний намір, щоб вони мали намір сприяти добру або уникати зла», тут Аквінський посилається на Августина, говорячи про те, «пристрасть до заподіяння шкоди, жорстока жага помсти, непримиренний і невблаганний дух, лихоманка повстання, жадоба влади і подібні речі – усе це справедливо засуджується на війні» [84].

Ці принципи, виведені Томою Аквінським, мали ключове значення для формування середньовічної політичної теології та міжнародного права. Вони встановили моральні обмеження для ведення війни та забезпечили концептуальні основи для дискусій про військову етику.

Отож, якщо порівняти підходи Августина та Томи Аквінського, то можна спостерегти еволюцію християнського розуміння справедливої війни: від Августина, який заклав основи цієї концепції до Тома Аквінського, який систематизував її, перетворивши на чітко визначену доктрину. Щодо відмінностей в поглядах, то звісно, в першу чергу потрібно відштовхуватись від історичного та інтелектуального контексту, який був доволі відмінним в часи Томи у порівнянні з часом Августина, але богословський аспект, введений Августином і розвинутий Томою Аквінським, став ключовим у подальшій західній традиції морально-етичних роздумів про війну. Крім того, концепція справедливої війни, започаткована Августином та розвинута Томою Аквінським, є важливою складовою християнської філософсько-богословської традиції. Вона демонструє поступове формування системного підходу до морального оцінювання війни та її наслідків. Ці ідеї продовжують залишатися актуальними у сучасних моральних і політичних дискусіях щодо військових конфліктів до сих пір.

Висновки до I розділу

Окреслили джерельну базу дослідження, де умовно розділили її на дві частини – 1) історично-оглядову (твори філософів, богословів, правників) і критично-аналітичну (сучасний стан та аналіз концепції, яка розглядається).

Проаналізували античні витoki осмислення війни, торкнувшись оглядово досократиків, де війна розглядається здебільшого як частина космічного порядку (Геракліт, Анаксимандр, Емпедокла), розглянули позицію софістів (Протагор і Горгій, Трасімах, Каллікл), які вносять етичний вимір у розгляд даного питання, все більше роблячи війну саме людським способом існування. Осмислили позицію Платона та Аристотеля, які трактували війну як засіб захисту

справедливості та порядку, але не самоціль, при цьому відводячи вагому роль воїнам, які повинні бути мужніми та морально вихованими (Платон), одночасно війна може стати і важливим інструментом набуття власності та підкорення «природних рабів», хоча повинна мати моральні межі (Аристотель).

Пізньюантична філософія, яка представлена стоїками (Цицерон, Сенека, Марк Аврелій) тлумачить війну як наслідок людських пристрастей, але вона може бути виправдана захистом держави та правопорядку; неоплатоніками (Плотін), де війна більше набуває розуміння як те, що відображає космічний порядок, а гармонія можлива через повернення до Єдиного.

Значення античного спадку є вагомим, бо античні мислителі заклали основу для подальшого розвитку теорії справедливої війни в середньовічній та ранньомодерній філософії.

Християнська традиція трансформувала античні уявлення про війну, надавши їм богословського змісту. Період від Августина Аврелія до Томи Аквінського характеризується формуванням чітких критеріїв справедливої війни. Саме Августин Аврелій запропонував концепцію справедливої війни як вимушеного засобу для відновлення миру та справедливості. Війна має бути останнім засобом (*ultima ratio*), мати легітимну владу (*auctoritas principis*), праведну мету (*causa justa*) та правильний намір (*recta intentio*).

Його ідеї знайшли подальший розвиток та підтримку у патристиці, зокрема у Ісидора Севільського, Григорія Великого, Беди Преподобного, які поглибили і деталізували ідеї свого попередника. Але саме Тома Аквінський систематизував концепцію, визначивши три основні умови: війну має оголошувати суверен (*Auctoritas principis*), вона повинна мати справедливу причину (*Causa justa*) та правильний намір (*Recta intentio*).

Концепція справедливої війни, закладена Августином і розвинена Аквінським, сформувала основи середньовічної військової етики та міжнародного права. Її принципи досі актуальні у сучасних дискусіях про моральні аспекти збройних конфліктів.

РОЗДІЛ 2. ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКІ ТЕОРІЇ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ В НОВОЧАСНУ ДОБУ

2.1. Інтерпретація ідеї справедливості та становлення міжнародного права у Новий час

Перехід до Нового часу супроводжувався радикальними зрушеннями в політичній та інтелектуальній сфері, що зумовили подальшу еволюцію середньовічної традиції осмислення війни в концепції справедливої війни. Середньовічне розуміння війни як морально допустимого заходу за умови захисту вищого блага – суспільного порядку або віри – не зникло, однак в епоху Реформації, становлення централізованих держав і зародження міжнародних відносин виникла потреба в секуляризованому обґрунтуванні права війни.

Концепція «справедливої війни» знайшла своє продовження у послідовників Томи Аквінського і найвиразніше розвинули цю ідею, яка знайшла своє втілення у становленні міжнародного права, представники іспанської схоластики (XVI – XVII ст.) Франциско де Віторія, Франциско Суарес, Бартоломе де ла Касас, Гуго Гроцій, Самуель Пуфендорф, кардинал Роберт Беллармін та ін. Схоласти цього періоду орієнтувались на аристотелівсько-томістське розуміння справедливості, застосовували його до нових історичних викликів, бо саме в цей період відбувається колонізація Америки та проявляються міжнародні конфлікти, які потребували негайного врегулювання. Слід зазначити, що у цей період відбувається переосмислення природи війни та справедливості як такої, хоча саме середньовічна традиція тут знаходить своє продовження, але уже в нових модуляціях.

До основних відмінностей можна віднести декілька ключових моментів, зокрема, основні ідеї томізму орієнтувались на поєднання християнського вчення та аристотелівської філософії, тому війна визначалась як внутрішнє явище, яке відносилось до теорії морального порядку, що встановлена Богом. Більш пізній

період (Віторія, Суарес та ін.) використовує римське право, а також розвиває ідеї природного права (*ius naturale*) (Франциско де Віторія, Суарес, Гуго Гроцій, Томас Гоббс, Джон Лок, Ж.-Ж.Руссо та ін.). Знову таки, якщо середньовічна концепція війни, будучи сформульована Августином Блаженным і остаточно доповнена Томою Аквінським, виходила з трьох основних принципів (легітимна влада (*autoritas principis*), причина є справедливою (*causa iusta*), намір ведення війни повинен бути правильним (*recta intentio*) – встановлення миру), щоб вважатись справедливою (*bellum iustum*), то пізні схоласти доповнили та скоригували ці основні моменти. Так, Франциско де Віторія (1483–1546) у своїй найвідомішій лекції «*Relecciones de Indis*» («Міркування про індіанців») критикував колоніальні війни Іспанії, стверджуючи, що корінні народи мають природні права, оскільки вони також є частиною божественного порядку, тому несправедливо вести війни проти індіанців на основі того, що вони язичники, тим самим, він наголошував, що війна повинна мати чіткі юридичні підстави. Віторія заявив, що майно, яке конкістадори намагаються загарбати, «може бути витребуване лише за «правом війни». Але війна, щоб бути допустимою повинна мати справедливу причину, і, за його словами, «справедливість цієї війни перевершує моє розуміння» [119, с.80], оскільки основною метою було загарбання майна, чим іспанці нанесли непомірної шкоди аборигенам, а цього не повинно було статись, бо не може бути війна справедливою тоді, коли підкорені підкоряються і не чинять супротиву, «якби васали поводитися неправильно, силу б можна було застосувати як виправний захід, але не «з метою пограбування та позбавлення останніх їхніх мирських благ» [119, с.81]. Віторія наполягав, що індіанці мають ті самі природні права, що й європейці, і Іспанія не може їх позбавляти свободи чи власності без законних підстав, тому що «війни, особливо ті, що ведуться проти васалів, повинні починатись і вестись заради васалів, а не заради принца» [119, с.81], бо шкода їхньому майну і здоров'ю – це шкода і для їхнього новонабулого правителя і ніщо не може виправдати цієї шкоди.

Ця ж непримиримість поглядів щодо неможливості виправдати військове насильство проти індіанців зустрічається і у Бартоломе де лас Касаса (1484-1566),

який був навіть радикальнішим у цьому відношенні, вважаючи, що жодна війна проти них не може бути справедливою, тим самим Бартоломе виступив захисником прав індіанців та критиком колоніальної політики Іспанії. У своєму найвідомішому посланні «Найстисліше повідомлення про сплюндрування Індій» (1552) Лас Касас підкреслював, що «індіанці не є нижчими створеннями, мають ті ж права, що будь-які людські істоти, і є господарями своєї землі та майна» [71], але християни прийшли і винищили їх без видимої на те причини, заволодівши їхнім майном і усіма багатствами їхньої землі, жорстоко розправляючись з людьми, які не завдали ніякої шкоди і ніяким чином не загрожували християнам. Лише після такої несправедливості, індіанці почали шукати засоби, щоб помститись і вигнати християн, які чинили несправедливість на кожному кроці [10]. Весь твір Лас Касаса детально описував звірства, вчинені іспанцями проти корінного населення та засуджував військові дії, а також геноцидні практики іспанців. Він стверджував, що жодна війна проти індіанців не може бути справедливою, оскільки вони не завдали шкоди іспанцям і мають природне право на свободу. Як зазначає Віктор Талах у передмові «Найстислішого повідомлення», активна діяльність та письмові свідчення вплинули на прийняття «Нових законів» 1542 року, які забороняли поневолення індіанців та вимагали звільнення вже поневолених. Хоча ці закони не завжди дотримувалися на практиці, вони стали важливим кроком у захисті прав корінного населення [71].

Франциско Суарес (1548–1617) ще більше конкретизує теорію справедливості, запровадивши концепцію «справедливості після війни» (*ius post bellum*) та підкресливши, що навіть справедлива війна має вестися з дотриманням певних обмежень. В одній зі своїх найвідоміших праць «De Bello» («Про війну»), яка увійшла як частина до більшого твору «Трактат про закони та Бога законодавця» (1612), Суарес детально аналізує умови, за яких війна може бути визнана справедливою, а також обговорює моральні та правові обмеження, яких слід дотримуватися під час війни та після її завершення. Він розглядав острови Індії як суверенні держави, юридично рівні з Іспанією та частиною глобальної спільноти націй, а також виступав проти теорії божественного права

королів, стверджуючи, що політична влада походить від людей, які погоджуються на суспільний договір. Ця перспектива заклала основу для сучасного міжнародного права, наголошуючи на юридичній рівності держав і важливості всесвітньої спільноти [147].

Особливе місце в епоху Нового часу займає все ж Гуго Гроцій (1583-1645), який вважається батьком сучасного міжнародного права. Саме він вперше у своєму трактаті «Про право війни та миру» обґрунтовує вихідні засади ідеї міжнародного права, цікавим є те, що сам мислитель у свій час заявляв, що його праця написана для того, щоб «захистити Справедливість», виявивши її начала у міжнародних відносинах. Як стверджує український дослідник І. Панафідін, саме Гроцій «зробив акцент на виведенні дистрибутивної справедливості із природного та позитивного права як однієї із причин справедливої війни» [51, с.55], а його наступники змінюючи погляди на суть справедливої війни, практично нічого вагомого не внесли в основні засади, працюючи більше над поглибленням та конкретизацією тих моментів, які уже були сформульовані Гроцієм. Інший сучасний український дослідник А. Заєць вважає, що одним з важливих внесків у розвиток концепції справедливої війни у Гроція є те, що він обґрунтовує «право на опір владі», якщо та чинить насильство, хоча й зауважує, що природним правом не дозволено чинити опір чи вести війну з легітимною владою, тим більше цього не дозволяє святе письмо, яке орієнтує на принцип «воздати кесарю кесарево» [30, с. 19], бо «якщо, власне, право опору залишиться без обмежень, то більше не буде держави, а буде лише несоціальна орда», і в іншому місці «під підпорядкуванням апостол відносить необхідність непротивлення – не тільки необхідність, яка виникає через страх перед більшим злом, але й ту, що випливає з самого нашого почуття обов'язку і покладає на нас зобов'язання не лише перед людьми, але й перед Богом» [108]. Як на мене, досить важливою є також позиція Гроція щодо того, що за можливості потрібно відмовитись від своїх прав вступати у війну, «нерідко буває так, що справедливіше і справедливо відмовитися від свого права. Про те, що ми можемо з честю нехтувати турботою про своє власне життя, щоб, наскільки це можливо, ми могли

захистити життя та вічне спасіння іншого. Така поведінка понад усе личить християнам. Цей факт сам по собі ще більше спонукає нас не слідкувати за власними інтересами чи тим, що може бути належним нам, настільки, щоб завдавати іншим страждання, які несуть із собою війни» [108]. Звісно, можна відмітити ще доволі багато важливих аспектів, яких торкнувся Гроцій, адже він, як зазначає А.Заєць, формулює граматичний, логічний та історичний види інтерпретації права, досліджує питання зобов'язань, які мають стосунок до власності, угод та договорів. Його приналежність до раціоналістичної традиції, насамперед, проявилась в тому, що він чітко вивів природне право на рівень правових аксіом, як це влучно формулює Джордж Себайн.

Раціоналістські ідеї Гуго Гроція ще більш поглибили та розвинули такі постаті як Самуель фон Пуфендорф (1632–1694), Томас Гобс (1588–1649), Джон Лок (1632–1704), Ж.-Ж.Руссо (1712–1778) і, звісно, І.Кант (1724–1804).

У Самуеля фон Пуфендорфа можна виділити декілька основних моментів, які він більш поглибив та системазував, але в ідейному плані керувався саме поглядами Гроція. Відчутний вплив свого попередника Пуфендорф зазнав саме в царині природного та міжнародного права. Як було уже зазначено, Гроцій вважав, що природне право надано людині від природи і воно б існувало, незважаючи на воління чи існування Бога, Пуфендорф вважав, що природне право – це, насамперед, прояв людської раціональності і найбільш чітко воно проявляється на державному рівні. Італійська дослідниця Ф.Юрларо у своєму дисертаційному дослідженні звичаєвого права вказує на те, що особливістю пуфендорфової концепції права народів є якраз це вміння держави балансувати на межі природного права та власними політично-економічними інтересами. У відношенні до одиничного індивіда ситуація більш жорсткіша, оскільки індивіди повинні підпорядковуватись вищому закону, а держави інколи можуть ним і знехтувати, що свідчить про більший ступінь їхньої свободи. Особливість цієї взаємодії – природне право і переслідування власних інтересів державою – це той консенсус, за допомогою якого приписи природного права перекладаються на мову міжнародної політичної думки, де особлива вага надається таким

принципам як повага до взаємних домовленостей і дотримання загальних обов'язків людства [101]. На основі сказаного, бачимо що мислитель формує уявлення про державу як деякий раціональний, свідомий результат угоди між людьми, які укладають суспільний договір на державному рівні, у першу чергу для того, щоб мати змогу підтримувати порядок та відчувати себе захищеними, бо як зазначав С.Пуфендорф у трактаті «Про обов'язки людини і громадянина», «мир є станом людської природи як дечого приналежного їй, а війна з самого початку забирає те, що є спільним для людей і тварин ... Ми ведемо війну, щоб жити в мирі. Бо немає нікого, хто шукає війни чи виготовляє військове обладнання. Ціна війни – мир» [137, р.1159, 1160] і гарантом цього миру має бути держава, в якій «кожна магістратура, створена для захисту довірених їй людей, таким чином, щоб здійснювати юрисдикцію, якщо зустрічається сила, яка вимагатиме оголошення війни. Бо обов'язком уряду є захист спільного блага» [137, р.1167]. У свою чергу, людина повинна дотримуватись своїх обов'язків, які у неї задані від природи, насамперед, це дотримання вищого закону, тобто шанування Бога і власної моральності, також обов'язок справедливого шанування і взаємоповаги щодо інших людей і, нарешті, обов'язок перед самим собою, який передбачає всеможливий розвиток чеснот і збереження власного життя. Цікавою також у Пуфендорфа є думку про те, що війна завжди ведеться (чи принаймні повинна вестись) з рівними або тими, хто видає себе за них, фальшиво претендує на статус рівного, бо без цієї рівності, не можна вести мову про те, що війна справедлива. Але що таке справедливість і доброчесність? Чи бути доброчесним передбачає також бути справедливим і чи взаємозамінні це поняття? В цьому сенсі мислитель робить вагоме розрізнення, говорячи, що доброта чи доброчесність – це те, що є заданим людині від природи, бо «чітко вказує на відповідність закону, а справедливість включає (вимагає) подальшу рефлексію у відношенні тих, на кого вона діє» [137, р.107], тобто доброчесність – це те, що стосується одиничного індивіда і передається «від батька до сина», а справедливість – це чеснота, навіть привілей, що належить державі або

магістрату, який представляє державу, оскільки вимагає складних рішень, які покликані убезпечити слабших від зазіхань чи нанесення шкоди сильніших.

Крім безпосереднього впливу Гроція на ідейне становлення Пуфендорфа як мислителя, можна також прослідкувати ще й певні точки дотику з ідеями Томаса Гобса. Згадаймо відоме гобсівське «війна всіх проти всіх» (*bellum omnium contra omnes*) як природний початковий стан людини, де справедливість *a priori* виключається, бо немає того єдиного авторитету чи суверена, який міг би цю справедливість встановити і навести лад. Людина ж від самого народження є зла і несправедлива, розуміє лише мову сили, якою і спілкується з оточуючим світом. Гобс зазначає, що «в природі людини ми знаходимо три основні причини сварок: конкуренція, невпевненість, слава. Перше змушує людину вторгтися (вести боротьбу) заради гри, друге – заради безпеки, третє – заради репутації» [112, р.77], тому й засоби вони вибирають, виходячи з причини – насильство, захист, слово. Звідси випливає наступна очевидність, «коли люди живуть без спільної сили, яка б тримала їх в страху, вони перебувають у стані війни, у такому, де війна кожного проти кожного. <...> так і природа війни полягає не в справжній боротьбі, а в відомій налаштованості на неї протягом всього часу» [112, р.77]. Таким чином, людина від народження налаштована не на мир, а на війну. Справедливість як така, з'являється лише з появою законної влади, суверена, без них «справедливість – це лише марне слово... <...> Де немає загальної влади, там немає закону; де немає закону, там немає справедливості» [112, р.153;154]. Якщо ж звернутись до стану справ у міжнародних відносинах, які тяжіють до природного стану, то кожен суверен наділений природним правом на війну, якщо це забезпечує безпеку його держави, а значить саме він вирішує оголошувати чи неоголошувати війну, оскільки він є втіленням законної влади і запорукою встановлення чи відродження справедливості.

Пуфендорф, визнаючи нестабільність природного стану, все ж не бачив його з позиції крайнощів і більше дотримувався думки, що і до появи держави, людина володіла уже певною моральністю. Що ж до суспільного договору, то всупереч Гобсу, який виходив з позиції повного підпорядкування громадян

суверену, Пуфендорф вважав, що такі договори повинні бути добровільними і за взаємною згодою двох сторін, і закони більшою мірою мають ґрунтуватись не на залякуванні, а на природному праві, яке включало в себе певні обов'язки людей у відношенні до інших та взаємодопомогу, яка полегшує та убезпечує життя. Отож, три основні моменти – сильна держава, природний стан та суспільний договір – були взяті в Гобса, але представлені Пуфендорфом у значно м'якшому варіанті.

Ще раз звертаючись до Томаса Гобса та його поглядів, які стосуються війни, слід відмітити, що його філософські погляди стали надважливими для філософсько-богословської концепції справедливої війни, оскільки саме він, відкинувши традиційні теологічні критерії та переосмислюючи взаємозв'язок між справедливістю, природним правом і суверенітетом, заклав основи, які призвели до нового розуміння війни і миру, де війна постає природним станом людства, а мир результатом раціонального суспільного трудового договору. Концепція Гобса дійсно радикально відрізнялась від класичних уявлень про справедливу війну, бо він відкинув моральні критерії справедливості, віддаючи перевагу договірному підходу, а також основну увагу акцентує не на богословсько-моральному обґрунтуванні, а на політичному та правовому, також важливим є те, що саме суверен постає єдиним законним суддею щодо війни та миру.

Дещо іншої точки зору дотримуються з цього приводу такі філософські величини як Джон Лок та Ж.-Ж.Руссо. У Лока в «Двох трактатах про правління» бачимо абсолютне неприйняття позиції Гобса, де природний стан бачиться «війною всіх проти всіх», натомість мислитель пропонує розглянути його як стан свободи та рівності, коли люди у своїх діях виходять із законів природного права, але при цьому не завжди вдається уникнути війни, бо при порушенні прав інших, виникає ситуація ворожості, тому «стан війни – це стан ворожості і руйнування. <...> а за головним законом природи потрібно прагнути оберігати людину наскільки це можливо. <...> Звідси слідує, що той, хто прагне підкорити іншу людину своїй владі, тим самим втягує себе з ним у стан війни» [42, с. 165]. Стан війни є протиприродним правом людини, це антагонізм природному стану

людини, але вважав англійський мислитель, війна може бути справедливою лише за умови, коли хтось хоче підкорити собі іншого, не маючи ніяких законних прав на це, а в цей час немає ніякої верховної влади, яка б могла вступитись за того, над ким збираються здійснити насилля, тоді ця «відсутність можливості подібного звернення дає людині право вести війну проти агресора, хоч би він був членом суспільства і був співгромадянином» [42, с. 167], тому якщо говорити про справедливість, то її суть якраз в дотриманні природного права і справедливою війна є лише як захист від несправедливості. Саме тому війна – це небажаний крайній захід, який повинен бути орієнтований на захист свободи, життя та власності.

Якщо Локка більше хвилювали права і свободи окремого індивіда, стан війни, у якому цей індивід опинявся не з власної волі, а з необхідності, то Ж.-Ж.Руссо у трактаті «Про суспільну угоду або принципи політичного права» (1762) вважав, що «війни аж ніяк не є відносинами людини з людиною, але – відносинами держави з державою, за яких приватні особи стають ворогами лише випадково, тобто зовсім не як люди і навіть не як громадяни, а як солдати; не як члени своєї батьківщини, а як її захисники» [63, с.14], тим самим вважаючи найбільшим злом не природній стан людини, у якому їй немає змісту ворогувати з собою подібними, а якраз причиною непорядку і будь-яких воєн було виникнення держави, приватної власності та соціальної нерівності, що й призвело до постійних конфліктів, тому якщо людина осмислить ситуацію і вирішить повернутись до більш простого способу життя, це піде на користь справедливості, бо вона повернеться до природних принципів рівності. Але якщо виходити все-таки з принципів, якими керується держава, то потрібно орієнтуватись на загальну волю, яка в суспільстві відображає справедливість і спільні інтереси усіх громадян, бо «загальна воля завжди спрямована на загальне благо» [63, с.36].

Отож, Новий час відкриває і по-новому осмислює для себе і для усіх своїх наступників природне право, в основі якого повинна бути рівність всіх людей, незалежно від їхньої релігії, культури чи походження.

Важливим для цього часу є те, що саме в цей період межі світу розширюються – з’являються нові відкриття – відкриття Америки, колоніальна експансія, і зрештою, виникає нова галузь міжнародне право. Ідеї Віторія, Гроція, Суареса, Гобса, Пуфендорфа, Лока, Руссо, стали тим новим голосом, який засвідчив настання нової епохи, яка вимагала нового бачення реальності, яка насувалась.

2.2. Війна та справедливість у європейській політико-правовій думці XVIII-XIX ст.

Концепція справедливої війни, що бере початок з античності та значно розвинулась в середньовічній схоластиці, зазнала значних трансформацій у XVIII–XIX століттях. Просвітницькі ідеї, розвиток міжнародного права та формування сучасних національних держав внесли корективи в розуміння війни як легітимного засобу вирішення конфліктів. Особливу роль у цій дискусії відіграли Гегель, І.Кант, Дж.С.Мілль, а також представники міжнародно-правової школи, які шукали баланс між реалістичним підходом до війни та ідеями мирного співіснування.

Одним із ключових мислителів XIX століття, що сформулював власне бачення війни, був Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770-1831), який у своїй праці «Філософія права» (1820) стверджував, що війна є природним станом у житті нації, оскільки вона дозволяє державам зміцнювати власну ідентичність та оновлювати політичний порядок, тому війна не повинна розглядатись як абсолютне зло, а скоріше як зовнішня випадковість. «Війна, як стан, де серйозно сприймається марнота тимчасових благ та речей, <...> є таким моментом, коли ідеальність одиничного отримує своє право стати реальністю. Вона має вищий сенс, бо зберігає моральне здоров’я народів у їхній байдужості до визначеності завершеного буття, подібно до того, як рух вітру запобігає застою води» [111, s.263]. Як бачимо, тут Гегель розглядає війну не просто як руйнівну силу, а як явище, що відіграє онтологічну та моральну роль у розвитку народів. Він

протиставляє тимчасові матеріальні блага вищому ідеальному виміру людського буття, стверджуючи, що війна змушує суспільство вийти за межі рутинного існування та переосмислити власну сутність. Цікавою тут також є його метафора про «застій води», яка ніби натякає на те, що без певних збурень – таких як війна – народи можуть загрузнути в самозадоволенні, матеріалізмі чи соціальному застої. В цьому сенсі війна виконує роль своєрідного «очищення», катарсису, повертаючи суспільство до вищих моральних принципів, які в мирному житті можуть бути забутими. Але, з іншої сторони, таке бачення несе в собі і певну суперечність, бо якщо сприйняти цю думку буквально, вона може виправдовувати агресію та насильство як необхідний елемент історичного процесу. Але в гегелівському контексті війна не є абсолютним благом чи самоціллю – вона лише прояв руху духу, момент історичного діалектичного розвитку, де нація перевіряє свою здатність до ідеалів.

Застосовуючи цей аналіз до сучасності, можна сказати, що Гегель, ймовірно, не передбачав, наскільки війна може втрачати моральне значення в умовах тотального знищення та ідеологічної маніпуляції. Якщо в його часи війна ще могла виглядати як спосіб «очищення» суспільства, то в сучасному світі вона частіше є механізмом руйнації без шансів на оновлення. Це змушує критично переглянути гегелівську тезу: чи можна теперішню війну вважати «вітром», що оживлює воду, чи, зрештою, цей вітер перетворився на отруту, що робить цю воду непридатною для життя?

Крім того, німецький мислитель підкреслював, що війна може бути не лише руйнівною, а й творчою силою, яка сприяє зміцненню державного організму, бо часто бувало так, що «успішні війни запобігали внутрішнім заворушенням і зміцнювали внутрішню державну владу» [111, s.264] і тим самим сприяли встановленню довготривалого миру, а з іншої сторони, й самі народи із війни виходять більш зміцнілими і наповненими внутрішнім спокоєм [111, s.267]. Тому війна в певному сенсі навіть необхідна, оскільки очищає від застою не лише суспільства і народи, але й навіть саму історію.

Що ж до питання – чи бувають війни справедливими? І якщо бувають, то які війни можна вважати справедливими, а які несправедливими? З цього приводу Гегель зазначає, що справедливими війни є ті, які ведуть боротьбу за відновлення справедливості, а ті ж хто порушив мирний договір і зазіхає на землю і свободи свого сусіда, ті, хто вибирає руйнування без вищої історичної мети, нехтуючи раціональними засадами, не можуть вважатись справедливими, бо за своєю суттю вони несправедливі. Отже, війна для Гегеля, «є невід’ємним атрибутом суспільства і держави, і несе в собі розруху, втрати цінностей і людських жертв не може бути усунута через діалектичні суперечності, що існують у суспільстві» [64, с.100].

Ця думка певною мірою перегукується з пізнішими міркуваннями Карла фон Клаузевіца, який у своїй праці «Про війну» (1832) говорить про те, що війна – це продовження політики, тільки іншими засобами, бо «війна – це акт насилля, який має ціль змусити противника здійснити нашу волю» [97]. Особливістю поглядів Карла фон Клаузевіца є те, що він з позиції військового теоретика намагався зафіксувати той момент, що незважаючи на невідворотність війни, все ж війна повинна бути раціональною, виступати як інструмент політичної стратегії, а не просто беззмістовне винищення супротивника. Цей раціоналізм можна відмітити зокрема і в гуманному ставленні до полонених цивілізованими суспільствами, «цивілізовані народи не вбивають полонених, не руйнують сіл і міст, і це відбувається тому, що у керівництво воєнними діями все більше і більше втручається розум, який і вказує більш дієві засоби застосування насилля, ніж ці грубі прояви інстинкту» [97]. Що ж до основних цілей війни, то німецький мислитель зазначає, що першопочатковою ціллю будь-якої війни є завжди ціль політична, яку можна вважати мірилом, керуючись тим чи здатна і якщо здатна, то наскільки сильно – впливати на народні маси, які потрібно залучити в сам воєнний процес, тобто політика є тим каталізатором, який зрушує народні маси і одночасно політична ціль вимірює ту «ціль, яка повинна бути досягнута за допомогою віялових дій, і також для визначення об’єму необхідних зусиль» [97]. Як бачимо, тут війна постає як складне соціальне явище, яке впливає на

політичні, психологічні та стратегічні аспекти. Як ми уже відмітили вище, внесок Карла фон Клаузевіца можна схарактеризувати як осмислення війни через політику, де війна – це продовження політики іншими засобами, що змушує сприймати її не просто як військовий конфлікт, а як органічну частину державного управління.

Також можна відмітити те, що війна розуміється Клаузевіцем як динамічний процес, де результат ніколи не можна до кінця передбачити, бо там присутні завжди непередбачувані фактори, які можуть впливати на хід військових дій, крім того, військовий теоретик зазначає, що на війні завжди велику роль відіграє раціональність самого полководця і його вміння адаптуватися до мінливих обставин. Сам твір «Про війну» є чудовим зразком фундаментального твору військової теорії, який здатен сформувати стратегічне мислення, хоча в багатьох моментах твір вимагає критичного переосмислення в контексті сучасних глобальних викликів.

Незважаючи на те, що гегелівське бачення війни мало своїх прихильників, які поглиблювали, підтримували та активно захищали його, все ж воно мало й має достатньо противників, які активно критикують Гегеля за надто пряму риторичну підтримку війни, вказуючи на її необхідність. Зокрема, палким критиком гегелівської концепції війни є сучасний німецький філософ Юрген Габермас, який виступав проти виправдання війни як необхідного елементу політичної реальності, оскільки цей підхід може виправдовувати агресивну експансію, якщо вона інтерпретується як «історична необхідність». Якщо суспільство постулює себе як демократичне, то війна тим більше не може вважатись інструментом історичного поступу, оскільки це суперечить принципам комунікативної раціональності та демократичного консенсусу [109, р.42]. Сучасний світ вимагає переглянути старі підходи і відмовитись від такого бачення, де війна з необхідністю вписана в історичний чи будь-який політичний процес, натомість перевага повинна віддаватись мирному врегулюванню конфліктів – шляхом дипломатії та міжнародного права.

Багато в чому схожій позиції щодо ідей Гегеля дотримувався і французький філософ Луї Альтюссер, який у своїй роботі «Повертаючись до Гегеля» зазначає, що діалектика може бути використана для виправдання існуючого стану речей, включаючи насильство та війну, тому така інтерпретація діалектики може призвести до виправдання насильства та війни як необхідних елементів історичного процесу [3]. Карл Поппер у «Відкритому суспільстві та його ворогах» безпосередньо звинувачує Гегеля у виправданні тоталітаризму, стверджуючи, що гегелівська концепція історії як діалектичний процес, де війна – це необхідність, створює ідеологічне підґрунтя для агресивного націоналізму [56]. В дещо іншому ключі, осмислює гегелівську концепцію війни Ален Бадью, який досліджує війну через призму події-трагедії, що ставить під сумнів гегелівське трактування війни як необхідного етапу історичного розвитку. Війна постає скоріше як подія, яка змінює усі соціальні та політичні структури, а не просто виступає інструментом прогресу [37, с.28].

Отож, якщо говорити про сучасну критику гегелівської концепції війни, то вона зосереджується на переосмисленні ролі війни в суспільстві, підкреслюючи необхідність пошуку альтернативних шляхів розвитку, які не включають насильство та конфлікти.

Протилежну позицію в порівнянні з Гегелем щодо війни займав Іммануїл Кант, який у своєму трактаті «До вічного миру» (1795) розвинув ідею міжнародного правопорядку, що базується на республіканському устрої держав та верховенстві права: «Справжній мир можливий лише тоді, коли держави організовуються за принципами республіки, а міжнародне право ґрунтується на федерації вільних держав» [123, s.11].

Кант вважав, що війна є результатом амбіцій монархів та деспотичних урядів, тоді як республіки, керовані волею громадян, менш схильні до воєнних авантур. Він запропонував ідею «федерації народів», яка передбачала створення міжнародних інституцій для запобігання війнам – прообразу Ліги Націй і ООН [100]. Крім того, Кант висуває думку про те, що для того, щоб у майбутньому запобігти будь-яким війнам, «постійні армії (*miles perpetuus*) повинні з часом

зникнути, тому що вони постійно погрожують іншим державам через свою готовність завжди виглядати готовими до неї (до війни)» [123, s.5].

Кант виходив з позиції, що війни – це велике зло, яке має бути припинене, але особливість погляду Канта полягає в тому, що він «вперше в історії політико-правової думки розглядає війну і мир як складні соціальні явища, що діалектично пов'язані між собою», розглядаючи її через призму моралі і визнаючи глибоко аморальною, тим самим надаючи перевагу моралі та праву над політикою. На думку німецького мислителя, «війна є лише сумним надзвичайним засобом у природному стані (де немає суду, який би міг винести остаточне рішення), щоб відстоювати свої права через насильство», але держави вдаються до неї, хоча «ніякої каральної війни (*bellum pu nitivum*) між державами неможливо уявити, оскільки між ними немає відносин між вищим і підлеглим» [123, s.8], бо така війна може призвести до винищення народів з двох сторін, вплинувши на все те, що вважалось правильним до сих пір і неможливість вкласти мир, який є єдино можливим станом після війни. Тому, на думку Канта, така війна і засоби, які вона використовує є абсолютно несправедлива і незаконна.

Зрештою, трактат Канта – це абсолютне утвердження прав людини, які мають бути на першому місці у держави, бо саме вона повинна забезпечувати та утримувати мир, а використовувати людей як інструменти у своїх цілях, даючи їм плату за вбивство або за те, щоб бути вбитими, це «нелегко поєднати з правами людства в нашій власній особі» [123, s.6]. Але сучасні критики кантівського підходу, зокрема Джон Грей, зауважують, що його ідеалізм не враховує реалій міжнародної політики та ігнорує конфлікти, що виникають у межах самих республік [105].

Зрештою, якби там не було, саме кантівський підхід сприяв розвитку ідеї космополітичного права, де мир розглядається як правовий порядок, а не як тимчасова відсутність воєн. Також можна відмітити і те, що думки Канта вплинули на концепцію прав людини у міжнародних відносинах і на правові обмеження щодо ведення війни. Звісно, його ідеалізм зіткнувся і з критикою,

починаючи з XIX ст., коли війна все частіше розглядається як інструмент національного самоствердження.

З розвитком національних рухів у XIX столітті війна почала розглядатися не лише як інструмент державної політики, а й як засіб боротьби за самовизначення народів.

Згадаймо, Жан-Жак Руссо у своїй «Суспільній угоді» (1762) стверджував, що війна – це не відносини між людьми, а між державами, бо «війну породжує зв'язок між речами, а не між людьми; оскільки стан війни може народитися не з простих особистих, а лише з майнових відносин, то приватної війни, або війни людини проти людини, не існує ані в природному стані, де немає ніякої сталої власності, ані в стані суспільному, де все перебуває під владою законів» [63, с.13]. В цілому війна – це не природний стан, бо вона орієнтована на те, щоб перетворити людину в інструмент тиранічних правителів, які використовують її для зміцнення власної влади та контролю над населенням, тому й виходить, що «війни аж ніяк не є відносинами людини з людиною, але – відносинами держави з державою, за яких приватні особи стають ворогами лише випадково, тобто зовсім не як люди і навіть не як громадяни, а як солдати; не як члени своєї батьківщини, а як її захисники» [63, с.14]. Отож, війна є неминучою у світі держав і тому потрібно всіляко підтримувати право народів на захист своєї свободи.

Ця точка зору відіграла важливу роль у формуванні громадянської активної позиції у політичному житті держави і стала основою революційного націоналізму у Франції кінця XVIII-початку XIX століття, оскільки вона активно наполягала на тому, що «жодна людина не має природної влади над своїм ближнім, і оскільки сила не породжує ніякого права, то основою для усякої законної влади серед людей можуть бути лише домовленості» [63, с.10], які втілювати в життя має політична спільнота. Політична спільнота чи легітимна влада походять із колективної волі громадян, а значить мають діяти лише в інтересах народу. Поняття «загальної волі» сформульоване Руссо мало

безпосередній вплив на революційні рухи, що бачили війну як засіб боротьби за свободу, зокрема під час Наполеонівських війн і визвольних війн XIX століття.

Але бачення Руссо знайшло й активних критиків, зокрема англійський дослідник Ернест Гелнер зауважив, що Руссо не запропонував чіткого механізму узгодження національної ідентичності з інтересами інших народів, тому часто його позиція переростала в етатизм [20], коли загроза державній єдності виправдовувала застосування сили, що якраз і простежувалось у практиці Французької революції, де часто внутрішні та зовнішні вороги нації були об'єктами репресій. Інший американський вчений Бенедикт Андерсон у праці «Уявлені спільноти» висловлює думку, що ідея Руссо про органічну єдність народу більше сприяла появі етнічного націоналізму [4], а це, в свою чергу, суперечить принципу мирного співіснування, що й довело XIX століття, де цей підхід проявився в агресивній національній політиці.

У той же час англійський філософ Джон Стюарт Мілль у своїй праці *Considerations on Representative Government* (1861) виправдовував війну як необхідний інструмент проти деспотичних режимів, якщо вона сприяє демократизації суспільства. Мілль пише: «Свобода не може бути дарована згори; її необхідно завойовувати, і в цьому сенсі війна, хоча й зло, інколи стає необхідним злом» [46], іншими словами, народ сам повинен боротися за свою свободу, але іноді зовнішнє втручання може бути виправданим для захисту прав людини.

Крім того, Мілль висуває думку, за яку в подальшому його часто піддаватимуть критиці, що не всі народи достатньо розвинені для самостійного управління, «подеколи певний народ хоч і засвідчує свою схильність до певної форми врядування і, можливо, навіть бажає її, проте не прагне чи не спроможний виконати її умов. Людям може бракувати здатності виконати ті з них, які б уможливили принаймні її номінальне функціонування» [46], тому цілком зрозумілим є те, що інколи для ефективного управління, влада має мати більш деспотичніший характер, що в цілому йде на користь цьому народу. «Запровадження диктатури абсолютної влади за ситуацій, коли це конче потрібно

<...> можна виправдати лише тоді, коли диктатор (подібно до Солона чи Піттака) застосує всю отриману владу задля знищення перешкод, які не дають народів користуватися своєю свободою» [46], тобто деспотизм, якщо він переслідує вищу мету, ніж просто втримання влади у своїх руках, для Мілля ще прийнятний, але при цьому англійський філософ говорить про те, що «найбільш прийнятною формою врядування є та, за якої верховна влада та найвищі контрольні повноваження належать усьому суспільству і кожному громадянину не тільки дано право голосу у здійсненні цієї верховної влади, а й запропоновано принаймні іноді брати активну участь у врядуванні, виконуючи певні місцеві чи загальнодержавні політичні функції» [46]. Тут ми знаходимо момент не співпадіння і суперечності в поглядах філософа.

В цілому, можна відмітити, що незважаючи на суперечність позиції Дж.Мілля, все ж його ідеї відображають сутність тих конфліктів, які мали місце в XIX ст., де постійно точилася суперечка між двома принципами: державним інтересом, який виправдовував війну як засіб політичної стабільності, та правом на самовизначення, що використовувалося для виправдання національних повстань та революцій. Зрештою, на відміну від Руссо, який бачив війну як наслідок політичного устрою, Мілля розглядав її як інструмент прогресу. У зв'язку з цим, неморальними були ті війни, які вели авторитарні та деспотичні режими, але війни могли бути також необхідними, якщо вони сприяли свободі та розвитку. В даному випадку, Мілля інколи звинувачують у дволикостві чи двозначності висловлювань, оскільки він розглядав Британську імперію як силу прогресу, що мала право насильно модернізувати «відсталі» суспільства, що в кінцевому підсумку стало ідеологічним обґрунтуванням британських військових кампаній в Індії, Африці та Азії.

Якби там не було, бачення війни та її проблематики Джоном Міллем було досить складним: він розглядав її як зло, але іноді воно необхідне для захисту свободи або прискорення цивілізаційного процесу.

Отже, європейська політико-правова думка XVIII–XIX століть запропонувала різні підходи до проблеми війни та справедливості. Гегель і

Клаузевіц розглядали війну як природний та необхідний елемент розвитку держави, Кант і Руссо бачили її як загрозу, що може бути усунута через правовий порядок і федерацію республік, а Мілль виправдовував війни заради свободи.

Ці ідеї стали основою для подальших дискусій у XX столітті, вплинувши як на формування міжнародного права, так і на політичні доктрини, що виправдовували або засуджували військові конфлікти. У XXI столітті проблема справедливості війни залишається актуальною, особливо в контексті гуманітарних інтервенцій, тероризму та гібридних війн.

2.3. Філософсько-богословські інтерпретації справедливої війни в українській інтелектуальній думці.

Осмислюючи історико-філософське та богословське становлення концепції справедливої війни не можливо оминати в даному контексті й українську філософську думку, для якої висвітлення даної проблеми ніколи не втрачало своєї актуальності, а сьогодні воно стоїть як ніколи гостро, оскільки Україна виявилась практично, без перебільшення, епіцентром світового конфлікту, який тією чи іншою мірою торкнувся усіх країн Європи і США, а також тих східних країн, з якими Україна взаємодіяла як вагомий постачальник сільськогосподарської продукції.

Говорячи про український історичний та філософсько-богословський досвід, ми не лише доповнюємо історико-філософські та сучасні міркування з даного приводу, але й безпосередньо намагаємось дати власну оцінку тим морально-етичним викликам, які поставила перед нами війна. Якщо до 2014 року дослідження даної теми, хоч і мали місце, але не можна стверджувати, що розроблення та осмислення концепції справедливої війни було достатнім, то після 2014 року дослідження даної проблематики стало більш активним і сьогодні українська інтелектуальна думка збагатилась великою кількістю міркувань, що засвідчує надважливість даної проблеми для українського суспільства і потребу ще раз переосмислити проблематику війни та миру,

справедливого і несправедливого, уже виходячи з власного досвіду і зважаючи на ту еволюцію поняття війни, яка відбулась з часів Августина до сьогодні.

Слід зазначити, що дослідження даної проблематики є інтертекстуальним та міждисциплінарним, оскільки нею зайняті не лише представники філософської чи богословської думки, але також культурологи, юристи, політологи, історики, психологи, навіть представники педагогічних наук, адже війна – це завжди глобальні зміни, які зачіпають і часто змінюють практично усі сфери життєдіяльності людини. Осмислення даної концепції утруднюється не лише міждисциплінарністю, що робить дану тему практично неозорою в площині осмислення та філософування, але завжди потрібно ще мати на увазі те, що формування даної концепції відбулось на «західному ґрунті» й в українському контексті набуло своїх особливостей, орієнтуючись на власні історичні реалії та національний контекст, що певною мірою збагачує й доповнює світову думку у розвитку та трансформації розглядуваної проблематики.

Якщо зробити коротку історичну ретроспективу, то чи не вперше з осмисленням поняття війни ми зустрічаємось в літописах Київської Русі у «Повісті минулих літ» (XII ст.) Нестора Літописця, де ще не присутній систематичний виклад того, що значить «справедлива війна», але зустрічаються морально-етичні оцінки військових дій у давньому розумінні і спроба ці дії виправдати. В багатьох аспектах можна віднайти мотиви, які нагадують августинівську концепцію «справедливої війни», як от наприклад, Нестор розповідаючи про те як хозари вимагали данину в полян після смерті братів – Кия, Щека, Хорива, – натомість отримали в данину меч. І віднесли хозари меч князеві і старійшинам своїм, і хозарські старійшини відповіли, що «недобра [се] данина, княже. Ми здобули [її] однобічним оружжям, себто шаблями, а сих оружжя обоюдогостре, себто мечі. Сі будуть брати данину і з нас, і з інших земель». І все це збулося, [бо] говорили вони не з своєї волі, а за божим повелінням» [49]. Це свідчить про те, що насилля чи вимагання заради збагачення носить глибоко негативний відтінок і навіть засудження, що повністю вписується у християнське бачення війни, яке ми знаходили в Августина та інших

отців церкви, адже ми добре пам'ятаємо завіт від Матвія – хто приходить з мечем, той від меча й поляже, і на це й вказує Нестор.

Слід зазначити, що в літописі тема війни простежується у декількох аспектах, але вона завжди зазвичай має негативну оцінку і засвідчує або безсилля князя або морально-етичний занепад еліти, як це зображено на прикладі міжусобиці між синами Ярослава – Святославом, Ізяславом та Всеволодом, крім того міжусобиці постають найбільшою бідою для Русі, оскільки руйнують її з середини, тому в літописі постійно йдеться про мир і його важливість. Уже на прикладі Святослава Ігоровича ми бачимо войовничого, але благородного князя, який не уникає битв, якщо ті загрожують, бо захищає свою землю, а якщо бере данину, то справедливу, без надлишку. Після хрещення Русі Володимиром Великим змінюється погляд на війну, яка починає тлумачитись як праведна при умові, якщо князь стоїть на захисті народу, землі і віри, а не тільки заради данини [49], а захист рідної землі від нападників постає цілком справедливою умовою, щоб війну тлумачити у ключі справедливості. Ця думка також чудово відображено в митрополита Іларіона «Слово про закон і благодать» (XI ст.), де проводиться розмежування війни, яка спрямована на захист рідної землі і тоді усім тим, хто в ній брав участь віддається честь і шана, і війни, яка є загарбницька за своєю суттю, що не може приносити слави і честі [33]. Безперечно, такі війни у літописних традиціях завжди постають освячені Богом, оскільки на чийй стороні правда, то на тій стороні й Бог. Як зазначає В.Горський, у митрополита Іларіона «ідеальний історичний діяч виступає втіленням єдності слова і діла, він не лише навчає добродетельному життю, а й сам живе відповідно до вимог істини, що відкрилась йому. <...> Не менше важать і такі якості князя як звияга, міць і сила, мужність, що він її виявляє, захищаючи від ворогів землю. Зрештою, до цих добродетелей відноситься піклування про церкву та її служителів, благовір'я» [19, с.25], а церква у свою чергу вважає війну праведною, якщо вона переслідує такі богоугодні справи як захист рідної землі та віри.

Якщо не заглиблюватись детально в аспекти висвітлення війни в літописах, які крім «Повісті минулих літ» та «Слова про Закон і благодать», представлені ще

такими давніми літописними перлинами як «Слово о полку Ігоревім» (яке найбільш близьке до латинського «*justa causa*», бо, зрештою, недостатня причина війни, призвела до трагічної поразки), «Повчання Володимира Мономаха», де війна постає інструментом політичним, яким слід користуватись з розумом, «Києво-Печерським патериком» (XIII-XV ст.), де акцентується увага на духовному вимірі війни, «Галицько-Волинським літописом» (XIII ст.), де оборонна війна знаходить своє моральне виправдання (*recta intentio*), то можна зауважити те, що на відміну від західноєвропейської, августинівської традиції, увага тут не фіксується на формальних, структурних критеріях справедливої війни, а центром уваги постає морально-духовний вимір війни, а виправданість військових дій обумовлена захистом рідної землі, віри та народу від тих, хто намагається на них зазіхнути.

Осмислення концепції справедливої війни в подальшому знайшло свій більш детальний розвиток у рефлексіях представників Києво-Могилянської Академії (XVII-XVIII ст.), де змогли об'єднатись східнохристиянська та західна інтелектуальна традиції. Слід зазначити, що концепція справедливої війни тут розглядалась в християнсько-етичних межах та з позиції природного права. Зокрема, Феофан Прокопович, який в багатьох моментах спирається на інтелектуальну спадщину та духовну традицію Гуго Гроція, у своєму трактаті «Натурфілософія або фізика» (1705-1709) намагається вказати на те, що народ має право на самозахист, оскільки це йому дане від природи, «бог зберігає створені ним речі так, що одночасно зберігає також свої закони, встановлені ним для природи. І цей стан зберігання є допомогою або природним зберіганням, тобто [законом] усієї природи, наданим їй від початку й існуватиме вічно, хоч інколи в речах він діє інакше з певною метою. Адже бог часто не допускав, щоб слабші істоти були подолані сильнішими» [58], тим самим природній закон стоїть на захисті прав людини, оскільки він наданий Богом.

Українська професорка Валерія Нічик, аналізуючи суспільно-політичні погляди Прокоповича відмічає, що «громадянське право Феофан виводив із сімейного права. Громадянські закони потрібні для того, «щоб не порушувався

чин природний і щоб не з'явився крайньої нелюдяності образ». Тому «влада державна природному запові є потрібною», бо «влади не хотіти, є хотіти загибелі людської» [50, с.79]. Крім того, Прокопович розвиває концепцію справедливої оборонної війни, яка ведеться заради захисту суверенітету держави та благополуччя її громадян. У трактаті «Слово про владу і честь царську» (1718) мислитель говорить про те, оборонна війна ведеться проти нападу і є необхідною для того, щоб зберегти державу та народ, а наступальна війна повинна мати справедливу причину, а у трактаті «Правда волі монаршої» (1722) Прокопович цю думку висловлює більш чітко, визначаючи, що війна є тоді справедливою, коли государ веде її заради захисту своїх підданих від ворожого нападу або заради відплати за кривду, заподіяну державі його [59].

Доволі цікавим є розгляд концепції справедливої війни (*bellum justum*) і у Георгія Кониського під час викладання його курсу етики «Філософія моральна або етика» (1751-1755), де мислитель запропонував більш систематичний аналіз цієї проблеми, фіксуючи увагу на трьох основних умовах її моральної виправданості: справедлива причина, законна влада і правильний намір. Особливий наголос робиться на тому, що війна повинна бути останнім засобом вирішення конфлікту, тому що війна має початися лише тоді, коли вичерпано всі мирні засоби досягнення справедливості. Як зазначає А.Стасевська, «Кониський також був проти проповідування морального ідеалу, що здатен знищити цінність людського життя. Моральні норми, оцінки не даються апіорі і не даються Богом, а формуються в процесі людського спілкування» [70, с.35], тому не війна, а спілкування, тісна взаємодія між людьми мають бути тією основною ціллю, на яку повинна орієнтуватись етика, будучи цілком практичною наукою, яка вчить людину спрямовувати свою діяльність на добро і уникати злих вчинків та дій.

Етична орієнтованість мислителів Києво-Могилянської Академії (сюди, безперечно, слід віднести і П.Могилу, і С.Калиновського, і С.Кулябко, і М.Козачинського) здійснила значний вплив на подальший розвиток просвітницької думки, виділивши в окрему сферу етику як дисципліну яка має не просто практичне значення, але й яка вимагає ретельного навчання, оскільки

саме вона здатна сформувати моральну особистість, яка орієнтована до діалогу і до справедливих дій. Незважаючи на те, що заклади професійного філософування так і не були створені після реформування Києво-Могилянської Академії, оскільки Україна остаточно у цей період втратила свою незалежність, все ж на індивідуальному рівні ці ідеї знайшли своє продовження, а ідея щастя ще неодноразово відгукується в етичних міркуваннях і Г.Сковороди, і уже набагато пізніше в П.Юркевича, О.Козлова, С.Гогоцького, О.Гілярова та ін.

Якщо ж звернутись до полемічної літератури XVII-XVIII ст., то тут зазвичай концепція справедливої війни розглядалась з позиції міжконфесійного протистояння та захисту православної віри. Саме тут є осмислення та обґрунтування українськими богословами-полемістами так званої «священної війни» за віру, яка основним чином була орієнтована на оборону, на відміну від західноєвропейської ідеї хрестового походу. Уже в Івана Вишинського у «Посланні до єпископів» ми знаходимо заклик до опору католицьким впливам, які несуть огуду православній думці, намагаючись викривити її суть, при цьому самі у своїй вірі залишаючись безмежно відданими догматизму, де віддається перевага словесній мудрості над Божою, де висвітлюється любов до «учителя фантазій ваших милостей, світолюбця, а не світоненависника Христа; зараз-таки пізнав майстра ваших милостей – славолюбця, а не обезчещеного Христа; зараз-таки пізнав ректора ваших милостей – саколюбця, селолубця, золото– і срібллюбця, а не убогого сіромаху, бездомника, який не мав і голови де прихилити, – Христа» [17]. Саме тому, вважає мислитель, потрібно відстоювати власну віру і власний народ будь-яким способом, навіть якщо прийдеться вступити у збройну сутичку, яка, будучи на захисті, може вважатись праведною, хоча все ж перевага віддається не мечу, основною зброєю мають стати терпіння і слово Боже.

Цю ж ідею справедливого опору католицькому засиллю підтримує і розвиває і Захарій Копистенський у своєму трактаті «Палінодія» (1621-1622). Знову ж таки, тут ми зустрічаємось зі зверненням до природного права людини на самозахист, де йдеться про те, що кожний народ має право боронити свою віру і

свою святиню [38]. Але, слідуючи християнському православному баченню, Копистенський вважав, що потрібно проявляти стриманість в застосуванні сил та перевазі мирних засобів вирішення конфліктів.

Схожі моменти можна знайти і у Лазаря Барановича, який у своїй збірці проповідей «Меч духовний еже єсть глагол Божий» (1666) також зосереджує свою увагу на концепції справедливої війни, яка може бути лише оборонною, захищаючи православну віру та руський народ. Його концепція «духовної війни» ґрунтується на метафоричному образі меча як тієї духовної зброї, яка повинна бути на варті православної віри від зовнішніх недругів, будь-які інші причини використання зброї не мають свого виправдання і не можуть вважатись справедливими. Лише війна, яка спрямована на захист може бути богоугодною і тому є моральним обов'язком будь-якого християнина [9]. Слід окремо відмітити й те, що крім релігійного підходу у Барановича присутній і світський вимір війни, який він намагався синтезувати з релігійним, бо держава повинна дбати про захист власної віри і безпеку народу, а релігія повинна моральнісно озброювати і просвічувати народ в питаннях духовних і богоугодних.

Звісно, крім полемічної літератури, основними джерелами формування теорії справедливої війни є й у політичних документах козацької держави XVII ст., де хоч і не вживається поняття «справедлива війна», все ж в універсалах і дипломатичних листуваннях є моменти, які виправдовують застосування військової сили (універсали Богдана Хмельницького, де виправдовується повстання проти Речі Посполитої, яка часто порушувала права і свободи; Гадяцький договір 1658 р.; Конституція Пилипа Орлика 1710 р, де обґрунтовується право на повстання проти Московського царства через порушення домовленостей). Але так, чи інакше, чи це філософсько-богословські чи політичні трактати – всі вони орієнтовані на те, що війна може вважатись справедливою, якщо вона покликана захищати власний народ і його віру від неправомірних зазіхань з боку зовнішнього ворога.

XIX ст. відкриває по-новому дискусію щодо бачення війни, бо цей період відмічається пануванням Російської та Австро-Угорської імперії над

українськими землями. Саме в цей час концепція «справедливої війни» трансформується в ідею національного визволення. Згадаймо хоча б таких титанів української думки, як Тарас Шевченко, який закликає до боротьби проти гноблення «Борітеся – поборете! / Вам Бог помагає! / За вас правда, за вас слава / І воля святая!» [80, с.206] і дає моральне виправдання такої збройної боротьби, бо насильство постає лише відповіддю на тотальну несправедливість щодо українського народу («Гайдамаки», «І мертвим, і живим...», «Чигрине, Чигрине...», «Сон», «Кавказ» і т.д.), бо поборництво несправедливості постає справою, яка є богоугодною.

Не менш важливою постаттю цього періоду постає і М.Драгоманов, який був прихильником мирного врегулювання конфліктів і визнавав війну лише як крайній захід для того, щоб встановити справедливий лад. Звісно, не можливо не згадати тут і Івана Франка, який у своїх творах – і поетичних, і публіцистичних, – осмислював національно-визвольну боротьбу, яку веде український народ, виходячи із засад природного права та суспільного договору. Аналізуючи творчість Франка, можна помітити, що справедлива війна у його розумінні постає боротьбою пригнобленого народу, який відстоює своє право на гідне існування, бо народ, що терпить гноблення, має не тільки право, а й обов'язок скинути його всіма способами, хоч би навіть збройною силою. Бо нема гіршого злочину, як добровільно віддавати себе в рабство [77, с.164], – говориться у «Поступі». Але особливістю його бачення війни є те, що він не розглядає війну через призму етики, а бачить її як наслідок структурних змін у суспільстві і розвитку технічного прогресу, а судячи з його напрацювань, можна прийти до висновку, що війна є справедливою тоді, коли це боротьба пригнобленого народу за власне самовизначення.

Національно-визвольні змагання 1917-1920 рр. призвели до того, що концепція справедливої війни знайшла широке своє переосмислення і у Михайла Грушевського, і у Володимира Винниченка, і у Симона Петлюри, які прагнули збалансувати право національного самовизначення народу та одночасно уникнути надмірного насильства. Але уже у Дмитрія Донцова в його

«Націоналізмі» ми знаходимо думку про те, що мефодіївці і «драгоманівщина», до якої він зараховував і Франка, надто захопилась поклонінню розуму, інтелекту, «нічого з «почуття», нічого з «волі», ніяких аксіоматичних національних правд, лише «наука», «розум», «аналіза» і «переконання» є тим шляхом, яким ідеться до пізнання правди взагалі і до її запанування у світі» [26, с.17], але Донцов відкидав усі ці «омани» ХІХ ст., стверджуючи, що «Без насильства і без залізної безоглядности нічого не створено в історії. <...> На практиці – це означало: «Заступатися за кожний революційний нарід, заклик до загальної війни революційної Європи, проти найбільшої запори європейської революції» (якою тоді була Росія), «Насильство», «залізна безоглядність» і «війна» – були методи, якими йшли шляхом поступу «вибрані народи» [26, с.150]. Саме боротьба лежить в основі націоналізму, а не «порозуміння» чи «еволюція», бо нація, яка хоче панувати повинна мати менталітет господаря, а не раба, і повинна виборювати це право силою.

Після того, як Україна у 1991 році отримала незалежність дискусії з приводу війни набули більше академічного характеру, але з 2014 року ця тема знову набула своєї актуальності, що змусило сучасну інтелектуальну спільноту не просто переглянути класичну теорію «справедливої війни», але й осмислити її у зв'язку з новими викликами та загрозами, адаптувавши її до сучасних реалій. Так, американський католицький публіцист Джордж Вайгель у *The Denver Catholic* зазначив, що «яскравим прикладом справедливої війни є війна України за виживання нації в умовах російської агресії. Війна Росії, у свою чергу, несправедлива як з точки зору намірів, так і за способом її ведення» [цит. за 24].

Звісно, сьогодні можна чітко побачити, що головні фактори, які вплинули і впливають на формування сучасної української концепції справедливої війни, є історичний досвід України, її геополітичне становище, а також глобальні виклики сучасності, крім того, філософсько-богословська думка активно переосмислює класичні критерії справедливої війни, відштовхуючись від сучасних форм конфліктів, що дозволяє їй набути нових змістів та активно відгукуватись на вимоги часу.

Висновки до II розділу

У другому розділі проаналізовано філософсько-етичний, правовий та богословський аспект концепції справедливої війни, було також виявлено декілька ключових тенденцій, які простежуються від Середніх віків до новочасної доби, крім того ці ж тенденції знайшли своє місце і в українській філософській думці, яка значною мірою розглядає їх в етичному аспекті, але вносить свої особливості та корективи.

Зіставляючи класичні середньовічні концепції (2.1), новочасну філософсько-правову думку (2.2) та українську інтелектуальну традицію (2.3) можна пересвідчитись, що ідея справедливої війни не є сталою догмою, а достатньо концептуально динамічною системою, яка є змінною щодо історичних, політичних та культурних умов. Водночас ключові критерії (справедлива причина, легітимна влада, правильний намір) залишаються сталим ціннісним ядром концепції упродовж усієї її історії.

Показано, що концепція справедливої війни має глибоке історичне коріння, що сягає античної філософії, зокрема ідей Платона, Арістотеля та Цицерона, і знаходить систематизоване оформлення у творах Отців Церкви, передусім у Августина Аврелія та Фоми Аквінського. Тут ця теорія функціонує як богословська категорія, покликана узгодити християнський пацифізм із політичною реальністю війни.

У новочасний період (Вітторія, Гроцій, Пуфендорф, Гобс, Руссо та ін.) концепція справедливої війни поступово відходить від теологічного мислення, хоча воно достатньо присутнє, тим самим трансформуючись у складову правової теорії міжнародних відносин. Але ця концепція одночасно зберігає етичний фундамент, що продовжує черпати інтуїції з католицької традиції, особливо у розумінні меж того, що вважати допустимою формою насильства. Бачимо, що Гуго Гроцій, Томас Гобс, Самуель Пуфендорф, Жан-Жак Руссо орієнтовані на те, щоб перейти від теологічної до світської раціональності, тому й зосереджують свою увагу на правових та політичних підставах того коли і при яких умовах

збройний конфлікт припустимий. Ідея природного права все більше і більше набуває переважаючого значення.

У підрозділі 2.3 показано, що українська традиція осмислення справедливої війни є не лише транслятором європейських моделей (латинської, грецької, західнохристиянської), але й активно їх переосмислює. Показано, що в українській думці переважає наголос на моральному і духовному виправданні оборони, а не на формальних критеріях *jus ad bellum*. Особливо важливим є зв'язок війни з захистом рідної землі, віри, ідентичності, що є наскрізним мотивом від «Повісті минулих літ» до творів Шевченка, Франка, Грушевського і сучасних богословів та релігійних мислителів.

Крім того, українська філософсько-богословська думка вирізняється широким міждисциплінарним охопленням: від етики й теології – до політології, права, історії, педагогіки. Цей момент постає досить важливим, бо дає можливість комплексного аналізу війни як феномена не лише політичного, а й духовно-екзистенційного. Але, водночас можна відмітити, що сучасна українська модель теорії справедливої війни тяжіє до синтетичного мислення, що дозволяє співіснувати східнохристиянській орієнтації з елементами латинської традиції та сучасного міжнародного права. Осмислення справедливої війни сьогодні відбувається з урахуванням як національного історичного досвіду, так і глобальних стандартів гуманітарного права.

Роблячи підсумок, можна сказати, що концепція справедливої війни постає не лише історичним філософським надбанням, але й залишається живим інтелектуальним механізмом, здатним реагувати на виклики сучасності. Її еволюція – від сакралізованих уявлень до секуляризованих правових норм – засвідчує прагнення людства узгодити реальність конфлікту з ідеалами справедливості. А українське інтелектуальне осмислення, у свою чергу, збагачує цю традицію новими сенсами, в яких поєднуються боротьба за гідність, опір агресії та глибоке моральне переосмислення природи війни.

РОЗДІЛ III. ОСМИСЛЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ: ВІД ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ ДО СУЧАСНИХ ВИКЛИКІВ

3.1. Розвиток концепції справедливої війни у християнській думці XIX-XX століть

У XIX столітті, на тлі національних визвольних рухів та колоніальної експансії, питання справедливості війни набуло особливої актуальності. Католицька Церква, зокрема, зіткнулася з дилемою: як узгодити традиційне вчення про справедливу війну з новими формами насильства та агресії. Богослови того часу обговорювали питання легітимності збройної боротьби за незалежність та моральність колоніальних воєн. Ці дискусії сприяли переосмисленню критеріїв справедливої війни, зокрема щодо права народів на самовизначення та опору гнобленню. Це переосмислення традиційних уявлень про війну відображалось в офіційних документах Католицької Церкви та працях богословів та релігійних мислителів, які адаптували класичні принципи справедливої війни до нових історичних умов.

Зокрема, Папа Лев XIII у своїй енцикліці «*Rerum Novarum*» (1891) звернув увагу на соціальні проблеми, що впливали на суспільство, хоча й не торкався теми війни. Його акцент на соціальній справедливості та моральних обов'язках влади вплинув на розуміння етичних аспектів збройних конфліктів у контексті соціальних змін XIX століття. Зокрема, в енцикліці знаходимо думку про те, що «людина, осягаючи своєю здатністю розуму незліченні питання, пов'язуючи майбутнє з сьогоденням і будучи господарем своїх власних дій, керує своїми шляхами згідно з вічним законом і силою Бога... <...> Людина передусь державі і до утворення будь-якої держави має право забезпечувати субстанцію свого тіла» [126]. Звідси, і робиться висновок папою Левом XIII про те, що приватна власність відповідає законам природи, бо «практика всіх віків освятила принцип приватної власності, як такий, що переважно відповідає людській природі, і як такий, що найбільш безпомилково сприяє миру та спокою людського існування.

Той самий принцип підтверджується і забезпечується цивільними законами – законами, які, якщо вони справедливі, отримують свою обов'язкову силу з закону природи» [126]. Як бачимо, природне право є основою не просто мирного співіснування людей, але й лежить в основі цивільних законів. Можна відмітити схожість у постановці питання Папою Левом XIII і його попередниками – Ф.Суаресом, Г.Гроцієм, С.Пуфендорфом та ін., але особливістю розгляду даної проблеми у XIX столітті є якраз роздуми над соціальною нерівністю і несправедливістю, яка панує у суспільстві. Слід відмітити і те, що в цілому людська праця набуває нового змісту та осмислення, відповідно, вимагає і законного захисту прав того, хто працює і отримує за свою працю винагороду. Також в енцикліці знаходимо думку про те, що «взаємна згода породжує красу доброго порядку, тоді як постійний конфлікт обов'язково породжує плутанину та дике варварство» [126] і місія релігії «об'єднати багатих і робітничий клас, нагадуючи кожному про його обов'язки перед іншим, а особливо про обов'язки справедливості» [126]. Але важливу роль у суспільному врегулюванні та соціальному добробуті відіграє і держава, «тобто будь-який уряд, відповідний у своїх інституціях правильному розуму та природному закону», бо «першочерговим обов'язком правителів держави має бути переконання, що закони та інституції, загальний характер і управління громадою самі по собі будуть такими, щоб реалізовувати суспільний і приватний добробут і процвітання. Це належний обсяг розумної державницької мудрості, і це робота правителів» [126]. Але, не зважаючи на те, що всі повинні працювати для спільного блага, все ж стверджує Папа Лев XIII, не кожен має це робити однаковою мірою, оскільки кожен має своє поле діяльності, за яке він особисто несе відповідальність і може бути найбільш корисним у даній сфері, ніж у будь-якій іншій, бо «незалежно від того, які зміни можуть відбутися у формах правління, у державі завжди будуть відмінності та нерівність умов. Повинні бути дехто, хто присвятив себе роботі співдружності, хто створює закони чи здійснює правосуддя, або чії поради та авторитет керують нацією під час миру та захищають її під час війни. Такі люди, безперечно, посідають першочергове

місце в державі, і їх слід високо оцінювати, оскільки їхня робота найбільше стосується загальних інтересів суспільства» [126]. Отже, Папа Лев XIII у своїй енцикліці *Rerum Novarum* зосередив основну увагу на соціальній справедливості, природному праві та обов'язках влади, що мало значення і для етичного осмислення війни. Він підкреслював роль держави у забезпеченні загального блага, необхідність соціальної рівноваги та обов'язок правителів керувати відповідно до природного закону. Водночас енцикліка наголошувала на розподілі ролей у суспільстві, визнаючи неминучість соціальної нерівності, хоча в той же час закликала до взаємного обов'язку справедливості між різними класами.

Таким чином, на цьому прикладі, ми маємо змогу побачити яким чином у XIX столітті християнська думка адаптувала традиційне вчення про справедливу війну до нових суспільно-політичних реалій, інтегруючи його в ширший контекст соціальної етики, природного права та державного управління.

Важливим моментом цього періоду також є те, що у відповідь на соціальні та політичні зміни XIX століття в християнстві з'явилися пацифістські течії (меноніти, квакери, духобори, толстовці, молокани), які закликали до абсолютного неприйняття війни. Ці рухи підкреслювали необхідність мирного вирішення конфліктів і ставили під сумнів традиційні уявлення про справедливу війну. Вони вплинули на подальший розвиток християнської етики війни та миру, зокрема меноніти, послідовники Менно Симонса, які з початку свого заснування дотримувались принципів ненасильства, вважали, що особливістю їхньої конфесії в порівнянні з іншими якраз і є те, що «вони діти миру, які не знають війни». Зокрема, у своїй «Спасительній доктрині...» Менно Симонс закликає «з усією любов'ю та щирістю, збільшуйте, допомагайте та захищайте, без насильства, крові чи меча, Царство Боже, за вашим милостивим дозволом, мудрою порадою, благочестивим, бездоганим життям» [142], бо «кожен, хто любить, народжений від Бога і знає Його, бо Бог є любов, такий робить усе згідно з природою та словом Господа, бо це є виконання закону, послух Його заповідям, зв'язок досконалості та миру» [143]. Таким чином, заклики до миру є тим

основним осердям, яке задавало основний напрям міркувань в осмисленні ситуації, яка склалась наприкінці XIX століття, тим самим відсунувши на другий план концепцію справедливої війни.

Особливо виразно це засвідчило XX століття після двох жахливих світових воєн, що відобразилось у енцикліці «*Pax in terris*» (Мир на землі, 1963) папи Йоана XXIII, який критикує гонку озброєнь, закликаючи «роззброїти серця», бо «режим, який керує виключно або переважно за допомогою погроз і залякування чи обіцянок винагороди, не дає людям жодного ефективного стимулу працювати на спільне благо. А навіть якби він і був, то, безумовно, ображав би гідність вільних і розумних людей. Влада – це перш за все моральна сила. З цієї причини правителі повинні апелювати до індивідуального сумління, до обов'язку, який кожна людина повинна добровільно робити як свій внесок у загальне благо. Але оскільки всі люди рівні за природною гідністю, жодна людина не може примусити іншу до внутрішньої згоди» [122]. У зв'язку з цим, визнання і виконання людьми своїх обов'язків постає необхідною умовою для того, щоб суспільство було злагодженим, а воно натомість повинно забезпечувати своїх громадян засобами існування, що, врешті, сприяє співпраці всіх людей в багатьох справах. Наступник Йоана XXIII, Павло VI у доповіді перед членами ООН у 1975 р. ще більш радикально виступив на підтримку енцикліки миру, закликаючи «Ні війні! Ніколи більше нехай не буде війни! Ні одним проти інших» [32], тим самим орієнтуючи людське суспільство на співпрацю та дотримання прав і свобод своїх та інших людей. Саме Павлу VI ми й завдячуємо заснуванню Всесвітнього дня миру.

Але поруч з тим завжди існувала потужна критика та навіть неприйняття пацифістських доктрин, що яскраво відобразилось саме в протестантській традиції. Таким палким критиком пацифізму як такого став відомий американський протестантський теолог та соціальний філософ Рейнгольд Нібур (1892–1971), погляди якого справили значний вплив на бачення війни та етичну проблематику його наступників, крім того, йому вдалось оновити класичну християнську традицію, яка бере свій початок від Августина і Томи Аквінського.

Позиція та погляди Нібура відіграли важливу роль у дискусіях про війну, мир і моральну відповідальність держави, а також вплинули на подальший розвиток теорії справедливої війни. Особливо важливою є його критика пацифізму, бо пацифізм він вважав надто наївним для світу, позначеного гріхом і людською недосконалістю. «Ймовірно, найвидатнішим та найвиразнішим вираженням моралізаторського перфекціонізму в сучасному християнстві та культурі є феномен нон-пацифізму. Пацифісти так само винні, як і їх менш абсолютистські брати, у розмиванні етики Ісуса з метою виправдання своєї позиції. Вони змушені визнати, що етика чистого неспротиву не може мати безпосереднього відношення до жодної політичної ситуації; адже в кожній політичній ситуації необхідно досягти справедливості, протистоячи гордині та владі. <...> Немає нічого ясніше, ніж те, що етика безкомпромісно вимагає непротивлення, а не ненасильницького опору» [110, р.140]. Нібур вказував на те, що ідея абсолютного ненасильства є небезпечною, оскільки вона дозволяє злу перемагати, а в світі, де панує насильство, де надто сильно проявляється людська гріховність і неспроможність суспільств діяти тільки на основі добра та любові, заклики до дій ненасильницьким спротивом, хоч, на перший погляд і можуть здатись доволі привабливими, все ж на практиці ця ідея може призвести до бездіяльності перед лицем зла. Ця думка стала особливо актуальною під час Другої світової війни, коли Нібур підтримав військове втручання США проти нацистської Німеччини, аргументуючи, що війна проти Гітлера є морально виправданою, бо політика умиротворення перед Другою світовою війною лише підштовхнула Гітлера до ще агресивніших дій. В цьому випадку пацифізм лише посприяв поширенню зла. Християнська любов вимагає захисту слабких, але іноді це вимагає застосування сили, тому якщо вести мову про християнську етику, стверджував Нібур, то вона повинна бути не просто етикою особистої моралі, а й етикою політичної відповідальності.

Що ж до концепції справедливої війни, то варто зазначити, що Нібур не розробляв детальної теорії справедливої війни, проте його ідеї перегукуються з традицією, започаткованою Августином та розвиненою Фомою Аквінським. Він

вважав, що війна може бути морально виправданою, якщо вона відповідає певним критеріям, зокрема:

необхідності – війна виправдана, коли вона є єдиним способом протистояти більшому злу;

пропорційності – насильство має бути обмежене лише необхідним для досягнення справедливого миру.

моральним керівництвом – війна не може бути виправданням для аморальних дій, таких як геноцид або безглузде руйнування.

У книзі «The Children of Light and the Children of Darkness» (1944) Нібур стверджував, що «хоча війна є злом, вона може бути меншим злом порівняно з терпимістю до тиранії», яка використовує проти людини і людських спільнот приховані засоби примусу, які змушують її відмовитись від власної свободи, бо «ніщо не є більш аморальним, крім злої волі, і нічого внутрішньо доброго, крім доброї волі» [133, р.170], тому що «знищення життя чи придушення свободи призводять до негайного знищення моральних цінностей» [133, р.171]. Відповідно, Нібур і ставить ряд запитань, і одне з найважливіших це те, «чи виправдовує жертву остаточне благо, яке, як очікується, буде досягнуто цим негайним знищенням? Наскільки певним є досягнення кінцевої цінності? Чи є певність, що насильство може встановити рівність або що рівність, встановлену таким чином, можна зберегти?» [133, р.171]. Зрештою, він приходить до висновку, що навіть у війні потрібно керуватися моральними принципами, які є визначальними, оскільки знищення життя та свободи ставить під загрозу фундаментальні цінності людського існування, а значить і саму людину.

Важливою і навіть ключовою постаттю у розгляді даної проблематики є і німецький протестантський теолог Дітріх Бонгьофер (1906–1945), який не лише теоретично осмислював християнську етику, а й брав активну участь у русі Опору проти нацизму, тим самим безпосередньо зіштовхнувся з питаннями політичного зла, справедливості та морального вибору.

Слід відмітити, що Бонгьофер вважається творцем концепції так званої відповідальної віри або «світоорієнтованого християнства» (Дж.Серл), що

передбачає активну участь у світі, навіть якщо це потребує морально неоднозначних рішень. Він вважав, що християнин не може залишатися пасивним перед лицем зла. У своїх працях, зокрема в «Етиці» він розвиває ідею того, що послух Богові іноді вимагає порушення людських законів та навіть традиційної моралі [94]. Цей мислитель, теолог, філософ розумів, що «Євангеліє вимагає від християн не відступати від суспільства, а виражати свою солідарність зі світом у всіх його падіннях та стражданнях» [141]. І це своє розуміння Бонгьофер проявив в участі у змові проти Гітлера, бо вважав це морально виправданим кроком для протидії злу. Саме тому, церква має стати активним моральним агентом, який повинен формувати суспільство. У своїй праці «Життя в спільноті» (*Gemeinsames Leben*) він говорить про необхідність «видимої церкви», яка діє у світі, а не просто чекає на Царство Боже, «церква є церквою тоді лише, коли вона існує для інших. <...> Це Божа благодать, щоб спільнота в цьому світі могла видимо згуртуватись навколо Божого Слова і таїнства», або в іншому місці знаходимо слова, що «християнину місце не в усамітненні чернечого життя, а радше серед ворогів. Там у нього своя місія, своя робота» [95, s.16]. Тому церква має виконувати об'єднуючу роль, бути зі світом у всіх його стражданнях, а не уникати їх. Звідси, зрозумілою постає участь Бонгьофера у змові проти Гітлера, який вважав, що в певних випадках християнин змушений брати на себе відповідальність за дії, які можуть вважатися гріховними, якщо вони служать вищій меті – порятунку людського життя. Звісно, Бонгьофер не формулював чіткої доктрини *bella justum*, але в цілому, виходячи з його праць («Етики» та «Життя в спільноті» (*Gemeinsames Leben*)), можна вивести декілька узагальнюючих висновків, зокрема: війна не має теоретичних виправдань, але іноді вона просто стається і тоді її потрібно прийняти як моральну необхідність. Така позиція цього пастора певною мірою відрізняється від класичного підходу, оскільки класична теорія справедливої війни, яка йде від Августина, все-таки шукає об'єктивних критеріїв її виправданості. Крім того, Бонгьофер вважав, що християнин несе особисту відповідальність за свої дії, тобто навіть якщо війна чи змова проти тирана необхідні (а християнин займає активну позицію, бо інакше

діяти він не може), то це всеодно залишається морально проблематичним, оскільки людина несе перед Богом відповідальність за власний вибір. Тому будь-який вибір, будучи моральним, не має простих рішень. Сам Бонгьофер, беручи участь в русі Опору не вважав себе героєм справедливої війни, а скоріше людиною, яка жертвує своєю чистотою, християнською цілісністю душі заради порятунку інших, це «вимушене зло», яке містить в собі постійну провину, але це єдиний спосіб протистояти ще більшому злу.

Як бачимо, тут відбувся відхід Дітріха Бонгьофера від традиційного розуміння справедливої війни на користь більш екзистенційного та моральнісного підходу, де християнин повинен діяти, навіть якщо ця дія гріхозна засвідчує унікальність позиції та бачення війни та її моральної відповідальності.

У дослідженні даної проблеми також цікавою є позиція православної традиції, яка також визнає відповідальність християнина перед суспільством, як це ми бачили в представників і католицизму, і протестантизму, однак її наголос значно більше зміщений у бік духовної боротьби та мучеництва, що передбачає не стільки зосередження на зовнішньому світі, скільки орієнтацію на внутрішній подвиг, терпіння та уповання на Божу волю. У соціальній доктрині православної церкви «За життя світу. На шляху до соціального етосу православної церкви», яка була сформульована досить пізно у 2017 р., ми знаходимо наступну рефлексію над мирським світом: «Ми живемо в занепадому світі, устрій якого викривлений, затемнений, поневолений смертю й гріхом, пригноблений насильством і несправедливістю. Це не той стан, якого Бог бажає Своєму творінню; це наслідок давнього відчуження світу від його Творця. Як така, ця реальність ніяк не може диктувати або встановлювати межі нашої моральної відповідальності перед ближніми. Ми покликані служити Царству не від світу цього (Йн. 18:36), будуючи мир, якого цей світ дати не може (Йн. 14:27). Тому ми покликані не пристосовуватись до прагматичних потреб світу, а натомість постійно боротися зі злом, яким би непереможним воно часом не здавалося, й досягати любові й справедливості, що їх Бог вимагає від Своїх створінь, якими б непрактичними вони іноді не виглядали» [31]. Отож, як можна помітити, на відміну від більш

юридичного підходу західного християнства, яке чітко фіксувало і визначало критерії та умови справедливого чи несправедливого, намагаючись безпосередньо за змогою впливати на хід політичних подій, надаючи їм оцінку, візантійська традиція, з якої і вийшло православ'я, акцентувала більше на «ікономії» – духовній доцільності, що виходила з конкретних історичних сутностей, а не з абстрактних принципів. Як зазначає Олександр Шмеман, «православна церква сьогодні все ще живе згідно з «канонам», який був завершений у теперішній його формі у Візантії; її історична традиція – це передусім візантійська традиція» [145, р.109], тому кращий спосіб наблизитись до розуміння православного погляду на війну, і в цілому взаємозв'язку церкви і держави, це дивитись на православ'я крізь призму візантизму або ж Візантійської імперії.

Англійський історик Стівен Рансімен у праці «Візантійська теократія», намагаючись дослідити взаємозв'язок церкви з державою у Візантійській імперії, вказує на те, що саме теологія стала причиною того, що імператор набув у Візантії статусу намісника Бога на землі, саме церква освятила його правління і назначила обов'язком захищати християнську віру, а це значить, що війна часто набувала сакрального значення і розумілась як справедлива, якщо була спрямована на захист віри та поширення християнства [139]. Зокрема, у канонічних правилах (правило 13) Василя Великого знаходимо тезу (освячену і прийняту як правило) про те, як потрібно ставитись до вбивства на війні: «Вбивство на війні отці наші не вважали вбивством, виправдовуючи, як думається мені, захисників цнотливості і благочестя. Однак, добре було б порадити, щоб вони, як такі, що мають нечисті руки, три роки утримувалися від причастя» [57]. Ця позиція відображає типову для православ'я дихотомію – визнання необхідності війни як захисного заходу при одночасному усвідомленні її духовної проблематичності.

За своєю суттю, православна Церква не розробляла концепції «справедливої війни» як це є характерним для західного християнства, але незважаючи на те, війна розглядається як зло, навіть якщо вона є необхідною для

захисту, «тією мірою, якою насильство підтримує, захищає чи збагачує наше життя – навіть якщо його чинить держава від нашого імені без нашого відома – ми беремо участь у гріху Каїна. Зрештою, можна справедливо стверджувати, що насильство – це гріх *par excellence*. <...> Мир для Церкви – це щось більше, ніж стан перемир'я, з легкістю нав'язаний жорстокому за своєю природою світові. <...> Самооборона без злоби може бути виправданою, і захист пригноблених від гнобителів часто є моральним обов'язком; але іноді, як це не трагічно, ні одне, ні інше неможливе без розумного застосування сили. У таких випадках необхідні молитва й розважливість, а також щирі зусилля, спрямовані на досягнення примирення, прощення і зцілення. До того ж, Православна Церква визнає й підтверджує обов'язок законної влади захищати вразливих, запобігати насильству й обмежувати його, а також сприяти миру між людьми і між народами. Застосування сили завжди має бути останнім засобом справедливої влади й ніколи не повинно бути надмірним» [31].

Всеpravoslavний Собор на Криті (2016) у документі «Місія Православної Церкви в сучасному світі» зазначає: «Церква Христова стверджує, що війна є результатом злого і гріховного використання людської свободи, наслідком братовбивства... Тому кожна війна вважається знищенням Божого творіння і великою катастрофою для людства. <...> Церква Христова, від самого початку сприймаючи війну як наслідок зла та гріха у світі, заохочує будь-які ініціативи й зусилля, спрямовані на її запобігання й усунення за допомогою діалогу та інших прийнятних засобів. Якщо ж війна стає неминучою, Церква продовжує молитися і по-пастирськи піклуватися про своїх чад, які беруть участь у бойових діях заради захисту свого життя та свободи, докладаючи всіх зусиль заради якнайшвидшого відновлення миру та свободи» [47, с.34-35]. Як бачимо, православна церква безумовно засуджує війну, але визнає право на самозахист, вписуючи його в контекст пастирської турботи про жертви насильства.

Але незважаючи на це, православна церква не вітає ніяких насильницьких дій, навіть якщо вони спрямовані на самозахист, чи породжені расизмом, помстою, егоїзмом, пошуком особистої слави, бо в кінцевому підсумку, «такі

мотиви, що надто часто стають прихованими причинами ведення так званих «справедливих воєн», ніколи не благословляються Богом. До того ж, навіть у тих рідкісних ситуаціях, коли застосування сили не заборонено безумовно, Православна Церква все ж бачить потребу в духовному й емоційному зміцненні взаємин між усіма причетними до нього» [31].

Отож, спільними засадами бачення війни та розуміння її справедливості є те, що кожна з християнських традицій визнає війну як моральну проблему, але в залежності від обставин, як неминучий засіб захисту. Звісно, вони не приймають агресивні завоювальницькі війни, ціллю яких є знищення іншої держави або економічна вигода, крім того, підкреслюють необхідність моральних обмежень у військових діях, до прикладу – захист мирного населення, пропорційне застосування сили.

Основна відмінність між католицькою, православною та протестантською етикою виявляється в акценті: православ'я орієнтоване на аскетичне сприйняття історії, відсутність юридізму, тоді як представники протестантизму закликають до активного, навіть радикального втручання у хід подій, а католицька традиція визнає право держави на застосування сили у випадку захисту та відновлення справедливості, але при цьому мають бути присутні п'ять необхідних критеріїв: правомірна влада, справедлива причина, правильний намір, останній засіб і пропорційність. Хоча з приходом ХХ століття, католицька церква все більше схиляється до пацифізму, вважаючи війну крайнім засобом, якого слід уникати.

Православ'я, як було зазначено, не має чіткої доктрини справедливої війни, війна тут скоріше постає як можливий, але трагічний наслідок людської гріховності, що призводить до важких духовних падінь. На відміну від католицизму, православне богослов'я не концептуалізує війну як «справедливу», хоча допускає її для захисту віри й держави, але всі ті, хто беруть участь у цих воєнних конфліктах потребують духовного очищення й покаєння. Американський богослов Александр Вебстер у праці «Пацифістська опція: моральні аргументи проти війни в східно-православному богослов'ї» пропонує виділити три основні відмінності православної концепції від західних підходів:

відсутність юридизму (надає перевагу пастирському протестному підходу, що враховує унікальність кожної ситуації, а не формальні юридичні підходи), есхатологічний вимір (з погляду кінцевої мети), очищальний (участь у війні вимагає духовного очищення) [150].

Отож, якщо порівняти ці традиції, то бачимо, що католицька та протестантська етики мають більш розроблені теоретичні основи щодо критеріїв справедливої війни, в той час як православ'я акцентує на моральній трагедії та необхідності духовного очищення. Як на мене, то сучасні виклики вимагають переосмислення справедливої війни, враховуючи нові типи конфліктів, а християнська етика повинна не лише оцінювати концепції минулого, але й пропонувати нові моральні орієнтири для сучасних міжнародних відносин, які б відповідали викликам сьогодення.

3.2. Релігія, політика та війна у сучасному світі: між легітимацією насильства і секулярною державою

У сучасному глобалізованому світі питання взаємозв'язку релігії, політики та війни набуває нових форм і викликів. Війни більше не є суто міждержавними конфліктами, а дедалі частіше перетворюються на гібридні, релігійно-політичні та гуманітарні інтервенції. Це змушує переосмислювати питання морального виправдання насильства і ставити ряд запитань: як традиційні концепції «справедливої війни» (*jus ad bellum*, *jus in bello*) корелюють із сучасними конфліктами? Чи може гуманітарна інтервенція бути виправданою, коли вона веде до жертв серед цивільного населення? Як релігійний фактор впливає на політичне обґрунтування військових дій? Слід також відмітити й те, що глобалізація, з її інтеграцією економік і розмиттям національних кордонів, парадоксально посилила роль релігії як чинника політичних конфліктів. Сучасні війни вимагають також переосмислення класичних філософських категорій, таких як «легітимне насильство» (Вебер, 1919) або «політичний ворог» (Шмітт, 1927).

Як було зазначено, нові форми і виклики сучасного світу, змушують до критичного осмислення та переосмислення війни, яка не втрачає своєї актуальності з часом. З одного боку, війна залишається інструментом політичної боротьби, з іншого – вона дедалі частіше отримує моральне обґрунтування через релігійні або гуманітарні аргументи. Це створює складний етичний контекст, у якому старі концепції війни, такі як «справедлива війна», стикаються з новими викликами, пов'язаними з гібридними конфліктами, гуманітарними інтервенціями та міжнародними механізмами безпеки. Важливим у даному розділі є спроба зробити аналіз того, яким чином релігійні ідентичності стають інструментом легітимації нових типів війн, а також дослідити етичні парадокси гуманітарних інтервенцій у контексті теорії справедливої війни.

Сьогодні все більше можна прослідкувати те, як релігія стає політичним інструментом у глобальних конфліктах. У свій час Макс Вебер, аналізуючи суть того, що ми зevamo «держава», «політична асоціація», відмічав особливі, майже інтимні стосунки між державою і насильством, зазначаючи, що сьогодні «держава – це людська спільнота, яка (успішно) претендує на монополію законного застосування фізичної сили на певній території. <...> Отже, «політика для нас означає прагнення поділитися владою або прагнення вплинути на розподіл між державами чи групами всередині держави» [149], а легалізація насильства все частіше відбувається через релігійні наративи і є ключовою для формування «соціальних статусних груп» (Вебер, 1922). Ця позиція не винахід сьогодення, оскільки уже в давнину, відмічає Вебер, князі знаходили підтримку своєї влади саме у духовенства, бо якщо васали могли протистояти своєму сюзерену, то священнослужителі знаходились поза межами влади, не спокушаючись боротьбою за владу на основі інтересів своїх нащадків або ж політичною владою як такою, тим самим священник був «відокремлений» від управлінської князівської адміністрації, тому певною мірою був «безпечним», а з іншої сторони, підтримуючи свого сюзерена, забезпечував для нього й підтримку народу, де релігія була невід'ємною світоглядною складовою. Як на мене, то найбільш цікавим в даному ракурсі є розрізнення Вебером так званої «етики

кінцевих цілей» (одразу на думку спадає Макіавеллі зі своїм знаменитим «ціль виправдовує засоби») та «етики відповідальності», тому що, як вказує мислитель, «існує бездонний контраст між поведінкою, яка слідує максимі етики кінцевої мети, що в релігійних термінах означає: «Християнин чинить правильно, а результати залишає Господу», і поведінкою, яка слідує максимі етики відповідальності, коли людина повинна давати звіт про передбачувані результати своїх дій» [149], перше відповідає релігійному баченню, а інше політичному. Крім того, як доречно відмічає Вебер, «якщо дія з добрими намірами призводить до поганих результатів, то в очах актора (того, хто діє) не він, а світ, або дурість інших людей, або Божа воля, яка зробила їх такими, відповідальна за зло. Однак людина, яка вірить в етику відповідальності, бере до уваги саме середньостатистичні недоліки людей. Жодна етика у світі не може уникнути того факту, що в багатьох випадках досягнення «добрих» цілей пов'язане з тим, що треба бути готовим заплатити ціну за використання морально сумнівних або принаймні небезпечних засобів і зіткнутися з можливістю або навіть вірогідністю злих наслідків. Жодна етика у світі не може визначити, коли і до якої міри етично добра мета «виправдовує» етично небезпечні засоби і наслідки. Етика кінцевих цілей, очевидно, повинна розбитися об проблему виправдання засобів цілями» і, зрештою, той, хто шукає спасіння душі, повинен уникати політики, бо це етично правильно, адже політика не гребує насильницькими засобами, що однозначно шкодить самій душі, на варті якої є релігія, тим самим політика знаходиться в напружених стосунках з християнським Богом, що часто веде до непримиренних конфліктів. Тому, де на авансцену виходить політика, релігія не повинна нав'язувати свою етику «абсолютних кінцевих цілей», щоб самі ці цілі не були пошкоджені і дискредитовані на покоління. Як вказує Вебер, уже в Нагірній проповіді, яка постає акосмічною етикою кінцевих цілей присутній «природний закон абсолютних імперативів, заснований на релігії. Ці абсолютні імперативи зберегли свою революційну силу, і вони виходили на сцену зі стихійною силою майже в усі періоди соціальних потрясінь, також саме вони породили радикальні пацифістські секти», які так і не змогли захистити свої

ідеали від нападу зовнішнього світу (філософ має на увазі квакерів, які з початком Війни за незалежність так і не змогли зі зброєю в руках стати на захист своїх ідеалів), але при цьому всьому протестантська реформація не просто змінила релігійні уявлення, а й заклала основу нової соціальної динаміки.

У протестантському розумінні ідея предестинації (зокрема у кальвінізмі) створила новий тип особистості, яка прагне довести свою «обраність» через успішну діяльність у світі, адже ««та обставина, що відмінності у догматичному обґрунтуванні могли поєднуватись з вирішальним значенням «випробування» своєї обраності, пояснюється, в кінцевому результаті, своєрідністю історичного розвитку християнської релігії» [16]. І саме ця обставина стала культурною передумовою для розвитку капіталізму.

При всьому цьому, спостерігається і тенденція того, що як тільки релігійні наративи намагаються втрутитись у владні процеси, які часто відбуваються насильницьким шляхом, вони часто стають потужною зброєю впливу на свідомість мас, у яких метафізичне відчуття ще досить сильне. Веберівська концепція секуляризації та «розчаклування світу» (Entzauberung) показує, що незважаючи на те, що в ході історичного розвитку західного суспільства відбувається поступове витіснення релігійних уявлень із суспільного життя, що супроводжується раціоналізацією різних сфер – економіки, політики, права та науки, все ж релігія не витісняється, бо раціоналізація суспільства призвела до витіснення релігії з політики, однак це не означає, що релігійні цінності втратили силу, бо хоч «капіталізм більше не потребує санкціонування з боку тих чи інших релігійних сил, вбачаючи у будь-яких спробах церковного впливу на господарське життя... таку ж саму перепону, як і у спробах державного регулювання економіки» [16], все ж релігія безумовно відіграє роль у соціальному житті, зокрема в етичному вимірі корпоративної культури. Релігійні цінності у глобалізованому світі можуть повертатися (і повертаються) у нових формах, включаючи релігійний націоналізм або тероризм, що допомагає зрозуміти, як і чому релігійні війни набувають сучасних форм.

Сьогодні ця зміна яскраво проявляється у стратегіях ісламістських терористичних груп (наприклад, ІДІЛ), які використовують джихад як форму політичної мобілізації, що призводить до загрози втрати ідентичності серед релігійних груп, особливо це відчутно через політичні зміни та втручання Заходу, яке призвело до створення постійного відчуття загрози, відповідно, реакцією на цю загрозу стає релігійний екстремізм, який намагається відновити «втрачений» порядок через насильство. Саме про це говорить сучасний американський соціолог Марк Юргенсмейєр у книзі «Терор у розумі Бога», де розглядається те, як релігійні ідеології можуть виправдовувати насильство, особливо у випадках терористичних актів. Він наголошує, що сучасний світовий порядок, оснований на секулярних національних державах, викликав певну кризу ідентичності серед релігійних груп. Це, у свою чергу, спричинило появу релігійного екстремізму, що протистоїть домінуючим політичним системам [120]. У книзі «Коли Бог перестає боротися. Як закінчується релігійне насильство» Юргенсмейєр показує, що релігійні конфлікти часто набувають форми моральної боротьби між добром і злом. Це створює небезпечну дихотомію, коли релігійні спільноти вважають своїх опонентів ворогами не просто в політичному сенсі, а в метафізичному, «я зрозумів, що ідея війни – це щось більше, ніж протилежні точки зору. Вона охоплює поняття абсолютного конфлікту з моральним забарвленням, боротьбу між добром і злом на життя і смерть» [121]. Такий підхід робить компроміс неможливим і сприяє радикалізації, а це в свою чергу дозволяє релігійним екстремістам легітимізувати свою боротьбу, розглядаючи її як частину великого духовного протистояння. Оскільки війна трактується як метафізична боротьба, вона втрачає обмеження реального світу: її можна вести століттями, без надії на швидку перемогу, бо, зрештою, «коли протистояння вважається космічною війною, вважається, що воно ведеться як на земному, так і на трансцендентному рівні, де звичайні часові рамки не мають значення» [121] і не менш важливим і небезпечним, стверджує Юргенсмейєр тут є те, що саме «релігійні ідеї та образи можуть допомогти легітимізувати боротьбу, підкреслити, що це не просто змагання між двома однаково моральними сторонами, а битва, в якій одній

стороні надає перевагу Бог» [121]. Як бачимо, часто сучасні релігійні рухи використовують богословську аргументацію для виправдання терористичних актів, бо якщо віруючі переконані, що їхня боротьба санкціонована Богом, вони можуть вважати навіть найжорстокіші методи прийнятними. Зрештою, вважає філософ, релігійне насильство є не просто наслідком релігійних вірувань, а реакцією на сучасний світовий порядок.

Схожої думки дотримується і американський доктор філософії Талал Асад вважаючи, що «релігійне насильство» часто є реакцією на західний секуляризм, що нав'язується через глобалізацію, «колоніальне минуле Європи – це не просто епоха заокеанської влади, яка зараз закінчилася. Це початок незворотньої глобальної трансформації» [87, р.170], де релігія все більше політизується і, зрештою, «коли релігія стає невід'ємною частиною сучасної політики, вона не залишається байдужою до дебатів про те, як потрібно вести економіку чи які наукові проекти мають фінансуватись державою чи якими мають бути цілі національної системи освіти», тим самим «легітимне включення релігії в ці дебати призводить до створення сучасних «гібридів»: принцип структурної диференціації, за яким релігія, економіка, освіта та наука знаходяться в автономних соціальних просторах, більше не діє» [87, р.182], а тому й немає необхідності, – вважає Талал Асад, – вимірювати соціальну значущість релігії лише з позиції приналежності до церкви, оскільки її вплив і значущість сьогодні набагато більші, бо вона займає певний публічний простір, формуючи певний інтерпретаційний «фон», який займає певну позицію у відношенні до існуючих політичних принципів, часто абсолютно контрастуючи з ним. Тим самим, вважає Асад, секуляризм не є нейтральним, а сам відіграє роль у конструюванні політичного насильства, визначаючи, що вважається легітимною чи нелегітимною формою насильства. Важливою частиною аналізу Асада є розгляд того, як сучасні держави, включно з демократичними, самі використовують насильство під приводом боротьби з «тероризмом» або захисту «демократичних цінностей». Таким чином, він піддає критиці подвійні стандарти у визначенні

легітимного насильства: дії держави часто сприймаються як виправдані, тоді як релігійні акти насильства – як ірраціональні чи варварські.

Попри різні методологічні підходи М.Юргенсмейєр і Т.Асад сходяться у тому, що релігія є важливим чинником у сучасних війнах, але її роль не можна розглядати ізольовано від соціально-політичного контексту. Юргенсмайєр робить акцент на ідеологічній складовій і обґрунтуванню того як релігія виправдовує та надає сенс насильницьким діям. Натомість Асад більшу увагу приділяє політичній структурі, яка й визначає те, хто має право на насильство і як воно виправдовується. Важливо відзначити, що обидва дослідники критикують популярне уявлення про релігію як головну причину конфліктів. Натомість вони вказують на складний взаємозв'язок між релігійними переконаннями, політичними інституціями та глобальними процесами. Що ж до М.Вебера, то його концепція дозволяє осмислити те, як раціоналізація і секуляризація вплинули та впливають на конструювання сучасних воєнних дискурсів.

У даному контексті цікавою є позиція американського філософа Френсіса Фукуями, який будучи відомим своїми дослідженнями політичного розвитку та становлення державних інститутів, приділяє значну увагу ролі релігії в цих процесах. Філософ стверджує, що релігія відіграла ключову роль у становленні політичного порядку, сприяючи розвитку правових систем та державних інституцій. У праці «Походження політичного порядку» Фукуяма показує глибинний і складний взаємозв'язок релігії та політики, відображаючи еволюційну динаміку цього зв'язку, адже роль релігії є принциповою для розуміння та комплексного аналізу політичного розвитку людських спільнот, де релігія постає не просто структурною і формальною одиницею, а має безпосереднє відношення до соціокультурних трансформацій. Зрозуміло, що будь-які трансформації чи зміни на суспільному чи соціокультурному рівні протягом людської історії у будь-якому суспільстві супроводжувались конфліктами та війнами. У зв'язку з цим, роль релігії важко переоцінити, оскільки завжди будучи амбівалентною у відношенні будь-якої війни, вона могла рівною мірою бути потужним мобілізаційним інструментом, освячуючи конфлікт

сакральними значеннями та сенсами, тим самим надаючи важливу мотивацію до дії, а з іншої сторони, релігія могла бути й важливим інструментом примирення або ж основним провісником миру [104]. Тому аналізуючи взаємозв'язок релігії та політики, можна стверджувати, що «релігію та політику слід розглядати як рушії поведінки та змін самі по собі, а не як побічні продукти великих економічних сил» [104], тобто ці два соціальні чинники людського життя мають власну логіку розвитку та можуть виступати незалежними рушіями суспільних змін. Сьогодні цей взаємозв'язок релігії та політики, які в багатьох сенсах можна трактувати як основні рушії міжнародних відносин, можна простежити на Близькому Сході, де політичні маніпуляції відбуваються через іслам, також не менш частими звернення до релігійної риторики є і в політичних спекуляціях Європи (де часто релігія є елементом національної ідентичності) та США, згадаймо хоча б всесвітньо відоме звернення «Боже, благослови Америку», з якого практично починаються чи закінчуються виступи президентів, незалежно від партійної приналежності.

Позиція та бачення політичних процесів Фукуями великою мірою сформувалась під впливом постаті Самюеля Гантінгтона (1927-2008), як це неодноразово визнавав сам Фукуяма. Для нашої роботи постать цього американського філософа постає також доволі важливою, адже у своїй доволі дискусійній праці «Зіткнення цивілізацій та перебудова світового порядку» (1996), Гантінгтон запропонував принципово нове бачення природи міжнародних конфліктів сьогоденішньому багатопольному світі.

Якщо коротко звернутись до історії створення книги, то ми знаємо, що вона (а відповідн і його теорія) була сформульована в контексті пошуку нової парадигми міжнародних відносин після закінчення Холодної війни. Якщо Френсіс Фукуяма зберігає доволі оптимістичне бачення щодо майбутнього людства, вважаючи, що ми приречені на тріумф ліберальної демократії після «кінця історії», адже завершився період, коли комуністична система мала вплив, і завершився перемогою ліберальної демократії як єдино можливої альтернативи, то Гантінгтон більш стриманий у цьому сенсі. «У світі після Холодної війни

найважливіші розмежування між людьми вже не ідеологічні, політичні чи економічні. Вони культурні. Люди й нації намагаються відповісти на найголовніше питання, яке може постати перед людьми: хто ми? Люди визначають себе в термінах походження, релігія, мова, історія, цінності, звичаї та інститути. Вони ототожнюються з культурними групами: племенами, етнічними групами, релігійними спільнотами, націями і, на найширшому рівні, цивілізаціями» [116, р. 21]. Як бачимо, Гантінгтон основним джерелом конфліктів у новому світі вважає не економіку чи ідеологію, а культурні відмінності між цивілізаціями, а релігія тут постає найбільш глибоким і стійким аспектом культури, тому вона часто визначає політичні союзи, протистояння та міжнародні конфлікти.

Концепція Гантінгтона сьогодні не втрачає своєї актуальності, оскільки певною мірою його погляд підтверджується сучасним станом (хоча тут набагато більше різноманітних факторів), зокрема війна в Україні частково вписується у концепцію «зіткнення цивілізацій», бо росія активно позиціонує себе як православну цивілізацію, яка протистоїть занепадому у ціннісному вимірі Заходу. І це лише один приклад. Звісно, концепція Гантінгтона не досконала і містить доволі спрощений погляд, оскільки тут замовчується те, що у сучасному світі співіснують змішані культури, адже наше сьогодення постає глобалізованим і жорсткі межі між цивілізаціями часто не відповідають дійсності.

В цілому, сьогодні ми маємо можливість спостерігати як політичні режими часто використовують релігійні ідеї для мобілізації підтримки війни, надаючи їй сакрального виміру. Так, радикальні ісламістські угруповання обґрунтовують свої дії доктриною джихаду [98], а деякі християнські спільноти підтримують військові інтервенції як «місію цивілізації», до прикладу – представники американських євангелістів підтримали військову кампанію США в Іраку, розглядаючи її як частину боротьби «за добро проти зла» або навіть як місію цивілізації; або ж представники католицизму, які підтримували колоніальні війни Європи у XIX–XX ст. (іспанська війна проти філіппінських повстанців у XIX ст.; французька колоніальна політика в Африці та Індокитаї).

Аналізуючи погляд Макса Вебера у світлі сучасних викликів, можна побачити як сьогодні держави та недержавні спільноти використовують релігію для легітимації насильства, і як сучасні війни стають боротьбою між ідеалами та реальністю. Цікавою і доволі актуальною є фіксація Вебером того, що держава постає монополістом на легітимне насильство, але у ХХІ столітті ця монополія розмивається через приватні військові компанії, терористичні угруповання, сепаратистські рухи. Щодо релігії, то вона все більше виступає як засіб політичної легітимації, адже політична влада історично опиралася на релігію, яка слугувала механізмом виправдання насильства, зокрема у нашому сьогоденні цей сумний досвід ми маємо змогу відчувати безпосередньо на прикладі того, що росія використовує релігію для виправдання війни у нашій країні, подаючи її як «духовну боротьбу», не говорячи уже про такі терористичні угруповання як ІДІЛ чи ХАМАС, які легітимують свою боротьбу через релігійні наративи.

Погляди Талала Асада, якого ми торкнулись у підрозділі, демонструють що найчастіше релігійне насильство – це не ірраціональний фанатизм, а відповідь на глобальні політичні процеси, бо, як бачимо, секуляризм Заходу, який претендує бути універсальною цінністю, викликає супротив з боку релігійних груп і виникають такі явища приміром, як мусульманський екстремізм, який намагається повернути втрачену релігійну ідентичність. Все частіше зустрічається тенденція того, що у світі, де держава контролює (є монополістом) насильство, релігія стає інструментом боротьби проти цієї державної влади, як це маємо на прикладі талібів, які використовують релігію як альтернативу секулярному режиму.

Не менш важливими тут є і погляди Марка Юргенсмейєра, який вказує на те, що сучасні конфлікти – це не просто політична боротьба, а війна світоглядів, де релігія використовується для мобілізації мас і часто вона ж і виправдовує екстремізм, коли інші механізми влади не працюють (ХАМАС, католицькі фундаменталісти та ін.).

У світлі даної проблеми актуальними, для переосмислення взаємозв'язку політики та релігії та їхньої ролі у сучасних конфліктах, постають також

концепції Ф.Фукуями та С.Гантінгтона і хоча підходи у них різні, все ж в центрі їхньої уваги є політичний порядок, культурна ідентичність та зіткнення світоглядів, що допомагає пояснити етнорелігійний характер сучасних війн. Зокрема, Фукуяма наголошуючи на тому, що релігія у свій час відіграла важливу роль у створенні правових систем і політичних інститутів, все ж у сучасному світі вона більше не виконує цю функцію і це спричиняє політичну кризу в багатьох країнах (ісламський фундаменталізм як відповідь на слабкість держави). У цьому аспекті Гантінгтон дотримується протилежної думки, вказуючи на те, що релігія залишається важливим фактором політики, адже часто вона постає важливим маркером цивілізаційної ідентичності (у мусульманських країнах іслам стає головним політичним інструментом, що формує антизахідні настрої, а у Європі християнська традиція використовується для обґрунтування політики антиеміграції), оскільки глобалізація не об'єднала світ, а навпаки – посилює конфлікти, посилюючи відмінності між цивілізаціями.

Але при всьому цьому, сучасні релігійно-політичні війни є більшою мірою геополітичними, аніж суто релігійними. Наприклад, війна в Сирії з 2011 має релігійний компонент (шиїтсько-сунітське протистояння), але її коріння лежить у політичних і соціально-економічних факторах.

Зрозуміло одне, глобалізація змінює природу війни, роблячи її складнішою та багатовимірною. Гібридні війни, релігійно-політичні конфлікти та гуманітарні інтервенції (про що йтиметься далі) змінюють традиційні уявлення про моральність насильства.

Виправдання війни в сучасному світі дедалі частіше спирається не на класичні теорії, а на політичні та інформаційні маніпуляції. Це свідчить про необхідність критичного переосмислення концепції «справедливої війни» у світлі сучасних викликів.

3.3. Переосмислення концепції справедливої війни у світлі сучасних викликів

Концепція справедливої війни, яка формувалася в межах класичної політичної та моральної філософії, зіштовхується із серйозними викликами в сучасному світі. Глобалізація, розвиток міжнародного права, зростання ролі міжнародних організацій та нові форми збройних конфліктів змушують переосмислити її фундаментальні засади. У цьому контексті розглянемо, як традиційні критерії справедливої війни корелюють із сучасними конфліктами, чи можна виправдати гуманітарну інтервенцію попри жертви серед цивільного населення та як релігійний фактор впливає на політичне обґрунтування військових дій.

Якщо звернутись до класичної теорії справедливої війни, яка ще була започаткована Августином та розвинена Фомаю Аквінським і передбачає два основні критерії: *jus ad bellum* (право на війну) та *jus in bello* (права під час війни), а пізніше до неї додався ще й третій критерій *jus post bellum* (право після війни) [134], то слід зауважити, що сучасні війни дедалі рідше відповідають класичним критеріям справедливості. У конфліктах ХХІ століття (наприклад, війна в Сирії, агресія росії проти України) чомусь складно чітко визначити агресора та оборонця (хоча здається, на перший погляд, – все просто і складності виникнути б не мало), особливо з огляду на гібридні війни та участь недержавних організацій та учасників. Як зазначає Майкл Волцер у своїй фундаментальній праці «Справедливі та несправедливі війни», аргумент справедливої війни у своїй класичній формі являє собою спробу встановити, коли війна є морально допустимою, а коли ні, а також обмежити насильство навіть у справедливих війнах шляхом визначення того, що є, а що не є допустимим у їх веденні, «*jus ad bellum* вимагає від нас судити про агресію та самозахист, *jus in bello* – щодо дотримання або порушення звичайних і позитивних правил ведення бойових дій. Цілком можливо, що справедлива війна ведеться несправедливо, а несправедлива війна ведеться в суворій відповідності до правил. <...> Дуалізм *jus ad bellum* і *jus in bello* лежить в основі всього, що є найпроблематичнішим у моральній

реальності війни» [148, р. 21]. Таким чином, межі між легітимною самообороною та агресією стають розмитими.

Слід також відзначити й те, що класична теорія справедливої війни все-таки розглядала війну як моральну проблему, що вимагає певних критеріїв для її виправдання. Ми пам'ятаємо, що «*jus ad bellum*» як принцип включає в себе: справедливу причину, правильний намір, правильну владу, останній засіб, пропорційність та обґрунтовану надію на успіх (O'Brien, 1981). Тоді як критерії «*jus in bello*» були зосереджені на пропорційності та розрізненні між комбатантами (тими, хто безпосередньо воює) та некомбатантами (ті, хто входить до збройних сил, підтримує їх допомагаючи, але без того, щоб брати безпосередню участь у військових діях). У міжнародному праві ХІХ століття ці принципи були трансформовані в більш секулярні концепції, але зберігали своє нормативне значення.

В контексті масштабних військових конфліктів ХХ століття відбулась еволюція концепції справедливої війни (*bellum justum*), тому аналізуючи виклики сьогодення слід спочатку зазначити основні моменти змін, які відбулись під впливом безпрецедентних масштабів руйнування Першої та Другої світових війн. Як зазначає Майкл Волцер, «війна – це пекло, навіть якщо правил дотримуються, навіть коли гинуть лише солдати, а цивільних постійно щадять. Напевно, жоден досвід сучасної війни не закарбував свій жах так глибоко в нашої свідомості, як бої в окопах Першої світової війни» [148, р.30].

Перша Світова війна (1914-1918) стала першим випробуванням для традиційної концепції справедливої війни в умовах тотального конфлікту, адже чи не вперше комбатантів і некомбатантів було досить складно, а це є одним з наріжних каменів концепції справедливої війни. Зокрема, у праці «Моральна людина та аморальне суспільство» (1932) Рейнгольда Нібура знаходимо думку про те, що Перша світова війна продемонструвала те, що патріотизм може служити як обґрунтуванням, так і спростуванням справедливості військових дій, «дозволяючи лихоманці війни та виниклій у результаті істерії патріотизму змішувати їхні інтереси із загальним добробутом» [133, р. 117]. Концепції *jus ad*

bellum (право на війну) та jus in bello (право під час війни) потребували переосмислення в умовах колективної безпеки та нової форми зброї, яка достатньо удосконалилась в порівнянні навіть з XIX століттям. Отже, якщо Перша світова війна поставила під сумнів традиційні критерії справедливої війни, то Друга світова війна радикально трансформувала їх зміст. Голокост і масштабні повітряні бомбардування цивільного населення кардинально змінили дискурс про моральну виправданість військових дій. Карл Ясперс у «Питаннях про німецьку вину» (1947) влучно відмітив, що після Аушвіцу та Нюрнберзького процесу стало неможливо говорити про справедливую війну без врахування відповідальності за злочини проти людством, бо «там, де з війною приходить ситуація сили, право закінчується. Ми, європейці, спробували зберегти бодай рештки права й закону через утвердження міжнародного права, яке діє і під час воєн і яке востаннє зафіксували в Гаазькій і Женевській конвенціях. Здається, це є марним. Там, де застосовують силу, – пробуджується насильство. Переможець вирішує, що має статися з переможеним. Діє принцип *vae victis* (з лат. «горе переможеним») [82, с.367]. Британська філософиня Елізабет Анскомб в цілому стверджувала, що Друга світова війна встановила моральну дилему: як можна дотримуватися принципу пропорційності, коли стратегічне бомбардування цивільних об'єктів залишаються військовою тактикою? [85, р. 54]. Питання, які постали після війн змусили ще раз ретельно переглянути класичну теорію справедливої війни, принципи якої все більше залишались теорією, а на практиці, на жаль, все складніше було їх втілити або взагалі зробити це було неможливо.

Як знаємо з історії, повоєнний період характеризувався спробами кодифікувати новий міжнародний порядок через створення ООН і прийняття Женевських конвенцій. Британський політик Майкл Говард у своїй книзі «Винахід миру: Роздуми про війну та міжнародний порядок» вказує на парадокс того, що світові війни одночасно підірвали віру в концепцію справедливої війни і посилили прагнення до встановлених чітких критеріїв легітимного застосування сил [114, р. 34]. Якби там не було, Перша і Друга світові війни стали каталізатором фундаментального переосмислення теорії справедливої війни,

адаптувавши класичні критерії *bellum justum* до реалій тотальної війни, технологічних інновацій та збільшення взаємозалежності держави. Основні зміни сфокусувались уже не на суверенному праві держав вести війну, а похитнулись у сторону колективних механізмів міжнародної безпеки, справедливість почала більше пов'язуватись з правами людини, а не бути націленою винятково на інтереси держави, критерій «крайньої необхідності» (*última ratio*) [129] набув більш важливого значення, зважаючи на наслідки двох світових воєн.

У зв'язку з цими трагічними подіями ХХ століття і у світлі сучасних викликів зрозумілим є те, чому сьогодні відбуваються спроби того, щоб переосмислити класичне надбання, бо все-таки теорія справедливої війни змогла канути в Лету, вона й досі залишається актуальною, але сьогоднішня дискусія з цього приводу зазнала уточнень і змін, оскільки змінились політичні, технологічні та етичні реалії, хоча концепція справедливої війни і досі продовжує спиратися на досвід світових конфліктів як вихідну точку для морального аналізу застосування сили в міжнародних відносинах.

Жан Бетке Елштайн вказує на те, що сучасні конфлікти змусили нас переглянути багато традиційних припущень щодо війни, оскільки «багато жахів і несправедливості можуть відбуватись під прикриттям «миру» <...> Двадцяте століття показало нам багато цих найгірших речей, включаючи ГУЛАГи та геноциди»» [102, р.51]. Сьогодні зростання асиметричних конфліктів, тероризму та державного насильства проти власного населення ставить під сумнів багато аспектів традиційної теорії справедливої війни. У зв'язку з цим можна припустити, що це є один із найсуттєвіших викликів для традиційної теорії справедливої війни, оскільки у цих конфліктах беруть участь не тільки держави у традиційному сенсі, але й різноманітні недержавні групи і об'єднання (терористичні організації, повстанці, сепаратисти), що знову-таки ставить питання про легітимність і справедливість такої війни. За словами Девіда Роудіна, традиційна концепція справедливої війни ґрунтувалася на моделі конфлікту між рівними суверенними державами. Сьогодні, однак, ми найчастіше

стикаємося з конфліктами між державами та недержавними суб'єктами, що створює серйозні проблеми для застосування традиційних критеріїв справедливої війни, тобто «коли війна перестає бути приблизно рівною та симетричною, міркування про справедливість та чесність починають небезпечно розходитись» [138, р. 153]. Також все частіше сьогодні, ми маємо можливість спостерігати, що традиційні критерії «*jus ad bellum*» та «*jus in bello*» стає все важче застосувати до конфліктів, де одна сторона може не мати формальної військової структури або не дотримуватися загальноприйнятих правил ведення війни, тому цілком логічним є те, що «сучасні теоретики справедливої війни відійшли від поняття справедливої війни як такого, що включає каральний вимір, і зосередились на центральному випадку *jus ad bellum* як на оборонному», але незважаючи на це «традиційна теорія справедливої війни надає набір значущих нормативних вказівок щодо виправданості участі у війні (*jus ad bellum*), поведінки під час війни (*jus in bello*) і припинення бойових дій на прикінці війни (*jus post bello*)» [131].

Звісно, асиметричні війни, які мають сьогодні місце і характеризуються використанням нетрадиційної тактики, щоб протидіяти переважаючій силі супротивника, що включає сюди як використання високих технологій озброєння, повітряну силу та інформаційні системи, професіоналізацію армії і зосередженість на суверенних державах як головних агентах міжнародної політики, передбачають не лише активне руйнування традиційної військової парадигми, але, за твердженням Роудіна, при цьому руйнується і моральна парадигма, яка полягає в небажанні західних держав нести значні втрати серед власних солдат або ж завдавати цих втрат населенню. «Тактика асиметрії також часто використовує «відкрити» природу західних суспільств – активні ЗМІ та демократичну відповідальність лідерів. Таким чином, тактика асиметрії також пов'язана певними етичними принципами. Асиметрична тактика зазвичай є тактикою слабкості, а не тактикою вибору; цю тактику приймають ті, хто не має військового потенціалу брати участь у звичайній війні зі своїм ворогом на приблизно рівних умовах. Тому можна очікувати, що асиметричний конфлікт

буде посилюватися і тим самим виявляти нерівність» [138, р.154-155], хоча інколи використання асиметричної тактики є єдиним способом хоч якось вирівняти можливості. Незважаючи на це, «асиметрична тактика суперечить принципам справедливості», бо ті, хто її використовує, атакує піддає некомбатантів надмірному ризику» (Rodin), що призводить до невиправданих втрат серед тих, хто участі у війні не бере.

Не менш важливу роль на переосмислення класичної теорії справедливої війни, крім асиметричних конфліктів, виявила і концепція превентивної війни, яка стала особливо контроверсійною після терористичних атак 11 вересня 2001 року. Доктрина американського президента Буша стверджувала, що перед обличчям «неминучої загрози» держави мають право на превентивні військові дії.

Свою абсолютну незгоду з цією концепцією висловив Ноам Хомський, стверджуючи, що «доктрина превентивної війни по суті скасовує Статут ООН і всю структуру міжнародного права, яка розвивалася протягом століть. Вона встановлює принцип, згідно з яким застосування сили вважається законним, навіть якщо немає безпосередньої загрози, а є лише гіпотетична можливість майбутньої загрози» [113], що в цілому не може вважатись справедливим і таку війну цілком сміливо можна віднести «до категорії військових злочинів» (Хомський), оскільки це пряма спроба підпорядкувати верховенство права верховенством сили. Але, як влучно відмітив американський політолог, засновник теорії політичного реалізму Ганс Моргентау, який намагався осмислити війну через міжнародне право та політику, «міжнародна політика, як і вся політика, є боротьбою за владу. Якими б цілями не керувалася міжнародна політика, влада завжди є безпосередньою метою» [151, р.13]. З цієї перспективи, теорія справедливої війни розглядається як риторичний інструмент, що використовується для маскуванню або виправдання національних інтересів та боротьби за владу.

Якщо ж звернутись до поглядів уже згадуваної тут Ж. Б. Елштайн, то у своїй «Справедливій війні проти тероризму» (2003), вона захищає модифіковану

версію превентивної війни, стверджуючи, що у випадку тероризму поняття «неминучої загрози» має бути переосмислене, оскільки терористичні атаки часто відбуваються без попередження, хоча тут мають бути суворі обмеження такого розширення традиційної доктрини справедливої війни.

Ще одним важливим аспектом, який змушує переосмислити традиційну концепцію справедливої війни є концепція гуманітарної інтервенції, де основною домінантою постають права окремої людини над правами держави. Слід відмітити й те, що світова спільнота так і не виробила єдиного бачення того, за якими ознаками та який зміст вміщає в себе ця концепція. Мабуть, найбільш розгорнутою цю тему можна знайти у американського юриста і дипломата Девіда Шеффера, який класифікував різновиди того, що можна віднести до гуманітарної інтервенції, визначивши її як примусову – та, яка не узгоджується з урядом країни, яка зазнала нападу і, відповідно, може бути – з використанням сили і без використання сили (дипломатія, економічні санкції); і непримусову – та, яка не узгоджується з урядом цієї країни і буває як озброєна (миротворчі операції) і неозброєна (гуманітарна допомога) [146]. Як бачимо, в межах цієї концепції передбачається застосування військової сили однією або навіть декількома державами, якщо таке втручання може запобігти чи припинити масові порушення прав людини (так звані злочини проти людяності – етнічні чистки, геноцид і т.д), але знову-таки, правова невизначеність цієї концепції висуває на порядок денний питання справедливості у традиційному сенсі слова, адже сама ця концепція суперечить принципу невтручання та суверенітету держав, які закріплені у Статуті ООН, крім того, вона ще зазнає критики з позиції того, що часто ця концепція виправдовувала військові операції, в тому числі і НАТО в Косові (1999), хоча не було дозволу на ці дії від Ради Безпеки ООН, тому й часто гуманітарна інтервенція сприймалась як механізм геополітичного впливу сильних держав.

Більш конструктивним відгуком на світові кризи, як до прикладу геноцид у Руанді (1994), стала сформульована у 2001 році та затверджена на саміті ООН 2005 року доктрина «відповідальність захищати» (Responsibility to Protect), але

незважаючи на її закріпленість у міжнародному праві, все ж застосування цієї доктрини є неоднозначним. Інколи можна зустріти думку про те, що розвиток доктрини «відповідальність захищати» (R2P) є спробою розширити традиційну концепцію справедливої війни, щоб охопити гуманітарні інтервенції. Міжнародна комісія з питань інтервенції та державного суверенітету (ICISS) у своєму звіті 2001 року стверджувала, що суверенітет покладає на держави відповідальність захищати своє населення, і якщо вони не виконують цей обов'язок, міжнародна спільнота може втрутитися. Американський професор вивчення миру та конфліктів Алекс Дж. Белламі зазначає, що концепція «відповідальності захищати» була розроблена як відповідь на численні інтервенції 1990-х років і прагнула встановити більш чіткі критерії того, коли порушення державами прав своїх громадян може виправдати зовнішнє втручання. Вона являє собою важливий розвиток теорії справедливої війни, акцентуючи увагу на захисті цивільних осіб, що підтверджує акцентація уваги міжнародної комісії (ICISS) на двох питаннях, які б мали забезпечити збереження цих прав: «за яких обставин втручання є законним? І які інституції мають право дозволяти це втручання? Стосовно першого питання комісія запропонувала порогові значення справедливої причини («великомасштабна втрата життя» та «великомасштабна етнічна чистка») та принципи обережності («правильний намір», «останній засіб», «пропорційні засоби» та «розумні перспективи»), стверджуючи, що якби держави взяли на себе зобов'язання дотримуватися цих принципів, було б легше досягти консенсусу щодо того як реагувати на гуманітарну кризу, надзвичайні ситуації» [92, р.615]. Як бачимо, класичне бачення *jus ad bellum* і *jus in bello* знайшло своє місце у баченні сучасних конфліктів, але при цьому не втрачаючи свого первинного значення і умови, за яких конфлікт, війна чи збройне втручання є справедливими залишаються практично незмінними, хоча, звісно, вона зазнала суттєвих змін.

Сьогодні розвиток технологій автономної зброї та роботизованих систем створює нові етичні дилеми для теорії справедливої війни, американський вчений-міжнародник Пітер Воррен Сінгер у праці «Wired for War...» стверджує,

що «роботизовані системи зброї та штучний інтелект докорінно змінюють природу війни, і наші етичні та правові рамки не встигають за цими змінами. Як ми можемо застосувати принципи розрізнення та пропорційності до машин, які приймають рішення щодо застосування сили?» [144, р.195]. З іншої сторони, ситуація у світі все більше стає схожою на те, за словами Р.Нібур, що сучасна «цивілізація стала засобом делегування окремих пороків окремих людей все більшим і більшим спільнотам. Пристрій створює людям ілюзію, що вони моральні; але ілюзія нетривала» [133, р.49]. Звісно, в цьому є сенс, оскільки поки що не зрозуміло як з етичними людськими мірками можна підійти до штучного інтелекту чи в цілому до технологічних винаходів і їхнього застосування у воєнних цілях, а значить актуальною і надалі залишається проблема того, яким чином виміряти його етичну складову. Хоча Рональд Аркін, американський робототехнік навпаки, притримується думки, що за певних умов автономні системи зброї можуть фактично краще дотримуватись правил війни, ніж люди, оскільки вони не піддаються впливу емоцій, як приміром, гнів чи страх. «Я не вірю, – стверджує Аркін, – що автономна безпілотна система зможе бути абсолютно етичною на полі бою, але я переконаний, що вони можуть діяти більш етично, ніж здатні люди-солдати. На жаль, тенденції поведінки людей на полі бою щодо дотримання правових та етичних вимог є в кращому випадку сумнівними» [86, р.30-31].

Зрештою, як бачимо, кількість запитань без відповіді все збільшується, оскільки сьогоденні військові реалії використовують все нові і нові засоби та методи ведення війни, часто виправдовуючи свої агресивні дії так званим «захистом національної безпеки», сьогодні яскравим прикладом цього маніпулювання є росія, яка прикриває свою агресію щодо нашої держави так званим «захистом російськомовного населення». У світлі цього постає досить важливе питання: як сьогодні розрізнити справжню справедливую причину від політичної маніпуляції? Чи дотримується сучасний світ правил ведення війни (*jus in bello*) у XXI столітті, які включають в себе розрізнення (*discrimination*), де військові дії мають бути спрямовані лише проти комбатантів, а не мирного

населення; пропорційність (*proportionality*), де, знову-таки, шкода для цивільних осіб не повинна перевищувати військову необхідність; і, нарешті, заборони жорстоких методів (*no unnecessary suffering*), яка стосується обмежень у застосуванні зброї, яка спричиняє надмірні страждання (хімічна, біологічна зброя тощо)? За всіма ознаками сьогодення, *jus in bello* все більше ігнорується, а це ставить нові виклики для людства у сучасних війнах. Зокрема, ми все частіше зустрічаємось з незнаним досі феноменом того, коли війни без чіткої лінії фронту (знову-таки найближчим для нас є приклад нашої країни, зокрема Донецька і Луганська область), що призводить до того, що у так званих гібридних війнах (де поєднані військові і невійськові методи – пропаганда, кібератаки, економічний тиск) часто основними цілями стає цивільне населення. Не менше запитань щодо моральності і правомірності є і до ведення війни за допомогою дронів і дистанційних ударів, що збільшуватиме ризик загибелі великої кількості населення, визиваючи запитання до пропорційності ударів. Як можна помітити, *jus in bello* часто (щоб не сказати взагалі) не регулює інформаційні війни, а сучасні конфлікти все частіше ведуться у цифровій площині, що знову-таки змушує переглянути і доповнити встановлені критерії, які б більше відповідали існуючим реаліям. Щодо світової спільноти, яка має гарантувати дотримання ведення війни за всіма правилами за допомогою Женевських конвенцій, тим самим гарантуючи гуманне ставлення до військовополонених, то ми маємо змогу бачити, як вона все більше втрачає свій вплив, проявляючи своє безсилля у цих питаннях.

Звідси випливає і не менш важливе питання за своїм значенням: чи можна взагалі виправдати війни (*jus ad bellum*), тим більше сучасні, коли досить часто і тут порушуються основні традиційні критерії, які повинні містити справедливу причину (*just cause*); легітимний авторитет (*legitimate authority*), де тільки суверенна держава чи міжнародна організація (наприклад, ООН) має право оголошувати війну; праведний намір (*right intention*); бути останнім засобом (*last resort*), тобто усі дипломатичні можливості мають бути вичерпані перед початком бойових дій; зважати на реалістичні перспективи успіху (*reasonable chance of success*), повинна бути реальна змога досягти справедливого миру; і, звісно,

пропорційність (proportionality), адже заподіяне зло не повинно перевищувати благо, яке принесе мир.

Все це підводить нас до основного запитання: чи можлива справедлива війна у XXI столітті, якщо традиційні критерії *jus ad bellum* та *jus in bello* не завжди спрацьовують і все частіше залишають без відповіді запитання щодо легітимності воєн. Сьогоднішній різновид конфліктів, починаючи з гібридних воєн, тероризму, гуманітарних інтервенцій і до кіберконфліктів змушують ще раз переглянути моральні межі застосування насильства, а значить зосередитись на розвитку принципів справедливого миру після війни (*jus post bellum*), що включатиме репарації та відбудову. Звісно, міжнародне право повинно знайти дієвий спосіб реагувати на нові типи воєн такі як, – кібератаки, приватні військові компанії, гуманітарні війни.

Концепція «справедливої війни», незважаючи на свою довгу історію становлення, залишається не менш актуальною, ніж це було за часів Августина і Т.Аквінського, Г.Гроція і С.Пуфендорфа, Д.Юма, Дж.Локка і Т.Гобса, Гегеля і Канта, перелік можна вести нескінченно довго, але сьогодні у XXI столітті її застосування стає дедалі складнішим, оскільки змінилась сама природа війни.

Висновки до III розділу

Аналізуючи XIX–XX століття, можна побачити глибоку трансформацію концепції справедливої війни у християнській думці, починаючи з адаптації класичних принципів справедливої війни до нових соціально-політичних умов. Починаючи з XIX століття, християнська думка все активніше взаємодіє із соціальними і політичними трансформаціями, що виявляється як у пошуках нових моральних орієнтирів, так і в перегляді класичних підходів до виправдання війни.

В цей час відбувається еволюцію концепції справедливої війни крізь призму історико-філософського, богословського та політичного аналізу, демонструючи її гнучкість, внутрішню суперечливість та здатність до адаптації в

умовах змінюваного світу. Ми відмічаємо, що пацифістські течії і критика насильства співіснували разом з визнанням необхідності збройного опору тиранії, крім того, моральність війни більше не визначалася лише зовнішніми критеріями, а дедалі частіше відбувалось звернення до глибинної внутрішньої відповідальності

Відмічається складне переплетіння релігії та політики в умовах глобалізації, де релігія, незважаючи на секуляризацію, і далі продовжує бути потужним чинником легітимації насильства і політичної мобілізації. Усе частіше руйнуються класичні розмежування між релігійним та політичним, що призводить до того, що релігійні ідеї стають важливими інструментами геополітики.

Осмислюючи ідеї Вебера, Асада, Юргенсмейєра можна побачити нову конфігурацію влади, де релігія постає як амбівалентний чинник: як моральний бар'єр перед насильством і водночас – його інструмент у боротьбі за ідентичність. Таким чином, можна побачити як релігія інтегрується у структури політичного впливу, формуючи нову етику відповідальності, а не кінцевих цілей.

На основі цього, можна простежити, що проблема справедливої війни виходить за межі традиційного богословського аналізу і включає глибоку критику сучасних політичних механізмів насильства.

Розглянуто трансформацію класичної теорії справедливої війни під тиском нових викликів — гібридних воєн, асиметричних конфліктів, превентивних ударів і гуманітарних інтервенцій. Висувається твердження про те, що традиційна концепція справедливої війни постає недостатньою у відповідь на виклики XX–XXI століть.

Сьогодні справедливість більше пов'язується не з правом держави, а з захистом людської гідності. Таким чином, концепція справедливої війни переходить у сферу міждержавної відповідальності й морального виміру глобальної безпеки, але одночасно актуалізується потреба нової морально-правової рамки, здатної дати відповіді на сучасні реалії конфліктів.

ВИСНОВКИ

У магістерській роботі здійснено цілісний аналіз концепції справедливої війни, що дозволило розкрити її філософсько-богословський зміст, продемонструвавши історичну динаміку та сучасну актуальність у контексті етичних викликів і міжнародного права. Висновки здійснені у відповідності до завдань, які автор ставив перед собою.

Поняття «справедлива війна» у філософсько-богословському контексті сформувалося як спроба дати нормативну відповідь на моральне напруження між потребою в обороні й засудженням насильства. Це поняття поєднує етичні критерії з богословською оцінкою людських дій у ситуаціях крайньої загрози – з опорою на принципи справедливості, розрізнення, пропорційності та легітимності. Виявлено, що філософські та богословські підходи до теорії справедливої війни не протиставляються, а взаємодоповнюють одне одного: філософія формує раціональну основу для морального судження, тоді як богослов'я вводить вимір трансцендентного порядку й моральної відповідальності перед вищою інстанцією.

Показано, що історичний розвиток концепції справедливої війни, від античної етики Платона й Арістотеля до патристики (Августин, Амвросій), середньовічної схоластики (Фома Аквінський) та новочасного права (Гроцій, Пуфендорф), показав її гнучкість і здатність адаптуватися до змін у політичних, правових і духовних парадигмах. Кожен етап розвитку вносив нові акценти: від морального виправдання оборони до правового регулювання міжнародного конфлікту.

Богословський підхід до справедливої війни, представлений у католицькій, православній і протестантській традиціях, спирається на біблійні образи боротьби за правду, оборони слабкого та утвердження Божого порядку, водночас обмежуючи насильство критеріями справедливості, милосердя та покаяння. Визначальну роль у формуванні структурованої богословської доктрини відіграла католицька традиція, що надала поняттю системності й нормативної ясності, відповідно, основна увага більше й зосереджена на католицькій

доктрині, яка в особі Августина Блаженного сформулювала цю проблематику і в подальшому набула розвитку, чітко позначивши основні принципи (Т.Аквінський, іспанські схоласти). Аналіз джерельної бази засвідчив, що саме в католицькій традиції склалася найбільш послідовна філософсько-богословська концепція справедливої війни, яка надає методологічні засоби для її осмислення в умовах сучасних конфліктів – зокрема, оборонних, національно-визвольних або гібридних.

Важливим також є аналіз доктрини справедливої війни, який значно трансформувався у працях мислителів (Т.Гобс, Дж.Лок, Ж.-Ж.Руссо) та богословів (від Ф.Вітторія до С.Пуфендорфа) Нового часу, вийшовши за межі суто богословського мислення і набувши міжнародного формату, поширюючись на міжнародне право та право особистості.

Модерн засвідчує постановку цього питання під кутом зору миру, де мир постає остаточною і кінцевою ціллю війни (Ж.-Ж.Руссо, І.Кант), вважаючи, що вона може бути усунена через правовий порядок і федерацію республік, Гегель і Клаузевіц, навпаки, розглядали війну як природний та необхідний елемент розвитку держави, а Мілль виправдовував війни, які ведуться заради свободи.

Українська філософсько-богословська думка не є просто транслятором західноєвропейської концепції справедливої війни, оскільки вносить своє бачення цієї проблеми, розглядаючи його в етичному та національному аспекті, а сучасний розгляд все частіше звертається до думки про те, що класична концепція справедливої війни має бути переглянута, зважаючи на те, що методи війни значно зазнали змін.

Сучасний філософсько-богословський дискурс, з одного боку, продовжує традицію *bellum justum*, а з іншого – ставить її під критику з позицій постсекулярної етики, теорій прав людини, гуманітарного права та викликів технологічного розвитку. Сьогодні все більше ставиться питання про етичну межу легітимності сили в умовах асиметричних конфліктів, автономного озброєння та глобального інформаційного простору.

Перспективи подальшого дослідження полягають у вивченні ролі релігійних інституцій у миротворчих процесах, діалозі конфесій з міжнародними структурами, а також розвитку етики війни в умовах нових викликів – від кібервійн до етичного програмування автономних систем. Особливої актуальності набуває осмислення морального потенціалу богословської думки як чинника підтримки людяності в умовах воєнного насильства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аврелій Августин Блаженний. Про град Божий. URL: <https://blagovist.info/vybrani-pratsi-sviatykh/pro-hrad-bozhyy-knyha-19> (дата звернення 23.02.2025).
2. Аврелій Марк. Роздумування / пер. Омеляна Омецінського. Буенос-Айрес: Науково-дослідне Товариство Української Термінології, 1986. 150 с.
3. Альтюссер Л. Повертаючись до Гегеля. URL: <https://www.marxists.org/ukrainian/althusser/1950/returning-to-hegel-ukr.pdf> (дата звернення 23.02.2025).
4. Андерсон Бенедикт. Уявлені спільноти: Міркування щодо походження й поширення націоналізму. Київ: Критика, 2001. URL: <http://litopys.org.ua/anders/and.htm> (дата звернення 24.03.2025).
5. Андрущенко В. П. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: Досвід соціально-філософського аналізу. Київ: ТОВ «Атлант ЮЕмСі», 2005. 498 с.
6. Арістотель. Нікомахова етика / пер. Віктор Ставнюк. Київ: «Аквілон-Плюс», 2002. 480 с.
7. Арістотель. Політика / пер. О. Кислюк. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2005. 239 с.
8. Арон Р. Мир і війна між націями / пер. В. Шовкун, З. Борисюк, Г. Філіпчук. Київ: Юніверс, 2000. 688 с.
9. Баранович Лазар. Меч духовний. Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1666. 465 с. URL: https://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/ua/elib.exe?Z21ID=&I21DBN=UKRLIB&P21DBN=UKRLIB&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=online_book&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=FF=&S21STR=00000265%5F01 (дата звернення 23.02.2025).
10. Бартоломе де Лас Касас. Найстисліше повідомлення про сплюндрування Індій / пер. В. Талах. URL:

<https://myslenedrevo.com.ua/uk/Sci/HistSources/Indias/Brevisima.html> (дата звернення 23.02.2025).

11. Бодак В. Місце релігієзнавчого знання у методології розуміння національно-духовних процесів у минулому і сьогоденні. *Людинознавчі студії. Серія «Філософія»*. 2018. Випуск 36. 23-34.

12. Борисова О. В. Доктрина справедливої війни у розробці християнських мислителів часів Середньовіччя. *Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка. Історичні науки*. 2022. 4. 4-20.

13. Борисова О. В. Розробка доктрини «справедливої війни» Фоомою Аквінським і Франсіско де Віторія. *The First Special Humanitarian Issue of Ukrainian Scientists. European Scientific eJournal*. 2022. №2 (17). 94–104. DOI: <https://doi.org/10.47451/pol2022-03-01>

14. Букіна Т., Ямпольць П. Філософія війни і світу у ХХІ столітті: трансформація теорії справедливої війни. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічних студій*. 2024. Вип. 55. 45-58.

15. Буткевич В.Г., Мицик В.В., Задорожній О.В. Міжнародне право. Основи теорії / за ред. В.Г. Буткевича. Київ: Либідь, 2003. 608 с.

16. Вебер М. Протестанська етика і дух капіталізму / пер. О. Погорілій. Київ: Основи, 1994. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Weber_Max/Protestanska_etyka_i_dukh_kapitalizmu (дата звернення 12.03.2025).

17. Вишенський І. Послання до єпископів. URL: <https://osvita.ua/school/literature/v/67077/list-2.html> (дата звернення 12.04.2025).

18. Ворон О.П., Ворон О.П. Концепція війни та миру в західному християнстві. *Культурологічний альманах*. 2025. 1. 70-75.

19. Горський В. «Слово про Закон і Благодать» – перша пам'ятка Київської філософської думки. 1997. 14-25. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/149246025.pdf> (дата звернення 10.03.2025).

20. Гелнер Ернест. Нації та націоналізм / пер. з англ. Київ: Таксон, 2003. 300 с. URL: <http://litopys.org.ua/gellner/gel.htm> (дата звернення 12.04.2025).
21. Гнатюк В. «Мова ворожнечі» в російсько-українській війні 2014–2015 років та національна самосвідомість українців. *Historical and cultural studies*. 2015. Vol. 2. Num. 1. 47-52. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/hcs_2015_2_1_12 (дата звернення 02.03.2025).
22. Гудима І. Альтернативні християнські погляди на насильство: пацифізм і справедлива війна. *Актуальні проблеми освіти та науки. Збірник матеріалів XXVII підсумкової науково-практичної конференції викладачів МДУ / За заг. ред. М.В. Трофименка*. Київ: МДУ, 2025. 186–190.
23. Денисенко В.В. Право війни у Стародавній Греції. *Держава і регіони. Серія: Право*. 2008. 1. 14-18.
24. Джордж Вайгель: війна України за виживання нації в умовах російської агресії – яскравий приклад справедливої війни. URL: <https://catholicnews.org.ua/dzhordzh-vaygel-viyna-ukrayini-za-vizhivannya-naciyi-v-umovah-rosiyskoyi-agresiyi-yaskravyi-priklad/> (дата звернення 02.01.2025).
25. Добко Т. Д. Св. Тома Аквінський про остаточну мету людського життя в "Сумі теології". *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Теорія культури і філософія науки*. 2011. 41. 84-89.
26. Донцов Д. Націоналізм. Підготовлено Дарницькою районною організацією Всеукраїнського об'єднання «Свобода». 215 с. URL: https://mnk.org.ua/media/filer_public/55/ed/55eda776-6171-4b87-a01f-bc5becfb33dc/dmytro-doncov-nacionalizm.pdf (дата звернення 12.03.2025).
27. Драбинко О. Церква завжди говорила, що справедливою є війна оборонятися... URL: <https://rubryka.com/2022/02/23/tserkva-zavzhdy-govoryla-shho-spravedlyvoyu-ye-vijna-oboronyatysya-mytropolyt-oleksandr/> (дата звернення 22.03.2025).
28. Ініціативна група "Першого грудня": вчора, сьогодні і... завтра / Йосип Зісельс, Мирослав Маринович, Олександра Матвійчук, Олександра

Гнатюк, Євген Захаров, Ярослав Яцків, Володимир Єрмоленко. *Світогляд*. 2024. 6 (110). 7–11.

29. Єрмоленко А. Спротив замість перемовин. *Філософська думка*. 2022. Том.2022.Випуск 3. 59–63.

30. Заєць А. П. Ідеї природного права у творчості Гуго Гроція. *Наукові записки НаУКМА. Юридичні науки*. 2017. Т. 200. 16-20.

31. За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви. URL: <https://diaconia.com.ua/wp-content/uploads/2020/06/FOR-THE-LIFE-OF-THE-WORLD-Toward-a-Social-Ethos-of-the-Orthodox-Church.pdf> (дата звернення 17.02.2025).

32. Ієрей Тарас Остафіїв. «Мир», що вбиває справедливість, та війна, яка стоїть на її захисті? URL: <https://credo.pro/2015/02/130147> (дата звернення 27.02.2025).

33. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать. *Ізборник. Давня українська література. Хрестоматія*. Київ 1992. URL: <http://litopys.org.ua/oldukr/ilarion.htm> (дата звернення 17.04.2025).

34. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. Київ-Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. 519 с.

35. Кислюк К. В. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції. Київ: Літопис, 2022. 320 с.

36. Колодний А. Релігійна мережа України в її проблемах і перспективах. *Українське релігієзнавство*. 2013. 65. 55-62.

37. Корабльова Н. «Подія-трагедія» війни у фігурах бадьюанських розмислів як умова філософії. *Культурологічна думка*. 2023. Том 23. 1. .27-37. DOI: <https://doi.org/10.37627/2311-9489-23-2023-1.27-37>

38. Копистенський З. Палінодія. URL: http://litopys.org.ua/old17/old17_03.htm (дата звернення 12.02.2025).

39. Кравченко В. Теорія «справедливої війни» для XXI століття. *Грані*. 2011. 162-165.

40. Кузик П. С. Теорія справедливої війни Майкла Волзера: казуїстика, моральний мінімалізм і проблема теоретичних засад. Київ: Знання, 2006. 127 с.
41. Ліхацька Н. М. Війна та мир як феномени історичного процесу (соціально-філософський аналіз). Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.03. Донецьк, 2007. 18 с.
42. Лок Джон. Два трактати про врядування / пер. О. Терех, Р. Димерець. Київ: Основи, 2001. 265 с.
43. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / пер. В. Малахова. Київ: Дух і літера, 2002. 436 с.
44. Маринович М. У передчутті нової парадигми Європи. *Наукові записки УКУ*. 2012. Ч. 3 : Філософія, 1. 67-85.
45. Маринович М. Українська ідея і християнство або коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису. Київ: Дух і літера, 2003. 544 с.
46. Мілль Джон Стюарт. Роздуми про представницьке врядування. URL: <http://litopys.org.ua/mill/mill06.htm> (дата звернення 27.04.2025).
47. Місія Православної Церкви в сучасному світі. Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. Крит, 2016. Київ: Відкритий Православний Університет Святої Софії Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. 27-43.
48. Моїсеєнко Л. Проблеми війни і миру в трактуванні християнських конфесій. *Історія релігій в Україні*. 2018. Вип. 28. Ч. IV. 545–565.
49. Нестор Літописець. Повість минулих літ. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=13465&page=2> (дата звернення 17.04.2025).
50. Нічик В. М. Суспільно-політичні погляди Ф. Прокоповича. Прокопович Ф. Філософські твори. В 3-х томах / Т. 1. Про риторичне мистецтво Київ: Наукова думка, 1979. 77 – 100.
51. Панафідін І. О. Еволюція ідеї справедливої війни в контексті теорії вічного миру. Дис. канд. філос. наук: 09.00.03. Кривий Ріг, 2014. 200 с.

52. Панафідін І. Проблема миру в контексті філософської традиції справедливої війни. *Гілея*. 2014. 80. 276–279.
53. Парахонський Б. О., Яворська Г. М. Онтологія війни і миру: безпека, стратегія, смисл : Монографія. Київ: НІСД, 2019. 560 с.
54. Платон. Держава / пер. Д. Коваль. Київ: Основи, 2000. 355 с.
55. Пода Т. А. Теорія «справедливої війни»: від античності до сучасності. *Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія*. 2016. 1 (23). 66–69. DOI: <https://doi.org/10.18372/2412-2157.23.12487>
56. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Т.2. Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники / Пер.О.Коваленко. Київ: Основи, 1994. URL: <https://textbook.com.ua/istoriya/1563883386/s-2> (дата звернення 12.02.2025).
57. Правила святого Василя Великого. Правило 13. URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/knyha-pravyl-svyatyh-apostoliv-vselenskyh-i-pomisnyh-soboriv-i-svyatyh-ottsiv/#toc-----15> (дата звернення 12.04.2025).
58. Прокопович Ф. Натурфілософія або фізика URL: <http://litopys.org.ua/procop/proc205.htm> (дата звернення 12.02.2025).
59. Прокопович Ф. Правда волі монаршої. URL: https://imwerden.de/pdf/feofan_prokopovich_pravda_voli_monarshej_1722.pdf (дата звернення 12.02.2025).
60. Пролєєв С. Влада і суспільство: постмодерна перспектива: Монографія. Київ: Дух і Літера, 2021. 360 с.
61. Ролз Дж. Теорія справедливості / пер. О. Мокровольський. Київ: Основи, 2001. 822 с.
62. Романюк С. В. Західна парадигма війни і миру останньої чверті ХХ століття. Автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.03. Харків, 2004. 20 с.
63. Руссо Жан-Жак. Про суспільну угоду, або принципи політичного права / пер. О. Хома. Київ: Port-Royal, 2001. 349 с. URL: <http://litopys.org.ua/rousseau/rous01.htm> (дата звернення 14.03.2025).

64. Ряшко О.В., Ряшко В.І. Проблеми війни і миру у «Філософії права» Г.В.Ф.Гегеля. *Вісник Національного університету "Львівська політехніка". Юридичні науки*. 2014. 801. 97-102.
65. Саган О. Помісна православна Церква: проблеми і прогнози конституювання / Україна релігійна: Колективна монографія. Кн. 2. : Прогнози релігійного життя України. Київ, 2008. 136–158. URL: <http://jnas.nbu.gov.ua/article/UJRN-0001016190> (дата звернення 12.02.2025).
66. Себайн Дж., Торсон Т. Історія політичної думки / пер. з англ. Київ: Основи, 1997. 838 с.
67. Святослав, Блаженніший. Зустріч, яка не відбулася? Інформаційний ресурс УГКЦ. 2016. URL: http://news.ugcc.ua/interview/zustr%D1%96ch_yaka_ne_v%D1%96dbulasya_blazhenn%D1%96shiy_svyatoslav_75960.html (дата звернення 14.02.2025).
68. Сенека Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія / пер. Андрія Содомори. Львів: Апріорі, 2019. 320 с.
69. Симчич, М. Д. (протоієрей). Практичне Богослів'я у питаннях і відповідях: навч.-метод. рек. Чернівці : Рута, 2014. 79 с.
70. Стасевська О.А. Етична складова української філософської думки: історична специфіка та сучасний стан. *Вісник Національного університету "Юридична академія України імені Ярослава Мудрого". Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія*. 2015. 2. 29-45. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnyua_2015_2_6 (дата звернення 14.04.2025).
71. Талах В. Бартоломе де Лас-Касас і його твір. URL: <https://myslenedrevo.com.ua/uk/Sci/HistSources/Indias/BartolomeDeLas-Casas.html> (дата звернення 23.02.2025).
72. Турій О., Гуркіна С. Історична доля Української Греко-Католицької Церкви після Другої світової війни: «добровільне возз'єднання» — «державна ліквідація» — «конфесійний прозелітизм». *Наукові записки Ужгородського університету : сер.: історично-релігійні студії*. 2013. 2. 40–72.

73. Филипович Л., Колодний А. Свобода релігії в Україні: виклики в часи російсько-української війни. *Філософська думка*. Т. 2023. 1. 2023. 111-130.
74. Филипович Л., Колодний А. Релігійна безпека: базові наративи та сучасні виклики. *Незалежність України: права людини та національна безпека : збірник матеріалів Четвертої міжнародної науково-практичної конференції (Львів, 12 квітня 2024 року)*. Київ: КНТ, 2024. 34-39.
75. Черенков М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм: генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності: Монографія. Одеса: Християнська просвіта, 2008. 517 с.
76. Чорноморець Ю. Перспективи діалогу православ'я і католицизму на початку ХХІ ст. *Релігія та соціум*. 2015. 3-4. 31–42.
77. Франко І. Що таке поступ. Коломия : Накл. ред. «Поступу», 1903. 164 с.
78. Цицерон Марк Тулій. Про державу. Про закони. Про природу богів / пер. В. Литвинов. Київ: Основи, 1998. 29–154.
79. Цицерон Марк Туллій. Тускуланські бесіди. Про обов'язки. URL: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/14988/pg14988-images.html> (дата звернення 23.02.2025).
80. Шевченко Т. Кавказ. Вибрана поезія. Київ: Vivat, 2023. 416 с.
81. Шкіль С. Трансформації ідейно-політичної риторики Російської Православної Церкви на початку ХХІ століття. Дис. докт. філос. наук: 09.00.11. Рівне, 2017. 420 с.
82. Ясперс К. До питання німецької провини (уривки). С.362-395. URL: <https://uamoderna.com/images/archiv/28-2020/UM28Jaspers.pdf> (дата звернення 13.02.2025).
83. Ambrose. On the Duties of the Clergy/ Translated by H. de Romestin, E. de Romestin and H.T.F. Duckworth. From Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 10. Edited by Philip Schaff and Henry Wace. Buffalo, NY: Christian

Literature Publishing Co., 1896. URL: <https://www.newadvent.org/fathers/3401.htm> (дата звернення 13.02.2025).

84. Aquinas, St. Thomas. *Summa Theologica*, v.2. Westminster, Maryland: Christian Classics, 1981. URL: <https://www.newadvent.org/summa/3040.htm> (дата звернення 23.02.2025).

85. Anscombe, E. *Ethics, Religion, and Politics*. University of Minnesota Press, 1981. 161 p.

86. Arkin, R. C. *Governing lethal behavior in autonomous robots*. Chapman and Hall/CRC Press, 2009. 256 p. <https://doi.org/10.1201/9781420085952>

87. Asad T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, 2003. 269 p.

88. Bass, G. J. *Jus Post Bellum. Philosophy and Public Affairs*. 2004. Vol. 32, Issue 4. P. 384–412.

89. Bede's *Ecclesiastical History of England*. Revised Translation by A. M. Sellar. London: George Bell and Sons, 1907. URL: <https://www.gutenberg.org/files/38326/38326-h/38326-h.html> (дата звернення 03.02.2025).

90. Begby, Endre; Burgess, J. Peter. *Human Security and Liberal Peace. Public Reason*. 2009. Vol. 1, Issue 1. P. 91–104.

91. Begby, Endre; Reichberg, Gregory M.; Syse, Henrik. *The Ethics of War. Part I: Historical Trends. Philosophy Compass*. 2012. Vol. 7, Issue 5. 316–327.

92. Bellamy, A. J. *The Responsibility to Protect and the Problem of Military Intervention, International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*. 2009. Vol. 84, No.4 (Jul., 2008), 615-639 p

93. Brian Orend. *The Morality of War*. Broadview Press, 2006. URL: <https://vdoc.pub/documents/the-morality-of-war-1mfrs9usaf28> (дата звернення 13.02.2025).

94. Bonhoeffer Dietrich. *Ethics*. New York: Macmillan. 1955. URL: <https://archive.org/details/ethics00bonh/mode/2up> (дата звернення 13.02.2025).

95. Bonhoeffer Dietrich. *Gemeinsames Leben*. Gütersloher Verlagshaus. 1939. URL: https://medien.ubitweb.de/pdfzentrale/978/357/907/Leseprobe_1_9783579071312.pdf (дата звернення 23.04.2025).
96. Childress, J. F. Just-war theories: the bases, interrelations, priorities, and functions of their criteria. *Theological Studies*. 1978. Vol. 39, Issue 3. 427–445.
97. Clausewitz Carl von. *Vom Kriege*. Berlin: Dümmlers Verlag, 1832. URL: <https://static.clausewitz-gesellschaft.de/wp-content/uploads/2014/12/VomKriege-a4.pdf> (дата звернення 17.02.2025).
98. Cook D. (2005). *Understanding Jihad*. University of California Press, 2005. URL: https://books.google.com.ua/books?id=SqE2DwAAQBAJ&pg=PR7&hl=uk&source=gbs_selected_pages&cad=1#v=onepage&q&f=false (дата звернення 17.02.2025).
99. Donnelly, J. *Realism and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 231 p.
100. Doyle, M. Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs. Part I. Philosophy and Public Affairs, 1983. Vol. 12, No. 3. 205–235.
101. Iurlaro Francesca. *Unpuzzling Customary International Law (CIL): The Invention of Customary Law of Nations from Francisco de Vitoria to Emer de Vattel*. Thesis, European University Institute, 2018. 283 p.
102. Elshtain, J. B. *Just war against terror: The burden of American power in a violent world*. Basic Books, 2003. 240 p.
103. Flori Jean. *L'idéologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie*. Postface de Jean-Louis Kupper, 2010. 224 p.
104. Fukuyama Francis. *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. Farrar, Straus and Giroux, 2011. 608 p. URL: https://books.google.com.ua/books?id=CvN0ihQi--wC&pg=PA5&hl=uk&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false (дата звернення 17.04.2025).
105. Gray John. *Two faces of liberalism*. New York : New Press. 2000. 182 p.

106. Gomperz Theodor. Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. Vol. IV. Eng. trans. by G. G. Berry. New York, 1912.

107. Gregorius I Magnus. Registri Epistolarum. URL: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/0590-0604, SS Gregorius I Magnus, Registri Epistolarum, MLT.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/0590-0604,_SS_Gregorius_I_Magnus,_Registri_Epistolarum,_MLT.pdf) (дата звернення 23.02.2025).

108. Grotius, Hugo. The Law of War and Peace. URL: <https://lonang.com/library/reference/grotius-law-war-and-peace/> (дата звернення 13.02.2025).

109. Habermas, J. (2008). The Divided West. Cambridge: Polity Press, 35–50.

110. Harry R. Davis, Robert C. Good. Reinhold Niebuhr on Politics: His Political Philosophy and Its Application to Our Age as Expressed in His Writings. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2007. 384 p.

111. Hegel F. D. G. W. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin. 1820. 380 s.

112. Hobbes Thomas. Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill. London, 1651. 455 p. URL: <https://historyofeconomicthought.mcmaster.ca/hobbes/Leviathan.pdf> (дата звернення 23.02.2025).

113. Chomsky, N. Hegemony or survival: America's quest for global dominance. Metropolitan Books, 2003. URL: <https://arxiujosepserradell.cat/wp-content/uploads/2023/05/Hegemony-or-Survival-Americas-Quest-for-Global-Dominance-Noam-Chomsky-z-lib.org.pdf> (дата звернення 23.02.2025).

114. Howard Michael. The Invention of Peace. Reflections on War and International Order. New Haven: Yale University Press, 2002. 128 p.

115. Huffman, A. Carl. The Pythagorean Tradition. In Early Greek Philosophy. Cambridge University Press, 1999. 66–87. URL: <https://www.cambridge.org/core/books/abs/cambridge-companion-to-early-greek-philosophy/pythagorean-tradition/A67D50B50ECCCC45C458908B4C5316AE> (дата звернення 23.04.2025).

116. Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, 1996. 353 p.
117. Hussey Edward. *Heraclitus. Early Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 1999. 88-112.
118. Isidore of Seville. *Etymologiarum sive originum libri XX*. URL: <https://www.thelatinlibrary.com/isidore.html> (дата звернення 02.02.2025).
119. James Brown Scott. *Francisco de Vitoria and His Law of Nations*. The Lawbook Exchange, Ltd., 1934. 307 p.
120. Juergensmeyer M. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. 3rd ed. Berkeley: University of California Press, 2003. <https://www.fulcrum.org/concern/monographs/6q182k673> (дата звернення 02.02.2025).
121. Juergensmeyer M. *When God Stops Fighting: How Religious Violence Ends*. University of California Press, Berkeley, 2022, xiv+179 pp. https://content.ucpress.edu/title/9780520384729/9780520384729_one.pdf (дата звернення 02.02.2025).
122. John XXIII. *Pacem in terris*. Encyclical of Pope John XXIII on establishing universal peace in truth, justice, charity and liberty. April 11, 1963. URL: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (дата звернення 02.04.2025).
123. Kant Immanuel. *Zum ewigen Frieden*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner. 1919. 74 p.
124. Kenny, Anthony. *A New History Of Western Philosophy*. Volume 1. Oxford University Press, 2004. 364 p. URL: https://library.nlu.edu.ua/POLN_TEXT/SENMK/Ancient%20Philosophy.pdf 2 (дата звернення 02.04.2025).
125. Kirk, G. S.; Raven, J. E. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. 487 p.

126. Leo XIII. Rerum Novarum. URL: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (дата звернення 02.04.2025).

127. Levin, Noah. Ancient Philosophy Reader: An Open Educational Resource. Golden West College, 2017. 450 p.

128. Marcus Tullius Cicero. Pro Milone. URL: https://documentacatholicaomnia.eu/03d/-106_-043,_Cicero._Marcus_Tullius,_Pro_Milone,_LT.pdf (дата звернення 23.02.2025).

129. McMahan, J. Killing in War. Oxford: Oxford University Press, 2009. 250 p.

130. Merezhko Oleksandr. Crimea's Annexation in the Light of International Law. A Critique of Russia's Legal Argumentation. *Kyiv-Mohyla Law and Politics Journal*. 2016. 37-89.

131. Mooney Brian. Just war and terrorism. *The Journal of Political Philosophy*. 11. 2. 2003. 153-70. URL: http://www.mysmu.edu/faculty/brianmooney/just_war_and_terrorism.pdf (дата звернення 02.04.2025).

132. Munn Mark. The Sophists between Aristocracy and Democracy. *The Cambridge Companion to the Sophists*, 2023. 512 p. – URL: https://books.google.com.ua/books?id=Sv_rEAAAQBAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

133. Niebuhr R. Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics. Westmister: John Knoch Press, 2013. 284 p. URL: https://books.google.com.ua/books?id=iKZkqkRsjn4C&pg=PA7&hl=uk&source=gbs_selected_pages&cad=1#v=onepage&q&f=false (дата звернення 02.04.2025).

134. Orend B. War. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2008. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/war/>

135. Plotinus. *Enneads*. Translated by George Boys-Stones. Cambridge University Press, 2018. 929 p.

136. Proclus. Commentary on the Republic of Plato. Translated by Dirk Baltzy. Cambridge University Press, 2009. URL: <https://www.cambridge.org/core/books/proclus-commentary-on-platos-republic/38E7D9B214AD4AAA3F2C777E371D204E> (дата звернення 02.02.2025).
137. Pufendorfij Samuelis. De jure naturae et gentium libri octo. Londini Scanorum, 1672. 1270 р. URL: <https://archive.org/details/samuelispufendor1672pufe/page/110/mode/2up> (дата звернення 02.04.2025).
138. Rodin, D. (2006). The ethics of asymmetric war. In R. Sorabji & D. Rodin (Eds.), The ethics of war: Shared problems in different traditions. 2006. 153-168. URL: https://www.academia.edu/699125/The_ethics_of_asymmetric_war (дата звернення 02.02.2025).
139. Runciman S. Decline and fall: The end of the Kingdom of God on earth. In: The Byzantine Theocracy: The Weil Lectures, Cincinnati. Cambridge University Press, 1977. URL: <https://www.cambridge.org/core/books/byzantine-theocracy/B059517E1AF80A2EA021DB2013D348AE> (дата звернення 12.04.2025).
140. Russell, Bertrand. History Of Western Philosophy. New York, 1945. URL: https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.125616/2015.125616.History-Of-Western-Philosophy_djvu.txt (дата звернення 02.03.2025).
141. Searle Joshua T. Prophecy, Protest and Compassion: The relevance of Dietrich Bonhoeffer's prophetic mandate in today's post-truth world. 2018. URL: https://www.academia.edu/36819823/Bonhoeffer_Prophecy_Protest_and_Compassion (дата звернення 12.03.2025).
142. Simons Menno. A Foundation and Plain Instruction of the Saving Doctrine of Our Lord Jesus Christ. URL: <https://www.mennosimons.net/ft016-exhortation.html> (дата звернення 02.02.2025).
143. Simons Menno. The True Christian Faith. URL: <https://www.mennosimons.net/ft022-truechristianfaith.html> (дата звернення 12.04.2025).

144. Singer, P. W. Wired for war: The robotics revolution and conflict in the 21st century. Penguin Press, 2009. 499 p.

145. Schmemmann A. Byzantine Theocracy and the orthodox church. *CrossCurrents*. 1954.4. 2. 109-123

146. Scheffer D. J. Toward a Modern Doctrine of Humanitarian Intervention. *University of Toledo Law Review*, 1992. 23. 253 p

147. Suárez Francisco. Britannica. URL: <https://www.britannica.com/biography/Francisco-Suarez> (дата звернення 02.02.2025).

148. Walzer M. Just and unjust wars: A moral argument with historical illustrations (5th ed.). New York : Basic Books, 2015. 361 p.

149. Weber M. Politics as a Vocation. Munich: Duncker & Humblot, 1919. URL: <http://fs2.american.edu/dfagel/www/class%20readings/weber/politicsasavocation.pdf> (дата звернення 10.03.2025).

150. Webster A.F.C. The Pacifist Option: The Moral Argument Against War in Eastern Orthodox Theology. San Francisco, 1998. 351 p. URL: <https://dokumen.pub/the-pacifist-option-the-moral-argument-against-war-in-eastern-orthodox-theology-1nbsped-1573092436-9781573092432.html> (дата звернення 02.04.2025).

151. Morgenthau, H. J. Politics among nations: The struggle for power and peace. New York: Alfred A. Knopf, 1949. 283 p.