

Bellum justum

АБО

ВІЙНА ЗАРАДИ МИРА: християнська теорія справедливої війни від давнини до сьогодення

Анотація. Одним із вагомих плодів християнської думки минулих століть є теорія справедливої війни, вироблена Августином, Граціаном, Томою Аквінським, Томою Каетаном, Франсіско де Віторія і Гуго Гроцієм. Ця теорія пояснює, які війни можуть бути дійсно виправданими і обґрунтованими з християнського погляду, а які – ні. Вона-таки підказує, яким повинно бути адекватне ставлення християнина до участі у збройних конфліктах. У цьому розумінні концепція справедливої війни – корисний інструмент для осмислення християнського ставлення до війни. У статті цю концепцію розглянуто з історико-богословської перспективи: дано загальне уявлення про її суть і детально розкрито її богословсько-етичний зміст крізь призму історії її розвитку від Августина до Нового часу.

Ключові слова: *справедлива війна, етика війни, християнське ставлення до війни, Августин, Граціан, Тома Аквінський, Каетан, Франсіско де Віторія, Гуго Гроцій.*

Abstract. Significant fruits of the Christian thought of past centuries include the just war theory developed by such thinkers as Augustine, Gratian, Thomas Aquinas, Thomas Cajetan, Francisco de Vitoria, and Hugo Grotius. This theory explains which wars can actually be justified and well-grounded from a Christian point of view, and which cannot. It also suggests what should be an adequate Christian response to armed conflicts and whether a Christian should participate in them. In this sense, the concept of just war is a useful tool for understanding Christian attitudes towards war. In this article, this concept is considered from a historical-theological perspective: firstly, its basic features are presented, and, then, the analysis proceeds to an examination of its theological and ethical contents through the prism of the history of its development from Augustine to modernity.

Keywords: *Just war, war ethics, Christian attitude to war, Augustine, Gratian, Thomas Aquinas, Thomas Cajetan, Francisco de Vitoria, Hugo Grotius*

Ростислав Ткаченко, канд. філос. н. за спеціальністю «богослов'я»; старший науковий співробітник Східноєвропейського інституту теології, Львів (Україна); афілійований науковий співробітник у галузі історичного богослов'я Євангельського богословського університету, Левен (Бельгія). ORCID: 0000-0002-5355-2090. Переклад Ольги Крикун.

Війна – це зло. Мир – це добро. Здається, що ці твердження інтуїтивно зрозумілі й правдиві. Та не все так просто. Лише запитайте: «Чи є добрим будь-який мир, і чи є поганою будь-яка війна?», і виявиться, що в чорно-білого розуміння війни й миру є різні відтінки. Навіть винятково з християнського погляду питання миру й війни не видається легким. Адже можливо, що мир – не така вже й проста річ, а війна може бути не поганою, а справедливою й допустимою. Це серйозне духовне, інтелектуальне та практичне питання.

1. ВІЙНА ТА/ЧИ МИР: ПОЛІФОНІЯ БІБЛІЙНИХ ГОЛОСІВ

◆ Из миром легше розібратися. Біблія стверджує, що справжній мир, що єврейською зветься *шалом* (שָׁלוֹם shalom), а грецькою позначається як *ейрене* або *ірині* (εἰρήνη, eirēnē), передбачає повномасштабні й всеосяжні добробут і щасливе життя. Воно може бути багатограним і багатоаспектним. Це й відсутність збройного конфлікту (1 Цар. 5:12; Єр. 14:13), і соціально-політичні спокій і безпека (Іс. 32:17–18; Єр. 30:10, 33:9), і гармонійні, добрі стосунки між людьми (Зах. 8:16–17; Євр. 12:14), і матеріальне процвітання народу (Іс. 66:12; Зах. 8:12), і спокійний і задоволений стан душі (Пс. 118:164–165; Іс. 26:3–4; Ів. 14:27), і гармонійні, правильні взаємини між Богом і Його народом у межах Синайського заповіту й нового «заповіту миру» (Чис. 6:24–25; Іс. 54:10; Єр. 34:25, 37:26).

Якщо коротко, біблійний мир – це подаровані Богом усебічні й всеосяжні благоденство, добробут і статки в духовному, фізичному, матеріальному й соціальному розрізі (Пс. 121:6–7; Єр. 29:7; 1 Сол. 5:23; Євр. 13:20)¹. Недарма ж результатом спасенного подвигу Месії Ісуса стає *примирення* Бога з людьми, перемога шалому над насильством і володарювання Христового (чи Божого) *миру* в житті віруючих (Еф. 2:14–17; Фил. 4:7; Кол. 1:19–22, 3:15)². Виходить, що мир – це безумовне благо, до нього варто прагнути, про нього потрібно молитися, і його потрібно бажати собі й іншим.

Що ж до війни, то з нею ситуація значно складніша. З одного боку, Біблія визнає буденність і неминучість збройних конфліктів між людьми

^[1] Див. Willard M. Swartley, “Peace,” in *The Westminster Theological Wordbook of the Bible*, ed. Donald E. Gowan (Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2003), 354–60; Ксав'є Леон-Дюфур (Léon-Dufour), “Мир (покой),” в *Словарь библейского богословия*, ред. Ксав'є Леон-Дюфур (Léon-Dufour), пер. с франц. (Bruxelles: Жизнь с Богом, 1990), 575–81; Уолтер Эллуэлл (Elwell) и Филип Камфорт (Comfort), ред., “Мир (I) (Peace),” в *Большой библейский словарь* (СПб.: Библия для всех, 2005).

^[2] Elmer A. Martens, “Toward Shalom: Absorbing the Violence,” in *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century*, ed. Richard S. Hess and Elmer A. Martens, *Bulletin for Biblical Research Supplements 2* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008), 33–57; Ростислав Ткаченко, “Мир Христа – мир Церкви. Экзегетическое-богословское исследование отрывка Колоссянам 3:14-15,” *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 13 (2013): 8–31.

(2 Сам. 11:1; Екл. 3:8). Із другого боку, вона явно засуджує агресивні й криваві війни задля завоювання територій, підкорення народів і здобуття слави, що їх вели імперії стародавніх часів (Іс. 33:1; Ав. 2:2–15), і прямо наказує кожному, хто належить до Божого народу: «Не вбивай» (Вих. 20:13).

Із третього ж боку, Святе Письмо подає в позитивному ключі війни, санкціоновані Господом Богом, що їх вів стародавній Ізраїль (Вих. 20:16–17; 1 Сам. 15:18), і відверто називає Бога «Мужем війни» та «Господом воїнств», який бореться за Свій народ проти інших народів (Вих. 14:14, 15:3; Пс. 23:8; Іс. 1:24, 6:3). Ба більше, з огляду на єврейський текст 2 Сам. 11:7, народ і його лідери можуть мати «добробут» (*шалом*) навіть упродовж війни, а остаточний і цілковитий божественний спокій для Божого народу й усієї землі (той самий *шалом*) прийде завдяки Божій переможній війні проти нечестивих царів і народів (Іс. 59–60, 63:1–7; Дан. 8:23–25). Водночас у новозаповітних текстах, як видно, віддається перевага перенесенню основного конфлікту царств із фізичної сфери в духовну. У них неодноразово йдеться про «духовну боротьбу», яку мають вести віруючі (2 Кор. 10:3–5; Еф. 6:10–17; 1 Петр. 5:8–9), і «просувається» максимально миролюбний підхід до людських стосунків (Мт. 5:38–48, 26:51–52; Лк. 6:27; 1 Сол. 5:15)³.

Інакше кажучи, християнське Святе Письмо має вельми багатоманітне ставлення до війни. Тут доречно говорити і про «війни за Бога» (Дженкінс), і про боротьбу Самого Бога (Казелль, Грело та інші біблеїсти), і зрештою про «двоїсте описання Бога», який «то вчиняє насильство, то втримується від нього» (Кроссан)⁴. Як то кажуть, не все так однозначно.

2. ВІЙНА ТА/ЧИ МИР: СПЕКТР ХРИСТІЯНСЬКИХ ПОЗИЦІЙ

◆ Загальнохристиянське визнання цінності миру й колективне очікування остаточного есхатологічного шалому не викликає жодних запитань. Не дарма ж, зрештою, у класичній християнській літургії є слова:

^[3] Див. Henri Cazelles and Pierre Grelot, “Война,” в *Словарь библейского богословия*, ред. Ксавье Леон-Дюфур (Léon-Dufour), Пер. с франц. (Bruxelles: Жизнь с Богом, 1990), 163–68; Robert G. Clouse, “Война (War),” в *Теологический энциклопедический словарь*, ред. Уолтер Эллуэлл (Elwell), пер. с англ. (М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2005), 271–74; Richard S. Hess, “War in the Hebrew Bible: An Overview,” in *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century*, ed. Richard S. Hess and Elmer A. Martens, Bulletin for Biblical Research Supplements 2 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008), 19–32; Willard M. Swartley, “War, Fight,” in *The Westminster Theological Wordbook of the Bible*, ed. Donald E. Gowan (Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2003), 524–28.

^[4] Филипп Дженкинс, *Войны за Бога: Насилие в Библии*, пер. с англ. М. И. Завалова, Религия. Война за Бога (М.: Эксмо, 2013); Cazelles and Grelot, “Война,” 164–65; Джон Доминик Кроссан, *Библия: ужас и надежда главных тем священной книги*, пер. с англ. Глеба Ястребова, Религиозный бестселлер (М.: Эксмо, 2015) (Цитату взято із с. 317).

«Нехай буде з вами мир», і часто вона закінчується адаптованим Павловим напученням із Фил. 4:7: «Мир Божий, що перевищує усяке розуміння, нехай збереже ваші серця й уми у пізнанні й любові Бога і Його Сина Ісуса Христа, Господа нашого»⁵.

Із війною ж усе дуже і дуже складно. Фактично, наявна палітра біблійних поглядів на феномен війни дає християнам минулого й сьогодення підґрунтя для формування цілого спектра підходів до застосування зброї й участі у збройних конфліктах.

На одному кінці спектра розташовуються прихильники *пацифізму*. Причому цей пацифізм буває різним. Деякі християни додержуються позиції повного пацифізму як відмови від участі у будь-яких збройних і незбройних конфліктах і від будь-якого контакту з військовою справою, військовою індустрією та усіма проявами насильства, натомість займаючи позицію повного політичного нейтралітету й максимально миролюбного існування. Такою була й досі є позиція анабаптистів/менонітів, а також багатьох (пост)радянських баптистів, адвентистів, п'ятидесятників та інших євангеліків⁶. Інші християни обстоюють пацифізм як ненасильство. Вони виступають за активний ненасильницький спротив насильству і (про)активну миротворчість всередині людських спільнот і між ними. Ця позиція наполягає на тому, що християнам не варто стріляти та вбивати інших людей, проте вони цілком спроможні брати участь у воєнних діях чи народних акціях протесту як некомбатанти, капелани, мирні демонстранти, активісти і, звісно ж, «розв'язувачі» конфліктів, миротворці в повному значенні слова. Таких поглядів дотримувалося багато духовних лідерів минулого й протестантських служителів і богословів сьогодення, серед яких варто зазначити Вальтера Раушенбуша, Мартіна Лютера Кінга, Десмонда Туту, Стенлі Гауерваса, Глена Стассена та інших⁷.

⁵ Таким є зміст однієї з традиційних англіканських молитов благословення наприкінці церковної служби: «The peace of God which passes all understanding keep your hearts and minds in the knowledge and love of God, and of his Son Jesus Christ our Lord...»

⁶ Myron S. Ausburger, «Christian Pacifism», in *War: Four Christian Views*, ed. Robert G. Clouse (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 79–97; Татьяна Никольская, «Русские протестанты: отношение к политике (советский период)», *Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я*, по. спецвыпуск «Реформация 500» (2015): 93–104, зокрема стор. 93–95, 101.

⁷ Herman A. Hoyt, «Nonresistance», in *War: Four Christian Views*, ed. Robert G. Clouse (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 27–57; Оксана Гаврисюк, «Мартин Лютер Кинг: веги пути», *Богомыслие: літературно-богословський альманах*, по. 15 (2014): 216–27, <https://doi.org/10.29357/аб.воі15.192068>; Валерий Задорожний, «Богословие и практика ненасильственного сопротивления Мартина Лютера Кинга», *Богомыслие: літературно-богословський альманах*, по. 15 (2014): 228–54, <https://doi.org/10.29357/аб.воі15.192067>; Глен Х. Стассен, «Простое и справедливое миротворчество», *Богомыслие: літературно-богословський альманах*, по. 15 (2014): 136–43; Стенли Гренц и Роджер Олсон, *Богословие и богословы XX века*, Пер. с англ. Ольги Розенберг (Черкассы: Коллоквиум, 2011), 82–84, 422–426.

Повною протилежністю обом видам пацифізму є християнський *мілітаризм*. Ця позиція розташовується на протилежному кінці спектра християнських позицій щодо війни й передбачає готовність взяти зброю і брати участь у збройних конфліктах, адже це вважається корисним і навіть необхідним. Якщо виникає вкрай несправедлива соціальна ситуація або з'являється загроза розв'язування нічим не виправданої війни, то люди, зокрема й християни як члени суспільства, мусять зі зброєю в руках братися до відновлення справедливого ладу та/чи розпочинати «превентивну війну».

Тобто, якщо поточна ситуація вкрай несприятлива для країни чи людини, і є певна гіпотетична загроза насильства чи воєнного вторгнення, то найкраще, що ця країна чи окрема людина може зробити, це завдати випереджувального удару й самій проявити агресію. Та й узагалі, чому б не розпочати якусь «священну війну» або «хрестовий похід» заради найвищих духовних чи політичних цілей? Із погляду мілітаризму ця справа важлива, необхідна й шляхетна. Сучасних прихильників такої позиції в тому чи іншому вигляді можна знайти серед деяких сегментів американського протестантизму, російського православ'я («православний мілітаризм») та латиноамериканського богослів'я визволення⁸.

Нарешті, середню позицію між двома крайнощами посідає так звана *традиція справедливої війни* (англ. *The Just War Tradition*). У цьому підході стверджується: якщо війна чи збройний конфлікт ведеться за визнаними правилами й задля насправді доброї та богоугодної мети, якою перш за все варто вважати збереження/встановлення миру, відновлення справедливості або захист держави від агресора, то християнин має повне право йти воювати або принаймні брати посильну участь у воєнному процесі. Ця позиція характерна для більшості римських та східних католиків, православних, лютеран, реформатів та англікан, хоча деяких прихильників цієї позиції можна знайти й серед протестантів-євангеліків, зокрема й східноєвропейських⁹.

^[8] Harold O. J. Brown, "The Crusade or Preventive War," in *War: Four Christian Views*, ed. Robert G. Clouse (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 151–68; Cécile Chambraud, "Guerre en Ukraine : l'Eglise orthodoxe russe en rangs serrés derrière Vladimir Poutine," *Le Monde* (blog), April 18, 2022, https://www.lemonde.fr/international/article/2022/04/18/guerre-en-ukraine-l-eglise-orthodoxe-russe-en-rangs-serres-derriere-poutine_6122682_3210.html; (рос. переклад статті: Сесиль Шамбро, "Le Monde: РПЦ «шагает в ногу» с Путиным относительно войны России с Украиной," *Хвиля* (blog), April 30, 2022, <https://hvylya.net/analytics/251672-le-monde-rpc-shagaet-v-nogu-s-putinyom-otnositelno-voyny-rossii-s-ukrainoy>); Геннадий Гололоб, "Путь мира или тропа войны? Том первый," *Христианский пацифизм* (blog), 2017, <https://christianpacifism.info/2017/put-miri-ili-tropa-voyny-tom-pervyj/>; Анатолій Денисенко, "Чого ми можемо навчитися від теології визволення, і як застосувати її ідеї у сучасному часі?," *Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я*, no. 16 (2016): 155–65.

^[9] Arthur F. Holmes, "The Just War," in *War: Four Christian Views*, ed. Robert G. Clouse

У певному сенсі традиція справедливої війни є «золотою серединою» між крайнощами пацифізму й мілітаризму¹⁰. Вона намагається максимально адекватно оцінювати біблійні етичні постанови й водночас максимально реалістично розглядати проблему війни й миру. Тобто вона пропонує обґрунтований з огляду на богослов'я практичний інструмент для виявлення природи того чи іншого збройного конфлікту, оцінювання його «правильності/неправильності» й формування думки щодо того, як треба християнам на нього реагувати.

Під цим оглядом концепція справедливої війни – це досить складний, але багатогранний і корисний ресурс для осмислення війни й розробки християнської позиції щодо цього. Недарма ж християнські богослови та багато філософів уже багато століть розробляють, корегують, критикують, але знову й знову вдаються до допомоги цієї теорії. Однак, оскільки вона не надто відома, і її не завжди правильно розуміють у східноєвропейських євангельських колах, доцільно детальніше її обговорити – переважно з історико-богословської перспективи.

Що це за концепція? Як вона сформувалася і як осмислювалася християнами? Які її основні ідеї? Нарешті, наскільки вона вагома і має рацію сьогодні, в XXI сторіччі, коли Україна майже 8 років б'ється в (не)справедливій війні з Росією, та й низка інших країн (Чечня, Грузія, Сирія, Ірак, Афганістан) нещодавно пережили досвід війни на своїй території? Цим

(Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 115–35; Vinoth K. Ramachandra, “War,” in *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, ed. William A. Dyrness and Veli-Matti Kärkkäinen (Downers Grove, IL; Nottingham: IVP Academic, 2008), 925–29, esp. pp. 927–928; Валентин Кореневич, “Взаимоотношения христианина и государства в свете заповеди «Не убей»,” *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 105–22; Константин Прохоров, “О христианском пацифизме,” *Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я*, no. 9 (2008): 105–23.

^[10] Зазначимо, що у світській традиції політичної та етичної думки є щонайменше ще одна категорія: *реалізм*. Його здебільшого розуміють як прагматичний підхід до війни: «реалізм взагалі не передбачає політичного мислення в категоріях моралі й обґрунтовує війну як політично вигідну справу, не беручи до уваги питання про моральність застосування сили» (А. Д. Куманьков, *Современные классики теории справедливой войны*: М. Уолцер, Н. Фоушин, Б. Оренд, Дж. Макмахан. (СПб.: Алетейя, 2019), 8.).

Такий підхід цілком відповідає духу *Realpolitik*: державні діячі та патріоти своєї держави покликані шукати добра для своєї країни й керуватися практичними міркуваннями максимальної користі, досяжності, доречності та зиску, а не абстрактними духовними цінностями чи нормами моралі, що обмежують людину своїми «повинен» і «не можна». (Див. “Realpolitik, Noun,” in Merriam-Webster, accessed April 28, 2022. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/realpolitik>; Henry C. Emery, “What Is Realpolitik?” *International Journal of Ethics* 25, no. 4 (July 1915): 448–68.) Однак цей підхід очевидно не відповідає християнському світогляду, побудованому на основі абсолютних істин і абсолютних моральних вимог. Тому він виведений за межі поданого вище спектру християнських позицій і в статті не враховується.

чотирьом питанням я приділю увагу нижче, розглянувши християнську теорію справедливої війни з огляду на а) історію її розвитку і б) її богословсько-етичний зміст.

3. ТЕОРІЯ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ: БАЗОВЕ ВИЗНАЧЕННЯ Й РОЗУМІННЯ

◆ Тож що це за концепція така, «справедлива війна»? По суті, це переконаність у тому, що «є принаймні теоретична можливість робити висновок про певні війни, що вони справедливі», і що «в теорії ймовірно припустити існування моральних правил, якими варто керуватися під час бойових дій»¹¹. Точніше кажучи, за А. Куманьковим: «Теорія справедливої війни – це одна з доктрин етики війни, що обстоює моральну припустимість деяких війн. Основне завдання теорії справедливої війни – пояснити, коли й чому війну можна вважати морально обґрунтованою, а також вказати припустимі способи її ведення»¹².

Тобто концепція справедливої війни – це філософсько-богословська, етична, юридична й частково політична теорія чи навіть група теорій, що обґрунтовують припустимість певних збройних конфліктів і доречність участі у воєнних діях і процесах окремих людей.

Етимологічно та історично це поняття веде своє походження від латинської фрази «справедлива війна» (*bellum justum*), а також від суміжних термінів і римських ідей права (*ius*) й справедливості (*justitia*), що за ними стоять. Укорінення в таких містких та змістовних концепціях позначається на перекладності словосполучення «справедлива війна», що дивно звучить для християнського вуха. Хіба ж можна говорити про *справедливе кровопролиття*? Хіба ця фраза не ріже вуха, – і з погляду християнського світогляду, і з погляду нашої мови? Адже, як слушно зауважує Б. Кашніков, «війна не є інструментом справедливості, а справедливість не може бути метою війни»; ба більше, «не може бути такої ідеології, яку варто було б втілювати за допомогою збройного втручання»¹³.

Тут доречно пояснити, що лексичне значення словосполучення *bellum justum* і смислове навантаження ідеї, що передається цими словами, справді можна витлумачити кількома способами. Є щонайменше три можливих акценти в інтерпретації.

По-перше, тут може йтися про *формально* справедливу війну, тобто про війну, справедливу в широкому розумінні з погляду якої-небудь сис-

^[11] Helen Frowe, *The Ethics of War and Peace: An Introduction*, 2nd edition (London; New York, NY: Routledge, 2016), 4; рос. пер. взято з Куманьков, *Современные классики*, 6.

^[12] Куманьков, *Современные классики*, 6.

^[13] Борис Кашніков, «Теория справедливой войны: критика основных начал», *Этическая мысль | Ethical Thought* 19, no. 2 (2019): 153, 159, <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2019-19-2-152-167>.

теми координат, що об'єктивно існує й стабільно функціонує: римської держави, статуту ООН або певної групи країн. Це вельми туманне, але інтуїтивно зрозуміле тлумачення, що ґрунтується на загальному значенні прикметника *justus* («справедливий, праведний») ¹⁴ і уявленні про те, що існує певна формальна система справедливості, яку визнають і якій підпорядковуються супротивні сторони ¹⁵. Згідно з цим розумінням, збройний конфлікт «може бути, по-своєму, формально справедливим, якщо сторони дотримуються певних норм ведення, оголошення й завершення війни», тобто підпорядковуються певній єдиній формальній системі справедливості, хоча фактично сама ця система може бути ні трішечки не справедливою ¹⁶. Наприклад, негласний переділ світу на «сфери впливу», переконаність у «праві сильного» й абстрактне, але нібито універсальне, розуміння «свободи й демократії, характерне для могутніх держав минулого й сьогодення, цілком підходять на роль базису для концепції формальної справедливості за умови, що учасники погоджуються з цими базовими параметрами.

По-друге, *bellum justum* може відсилати до легальної й правомірної війни, війни «за правом» і в межах права, тобто до припустимого з юридичного погляду й морально обґрунтованого застосування зброї, яке також здійснюється чітко в межах правової системи. На таку інтерпретацію вказує поняття *ius/jus*, що міститься в корені слова *justum*. *Jus* – передусім «право» та «закон» як сукупність прав і правил людської спільноти. Відповідно цілком можливо, що *bellum justum* означає правомірну й законну війну, тобто війну, що має своєю основою право, правом вимірюється і законним-таки правом обґрунтовується ¹⁷.

Наприклад, вважається, що кожна нація і кожна людина має право – і юридичне, й моральне – на самозахист. Відповідно застосування зброї та насильницькі дії, що здійснюються задля захисту своїх життя, сім'ї, території чи державного суверенітету підпадають під категорію правомірної війни. У межах такого розуміння справедливої війни пов'язують із двома категоріями, що за нею стоять: «правом на війну» (*jus ad bellum*) та «правом у війні» (*jus in bello*). *Jus ad bellum* – це правила, що врегульовують виступ на війну й початок застосування зброї/насильницьких дій. Згідно

^[14] Иосиф Хананович Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, изд. 2-е, переработ. и доп. (М.: Русский язык, 1976), s.v. “justus”; Leo F. Stelten, *Dictionary of Ecclesiastical Latin: With an Appendix of Latin Expressions Defined and Clarified* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2004), s.v. “justus.”

^[15] John Rawls, *A Theory of Justice*, revised edition (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 47–52; Денис Кірюхін, “Шлях до «теорії справедливості»: праці Джона Ролза 1940-х — початку 1950-х років,” *Філософська думка*, no. 1 (2022): 23–35, <https://doi.org/10.15407/fd2022.01.023>.

^[16] Кашников, “Теория справедливой войны,” 156.

^[17] Дворецкий, *Латинско-русский словарь*, s.vv. “jus,” “justus”; Stelten, *Dictionary of Ecclesiastical Latin*, s.v. “jus.”

з документами ООН, розпочинати збройний конфлікт правомірно лише у двох випадках: задля самооборони та задля колективної безпеки. *Jus in bello* – це права та правила, яких треба дотримуватися під час воєнного конфлікту. До них належить ціла низка приписів міжнародного (гуманітарного) права: обмеження щодо насильницьких дій у цілому, вимоги щодо дотримання прав людини, правила поводження з військовополоненими та цивільними особами та ін.¹⁸. Такою є ідея справедливої війни як війни, що має за основу певні права і правам підпорядковується.

Нарешті, по-третє, *bellum justum* можна вважати насправді *справедливою* війною і прямо пов'язувати з певним розумінням справедливості (*justitia*). У такому разі теорія справедливої війни «може впливати з [певної] метафізики справедливості»¹⁹ і базуватися на уявленні про універсальну, найвищу справедливість. У найбільш класичних християнських трактуваннях цієї теорії йдеться про божественну справедливість: будь-який прояв справедливості у створеному світі – це прояв та відображення найвищої справедливості й праведності, притаманної Творцю, *justitia Dei*²⁰. Відповідно, щоб який-небудь прояв насильства був визнаний справедливим, він не повинен виходити за межі справедливості, встановлені Божественним Арбітром і вказані Його волею. На практиці це може проявлятися через ведення війни згідно з прямими божественними наказами та/чи людськими постановами, що з них випливають. Та які ж параметри цієї богоугодної справедливості? Тут якраз і окреслюється необхідність повноцінної християнської теорії справедливої війни. Уперше цю теорію детально сформулював отець церкви Августин Гіппонський, а розвинули її середньовічні схоласти й мислителі епохи європейських реформацій.

4. ВИТОКИ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ТЕОРІЇ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ: АВГУСТИН І ВІЙНА В ІМПЕРІЇ

◆ Аврелій Августин (354–430 рр.) поєднав у своєму вченні три вектори стародавніх поглядів: римську концепцію справедливої війни, старозаповітний «божественний» мілітаризм і ненасильницький, миролюбний характер Ісусового руху і раннього християнства. Ці три джерела сформували основу августинівської концепції християнського ставлення до збройних конфліктів.

По-перше, єпископ Гіппону апелював до ідеї справедливої війни, що існувала в Римському світі (наприклад, у *Quaestiones in Heptateuchum*

^[18] Jenny Martinez and Antoine Bouvier, “Assessing the Relationship Between *Jus in Bello* and *Jus Ad Bellum*: An ‘Orthodox’ View,” *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law)* 100 (2006): 109–12.

^[19] Кашников, “Теория справедливой войны,” 154.

^[20] Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, Second (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017), s.v. “iustitia,” “iustitia Dei”; Rawls, *A Theory of Justice*, 113–14.

VI.10). Більш-менш детально її обміркував ще Ціцерон (106–43 до н.е.). У творі «Про обов’язки» він зазначив, що за його та римлян переконанням, війну слід вважати справедливою за умови, коли більш цивілізований спосіб розв’язання спірних ситуацій – за допомогою перемовин та обговорень (*per disceptationem*) – ні до чого не привів, а тому збройне вирішення проблеми вбачається надзвичайним і вимушеним заходом. До того ж єдиною справжньою метою війни має бути відновлення миру й подальше мирне життя, а єдиним адекватним завданням – відшкодування завданих збитків чи повернення втрачених благ: матеріальних, як-от земля чи майно, чи нематеріальних, як-от індивідуальна справедливість чи знехтувані права. Ціцерон пише: «Війни слід розпочинати з такою метою, щоб, не вчиняючи беззаконня, жити в мирі... справедливою може бути лише така війна, що ведеться задля повернення втраченого (*rebus repetitis*), про яку попередньо сповістили, перш ніж розпочати, і яку [відповідно] оголосили» (*De offic. I, XI.34–36*)²¹. Однак Ціцерон як реаліст визнає, що інколи війни ведуться не задля шляхетної мети відновлення справедливості, а задля виживання (*uter esset*), задля ствердження чи збільшення влади (*imperium*) і задля слави (*gloria*). Така мотивація теж є прийнятною, особливо якщо йдеться про виживання й славу Риму. Проте й у таких конфліктах належить додержуватися постулатів справедливої війни. Їх слід розпочинати й вести за тими самими правилами: задля кінцевого встановлення миру, без надмірної жорстокості й без порушень домовленостей. Такими є зобов’язання щодо війни (*bellica officia*) й обов’язкове для виконання «воєнне право» (*iura belli*) (*De offic. I, XI.33; XII.38; XIII.39–41*)²².

Щоправда, образ справедливої війни, запропонований Ціцероном, дещо односторонній та асиметричний: він відштовхується від римського республіканського права й римських ідеалів (вітчизна, влада, слава, закон), але все-таки визнає певні права й за іншими народами (*ius gentium*) і встановлює важливі орієнтири²³. Ось як С. Утченко лаконічно підсумовує позицію Ціцерона: «Війна може бути лише вимушеним актом

^[21] «Quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur... nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum». Cicero, *De officiis*, trans. Walter Miller, The Loeb classical library 30 (London: William Heinemann; New York, NY: G. P. Putnam’s Sons, 1928), 36, 38.

Переклад мій, але на основі та у зіставленні з наявним: Марк Туллий Цицерон, «Об обязанностях», в *О старости. О дружбе. Об обязанностях*, ред. С. Л. Утченко, пер. В. О. Горенштейн, Литературные памятники (М.: Наука, 1974), 67.

^[22] Cicero, *De officiis*, 35, 40, 42, 44; Марк Туллий Цицерон, «Об обязанностях», 68–69.

^[23] Gavin Stewart, «Marcus Tullius Cicero (106 BCE–43 BCE),» in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 8–20; С. Л. Утченко, «Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина», в *О старости. О дружбе. Об обязанностях*, Марк Туллий Цицерон, пер. В. О. Горенштейн, Литературные памятники (М.: Наука, 1974), 159–74; Куманьков, *Современные классики*, 28–33.

і припустима лише в тих випадках, коли перемовини не дають жодних результатів. Такі війни мають лише одну причину: оборону своєї держави, метою ж є тривалий мир. У поводженні з переможеними належить проявляти людяність; [а] ті, хто здається на милість переможця, безумовно мають право на пощаду»²⁴. Августин через чотири з половиною сторіччя визнає ці орієнтири добрими, але недостатніми для християнина, і тому розвине концепцію по-своєму. Та ідею справедливої війни в Цицерона й Римської імперії він все-таки запозичить.

По-друге, гіппонський богослов, вочевидь, запозичує зі Старого Заповіту переконаність у прийнятності й припустимості війн по цей бік вічності. У давньоєврейському «воєнному кодексі у Повт. 20 Бог говорить через Мойсея: «Коли ти вийдеш на війну проти свого ворога, та побачиш коні й вози, та народ, численніший від тебе, то не будеш боятися їх, бо з тобою Господь, Бог твій, що вивів тебе з єгипетського краю» (вірш 1–2). Далі Він прямо велить на радість кожному мілітаристу: «Тільки з міст тих народів, які Господь, Бог твій, дає тобі на володіння, не позоставиш при житті жодної душі, бо конче вчиниш їх закляттям: Хіттеянина, і Амореянина, і Ханаанеянина, і Періздеянина, і Хіввеянина, і Євусеянина, як наказав був тобі Господь, Бог твій, щоб вони не навчили вас робити такого, як усі їхні гидоти, що робили вони богам своїм, бо тоді згрішите ви перед Господом, Богом своїм» (вірші 16–18).

Будь-хто може жажнутися від такої жорсткості, ба навіть жорстоко-сті, санкціонованої Всевишнім. Та Августин каже: не варто «дивуватися з війн, що їх вів Мойсей, чи жахатися від них, адже ані він, ведучи їх, не лютував, але проявляв слухняність, додержуючись божественних велінь, ані Бог не лютував, коли таке наказував. Він радше віддавав по заслугі тим, хто [цього] заслужив, і тих-таки, хто заслужив, настрахав». Війна – це законний спосіб покарання й відплати тим, хто завинив, а воїни – «слуги закону» й «захисники суспільного блага» (*ministros legis... salutis publicae defensores*).

За Божим розсудом законне насильство покликане служити приборкуванню свавілля. Тож навіть «під час воєнних дій за провину ставиться... бажання чинити насильство, мстива жорстокість, немиролюбний і непримиримий дух, бунтівна лють, жага до влади і подібні до цього» схильності (*Contra Faustum XX.74*)²⁵. Законне насильство застосовується

^[24] Утченко, «Трактат Цицерона», 171.

^[25] «...nec bella per Moysen gesta miretur aut horreat, quia et in illis diuina secutus imperia non saeuens, sed oboediens fuit, nec deus, cum iubebat ista, saeuiebat, sed digna dignis retribuebat dignosque terrebat. quid enim culpatur in bello? ... nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, incapatus atque inplacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi et si qua similia, haec sunt, quae in bellis iure culpantur». Augustinus, «Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII», in *Sancti Aureli Augustini Opera*, ed. Joseph Zycha, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 25/1 (Pragae; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1891), 672 (переклад мій).

для того, щоб зупиняти, обмежувати чи карати такі речі. Насправді воно є практичним інструментом для реалізації Богом натхненого старозаповітного принципу пропорційної відплати, *lex talionis*, зафіксованого у Вих. 21:18–25: «Око за око, зуба за зуба, руку за руку, ногу за ногу, опарення за опарення, рану за рану, синяка за синяка».

Отже, на думку Августина, Старий Заповіт дозволяє і навіть призначає певні види насильства, а Новий в особі Івана Хрестителя погоджується з тим, що вони є припустимими²⁶. Якщо ж Бог чи законний володар наказує вести війну, та/чи якщо застосування сили повинне слугувати для стримування свавілля чи покарання за нього, то така дія правомірна²⁷. Зрештою, як підсумовує августинівську концепцію Джонсон, «якщо Бог може звеліти вести війну, як Він і робив, згідно зі Старим Заповітом, то війна не може бути чимось безперечно аморальним (*inherently immoral*)»²⁸. Проте її слід звершувати виключно для пропорційної відплати й задля загального блага – в межах окресленої Божими веліннями дистрибутивної й каральної справедливості.

І по-третє, Августин повністю усвідомлює миролюбний дух Ісуса й раннього християнства і не намагається перетворити християнський напівпацифізм попередніх віків на відвертий мілітаризм. Відомим є той факт, що у християнстві I–II ст. переважали пацифістські настрої, а службу в римській армії чи у державному ополченні (міліції) ранньохристиянські служителі й письменники вважали припустимим, але не найкращим вибором для християнина. Таке ставлення можна назвати поблажливим: «Перші християни виявляли поблажливість до тих, хто не покидав своєї служби в римській армії, але обумовлювали цю службу вимогами християнської віри»²⁹.

Наприклад, Тертуліан визнавав, що деякі християни за його часів служили в римській армії, та припускав, що «ті, кого віра знайшла після прийняття військового звання», можуть у принципі продовжувати службу, проте рекомендував: «Після прийняття віри і її засвідчення [божественною хрещальною] печаткою варто або негайно покинути [військову справу], що й багато хто зробив, або [продовжуючи й далі цим займатися] викручуватися усіма можливими способами, щоб не скоїти чогось

[26] Августин посилається на пораду, яку Іван Хреститель дав римським воякам, що прийшли до нього (Лк. 3:14): «Питали ж його й вояки й говорили: «А нам що робити?» І він їм відповів: «Нікого не кривдьте, ані не оскаржайте фальшиво, удовільняйтеся платнею своєю». Тобто солдатів не змушують скласти зброю й відмовитися від права на насильницькі дії у разі наказу згори; потрібно, щоб вони не виходили за межі своїх прав та обов'язків і вірно служили закону й людям.

[27] Augustinus, "Contra Faustum (CSEL 25)," 672.

[28] James Turner Johnson, "St. Augustine (354–430 CE)," in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 24.

[29] Геннадий Гололоб, «Была ли ранняя церковь пацифистской?», *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, по. 15 (2014): 154.

осоружного Богові». Якщо ж чоловік уже був християнином і ще не розпочав військову кар'єру, то йому Тертуліан радив не братися до цієї брудної справи. Вердикт карфагенського богослова лаконічний: «У найкращому разі вважай, що займатися військовою справою дозволяється» (*De corona XII*)³⁰. Дозволяється – значить можна, але зовсім не обов'язково. Ось така усереднена позиція, що схиляється до пацифізму як ненасильства.

До час, коли жив Августин, ситуація суттєво змінилася. Доки християнська церква в релігійному плані була в абсолютній меншості у Римській імперії, їй не так уже й часто доводилося замислюватися про саме християнське ставлення до зброї та військової служби. Та тепер, коли церква нав'язала більш дружні стосунки з державою після реформ імператорів Костянтина й Феодосія I, статус і права християн змінилися: вони поступово ставали релігійною більшістю в імперії і, відповідно, дедалі частіше долучалися до різноманітних соціальних і політичних процесів. Оскільки ж держава – це не що інше, як суспільно-політичний механізм контролю й примусу, що має на меті певне суспільне благо³¹, то й церкві довелося більш ретельно обмірковувати своє ставлення до насильницьких дій. Як можна залишатися вірними Христовим заповідям щодо любові й миру і водночас бути законслухняними громадянами імперії, що стала лояльною до християн? Августин дає таку відповідь у своєму видатному творі «Про град Божий».

Передусім християнам треба визнати: *війни та насильства неминучі*. У цьому враженому гріхом світі, на який лише в майбутньому чекає цілюще переображення, повний і досконалий «шалом» неможливий. Війна завжди залишатиметься однією зі сторін людського буття й людської історії. Завдяки Христу і через Нього християнам «варто чекати не земного й тілесного щастя... а небесного й духовного». Останнє ж настане лише після Другого приходу Христа, коли всі ми перейдемо на той бік вічності, а Бог виконає Свої обітниці щодо дарування повної безпеки та блаженства Його народів. «Тож, – підсумовує Августин, – те місце, що обіцяється, як місце мирного й безпечного пробування, – це місце вічне, і Вічним наперед визначене у вільному Єрусалимі, де поправді буде народ Ізраїль... І в благочестивому очікуванні такої нагороди варто провадити життя згідно з вірою впродовж теперішньої нелегкої мандрівки». Доти ж будь-який мир на землі – лише «тінь майбутнього», а зміна періодів миру

^[30] Тертуліан, “О венце воина. Tertulliani De corona militis,” пер. Ростислав Ткаченко, *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 202–3, <https://doi.org/10.29357/ab.v0i15.197277>.

^[31] Із цього приводу ап. Павло цілком адекватно оцінював сенс існування й характер держави в Рим. 13:1–4: «Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога. Хочеш не боятися влади? Роби добро, і матимеш похвалу від неї, бо володар – Божий слуга, тобі на добро. А як чиниш ти зло, то бійся, бо не даремно він носить меч, він бо Божий слуга, месник у гніві злочинцеві!»

періодами війни і навпаки – це невід’ємна частина історії (*De civitate* XVII.12–13)³². Отже, християнам необхідно бути готовими, коли настане година, нести свій хрест і діяти навіть у часи війн і катастроф.

Настання воєнного часу чи необхідність виконувати певний громадянський обов’язок у мирний час може вимагати від християнина участі у справах, пов’язаних із застосуванням насильницьких дій. І до цього, за переконанням єпископа Гіппону, слід бути готовим. Щоправда, як слушно зауважує Куманьков, «попри те, що війна, за Августином, є споконвічним супутником мешканців земного граду, християнину прийняти її можна лише на певних умовах»³³. Викладення цих умов чітко окреслює основні параметри августинівського розуміння війни й християнської громадянської позиції. Наприклад, він приписує християнам неодмінно орієнтуватися на *Божі закони*, викладені у Святому Письмі, та на необхідність служити людям, підтримуючи суспільний порядок, чинячи активний опір *несправедливості* й культивуючи в усьому *справедливість*.

Якщо християнин посідає місце голови держави, судді чи урядовця, якому належить піклуватися про добро для народу та про збереження миру й порядку, то йому, ймовірно, доведеться оголошувати й вести війни або вершити над людьми насильство. Якщо не буде іншого виходу і буде потреба у відновленні справедливості, то й це доведеться робити. Це нормально й правильно, хоча й неприємно. Августин пише: «Несправедливість супротивної сторони змушує мудрого вести справедливі війни; і ця несправедливість повинна викликати тугу в душі людини, бо вона є людською несправедливістю, хай навіть через неї й не виникає жодної потреби розпочинати війну» (*De civ.* XIX.7)³⁴. Гірко й сумно втягуватися в таку криваву справу, але несправедливість, безладдя й страждання людей змушують керівника-християнина вдаватися до насильницьких дій задля відновлення порядку й покарання злочинів.

Звісно ж, самі по собі війна, тортури й інші види насильницьких дій – це тяжке зло. Та «чи стане мудрий, – запитує Августин, – у цій темряві суспільного життя виконувати обов’язки судді, чи не стане? Звичайно ж, стане. Його привертає, його притягає до цієї посади людське суспільство, зраду якого він вважає за злочин...» Служіння людям – це виконання Ісусової заповіді про любов до ближніх. Християнин не може зректися її. Тому він, як суддя чи урядовець, буває змушений застосовувати тортури, ухвалювати вироки й удаватися до фізичних та інших видів покарання винуватих. «Усе це та подібне до цього зло він не вважає гріхом, адже мудрий суддя робить це не від бажання зашкодити, а через необхідність незнання; наскільки до цього змушує людське суспільство, і через необ-

^[32] Августин, *О граде Божьем*, пер. с лат., Классическая философская мысль (Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000), 879–82.

^[33] Куманьков, *Современные классики*, 41.

^[34] Августин, *О граде Божьем*, 1018.

хідність суду» (*De civ.* XIX.6)³⁵. Суд має звершитися над будь-яким злом. Такою є Божа воля. І християнин певно може виконувати роль такого інструмента звершення справедливості. Мабуть, почасти тому Августин з ясним сумлінням підтримав насильницьке рішення проблеми донатистського розколу в північноафриканській церкві його часів. Він погоджувався з тим, що фізичне покарання грішників та злочинців є цілком припустимим, а саме такими й були затяті церковні розкольники-донатисти. Тому і він, і офіційна церква схвально поставилися до того, що імперська влада батогом, а не пряником «повертала» тих, хто відколовся, у лоно церкви або, якщо вони чинили опір, піддавала їх юридичним переслідуванням³⁶. Зрештою, гріх повинен дістати покарання, а справедливість повинна запанувати.

Якщо ж християнин – звичайний громадянин своєї країни, і обов'язок чи необхідність змушують його взяти до рук зброю, то йому належить робити це з чистим сумлінням за умови, що його на законних підставах закликає до цього законна-таки влада. Застосування насильницьких дій або навіть вбивство у такому разі не буде гріхом. Августин пояснює:

Божественний авторитет дозволяє й певні винятки із заборони на вбивство людини. Але це належить до тих випадків, коли велить вбивати Сам Бог, або через закон, або ж особливим щодо тієї чи іншої особи наказом (*Deus occidi iubet sive data lege sive ad personam pro tempore expressa iussione*). У такому разі не той убиває, хто зобов'язаний служити Тому, хто звелів, як і меч слугує за зняряддя для того, хто ним користується. І тому заповіді «не вбивай» аж ніяк не порушують ті, хто ведуть війни за Божим наказом або, [виконуючи функції суспільної влади згідно з] Його закон[ами], тобто на підставі найбільш розумного й правосудного наказу (*qui Deo auctore bella gesserunt aut personam gerentes publicae potestatis secundum eius leges, hoc est iustissimae rationis imperium*), карають злочинців смертю (*De civ.* I, 21)³⁷.

Виходить, що християнину дозволяється брати зброю, йти на війну і вбивати ворогів, якщо виконуються певні умови. По-перше, потреба йти воювати має обґрунтовуватися божественними нормами, Його законом та розумінням справедливості, що Він відкрив у Святому Письмі (*data lege, Deo auctore secundum eius leges*). Тобто норми каральної справедливості всередині держави чи під час воєнних дій, спрямованих назовні,

^[35] Августин, 101б.

^[36] Филип Шафф, *Никеїнське і посленикеїнське християнство: від Константина Великого до Григорія Великого, 311–590 рр. по Р.Х.*, 2-е изд., пер. с англ. О. А. Рыбаковой, История христианской церкви, III (СПб.: Библия для всех, 2011), 244–47.

^[37] Августин, *О граде Божьем*, 38 (адаптовано, зміни позначені квадратними дужками); лат. текст: Augustinus, *De civitate Dei libri XXII. Libri I-XIII*, ed. Bernard Dombart, vol. 1, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1877), 35.

в ідеалі мають ґрунтуватися на Божих заповідях і законах. Вони прямо вказують, за які гріхи треба карати й до яких чеснот прагнути. Наприклад, заколоти, прояви жорстокості й насильства, крадіжки та інші злочини, вочевидь, вимагають законної відплати, незалежно від того, скоєно щось подібне на міжособистісному чи міжнаціональному рівні. Цих божественних, біблійних принципів необхідно дотримуватися.

По-друге, рішення про те, що час братися за щит і меч, ухвалює народна, державна влада (*publicae potestatis... imperium*). Як вказано у схожому тексті «Проти Фауста», «за ведення цих самих війн добрі [люди] беруться або за Божим велінням, або за наказом якого-небудь законного керівництва» (*sive deo sive aliquo legitimo imperio iubente gerenda ipsa bella suscipiuntur a bonis*)³⁸. Інакше кажучи, насильницькі дії є законними, тільки якщо чинити їх наказують легітимні володарі; а наказ володарів є законним, тільки якщо він зумовлений та обґрунтований божественним і людським законом. Влада зобов'язана дотримуватися закону, але й народ зобов'язаний виконувати законні вимоги влади. Такими є правила гри.

І, по-третє, метою війни має бути досягнення, втілення чи відновлення справедливості. На смерть заслуговують лише злочинці. Законне покарання треба вершити над винуватими. Війну належить вести проти ворогів, що скоїли зло. Тому кінцевою метою застосування насильницьких дій є правосуддя, порядок і справедливість. Лише так і ніяк інакше.

Нарешті, Аврелій Августин рекомендує (в *Quaestiones in Heptateuchum* VI.10): якщо виникає законна потреба, то праведній людині, що прагне справедливості (*homo iustus*), належить без вагань брати зброю і йти на справедливу війну (*iustum bellum*). Справедливою ж варто вважати таку війну, в якій «караються беззаконня» (*iusta autem bella ea definiri solent quae ulciscuntur iniurias*). У такому збройному конфлікті воєначальник, солдат і весь народ, що бере участь у війні, «не так причинець війни, як служитель правосуддя» (*non tam auctor belli quam minister iudicandus est*)³⁹.

Це служіння Божому й людському правосуддю, як видно, відіграє ключову роль у вченні Августина про війну. Розвиваючи ідеї Цицерона й продовжуючи інтуїції свого наставника Амвросія Медіоланського (пом. 397 р.), він розширює й підносить давньоримську концепцію *bellum iustum*. Якщо для Цицерона, як слушно зауважує Ф. Рассел, війна – це спосіб відновлення юридичного чи матеріального статусу-кво, що існував раніше, перед війною, та був порушеним, то для Августина війна – це інструмент Божого карального правосуддя в грішному світі. Справедлива

^[38] Augustinus, “Contra Faustum (CSEL 25),” 672 (переклад мій).

^[39] Augustinus, “Quaestiones in Heptateuchum libri VII,” in *Sancti Aureli Augustini Opera*, ed. Joseph Zycha, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 28/2 (Pragae; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempisky; G. Freytag, 1895), 428–29.

війна є правомірною не тому, що вона ґрунтується на римському чи юдейському праві, а тому, що втілює в життя вимоги божественної справедливості. І в цьому значенні «*justum*» має за свою основу не просто «*ius*» (право), але «*justitia*» (справедливість і праведність) Божу⁴⁰.

Тож, де немає істинної справедливості (*iustitia*), там не може бути й права (*ius*). Адже що буває за правом (*iure*), те неодмінно буває й справедливим (*iuste*). А що зроблено несправедливо, те не може бути зроблено і за правом. Неможна вважати й називати правом несправедливі людські постанови. Самі ж вони називають правом (*ius*) те, що має своїм джерелом справедливість (*iustitia*)... справедливість – це така чеснота, що віддає кожному те, що йому належить (*De civ. XIX.21*)⁴¹.

Лише Боже правосуддя може бути основою людського права, і лише божественна істинна справедливість задає орієнтири для людської справедливості. Божу справедливість належить чинити в земному світі, адже без неї розпуста, зло та гріх візьмуть гору. Аж ніяк не такого бажає праведний Бог. Тому християни покликані служити цьому Божому й людському правосуддю у міру своїх сил, навіть вимушено, не отримуючи жодного задоволення від насильства, але задля перемоги істинної справедливості. Саме в цьому полягає обґрунтування августинівської справедливої війни.

* * *

Підсумувати позицію Августина кількома словами можна так. Справедливою є лише вимушена війна, яку веде легітимна влада, відповідно до людських законів, що відображають Божі закони, проголошені в Святому Письмі, з метою встановлення чи відновлення суспільного ладу й миру. Через те, що приписана Христом любов до ближнього передбачає турботу про суспільне благо й справедливість, вона, відповідно, дозволяє й дію механізмів, що встановлюють цю саму справедливість згідно з Божественним законом. Ці механізми можуть бути як м'якими на кшталт вмовляння, проповіді й молитви, так і жорсткими – у вигляді судових розслідувань, фізичних покарань, застосування зброї та воєнних дій. І, хоча з християнського погляду перші мають перевагу над другими, все-таки застосування насильницьких дій є неминучим, бо, нажаль, неминучими є гріхи й злочини. Тому, на думку Августина, насильство – це вимушене зло й побічна дія механізмів реалізації вимог справедливості. І хоча христия-

^[40] Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Third Series 8 (Cambridge; London; New York: Cambridge University Press, 1975), 18–20.

^[41] Августин, *О граде Божьем*, 1042–43. Лат. текст: «ubi ergo iustitia uera non est, nec ius potest esse. Quod enim iure fit, profecto iuste fit; quod autem fit iniuste, nec iure fieri potest. Non enim iura dicenda sunt uel putanda iniqua hominum constituta, cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manauerit... Iustitia porro ea uirtus est, quae sua cuique distribuit». Augustinus, *De civitate Dei libri XXII*, ed. Emanuel Hoffmann, vol. 2, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 40 (Pragae; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1900), 408–9.

янину забороняється просто так застосовувати силу, він може, ба навіть повинен, взяти до рук зброю або ухвалити суворий вирок іншим людям, якщо цього вимагає Божий і людський закон. Справедливими та виправданими є насильницькі дії, що слугують каральному правосуддю, захисту порядку та забезпеченню існування держави.

5. СИСТЕМАТИЗАЦІЯ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ТЕОРІЇ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ: ГРАЦІАН, АКВІНАТ І ВІЙНА У СЕРЕДНЬОВІЧНОМУ СВІТІ

◆ Своєю християнською версією концепції справедливої війни та фактичною згодою на насильницьке придушення донатистського розколу Августин задав подвійний вектор подальшого розвитку християнського «богослов'я війни». З одного боку, він вдихнув життя у розуміння *справедливої* війни як збройного конфлікту, санкціонованого законною *світською* владою й такого, що ведеться задля «захисту території, людей або чийх-небудь прав». Водночас офіційно не дозволяється застосування насильницьких дій щодо мирного населення, служителів церкви та деяких інших категорій людей. З іншого ж боку, августинівські теорія й практики надихнули ідею *священної* війни як збройної агресії, яку чинять заради певних «ідеалів віри» за велінням та з благословення *релігійної* влади. У такій війні не може бути стримувальних факторів, адже її ведуть в ім'я Бога та найвищих духовних цінностей проти запеклих грішників і ворогів хреста Христового, все задля певної найвищої справедливості. Як справедливо зауважує Ф. Рассел, «участь християнина у священній війні – справжній обов'язок, а участь у справедливій війні – щось дозволене, але обмежене низкою приписів»⁴². Найбільш яскравою реалізацією ідеї священної війни стали середньовічні хрестові походи, справедливими ж впродовж століть регулярно оголошували ті чи інші війни переважно з політичною та соціальною мотивацією.

Щоправда, слід зазначити, що таке подвійне уявлення щодо війн, прийнятних для християн, формувалося поступово. Августин залишив для наступних поколінь не «доктрину» й не «теорію» справедливої війни, а лише розрізнені, хоча й глибокі, тези про ставлення християнства до проблеми справедливості, війни й насильницьких дій. І лише мислителі XII–XIII сторіччя перетворили «непричесані» ідеї гіппонського єпископа у систематизоване християнське вчення⁴³.

Не можна, однак, забувати, що період Середньовіччя породив і перший суспільний рух за мир і милосердне ставлення до нонкомбатантів. Це було зиніційоване церквою й підтримане багатьма простими людьми просування ідеї «Божого миру» й «Божого перемир'я» (*pax Dei*). Єпи-

[42] "In the holy war Christian participation is a positive duty, while in just wars is licit but restricted." Russell, *The Just War*, 2.

[43] Johnson, "Augustine," 25–28.

скопи церкви, насамперед у французьких землях, почали вимагати від аристократів і лицарів «заприсягання, що зобов'язує берегти мир і не чинити насильства щодо церкви і вбогих» щонайменше впродовж певного часу: в дні суботи та неділі, на християнські свята, під час Великого посту чи протягом певного відрізка часу (місяця, року, кількох років).

Також служителі церкви закликали тих, хто воює, дотримуватися низки правил: не атакувати церкви та мирні села; під час збройних зіткнень не вбивати й не грабувати мирних жителів, неозброєних подорожніх, бідарів, ченців та служителів церкви; не нападати на жінок, вдовиць і черниць, що йдуть без супроводу чоловіків; «не обтинати виноградні лози, не руйнувати млини й не забирати врожаї, що в них містяться»; не завдавати інших фізичних і матеріальних збитків церковній чи приватній власності. Усе це мало сприяти обмеженню воєнних дій та їхніх негативних побічних ефектів, коли страждали безневинні люди, що не брали участі у війні. Мотивацією ж та найвищою метою слід було вважати виконання Божого заклику до миролюбного ставлення одне до одного і принаймні тимчасове «встановлення миру» (*constitutio pacis*), укладання «угоди про мир» (*pactum pacis*) та «відновлення миру й справедливості» (*restauratio pacis et iustitiae*) на певній території⁴⁴.

Рух за мир відіграв важливу роль у розробці воєнного права і воєнної етики, та, на жаль, не зупинив війни. Ми не помилимося, якщо скажемо, що у середньовічній Європі панувала не ідея настання всеосяжного миру, а ідея справедливої війни. По-справжньому чіткого окреслення вона набула завдяки правознавчій та богословській систематизації, що вийшла з-під пера юриста Граціана (пом. близько 1145 р.) і богослова-схоласта Томи Аквінського (1224/5–1274 рр.). До того ж основоположне значення мали саме тексти Граціана та його колеґ-юристів, що були після нього і яких назвали «декретистами». Богословське ж осмислення Аквіната та інших схоластів було лише коментарем і доробкою вчень магистрів канонічного й цивільного права, що сформувалося за півтора попередніх століття⁴⁵.

Граціан у своєму творі «Узгодження неузгоджених канонів» (*Concordia discordantium canonum*), або просто «Декрет» (*Decretum*)⁴⁶, впорядкував

^[44] Елена Булдакова, «Концепция войны в установлениях «Божьего мира» во Франции конца X–начала XII в.», *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология* 135, no. 13 (2014): 55–62.

^[45] Rory Cox, «Gratian (circa 12th Century),» in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 34–35; Russell, *The Just War*, 55, Також див. розділи 3, 4 і 7.

^[46] Тут і далі текст Граціана подається згідно з виданням: Gratianus, «Decretum Magistri Gratiani,» in *Corpus Iuris Canonici*, ed. Emil Friedberg, Ed. lipsiensis 2, vol. 1, 2 vols. (Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1879), посилання на фрагменти тексту подаються в загальноприйнятому форматі.

та обробив біблійні та августинівські тези. Він чітко усвідомлював проблематичність ідеї справедливої війни й тому оформив її у вигляді подвійного виклику: морально-богословського та юридичного. Тому дискусія щодо *bellum justum* у «Декреті» зосереджується на двох типах питань: питаннях морально- та практично-богословського характеру, з одного боку, й питаннях правового й політичного характеру – з іншого. «Чи не є гріхом участь у воєнних діях (*militare*)?» та «чи дозволяється єпископам або кому-небудь з-поміж кліриків (*clericis*) брати до рук зброю (*arma mouere*)?» – це, очевидно, питання з першої групи. До другої ж належать питання на зразок того, чи дозволяється конфіскувати майно єретиків і взагалі, «яка війна є справедливою?» (*Decretum*, pars II, C. 23, prolog.).

Проте одна річ – усвідомлювати й формулювати проблеми; зрозуміти ж, як їх вирішити – зовсім інша. І Граціан підходить до цього питання скрупульозно, як личить справжньому правознавцю. Міцною основою для нього є *божественний закон*, що передається через закон Старого Заповіту й закон Христовий Заповіту Нового, та *закон людський*, оформлений у вигляді загальноприйнятих звичаїв (*mores*) і записаних постанов людського суспільства (*leges*).

На самому початку «Декрет» позначає ці орієнтири, ґрунтуючись на цитаті Ісидора Севільського (пом. 636 р.): «Усі закони (*leges*) – або божественні, або людські. Божественні встановлені від природи, а людські за допомогою звичаїв». До того ж, пояснює текст, звичаєм зветься давній порядок (*consuetudo*), що виводиться лише зі звичок», а власне закон – це не що інше, як «письмова постанова» (*constitutio scripta*) (*Decretum*, pars I, D. 1, prolog.; с. 1–4)⁴⁷.

Щоправда, уточнює Граціан, неможна протиставляти Божий закон людському. Навпаки, фундаментальні божественні постанови закладені в саму природу речей, і людські спільноти виводять свої «порядки» й «постанови» саме згідно з природними даними. Власне «природне право» (*Ius naturale*) – це не що інше, як «те, що існує повсюдно завдяки природному інстинкту (*instinctu naturae*), а не певній установі». Це – набір спільних для всіх народів уявлень про те, що є правильним. До них, наприклад, належить інститут шлюбу чоловіка й жінки, необхідність виховувати дітей, їхнє право успадковувати батьківське майно, притаманні всім людям свобода й право на користування природними ресурсами та ін. Ці інстинктивні загальнолюдські права формують основу для дещо відмінних, але загалом схожих правових систем різних народів. Вони називаються «правом народів» (*ius gentium*) і фактично та юридично регулюють престолонаслідування в монархіях, їхнє облаштування, ведення війн між державами, укладання мирних угод і таке інше (*Decretum*, pars I, D. 1,

^[47] Рос. пер.: Иоанн Грациан, “Согласование несогласных канонов («Декрет»),” в *Антология мировой правовой мысли*, пер. с лат. и примеч.: Н. Ф. Усков, т. 2: Европа V–XVII вв. (М.: Мысль, 1999), 240–41; лат. текст: Gratianus, “Decretum,” col. 1.

с. 8–9)⁴⁸. Тож, моральні та юридичні дилеми належить вирішувати згідно з писаними законами й неписаними звичаями, якщо ці останні дійсно мають статус давнього й узвичаєного правила. Але підґрунтям цих людських установ завжди залишається закон Божий, закон природній, адже він існує від початку часів і вказує на незмінні моральні правила. Граціан постулює: «Природне право (*naturale ius*) міститься в законі й Євангелії» і підкреслює: «Моральні приписи (*Moralia mandata*) належать до природнього права й тому не проявили жодної схильності до якої-небудь мінливості» (*Decretum*, pars I, D. 6, с. 3)⁴⁹.

Отже, незмінні закони божественного природнього права разом із рідко змінюваними законами права людського – це фундамент будь-яких міркувань щодо війни й миру. Що ж ми можемо з них взяти?

Насамперед те, що в людських справах любов до ближнього, турбота про інших людей і збереження миру між людьми й націями завжди мають пріоритетний статус. У Божому законі «приписується поводитися з іншими так, як він хоче, щоб інші поводитися з ним, і забороняється робити іншим те, що він не хоче, щоб робили йому» (*Decretum*, pars I, D. 1, prolog.)⁵⁰. На індивідуальному рівні це означає терпіння, смирення й невойовничість, тобто готовність підставити іншу щоку й відмову від помсти за себе за зразком Ісуса Христа. Граціан називає цей принцип «приписами терпіння» (*precepta patientiae*) й закликає відмовлятися платити злом за зло, натомість віддаючи перевагу позиції прихильності до інших людей (*benivolentia*) (*Decretum*, pars II, C. 23, q. 1, с. 2). Тобто розпалювання міжособистісних конфліктів забороняється, а війна з особистих мотивів є повним табу: вона за визначенням несправедлива⁵¹.

На громадському ж рівні ситуація складніша. Прояв любові й турботи про людей означає турботу про те, щоб завжди здійснювалася справедливість, закони працювали, а люди жили в мирі та добробуті. Відповідно, виникнення будь-якої несправедливості, чи то скоєний злочин, чи завдані матеріальні збитки, чи прояв насильства вимагає адекватної реакції. Біблійний наказ любити ворога й грішника, на думку Граціана, не передбачає відсутності кари за скоєний гріх (*Decretum*, pars II, C. 23, q. 4, с. 32). Навпаки, він означає, що «за злочин треба карати» (*crimina sunt punienda*), тому грішника належить або терпляче спонукати до покаяння, або прямо карати за скоєний злочин (С. 23, q. 4, с. 25). А кара передбачає зокрема й фізичне покарання аж до страти (С. 23, q. 4, с. 44). Сам природній закон, що ґрунтується на закладених Богом людських інстинктах та вроджених правах, диктує необхідність компенсації за взяте (позичене), і дозволяє «давати відсіч [проявам] насильству за допомогою сили»

[48] Gratianus, “Decretum,” cols. 2–3.

[49] Граціан, “Декрет,” 245; Gratianus, “Decretum,” col. 11.

[50] Граціан, “Декрет,” 241; Gratianus, “Decretum,” col. 1.

[51] Russell, *The Just War*, 63.

(*uiolentiae per uim repulsio*) (*Decretum*, pars I, D. 1, c. 8). Отже, прояв любові до людей і турбота про мир у людській спільноті вимагає періодичного застосування насильницьких дій із боку можновладців. Любов змушена вживати методи дисциплінування й справедливої відплати.

Тож, примат любові до людей припускає помірне й жорстко обмежене законами насильство, що застосовується задля відплати за правопорушення (*injuriae*) як злочин проти Божого (природного), біблійного, державного, загальнолюдського чи церковного закону⁵². Цей принцип, який Граціан очевидно запозичує в Августина, зумовлює його розуміння справедливої війни. Адже якщо насильницькі дії припустимі в межах звичайного й «стандартного» процесу правосуддя, то тим паче вони мають право на існування у разі, коли необхідна екстраординарна реакція на кричущо несправедливі дії людей і народів⁵³. Воєнні конфлікти належать до цієї категорії. Та які ж із них є виправданими й правомірними?

Війна є справедливою, постулює Граціан, якщо дотримано декілька умов. Перше: її на законних засадах оголошує законний володар або, дослівно, «принцепс» (*ex edicto geritur; suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit*) (С. 23, q. 2, с. 2; q. 1, с. 4). За часів Августина «принцепсом» (*princeps*) називався винятково римський імператор; Саме він і був на чолі держави і становив найвищу легітимну владу. Нині ж, за доби Граціана, цей титул став означати щось на зразок «керманіча» чи «князя» і міг стосуватися королів, імператорів, інших впливових аристократів і навіть лідерів церкви: римських пап, єпископів, архієпископів. Усі ці категорії людей гіпотетично відповідали поняттю законного володаря із правом видавати едикти чи нормативні державні акти⁵⁴.

Друге: війну оголошують і ведуть для відплати за правопорушення (*iniuriae ulciscuntur*) (С. 23, q. 2, с. 2). Такими традиційно вважалися ворожий напад на місто чи країну, відмова суверена чи держави сплачувати компенсації за скоєні їхніми громадянами злочини, а також загарбання, крадіжка чи ушкодження майна. Відповідно, ось вам три легітимних приводи для розв'язання війни (у лаконічному парафразі Рассела): «Дати відсіч [ворожому] вторгненню, повернути майно й учинити відплату за попередньо завдані збитки». Ці три приводи Граціан об'єднує за допомогою лаконічного формулювання: кара за \ правопорушення⁵⁵.

Третє: війну ведуть задля встановлення миру і з максимально миролюбним ставленням до мирних жителів і до ворогів, що склали зброю (або були переможені). Справедлива війна – це війна миротворча (*bella pacata*). Вона покликана «приборкати злих і підтримати добрих людей»,

^[52] Russell, 65.

^[53] Russell, 62–63.

^[54] Cox, “Gratian,” 40.

^[55] “...to repel the invasion; to recover property; and to avenge prior injuries.” Russell, *The Just War*, 64.

і вести її належить «не з насолодою чи жорстокістю, а із прагненням до миру» (*non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio*) (С. 23, q. 1, с. 6)⁵⁶. Тож, навіть ведучи бойові дії, воїн-християнин має бути справжнім миротворцем (*esto bellando pacificus*), а, здолавши чи захопивши ворога, він зобов'язаний проявити милосердя. Зрештою, як гарно підсумовує Граціан, «миру прагнуть не для того, щоб досягати успіхів у війні, але ведуть війну аби здобути мир» (*Non enim pax queritur, ut bellum exerceatur, sed bellum geritur, ut pax acquiratur*) (С. 23, q. 1, с. 3)⁵⁷. Саме встановлення миру виконує функцію й обмежувача, й мети справедливої війни: не можна воювати справедливо заради кровожерної мети загарбання територій чи трофеїв, так само як не можна в ній битися з необмеженою жорстокістю. Війна є справедливою лише якщо вона слугує «інструментом для досягнення миру»⁵⁸.

У граціанівській схемі ці три умови неявно поєднуються у визначенні справедливої війни, що дається в «Декреті», с. 23, q. 2, с. 1: «Війна є справедливою, коли її ведуть за оголошенням [законної влади], щоб повернути втрачене або щоби дати відсіч людям [тобто ворогам]» (*Iustum est bellum, quod ex edicto geritur de rebus repetendis, aut propulsandorum hominum causa*)⁵⁹. Участь у таких війнах християнину-мирянину дозволяється й не є гріхом, бо вона слугує для перемоги справедливості й приємного Богові миру (С. 23, q. 1, с. 7). Що ж до християн-кліриків, то їм заборонено застосовувати зброю (С. 23, q. 8, prolog.). Вони не мають права брати до рук зброю й воювати, адже так вони осквернюються кров'ю й не можуть виконувати своє служіння (насамперед, подавати таїнства, як вказано в с. 23, q. 8, с. 30). А от надихати й благословляти християн-мирян та людей доброї волі на справедливу війну – задля захисту від ворогів або протистояння ворогам Господнім – цілком для них можливо (С. 23, q. 8, с. 6).

Такими є описи й приписи Іоанна Граціана щодо справедливої війни. Попри те, що його тезам дещо бракує конкретики, як-от пояснення того, яка саме влада є легітимною, або якими є правила ведення справедливої війни, в цілому граціанівська концепція цілком заслуговує на звання повноцінної теорії. Вона поєднує юридичні й моральні аспекти цієї складної теми і заразом досить чітко й систематично викладає натхненне Августиним розуміння християнської позиції щодо війн. Його богословське перекладення й осмислення запропонує через півтора сторіччя Тома Аквінській у своїй «Сумі теології»⁶⁰.

^[56] Gratianus, "Decretum," col. 893.

^[57] Gratianus, col. 892.

^[58] Russell, *The Just War*, 60–61.

^[59] Gratianus, "Decretum," col. 894.

^[60] Тут і далі Сума Теології цитується згідно з виданням: Фома Аквінський, *Сумма теології. Т. V: Вторая часть второй части. Вопросы 1-46. Билингва латинско-русский*, Перевод с латинского А.В. Аполлонова, под редакцией Н. Лобковица и А.В. Аполлонова (М.: КРАСАНД, 2015).

Він додасть аргументам Граціана богословського звучання й більшої чіткості. Наприклад, Аквінат дає таку саму тричастинну характеристику справедливої війни, хоча й із термінологічними варіаціями. Війна є справедливою, якщо за її оголошенням стоїть авторитет законної влади (*auctoritas principis*), якщо вона має справедливу причину (*causa iusta*), і якщо у тих, хто воює, є справедливий намір (*intentio bellantium recta*), яким, звичайно ж, має бути прагнення до відновлення справедливого ладу та встановлення миру (*ST II-II, q. 40, a. 1, resp.*)⁶¹. Формулювання дещо інші й термінологічно точніші, та смисли цілком відповідні до ідей Августина в граціановому систематичному викладенні та більш пізньому перекладенні, зробленому каноністом Руфіном⁶².

Аквінат так само підтримує граціанівську тезу про те, що клірикам не варто брати до рук зброї, хоч і обґрунтовує це не лише святістю таїнств, які вони відправляють, але й іншими причинами. Він стверджує, що «заняття військовою справою радикально протилежні тим обов'язкам, що доручені єпископам і клірикам». Зокрема, «військова справа є заняттям надто неспокійним, таким, що заважає душі споглядати божественні речі, славити Бога й молитися за народ, тобто робити те, що становить обов'язки духовних осіб. І тому клірикам заборонено займатися... військовою справою» (*ST II-II, q. 40, a. 2, resp.*)⁶³.

Тут у відповіді Томи ми явно бачимо духовне й пастирське, а не суто юридичне, зацікавлення у питанні. Служитель церкви покликаний до праці над власною душею (споглядання, молитва, богословські студії) й до пастирського піклування про його паству (літургія, молитва за народ). Ці обов'язки насправді абсолютно протилежні метушні, складності й жорстокості військової справи, про яку Аквінат мав певне уявлення. Він же походив із роду досить-таки войовничих аристократів: його батько й брати були лицарями й постійно брали участь у бойових діях, а сам Тома провів значну частину життя в Італії, на території якої тоді регулярно відбувалися військові зіткнення між Папою, Сицилійським королівством та Священною Римською імперією. Та й у літературі з військової справи він був дещо обізнаним⁶⁴. Отже, Тома виразно уявляв синці, трупи, кров і піт, що супроводжують військові конфлікти. Тому він, як чернець-домініканець, викладач богослов'я й висвячений священник, цілком обґрунтовано дає негативну відповідь на питання «чи можуть клірики та єпископи брати участь у боях?» Усе-таки духовне служіння передбачає присвяченість духовним заняттям і практичним потребам пастви. Для цього

^[61] Фома Аквинский, 480.

^[62] Див. спостереження з цього приводу в Russell, *The Just War*, 261, 268–70.

^[63] Фома Аквинский, *Сумма теологии II-II (1–46)*, 483.

^[64] Gregory M. Reichberg, “Thomas Aquinas (1224/5–1274),” in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 51.

потрібні і час, і терпіння, й зусилля, і розвиток «професійних» навичок – коли вже тут знайти ресурс ще й на екзерсиси зі списом і луком?

Водночас Тома цілком згоден із тим, що звичайний християнин, не священник і не чернець, може зі зброєю в руках брати участь у справедливій війні, за умови що він як приватна особа (*persona privata*) застосовує меч винятково «за наказом правителя чи судді» як уповноваженого урядовця або сам діє як «урядовець (*persona publica*), прагнучи до справедливості, так би мовити за Божим наказом». І в тому, і в іншому разі він не чинить гріха й не підлягає жодному покаранню, бо виконує місію народної влади й виконує службові обов'язки задля спільного блага. І навпаки, якби він вирішив розпочати кривавий конфлікт як приватна особа заради особистих цілей, то це було б неприпустимо (*ST II-II, q. 40, a. 1, ad 1*)⁶⁵.

Як воєначальник чи учасник законних воєнних дій, християнин навіть може битися у «святі дні», тобто неділі й християнські свята й уживати військові хитрості. Але ці хитрості обмежуються дозволеними методами утаювання своїх воєнних планів. Приховувати розташування війська чи свої стратегічні задуми можна, а от порушувати присяги чи обіцянки й свідомо брехати суворо забороняється. Тому хитрощі це одне, а от умисна неправда й порушення обітниць навіть щодо ворога – інше. Це останнє – справжнісінький гріх, і тому він не є припустимим. Угод і домовленостей завжди необхідно дотримуватися. Такими є «правила та норми війни» (*iura bellorum et foedera*) (*ST II-II, q. 40, a. 3 & 4*).

Усі ці тези є логічним продовженням та уточненням того, що раніше казали Августин і Граціан. Аквінат лише збагачує августинівсько-граціанівську концепцію окремими ідеями Арістотеля й підкріплює власною аргументацією⁶⁶. А от найбільш оригінальний внесок самого Томи Аквінського в дискусію щодо справедливої війни – це те, що він окреслив справедливую війну як переважно оборонну й захисну війну⁶⁷.

У тому самому питанні щодо війни (*quaestio de bello*), як називається цей підрозділ «Суми теології», Тома підкреслює: завдання правителів – «турбота про суспільне благо» (*cura reipublicae*) і, конкретніше, «забезпечення блага для ввіреного їм міста, царства чи провінції» (*rem publicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae*). Таке завдання передбачає, що «правителі мають право застосовувати матеріальний меч для їхнього [цебто міста, царства чи провінції] захисту від внутрішньої небезпеки, наприклад, караючи злочинців... так само вони повинні виймати з піхов меча війни, якщо потрібно захистити суспільне благо від зовнішніх ворогів» (*ST II-II, q. 40, a. 1, resp., курсив мій*)⁶⁸. Інакше кажучи, суспільне благо будь-якої місцевої громади, міста чи країни необхідно захищати.

[65] Фома Аквінський, *Сумма теології II-II (1-46)*, 481.

[66] Куманьков, *Современные классики*, 48–49.

[67] Reichberg, "Aquinas," 56.

[68] Фома Аквінський, *Сумма теології II-II (1-46)*, 480.

Це може втілюватися у функціонуванні внутрішньої системи судового й карального правосуддя та у вигляді законної й правильної оборонної війни, якщо на державу напав зовнішній ворог. Водночас агресивна війна, яку ведуть задля завоювання нових територій чи набуття матеріальних багатств, нематеріальної слави або ще чогось такого, цілковито виноситься за дужки. Таку війну Тома Аквінський не розглядає як справедливу.

Взагалі, не всяка війна є правомірною, і не всяке кровопролиття є війною. Якщо збройний конфлікт розпочав не представник законної влади, а людина, що не має владних повноважень, то це не війна, а повстання, бійка чи сутичка; якщо ж котрий-небудь володар розпочинає повноцінну війну, але цей конфлікт не має справедливої причини й правильної мети, то така війна не може бути справедливою.

Завдяки таким жорстким критеріям Тома суттєво звужує концепцію (справедливої) війни. Назвати дозволеним і правомірним можна лише збройний конфлікт між народами й державами, на чолі яких стоять суверенні володарі, що керуються мотивами захисту спільного блага для народу й держави⁶⁹. І попри те, що «спільне благо», чи буквально «спільна справа», «республіка» (*rēs pūblica*) тут нібито звучить абстрактно, Аквінат мав із цього приводу конкретні міркування.

Спираючись на ідеї Арістотеля й християнського світогляду, він вважав за спільне благо стан спокою як відсутності війни (*pax*), соціальний і політичний лад всередині міста й держави (*ordinatio civitatis*), а також підпорядкування народу законній владі й, насамперед, законному суверену (*ordinatio ad omnes principatus & ad maximum principatum*). Такою є позиція Томи в коментарі на «Політику» Арістотеля (*Expositio in VIII libros politicorum*)⁷⁰. Щоправда, якщо суверен перетворився на тирана, що сіє розбрат і несправедливість, то прагнення до суспільного блага дозволяє законно повставати проти розбещеного володаря. Таке повстання задля відновлення законного ладу є припустимим (*ST II-II, q. 42, a. 2, ad 3*)⁷¹.

У такому розумінні спільне благо місцевої людської спільноти є насправді доброю річчю. Тому для Томи Аквінського, за влучним висловом Рассела, «захист спільного блага за допомогою справедливої війни – це моральний імператив» і «законна прерогатива кожної спільноти»⁷². Отже, як пізніше писав учень Аквіната Петро Овернський (пом. 1304 р.), окремому християнину не дозволяється брати участь у несправедливій війні і вбивати безневинних людей. Якщо ж він бере участь у насправді

^[69] Russell, *The Just War*, 261–62, 270.

^[70] Roy J. Deferrari, Ignatius McGuinness, and M. Inviolata Barry, eds., *A Lexicon of St. Thomas Aquinas Based on the Summa Theologica and Selected Passages of His Other Works* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1948), s.v. “res publica.”

^[71] Фома Аквинский, *Сумма теологии II-II (1–46)*, 495.

^[72] “Defence of the common good became a licit prerogative of every community. ...defence of the common good by a just war was a moral imperative...” Russell, *The Just War*, 262.

правомірній та законній війні, що відповідає вищезгаданим критеріям канонічного права й богословського вчення св. Томи, то застосовувати зброю і вбивати ворогів є припустимим вчинком, адже метою цього є захист добробуту держави, досягнення миру і спільне благо співгромадян (*ad repellendum insultus hostium; propter finem bonum; propter pacem; propter bonum commune*)⁷³.

Проте навіть у процесі ведення справедливої війни чи санкціонованого державою застосування насильницьких дій належить залишатися в межах християнської етики і завжди пам'ятати про Божі заповіді. Метою справедливої війни, вчить св. Тома, є встановлення суспільного спокою, адже «ті, хто веде справедливі війни, бажають миру (*pacem intendunt*)» (*ST II-II, q. 42, a. 1, ad 3*). А мир – це, з одного боку, зовнішня «впорядкована згода» (*ordinata concordia*) між людьми, а з іншого – душевний «спокій порядку» (*tranquillitas ordinis*), тобто внутрішній гармонійний стан душі кожної окремої людини, що вступає до цієї колективної згоди (*q. 29, a. 1, ob. 1; resp.; ad 1*)⁷⁴.

Інакше кажучи, справедлива війна – це лише вимушений, та й не найкращий, спосіб відновлення порядку й гармонії у стосунках між групами людей. Для досягнення кінцевої мети війни недостатньо самих лише зброї й воєнної перемоги. Роз'яснюючи природу миру, Аквінат підкреслює: справжній мир – це християнська чеснота й результат виконання Христових заповідей любові. Зрештою, лише вони здатні забезпечити настання внутрішнього (душевного) та зовнішнього (соціополітичного) миру (*ST II-II, q. 29, a. 3, resp.*). Адже «немає жодної іншої, крім любові-карітас (*caritas*), чесноти, власною дією якої був би мир (*pacis*)», і саме «любов-карітас зумовлює мир згідно зі смисловим навантаженням любові до Бога й до ближнього» (*q. 29, a. 4, resp.*). Любов-карітас для Томи – це передусім щира й віддана любов до Бога (*amor Dei*) і по-друге, милосердна й турботлива любов до інших людей⁷⁵. Без цієї любові жодна, хай навіть найсправедливіша війна, не досягне своєї найвищої мети. Тому і впродовж війни, і після війни необхідно проявляти милосердя (*caritas*) до ворогів і цивільних осіб. Про це у «Сумі теології» йдеться опосередковано, але чітко.

Якщо спробувати якимось узагальнити це «середньовічне» вчення про справедливу війну, систематизоване Граціаном та Аквінатом, то варто зазначити ось що. Основою для християнських міркувань щодо (не)прийнятності застосування насильницьких дій є подвійна істина про пріоритет любові/милосердя та необхідність діяти праведно/справедливо.

^[73] Petrus de Alvernia (фр. Pierre d'Auvergne), *Expositio in VIII libros politicorum* 7, lect. 2 & 11, и *Commentarium in libros politicorum* II & VI. Цитується згідно з: Russell, 264n28, 265n29, 265n31.

^[74] Фома Аквінський, *Сумма теології II-II (1-46)*, 481, 364-65.

^[75] Deferrari, McGuinness, and Barry, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, s.v. «charitas, ātis».

Вчення Христа приписує дотримуватися заповіді любові до Бога й людей, але всі Його вчинки, зокрема й смерть на хресті за гріхи людства, не менш чітко вчать про непорушність вимог Божественної справедливості. І в житті християнина й християнської спільноти варто реалізувати й одне, і друге.

Якщо ж до цього додати розмежування на справи особисті (приватні) і громадські (соціополітичні), то почне окреслюватися теорія справедливої війни XII–XIII ст. В особистому житті християнин покликаний бути максимально миролюбним і смиреним, подібно до Христа: він не повинен мститися за себе особисто чи влаштовувати міжособні конфлікти, хоча й може звернутися по допомогу до органів правосуддя, якщо його серйозно образили чи вчинили проти нього злочин. Натомість у суспільному житті належить керуватися турботою про благо людей (любов) і готовністю це благо забезпечувати й захищати (справедливість). До того ж у такому разі любов може проявлятися через дисциплінування, а справедливість – через законні насильницькі дії у вигляді покарань за прогріхи або силової відповіді на вчинене насильство. Тому і правитель, і законотворець, і громадянин, і священнослужитель кожен на своєму місці повинні служити для блага суспільства. На посаді урядовців перші мають право організувати суди й оголошувати війни; другі покликані підпорядковуватися першим (якщо ті не стають тиранами) й захищати мир і добробут спільноти, якщо потрібно, зі зброєю в руках; треті ж відповідають за духовне окормлення і повчання і перших і других, але ні в якому разі не повинні розмахувати зброєю й проливати кров. Чинячи так, жоден із них не згрішить, а навпаки, виконає свій обов'язок перед Богом і вітчизною.

У цій схемі війна виявляється вимушеним і надзвичайним заходом для захисту суспільного ладу й забезпечення справедливості у відносинах між державами, представниками яких є законні володарі. Її доцільно вважати справедливою якщо і) її розпочинають і ведуть представники легітимної влади ii) задля справедливої справи як-от захист держави від воєнної агресії, відплата за прогріхи й повернення того, що було несправедливо відібрано, або пропорційна компенсація за це, iii) з добрим наміром встановити мир і відновити порядок всередині країни та між країнами, що воюють. Ці три характеристики згодом будуть названі критеріями законності влади, справедливої справи й добрих намірів. Але вперше вони були сформульовані у Середні віки.

Такими є морально-богословські постулати й повчання Томи Аквінського і його оточення. Можна сміливо зробити висновок, що Августин, Граціан та Аквінат заклали основи християнської теорії справедливої війни як такої. Наступні покоління богословів і правознавців-каноністів лише уточнили її, розвинули й доповнили.

6. ЗАНЕПАД ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТЕОРІЇ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ: ХРИСТИЯНИ І ВІЙНА У СВІТІ РАННЬОГО МОДЕРНУ

◆ У XVI–XVII ст. відбувся новий виток розвитку християнської теорії справедливої війни. У зв'язку з повсюдним триванням міжнаціональних конфліктів, останнім сплеском релігійних війн в Європі й початком колоніальних війн у Новому світі питання щодо християнського ставлення до насильства постало з новою гостротою. Найважливіші відповіді на нього сформулювали Тома Каетан (Томмазо де Віо; 1469–1534 рр.), Франсіско де Віторія (1492–1546 рр.), Франсіско Суарес (1548–1617 рр.) і Гуго Гроцій (Гуго де Гроот; 1583–1645 рр.). власне, вони ж і завершили розвиток християнських теорій справедливої війни, оскільки світанок нових часів став при- смерком цих теорій. Утім, це інтелектуальне сонце сідало повільно.

Наприклад, домініканський богослов Тома Каетан підсилив ідею справедливої війни як оборонного акту й уточнив статус солдатів і цивільних підданців ворога. На його думку, «справедлива битва – це акт справедливої [згідно із вчинками] відплати» (*praelium iustum est actus vindicativae iustitiae*). Отже, самооборона або оборонні війни (*bella defensiva*) завжди справедливі, адже вони є вимушеним заходом і на сто відсотків слугують на благо: для збереження людського життя й задля існування держави (*reipublicae*)⁷⁶. А от «агресивна, наступальна війна, – як слушно тлумачить слова Каетана Куманьков, – залежить не від необхідності, але від нашого власного вибору. І обґрунтувати її може лише серйозний злочин, тобто вона є виправданою лише як інструмент карального правосуддя»⁷⁷. Якщо ж війну розпочато без законної причини й правомірного обґрунтування, то в такому разі вона стає несправедливою. І в такому розрізі вона перетворюється із суто політичної проблеми на проблему духовну: «Несправедлива війна сама собою є смертним гріхом» (*Bellum iniustum, ex propria ratione constat esse peccatum mortale*)⁷⁸. А коли так, то людям, що її розпочинають та ведуть, доведеться щось робити зі своєю совістю й душею.

А втім, будь-яка війна є надзвичайним заходом. Навіть у разі яких-небудь серйозних злочинів і збитків можна обійтися без кровопролиття. І тут Каетан поєднує ідеї Цицерона з поняттями й термінами Ансельма Кентерберійського. Він каже: доки сторони не взялися за зброю, країна-винуватець або люди-винуватці можуть здійснити акт сатисфакції чи компенсації (*satisfacere*) і в такий спосіб мирно домовитися зі стороною, якій попередньо було завдано збитків. Якщо ж кривдники не зволіли спокутувати власну провину й не стали відшкодовувати належні ретрибуції,

^[76] Thomas de Vio Caietanus, *Summula Caietani: Reuerendiss. D.N. Thomae de Vio Caietani, cardinalis S. Sixti perquam docta, resoluta ac compendiosa de peccatis Summula (Venetiis: apud Nicolaum Morettum, 1595), 27–28.*

^[77] Куманьков, *Современные классики*, 55.

^[78] Thomas de Vio Caietanus, *Summula Caietani*, 25.

то вони нібито переходять від «порядку дій, що передбачає необхідність задовольнити [законні вимоги скривдженої сторони (букв. «достатньо зробити»)], до порядку дій, що передбачає необхідність достатньо постраждати від справедливої війни» (*de ordine satisfaciendi in ordinem satisfaciendi a iusto bello*). Зрештою, на думку кардинала Каетана, справедлива війна – це завжди щось на кшталт справедливого (кримінального) суду, завданням якого є покарання винної сторони в локальному чи глобальному масштабі.

Оскільки глави держав чи самі держави є рівними за статусом і не мають над собою жодної вищої влади (*par in parem non habet imperium*), що могла б вирішувати такі суперечності, їм доводиться удаватися до інструменту справедливих війн⁷⁹. Ця теорія правомірної «війни як покарання» й способу вирішення міжнародних конфліктів тривалий час була досить популярною, і лише нещодавно її стали піддавати жорсткій критиці⁸⁰. Для Каетана ж така логіка була цілком припустимою.

Так само у деяких випадках припустимим є покарання воїнів і громадян країни-агресора чи країни, винної у певному злочині. Щоправда, варто розрізняти різні категорії тих, хто воює. Якщо людина мобілізована на війну в статусі підданця того чи іншого володаря, вона не винна, і її належить виправдати, адже через своє становище вона зобов'язана підкорятися владі й не знає про те, чи справедлива війна, чи ні (*Excusatur ergo subditus in bello, de quo nescit an sit iustum, ratione obedientiae*). Якщо ж людина добровільно йде на війну, статус якої є сумнівним, або добровільно підкоряється володареві, за яким є очевидні моральні прогріхи (*manifestam iniquitatem*), то з такої людини не можна зняти провину за участь у невинуватому кровопролитті. Так само підлягають суду й зобов'язані вчинити церковне каяття всі, хто йде на війну заради грошей, не дбаючи про те, чи справедлива вона, чи ні. Їм призначене «вічне засудження, доки вони не опам'ятаються» (*in statu damnationis aeternae donec resipiscant*). Що ж до воїнів, що беруть участь у безперечно справедливій війні, то на них немає гріха, навіть якщо вони чинять насильство і вбивства за службовим обов'язком⁸¹.

У цілому Тома Каетан вміло розмежовує різні категорії людей, що воюють, і позначає різноманітність їхніх статусів з огляду на право й пастирське богослов'я. Критеріями, що визначають винуватість і невинність, стають: i) об'єктивний статус війни на основі класичного граціанівського й томістського визначення *bellum justum* (війна справедлива й несправедлива), ii) причина й мотиви участі людини у війні (обов'язок чи необхідність послуху; добровільний вибір задля діла або задля грошей) та iii) знання про природу війни (обізнаність чи необізнаність щодо її статусу й

[79] Caietanus, 28–29.

[80] David Luban, "War as Punishment," *Philosophy & Public Affairs* 39, no. 4 (2011): 299–330.

[81] Caietanus, *Summula Caietani*, 26–27.

мотивів правителя, що розв'язує війну). Отже, всі ті, хто починають справедливі війни і беруть у них участь, та й ті, хто вимушено, з обов'язку підпорядкованості та від необізнаності бере участь у війнах несправедливих як рядові вояки, безперечно невинуваті перед Богом і законом; ті ж, хто провокує несправедливі війни, добровільно бере у них участь, розуміючи, що вони є незаконними, або погоджується взяти в них участь, не замислюючись про їхню правомірність, підлягають суду – людському, церковному, Божому. Так питання про характер тієї чи іншої війни впливає на юридичний і духовний статус людини.

Цю лінію міркувань у цілому підтримує інший домініканець, Франсіско де Віторія. Він згоден, що справа простих солдатів – не розбиратися в тому, справедлива теперішня війна чи ні, а виконувати накази і битися. Відповідальність же за рішення щодо воєнних дій лежить на правителях, їхніх радниках та інших впливових особах, що називаються «сенаторами», «корманічами» й «мудрецьями»⁸². Однак Віторія більш радикальний, порівняно з Каетаном, у питаннях, що стосуються вирішення реальних моральних дилем. Для Каетана знання/незнання про характер війни й моральний образ воєначальника визначає провину солдата, але не впливає на його обов'язки: нехай ти лише вірнопідданець свого володаря чи солдат-контрактник, ти зобов'язаний виконувати накази й підкорятися. Але, на думку Віторії, ситуація вирішується по-іншому.

Він стверджує: «Якщо підданець впевнений, що війна несправедлива, йому не дозволяється воювати, навіть якщо таким є наказ володаря. Це впливає з того, що в жодному разі, в ім'я будь-якої влади, не дозволяється вбивати безневинного. А в такому разі [якщо війна є несправедливою] виявляється, що вороги невинуваті. Отже, їх не можна вбивати»⁸³. Тим більше не можна за наказом командира вбивати цивільних осіб: ані громадян своєї держави, ані громадян іншої (*cives proprios... nec extraneos*). Причина неприпустимості таких вбивств полягає в тому, що «вбивати безневинних забороняється природнім правом» (*occidere innocentes prohibitum sit iure naturali*)⁸⁴. Логіку ж заборони на підкорення злочинному наказу Віторія пояснює, посилаючись на Рим. 1:32 в латинській версії: «Гідні смерті не лише ті, хто робить зло, але й ті, хто його схвалює» (*Sed non solum, qui male agunt, sed qui consentiunt, digni sunt morte*). Якщо ж людина достеменно знає, що її правитель розпочав невинуватого різанину, і все одно виконує наказ чинити насильство, то вона погоджується з ним і в такий спосіб стає поплічником у злочині. Тому

^[82] Francisco de Vitoria, *De iure belli: Traduzione, Introduzione e Note di Carlo Galli, con testo latino a fronte*, trans. Carlo Galli (Roma-Bari: Laterza, 2005), 44, 46.

^[83] Лат. текст: «Si subdito constat de iniustitia bellii, non licet ei militare etiam de praecepto principis. Patet, quia non licet interficere innocentem in nullo casu quacumque auctoritate. Sed hostes sunt innocentes in casu. Ergo non licet interficere illos». Vitoria, 44.

^[84] Vitoria, 30.

знання про несправедливість війни зобов'язує людей не йти на цю війну й не брати гріх на душу (*De jure belli*, q. 4, p.1, §7; q. 3, §4).

Та яка ж війна є справедливою? Абсолютно точно не війна, що виникла через релігійні відмінності (*diversitas religionis*), спрямована на розширення територій імперії (*amplificatio Imperii*) чи така, якої бажають задля власної слави чи зиску володаря (*gloria propria, aut aliud commodum principis*). Такі причини війни є морально неприпустимими. «Існує лише одна причина для [ведення] справедливої війни: це, безперечно, спричинений [ворогом] збиток (насильство, правопорушення)» (*Una sola est causa iusti belli, scilicet iniuria accepta*)⁸⁵. До того ж війну треба розв'язувати лише через насправді тяжкі правопорушення. Необхідно дотримуватися принципу відповідності й пропорційності: ступінь тяжкості злочину визначає тяжкість покарання. Відповідно, за легкі образи належить призначати легке покарання, за тяжкий же злочин і кара буде тяжкою. А оскільки війна – це завжди каскад жорстокості й випадків насильства, то виправдати її може лише насправді серйозний злочин (*De jure belli*, q. 3, §§1–5).

Формально достатньою підставою для війни в такому формулюванні «може бути лише агресія» чи «витерплювання беззаконня» найвищого рівня. Практично ж конкретними її випадками можуть бути такі речі, як-от «обмеження свободи пересування, спілкування, комерції, проповіді та розповсюдження християнської віри, порушення закону гостинності, забезпечення оборони беззахисних від нечестивих звичаїв (людські жертви, канібалізм), допомога союзникам»⁸⁶. Усі ці конкретні підстави для війни Віторія розглядає у своєму творі «Про індіанців» (*De Indis*), де він критично аналізує іспанські колоніальні війни в Америці⁸⁷.

Він явно виступає проти невинуватого насильства й прагне звужити коло приводів до війни. Але єдиний адекватний привід для початку війни, перетерплення беззаконня, здобуває досить широкого прочитання і, як видно з попереднього параграфа, містить в собі цілий список правопорушень. Крім того, якщо насильницькі дії вчинено в межах справедливої війни, то вони, на думку Віторії, мають мінімум обмежень. «У справедливій війні дозволяється робити все, що необхідно задля суспільного блага й захисту цього суспільного блага» (*In bello iusto licet omnia facere, quae necessaria sunt ad bonum publicum et ad defensionem boni publici*)⁸⁸. Сюди належить дозвіл руйнувати ворожі фортеці, брати

^[85] Vitoria, 30.

^[86] Куманьков, *Современные классики*, 58.

^[87] Alex J. Bellamy, “Francisco de Vitoria (1492–1546),” in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 78–83; Юлия Иванова, “Ad Marginem socialitatis: логика войны Франсиско де Витория,” *Артикульт* 13, no. 1 (2014): 11–17.

^[88] Vitoria, *De iure belli*, 36.

людей у заручники, позбавляти їх майна, забирати щось як компенсацію за те, що раніше було відібрано, вимагати відшкодування воєнних витрат і ін. (*De jure belli*, q.4, p. 1, §§1–5).

Щоправда, ставати на цю стежку насильства можна винятково у відповідь на серйозні збитки, яких було завдано *раніше* та яких завдають *зараз*. Віторія проголошує цілковиту «заборону на надмірне й превентивне насильство» і сповідує принцип, що «нікого неможна карати за гріх, якого він ще не вчинив»⁸⁹. Він пише: «Абсолютно неприпустимо вбивати когось-небудь за майбутній прогріх» і уточнює: «Цього не можна робити стосовно власних співгромадян... а отже, і стосовно громадян інших держав. Тут немає жодних сумнівів» (*De jure belli*, q. 4, p. 2, §1)⁹⁰. Тому превентивні війни чи «удар на випередження» – це морально неприпустима та юридично неправомірна практика. Силою можна відплачувати лише за реальне, а не гіпотетичне застосування сили. У такому розумінні справедлива війна може бути як оборонною (*bellum defensivum*), так і наступальною (*bellum offensivum*). Головне дотриматися принципу справедливої підстави та вести її лише у відповідь на скоєні ворогами злочинні дії. Метою такої війни у будь-якому разі є «спокій і безпека держави» (*finis belli est pax et securitas rei publicae*) і користь «з огляду на мету та благо всього світу» (*ex fine et bono totius orbis*) (*De jure belli*, q. 1, §2)⁹¹.

Оскільки справедлива війна – це завжди відповідь на агресію чи правопорушення, то її завдання полягає у відновленні справедливості. Це досить-таки звична августинівська ідея. Зрештою, справедливість (навіть коли її досягають за допомогою кривавого конфлікту із застосуванням зброї) має запанувати. І тоді вже настане мир і безпека. Щоправда, як показує історія XVI–XVII ст., ані католицькі й протестантські теорії справедливої війни, ані пацифізм швейцарських анабаптистів та менонітів, ані мілітаризм німецьких анабаптистів, лютеран і католиків не вирішували проблему війни. Ані миру, ані безпеки світ не знав. Йшли релігійні війни у Франції та Німеччині, Вісімдесятирічна війна у Нідерландах, Тридцятирічна війна в центральній Європі, іспанські загарбницькі війни в Америках і таке інше. Врешті решт, ці криваві конфлікти, поява національних держав, а також певна криза релігійної свідомості призвели до «секуляризації теорії справедливої війни», як характеризує цей процес Куманьков. Аргументацію дедалі частіше вибудовували на апеляціях до принципів права й політичних практик, а богословське підґрунтя поступово відступало на задній план⁹².

^[89] Куманьков, *Современные классики*, 60; Иванова, “Ad Marginem socialitatis,” 18.

^[90] Лат. текст: «Et intolerabile est profecto, quod occidatur aliquis pro peccato futuro. <...> Item non licet hoc in propriis civibus: occidere aliquem pro peccato futuro. Ergo non licet in extraneos. Non dubito de hoc». Vitoria, *De iure belli*, 72.

^[91] Vitoria, 12; (рос. пер. фраз: Иванова, “Ad Marginem socialitatis,” 18, 19).

^[92] Куманьков, *Современные классики*, 63.

Наприклад, філософ-езуїт Франсіско Суарес і далі розглядає *bellum justum* як законну відплату за прогріхи (*injuria*), погоджується, що для християнина цілком можливо брати участь у війні, й пов'язує її з християнськими чеснотами: справедливістю й милосердним або, як мінімум, людським ставленням до ворогів і мирних жителів⁹³. Проте протестант-правознавець Гуго Гроцій уже прагне максимально обмежити «сферу дії» війни, зменшивши її богословсько-філософський пафос і пов'язуючи її з концепцією міжнародного права як царини людських угод із взаємними зобов'язаннями, що зароджувалася того часу. Зокрема, саме через те, що він приділяв увагу практичній політиці й ідеї універсального права,

Гроцій додає до трьох традиційних причин розв'язування справедливої війни четверту. Крім «самозахисту (*defensio*), повернення майна (*recuperatio rerum*), покарання (*punitio*)» за правопорушення, законною підставою для вступання у війну є також намір надати воєнну «допомогу союзникам, дружнім народам чи взагалі будь-яким людям, що зазнають лихої години»⁹⁴. Нідерландський юрист пише:

Від природи кожен покликаний реалізувати не лише власне, але й чуже право; тому причини, справедливі для тих, хто реалізує своє право, також справедливі для тих, хто надає допомогу іншим. Першою ж і найнеобхіднішою має бути турбота про підданців... Найближчими до підданців, навіть рівними до них стосовно захисту, є союзники, угода з якими передбачає протегування їм або їхній захист, або взаємну допомогу за згодою. ... Третя причина ведення війни заради інших є доречною, коли друзям, хай і не обіцяли допомогу, та втім її слід їм надати за звичаєм дружби...⁹⁵

З одного боку, таке розуміння легітимного приводу для застосування зброї цілком у дусі християнської концепції любові. І тому Ленг правий, коли каже, що богословські аргументи й християнські ідеї відіграють ключову роль у побудовах Гроція, й тому його розуміння війни не можна називати секуляризованим⁹⁶. Але, з іншого боку, експліцитною основою для його тез залишається концепція природного права, яке він визначає як «припис здорового глузду, яким той чи інший вчинок, залежно від його відповідності чи суперечності самій розумній природі, визнається

^[93] G. Scott Davis, "Francisco Suárez (1548–1617)," in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 105–17.

^[94] Куманьков, *Современные классики*, 66, 68.

^[95] Гуго Гроцій, *О праве войны и мира: Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также публичное право*, ред. С. Б. Крылов, пер. А. Л. Саккетти (М.: Ладомир, 1994), 558, 560, 561.

^[96] Anthony F. Lang Jr., "Hugo Grotius (1583–1645)," in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 129.

або морально ганебним, або морально необхідним; а отже, такий вчинок є або забороненим, або ж приписується самим Богом, Творцем природи»⁹⁷. Тобто, підставою для всіх міркувань щодо війни доцільно вважати універсальне загальнолюдське розуміння морально припустимого й неприпустимого, і саме це «універсальне» мірило визначає (не)припустимість тих чи інших учинків, зокрема й застосування зброї. Попри те, що у визначенні природного права згадується Бог, акцент зміщується на приписи здорового глузду й відповідність природі. Саме тому в особі Гроція дослідники вбачають початок повороту – або навіть перевороту – в історії розвитку теорії справедливої війни. Вона поступово стає радше юридичною, етичною й політичною, ніж богословською концепцією. Подальші теоретики, як-от І. Кант, М. Волцер, Дж. Макмахан, Н. Фуштин та інші розглядають поняття *bellum justum* майже у повному відриві від християнських засад цієї концепції. Вони будують свої позиції на ідеї недоторканості державного суверенітету, універсальності прав людини й вагомості прав і вимог із боку окремих держав⁹⁸. У цьому розумінні нам з ними, можливо, й не по дорозі, хоча зважати на їхні напрацювання за останні сторіччя й десятиріччя необхідно.

* * *

Спадком Ранняго модерну для християнської теорії справедливої війни слід вважати зміцнення принципів, закладених Августином, Граціаном і Томою Аквінським, та розвиток окремих ідей, закладених у цій теорії. Наприклад, зміцнюються позиції тез щодо війни як *надзвичайного заходу* у вирішенні конфліктів і війни як *інструменту покарання* народів і держав, винуватих у серйозних прогріхах. Богослови XVI ст. застерігають володарів усяких мастей від зайвого кровопролиття й закликають сторін конфлікту до перемовин і мирного задоволення вимог скривдженої сторони (сатисфакції). Застосування зброї виправдане лише як останній довід і останній інструмент відновлення справедливості. Якщо ж не залишається жодного іншого виходу, то сторона, що зазнала збитків, може взяти на себе роль судді й здійснити відплату шляхом ведення справедливої війни.

Проте, як вказує Каетан, навіть у такому разі вкрай важливо дотримуватися принципу *пропорційності* і чинити насильницькі дії лише в тому

^[97] Гроцій, *О праве войны и мира*, 71.

^[98] Кашников, “Теория справедливой войны,” 158; також див. Куманьков, *Современные классики*, розд. 2 і 5; Brian Orend, “Immanuel Kant (1724–1804),” in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 168–79; Chris Brown, “Michael Walzer (1935–Present),” in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 205–15; Heather M. Roff, “Jeff McMahan (1954–Present),” in *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, ed. Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition (Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018), 238–49.

обсязі, в якому це необхідно задля задоволення вимог справедливої відплати та/або компенсації за збитки. Закон адекватної відплати базується на незмінних принципах Мойсеевого закону: раз Сам Бог звелів платити за один зуб одним зубом і за одне око одним оком, то не можна переходити межу й порушувати цей принцип. Такий акцент на відповідності й пропорційності у застосуванні насильницьких дій згодом стане ключовим елементом сучасних теорій припустимої війни.

Не менш важливим є й особливий акцент багатьох християнських мислителів реформаційної доби на оборонній війні. Хоча й не будь-яка справедлива війна є війною оборонною, будь-яка оборонна війна – справедлива. Самозахист, захист країни, захист майна, захист свого народу чи родини, – все це цілком законні підстави для війни. Тому й держава, й окрема людина, що бере до рук зброю задля оборони, чинять абсолютно правомірно. На думку Каетана, Віторії, Суареса та інших, християнин, що бере участь у справедливій війні або захищає себе, правий перед законом і перед Богом. Так само його совість чиста, якщо він чинить насильницькі дії в межах будь-якої іншої справедливої війни або служачи правосуддю. Свідома ж участь у війні несправедливій, вбивство заради грошей та вірна військова служба нечестивому й войовничому володареві – це великий гріх. Людина, що погоджується на таке, винувата у злочинах; вона має розкаятися перед Богом і понести заслужену кару перед людським суспільством.

Такий досить делікатний підхід до визначення винуватості/невинуватості рядових солдатів, сукупно із закликом Віторії не підкорятися беззаконним наказам у разі, якщо воїн знає, що буде вбивати безневинних і воювати заради необґрунтованої мети, стали новим і вкрай важливим словом в етиці війни. Не менш важливим є й табу на «вбивство наперед» і на превентивні війни, що мають на меті завчасно покарати ворога за ймовірно скоєний злочин і *гіпотетично* завдані збитки. Справедлива війна не може бути війною у відповідь на майбутню агресію, вона лише карає за злочини уже скоєні або такі, що чиняться зараз. Нині ці тези можуть здаватися трюїзмами, але того часу, в XVI–XVII ст., вони були новим словом у християнському осмисленні насильства. У цьому сенсі християнські мислителі тієї доби додали теорії справедливої війни нових барв, і ми ще й досі пожинаємо плоди їхніх зусиль.

7. СПАДЩИНА Й УРОКИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТЕОРІЇ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ

◆ Майже два тисячоліття розвитку *християнської* теорії справедливої війни й декілька сторічч розвитку *секулярної* теорії справедливої війни привели до базового консенсусу щодо того, що таке правомірна чи при-

пустима війна. Нині будь-який дослідник цієї теми згоден із тим, що є декілька критеріїв справедливої війни, й посилається на них у своїх творах. Ось вони⁹⁹:

1. *Критерій вагової підстави або справедливої справи*: для вступання у війну необхідна вкрай вагома причина й законна підстава, до яких найчастіше зараховують безпосередній напад ворога, необхідність самооборони через пряму загрозу життю чи існуванню, воєнну агресію з боку ворога щодо союзників і таке інше.
2. *Критерій добрих намірів*: метою й завданням війни є певне об'єктивне благо, якого прагне досягнути сторона, що воює. Відновлення миру й правопорядку або відплата за правопорушення, про що часто писали християнські богослови й філософи минулого, цілком відповідає ідеї доброго наміру, хоча його й піддають критиці за суб'єктивність та нечіткість.
3. *Критерій законної/легітимної влади*: необхідно, щоб воєнні дії «розпочинали особи, уповноважені вирішувати питання щодо війни» (Фоушин). Це може бути «найвищий орган державної влади» в окремо взятій державі (Карсон), група країн-союзників чи, можливо, Рада безпеки Організації Об'єднаних Націй.
4. *Критерій надзвичайного заходу*: розпочинати воєнні дії припустимо лише в такому разі, коли всі мирні способи вирішення конфліктної ситуації (перемовини, судовий розгляд, санкції) були перепробовані й не спричинилися до прийняттого результату. Тобто, «війна не є справедливою доти, доки не вжито інших заходів» (Фоушин).
5. *Критерій відповідності або пропорційності*: під час планування війни буде доцільним порівняти як витрати на досягнення мети й можливий зиск від її досягнення, так і обсяг завданих збитків і масштаб цілей, яких буде досягнуто.

Якщо передати це більш розгорнуто, то ідея полягає в тому, що «учасник конфлікту може завдати своєму супротивникові таку кількість шкоди, яка буде достатньою для того, аби значно вплинути на останнього і змусити його підкоритися; але варто також сподіватися, що учасник конфлікту втримається від шкідливих дій, що не сприяють виконанню поставлених завдань, особливо порівняно із обсягом завданого зла» (Г. Сіджвік)¹⁰⁰.

^[99] Перелік та опис цих критеріїв можна знайти у багатьох творах. Я спираюся на їх виклад і тлумачення в таких публікаціях: Дональд Карсон, «Любовь в трудных ситуациях», в *Трудное учение о любви Бога. Любовь в трудных ситуациях*, пер. с англ. В. Г. Савенкова (Мн.: Позитив-Центр (Евангелие и Реформация), 2016), 221–22; Кашников, «Теория справедливой войны», 154; Николас Фоушин, «Две теории справедливой войны», пер. Ольга Артемьева, *Этическая мысль | Ethical Thought* 16, no. 2 (2016): 173–176.

^[100] Цитується згідно з: Куманьков, *Современные классики*, 114.

6. *Критерій ймовірності успіху*: в негативному формулюванні Фоушина це означає, що у війну слід вступати, «якщо не існує жодного іншого розумного шансу на досягнення певної значущої державної мети»; у позитивному ж формулюванні Карсона критерій звучить так: «Війну не варто продовжувати, якщо немає розумних шансів на успіх за умови вказаних обмежень».

До цих принципів, що вказують припустимі параметри справедливої війни, часто додають ще й кілька обмежень чи правил ведення справедливої війни:

I. *Завдання війни* мають бути конкретними, чітко сформульованими та жорстко обмеженими.

II. «*Засоби ведення справедливої війни* мусять відповідати масштабу загрози» (Карсон, курсив мій).

Як напочатку, так і в ході воєнних дій, дозволяється завдавати *випереджувальних* ударів, але суворо забороняється вдаватися до ударів *превентивних*. Як пояснює Фоушин, перші «застосовують у разі очевидної й наявної наразі небезпеки. Ворог збирається напасти зараз, у будь-який момент. У ситуації, що вимагає випереджувального удару, держава, що перебуває під загрозою знищення, завдає удару першою. На противагу, превентивний удар застосовують у разі небезпеки очевидної, але такої, що прийде у *майбутньому*. Теорія справедливої війни дозволяє перше, цебто випереджувальний удар, але не друге».

На закінчення, в ході воєнних операцій необхідно чітко розрізнити дві категорії людей: військових і цивільне населення; а також два види об'єктів: військові або такі, що використовуються у військових цілях, та суто цивільні об'єкти. Перші є законними цілями для нападу, атакувати ж другі неприпустимо згідно з міжнародним гуманітарним правом.

Майже всі ці критерії й правила були вперше виведені або остаточно сформульовані християнськими богословами, філософами та юристами минулого. Августин, Граціан, Тома Аквінський, Франсіско де Віторія, Гуго Гроцій та багато інших зробили свій внесок у побудову цієї «споруди» – теорії справедливої (прийнятної, припустимої, правомірної) війни. І до наших днів усі ці принципи визнають справедливими і гідними прийняття, їх легко можна використовувати для оцінювання характеру того чи іншого збройного конфлікту¹⁰¹. Вони є зрозумілими, обґрунтованими та логічними.

^[101] Я впевнений, що вже на підставі цих чітких критеріїв і наведеного вище їхнього християнського обґрунтування кожен читач може самотужки легко зробити висновки щодо природи російсько-української війни 2014–2022 рр., визначити, яка із сторін виконує вимоги справедливої війни, а яка ні, та вирішити, як найкраще реагувати на те, що відбувається, християнам, які дотримуються етично-богословської концепції справедливої війни.

Однак постає питання: і що тепер?

Яка користь від цих теорій?

Які уроки та який пожиток має християнська теорія справедливої війни для нас зараз, під час війни в Україні й за наявності загрози третьої світової?

Думаю, можна говорити про декілька корисних уроків і важливих тез.

Передусім, у християнській теорії справедливої війни, на відміну від мілітаристських і радикально пацифістських поглядів, не йдеться про те, що християнин зобов'язаний діяти чітко відповідно до однієї «лінії партії»: мусить воювати або мусить навіть і не торкатися зброї. У концепції справедливої війни йдеться про те, що дозволяється робити окремому християнину або християнській спільноті. У разі нагальної потреби й за наявності достатньої причини (загроза для життя, загроза для існування країни, в якій ти живеш, загроза для порядку й безпеки суспільства та ін.) можна братися до зброї, застосовувати насильницькі дії та, якщо доведеться, завдавати травм і вбивати. Якщо до ідей II–XVI ст. додати євангельське й баптистське переконання у свободі совісті, що з'явилося дещо пізніше, то вийде завершена й досконала адекватна ідея: *християнин може брати участь у воєнних діях, якщо йому це дозволяє сумління, і може відмовитися від такої участі, якщо сумління каже йому «ні»*. Ідеї Августина, Франсіско де Віторії та інших припустимо тлумачити в такому ключі.

Друга важлива ідея полягає в тому, що, як вказують Граціан та Тома Аквінський, є група людей, яким не личить воювати зі зброєю в руках, але які можуть, ба навіть покликані, займатися духовним окормленням, молитовною підтримкою, душеопікунством і відправленням таїнств і серед військових, і серед цивільного населення. Це служителі церкви й духовні особи: ченці, черниці, пастори, священники, церковні ієрархи і такі інші особи. Їхнє завдання – служіння Богу, Його народові й усім людям. Відповідно, їхні руки мають бути чистими від крові, совість – від насильства, а серця – від ненависті й жорстокості, які неодмінно супроводжують воєнні конфлікти, навіть виправдані та законні.

Тому *рукопокладені служителі церкви та особи, що склали Богові обітницю й присвятили себе на духовне подвижництво, не повинні воювати, навіть у «справедливих» війнах, але можуть духовно підтримувати людей, що беруть участь у воєнних діях: бути капеланами та душеопікунами, підтримувати армію молитовно й матеріально, дбати про поранених і тих, хто постраждав від насильства, нагадувати всім сторонам про «Божий мир», про права людини й принципи християнської моралі*.

Так чинили гідні наслідування служителі минулого, і так само можуть чинити нині їхні духовні нащадки.

Третім важливим уроком християнської традиції справедливої війни слід вважати необхідність бути відповідальними і не боятися суміщати вимоги любові й справедливості. По суті, біблійна і по-справжньому християнська етика вчить тому, що Бог наказує нам і любити, і жити справедливо. Він Сам є зразком поєднання цих властивостей. Відомий біблеїст Д. Карсон абсолютно правдиво змальовує біблійний образ Бога: «По-перше, Бог людинолюбний, милосердний, довготерпеливий, многомиловистий і правдивий. Всупереч хибним стереотипам, Бог Старого Заповіту не гнівливий і жорстокий. По-друге, найяскравіше Його людинолюбність, милосердя, довготерпеливість, велика милість та правдивість виявляються в тому, що Він вибачає «провину й переступ та гріх» – які і є причиною Його гніву. По-третє, попри те, що Бог так щедро вибачає, Він не «залишає без покарання»¹⁰².

А коли вже ми покликані уподібнитися Богові в Його святості й досконалості (Лев. 11:44; Мт. 5:48), то ми нікуди не дінемося від обов'язку бути добрими та суворими, милосердними та законслухняними, люблячими й такими, що застосовують дисципліну, такими, що прощають, і такими, що відплачують по справедливості. А коли так, то християнин, як учень Христа, моральна особа і свідомий громадянин, мусить адекватно реагувати на потреби людей і суспільства, в якому він живе. Практично це може означати, що йому доведеться проявити любов і милість до жертви злочину, вимагати справедливої відплати злочинцеві та, можливо, брати участь у гуманітарних проектах, судових процесах та війні.

Зрештою, бувають «ситуації, в яких війна може бути єдиним способом вирішення проблеми, єдиним способом проявити любов, а також вона дозволяє притягнути до відповідальності тих, хто винен у кричущій несправедливості». На жаль, у «грішному та зіпсутому світі, де агресора інколи можна зупинити лише за допомогою жорсткої сили, війна може бути правильним учинком, моральним учинком і вчинком любові – попри те, що війна сама собою жаклива й неминуче веде до усебічної несправедливості»¹⁰³. Хай там що, *християнин покликаний діяти, базуючись на подвійній заповіді любові (до Бога й до ближнього) та на вимогах Божої справедливості (щодо всіх людей): якщо ситуація сприяє й совість рекомендує йому проявити любов і справедливість у той чи інший спосіб, – здійснюючи соціальне служіння, беручи участь в акції протесту, виконуючи функції поліціанта чи судді, проєктуючи нові види озброєння, беручи до рук зброю, духовно опікуючись людьми, вивозячи людей з-під обстрілів тощо, – йому варто прислухатися до поклику серця й сумління. Можливо, у цій дії, хоч якою вона є, віддзеркалиться обличчя милосердного й праведного Бога і на практиці виявиться справжня відповідальність, що діє з любов'ю й справедливістю. Августин, Граціан, Аквінат,*

^[102] Карсон, «Любовь», 171.

^[103] Карсон, 231, 227.

Каетан та інші богослови схвалюють такий підхід. А проте, теорія справедливої війни у християнському викладі пропонує ще один, четвертий, висновок.

Жодна насильницька дія, жоден конституційний чи кримінальний суд і жоден людський конфлікт не вирішує глибинних людських проблем. Не можуть ці методи реалізувати Божі задуми щодо людства й подарувати остаточний шалом. Лише справжня, дієва любов і готовність прощати, приймати й разом будувати суспільство згоди і взаємного прийняття, можуть породити внутрішній (душевний) та зовнішній (суспільний) мир і лад, як розсудливо нагадує Тома Аквінський. Шалом приходить лише як Божий дар і, водночас, як плід спільної праці людей задля суспільного блага, праці, спонукуваної любов'ю-карітас, любов'ю щирою й милосердною, любов'ю християнською. Щоправда, тут важливо дотриматися правильного порядку дій: спочатку любов-відповідальність, що діє парно зі справедливістю, а тоді вже любов-милосердя й любов-прощення.

Хорватсько-американський богослов Мирослав Вольф, що пережив і гоніння на християн, і жахливу мультиетнічну війну в Югославії, пояснює: «Милість має переваги; проте навіть коли воля готова прийняти кого завгодно, саме *прийняття* пов'язане з певними умовами». Любов є первинною, адже вона – базова мотивація християнина, але вона має йти в парі із прагненням здійснити справедливість і викоринити несправедливість. Лише після цього сторонам можна буде остаточно зійтися в гармонії любові й повного прийняття одне одного. «Коли я наголошую первинність волі до обіймів, я ґрунтуюся на тому, що боротьба з обманом, несправедливістю й насильством – це наш неодмінний обов'язок. Але правда і справедливість у соціальному контексті є недосяжними, якщо їм не передує *воля прийняти Іншого*. І тут я негайно продовжую: але й саме *прийняття* – повне примирення – неможливе, доки не виголошена правда й не відновлена справедливість»¹⁰⁴.

Інакше кажучи, *любов до друзів та ворогів, відвертість і готовність пробачити завжди первинні, однак повне примирення між сторонами конфлікту неможливе без об'єктивного відновлення справедливості, без покарання винуватого, без його каяття, без зілєння жертви та врешті-решт без добровільних взаємних обіймів*. Перемога миру вимагає багато попередньої брудної роботи. Справедлива війна й справедливий суд над злочинцями – це лише один її етап, етап відплати за проґріхи й захисту/відновлення справедливого ладу. За ним повинні йти етапи душевного й духовного перетворення, сердечного каяття і прохань вибачення (з боку винного чи винних), відновлення душ і міст, миротворчі ініціативи і, зрештою, настання повноцінного миру й добробуту. Вреш-

^[104] Мирослав Вольф, *Презрение и принятие: богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении*, Пер. с англ. (Черкассы: Коллоквиум, 2014), 21–22.

ті-решт, метою насправді правомірної, законної й справедливої війни має бути мир. А миром можна назвати лише біблійний шалом хреста й воскресіння, що вбирає в себе насильство, зцілює його й перемагає його силою євангельського відновлення¹⁰⁵. Тому, як вчать нас мудрі творці християнської теорії справедливої війни, християнам дозволяється боротися за мир – чи то духовно, чи фізично. А ще більше дозволено і схвально для християн творити мир.

Блаженні голодні та спрагнені *правди/справедливості*, бо вони нагодовані будуть.

Блаженні *милостиві*, бо помилувані вони будуть.

Блаженні чисті серцем, бо вони будуть бачити Бога.

Блаженні *миротворці*, бо вони синами Божими стануть (Мт. 5:6–9).

БІБЛІОГРАФІЯ

- Augustinus. “Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII.” In *Sancti Aureli Augustini Opera*, edited by Joseph Zycha, 249–797. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 25/1. Praga; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1891.
- . *De civitate Dei libri XXII*. Edited by Emanuel Hoffmann. Vol. 2. 2 vols. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 40. Praga; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1900.
- . *De civitate Dei libri XXII. Libri I–XIII*. Edited by Bernard Dombart. Vol. 1. 2 vols. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1877.
- . “Quaestiones in Heptateuchum libri VII.” In *Sancti Aureli Augustini Opera*, edited by Joseph Zycha, 1–506. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 28/2. Praga; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1895.
- Ausburger, Myron S. “Christian Pacifism.” In *War: Four Christian Views*, edited by Robert G. Clouse, 79–97. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- Bellamy, Alex J. “Francisco de Vitoria (1492–1546).” In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition., 77–91. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Brown, Chris. “Michael Walzer (1935–Present).” In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O’Driscoll, 2nd edition., 205–15. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Brown, Harold O. J. “The Crusade or Preventive War.” In *War: Four Christian Views*, edited by Robert G. Clouse, 151–68. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- Cazelles, Henri, и Pierre Grelot. “Война.” В *Словарь библейского богословия*, ред. Ксавье Леон-Дюфур (Léon-Dufour), пер. с франц., 163–68. Bruxelles: Жизнь с Богом, 1990.
- Chambraud, Cécile. “Guerre en Ukraine : l’Eglise orthodoxe russe en rangs serrés derrière Vladimir Poutine.” *Le Monde* (blog), April 18, 2022. https://www.lemonde.fr/international/article/2022/04/18/guerre-en-ukraine-l-eglise-orthodoxe-russe-en-rangs-serres-derriere-poutine_6122682_3210.html.
- Cicero. *De officiis*. Translated by Walter Miller. The Loeb classical library 30. London: William Heinemann; New York, NY: G. P. Putnam’s Sons, 1928.
- Clouse, Robert G. “Война (War).” В *Теологический энциклопедический словарь*, ред. Уолтер Элвелл (Elwell), пер. с англ., 271–74. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2005.

[105] Martens, “Toward Shalom,” 34–35, 56–57.

- Cox, Rory. "Gratian (circa 12th Century)." In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 34–49. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Davis, G. Scott. "Francisco Suárez (1548–1617)." In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 105–17. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Deferrari, Roy J., Ignatius McGuinness, and M. Inviolata Barry, eds. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas Based on the Summa Theologica and Selected Passages of His Other Works*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1948.
- Emery, Henry C. "What Is Realpolitik?" *International Journal of Ethics* 25, no. 4 (July 1915): 448–68.
- Francisco de Vitoria. *De iure belli: Traduzione, Introduzione e Note di Carlo Galli, con testo latino a fronte*. Translated by Carlo Galli. Roma-Bari: Laterza, 2005.
- Frowe, Helen. *The Ethics of War and Peace: An Introduction*. 2nd edition. London; New York, NY: Routledge, 2016.
- Gratianus. "Decretum Magistri Gratiani." In *Corpus Iuris Canonici*, edited by Emil Friedberg, Ed. lipsiensis 2. Vol. 1. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1879. http://www.columbia.edu/cu/lweb/digital/collections/cul/texts/ldpd_6029936_001/ldpd_6029936_001.pdf.
- Hess, Richard S. "War in the Hebrew Bible: An Overview." In *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century*, edited by Richard S. Hess and Elmer A. Martens, 19–32. Bulletin for Biblical Research Supplements 2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008.
- Holmes, Arthur F. "The Just War." In *War: Four Christian Views*, edited by Robert G. Clouse, 115–35. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- Hoyt, Herman A. "Nonresistance." In *War: Four Christian Views*, edited by Robert G. Clouse, 27–57. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- Johnson, James Turner. "St. Augustine (354–430 CE)." In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 21–33. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Lang, Anthony F., Jr. "Hugo Grotius (1583–1645)." In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 128–43. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Luban, David. "War as Punishment." *Philosophy & Public Affairs* 39, no. 4 (2011): 299–330.
- Martens, Elmer A. "Toward Shalom: Absorbing the Violence." In *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century*, edited by Richard S. Hess and Elmer A. Martens, 33–57. Bulletin for Biblical Research Supplements 2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008.
- Martinez, Jenny, and Antoine Bouvier. "Assessing the Relationship Between *Jus in Bello* and *Jus Ad Bellum*: An 'Orthodox' View." *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law)* 100 (2006): 109–12.
- Muller, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Second. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017.
- Orend, Brian. "Immanuel Kant (1724–1804)." In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 168–79. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Ramachandra, Vinoth K. "War." In *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, edited by William A. Dyrness and Veli-Matti Kärkkäinen, 925–29. Downers Grove, IL; Nottingham: IVP Academic, 2008.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Revised edition. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- "Realpolitik, Noun." In *Merriam-Webster*. Accessed April 28, 2022. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/realpolitik>.
- Reichberg, Gregory M. "Thomas Aquinas (1224/5–1274)." In *Just War Thinkers: From*

- Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 50–63. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Roff, Heather M. “Jeff McMahan (1954–Present).” In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 238–49. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Russell, Frederick H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Third Series 8. Cambridge; London; New York: Cambridge University Press, 1975.
- Stelten, Leo F. *Dictionary of Ecclesiastical Latin: With an Appendix of Latin Expressions Defined and Clarified*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2004.
- Stewart, Gavin. “Marcus Tullius Cicero (106 BCE–43 BCE).” In *Just War Thinkers: From Cicero to the 21st Century*, edited by Daniel R. Brunstetter and Cian O'Driscoll, 2nd edition., 8–20. Abingdon, Oxon.; New York, NY: Routledge, 2018.
- Swartley, Willard M. “Peace.” In *The Westminster Theological Wordbook of the Bible*, edited by Donald E. Gowan, 354–60. Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2003.
- . “War, Fight.” In *The Westminster Theological Wordbook of the Bible*, edited by Donald E. Gowan, 524–28. Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2003.
- Thomas de Vio Caietanus. *Summula Caietani: Reuerendiss. D.N. Thomae de Vio Caietani, cardinalis S. Sixti perquam docta, resoluta ac compendiosa de peccatis Summula. Venetiis: apud Nicolaum Morettum, 1595.*
- Августин. *О граде Божьем*. Пер. с лат. Классическая философская мысль. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.
- Булдакова, Елена. “Концепция войны в установлениях «Божьего мира» во Франции конца X–начала XII в.” *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология* 135, no. 13 (2014): 55–64.
- Вольф, Мирослав. *Презрение и принятие: богословские размышления о самосознании, восприятии Другого и примирении*. Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2014.
- Гаврисюк, Оксана. “Мартин Лютер Кинг: вехи пути.” *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 216–27. <https://doi.org/10.29357/аб.воі15.192068>.
- Гололоб, Геннадий. “Была ли ранняя церковь пацифистской?” *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 146–68.
- . “Путь мира или тропа войны? Том первый.” *Христианский пацифизм* (blog), 2017. <https://christianpacifism.info/2017/put-miri-ili-tropa-vojny-tom-pervyj/>.
- Гренц, Стенли, и Роджер Олсон. *Богословие и богословы XX века*. Пер. с англ. Ольги Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
- Гроций, Гуго. *О праве войны и мира: Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также публичное право*. Ред. С. Б. Крылов. Пер. А. Л. Саккетти. М.: Ладомир, 1994.
- Дворецкий, Иосиф Хананович. *Латинско-русский словарь*. Около 50000 слов. Изд. 2-е, переработ. и доп. М.: Русский язык, 1976.
- Денисенко, Анатолий. “Чого ми можемо навчитися від теології визволення, і як застосувати її ідеї у сучасному часі?” *Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я*, no. 16 (2016): 155–65.
- Дженкинс, Филипп. *Войны за Бога: Насилие в Библии*. Пер. с англ. М. И. Завалова. Религия. Война за Бога. М.: Эксмо, 2013.
- Задорожный, Валерий. “Богословие и практика ненасильственного сопротивления Мартина Лютера Кинга.” *Богомыслие: литературно-богословский альманах*, no. 15 (2014): 228–54. <https://doi.org/10.29357/аб.воі15.192067>.
- Иванова, Юлия. “*Ad Marginem socialitatis*: логика войны Франсиско де Витория.” *Артикульт* 13, no. 1 (2014): 10–25.
- Иоанн Грациан. “Согласование несогласных канонов («Декрет»).” В *Антология*

- мировой правовой мысли, пер. с лат. и примеч.: Н. Ф. Усков., 2: Европа V–XVII вв.: 240–74. М.: Мысль, 1999.
- Карсон, Дональд. “Любовь в трудных ситуациях.” В *Трудное учение о любви Бога. Любовь в трудных ситуациях*, пер. с англ. В. Г. Савенкова., 85–335. Мн.: Позитив-Центр (Евангелие и Реформация), 2016.
- Кашников, Борис. “Теория справедливой войны: критика основных начал.” *Этическая мысль | Ethical Thought* 19, no. 2 (2019): 152–67. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2019-19-2-152-167>.
- Кірюхін, Денис. “Шлях до «теорії справедливості»: праці Джона Ролза 1940-х — початку 1950-х років.” *Філософська думка*, no. 1 (2022): 23–35. <https://doi.org/10.15407/fd2022.01.023>.
- Корневич, Валентин. “Взаимоотношения христианина и государства в свете заповедей «Не убей».” *Богословские литературно-богословские альманахи*, no. 15 (2014): 105–22.
- Кроссан, Джон Доминик. *Библия: ужас и надежда главных тем священной книги*. Пер. с англ. Глеба Ястребова. Религиозный бестселлер. М.: Эксмо, 2015.
- Куманьков, А. Д. *Современные классики теории справедливой войны: М. Уолцер, Н. Фоушин, Б. Оренд, Дж. Макмахан*. СПб.: Алетейя, 2019.
- Леон-Дюфур (Léon-Dufour), Ксавье. “Мир (покой).” В *Словарь библейского богословия*, ред. Ксавье Леон-Дюфур (Léon-Dufour), пер. с франц., 575–81. Bruxelles: Жизнь с Богом, 1990.
- Марк Туллий Цицерон. “Об обязанностях.” В *О старости. О дружбе. Об обязанностях*, ред. С. Л. Утченко, пер. В. О. Горенштейн, 58–156. Литературные памятники. М.: Наука, 1974.
- Никольская, Татьяна. “Русские протестанты: отношение к политике (советский период).” *Богословские раздумья: Східноєвропейський журнал богослов'я*, no. спецвыпуск «Реформация 500» (2015): 93–104.
- Прохоров, Константин. “О христианском пацифизме.” *Богословские раздумья: Східноєвропейський журнал богослов'я*, no. 9 (2008): 105–23.
- Стассен, Глен Х. “Простое и справедливое миротворчество.” *Богословские литературно-богословские альманахи*, no. 15 (2014): 136–43.
- Тертуллиан. “О венце воина. Tertulliani De corona militis.” Translated by Ростислав Ткаченко. *Богословские литературно-богословские альманахи*, no. 15 (2014): 189–209. <https://doi.org/10.29357/ab.voi15.197277>.
- Ткаченко, Ростислав. “Мир Христа – мир Церкви. Экзегетическое богословское исследование отрывка Колоссянам 3:14–15.” *Богословские литературно-богословские альманахи*, no. 13 (2013): 8–31.
- Утченко, С. Л. “Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина.” В *О старости. О дружбе. Об обязанностях*, Марк Туллий Цицерон, 159–74. Пер. с лат. В. О. Горенштейн. Литературные памятники. М.: Наука, 1974.
- Фома Аквинский. *Сумма теологии. Т. V: Вторая часть второй части. Вопросы 1–46. Билингва латинско-русский*. Перевод с латинского А. В. Аполлонова, под редакцией Н. Лобковица и А. В. Аполлонова. М.: КРАСАНД, 2015.
- Фоушин, Николас. “Две теории справедливой войны.” Пер. Ольга Владимировна Артемьева. *Этическая мысль | Ethical Thought* 16, no. 2 (2016): 169–86.
- Шамбро, Сесиль. “Le Monde: РПЦ «шагает в ногу» с Путиным относительно войны России с Украиной.” *Хвиля (blog)*, April 30, 2022. <https://hvylya.net/analytics/251672-le-monde-rpc-shagaet-v-nogu-s-putinym-otnositelno-voyny-rossii-s-ukrainoy>.
- Шафф, Филип. *Никейское и посленикейское христианство: от Константина Великого до Григория Великого, 311–590 гг. по Р.Х.* 2-е изд., пер. с англ. О. А. Рыбаковой ед. История христианской церкви, III. СПб.: Библия для всех, 2011.
- Элуэлл (Elwell), Уолтер, и Филип Камфорт (Comfort), ред. “Мир (I) (Peace).” В *Большой библейский словарь*, 814–15. СПб.: Библия для всех, 2005.