

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
КРИВОРІЗЬКИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ ІНСТИТУТ  
ДВНЗ «КРИВОРІЗЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ»

На правах рукопису

ПАНАФІДІН Ігор Олексійович

УДК 141.7 + 341.312.5 + 172.4

ЕВОЛЮЦІЯ ІДЕЇ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ В КОНТЕКСТІ ТЕОРІЇ  
ВІЧНОГО МИРУ (СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ)

Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

**Дисертація**

на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

ШРАМКО Ярослав Владиславович  
доктор філософських наук, професор

Кривий Ріг – 2014

## ЗМІСТ

Вступ.....	3
РОЗДІЛ 1. Філософсько-методологічні засади аналізу проблеми справедливої війни.....	9
1.1 Проблеми справедливої війни та вічного миру у вітчизняній та російській філософській думці.....	9
1.2 Методологічні засади дослідження війни як соціально-філософської проблеми.....	27
1.3 Становлення ідеї справедливої війни в контексті еволюції уявлень про справедливість.....	43
1.4 Проблема критеріїв справедливої війни.....	66
Висновки до розділу 1.....	84
РОЗДІЛ 2. Проблема вічного миру у соціальній філософії.....	86
2.1 Ідея вічного миру: від зародження до класичного оформлення.....	86
2.2 Вічний мир як результат суспільної угоди.....	104
2.3 Проблема практичної реалізації кантівського проекту вічного миру.....	123
Висновки до розділу 2.....	139
РОЗДІЛ 3. Традиція вічного миру і трансформація змісту ідеї справедливої війни.....	141
3.1 Природно-правове тлумачення миру як мети справедливої війни: мир чи перемир'я?.....	141
3.2 Позитивно-правове забезпечення миру та ідея справедливої війни.....	159
Висновки до розділу 3.....	175
Висновки.....	177
Список використаних джерел.....	182

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Філософська традиція справедливої війни, що оформлюється вже в епоху античності, завжди була пов'язана з намаганням морально виправдати участь у збройних конфліктах. У той же час легітимність такої війни не ставала очевидною для іншого учасника бойових дій. Це, у свою чергу, сприяло постійному відтворенню війни як суспільно-політичного явища у реальній практиці міжнародних відносин. Однак під впливом науково-технічної революції у другій половині ХХ ст. з'явилися такі новітні види озброєння (зокрема, ядерне та біологічне), які роблять традиційну настанову на моральне виправдання війни надзвичайно небезпечною внаслідок загрози фізичного самознищення всього людства. Відтак обґрунтування альтернативної до традиційної настанови в осмисленні та оцінці справедливої війни на сьогодні є не просто бажаним, але і життєво необхідним.

Доцільність перегляду традиційної парадигми в експлікації справедливої війни пов'язана також зі зростанням рівня взаємозалежності країн і народів світу в умовах глобалізації. Принциповим для успішної інтеграції в єдину загальнолюдську спільноту є вироблення прийнятних для усіх її потенційних членів «правил гри», а також зумовлює необхідність реалізації принципу безпристрасності у міжнародних відносинах. Реалізація цього принципу можлива в рамках юридичного, а не морально-етичного тлумачення принципу міжнародної справедливості. Тому перегляд змісту категорії справедливості, зокрема міжнародної, спричиняє перегляд і змісту категорії «справедлива війна». В аспекті юридичного тлумачення справедливості актуалізується інша філософська традиція – традиція вічного миру, особливо в її кантівському варіанті. Отже, для запобігання «конфлікту цивілізацій» необхідно трансформувати систему міжнародних відносин, кардинально змінивши принципи, що лежать в її основі, і, як наслідок, помістити ідею справедливої війни у міжнародно-правовий контекст.

Значною мірою скептичне ставлення до ідеалів Просвітництва, що стало наслідком жахливих катастроф ХХ ст., актуалізує кантівську ідею про людину як суб'єкта, котрому практичний розум приписує діяти у відповідності з законом, виробленим ним самим. Апеляція виключно до людської моральності, як засвідчує історія, робить миротворчі проекти неспроможними. Натомість звернення до практичного розуму людини може сприяти переведенню категорії миру у регулятивну площину, що, зрештою, викликає необхідність еволюції ідеї справедливої війни.

Обґрунтування актуальності теми дослідження дозволяє сформулювати **наукову проблему**, сутність якої полягає у з'ясуванні того, в якому напрямку еволюціонує традиційна соціально-філософська ідея справедливої війни під впливом теорії вічного миру (особливо у її кантівському варіанті, що поступово практично реалізується у практику міжнародного права та міжнародних відносин).

**Зв'язок роботи з науковими планами, програмами, темами.** Дисертаційне дослідження виконано згідно з планами науково-дослідної роботи Криворізького педагогічного інституту ДВНЗ «Криворізький національний університет», зокрема комплексною науковою темою кафедри філософії «Світоглядно-гуманістичний аспект духовності і культури», затвердженою вченою радою Криворізького державного педагогічного університету, протокол № 5 від 21.12.2009.

**Мета і задачі дослідження.** Мета роботи полягає у виявленні нового змісту традиційної соціально-філософської ідеї справедливої війни, трансформованої під впливом теорії вічного миру, зокрема кантівської.

Для досягнення поставленої мети необхідно вирішити наступні **задачі**:

- класифікувати філософські підходи до експлікації феномену війни;
- розкрити сутність традиційної ідеї справедливої війни як морально виправданої в історико-філософському контексті;

- проаналізувати наявні в дослідницькій літературі критерії справедливої війни і виявити міру їх обґрунтованості та наукової легітимності;
- простежити історію становлення філософської ідеї вічного миру, розкрити зміст її класичного кантівського варіанту;
- охарактеризувати кантівську концепцію вічного миру як результату глобальної суспільної угоди;
- з'ясувати сутність проблеми практичної реалізації кантівського проекту вічного миру і виокремити основні підходи до її вирішення;
- обґрунтувати евристичний потенціал теорії вічного миру для трансформації змісту ідеї справедливої війни;
- виявити сутність і порівняти природно-правову та позитивно-правову концепції миру.

**Об'єктом дослідження** виступають соціально-філософські традиції справедливої війни і вічного миру.

**Предметом дослідження** є вплив теорії вічного миру на еволюцію ідеї справедливої війни.

**Методи дослідження.** В ході дисертаційного дослідження застосовувався комплексний підхід у цілісному поєднанні низки наукових методів, необхідних для отримання достовірних результатів. Гіпотетико-дедуктивний метод використовувався для виведення усіх можливих наслідків із ідеї права людини на життя, зокрема ідеї космополітичного права миру. Системний метод забезпечив виявлення взаємозалежності таких суспільних явищ, як війна, політика та міжнародне право, і доведення, що задля елімінації із цієї системи війни, варто переглянути зміст політики і міжнародного права. Історико-генетичний метод дав змогу простежити процес становлення різних соціально-філософських традицій (справедливої війни, вічного миру, суспільної угоди, природного і позитивного права). Крім того, використання цього методу сприяло отриманню головного висновку дисертаційного дослідження щодо еволюції ідеї справедливої війни під

впливом теорії вічного миру. Уточненню змісту ключових категорій, таких як «війна», «справедливість», «справедлива війна», «мир», «правовий пацифізм» тощо, сприяв метод термінологічного аналізу. Комплексність теми дисертаційного дослідження зумовила необхідність використання методу міждисциплінарного синтезу, хоча й надавалась перевага політико-правовим аспектам розглядуваної проблеми над морально-етичними.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає у тому, що на основі залучення філософської класики, а також новітніх досліджень вітчизняних і зарубіжних дослідників вперше у соціально-філософській думці розглянуто взаємозв'язок між ідеями справедливої війни та вічного миру, генетично пов'язаних з теорією природного права, що дозволяє переглянути співвідношення між такими суспільними явищами, як війна, політика і міжнародне право, а також:

- розроблено класифікацію концепцій справедливої війни на основі аристотелівського розуміння справедливості, зокрема запропоновано розрізняти природно-правові та дистрибутивні концепції;
- обґрунтовано необхідність еволюції ідеї справедливої війни у напрямку від морально виправданої війни в межах певної системи культурних цінностей до законної війни, право на проведення якої не є правом окремо взятої держави;
- виявлено загальну тенденцію щодо делегітимізації війни як суспільного явища в контексті космополітичного міжнародного права як права миру (на відміну від класичного міжнародного права, заснованого на принципі державного суверенітету та праві суверенної держави на війну);
- доведено, що всупереч проголошуванню в рамках теорії справедливої війни пріоритетності миру і розробці обмежуючих принципів щодо початку, ведення і завершення військових дій, результатом жодної війни не може стати міцний і тривалий мир, на відміну від перемир'я; мир можливий за відсутності будь-яких проявів насилля.

Удосконалено:

- уточнено класифікацію підходів до розуміння війни, розроблених на основі її зв'язку з політикою (інструменталізм/політичний реалізм та антиінструменталізм) і мораллю (пацифізм, мілітаризм і теорія справедливої війни);
- з'ясовано спорідненість сучасної теорії справедливої війни з інструменталізмом у розумінні сутності війни і з теорією вічного миру у розумінні справедливості.

Набуло подальшого розвитку:

- критичний розгляд принципів *jus ad bellum*, *jus in bello* та *jus post bellum*, що представляють собою передусім спроби формування культури війни як перехідної ланки до культури миру;
- обґрунтування актуальності кантівського проекту вічного миру, побудованого на основі його версії глобального суспільного договору, для сучасної практики міжнародних відносин;
- розуміння права миру як такого, що більше відповідає природі людини, ніж право війни, що зумовлює необхідність переведення його зі сфери природного права у сферу позитивного міжнародного права.

**Практичне значення одержаних результатів** полягає у можливості використання матеріалів дисертаційного дослідження у науково-дослідній та навчальній роботі, зокрема при підготовці лекційних курсів з філософії, історії філософії, соціальної філософії, етики, філософії глобальних проблем сучасності, культурології, історії та філософії міжнародних відносин, політології. Проблематика дисертації щодо ідеї справедливої (законної) війни та досягнення вічного миру також може бути цінною при проведенні виховної роботи зі студентами, направленої на формування їх гуманістичних цінностей.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертаційне дослідження виконане самостійно. Всі статті, в котрих відображені основні результати дисертації, написані без співавторів.

**Апробація результатів дисертації.** Основні результати дисертації, отримані автором особисто, були апробовані на Міжнародній науковій конференції «Гуманітарно-наукове знання: становлення парадигми» (Чернівці, 7-8 жовтня 2011 р.); I Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Придніпровські соціально-гуманітарні читання» (Кривий Ріг, 24 листопада 2012 р.); науково-практичній конференції «Сучасне буття філософії: Філософія єдності культурно-історичного процесу» (Дніпропетровськ, 27-28 листопада 2012 р.); II Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Придніпровські соціально-гуманітарні читання» (Дніпропетровськ, 22 лютого 2013 р.); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету-2013» (Київ, 16-17 квітня 2013 р.); Міжнародній конференції «Сталий розвиток промисловості і суспільства» (Кривий Ріг, 23 травня 2013 р.). В цілому ключові тези дисертації оголошувались на шести наукових конференціях різних рівнів.

**Публікації.** Основні наукові результати дисертації відображені в 11 одноосібних публікаціях автора, у тому числі в 5 статтях, надрукованих у наукових фахових виданнях України з філософських наук, і в 1 статті, опублікованій у науковому періодичному виданні інших держав з напрямку, за яким підготовлено дисертацію, а також у 5 працях, які додатково відображають наукові результати дисертації.



## РОЗДІЛ 1

### ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ АНАЛІЗУ ПРОБЛЕМИ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ

1.1 Проблеми справедливої війни та вічного миру у вітчизняній і російській філософській думці

Війна, як відомо, є одвічним супутником людства, а мир – його одвічною мрією. Вже з часів класичної античності війна і мир стають предметом філософського осмислення. На сьогодні цим двом суспільним явищам присвячено величезний масив літератури, зокрема і вітчизняної, філософського, політико-правового, релігієзнавчого характеру тощо. Особливо актуальними проблеми війни і миру стають у ХХ ст., коли людство опинилось перед реальною загрозою самознищення, в результаті чого було проголошено необхідність їхнього об'єднання в рамках однієї проблеми і розгляду останньої в якості однієї із глобальних проблем сучасності. Щоправда, переважна більшість україно- та російськомовної філософської літератури присвячена тим чи іншим аспектам в осмисленні цієї загальної проблеми війни і миру, зокрема справедливої війни та вічного миру.

Вітчизняна філософська думка в цілому, як і розгляд філософських проблем вічного миру і справедливої війни зокрема, тісно пов'язані з російською філософською традицією. У своєму історичному розвитку українська філософія, як відомо, традиційно передбачала орієнтацію не на розум, до якого зазвичай апелювали в рамках західної парадигми філософствування, а на «серце» як головний чинник формування духовності і світогляду. В той час як західноєвропейські мислителі обґрунтовували теорію природного права в якості того фундаменту, що породжує справедливість, свободу, рівність і є передумовою суспільного договору, а також позитивного права, українські та російські філософи у своїх розвідках

звертались до містичного християнства візантійської традиції впритул аж до епохи петровських реформ у Російській імперії.

Не дивлячись на те, що окремі елементи ідеї природного права розвивались в Україні ще в епоху Відродження (Ю. Дрогобич, П. Русин, С. Оріховський) [80, с. 118-126], розвиток філософської рефлексії стосовно проблем вічного миру і справедливої війни бере свій початок з епохи Нового Часу. Саме в цей час у світі розповсюджувались ідеї Просвітництва, а саме Г. Гроція, Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж-Ж. Руссо, І. Канта. Дана тенденція породила в Україні і Росії коментаторсько-інтерпретаційну традицію філософської думки, яка багато в чому зберігається і до сьогодні. Загальні інтенції досліджень української і російської філософської думки зводяться до перекладів та інтерпретацій, осмислення потужної філософської спадщини щодо проблем справедливої війни та вічного миру.

Загалом українську і російську філософську традицію розгляду проблем вічного миру і справедливої війни можна розділити за хронологічним критерієм на три періоди: (1) дорадянський (дореволюційний) (XVIII – поч. XX ст.); (2) радянський (1917-1991 рр.); (3) новітній (пострадянський) (з 1991 р.). В межах останнього ми виокремимо за географічним критерієм два напрями дослідження: (3.1) вітчизняних і (3.2) російських філософів.

Вперше у даній філософській традиції проблему справедливої війни намагався обґрунтувати український і російський філософ, відомий державний та церковний діяч Феофан Прокопович у своїй праці «Слово про владу і чесноту царську». Він обґрунтовував ідею суспільного договору, базуючись на працях Т. Гоббса, С. фон Пуффендорфа, І.Ф. Буддея. Виступаючи прихильником «просвітницького абсолютизму», вслід за Гоббсом, Прокопович наголошував на тому, що суспільний договір між народом та монархом є однобічним, «жодних винятків з обов'язку підпорядкування не допускається» [96, с. 92-93]. Хоча влада монарха є необмеженою, загальною метою його панування має бути всезагальна

користь, що зумовлює домінування права і забезпечення особистої безпеки громадян. В руслі цих ідей Прокопович і наголошує на ідеї справедливої війни, яка має метою захист своєї Батьківщини. Таким чином, можна зазначити, що ідеї природно-правової концепції справедливої війни Г. Гроція також поділяв Ф. Прокопович, проте його метою було не ствердження ідеї природного права, а, як і у Гоббса, обґрунтування абсолютизму, а точніше «просвітницького абсолютизму».

У другій половині XVIII ст. з'являються перші спроби перекласти, проінтерпретувати і навіть побудувати теорії вічного миру у Російському Просвітництві. Серед плеяди вчених, які займалися перекладами іноземних трактатів, можна виділити Р.М. Цебрикова, І.Ф. Богдановича, С.Є. Десницького, Я.П. Козельського [61, с. 100]. Як зазначає І.С. Андрєєва, «Р.М. Цебриков (1763-1817 рр.) переклав з французької мови видану в 1757 р. в Амстердамі працю Анжа Гудара "Світ Європи, або проект загального, що замиряє", забезпечивши його своїми коментарями і додаваннями, що свідчать про його непримиренну ворожість до лих війни» [148, с. 34-35]. Цікавим є той факт, що перекладач вказаної праці аналізував ще й ідею справедливої війни. Як стверджує І.С. Андрєєва, «у своєму щоденнику Цебриков зображує важку картину військових дій і їх наслідків під час російсько-турецької війни, в якій він брав участь. Роздумуючи про життя і смерть, про великі лиха війни, Цебриков приходять до висновку, що правомірна тільки та війна, яка ведеться заради захисту вітчизни» [148, с. 34-35].

Ідею Адама Сміта стосовно об'єднувчої сили світової торгівлі, яка має стати стимулом для встановлення вічного миру, обґрунтовував С.Є. Десницький. Війни, стверджував Десницький, «роз'єднують народи; навпаки, торгівля об'єднує їх». Встановлення функціональних міжнародних відносин за таких умов неможливе. «Нескінченні війни, які вів Рим, привели до занепаду його економіки» [148, с. 35].

На необхідності досягнення взаємної угоди між народами наголошував і Я.П. Козельський. Він стверджував, що шлях до вічного миру повинен

будуватись не на праві війни (*jus ad bellum*), а на рівноправних відносинах, які мають на меті суспільне (міжнародне) благо. Така позиція, на думку І.С. Андрєєвої, пояснюється впливом ідей Французького Просвітництва, зокрема Руссо. Я.П. Козельський вважав, «що основний шлях до досягнення миру полягає у створенні суспільства, побудованого на гармонії інтересів правителів і підданих. Для цього потрібне і "урівнювання прав народів", і "добре і справедливе поводження з іншими народами"» [148, с. 35]. Також у «Філософській пропозиції» Я.П. Козельського, яка була опублікована в 1768 р., «міститься різке засудження загарбницьких воєн, основну відповідальність за які повинні нести владолобні і заздрісні політичні діячі, що прагнуть до збагачення за рахунок інших народів. Військове право, вважає Я.П. Козельський, вигадане спеціально для виправдання жорсткостей війни. Насправді поняття військового права є не що інше, як нелюдяне бажання, пов'язане з могутністю і силою, щоб завдавати своєму ближньому всілякої шкоди, навіть і саму смерть без страху страти» [148, с. 35; 61, с. 100].

Власний проект вічного миру вперше у вітчизняній традиції намагався побудувати В.Ф. Малиновський [див.: 85]. Проте його проект не відрізнявся оригінальністю і був написаний у традиції Французького Просвітництва. Як зазначає І.С. Андрєєва, «всебічна критика війни в книзі В.Ф. Малиновського супроводжується красномовним описом переваг мирного життя і процвітання, яке принесе народам міцний мир». Не маючи філософського обґрунтування, «проект створення міжнародної організації на захист світу, висунений В.Ф. Малиновським, припускав створення союзу усіх держав, що має незаперечний авторитет» [148, с. 36-37, 61 с. 100-101]. Хоча Малиновський спирався на ідеї природного права, все ж таки він не зміг відійти від релігійної традиції божественного права і вивести ідею вічного миру із суспільного договору («Єдиний бог зможе ствердити у світі загальний вічний мир» [85, с. 247]).

Подальший розвиток традиції вічного миру у ХІХ ст. характеризується впливом кантіанського миротворчого проекту, що в свою чергу породило

талановиту плеяду інтерпретаторів серед російських мислителів. Ідеї Канта популяризували Л.А. Камаровський, П.В. Тихомиров, Л. Штейн та ін.

В радянський період було започатковано два основних напрямки у дослідженні проблеми війни і миру, які здебільшого панують і в пострадянський період. Йдеться, по-перше, про осмислення проблеми справедливої війни, по-друге, про вивчення історико-філософської традиції вічного миру. Тобто радянськими, і, як правило, пострадянськими дослідниками не ставиться питання про можливе поєднання вказаних двох філософських традицій в рамках єдиного дискурсу. Головною причиною цього є, на наш погляд, практично ігнорування вітчизняними філософами зв'язку між природно-правовою традицією, з одного боку, та заснованих на ній традицій справедливої війни та вічного миру, з іншого. Хоча останнім часом до теорії природного права все частіше звертаються політологи і юристи у зв'язку з проблемою обґрунтування появи феномену права та його ролі в процесі еволюції держави і громадянського суспільства. Доволі показовою в даному контексті є монографія Д.Є. Прокопова «Розвиток теорії природного права у вітчизняній і російській правовій думці (середина XIX – початок XX ст.)» [126]. В історико-філософському аспекті до проблеми природного права в українській філософії звернулася О.В. Патлайчук [118].

Відсутність ґрунтовних досліджень з проблеми природного права і безроздільне панування марксистської філософії у радянський період позначилось на розумінні як проблеми справедливої війни, так і проблеми вічного миру. У їхньому дослідженні переважав історико-філософський підхід, заснований на критиці буржуазних уявлень, покликаний продемонструвати шлях розвитку світової філософської думки у напрямку «єдино вірної» філософії марксизму, а після її появи – довести, що існуюча зараз на Заході альтернатива марксизму спотворює реальний стан справ. Такою була загальна ідеологічна інтенція, хоча, звичайно, в радянський період було видано такі праці, в яких на обов'язковому ідеологічному фоні обґрунтовано доволі цікаві авторські ідеї.

Слід зазначити, що спроби переосмислити проблему вічного миру почались ще з початку існування радянської держави. Саме військові теоретики і партійні (ідеологічні) працівники в СРСР виступили першими фахівцями з проблеми вічного миру і справедливої війни. Так, відомий російський (а згодом і радянський) військовий теоретик А.Є. Снесарев у праці «Філософія війни», не створюючи власного проекту вічного миру, зазначав, що «Вічний мир наступить лише у вигляді кінцевого результату удосконалення міжнародних відносин, тобто наступить саме тоді, коли царство сили заміниться царством справедливості». Маючи за мету розібратись у сутності війни, Снесарев стверджував: «Ця думка була покладена в подальшому в основу висновків про майбутнє війни у багатьох мислителів і звелась до того загального висновку, що всесвітнє роззброєння, або всесвітній трибунал, чи союз держав повинні стати не причиною припинення війн, а наслідком такого припинення, не стимулом миру, а його ознакою» [142, с. 95-96].

Вже у 40-50-ті роки ХХ ст., тобто в епоху Другої світової війни і наростаючої «холодної війни», під впливом партійної ідеології в радянській філософській традиції обґрунтовується поділ усіх війн на справедливі і несправедливі. Так, наприклад, у праці Е. Шифріна «Войны справедливые и несправедливые» (1942) розглядається питання про те, «що таке війни, чи є вони неминучими, чи є вони єдиним засобом для вирішення гострих конфліктів, що виникають як між народами, так і між класами». Цілком у дусі епохи він зазначає, що «єдино правильне, наукове пояснення питання про походження і сутність війн дає марксистсько-ленінське вчення про війну» і що «буржуазні теорії війни» є «порочними», а «буржуазні пацифісти» «обдурюють маси» [170, с. 3-5]. Шифрін стверджує, що війна буде існувати доти, доки буде існувати класовий суспільний устрій; війна – супутник класового суспільства. Крім того, він розглядає насилля в історії людства і як прогресивне, і як реакційне явище. Що стосується поділу війн на справедливі і несправедливі, то в його основі лежить ідея оборонних та

захватницьких воєн відповідно. «Прогресивними війнами є війни, що діють у напрямку економічного розвитку суспільства, сприяють руху суспільства уперед, утвердженню і перемозі нового суспільного устрою над старим... Реакційними війнами є війни, що мають за свою мету руйнування нового, народжуваного чи народженого устрою, збереження й увічнення віджилого порядку» [170, с. 6-7].

Схожі ідеї висловлює і Є. Хоменко в праці «Про війни справедливі і несправедливі» (1954) з урахуванням результатів завершення Другої світової війни та наростаючої «холодної війни». Також беручи за основу проголошений в марксизмі критерій поділу війн на справедливі і несправедливі, він наполягає на тому, що «війни для капіталістичних країн є таким же природним і законним станом, як експлуатація робочого класу. Вони неминуче впливають із самої природи капіталістичного устрою» [161, с. 17]. Підводячи причини появи війни до економічних факторів, і Шифрін, і Хоменко вважають, що припинення воєн в принципі можливе у такому суспільстві, яке не знатиме експлуатації.

Саме під таким кутом зору (ідеологічним) проблема війни, зокрема справедливої, розглядалась і в інших авторів радянського періоду. Про це свідчить, зокрема, переклад російською мовою колективної монографії німецьких дослідників «Філософія миру проти ідеології війни». У передмові до цього перекладу В.А. Малінін і Н.А. Чалдимов протиставляють «соціалістичну філософію миру» та «імперіалістичну філософію війни», стверджують, що «соціалістичним країнам не властиві загарбницькі війни», що «природа соціалістичного суспільства виключає такий спосіб вирішення конфліктів, як застосування збройного насилля» [152, с. 13-15].

У зв'язку з цим варто відмітити, що саме проблемі миру було присвячено більше праць радянських дослідників другої половини ХХ ст., ніж проблемі війни. Вказуючи на миролюбну природу соціалістичних країн, вони намагались показати, з одного боку, що осмислення миру розпочалось ще в епоху Нового часу, але за капіталістичного устрою ідея миру може

розглядатись лише як утопічна, а з іншого боку, що саме агресивно налаштовані капіталістичні країни можуть спричинити фатальну для всього людства ядерну війну. Якою б не була мотивація дослідження філософської проблеми миру, зокрема вічного, необхідно зазначити, що в радянський період було закладено основи для подальшого дослідження цієї проблеми. Зокрема, важливим кроком у напрямку актуалізації теорії вічного миру у вітчизняній філософській традиції стала публікація збірки «Трактати о вечном мире» (1963), в якій містяться переклади праць Е. Роттердамського, Я.А. Коменського, В. Пенна, Ш.І. де Сен-П'єра, Ж.Ж. Руссо, І. Канта, І.Г. Фіхте, І.Г. Гердера, а також праця російського мислителя В.Ф. Малиновського, присвячені ідеї всезагального миру [148]. У 2003 році ця збірка була перевидана і доповнена творами Е. Крюсе, І. Бентама, І. Гьорреса, Ф. Генца та К. Краузе [147].

Одна з укладачів вказаної вище збірки І.С. Андрєєва є також автором монографії, присвяченої проблемі миру у західноєвропейській філософії [6]. Головна мета, яку ставить перед собою автор, полягає не тільки у тому, щоб ознайомити читачів із західною історико-філософською традицією вічного миру, але й виявити значення обґрунтованих західними мислителями ідей для сучасного ствердження філософії миру у її боротьбі з філософією війни. Використовуючи широкий масив не тільки російськомовної літератури, але й англо-, французько- та німецькомовних джерел, Андрєєва проводить ґрунтовне монографічне дослідження, в якому аналізує витоки мирної традиції в античності, середньовіччі та епоху Відродження; ідею договору про вічний мир у XVII ст.; проблему миру у філософії Просвітництва; кантівський проект вічного миру, його послідовників та критиків; мирні проекти філософів-утопістів. Андрєєва докладно аналізує концепції миру численних філософів від Платона до Сен-Сімона, слідуючи не стільки проблемному, скільки хронологічному принципу, що, напевно, було єдиним способом ознайомити читача з потужною філософською традицією, яка багато в чому розходилась з основними положеннями марксизму.



Інший укладач збірки «Трактаты о вечном мире» А.В. Гулига в якості самостійного дослідника в подальшому зосередив свою увагу здебільшого на кантівському проекті вічного миру, чому присвятив окрему главу своєї праці «Кант» (1977) [37], а пізніше і монографію «До вічного миру І. Канта» (1989) [36]. Так, він зазначає, що «ідея вічного миру – завершальна ланка філософії Канта. Що б і де б не писав Кант про суспільство, його міркування неминуче завершуються постановкою питання про усунення війни» [37, с. 246]. Гулига аналізує не тільки кантівський трактат «До вічного миру», але і його «Метафізику нравів», справедливо зазначаючи, що Кант усвідомлював, що «яким утопічним не є вічний мир, прагнення до нього – імператив зовнішньої політики», «імператив надії» [37, с. 246]. Окрім Гулиги, проект вічного миру І. Канта розглядався й іншими радянськими дослідниками в контексті його філософської системи в цілому, зокрема, В.Ф. Асмусом, Т.І. Ойзерманом, Е.Ю. Соловйовим, Т.Б. Длугач, Н.В. Мотрошиловою, І.С. Нарським та ін.

Окремо варто вказати на працю «Философия Канта и современность» (1974), в якій три глави присвячені його розумінню теорії права і держави, теорії суспільного договору у зв'язку з моральним обґрунтуванням права та теорії вічного миру. Автори цих трьох глав – А.А. Піонтковський, Е.Ю. Соловйов та І.С. Андреева – намагаються не тільки вписати ідеї Канта у широкий історико-філософський контекст, але і продемонструвати системність його філософського вчення. Так, наприклад, Андреева стверджує, що «усі частини філософської системи Канта, що трактують про людину і суспільство, логічно приводять до постановки питання про подолання воєн», зокрема йдеться про його етику, філософію історії, вчення про право, теорію культури тощо [7, с. 236].

До радянського періоду варто також віднести дисертаційне дослідження нині російського філософа Є.М. Івахненка, в якому розглядається ідея вічного миру у західноєвропейській філософії Нового часу. Доволі цікавою видається нам його думка стосовно того, що «точки зору Канта і Гегеля на проблеми війни і миру представляють собою

класичний вираз двох типів мислення, котрі можуть бути співставлені з політичним мисленням двох якісно відмінних епох – «ядерної» і «доядерної». Івахненко стверджує, і ми цілком погоджуємося з ним, що «абстрактний гуманізм» і «утопізм» Канта виявились ближчими до сучасних проблем людства, ніж «реалізм» Гегеля [47, с. 10]. Однак, з нашої точки зору, він недооцінює, і навіть ігнорує, філософсько-правовий аспект кантівського вчення про вічний мир, вважаючи, що філософія миру Канта – це складова частина його етичної концепції, а головними джерелами є німецька художня література та етичні установки раннього німецького пієтизму [47, с. 9, 13].

Таким чином, можна зазначити, що радянська традиція розгляду проблем вічного миру і справедливої війни відзначалася ідеологічним пануванням над філософською рефлексією, що у свою чергу позначилося на розмежуванні двох самостійних напрямів дослідження: вічного миру та справедливої війни.

У сучасному дискурсі стосовно проблем вічного миру і справедливої війни зберігається подібна диспозиція. Варто зазначити, що протягом останнього десятиліття в Україні було захищено декілька дисертацій, в яких аналізуються ті чи інші аспекти загальної проблеми війни і миру в рамках різних наукових спеціальностей: соціальної філософії та філософії історії, політичних проблем міжнародних систем та глобального розвитку, релігієзнавства. Йдеться, зокрема, про роботи С.М. Романюк, Н.М. Ліхацької (Фролової), С.Ф. Фединої, К.В. Семчинського.

Так, наприклад, С.М. Романюк вказує на те, що у першій половині ХХ ст. домінували два напрямки у формуванні західної парадигми війни і миру: (1) ультрамілітаристський та (2) реалістичний. Однак у другій половині ХХ століття в результаті «вступу людства до ракетно-ядерної епохи» і виключення «війни з раціональних засобів політики» «виникла нагальна потреба внести корективи в західну парадигму війни і миру» [133, с. 7]. Романюк докладно характеризує «сукупність переконань, цінностей і засобів осмислення проблем війни і миру, прийнятих західним науковим

співтовариством», і стверджує, що «архетиповим» для цієї парадигми є «установка на агресію при розв'язанні проблем міждержавних відносин» [133, с. 7]. У той же час вона відмічає, що альтернативою «філософії насильства» є «філософія миру». Проте розглядаючи історію становлення останньої починаючи з античності, українська дослідниця зовсім не актуалізує традицію вічного миру і навіть не вживає даного терміну. Тому цілком зрозуміло, чому для неї експлікація миру зводиться лише до «аксіологічного екстремуму шкали культурних цінностей», а теза про те, що мир передбачає «усунення причин війни на договірно-правовій основі», не знаходить подальшого розвитку. Загалом Романюк лише проголошує необхідність гуманізації західної парадигми війни і миру, але не вказує на шляхи, як цього досягти.

Н.М. Ліхацька також звертає увагу на те, що протягом другої половини ХХ століття «цінність миру зростає у зв'язку з посиленням руйнівного характеру війни»; «мир сьогодні не просто переважний стан людського життя або сприятлива передумова суспільного прогресу, а неодмінна, обов'язкова умова існування людства» [78, с. 6, 8]. У зв'язку з цим вона підрозділ 2.1 свого дисертаційного дослідження присвятила аналізу катастрофічних наслідків можливої світової ядерної війни. Евристичною, з нашої точки зору, є ідея Ліхацької стосовно розуміння миру не тільки як стану відсутності війни, але і як процесу, спрямованого на запобігання, припинення й усунення війни з життя суспільства. Цілком слушною є думка про те, що «за наявності небезпеки ядерної війни національна безпека кожної держави стає залежною від колективних дій країн, спрямованих на захист миру і запобігання війни» [78, с. 13]. Проте мирне співіснування в умовах глобалізації Ліхацька характеризує у надзвичайно романтичному дусі, виділяючи такі його характерні риси, як «дійсний гуманізм, духовна піднесеність, етична чистота, пошана, відвертість і сприйнятливність до всього кращого в культурі інших народів, прагнення до рівноправної взаємодії, правди життя і справедливості, миролюбність, здатність

зберігатися і розвиватися, служити вищій меті людини і людства» [78, с. 10]. Інакше кажучи, мир як стан міждержавних відносин цілком може бути розглянутим в якості утопічної «прекрасної мрії».

Уваги заслуговує також дисертаційне дослідження С.Ф. Фединої, присвячене комплексному аналізу концепцій миру у міжнародних відносинах та їх реалізації. Вона стверджує, що «становлення цілісних концепцій миру починається після Вестфальського миру, коли сформувалися основні принципи міжнародного права – принцип суверенної рівності держав та невтручання у справи інших держав». Крім того, Федина пропонує авторську класифікацію сучасних концепцій миру, які відображають основні напрями розвитку досліджень миру у міжнародних відносинах: (1) концепція ролі суверенітету як гаранта миру; (2) концепція демократичного миру; (3) концепція миру через роззброєння; (4) феміністська концепція миру; (5) концепція миру через вільну торгівлю; (6) наукове дослідження миру [151, с. 15-16].

Виявленню механізмів встановлення і підтримання миру в діяльності ООН присвячена спільна стаття М.М. Мацяха та С.Р. Фединої [89]. Зокрема, на основі вивчення офіційних документів цієї міжнародної організації, в яких висвітлені основні принципи сучасного міжнародного права, вказані дослідники розглянули такі дієві, на їхню думку, механізми встановлення і підтримання миру, як превентивна дипломатія, миротворчість, примус до миру, миробудівництво у постконфронтаційний період. Докладно характеризуючи зазначені механізми М.М. Мацях і С.Р. Федина приходять до висновку, що орієнтація на пошук шляхів попередження можливих протистоянь і конфліктів є прикметною рисою діяльності ООН.

В.І. Гусев у своїй статті «І. Кант: філософське дослідження миру» ретельно проаналізував кантівський миротворчий проект, визначивши його передумовою єдність політики та моралі, а також розглянув політико-правові умови його досягнення. В.І. Гусев наголошує, що головним лейтмотивом, змістом і метою міжнародного права у кантівському проекті повинен бути

мир, який не передбачає обмеження національного суверенітету [38, с. 11]. Крім того, поняття миру, політики, права, моралі не варто розглядати як ізольовані, адже вони утворюють «той контекст, що в ньому тільки й можна повною мірою оцінити дії сучасних політиків, країн та народів» [38, с. 15].

Н.Г. Макаренко у своїй статті «Від "вічного миру" до "збройного миру": історія та сучасність» простежує історію становлення концепції «вічного миру» від античності до сучасності, а також аналізує технократично-імперіалістичний та технократично-демократичний підходи до концепції миру на сучасному етапі. Зокрема, автор наголошує, що в розумінні миру склалися два підходи: (1) як світопорядку, що має забезпечуватись суверенними державами, і (2) як стану, що нав'язується силою. Крім того, цікавим є той факт, що теорію справедливої війни Н.Г. Макаренко протиставляє абсолютній етиці миро творчості, ототожнюючи її з відносною мораллю [81, с. 86]. Одним із головних висновків Н.Г. Макаренко є те, що мир можливо досягти тільки тоді, коли війну з етичних міркувань буде відкинуто [81, с. 86]. До такого висновку дослідник закономірно приходять з огляду на те, що в статті взагалі не знайшлося місця для кантівської концепції вічного миру, яка справедливо вважається на сьогодні класичною. Адже Кант, на відміну від інших авторів миротворчих проектів, обґрунтовував не стільки морально-етичний шлях встановлення вічного миру, скільки міжнародно-правовий.

Щодо проблеми справедливої війни та її зв'язку з ідеєю природного права, то українська філософська думка розпочала активний розгляд цієї проблеми, зокрема займаючись перекладами та інтерпретаційно-критичною диспозицією по відношенню до іноземних авторів. Над проблемами не тільки справедливої війни, а й природного права працюють Л.А. Сітніченко [40; 39; 65], М.А. Мінаков, А.М. Лой [65], І.З. Майданюк [80]. В.В. Денисенко здійснює історико-філософську інтерпретацію теорії справедливої [43].

Український дослідник П.С. Кузик у своїй англійській монографії «Теорія справедливої війни Майкла Волзера: казуїстика, моральний

мінімалізм і проблема теоретичних засад» аналізує комунітаристську теорію справедливої війни цього американського автора широко обговорюваної на Заході праці «Війни справедливі і несправедливі» (1977). Він наголошує на трьох слабких моментах теорії Волзера: (1) казуїстиці, яка у свою чергу передбачає практичний вимір питань політики і моралі, конвенціональність, яка зможе привести «до спільного розуміння морального світу», а також до «конкретних прикладів для отримання моральних висновків»; (2) мінімалізмі (мінімальної моралі), що, за визначенням Волзера, є сумою елементарних ідей про впізнаванні моральні проблеми, які люди поділяють незалежно від національностей та історичних епох. Цей моральний мінімалізм повинен слугувати важливим універсальним критерієм для визначення, коли і які методи та засоби ведення бойових дій є морально виправданими; (3) спірній науковості [72, с. 96-99].

Щодо спірної науковості, П. Кузик наголошує на абстрактності таких фундаментальних категорій, як «правда» і «справедливість». Згідно з Волзером, ці концепти у їхній «мінімальній», загальній, якості становлять певну концептуальну проекцію відповідних понять, що використовуються у кожному суспільстві. Це мінімальне значення понять обов'язково виражене повноцінними концептами відповідної суспільної моралі. Тому, на думку П. Кузика, такі «принципи в мінімальній якості не можуть правити за повнокровну всесвітню мораль», а отже є досить дискусійними [72, с. 98]. В цілому, заключає П. Кузик, «задекларована Волзером казуїстика, а згодом "моральний мінімалізм", помножені на притаманний йому синкретизм, уже за визначенням видаються невідповідним науковим прийомом для пошуку розв'язання такої проблеми, як моральна регламентація війни» [72, с. 108].

Варто також відмітити, що значна кількість сучасних українських вчених присвячують окремі дослідження розробці історико-філософських аспектів соціально-філософських проблем, зокрема проблем природного права, свободи, справедливості, рівності, в тому числі можливості їх досягнення на глобальному рівні. Так, наприклад, дослідженню кантівського

погляду на вказані проблеми присвячені праці С.І. Максимова [83; 84], Т.С. Павлової [103; 104; 105; 106], В.І. Пронякіна [127], В.Б. Огорокова [99]. Г.А. Заїченко спеціально досліджує філософію Дж. Локка, в тому числі його погляди на суспільство і державу [46]. Різні аспекти досліджуваної нами теми, зокрема, проблеми глобалізації, правової держави, громадянського суспільства, зв'язку між мораллю та політикою та ін., розглядаються такими вітчизняними дослідниками, як В.П. Андрущенко [8], П.І. Гнатенко [32; 33], А.М. Єрмоленко [44], І.В. Єфремової [45], А.Ф. Карася [63], В.П. Капітона [58; 59], В.О. Панфілова [59], О.О. Осетрової [100; 101; 102], С.В. Шевцова [168].

Російську філософську традицію розгляду проблеми вічного миру продовжують зокрема такі сучасні дослідники, як Є.Ю. Винокуров [22], А.А. Ізгарська [48], Н.В. Мотрошилова [95], А.Н. Саліков [138], Е.Ю. Соловйов [143; 144; 145]. Хоча вище названі дослідники і пов'язують ідею вічного миру з концепцією суспільного договору та теорією природного права, проте вони не вказують на те, що і теорія справедливої війни теж спирається на ідею природного права. Кант взагалі заперечував ідею справедливої війни, проте ідея таліону, що лежить в основі справедливої війни, була покладена видатним кенігзбержцем навіть в основу права. Проблеми справедливої війни, її критеріїв досліджують такі сучасні російські дослідники, як Р.Г. Апресян [10; 11; 12], В. Блізнецов [19], С.Ю. Волков [23], К.С. Гаджиев [26], Б. Кашніков [64], А.Д. Куманьков [73] та ін. Тобто, варто ще раз наголосити, що так само як і в радянський період, в рамках сучасної російської філософської думки традиції вічного миру і справедливої війни розглядаються незалежно одна від одної і ніяк не співвідносяться.

Лише О.С. Капто у праці «Від культури війни до культури миру» спробував поєднати ідею справедливої війни з ідеєю вічного миру, вказавши на те, що культура війни у процесі формування і набуття правової форми повинна перетворитися на культуру миру. Цьому має сприяти, на думку Капто, діяльність міжнародних організацій, передусім ООН. Причому,

фундаментальне поняття «культура» розуміється ним як «результат творчої активності і найвищого досягнення інтелектуальної діяльності, залучаючи суму різноманітних видів людської діяльності, знання та досвід» [60, с. 11]. Головною ідеєю вказаної праці О.С. Капто є те, що у процесі переходу від культури війни до культури миру різноманітними заходами потрібно знищити ідею війни – шляхом вирішення не тільки соціально-політичних проблем, а й шляхом запровадження морально-етичних норм [60, с. 375].

Окремо необхідно вказати на доволі цікаву монографію калінінградського дослідника Є.Ю. Винокурова «На пути к вечному миру: философия Канта в современных дискуссиях о глобальном политическом устройстве» (2002). Цю працю можна розглядати як першу спробу проаналізувати сучасні дискусії між політичними філософами, які відносяться до різних течій філософської думки (лібералізму, комунітаризму, утилітаризму), але які багато в чому відштовхуються саме від поглядів І. Канта стосовно глобального політичного устрою, його «позитивного правового вчення про вічний мир». Так, Винокуров слушно зауважує: «Вчення Канта дуже сильно вплинуло на філософію міжнародних відносин в цілому, і на дискусію з проблеми світового політичного устрою зокрема. Розуміння сучасної філософії міжнародних відносин передбачає розуміння впливу, здійсненого на неї Кантом» [22, с. 6]. Тому він ставить за мету здійснити розгорнуте історико-філософське систематичне дослідження впливу Канта на сучасну філософську дискусію про глобальний політичний устрій для того, щоб структурувати сучасні дискусії, уявити їхню внутрішню логіку та шляхи подальшого розвитку.

Отже, в першій частині своєї монографії Є.Ю. Винокуров аналізує концепції таких сучасних політичних філософів, як М. Сендела, М. Волзера, П. Сінгера, Г. Шу, Ч. Бейтза, Т. Погге, В. Кьорстінга, О. Гьофе та ін. А її друга частина – «Діалоги про глобальний політичний устрій» – презентує у доволі оригінальній формі (діалогічній) власний погляд автора на проблему глобального облаштування у зв'язку з проблемами міжнародної соціальної



справедливості та вічного миру між народами. Ця друга частина монографії Є.Ю. Винокурова складається з чотирьох бесід, підсумки яких він резюмує таким чином. По-перше, існує універсальна зацікавленість у підписанні глобального договору, спрямованого на забезпечення інтересу у фізичній безпеці. Інтерес у безпеці на міжнародному рівні виражається передусім у прагненні до глобального позитивного миру та всесвітньої гостинності. Реальний глобальний договір має стати джерелом відповідних прав і одночасно їх юридичної легітимації. По-друге, окрема держава не в змозі гарантувати інтерес своїх громадян у безпеці. Тому необхідно створювати супранациональні інститути на основі принципу субсидіарності. У зв'язку з цим невід'ємним елементом глобального договору буде світове громадянство. По-третє, інтервенція може бути визнана як така, що має моральний характер, якщо вона відповідає таким умовам: (1) необхідно, щоб інтервенція була бажана для населення країни-об'єкта; (2) вимагається, щоб обраний метод був єдино ефективним засобом і модус його проведення був обраний так, щоб мінімізувати негативні наслідки. І по-четверте, по мірі заселення людиною космосу виникне потреба у розширенні глобального договору і надання йому міжпланетного характеру [22, с. 198-199].

Ще однією базовою для нашого дослідження роботою, яка презентує традицію справедливої війни, виступає «Нравственные проблемы войны: Проблемы и примеры» (2002). Ця книга є міжнародним проектом за участю провідних російських фахівців з проблеми справедливої війни Р. Апресяна та Б. Кашнікова. Їх співавторами є Н. Фоушин, Б. Коппітерс, К. Келеманс, Г. ван Дамм, Е. Хартл, Ш. Інхун та Ш. Чженсюн – дослідники з Бельгії, Китаю і США. Як зазначено у передмові, автори ставили за мету викласти саме теорію справедливої війни, на відміну від аналогічної філософської традиції, започаткованої ще в античності [97, с. 13]. Тому книга структурно розподілена на три частини: у перших двох розглянуті принципи, що визначають умови, за яких війна може бути розпочата (*jus ad bellum*), та принципи, яким необхідно слідувати під час самої війни (*jus in bello*), а в

третьої – здійснена спроба застосувати ці принципи до різноманітних випадків збройного втручання та гуманітарної інтервенції. Хоча авторами аналізованої книги є здебільшого не політичні філософи, а «викладачі етики в воєнних академіях та університетах Бельгії, Китаю, Росії та США» [97, с. 6], вона представляє значний інтерес для філософів, які досліджують проблеми війни і миру, оскільки презентує «сучасну теорію справедливої війни у систематичному вигляді». До того ж в обґрунтуванні тих чи інших принципів справедливої війни автори часто звертаються і до аналогічної філософської традиції, зокрема до праць А. Августина, Ф. Аквінського та Г. Гроція.

Отже, проаналізувавши українську та російську філософські традиції, ми можемо зазначити, що проблеми справедливої війни і вічного миру стали предметом уваги вже у дорядянський період. Проте саме в радянський період було започатковано ті основні підходи до вивчення цих проблем, які здебільшого функціонують і в пострадянській філософії, а саме переважання історико-філософських досліджень над проблемно-теоретичними. У сучасній вітчизняній і російській філософії проблеми справедливої війни та вічного миру активно досліджуються фахівцями з різних галузей наукового знання, проте, як правило, у відриві одна від одної, незважаючи на те, що насправді вони генетично пов'язані між собою. Саме цю генетичну спорідненість через традицію природного права ми спробуємо простежити у своєму дослідженні і показати, як традиція вічного миру може зумовити перегляд основного змісту ідеї справедливої війни.

## 1.2 Методологічні засади дослідження війни як соціально-філософської проблеми

Проблема війни по праву може вважатися однією із засадничих проблем як традиційної, так і сучасної соціальної філософії. Її багатоаспектність зумовлює застосування передусім міждисциплінарного підходу, оскільки передбачає аналіз війни із політико-правової, морально-етичної, міжнародно-політичної, теоретико-воєнної та інших точок зору. Втім у даному дослідженні ми звертались здебільшого до політико-правового аспекту, спираючись на кантівську методологію стосовно обґрунтування правового шляху усунення війни і відповідно забезпечення миру.

Методологічну основу роботи становить раціоналістичний підхід до осмислення сутності війни як суспільно-політичного явища, що проявляється у спробі виявити його найзагальніші ознаки шляхом узагальнення тих характеристик, що містяться у різних філософських концепціях війни. Крім того, раціоналістичний підхід в контексті дослідження сутності феномену війни передбачає розробку класифікації різних філософських підходів на основі виокремлення чітких критеріїв. Причому особливу увагу приділено обґрунтуванню таких класифікацій, які б відбувались за єдиною підставою (або зв'язок війни з політикою, або ж з мораллю). Це дало можливість у дисертаційному дослідженні уникнути логічних помилок, на зразок доволі поширеної у сучасній соціальній філософії помилки співвідносити теорію справедливої війни з пацифізмом та мілітаризмом.

У з'ясуванні сутності ідеї справедливої війни також було застосовано раціоналістичний підхід, зокрема аналітичний метод. Завдяки цьому методу зміст ідеї справедливої війни було поставлено в залежність від змісту двох категорій, що входять до її складу – справедливості та війни. Взявши за основу класичне аристотелівське тлумачення справедливості, було здійснено класифікацію теорій справедливої війни.

Широко застосовувався також системний метод, який забезпечив виявлення взаємозалежності таких суспільних явищ, як війна, політика та міжнародне право, і доведення, що задля елімінації із цієї системи війни, варто переглянути зміст політики і міжнародного права. У зв'язку з цим головну увагу приділено тим соціально-філософським концепціям, в яких містяться спроби перегляду класичного розуміння політики як такого явища, що послуговується війною як своїм засобом, а також – класичного розуміння міжнародного права як міждержавного, що спирається на ідею права держави на війну. Серед таких концепцій особливо вирізняються концепція війни як безсилля політики Х. Хофмайстра і концепція міжнародного права як права миру І. Канта та його сучасних послідовників, передусім Ю. Габермаса, О. Гьоффе та Дж. Ролза. Спираючись на вказані концепції, ми спробували виявити новий зміст соціально-філософської ідеї війни, що дозволило їй трансформувати ідею справедливої війни.

Використання історико-генетичного методу дало змогу простежити процес становлення різних соціально-філософських традицій, зокрема справедливої війни, а також виявити відмінності між сучасною теорією справедливої війни та однойменною майже двотисячолітньою філософською традицією. А застосування методу сумніву сприяло перетворенню абсолютно непроблематичних критеріїв справедливої війни на такі, що не є безсумнівними і загальноприйнятими внаслідок своєї нібито очевидності. Формулюванню такого висновку також сприяло звернення до методу логічного аналізу, зокрема щодо виявлення того, як розуметься в рамках теорії справедливої війни як справедливість, так і війна. Експлікація в цій теорії справедливості з морально-етичної точки зору, а війни як продовження політики іншими засобами у своїй сукупності дає можливість проблематизувати критерії справедливого початку, ведення та завершення війни.

Зясовуючи сутність феномену війни, з нашої точки зору, можна виділити такі її найбільш загальні ознаки: (1) наявність конфлікту інтересів

різних політично організованих суб'єктів; (2) використання традиційної або нетрадиційної зброї великою кількістю людей при вирішенні конфліктних ситуацій; (3) застосування насилля, тобто фізичної сили або влади, з метою нав'язати супернику свою волю. Отже, в найбільш широкому розумінні війну слід охарактеризувати як суспільно-політичне явище, що представляє собою збройний конфлікт між двома чи більшою кількістю держав, або інших політичних суб'єктів, при вирішенні якого кожна сторона намагається досягти власних інтересів насильницькими засобами і в той же час намагається морально виправдати свої дії в очах або учасників цього конфлікту, або ж третьої сторони.

В історії філософії можна виділити різні підходи, представники яких по-різному відповідають на питання «Що таке війна?». На наш погляд, їх можна класифікувати принаймні за двома критеріями: (1) можливий взаємозв'язок між війною та політикою; (2) можливий взаємозв'язок між війною та мораллю. Нижче ми розглянемо обидві вказані класифікації.

Якщо розглядати війну саме як суспільно-політичне явище і проаналізувати можливий взаємозв'язок між війною та політикою, то, на нашу думку, доречно охарактеризувати такі підходи, які умовно можна позначити, як інструменталізм (або політичний реалізм) та антиінструменталізм. Представники вказаних підходів по-різному тлумачать зв'язок між війною та політикою.

Підхід до осмислення війни, базований на ідеї інструментального характеру війни по відношенню до політики, був запропонований німецьким військовим теоретиком К. фон Клаузевіцем у його відомій праці «Про війну» (1830). Ключовими для розуміння концепції Клаузевіца є два його наступних визначення поняття «війна»: (1) «акт насилля, який має на меті примусити супротивника виконати нашу волю» [66, с. 20]; (2) «не тільки політичний акт, але і справжнє знаряддя політики, продовження політичних відносин, здійснення їх іншими засобами» [66, с. 39]. Необхідно відмітити, що наведені визначення відповідають його центральній ідеї розмежування двох «видів»

війни, навіть можна сказати двох рівнів осмислення цього суспільно-політичного явища. Зокрема, йдеться про «абсолютну» (або «ідеальну») та «дійсну» війни, що відповідає її розумінню як ідеї, з одного боку, та практики, з іншого. Говорячи про «двоїстість метода ведення війни», Клаузевіц звертає увагу на те, що «війна, як вона протікає в дійсності, часто значно відрізняється від її початкового, абстрактного поняття» [66, с. 44].

Характеризуючи сутність «абсолютної» війни, Клаузевіц наголошує на тому, що введення «принципу обмеженості і поміркованості представляє повний абсурд», що застосуванню насилля «немає меж», що війна спрямована на «обеззброєння супротивника, позбавлення його можливості чинити опір» [66, с. 21-23]. Подібні висловлювання викликали численні звинувачення в бік Клаузевіца, у схильності до т.зв. «пруського мілітаризму». До того ж вони були проінтерпретовані багатьма військовими теоретиками, ідеологами і політиками ХХ ст. як керівництво до дії. Так, наприклад, Еріх фон Людендорф після Першої світової війни, модернізуючи і певною мірою критикуючи концепцію Клаузевіца, розробив теорію «тотальної війни», яка в подальшому була взята на озброєння нацистами. Однак, як справедливо зазначає М.М. Шевченко, слід брати до уваги «поняття “абсолютної”, або “ідеальної”, війни використано Клаузевіцем у філософському смислі» [169, с. 190].

На те ж саме вказує Франц Мерінг у роботі «Военно-історичні екскурсії»: «Клаузевіц розглядає війну абсолютно в дусі, навіть якщо не у виразах Гегеля, як діалектичний процес; цей процес розвивається у протиріччях, котрі постійно поєднуються у вищому єднанні» [91, с. 148]. З точки зору Клаузевіца, характеристики «ідеальної» війни не можуть пояснити сутності «дійсної» війни. Зокрема, він стверджує, що «перебуваючи у сфері абстрактних понять, розсудок ніколи не знаходить меж і доходить до останніх крайнощів... Тому, якщо б ми захотіли взяти абстрактне поняття війни в якості єдиної вихідної точки для визначення цілей... і засобів..., ми б обов'язково впали в крайнощі, що представляють собою лише гру понять,

виведених за допомогою ледь помітної нитки хитромудрих логічних побудов» [66, с. 24-25].

Переходячи від аналізу «ідеальної» війни до реальної Клаузевіц вказує на те, що «людська воля ніколи не черпає своєї сили із логічних хитрощів» і що в даному аспекті пріоритетною стає «політична мета війни» (на відміну від «закону крайності – наміру обеззброїти супротивника» як суто «воєнної мети» війни) [66, с. 25, 29]. Більше того, війна належить до явищ суспільного життя, «це зіткнення крупних інтересів, яке вирішується кровопролиттям, і тільки цим вона відрізняється від інших суспільних конфліктів», а політика «є тим лоном, в якому розвивається війна» [66, с. 121]. Реальна війна є динамічною величиною, має «змінну і складну природу», проявляється у безлічі конкретно-історичних форм, оскільки найрізноманітнішими можуть бути мотиви війни та обставини, в яких вона відбувається. Тому «війна буває... справжнім хамелеоном» [66, с. 41-42].

Оскільки ідеальна та реальна війна різняться між собою, їхні цілі для Клаузевіца також не є тотожними. «Абстрактне поняття війни» передбачає визнання того, що «власне політична мета війни знаходиться за її межами», натомість якщо розглядати війну як «надійне знаряддя політики, то ми побачимо, що ця воєнна мета настільки ж змінна, як змінна політична мета, як різняться умови війни» [66, с. 42]. Мета абстрактної війни диференціюється Клаузевіцем на три основні складові: (1) «збройні сили супротивника мають бути знищені, тобто приведені у стан, в якому вони вже не можуть продовжувати боротьбу»; (2) «територія має бути завойована, тому що вона може стати джерелом нових збройних сил»; (3) «воля супротивника» має бути зломлена, оскільки «навіть у той час, коли ми повністю оволодіємо ворожою країною, боротьба може знову спалахнути всередині країни або за сприяння союзників ворога ззовні» [66, с. 42]. Отже, «метою абстрактної війни» є «позбавлення ворога можливості чинити опір», а досягається дана мета поетапно: спочатку знищуються збройні сили, призначення яких полягає у здійсненні оборони країни, потім зусилля

спрямовуються на захоплення території, і тільки після цього можна примусити ворога укласти угоду про мир. Але варто ще раз наголосити, що таким чином сформульована мета війни, за Клаузевіцем, стосується тільки ідеальної війни. Вона є «лише крайнім засобом досягнення політичної мети...; в дійсності повне обеззброєння ворога далеко не завжди має місце і не є необхідною умовою для укладання миру, а відповідно, і не може висуватися теорією в якості беззаперечного закону» [66, с. 43-44].

Крім того, цілком погоджуємося з В.В. Шевченко, що загальною інтенцією книги Клаузевіца «Про війну» є теза, згідно з якою практичні цілі війни можуть бути досягнуті взагалі без ведення бойових дій, а засобами політичного тиску (нейтралізація союзників, руйнування збройних сил супротивника, виснаження його фізичних сил, знищення духовних засад до чинення опору внаслідок, наприклад, т.зв. інформаційної війни тощо). «Якщо для абстрактної війни головне – це поразка збройних сил противника і захоплення його території, то у випадку реальної війни знову-таки повний розгром і окупація території зовсім не обов'язкові» [169, с. 191]. Перш за все йдеться про здійснений Клаузевіцем аналіз політичного характеру війни, про розмежування політичної мети війни і мети воєнних дій, про принцип примату політики по відношенню до війни.

На наш погляд, теза Клаузевіца про «війну як продовження політики іншими засобами» цілком корелюється з концепцією політичного німецького теоретика права Карла Шмітта. Так, у праці «Поняття політичного» він стверджує, що будь-яку категорію можна визначити через специфічну для неї опозицію. Наприклад, категорію етики можна визначити через розрізнення добра і зла, естетики – прекрасного і потворного тощо. «Специфічно політичне розрізнення, до якого можна звести політичні дії і мотиви, – це розрізнення друга і ворога... Смысл розрізнення друга і ворога полягає у тому, щоб окреслити найвищу ступінь інтенсивності поєднання та роз'єднання, асоціації та дисоціації» [172, с. 25-26]. Політичний ворог не обов'язково має бути морально злим або естетично потворним, він просто



інакший, чужий. Тому, як зазначає Шмітт, «в екстремальному випадку можливі конфлікти з ним» [172, с. 26]. Отже, в рамках цієї концепції політика неможлива без реальної можливості боротьби, а тому війна в принципі має розглядатися як продовження політики іншими засобами, на що і вказував свого часу К. фон Клаузевіц.

Х. Хофмайстер у книзі «Воля до війни, або Безсилля політики» (2000) розробляє власну концепцію війни, багато в чому опонуючи концепції Клаузевіца. Він ставить собі за мету філософськи осмислити саме «поняття війни». Зокрема, Хофмайстер так визначає мету свого дослідження: «Ми спробуємо прояснити поняття війни і вловити силове поле, що його утворює» [162, с. 11]. Його цікавить війна не як абстрактне поняття, а саме як «суспільний феномен»: «Тематизувати війну філософськи... може означати тільки одне: спробувати досягнути її як феномен життя... Війна з її потенціями і вольовими настановами повинна мислитися як протиборство сил, котрі неможливо скоординувати і примирити, просто застосувавши мистецтво оперування поняттями. У відповідності з цим і розгляд поняття війни виходить далеко за межі формального аналізу тих визначень, які зазвичай даються цьому поняттю» [162, с. 13-14].

Хофмайстер, як і Клаузевіц, розглядає феномен війни у зв'язку з політикою, але виступає проти «інструменталізації війни», тобто перетворення її на засіб політики. Він виходить з того, що саме насилля у розумінні легітимного примусу є засобом будь-якої політики («не було жодної держави, яка змогла б повністю відмовитися від засобів насилля» [162, с. 119]), однак це не означає, що необхідно військове насилля розглядати в якості одного із таких засобів. «На противагу Клаузевіцу я, – пише Хофмайстер, – стверджую, що війна – навіть у тому випадку, якщо розглядати її умовно як продовження політики, – насправді є *не-політикою*, тобто вираженням політичного безсилля» [162, с. 99-100]. Більше того, війна є «завжди крахом політики, провалом спроби перетворення насилля на владу» [162, с. 158].

Яка ж логіка міркувань приводить Хофмайстра до подібного висновку? Аналізуючи сутність війни, він припускає, що вона представляє собою автономне, незалежне від політики явище. Адже якщо вважати її неавтономною, як це було у Клаузевіца, то цілком правомірно стверджувати, що не тільки війна носить політичний характер, але і навпаки, політика представляє собою війну іншими засобами. Як наслідок, політика перетворюється на мистецтво неможливого, що, зрештою, робить її безсилою. Натомість Хофмайстер акцентує увагу на тому, що політику варто розглядати як мистецтво можливого, а війну – як мистецтво неможливого, неможливого саме для політики. Крім того, на його думку, такі категорії, як «друг» і «ворог» в принципі не можуть використовуватись у політичному дискурсі, де більш доцільно вести мову про конкурентів. Відтак «політично сильний супротивник не потребує війни; він знає й інші способи досягнення своєї мети» і «тільки політично безсила влада є насильницькою і деструктивною». Тому безпосереднім джерелом війни є політичне безсилля [162, с. 116]. У зв'язку з цим він говорить про необхідність досягнення «політичного миру» (на відміну від «есхатологічного» та «терористичного»), який передбачає домовленість і взаєморозуміння. «Мир... ґрунтується на єднанні, *communio*, а не *communicatio*, єдиній думці. Іншими словами, есхатологічний мир, як мир земний, залежить від духовного переродження; політичний же, навпаки, базується на домовленості і взаєморозумінні» [162, с. 159].

Отже, якщо у Клаузевіца головним засобом політики виступає війна, то у Хофмайстра – влада. Вміле використання влади унеможливить війну. Більше того, Хофмайстер стверджує, що у політики і війни різні цілі: у першої – мир, а в другій – перемога будь-якою ціною. Тому якщо політика буде розглядатись у зв'язку з війною, то вона втратить свою сутність, стане «не-політикою».

Звичайно, що подібна трансформація ідеї або поняття війни пов'язана з тими кардинальними суспільно-історичними подіями і процесами, які стали

реальністю у ХХ ст. Йдеться перш за все про (1) дві світові війни, які, згідно з класифікацією Р. Арона, можна віднести до ідеологічних воєн, орієнтованих на реалізацію принципу тотальності; (2) радикальні технічні і технологічні інновації, які потенційно забезпечують можливість не тільки перемогти суперника, але й створити таку ситуацію, коли війна вже ніколи не обернеться на мир внаслідок самознищення людства в цілому (можна послуговуватись виразом Т. Гоббса «війна всіх проти всіх», тільки тепер уже в глобальних масштабах); (3) зростання взаємозалежності різних народів і культур, можливості їхньої міжкультурної комунікації внаслідок науково-технічної, інформаційної і комунікаційної революцій; (4) зменшення ролі національної держави в якості політичного суб'єкта на міжнародній арені.

Маючи на увазі становище сучасної людини, О. Коваль зазначає, що «заплутавшись в тенетах власного каузального мислення, сучасна людина опинилась у пастці, нею ж самою і підстроєною, а після втрати віри в Бога їй, споглядаючи страждання планети по телевізору, більше немає на що сподіватись, окрім як на Політику і політиків» [67, с. 272]. Однак для того, щоб політика і політики виконували свої нові функції без застосування такого засобу, як війна, необхідно філософськи переосмислити сутність таких суспільних феноменів, як держава, політика і війна, що і намагається здійснити Хофмайстер у своїй книзі. Нас же в рамках даного дослідження цікавить тільки проблема трансформації самої ідеї війни: від експлікації її як «продовження політики іншими засобами» у Клаузевіца, який започаткував традиційний підхід, до тлумачення війни як «ознаки політичної слабкості», свідoctва «безсилля політики», яка неспроможна вирішити завдання, що постають перед нею, мирними засобами, шляхом раціональної дискусії і раціональних дій в обхід війни.

Хофмайстер розглянув три типи війни – «героїчну», «імперську» та «ідеологічну», докладно охарактеризувавши їх особливості [див.: 162, с. 161-172]. Якщо два перших типи мають відношення до минулих епох, то третя є «породженням сучасності». До того ж, згідно з Хофмайстром, вона найбільш

небезпечна форма війни, оскільки по суті «не тільки дискредитує супротивника..., але і відмовляє йому у праві на життя як особистості й індивідууму», використовує моральну аргументацію, спрямовану на знецінення його життя. Крім того, Хофмайстер наголошує на тому, що «ідеологічна війна містить у собі тенденцію до тотальної війни... Звідси лише крок до винищувальної війни», завданням якої є «не мир, а одне лише повне знищення і загибель супротивника» [162, с. 173-177].

Таким чином, на основі того, як оцінюється зв'язок між війною і політикою, можна виділити два етапи (тенденції) в осмисленні суті феномену війни саме як соціально-політичного явища: (1) від найдавніших часів (перших держав, зародження цивілізацій) до сер. ХХ ст.: стадія наростання тенденції тоталізації війни. Класичним вираженням такого розуміння війни можна вважати концепцію Клаузевіца; (2) починаючи з сер. ХХ ст.: тенденція до переоцінки зв'язку війни і політики, концептуальним вираженням чого є розуміння війни як безсилля політики (Хофмайстер).

Якщо ж брати за основу критерій взаємозв'язку між війною та мораллю, можна виділити такі підходи в осмисленні війни як пацифізм, мілітаризм і теорія справедливої війни. Хоча витоки даних підходів слід шукати в античності, остаточне їх оформлення в якості окремих теорій припадає на ХІХ-ХХ ст. – час НТП та НТР, одним із аспектів яких виступав військово-промисловий комплекс. Що ж представляють собою ці підходи?

Пацифісти розглядають війну як абсолютне зло, тому, на їхню думку, політикам не варто звертатися до неї за жодних умов. Хенрік Сісе виділяє два види пацифізму: абсолютний та інституціональний. Абсолютний пацифізм передбачає, що будь-яке насилля по відношенню до людини є аморальним. Відповідно такий соціальний інститут як армія в принципі стає зайвим. Іноді пацифіст може визнавати необхідність існування армії, але не погоджуватися приймати особисту участь у її діяльності через моральні переконання. Інший вид пацифізму – інституціональний, заперечує необхідність існування саме організованих державою інститутів насилля, хоча визнає доцільність

застосування сили окремими людьми, наприклад, тоді коли вони в буденному житті опиняться в екстремальній ситуації [141, с. 122-124].

Варто відмітити, що пацифізм як політичне явище виникає ще на початку XIX ст., коли в ряді європейських країн починає формуватися громадянське суспільство, спроможне захищати свої права та свободи шляхом рівноправної дискусії з урядом. Пов'язуючи феномен війни з державою, пацифісти проголошували космополітичні ідеї миру, акцентуючи на тому, що війни є породженням саме зовнішньої політики держави. Вже перші конгреси пацифістів (Всезагальний конгрес миру в Лондоні 1843 р., Міжнародний конгрес пацифістів у Брюсселі 1848 р.) закликали уряди європейських держав взагалі відмовитися від війни, звертаючи увагу на її принципово аморальну сутність. Відомими представниками пацифізму є Л. Толстой, М. Ганді, М.Л. Кінг, А. Ейнштейн та ін.

Як стверджує один із видатних пацифістів Л. Толстой, «насильство може лише заважати мирному життю людей», хоча «можливо, що для колишнього стану людей було потрібне державне насильство». На його думку, єдиним засобом здійснення державного порядку є «внутрішнє вдосконалення і неучасть у насильстві» [146, с. 688]. Тут Толстой наслідує традицію Канта, згідно з якою людство у ході історичного розвитку має прийти до усвідомлення, а потім і до практичної реалізації ідеї вічного миру. Крім того, «війна є таким станом людей, за якого отримують владу і славу найнижчі і порочні люди» [146, с. 82]. «Допоки визнаватиметься влада уряду і право його управляти народом, накладати податі, фундувати суди, карати, війна ніколи не припиниться. Війна є наслідком влади уряду» [146, с. 823].

Незважаючи на всю моральну привабливість пацифістської позиції, вона, як справедливо зауважує Х. Сісе, має свої слабкі сторони. Справді, «якби всі люди були пацифістами, наступив би мир у всьому світі. Але якщо б пацифісти були у більшості, то частина, що залишилася, навіть і дуже мала, у своїй боротьбі за владу, престиж чи ідеологічний вплив тримала б усю решту світу в якості заручників» [141, с. 27]. Тобто пацифізм, незважаючи на

доволі благородні цілі, не є самодостатнім, оскільки за деяких умов позиція ненасилля може мати фатальні для людей наслідки.

Якщо пацифізм розглядає війну як абсолютне зло, то протилежний до нього підхід мілітаризм, навпаки, вбачає у війні абсолютне добро. Мілітаризм не просто характеризує, а ідеалізує війну як соціально-політичне явище, наголошуючи при цьому, що проводити її повинні не «найманці», як це відбувається у капіталістичних країнах, а «воїни», для яких війна має духовну сутність. Воїни – це політична еліта суспільства, це стан, який відповідає за могутність самого суспільства. А тому війна – це не випадковість, а неминучість, і в деяких випадках навіть навмисна дія.

Переносячи війну в сферу духовної культури, мілітаристи визнають моральні витоки війни. Причому, на їхню думку, війна несе у собі користь як для окремої людини, так і для суспільства загалом. Війна робить із чоловіків справжніх Чоловіків. Вона дає тим, хто бере участь у війні, відчути свою індивідуальність і гідність, розвиває їхній характер, культивує такі добродетелі, як дисциплінованість, упевненість у своїх силах, відповідальність, мужність, відданість, стійкість тощо. Крім того, «війна перетворює скопище індивідів або членів тієї чи іншої соціальної групи на єдине співтовариство. Війна об'єднує людей, даючи їм спільну мету» [97, с. 23], чи-то релігійну, чи-то політичну, чи-то національну. Таким чином, найважливіша функція держави полягає в організації суспільства для захисту національних інтересів і для превентивного нападу.

Переважаюча більшість мілітаристів акцентують увагу на тому, що людство втратило справжню сутність війни – духовне випробування (виживання) людства як біологічного виду, натомість воно «отримало теорію справедливої війни, яка розуміється як поліцейська спецоперація проти агресора» [174, с. 116]. Представниками цього напрямку є такі військові теоретики, як Г. фон Мольтке-Старший, Е. фон Людендорф, і такі мислителі, як Ю. Евола та ін. т.зв. традиціоналісти. Вираженням мілітаристської позиції у розумінні сутності війни є визначення цього явища фон Мольтке-Старшим:

«Війна – це складова частина встановленого Богом світового ладу; війна священна; війна підтримує в людині всі великі почуття, усі благородні почуття: честь, безкорисливість, добродієність, хоробрість і не дозволяє скотитись їй до найжахливішого матеріалізму» [142, с. 86]. Інший представник мілітаризму – Ю. Евола зазначає, що «злиття» мілітаристських цінностей з «етичними і політичними цінностями розцінюється як бажане, внаслідок чого держава отримує виключно міцну основу» [174, с. 119].

Ще одним підходом до осмислення сутності війни у її зв'язку з мораллю є теорія справедливої війни. Вона представляє собою підхід, серединний по відношенню до мілітаризму та пацифізму, оскільки вважає війну відносним добром, або відносним злом. Традиція справедливої війни пов'язана з намаганням морального обмеження військових дій, у зв'язку з чим вона передбачає врахування принципів *jus in bello* – вчення про те, коли законно вступати у війну; *jus ad bellum* – вчення про те, як правомірно вести війну; *jus post bellum* – вчення про те, як справедливо завершити війну. Домінуючою тезою в концепції справедливої війни виступає те, що для проведення такої війни передусім необхідні «наявність справедливих причин для оголошення війни і більш або менш справедливих засобів ведення війни» [141, с. 42]. Загальними принципами такої війни можна вважати: (1) принцип правого діла *just cause* або критерій правильних підстав, чи критерій вагомих причин; (2) принцип легітимності влади; (3) принцип добрих намірів; (4) принцип ймовірності успіху; (5) принцип співмірності; (6) принцип крайнього засобу [97, с. 34-37].

Таким чином, теорія справедливої війни – це своєрідна альтернатива концепціям пацифізму та мілітаризму, розробка якої є важливим кроком до універсального світового порядку, а простіше вічного миру, адже ці дві концепції генетично пов'язані між собою, оскільки народились в епоху середньовіччя. Класичними її представниками можна вважати Аврелія Августина, Фому Аквінського, Гуго Гроція та ін. Більш докладно сутність теорії справедливої війни ми розглянемо в підрозділі 1.4.

Важливо відмітити, що такі автори, як Х. Сісе, Р. Апресян, П. Фоушин, Б. Коппітерс, окрім пацифізму, мілітаризму та теорії справедливої війни, виділяють ще такий підхід в осмисленні війни у її зв'язку з мораллю, як політичний реалізм [див.: 141, с. 27-37; 97, с. 22-25]. На наш погляд, це не зовсім коректно з логічної точки зору, оскільки в даному аспекті здійснюється поділ не за однією підставою, тобто береться до уваги не один критерій класифікації. Так, сутність політичного реалізму можна виразити наступною загальною тезою: інтереси держави є найвищою цінністю, а тому вести чи не вести війну – це формальне право кожної окремої держави; головним мотивом ведення війни або відмови від неї є практична вигода, яку може в принципі отримати ця держава. Тому однією із характерних рис політичного реалізму є чітке розмежування сфер війни та етики. Реалісти вважають, що вираз «етика війни» – це оксюморон [97, с. 16], тобто представляє собою поєднання несумісних за значенням слів. Це означає, що моральна аргументація не повинна використовуватись ні як мотивація не розпочинати війну, ні як регулятив політичних дій під час війни. Отже, можна стверджувати, що позиція реалізму є позаморальною, імморальною точкою зору на війну.

Політичний реалізм, як зазначають Н. Фоушин, Б. Коппітерс та Р. Апресян, умовно можна розподіли на два види: (1) сильна версія реалізму та (2) поміркований реалізм. Головна відмінність між ними полягає у тому, що представники останнього визнають можливість звернення державців у міжнародних відносинах до етичних принципів, однак коли це не суперечить їхнім інтересам і може принести певну користь. Натомість прибічники сильної версії реалізму акцентують увагу на тому, що оскільки у мирний час між державами не існує ніяких моральних відносин, то і під час війни немає жодних підстав звертати увагу на пріоритети й інтереси інших країн. А коли війна уже розпочалась, моральні доводи абсолютно неспроможні.

Дж. Доннеллі в монографії «Реалізм та міжнародні відносини» (2000) узагальнює дослідження деяких авторів і наводить їхні означення реалізму



через перерахування характерних ознак даного підходу. Згідно з Г. Моргентау, політичний реалізм має такі ознаки: (1) політика обумовлюється об'єктивними законами, що укорінені в людській природі; (2) головним дороговказом у допомозі політичному реалізму знайти свій шлях у міжнародній політиці є поняття інтересу, що визначається в термінах влади; (3) влада й інтерес – перемінні у своєму змісті; (4) універсальні моральні принципи не можуть бути застосовані по відношенню до дій держав; (5) політичний реалізм заперечує правомірність ототожнення моральних устремлінь окремих націй та моральних законів, які регулюють поведінку людства; (6) політична сфера автономна. Інший дослідник реалістичної позиції у розумінні сутності війни Б. Френкель виділяє наступні ознаки цього підходу: (1) централізація держав; (2) світ анархічний; (3) держави прагнуть до максимізації їхньої безпеки або їхньої влади; (4) міжнародна система в значній мірі несе відповідальність за поведінку держави на міжнародній арені; (5) держави обирають в якості інструменту раціональну політику в їхньому прагненні влади і безпеки; (6) корисність сили [див.: 179, р. 8].

Таким чином, можна зазначити, що насилля, яке обирається в якості інструмента, є лише засобом захисту державних інтересів, а тому в даному випадку ціль виправдовує засоби. З цим погоджується і сучасний норвезький філософ Хенрік Сісе: «Застосування насилля у тому числі й на міждержавному рівні неминуче... жодна спроба підпорядкувати його моральним нормам приречена на невдачу. Військова сила знаходиться поза мораллю» [141, с. 21].

Розглянувши сутність політичного реалізму, ми приходимо до висновку, що у своїх основних положеннях він співпадає з інструменталізмом, а саме у вирішенні питання взаємозв'язку війни та політики. З нашої точки зору, інструменталісти не ставили питання про взаємозв'язок війни та моралі, оскільки цілком у дусі Макіавеллівської традиції не розглядали питання про зв'язок між політикою і мораллю. Коли ж стали теоретично оформлюватись і широко обговорюватись ключові

положення пацифізму, мілітаризму та теорії справедливої війни, інструменталістам довелося висловити свою позицію з приводу зв'язку між політикою та мораллю, а отже – війни і моралі. Їхня відповідь – війна імморальна. Але якщо вона не пов'язана з мораллю, то пов'язана з політикою, а це і є головним твердженням інструменталізму. Отже, політичний реалізм, на наш погляд, доречніше не включати до класифікації, запропонованої Сісе та іншими прихильниками теорії справедливої війни.

Отже, дослідивши різні підходи щодо сутності війни, ми прийшли до висновку, що відповідь на питання: «Що таке війна?» становить одну із важливих і невирішених до сьогодні соціально-філософських проблем. Якщо брати до уваги такий критерій класифікації підходів як зв'язок між війною і мораллю, то більш обґрунтованою нам видається відповідь представників теорії справедливої війни, які формулюють моральні принципи, що обмежують її негативні прояви до початку, під час проведення і по закінченню. Якщо ж брати до уваги другий підхід, то ми схилиємося до антиінструменталізму, згідно з яким війна представляє собою безсилля політики, незважаючи на те, що доволі популярним на сьогодні залишається інструменталізм, котрий розглядає війну в якості засобу політики. Можна також стверджувати, що філософська традиція справедливої війни виробляє т.зв. культуру війни, тобто таку форму взаємин між людьми, що допускає вдавання до війни як засобу вирішення конфліктних ситуацій, хоча й чітко внормовану. Зокрема, в ході еволюції ідеї справедливої війни були сформульовані такі обмеження щодо ведення війни, як розмежування комбатантів та некомбатантів, захист прав останніх при проведенні військових операцій, заборона використовувати певні види озброєння тощо. Що ж стосується антиінструменталістського підходу до розуміння війни, то він пов'язаний з формуванням т.зв. культури миру, тобто форми взаємин між людьми, що передбачає вимогу вирішувати конфліктні ситуації, не вдаючись до воєнних засобів і відшуковуючи альтернативні засоби.

### 1.3 Становлення ідеї справедливої війни в контексті еволюції філософських уявлень про справедливість

Ідея справедливої війни передбачає не тільки розуміння того, що таке війна, чому було присвячений підрозділ 1.2, а й розкриття того, що таке справедливість. Тому в цьому підрозділі ми простежимо, які існують підходи в історії філософії до тлумачення категорії «справедливість» і як різне розуміння цієї категорії впливало на трансформацію уявлень про справедливу війну.

Дослідження проблеми справедливості започатковується ще в класичній античній філософській традиції. Ми будемо перш за все спиратись на концепцію справедливості Аристотеля, яку покладемо в основу розгляду різних теорій справедливості, що розвивались у подальшому. Виходячи з певних загальних принципів, запропонованих ще Сократом, він визначає справедливість як деяку бездоганну доброчесність. Проте, для того щоб розкрити це поняття, потрібно дати означення справедливому як такому. Воно, згідно з Аристотелем, буває двох родів: (1) відповідність закону; (2) справедливе по відношенню до іншої людини, або ж рівність [13, с. 324]. Обидва ці роди справедливого спрямовані на досягнення спільної мети, яка полягає, по-перше, у досягненні бездоганної доброчесності і, по-друге, забезпеченні рівності зобов'язань.

Сучасний німецький дослідник О. Гьофе вказує на те, що в межах загального поняття справедливості Аристотель проводить розрізнення, які залишаються актуальними і на сьогодні. На думку Гьофе, головною заслугою античного класика є відкриття саме приватної справедливості (на відміну від всезагальної справедливості як однієї із доброчинностей) [159, с. 29-30]. Узагальнивши способи застосування Аристотелем терміну «справедливість», Гьофе запропонував доволі цікаву аналітичну класифікацію, відповідно до якої справедливість поділяється на «абстрактну» (справедливість як таку) та справедливість в інститутах [159, с. 33]. Крім того, справедливість в

інститутах поділяється на політичну і неполітичну; а політична справедливість, у свою чергу, розподіляється на справедливість за законом (позитивне право) та справедливість відповідно природи (природне право). В межах нашого дисертаційного дослідження ми зосередимось на справедливості в інститутах, зокрема на такому її різновиді, як політична справедливість, оскільки війни проводяться передусім державами, що виступають головними політичними інститутами. Цікаво, що в рамках кожного з вище наведених видів права було розроблено теорію справедливої війни, а саме: природно-правову та позитивно-правову.

Що стосується «абстрактної» справедливості, то вона, на думку Гьофе, поділяється на всезагальну і приватну справедливість, а остання, у свою чергу, – на розподіл та порядок і обмін. Оскільки війни ведуться і за розподіл матеріальних благ, тобто вони мають й економічні мотиви, то, на наш погляд, окремо необхідно розглянути такий вид абстрактної справедливості, як дистрибутивну справедливість (тобто розподіл). Адже, ще з первісних часів збройні конфлікти були нічим іншим як стрімким набігом на іншу спільноту з метою пограбування сусідів на предмет захоплення майна, території, жінок і т. ін.

З нашої точки зору, доволі ґрунтовним є аналіз дистрибутивної справедливості, здійснений російським філософом П.Є. Матвєєвим, який виділяє декілька її різновидів, серед яких найбільш цікавими є: (1) елітарна; (2) демократична; (3) егалітарна; (4) справедливість як чесність Дж. Ролза [88, с. 56-63]. Як ми обґрунтуємо далі, кожна з цих концепцій вплинула на формування відповідної ідеї справедливої війни.

Отже, переходячи до аналізу концепцій справедливої війни, ми беремо за основу такі концепції справедливості, як природно-правова, а також різні види дистрибутивної справедливості, як-то елітарна, демократична, егалітарна, концепція справедливості як чесності Дж. Ролза. З нашої точки зору, саме ці концепції справедливості дали поштовх до розвитку різних теорій справедливої війни.

Природно-правова концепція справедливої війни з'являється в філософській традиції Давнього Риму. Так, Цицерон вказував на те, що поняття справедливої війни було суворо визначено феціальним (освяченим богами) законом давньоримського народу [165, с. 63]. На наш погляд, парадоксальна ситуація стосовно феномену справедливої війни в концепції Цицерона полягала у тому, що позиції природного і позитивного права в ній співпадали. Тобто саме у Цицерона концепція справедливої війни ґрунтувалась не тільки на теоретичних положеннях, а й на реальних практиках давніх римлян.

Що ж представляє собою справедливість за Цицероном? У праці «Про обов'язки» він характеризує справедливість як одну із складових ідей морально-прекрасного, поруч із пізнанням істини, величчю духу та поміркованістю. Для нього справедливість виступає невід'ємною від добродійності, тобто вона є моральною чеснотою, здібністю творити добро. Ця чеснота, у свою чергу, також складається із чотирьох основних компонентів: (1) нікому не завдавати шкоди, але за умови, якщо тобі не завдали її; (2) користуватися громадською власністю як громадською, а приватною як особистою; (3) вірність, стійкість та правдивість у словах; (4) виконання особистих зобов'язань [165, с. 63].

Проте, щоб обґрунтувати теорію справедливої війни, Цицерону знадобилося ствердження природного джерела виникнення справедливості. На його думку, «кожному виду живих істот природа дарувала прагнення захищатися, захищати своє життя, тобто своє тіло, уникати всього того, що виявляється шкідливим» [165, с. 61]. Звідси виходить і обґрунтування природно-правової концепції справедливої війни: якщо природа дала людині змогу оборонятись, то самозахист є виправданим. Адже людське життя є найвищою цінністю; ціллю та змістом його повинно бути благо. Захищаючи себе, вона боронить і благо. Таке вміння, яке має благородну мету, і є породженням природного права. Крім такої можливості, у людини

з'являється і право на привласнення природних ресурсів: право «здобувати собі усе необхідне для життя, як харчування, притулок тощо» [165, с. 61].

Таким чином, справедлива війна є природно-правовим і в той же час позитивно-правовим актами: «Що стосується державних справ, то найсуворіше треба дотримуватися права війни» [165, с. 66]. Отже, термін «справедлива війна» в контексті даної традиції може означати також «правову війну», тобто таку, яка проводиться згідно закону або переслідує законні цілі. За допомогою війни стверджується інститут богообраності давньоримської держави: «Наш народ, який захищає союзників, вже підкорив світ» [164, с. 65]. Згідно з природно-правовою концепцією справедливої війни, яку обґрунтовує Цицерон, на війні або на тебе нападають, і тоді вона завжди є справедливою, або нападаєш ти, і тоді тлумачення війни може корелюватися в залежності від конкретної ситуації. Саме тому у військових справах треба дотримуватись справедливості як розумної складової державної політики: «Оскільки існує два способи вирішувати суперечки, один – шляхом обговорення, інший – силою, причому перший властивий людині, другий – диким звірам, то до другого потрібно звертатися тоді, коли скористатися першим неможливо» [165, с. 67-68].

При цьому «справедливою може бути тільки така війна, яку ведуть після висунення вимог або ж про яку заздалегідь сповістили і оголосили [165, с. 77-78]. У трактаті «Про державу» він уточнює: «Жодна війна не вважається справедливою, якщо вона не сповіщена, не проголошена, не розпочалась через не виконану вимогу відшкодувати завданого збитку» [164, с. 65].

На наш погляд, Цицерон вдало обґрунтовує *jus ad bellum* – принципи початку ведення справедливої війни та *jus in bello* – принципи ведення справедливої війни. У вище зазначеній роботі «Про державу» він виділяє такі принципи *jus ad bellum*: (1) війна повинна бути проголошеною; (2) війна розпочинається через невиконану вимогу відшкодувати збитки; (3) війна проводиться з метою захистити союзників [164, с. 65]. Таким чином, можна

припустити, що сучасні принципи справедливої війни – «правого діла» та «добрих намірів» були сформульовані саме Цицероном.

У трактаті «Про обов'язки» ми знаходимо подібне обґрунтування й одного із принципів *jus in bello* – справедливого ведення війни, а саме принципу співмірності: «Що стосується руйнування і розграбування міст, то потрібно строго стежити за тим, щоб не було допущено ні необачності, ні жорстокості». Принцип розрізнення теж є актуальним і на сьогодні: «Обов'язок великого мужа – серед потрясінь карати винних, але більшість людей щадити, за будь-яких обставин залишатися вірним справедливості і моральній красі» [165, с. 79]. Отже, природно-правова концепція справедливої війни, обґрунтована Цицероном, передбачає ведення військових дій лише за визначення чітких причин виникнення конфлікту, а також дотримання умов збройного протистояння з загальною метою узаконити завойоване і зменшити можливі жертви.

До епохи античності відноситься також і оформлення такого різновиду дистрибутивної концепції справедливої війни, як елітарна. Остання, на наш погляд, з'являється в рамках концепції ідеальної держави Платона. Згідно з його концепцією, справедливість виступає головною добродетеллю держави, ця сутність витікає із божественної ідеї Блага. Ця верховна ідея очолює усі інші ідеї, котрі конструюють світ чуттєвих речей, а отже справедливість, за Платоном, є результатом дії космічних законів. Така природна обумовленість справедливості співпадає з трьома частинами людської душі, кожній з яких відповідає свій стан суспільства в платонівській ідеальній державі. Розумна частина душі домінує у правителів (філософів), пристрасна – у воїнів, бажаюча – у ремісників і землеробів. Кожному стану в державі відповідає своя добродетель: мудрість, мужність та розсудливість. Мудрість притаманна найвищій страті – філософам, або правителям; мужність – стражам (воїнам), причому найкращі з них мають право стати філософами; ремісникам і землеробам властива розсудливість. Усі разом вони забезпечують існування головної платонівської добродетелі –

справедливості. Саме справедливість виступає принципом ефективності державного механізму, який забезпечує порядок у державі, і відповідає тому, щоб кожний займався своєю справою у відповідності з притаманним йому типом душі. Якщо такий порядок порушується, це може призвести до величезних збитків і навіть до загибелі держави [121, с. 217-226].

Як зазначає Н.С. Литвиненко (Кудрявцева), «сутність дистрибутивної справедливості полягає у можливості надання релевантних підстав для керованою державою перерозподілу матеріальних ресурсів від більш успішних до менш забезпечених членів суспільства» [76, с. 87]. На наш погляд, дистрибутивна справедливість встановлює рівновагу у суспільстві таким перерозподілом благ, при якому всі члени погоджуються з таким розподілом, тим самим легітимуючи наявну владу. Тільки за таких умов, подібний устрій буде ефективним і йому не будуть загрозувати внутрішні потрясіння. На погляд Є.П. Матвеева, Платон у діалозі «Держава» обґрунтовує таку концепцію справедливості, яку можна віднести до елітарної дистрибутивної. Розподіл суспільних благ у його ідеальній державі здійснюється у відповідності з принципом домінування в людині природних якостей. Тобто людина, яка спроможна бути ремісником і не має таланту воїна, ніколи не стане представником вищої верстви, якщо в неї немає мужності. Вона приречена на важку працю, в силу панування душі, що жадає різних задовольень. Воїни, які мають афективну душу, але не мають розуму, також не отримують змогу стати філософами. Вміння керувати доступне лише кращим воїнам, які володіють розумною частиною душі.

Характерні ознаки елітарної дистрибутивної справедливості Платона Матвеев підкреслює так: «Тут справедливість розуміється як рівно відкритий доступ талантам... Визнаються справедливими соціальні й економічні нерівності, якщо в їх основі лежать інтелектуальні відмінності. Мають бути відповідним чином зорієнтовані і соціальні механізми» [88, с. 62].

Яким же чином відбувається розподіл благ за принципом елітарності? Як відомо, Платон нівелює роль приватної власності в ідеальній державі;



володіти нею дозволяється лише найнижчій верстві – ремісникам і землеробам. Хоча право на приватну власність належить лише третьому стану, право на її розподіл доступне лише еліті – філософам. Саме вони визначають те, хто, чим і як буде володіти. Аналогічним чином, право на вибір шлюбу належить не тим, хто укладає цей союз, а правителям, які роблять це на користь держави. Саме така дистрибутивна справедливість повинна експлікуватись як елітарна, оскільки еліта, а не все суспільство, визначає розподіл благ. На це вказує і П.Є. Матвеев: «тут абсолютизується відмінність, і не враховується певна моральна, правова рівність людей», що у свою чергу спричиняє «несправедливість у сфері моралі і права» [88, с. 62].

Більш того, елітарний розподіл благ стосується і політичної сфери. Згідно з платонівською концепцією «ідеальної держави», війна розпочинається саме тоді, коли державі необхідні надлишкові земельні ресурси: у випадку давніх греків йдеться про пасовиська та пашні, що потрібні для забезпечення достатку не тільки самих громадян, але й гетер, поетів, акторів, кулінарів, цирюльників. Діяльність останніх забезпечує втілення жаги еллінів-громадян до розкоші, пестошів куртизанок, різноманітних бенкетів, що і наділяє природний стан людини «цивілізацією». Це є, за Платоном, головним джерелом усіх бід, пов'язаних з війною [121, с. 150-151]. В діалозі «Федон» він підтверджує цю тезу: «А звідки беруться війни, бунти, битви – як не з тіла і його пристрастей? Адже всі війни виникають заради придбання багатств, а здобувати їх змушує нас тіло, якому ми хоч-не-хоч мусимо догоджати» [124, с. 164]. Таким чином, війна є наслідком людських нездорових амбіцій, бажанням здобути якомога більше багатств і задоволень. Як зауважує український військовий теоретик М.В. Цюрупа, «Платон вперше окреслює сутність війни, як джерело збагачення держави за рахунок інших, тобто виділяє економічні та геополітичні причини виникнення збройних конфліктів» [166, с. 150].

Проте, вводячи поняття «справедлива війна», суб'єктивно Платон визначає в «Державі» еллінів як «близьких одне до одного людей», які «за

природою своєю є друзями», а варварів – «іноземцями і чужаками», які «за своєю природою є ворогами» [121, с. 271]. А тому збройний конфлікт між греками і варварами він називає війною, а між самими еллінами – розбратом, чварами. Різко розмежовуючи війни як явище на внутрішні та зовнішні, Платон намагається надати характеру справедливої війни тільки збройним конфліктам між еллінами та варварами, наголошуючи на згубності громадянської війни, тобто війни «еллінів проти еллінів». Культурна опозиція «ми – вони» набуває у нього рис політичної опозиції. Таким чином, елітарна справедлива війна – це природний закон еллінів, у яких є божественна ціль – облагородження світу.

Подібної трактовки елітарної справедливої війни дотримувався і Аристотель. З його точки зору, «воєнне мистецтво можна розглядати... як природний засіб надбання власності, адже мистецтво мисливства є частиною воєнного мистецтва». Більш того, призначенням воєнного мистецтва є не тільки полювання на диких тварин, але й на тих людей, «які, будучи від природи призначеними до підкорення, не бажають підкорятися». Така війна, згідно з Аристотелем, «за природою своєю справедлива» [15, с. 389]. Зазначимо, що поняття «справедлива війна» він виводив із поняття війни, а не з поняття справедливості, що може викликати суттєве заперечення.

В подальшому традиція філософського обґрунтування природного і позитивного права набуває теологічного тлумачення, оскільки християнськими філософами було переглянуто здобутки античної філософської думки. В середньовічній філософії з релігійної точки зору розглядається і природно-правова концепція справедливої війни. Виходячи з платонівської традиції розуміння ідеї блага як найвищої, що спрямовує людське життя на добродієність, Августин вносить певні корективи в експлікацію справедливості. Благо виступає телеологічним процесом, якому підпорядковується життя людини. Таким чином, «найвище благо є вічне життя, а найбільше зло – вічна смерть, для набуття першої і уникнення останньої нам слід жити праведно». Оскільки благо нам недоступне, його

треба шукати вірою, як і своє праведне життя, воно не під силу людині, якщо їй не допоможе Бог [2, с. 322].

Справедливість є природним порядком в людині, через який душа підкоряється Богові, плоть – душі, отже і Богові. Суть справедливості полягає у тому, щоб віддати кожному те, що належить йому, що є пріоритетним для людини [2, с. 325]. Наявність у людини позитивних і негативних рис пояснюється відповідно проблемою теодицеї (виправдання Бога за існуюче у світі зло, джерелом якого є свобода волі людини). Проте, незважаючи на наявність свободної волі, «у справжньому житті справедливість у кому б то не було зводиться до того, щоб Бог керував людиною, яка покоряється Йому, душа – тілом, а розум – вадами, що ще упираються або вже є пригніченими; і щоб у самого ж Бога просити дяку за отримані блага» [2, с. 368].

Де ж можлива подібна справедливість за Аврелієм Августиним? Тільки у граді небесному, тобто в ідеальному вічному світі, до якого має прагнути душа людини. Справжній світ, або небесний град, керований Богом, на думку В.В. Бичкова, є притулком для «усіх вірних Богу істот, ангелів, істинних християн та добродішних людей» [21, с. 24]. Якщо град небесний є притулком усіх добродішних людей і божественних істот, то «град земний» – це людське суспільство, в якому панують реальні речі, що виступають для людей актуальними цінностями. А тому світ земний, неідеальний є лише інобуттям, світом несправжнім, який приречений на загибель. Тому Августин задається питанням: «Яку справедливість можна припускати в людині, котра не служить Богові, якщо ні душа тілом, ні людський розум вадами не можуть керувати справедливо, не служачи Богові?» [2, с. 357].

Отже, існування справжньої справедливості у земному граді неможливе, оскільки суспільство представляє собою сукупність грішних людей, які своєю діяльністю примножують несправедливість. А «за відсутності справедливості, що таке держави, як не великі розбійницькі зграї; так само як і самі розбійницькі зграї є не що інше, як держави в мініатюрі. І вони також представляють собою суспільства людей, що управляються

владою начальника, пов'язані обопільною угодою і ділять здобич згідно добровільно встановленому закону» [1, с. 150].

Доволі оригінальною у Августина є версія заснування держави. «Коли подібна згряя втрачених людей зростає до таких розмірів, що захоплює області, засновує осілі житла, опановує містами, підкоряє своїй владі народи, тоді вона відкрито отримує назву держави, яку вже цілком присвоює їй не пригнічена жадібність, а й придбана безкарність» [1, с. 150]. Наслідуючи аристотелівській традиції походження держави, Августин зазначає, що люди завдяки різноманіттю мов невзможі досягти порозуміння. Лише у результаті завоювання якоїсь країни переможці накладають на підкорених не тільки економічні претензії, але й мовні. Союзи держав теж завдяки своїм обов'язкам змушені вести війни, крім цього виникають і громадянські війни, як результат негативних людських бажань [2, с. 333].

Природнім тоді перед нами постає питання: якщо в людському світі – немає справедливості, тоді яким же чином Августин обґрунтовує природно-правову концепцію справедливої війни? Якщо, війна, за Августином, – «справа людська, причому справа небажана» [1, с. 295]; зло, породжене людською діяльністю, а справедливість можлива лише у граді небесному, то чи не є тоді дефініція «справедлива війна» оксюмороном?

З точки зору Августина, проблема теодицеї має і політичний відтінок, адже війни виникають і проводяться державами. «Несправедливість супротивної сторони змушує мудрого вести справедливі війни», ця несправедливість людська, а тому, якщо б її не було, війни взагалі не потрібно було б проводити. Отже, вслід за Цицероном, Августин стверджує тезу: щоб уникнути лиха, виникає природна потреба захистити себе [2, с. 333-334]. Саме церква виступає проявом Божого граду у земному світі, і тому війна може бути справедливою, якщо вона ведеться від її імені.

Слід зазначити, що епоха великого переселення народів і падіння Західної Римської імперії потребували своєрідної еволюції християнської філософської думки. Суспільству були потрібні захисники, які воювали б не

тільки словом, але й мечем. Абсолютний пацифізм ранніх апологетів змінився раціональними доводами патристики, представники якої наголошували на необхідності для християн виступити на захист християнської держави. Французький дослідник Ж. Флорі наголошує на тому, що саме Блаженний Августин змінив погляди християн на природу війни: «Еволюцію загально-християнського менталітету щодо війни добре виражає святий Августин, який розвиває у своїх роботах двояку ідею: з одного боку, обов'язкового неприйняття несправедливої війни, ... але з іншого – визнання справедливої війни» [155, с. 39]. Така діалектична диспозиція одразу набула форми ідеології, яку Флорі називає «ідеологією меча». Згідно з нею, «війна буває справедливою, і християнин може без докорів сумління брати участь у ній». Вона чітко розмежовує функції у суспільстві: «Одним належить боротися молитвою проти демонів, тоді як інші борються зі зброєю в руках проти варварів» [155, с. 39]. Проте, незважаючи на такий переворот у свідомості, Августину не вдалося розробити чіткої теорії справедливої війни, її критерії остаточно сформулював Фома Аквінський.

Фома Аквінський будує концепцію справедливої війни, виходячи з розрізнення трьох видів права: (1) вічного (божественного), (2) природного і (3) позитивного. Вічне право веде людину до всезагального блага, сутність якого проявляється у людському розумі й відображується у ньому за допомогою інтелекту, така сукупність у поєднанні утворює природне право. Застосування принципів природного права відповідно до суспільного життя утворює фундамент для позитивного права, тобто юриспруденції [20, с. 125-126]. Таким чином, в концепції природного права Ф. Аквінського, визначальною ідеєю, що фундаменталізує три види права, є благо.

Як і Цицерон та Августин, наслідуючи аристотелівську традицію розуміння блага, Аквінський виводить ідею справедливості з добродетності, називаючи її «правосудністю». Проте, на відміну від Цицерона, у нього змінюється характер добродетностей; ними виступають (1) поміркованість

(благорозумність), (2) справедливість (правосудність), (3) розсудливість та (4) мужність. Крім того, пізнання істини як вид доброчесності замінюється на розсудливість, а чотири людські доброчесності підкорюються теологічним доброчесностям: мудрості, вірі, любові та надії [3, с. 144-145]. Справедливість розуміється як така доброчесність, що зобов'язує людину здійснювати вчинки згідно з «правильністю розуму» при «належних стосунках між рівними». Таким чином, справедливість можлива лише за рівноправних відносин. Вона напряду пов'язана з розумом і передбачає належність як свою необхідну засаду [3, с. 149-151].

У зв'язку з цим теорія справедливої війни у Фоми Аквінського набуває певної специфіки. Мир є божественним приписом і актом доброчесності, котрому може протистояти лише гріх. Оскільки війна протистоїть миру, звідси вона є гріхом по своїй суті. Проте, вслід за Августином, Фома Аквінський стверджує, що війну розпочинають заради миру і в стані бойових дій воїни повинні бути миротворцями, які, перемагаючи своїх супротивників, приводять їх до миру. Тому потрібні такі умови для початку війни, які б не викликали сумнівів щодо ідеї блага, заради якої розпочинають війну. Такими критеріями в Аквінського виступають: (1) повноважність правителя щодо рішення про початок війни. Воно повинне прийматися державною владою, а не приватними особами. Оскільки суспільне благо є турботою вищої влади, то саме вона повинна приймати це рішення; (2) справедлива мета, яка виправдовує самозахист або помста за відмову відплати за нанесене зло чи повернення викраденого майна; (3) справедливий намір, який передбачає ствердження добра чи попередження зла [5, с. 497-505]. Таким чином, згідно Ф. Аквінському, за наявності трьох перелічених умов справедлива війна не є гріхом, оскільки ті, хто проводить її, не протистоять миру, а якщо і протистоять, то тільки гріховному (несправжньому) миру.

В епоху раннього Нового часу філософська традиція природного і позитивного права внаслідок процесу секуляризації свідомості, формування національних держав і зародження просвітницьких ідей значно

трансформується. Узагальнивши вчення Аристотеля, Цицерона, Аврелія Августина і Фоми Аквінського, голландець Гуго Гроцій сформулював принципи сучасної теорії справедливої війни і заклав основи раціоналістичної версії теорії суспільного договору [23, с. 227]. Крім того, на наш погляд, він зробив акцент на виведенні дистрибутивної справедливості із природного та позитивного права як однієї із причин справедливої війни. Наступні мислителі лише змінювали погляди на природу самої справедливої війни, проте корінні засади залишалися незмінними. До того ж його концепцію війни цілком можна назвати не тільки природно-правовою, але й позитивно-правовою, оскільки принципи справедливої війни, які обґрунтував Гроцій, є основоположними і сьогодні. Вони витікають із природного права, проте є фундаментальними і для існуючих принципів позитивного права.

Так само як Аристотель і Цицерон, він наголошує на тому, що людина є «істотою вищого порядку», якій природа подарувала особливу здатність «спілкування». Гуго Гроцій стверджує, що така здатність значно відрізняє людину від тварини, оскільки людина за своєю природою керується не тільки власною користю, але й правилами загального життя. Для того, щоб спілкуватися, їй природа також подарувала мову, а це, у свою чергу, обумовило жагу до знання і діяльності, які має тільки людський рід [35, с. 45]. Таким чином, природа людини спонукає її прагнути до взаємного спілкування, а це у свою чергу дає змогу вирішувати всі насущні проблеми.

Позитивне право витікає з дотримання особливих домовленостей, які передбачаються природним правом. Причому важливу роль тут відіграє користь, що витікає із взаємного спілкування людей, і котра є, згідно з Карнеадом, «матір'ю справедливості і правди» [35, с. 48]. Джерелом позитивного права, окрім природного, є божественне право, яке витікає із свободної волі Бога. Ці два види права роблять правила і закони доступними для всіх людей, які дають змогу утримуватись від безрозсудних поривів. А позитивне право регулює утримання від чужого майна, повернення даної у

борг речі та відшкодування отриманої з неї вигоди, обов'язок дотримання обіцянок, відшкодування збитку, заподіяного з нашої вини [35, с. 46].

Проблема дистрибутивної справедливості у Гроція виводиться з позитивного права: «Сюди ж відноситься розсудлива співмірність у безвідплатному розподілі між окремими людьми і суспільствами належних їм благ, з наданням переваги при такому наділі, то мудрому перед менш мудрим, то родичеві перед чужоземцем, то бідному перед багатим, оскільки це згідно з діями кожного і природою кожної речі» [35, с. 46].

Отже, Гроцій, як і Аристотель, і Аквінський, пов'язує справедливість з правом, виводячи її з чистого розуму: «бо право тут означає не що інше, як те, що справедливо, при цьому переважно в негативному, а не в ствердному сенсі, оскільки право є те, що не суперечить справедливості. Суперечить же справедливості те, що осоружно природі істот, що мають розум» [35, с. 68]. Як доречно зазначає С.Ю. Волков, «Гроцій називає справедливість головним критерієм регулювання усіх форм громадських стосунків» [23, с. 229].

Вдалим, на наш погляд, є визначення війни за Гуго Гроцієм як «стану боротьби силою як такою». Причому, він робить акцент не на дії, тобто на збройному зіткненні, а саме на стані, тому що будь-яка суперечка між державами може обернутися війною. Крім того, зазначає Гроцій, війна може бути викликана не тільки суперечкою між державами, а й тими, хто є не єдиним народом, приватними особистостями, а також тими, хто має такі повноваження: аристократів або вільних громадян [35, с. 67-68].

Усі можливі війни Гроцій розподіляє на публічні, приватні та змішані. Публічна війна проводиться державною владою, приватна – приватними особами, змішана ведеться як державними, так і приватними особами. Така класифікація дозволяє Гуго Гроцію більш докладно розглянути природу війни і пов'язати її сутність з моральною цінністю – справедливістю. Поєднання війни і справедливості теж є результатом природного права. Якщо метою війни виступає «збереження в недоторканості життя і членів тіла», то така ціль є благою, оскільки самозахист є природним для людини.



Застосування насилля заперечується лише тоді, коли порушується право, тому сила, є законною, доки не порушить чужого права [35, с. 84-85].

Справедливою Гроцій називає «урочисту війну» (тобто оголошену), яка йде від закону. Причому тут мають бути дотримані дві умови: (1) війна повинна проводитись державною владою, та (2) за певних обрядів, без яких її існування взагалі неможливе [35, с. 123]. Так само як і в Цицерона, згідно з Гроцієм, справедлива війна повинна бути проголошена. Проте сама процедура оголошення може бути умовною, безумовною і простою. Умовне оголошення війни передбачає стягнення з ворога загарбаних ним речей, причому якщо позов задоволений, війна може і не розпочатись. Безумовне проголошення війни проводиться за умови розпочатих бойових дій або покарання за злочин, котрий потребує відплати. Просте оголошення війни застосовується при обопільному проголошенні війни [35, с. 610-611].

З критикою ідей Гроція виступив Ж.-Ж. Руссо. Продовжуючи традицію природного права, він висунув доволі оригінальну концепцію дистрибутивної справедливості, яку можна назвати демократичною. Справедливість, на думку Руссо, «відповідає благу як порядку, є таким по природі речей і не залежить від угод між людьми». Крім того, «всяка справедливість – від Бога, який є її джерелом; але якби люди могли отримувати її, вони б не мали потреби ні в уряді, ні в законах» [135, с. 170].

Крім того, існує загальна справедливість, яка витікає лише з розуму, але ця справедливість, щоб бути прийнятою нами, має бути взаємною. Отже, на думку Руссо, найбільше благо для всіх повинно бути ціллю всіляких систем законів. Воно зводиться до свободи та рівності. Свобода передбачає наявність у людини гідності, природних прав та її обов'язків [135, с. 156]. Руссо вводить поняття «громадянська свобода», яка набувається людиною при укладанні суспільного договору. Це «моральна свобода, яка єдина робить людину справжнім господарем для самої себе». У даному випадку Руссо наслідує традицію Аристотеля, який вважав, що потурати своїм бажанням є

рабством. Отже, громадянська свобода представляє собою дотримання закону, котрий людина встановила заради самої себе [135, с. 165].

Рівність є результатом суспільної угоди, вона є ніби умовою, за якою усі громадяни приймають на себе обов'язки на однакових умовах і повинні користуватися однаковими правами. Таким чином, завдяки подібній угоді всякий акт суверенітету (акт загальної волі) дає суверену розуміння нації як єдиного цілого, а сам суспільний договір є справедливим, оскільки він є загальним для всіх. Ця угода має тільки одну мету – загальне благо, котре підтримане силою суспільства і найвищої влади [135, с. 173].

Без подібної легітимації «закони справедливості безсилі між людьми; вони приносять благо лише ганебному і нещастя – праведному, якщо цей останній дотримується їх у стосунках з усіма, а ніхто не дотримується їх у своїх стосунках з ним». Отже, угоди і закони потрібні, щоб об'єднати права і обов'язки і повернути справедливість до її мети. «У природному стані, де усе загальне, я нічим не зобов'язаний тим, кому я нічого не обіцяв; я визнаю чужим лише те, що мені непотрібне. Зовсім не так в громадянському стані, де усі права визначені Законом» [135, с. 176]. Таким чином, тільки суспільний договір гарантує загальну справедливість, яка за своїм змістом є дистрибутивною демократичною справедливістю.

Як стверджує П.Є. Матвеев, основний принцип дистрибутивної демократичної справедливості полягає в максимізації благ для усіх і кожного члена суспільства. «Вона поєднує у собі елементи віддаючої і розподільної справедливості, оскільки справедливим тут вважається розподіл як по праці, так і по потребах в міру соціальних та індивідуальних можливостей». Крім того, «вона визнає справедливою певні індивідуальні відмінності, але узаконює соціальні механізми, що урівнюють шанси людей в розподілі благ, створюючи рівні можливості для усіх» [88, с. 60].

Подібним чином Руссо зазначає, що суспільний договір обмежує природну свободу людини та її необмежене право на все те, чим вона володіє. Але взамін отримує громадянську свободу, право першої заїмки,

котре, у свою чергу, утворює приватну власність. Для узаконення приватної власності потрібні три умови: (1) відсутність іншого власника, (2) зайнятість тільки необхідної території для прогонування, (3) обробка та розчистка землі як єдиний доказ ознаки власності. Отже, за наявності дотримання цих вимог, власники визнаються як «хранителі загального надбання, їх права визнаються всіма членами цієї Держави і захищаються від чужинців» [135, с. 164-166].

За наявності такої легітимності суверена він може проголошувати війну, котра за Руссо, є актом політичним. Оскільки, війна – це «відношення зовсім не людини до людини, але Держави до Держави», то ситуація збройного протистояння передбачає випадковість ворожості. Це, в першу чергу, акти необхідності, викликані потребою в самозахисті, що є традиційно за природним правом – природним законом. Як і Платон, Руссо наголошує на економічних чинниках виникнення війни: «Бо якщо землі надто багато, то охорона її обтяжлива, обробка – недостатня, продуктів – надлишок; у цьому Держава, щоб це заповнити, опиняється в щонайповнішій залежності від своїх сусідів; у цьому причина майбутніх наступальних воєн» [135, с. 186].

Руссо повністю заперечує той різновид війни, який Гуго Гроцій називає приватною війною: «Сутички між окремими особами, дуелі, поєдинки є актами, що не створюють ніякого стану війни». Це не є природним для людини, яка і в природному стані є миролюбною істотою. Війни починаються лише тоді, коли люди поводять себе як розбійники, мета яких – примітивна нажива. Таким чином, Руссо заперечує війну і як природне явище: «війну спричиняють не стосунки між людьми, а стосунки речей, оскільки не може існувати війни приватної, або війни людини з людиною, як в природному стані, де взагалі немає постійної власності, так і в стані громадському, де все підвладно законам» [135, с. 157].

Слід зазначити, що у Руссо немає теоретичного обґрунтування ідеї справедливої війни, проте, на наш погляд, тлумачення проведення військових дій має такий характер, який можна назвати демократичною концепцією справедливої війни. Отже, на думку Руссо, вона можлива лише за таких

обставин, коли проводиться громадянською державою або справедливим державцем: «у розпалі війни справедливий государ, захоплюючи у ворожій країні все, що належить народу в цілому, при цьому поважає особу і майно приватних осіб; він поважає права, на яких ґрунтовані його власні» [135, с. 158]. Таким чином втрачається сама суть війни, оскільки економічні причини воєн нівелюються особливим статусом ворога. Якщо ворога поважають, а його майно є недоторканим, то тоді війна набуває характеру рицарського поєдинку, тобто має характер культурно-етичного акту. Ворог тільки тоді є суперником, допоки має зброю в руках [135, с. 158].

Розглянута концепція демократичної справедливої війни, з нашої точки зору, включає в себе наступні критерії: (1) війна повинна бути оголошеною: «Оголошення війни служить попередженням, не стільки Державам, скільки їх підданим. Чужий, будь то король, приватна людина або народ, який грабує, вбиває або тримає в неволі підданих, не оголошуючи війни государеві, це не ворог, а розбійник» [135, с. 158]. Якщо війна проголошена, то вона проводиться на законних засадах; (2) ворога варто «поважати», адже він є захисником своєї вітчизни, і навіть після поразки є людиною, яка має всі права, в тому числі і на приватне майно; (3) право завойовника є лише одномоментним актом, воно ґрунтується лише на силі, а отже, не має статусу права. «Стосовно права завоювання слід сказати, що воно не має іншого підґрунтя, окрім права найсильнішого. Якщо війна не надає переможцеві ніякого права на знищення переможених народів, то це право, котрого він позбавлений, не може прислужитися й для обґрунтування його права перетворювати переможених на своїх рабів. Право вбити переможеного ворога виникає лише тоді, коли його не можна перетворити на раба, отже, право зробити когось своїм рабом не впливає з права його вбити» [135, с. 158]. Дотримання цих умов призводить до знищення стану війни як такого.

Сам Руссо зазначає, що «іноді можна знищити Державу, не вбиваючи жодного з її членів» [135, с. 157-158]. Тобто для вирішення політичних проблем не обов'язково застосовувати війни як інструмент політики. Як

стверджує А.С. Капто, «розглядаючи проблеми війни крізь соціальну призму, Ж.-Ж. Руссо відкинув софістичне розуміння "справедливої війни" протиставлене "несправедливій війні"» [60, с. 41].

У XIX-XX ст. з критикою концепції природного права виступили представники марксизму. Як зазначав Ф. Енгельс, «мірилом, яким визначається, що відноситься до природного права і що до нього не відноситься, служить абстрактне вираження самого права – справедливість» [175, с. 273]. Хоча справедливість і є породженням природного права, вона не несе жодного змісту: «справливість завжди є лише ідеологізованим, піднесеним до небес виразом існуючих економічних відносин або з його консервативного, або з його революційного боку» [175, с. 273].

Щодо позитивного права, то відповідно до засадничих принципів історичного матеріалізму Енгельс виводить його з розвитку виробничих відносин: «На відомому, дуже ранньому ступені розвитку суспільства виникає потреба охопити загальним правилом акти виробництва, розподілу і обміну продуктів, що повторюються день у день, і потурбуватися про те, щоб окрема людина підкорялася загальним умовам виробництва і обміну. Це правило, що спочатку виражається у звичаї, стає потім законом. Разом із законом необхідно виникають і органи, яким доручається його дотримання, – публічна влада, держава. В ході подальшого громадського розвитку закон розростається у більш-менш велике законодавство» [175, с. 273].

Оскільки вся існуюча надбудова є лише відображенням економічних відносин, то шлях вирішення всіх загальних людських проблем полягає у зміні виробничих відносин. Як зазначають Маркс та Енгельс, «історія усіх досі існуючих суспільств була історією боротьби класів» [87, с. 424]. Тому для знищення відносин експлуатації пролетаріату необхідно у політичній боротьбі встановити свою диктатуру, а отже і запровадити свій устрій зі своєю мораллю: «Якщо пролетаріат у боротьбі проти буржуазії неодмінно об'єднується у клас, якщо шляхом революції він перетворює себе на панівний клас і в якості панівного класу силою скасовує старі виробничі відносини, то

разом з цими виробничими відносинами він знищує умови існування класової протилежності, знищує класи взагалі, а тим самим і своє власне панування як класу» [87, с. 447]. Зміна виробничих відносин призведе до кардинальних змін у суспільстві: «Комунізм же відміняє вічні істини, він відміняє релігію, моральність, замість того щоб оновити їх; отже, він суперечить усій попередній ході історичного розвитку» [87, с. 445].

Для класичного марксизму характерним було заперечення традиційної моралі як знаряддя панування «експлуаторських класів» [50, с. 681], проте сам принцип побудови комуністичного суспільства передбачав такий розподіл економічних благ, який можна охарактеризувати як принцип егалітарної дистрибутивної справедливості. Як зазначає П.Є. Матвеев, «егалітарна концепція справедливості вимагає, щоб усі члени суспільства отримали рівні блага, тобто щоб розподіл благ здійснювався за принципом віддаючої справедливості» [88, с. 57]. Крім того, сам Маркс стверджував, що «характерною рисою комунізму є не відміна власності взагалі, а відміна буржуазної власності» [87, с. 438].

Егалітарна концепція справедливості припускає встановлення жорстких, формальних інститутів, що сприяють реалізації її норм. Зокрема, передбачається інститут суспільної власності, планово-централізована економіка, авторитарний або тоталітарний режими в державі [88, с. 62]. Її метою виступає побудова нового комуністичного суспільства: «Коли в ході розвитку зникнуть класові відмінності і усе виробництво зосередиться в руках асоціації індивідів, тоді публічна влада втратить свій політичний характер. На місце старого буржуазного суспільства з його класами і класовими протилежностями приходить асоціація, в якій вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку усіх» [87, с. 446-447].

На думку П.Є Матвеева, в марксизмі справедливість оцінюється як вища за рангом цінність, в жертву якої можна принести інші цінності, у тому числі свободу, гідність, щастя людей. І в цьому полягає один із основних моральних недоліків егалітарної концепції, оскільки тут порушується

об'єктивна ієрархія, властива системі моральних цінностей, тобто порушується принцип морально-ціннісної ієрархії [88, с. 57].

Шлях реалізації комуністичного суспільства за допомогою війни обґрунтували представники радянського марксизму – Ленін і його послідовники. Підтримуючи тезу Маркса про те, що «війна піддає націю випробуванню» [86, с. 551], вони поєднали сутність війни з політикою. Взявши за основу формулу Клаузевіца «війна – це продовження політики іншими засобами», В.І. Ленін наголосив на «насильницьких» засобах її проведення [75, с. 421]. Крім того, він вказав на загальну відмінність між наступальною та оборонною війнами: якщо остання є справедливою, а отже і законною, то перша – несправедливою і незаконною. Проте критеріями справедливості в цих типах війн виступає фактор пригнобленості, тобто справедливою є та війна, котра ведеться проти експлуататорських, і навіть рабовласницьких (колоніальних), держав [75, с. 417-418].

Це положення покладене в основу радянської доктрини «справедливих і несправедливих війн». Так, у «Короткому курсі історії ВКП(б)» зазначалося, що війна буває двох видів: «(1) війна справедлива, незагарбницька, визвольна, що має на меті або захист народу від зовнішнього нападу і спроб його поневолення, або звільнення народу від рабства капіталізму, або, нарешті, звільнення колоній і залежних країн від гніту імперіалістів, і (2) війна несправедлива, що є загарбницькою, такою, що має на меті захоплення і поневолення чужих країн, чужих народів» [49, с. 163]. Таким чином, егалітарна справедлива війна ставить собі за мету «захист пригноблених країн» за класовою ознакою і навіть превентивний удар або інтервенцію у формі сумнозвісної «світової соціалістичної революції».

На наш погляд, оригінальні ідеї справедливої війни висунув у своїй концепції справедливості як чесності Дж. Ролз. Крім того, його концепція справедливої війни виступає прикладом переходу від культури війни до культури миру. На думку Ролза, справедливість є щонайпершою чеснотою суспільних інституцій [132, с. 26], а отже, саме вона виступає тим чинником,

що може забезпечити ефективність будь-якого державного устрою. Головним принципом, на якому ґрунтується добробут суспільства, виступає недоторканність кожної особи, котра не може бути порушена, навіть задля добробуту цілого суспільства. Отже, справедливим є те суспільство, де свободи рівноправного громадянина вважаються загальноприйнятими [132, с. 27]. Головним суб'єктом справедливості є базисна структура суспільства або засоби, завдяки яким соціальні інститути розподіляють права й обов'язки і визначають переваги соціальної кооперації [132, с. 31].

Дистрибутивна концепція справедливості Ролза враховує економічний аспект функціонування суспільства поряд із соціально-політичним і морально-юридичним. Сама концепція справедливості як чесності базується на двох засадничих принципах: (1) кожна особа, приймаючи участь в якій-небудь практиці, або що знаходиться у сфері її дії, має рівне право на найбільш можливу свободу, сумісну з такою ж свободою для усіх інших; (2) нерівність допустима тільки у тому випадку, якщо розумно чекати, що вона буде вигідна для усіх і за умови, що те громадське положення і ті посади, з якими воно пов'язане, або з яких воно витікає, є доступними для усіх. Отже, ці принципи виражають справедливість як комплекс трьох ідей: свободи, рівності і винагороди за діяльність заради загального блага [131, с. 46].

Як зазначає П.Є. Матвеев, «ця концепція припускає рівність основних прав і свобод і нерівність у розподілі благ, якщо воно сприяє поліпшенню життя найменш пристосованих. Ролз допускає, таким чином, "нерівності", за яких не програють і найменш забезпечені люди, вважаючи, що це стимулюватиме господарську діяльність найбільш продуктивних членів суспільства. Нерівність узаконюється, у тому числі і нерівність на основні засоби виробництва, включаючи приватну власність на землю» [88, с. 62-63].

Свобода індивіда є настільки повною, що він може відмовитися від участі у несправедливій війні. Ця відмова повинна апелювати до конкретних принципів. Такими принципами у Ролза є: (1) у справедливій війні строго неприпустимими є певні форми насилля, більше того, там де *jus ad bellum* –



принципи початку ведення справедливої війни – є сумнівними і невизначеними, обмеження на засоби її проведення стають ще більш суворими; (2) дії, які припустимі у справедливій війні, коли вони необхідні, можуть категорично виключатися у більш сумнівній ситуації; (3) метою справедливої війни є справедливий мир, таким чином, використані засоби не повинні руйнувати випадковість миру або заохочувати зневагу до людського життя, адже вони можуть поставити під загрозу не тільки нашу безпеку, але й безпеку людства в майбутньому [132, с. 517-520]. Отже, концепція справедливої війни Ролза, яку, з нашої точки зору, можна назвати ліберальною, передбачає повну трансформацію культури війни в культуру миру на основі визнання права вільного вибору індивіда перед військовою повинністю.

Таким чином, розгляд певних тенденцій у генезисі концепцій справедливої війни дозволяє прийти до висновку, що такий генезис має своїм джерелом природне і позитивне право, а також дистрибутивну справедливість, принципи якої намагалися накласти на війну, виходячи з уявлень про справедливість. У процесі історичного розвитку філософських уявлень про справедливість вони включали в себе різноманітні сторони людського життя: від правової, релігійної, моральної, політичної до економічної, військової тощо. Це зумовило появу різноманітних концепцій справедливої війни, які ґрунтувались на різних ідеях природного та позитивного права, а також на неоднорідних концепціях дистрибутивної справедливості. В ході еволюції концепції справедливої війни набули характер культури війни, і навіть культури миру у концепції Дж. Ролза. Подібна трансформація засвідчує загальну тенденцію обмеження війни як такої і переходу до культури миру.

#### 1.4 Проблема критеріїв справедливої війни

Розглянувши різні концепції справедливої війни та їх трансформацію в процесі розвитку уявлень про справедливість, вважаємо доречним детальніше зупинитись на природно-правовій концепції справедливої війни, а саме на її сучасній версії. Іншою, більш поширеною, назвою цієї концепції є «теорія справедливої війни». Важливо відмітити, що термін «теорія справедливої війни» відсилає, з одного боку, до майже двохтисячолітньої європейської традиції осмислення проблеми морального обмеження війни (латинський вислів *justum bellum* можна перекладати не тільки як «справедлива війна», але й «виправдана війна»), а з іншого – до сучасної доктрини справедливої війни, яка оформилась у другій половині ХХ ст. внаслідок законодавчого закріплення ключових принципів такої війни, що, у свою чергу, впливають із вище вказаної філософської традиції. Сучасна теорія справедливої війни представляє собою сукупність принципів *jus ad bellum* (справедливого або законного початку війни), принципів *jus in bello* (правомірного ведення війни), а останнім часом до неї пропонують включити і принципи *jus post bellum* (справедливого завершення війни). Усі перераховані морально-правові принципи (критерії) покликані демаркувати справедливі та несправедливі війни. З невеликими варіаціями вони викладені у численних монографіях і статтях передусім англomовних дослідників, в яких активно обговорюються проблеми етики війни в цілому або ж моральності окремих воєнних кампаній. Серед таких дослідників варто відмітити Дж.Ф. Чайлдреса [178], П. Рамсея [183], Дж. Ролза [132], М. Уолзера [185], О. О'Донована [181], Р. Філіпса [182] та ін. Зважаючи на те, що принципи справедливої війни, які пропонуються в однойменній теорії, здебільшого наводяться як непроблематичні, з нашої точки зору, важливо піддати їх спеціальному аналізу і, зрештою, з'ясувати, наскільки вони розкривають зміст категорії «справедливість» і чи не є вислів «справедлива війна» просто певною ідеологемою.

Як зауважує Дж.Ф. Чайлдрес, існує два підходи щодо розгляду критеріїв справедливої війни: представники першого підходу виходять із засадничих моральних принципів і розмірковують над тим, який критерій справедливої війни може бути виведеним із них, а представники другого вважають, що розроблені попередніми дослідниками принципи необхідно піддати критиці, виходячи із фундаментальних етичних принципів і цінностей [178, р. 427]. На наш погляд, перший підхід однозначно домінує у сучасних теоретиків справедливої війни. Перш ніж докладно розглянути самі принципи справедливої війни, доцільно звернутися до з'ясування змісту категорії справедливості, яка в контексті розглядуваної проблеми виступає якісною характеристикою війни як суспільно-політичного явища.

Справедливість у війні, як і в будь-якій іншій сфері людської життєдіяльності, означає неупередженість (або безпристрасність), яка у свою чергу спирається на принцип рівності. На це вказують, зокрема, Б. Коппітерс, Н. Фоушин і Р. Апресян: «справедливість означає безпристрасність. Безпристрасність у свою чергу передбачає, що до окремих людей, груп, культур і держав ставляться як до рівних принаймні у двох аспектах. До них ставляться, по-перше, з рівною увагою, по-друге, з рівною повагою. Завдяки увазі, думка і дії звернені на їхній добробут, завдяки повазі – на їхні бажання і їхній вибір. Ідея полягає у тому, щоб той, хто має владу, не використовував її корисливо у своїх відносинах з тим, у кого влади немає» [97, с. 40]. Таке уявлення про справедливість цілком узгоджується, наприклад, з уявленнями сучасного німецького філософа О. Гьоффе. Так, він стверджує, що загальнолюдське починається з принципу рівності: однакові випадки необхідно розглядати однаковим чином. Причому вказаний принцип, на його думку, має свою негативну (заборона свавілля) і позитивну (заповідь безпристрасності) сторони. Позитивний аспект справедливості, у свою чергу, має два рівні: (1) безпристрасність застосування наявних і загальноприйнятих правил, що означає рівність усіх перед законом, та (2) безпристрасність встановлення правил [159, с. 12-13].

Отже, якщо взяти за основу концепцію справедливості О. Гьоффе, то по відношенню до аналізу війни справедливість буде означати, по-перше, заборону вступати у війну кому і коли заманеться і вести її, використовуючи будь-які засоби, тобто у негативному аспекті справедливість передбачає вимогу відмови від принципу «хто сильніший, той і правий» (від т.зв. квазіетичного права сили), який у людському середовищі здебільшого прийнято вважати несправедливим. По-друге, щодо позитивного аспекту справедливості, то він передбачає переведення війни у морально-правову площину, тобто розробку таких правил початку, ведення і завершення воєнних дій, які б забезпечували практичну реалізацію принципів безпристрасності та рівності, а також можливість удосконалення подібних правил, якщо у цьому виникне необхідність.

Саме розробкою засадничих вимог, які фіксують етико-правові умови початку війни, її ведення та завершення, тобто розробкою принципів *jus ad bellum*, *jus in bello* та *jus post bellum* і займаються, як уже зазначалось, представники такого напрямку як теорія справедливої війни. На це вказує і один із провідних російських фахівців у цьому питанні Р.Г. Апресян: «моральний і правовий смисл принципів справедливої війни полягає у тому, що вони дозволяють раціоналізувати нормативні обмеження воєнних дій і сформулювати чіткі та ідеологічно нейтральні критерії їхньої оцінки» [11, с. 62]. Крім того, вчення про справедливу війну стало важливою складовою католицької, а пізніше і євангельської моральної теології та соціальної етики, як своєрідне узагальнення обґрунтованих «природним правом» моральних умов «права ведення війни» і «права війни» [152, с. 246].

Що ж представляють собою принципи справедливої війни, тобто інакше кажучи, за яких умов можна говорити про етичну легітимність війни? Перш за все необхідно з'ясувати, що спричинило ту чи іншу війну, тобто чи можна в принципі морально виправдати того політичного суб'єкта, який розпочинає військові дії. Як вважають, наприклад, К. Келеманс, Б. Коппітерс, Б. Кашніков [97, частина I] та Х. Сісе [141, 7, глава 3], будь-яка війна має

відповідати певним принципам, що встановлюють моральні обмеження щодо рішення про її початок (*jus ad bellum*), серед яких вони пропонують виділяти наступні: (1) принцип «правого діла» або «справедливої причини» – мають бути достатні підстави для початку збройної боротьби. Такими підставами можуть виступати самозахист і захист прав інших з метою усунення несправедливості, покарання за несправедливі діяння або ж попередження таких; (2) принцип легітимної влади – війну можуть оголошувати або ті, хто мають юридичну владу, або ж ті, хто претендують на неї за умови значної підтримки населення; (3) принцип добрих (справедливих) намірів – війна може визнаватися справедливою лише за умови, що її учасники ставлять перед собою таку мету, як встановлення миру (причому йдеться саме про мир, а не перемир'я); (4) принцип раціональної ймовірності успіху (або принцип обґрунтованої надії на успіх) – той, хто має легітимне право оголошувати війну і розглядає таку можливість, зобов'язаний тверезо оцінити ситуацію і поміркувати на предмет того, чи можуть бути досягнуті цілі цієї війни; (5) принцип співмірності (або принцип пропорційності) – рішення про застосування військової сили може бути прийняте на основі оцінки співвідношення між добрими намірами та ціною, яку треба буде заплатити в ході їх реалізації одній чи обом воюючим сторонам або ж цивільному населенню; (6) принцип крайнього засобу – використання збройної сили може бути морально виправданим лише за тієї умови, що усі інші засоби врегулювання конфлікту вичерпані.

На наш погляд, потрібно докладніше розглянути вищезазначені принципи з метою з'ясування того, чи справді вони є раціональними? Отже, перший принцип – принцип «правого діла» або «справедливої причини» – передбачає таку ситуацію, коли напад однієї держави викликає гідну збройну відповідь з боку іншої – т.зв. «оборонна війна». Проте можуть існувати ситуації, які ставлять під сумнів цей принцип. Йдеться про наявність поміж двох суперників третього, який може встати на захист постраждалої сторони. Або коли у державі домінуюча етнічна група проводить геноцид по

відношенню до іншої етнічної групи, що зумовлює вступ у війну міжнародного співтовариства.

Принцип «правого діла» був обґрунтований ще Цицероном, який у своїй природно-правовій концепції справедливої війни зазначав, що «жодна війна не вважається справедливою, якщо вона не сповіщена, не проголошена, не розпочалась через невиконану вимогу відшкодувати завданого збитку» [164, с. 65]. Тобто, передбачалося оголошенню війни надати не тільки законного характеру, але і своєрідної «справедливої причини» (за Х. Сісе) – відшкодування збитків, які наніс ворог. Крім того, Цицерон наголошував на тому, що подібна процедура приносить великі успіхи давньоримській державі: «Наш народ, який захищає союзників, вже підкорив світ» [164, с. 65]. Остаточо цей принцип був сформульований середньовічними теоретиками справедливої війни і на сьогодні виступає одним із фундаментальних [152, с. 246]. Так, Фома Аквінський наголошував на тому, що справедлива війна передбачає наявність справедливої причини, тобто супротивна сторона має бути покарана за свої злочини або провини, наприклад, за захоплення майна та території чи відмову відшкодувати збитки, нанесені ворогом [5, с. 498]. Пізніше – в епоху Нового Часу – Гуго Гроцій теж наголошував на тому, що справедливою війна може бути тільки за наявності справедливої причини. Тобто умовами справедливої війни є: (1) правопорушення, що може спричинити будь-яку війну, приватну чи державну, адже «скільки існує судових позовів – стільки існує джерел війни, бо де немає можливості вдатися до суду, там виникає війна»; (2) самозахист, оскільки він є природним, тому що людина – а отже і сукупність людей – не може не захищати себе, але тільки за умови, коли існує реальна небезпека; (3) повернення майна, адже природним для людини є можливість захистити і своє майно; (4) покарання за вчинену несправедливість [35, с. 186-188].

Сучасний дослідник Карл Келеманс виділяє дві умови, що постулюють принцип «правого діла»: самозахист і захист інших [97, с. 47]. З ним погоджується і Х. Сісе, який наголошує на трьох принципах «справедливої

причини» – самозахист, покарання за несправедливий напад на своїх або на інших (гуманітарна інтервенція), війна з релігійних мотивів. Останній принцип Сісе розглядає як застарілий і неактуальний в рамках секулярної цивілізації, на відміну від епохи середньовіччя [141, с. 73-79]. Погоджуючись з Сісе щодо неактуальності цього принципу для сучасної західної цивілізації, варто у той же час наголосити, що війна з релігійних мотивів може мати місце в несекуляризованих культурах, зокрема ісламській.

Дискусійним є питання і «гуманітарної інтервенції», адже під цим терміном легко узаконити звичайну агресію. Проте теоретики справедливої війни намагаються обґрунтувати чіткі критерії, які дозволяють визначити її суть. Зокрема, Х. Сісе виділяє такі критерії: (1) мають бути виявлені явні ознаки того, що існуючий режим планує або вже готовий до здійснення геноциду (організованого знищення національної, етнічної, релігійної або іншої подібної групи) або жорстокого, величезного за своїми масштабами насилля. Крім того, ці ознаки повинні мати достовірність, яка однозначно сприймається за рамками вище означеної країни; (2) наявність масштабної катастрофи (наприклад, голодомору), коли місцева влада не бажає повідомляти про це або не намагається здійснити якісь заходи для полегшення становища і, більш того, коли створюються перешкоди для надання допомоги із-зовні. Саме в цих випадках виникає потреба у гуманітарній допомозі, яку не варто розглядати в якості військової інтервенції. Проте, якщо гуманітарна допомога зустрічає збройний опір або вона неможлива через громадянську війну, то існує потреба у збройному втручанні ззовні; (3) у випадку з тими державами, де відсутнє легітимне політичне керівництво і йде громадянська війна, котру неможливо зупинити без втручання ззовні [141, с. 80].

Другий принцип – принцип легітимності влади – постулює спроможність оголошувати війну тільки особам, які є представниками законної влади (державної) влади – президент, парламент тощо або міжнародні організації, як-то Рада безпеки ООН, крім того, ще й

національно-визвольні об'єднання, які виступають проти колоніальних режимів. Проте, як цілком справедливо наголошує Б. Коппітерс, питання революційних рухів і ступеню їх легітимності є дискусійним [97, с. 75-83], оскільки визначити, чи є легітимність у повстанців, надзвичайно важко. Крім того, багато так званих «борців за свободу» дискредитували себе терористичними акціями – «Ірландська республіканська армія», «тигри визволення Таміл-Іламу» та інші. Таким чином, на наш погляд, необхідна більш детальна розробка критеріїв цього принципу, а саме з'ясувати, за яких умов дії влади будуть легітимними?

Загальновідомо, що цей принцип був сформульований ще Цицероном і теоретично обґрунтований у середні віки. Для того, щоб застосування зброї не спричиняло хаотичного стану «війни всіх проти всіх», необхідно було розробити правові норми, які б регулювали військові дії. Так, Ф. Аквінський наголошував на тому, що для справедливої війни потрібна повноважність правителя, згідно наказу якого і проводяться військові дії. Оголошення війни не має бути приватною справою, оскільки приватна особа має захищати свої права в суді. Індивід захищає власні інтереси, законний правитель відстоює інтереси суспільства, керуючись турботою про загальне або суспільне благо. Тому внутрішніх і зовнішніх ворогів карає влада, адже її легітимність витікає у першу чергу від Бога, який встановив природний стан речей [5, с. 498].

Г. Гроцій наголошував на тому, що бувають приватні війни, але вони носять локальний характер, тобто згідно природного права – людина може захищатись використовуючи свою силу для того, щоб захистити себе і своє майно. Яскравим прикладом такої приватної війни є самозахист мандрівників проти розбійників [35, с. 158]. Проте, це є необхідністю лише в окремих випадках, взагалі ж право карати розбійників належить верховній владі, а тому саме вона має і право оголошувати війни у відповідності з певними процедурами.

В умовах сучасності проблема початку збройного протистояння є доволі складною, оскільки у зв'язку з великою кількістю громадянських війн



потрібно визначити, хто взагалі має право вирішувати це питання? Так, Х. Сісе висуває два критерії принципу «легітимної влади»: процедурний і матеріальний. Процедурний передбачає відсутність пріоритету у вирішенні цих питань військовими. Питання оголошення війни має широко дискутуватись представниками двох гілок влади: законодавчої і виконавчої. Матеріальний критерій передбачає, що влада має користуватись при вирішенні питання оголошення війни ідеєю «суспільного блага», що передбачає таке: (1) для того, щоб війна була справедливою, вона повинна мати своєю ціллю справедливий мир; (2) мотивом такої війни не повинна бути помста; (3) максимальна турбота про мирне населення [141, с. 60-64].

Проте природно виникає питання про легітимність національно-визвольних рухів, революційних об'єднань та іноді просто державних переворотів. Які з вище названих можуть бути легітимними? Так, Б. Коппітерс наголошує на тому, що революційні рухи демонструють помилковість ототожнення суверенітету з легітимною владою, з одного боку, й існуючого режиму, з іншого. Влада революційних рухів є легітимною лише тоді, коли вона отримує підтримку народу. В тих випадках, коли революційні рухи її не отримують, вони приречені на провал [97, с. 75-76].

Третій принцип – принцип добрих (справедливих) намірів – стверджує, що війна, котра проводиться, являє собою ніщо інше як законну відплату за агресію (варто наголосити, що «законна відплата» розуміється тут як рівноцінна дія у відповідь на дію іншої сторони згідно з принципом таліону, який у значній мірі визначав систему законодавства з давніх часів). Причому легітимна сторона обмежиться покаранням і не буде висувати агресору ані моральних, ані територіальних претензій. Досягнення цієї мети, звичайно, можливе тільки шляхом застосування принципу рівності по відношенню до «ворога» і визнання стану ворожості з ним як тимчасового.

Традиція принципу «добрих намірів» була започаткована ще в середні віки. Так, Фома Аквінський зазначав, що для проведення справедливої війни потрібно мати справедливий намір, тому що її мета передбачає перш за все

справедливий мир. Саме він може ствердити добро і покарати злочинців. При цьому у воюючої сторони повинні бути відсутні наступні мотиви: (1) жага до нанесення збитків; (2) жадоба помсти; (3) жорстокість до ворога; (4) зневага до супротивника; (5) потяг до встановлення влади [5, с. 498-499].

Х. Сісе вважає, що важливими у принципі добрих намірів є два критерії: (1) повага до протилежної сторони, виходячи з тієї ситуації, що вона має свої права у війні незалежно від причин її розв'язання; (2) народ, з яким проводиться війна, не є абсолютним злом, яке потрібно знищити [141, с. 85-86]. Таким чином, війна набуває рис «культури війни», що зумовлює максимальне обмеження її негативних проявів.

Б. Коппітерс і Б. Кашніков вказують на наявність як мінімум трьох тлумачень стосовно принципу добрих намірів: (1) намір повинен бути спрямований виключно на реалізацію правого діла; (2) у ході бойових дій можуть бути наявні інші наміри, проте намір діяти відповідно до правого діла повинен переважати всі інші тим, що саме він повинен бути пріоритетним; (3) окрім інших намірів, принцип добрих намірів буде все одно дотримуватись принципу правого діла, оскільки він буде просто здійснюватись на практиці [97, с. 96-97]. Якщо метою справедливої війни є самооборона, то застосування сили може передбачати різні ситуації: а) припинення тривалої агресії; б) подолання наслідків минулої агресії; в) превентивне її попередження. Якщо ж метою справедливої війни є допомога іншим країнам у вигляді військових дій (гуманітарна інтервенція), то військові дії можуть носити наступний характер: а) допомога дружній країні або союзницькій державі, яка стала жертвою тривалої агресії; б) подолання наслідків минулої агресії; в) з інших гуманітарних причин [97, с. 99]. Отже, саме за вказаних критеріїв може діяти принцип справедливих намірів.

Четвертий принцип – принцип ймовірності успіху – передбачає, що війна має проводитись лише за таких умов, коли успіх заздалегідь можна раціонально прорахувати. Як зазначає Б. Кашніков, цей принцип не є принципом морального обов'язку, він запозичений з теорії ігор. Тому під

успіхом тут потрібно розуміти не перемогу у війні, а принципову можливість досягнення справедливого миру. Августин, наприклад, міг розуміти в якості успіху програму війну, якщо б це відкривало шлях до миру [64, с. 86]. Тому раціональним успіхом у даному контексті може виступати лише справедливий мир, а не перемога у справедливій війні.

П'ятий принцип – принцип співмірності (пропорційності) передбачає, що коли успіх є значною мірою ймовірним, то і максимальна кількість жертв повинна бути морально виправдана втручанням іншої сторони у війну. Як зауважує Х. Сісе, цей принцип має два таких критерії: (1) якщо зло, яке є наслідком справедливого застосування військової сили, не може співвідноситися з добром, що виступає метою даної війни, то використання зброї неприпустиме; (2) адекватне співвідношення між тим, що викликає реакцію, та самою реакцією. Тобто насилля, яке є інструментом для покарання, повинно бути лише покаранням, і нічим іншим, воно не повинно мати наслідком конфлікт, що може розростися у довготривалу війну [141, с. 92-93]. А тому керівництво, що оголошує війну, повинно прислухатись до наступних рекомендацій: (1) завжди критично оцінювати реальну необхідність використання військової сили; (2) пам'ятати про те, що війна має не тільки короткострокові наслідки, але й численні довготривалі; (3) якщо використовується зброя, то потрібен ретельний аналіз засобів застосування сили у даному випадку, а отже шукати можливості обмеження могутності і тривалості своїх дій, допоки існує така можливість [141, с. 94].

Б. Коппітерс стверджує, що принципи раціональної вірогідності успіху та співмірності є другорядними по відношенню до принципів правого діла, легітимності влади та добрих намірів. Спірним і слабким місцем цих принципів є те, що доволі складно виявити вірогідність успіху та пропорційність, тому що вимірюють вони разом користь і шкоду, ґрунтуючись на тому, що виражає принцип справедливої причини. Якщо останній є відповіддю на агресію, то вірогідний успіх потрібно оцінювати з точки зору того, як агресор поніс покарання. Проте принцип співмірності в

той же час наголошує на тому, що користь справедливої війни полягає у першу чергу в тому, що супротивник повинен усвідомити свою провину і утриматись від подальшої агресії в майбутньому [97, с. 139-140]. На наш погляд, цінність цих двох принципів полягає у тому, що в будь-якій ситуації вони є обмежуючими принципами.

Шостий принцип – принцип крайнього засобу – надає перевагу раціональним доводам; перш ніж розпочинати війну, потрібно прорахувати всі можливі варіанти використання невійськових засобів. (Причому в даному контексті доречним, на наш погляд, є визначення війни як «безсилля політики» Х. Хофмайстра.) Як зазначають Б. Коппітерс, Р. Апресян і К. Келеманс, спроба застосувати принцип крайнього засобу може поставити політичне керівництво перед важким вибором: розв'язання війни або тягарем несправедливого рішення, причому природним буде несправедливе рішення. У деяких випадках стриманість може спонукати агресора до активних дій, а політика миротворчості може розцінюватись як слабкість. Тому принцип крайнього засобу буде неефективним [97, с. 142-143].

Названі засадничі принципи *jus ad bellum*, як видно, представляють собою сукупність умов, за яких початок воєнних дій регламентується певними моральними обмеженнями. Справедливою буде вважатися не будь-яка війна, розпочата у відповідності з одним із перелічених принципів, а така, що відповідає усім цим критеріям одночасно. Адже якщо розглядати їх по одинці, то вони можуть спростовувати один одного. Наприклад, війна не може розглядатися в якості справедливої лише на підставі принципу правого діла, який може бути спростованим принципом крайнього засобу.

Важливо відмітити, що принципи справедливого початку війни на сьогодні залишаються в значній мірі дискусійними і неоднозначними. Про це свідчить, зокрема, той факт, що довгий час справедливими вважались такі війни, які носили виключно оборонний характер, а несправедливими – такі, що по суті є завойовницькими. Однак проблема полягає у тому, що поділ за таким критерієм є правомірним лише з огляду на визнання пріоритету

принципу державного суверенітету, обґрунтованого в епоху Нового часу. Якщо ж головною цінністю проголошується людина, її права та свободи, то справедливою буде і така війна, яка розпочата, наприклад, третьою стороною з метою відновлення справедливості по відношенню до цивільного населення, навіть якщо буде порушений принцип державного суверенітету.

Другою групою критеріїв справедливої війни є принципи справедливого ведення уже розпочатої війни. Як зазначає Х. Сісе, «міжнародно-правовий (юридичний) апарат відображає проблематику *jus in bello* в більшій мірі, ніж питання, пов'язані з тим, коли правомірно починати війну (*jus ad bellum*)» [141, с. 56]. Проте ті причини, що призвели до війни, неабияк впливають на те, як вона ведеться. Тому принципи *jus in bello* необхідно розглядати у нерозривній єдності з принципами *jus ad bellum*.

Принципами справедливого ведення війни Г. ван Дамм, Н. Фоушин, Е. Хартл [97, ч. II] та Х. Сісе [141, гл. 4] проголошують два наступних: (1) принцип співмірності – в ході здійснення конкретної військової акції чи операції необхідно встановити баланс між користю і шкодою на основі прорахування усіх можливих наслідків цієї акції чи операції; руйнівні наслідки від проведення військової операції мають відповідати її меті; (2) принцип розрізнення (або принцип диференціації) – під час воєнних дій воюючі сторони зобов'язані розрізняти комбатантів (легітимних учасників бойових дій) та некомбатантів (цивільне населення, військовополонених і поранених, які тимчасово не можуть продовжувати воєнні дії). Відтак морально допустимими діями під час війни будуть тільки такі, що спрямовані на мінімізацію шкоди, заподіяної життю, здоров'ю і майну некомбатантів.

Отже, після того, як вирішеним стає питання про початок війни, керівники держави і представники збройних сил мають прийняти рішення стосовно того, як воювати [97, с. 189], тобто які застосовувати способи ведення бойових дій, які можна використовувати види зброї і на які цілі її спрямовувати. Особливо актуальним питання розробки критеріїв *in bello* стає

у ХХ ст., коли неабиякого розмаху набуває прогрес у сфері військово-промислового комплексу, зокрема з появою таких видів зброї, як хімічна, біологічна, бактеріологічна, ядерна тощо. Застосування подібної зброї, яка представляє собою зброю масового ураження, може мати катастрофічні і тривалі у часі наслідки, причому не тільки для комбатантів. Тому у ХХ ст. було прийнято ряд міжнародних документів, які втілили принципи *jus in bello* у правову площину. Зокрема, йдеться про т.зв. міжнародне гуманітарне право, норми якого покликані обмежити методи і засоби війни, а також захистити її жертв. Норми цього права відображені в Гаагських конвенціях 1899 та 1907 рр., Женевських конвенціях 1949 р. та Додаткових протоколах до них 1977 р., численних резолюціях Генеральної Асамблеї ООН та інших міжнародних документах.

Війна, розпочата у відповідності з принципами *jus ad bellum* і проведена згідно з принципами *jus in bello*, тим не менше, може бути несправедливою. Г.Дж. Басс стверджує, що наслідки війни насправді є вирішальними у питанні визначення справедливості війни в цілому, а тому *jus post bellum* необхідно розглядати як принципи, що завершують і роблять цілісною теорію справедливої війни [177, р. 384]. Про доцільність виокремлення третьої групи критеріїв демаркації справедливих і несправедливих війн говорить і Сісе. На його думку, «більшість найкатастрофічніших війн в історії трапилось через відсутність *jus post bellum*». «Наприкінці будь-якої війни сторони зазвичай борються за своє становище і владу, а здійснені воєнні злочини намагаються приховати усіма можливими і неможливими способами. Той, хто вважається переможцем, часто користується утвореним юридичним і політичним вакуумом, допускає мародерство по відношенню до мирних громадян і бере під варту політичних противників» [141, с. 129-130]. Тому за своїми наслідками війна, справедлива за причинами і проведенням, може перетворитися на несправедливу.

Що ж це за критерії справедливої війни, які дозволяють справедливо завершити воєнні дії і тим самим усунути причини можливого початку

нового збройного протистояння? Х. Сісе [141, с. 129-134] до таких критеріїв, тобто принципів *jus post bellum*, відносить: (1) принцип справедливої причини – причина для підписання мирного договору має бути розумною і задовольняти обидві сторони, тобто мирний договір покликаний усунути ту несправедливість, яка спричинила війну або ж яка виникла в її результаті; (2) принцип законних повноважень (або принцип легітимної влади) – переговори з приводу підписання мирного договору, забезпечення післявоєнного порядку, справедливості і примирення можуть вестися тільки тими політичними суб'єктами, які мають бути визнаними законними як в середині країни, так і за кордоном; (3) принцип чітких домовленостей – усі залучені до збройного протистояння повинні якомога детальніше розглянути його причини і наслідки, а також якомога чіткіше сформулювати свої домовленості для того, щоб забезпечити неможливість повторного початку бойових дій; (4) принцип забезпечення післявоєнного порядку – після завершення воєнних дій на тій території, де власне вони і мали місце, необхідно силами міжнародної спільноти разом із самими воюючими сторонами перш за все здійснювати захист цивільного населення, забезпечувати дотримання прав людини, охорону майна, природних ресурсів тощо; (5) принцип взаємної справедливості – забороняється використовувати т.зв. право переможця: мають бути покарані воєнні злочинці з обох сторін, а перерозподіл власності максимально має задовольнити усі сторони конфлікту; (6) принцип примирення – по завершенню війни доцільно скористатися послугами посередників, які користуються повагою і довірою серед учасників збройного конфлікту і які б допомогли відновити або встановити відносини, побудовані на взаєморозумінні.

Необхідно зазначити, що про важливість права справедливого завершення війни (*jus post bellum*) в деякій мірі говорили ще Цицерон і Гроцій. Проте становлення традиції справедливої війни пов'язане здебільшого з осмисленням *jus ad bellum* та *jus in bello*, тобто, як стверджує Г.Дж. Басс, головна увага зосереджувалась на обговоренні питання

можливості дотримання принципу справедливості при розгортанні війни і в ході її проведення [177, р. 384]. Тому дискусія з приводу *jus post bellum* тільки розгортається. Наведені вище принципи, запропоновані Сісе, носять доволі абстрактний характер, оскільки практично не враховують характер ведення війни, а також специфіку початку воєнних дій з боку конфліктуючих сторін. Звичайно, ці принципи можна і варто критикувати для того щоб, як зазначав Кант, сформувати основу для міцного миру (на відміну від перемир'я) і в подальшому скоротити кількість справедливих війн. Саме в цьому пункті тісно переплітаються такі філософські традиції, як справедливої війни і вічного миру, котрі в минулому розвивались загалом відокремлено одна від одної.

Розглянувши принципи морально виправданих початку, ведення і завершення війни, ми прийшли до висновку, що в цілому війна може бути справедливою, якщо під справедливістю розуміти заборону свавілля та безпристрасність у дотриманні і встановленні правил. Норми міжнародного права на сьогодні багато в чому узгоджуються з такою загальнолюдською цінністю, як справедливість. На наш погляд, поняття «справедлива війна» має певне позитивне значення в рамках традиції юридичного розуміння справедливості, тобто як результату дотримання юридичних норм. Отже, справедливою (в смислі правомірності) може бути така війна, яка в цілому відповідає основним критеріям *jus ad bellum*, *jus in bello* та *jus post bellum*.

Але «справедливість» має ще одне значення – суто етичне (моральне). Так, П.О. Рачков зауважує, що справедливість є «поняттям про належне, що відповідає існуючим або знову виникаючим уявленням про сутність людини і про її невід'ємні права... Основні вимоги, пов'язані зі справедливістю, виражаються в необхідності відповідності між правами людей та їхніми обов'язками, між діянням та відплатою, працею і винагородою, злочином і покаранням... Якщо відповідність між названими сторонами порушується або взагалі відсутня, то місце справедливості займає її протилежність» [129, с. 19]. В даному контексті доцільність використання поняття «справедлива



війна» має більш проблематичний характер, ніж у випадку з юридичним тлумаченням справедливості. Адже віднесення війни до сфери суцього не означає, що те саме можна зробити по відношенню до сфери належного. Скоріш за все в якості належного має розглядатися поняття миру, а не війни (причому ця теза, з нашої точки зору, не тільки лежить в основі позиції пацифізму, але може бути визнаною представниками теорії справедливої війни, які чітко і недвозначно наголошують на тому, що метою будь-якої війни має бути досягнення миру). Саме тому в рамках морального розуміння справедливості як поняття про належне термін «справедлива війна» не має свого позитивного значення і може бути заміненим поняттям «справедливий мир». Тим самим ми виходимо на таку філософську традицію, започатковану ще в епоху середньовіччя, як теорія вічного миру.

Розмежування юридичного і морального розуміння справедливості належить І. Канту, який у трактаті «Релігія в межах тільки розуму» (1793) протиставляє юридичний природний і юридично-громадянський (політичний) стани, з одного боку, та природно-етичний і етично-громадянський стани, з іншого. Так, згідно з Кантом, «юридичний природний стан представляє собою стан війни кожного проти кожного», а «етичний природний стан – це стан постійної ворожнечі на основі того зла, яке притаманне усім людям» [56, с. 165]. Цілком у дусі теорії суспільного договору Кант стверджує, що і з юридичного, і з етичного природних станів людина має вийти, щоб вступити відповідно в юридичний та етичний громадянські стани. Причому, на переконання Канта, у цьому полягає особливий обов'язок людини – «обов'язок не людей по відношенню до людей, а людського роду по відношенню до самого себе» [56, с. 166]. На противагу двом різновидам природного стану людини, у громадянському стані домінує закон, але різний, в залежності від того, про який різновид громадянського стану йдеться: про юридично-громадянський чи етично-громадянський. «Юридично-громадянський (політичний) стан є ставленням людей одне до одного, оскільки вони у суспільному порядку підкоряються

публічним правовим законам (цілком примусовим). За етично-громадянського стану люди об'єднані під началом також суспільних, але вільних від примусу законів, тобто тільки законів добродетності» [56, с. 163].

Важливо також відмітити, що Кант не тільки розмежував моральний і юридичний аспекти справедливості, але й був автором класичної концепції вічного миру. Доволі показово, на наш погляд, що він у своєму трактаті «До вічного миру» (1795) жодного разу не використовує термін «справедлива війна», який зустрічається вже в «Політиці» Аристотеля та в «Про обов'язки» Марка Тулія Цицерона. Звичайно, ігнорування Кантом вказаного терміну необхідно пояснювати не тим, що він не був знайомий з даною традицією, а тим, що він просто до неї не належав, оскільки надавав перевагу саме моральному тлумаченню справедливості (у більш широкому контексті – в цілому філософії моралі).

Крім того, розмежування юридичного і суто морального тлумачення справедливості можна здійснювати і на основі того, що вони спираються на різні імперативно-ціннісні позиції – принцип таліону і золоте правило моральності відповідно. Доволі цікавою та евристичною, з нашої точки зору, є ідея Р.Г. Апресяна стосовно того, що в основі принципів справедливої війни лежить трансформована версія принципу таліону. На його думку, «між принципами справедливої війни і правилом таліону немає однозначної відповідності». «Однак якщо співвіднести принципи справедливої війни з таліоном, з одного боку, і з золотим правилом та християнською заповіддю любові – з іншого, то їх близькість до таліону не викликатиме сумніву» [11, с. 69]. Апресян пропонує розглядати таліон не стільки з історичної точки зору як архаїчного правила покарання за здійснений злочин у відповідності з нанесеною шкодою, скільки з нормативної – як правило рівної віддачі (рос. воздаяния). Причому вчинки за логікою таліону і на сьогодні продовжують утворювати важливу частину поведінки т.зв. цивілізованої людини [11, с. 72]. «Таліон – це певна форма справедливості, а саме репресивної справедливості по відношенню до тих, хто не бажає прийняти і розділити рівність і

взаємність, що передбачаються золотим правилом, або великодушність, щедрість, відкритість, що передбачаються заповіддю любові. Таліон історично виникає не тільки як засіб раціонального обмеження сили. Він резервується в політичній культурі для спілкування з тими, хто відтворює в мисленні і поведінці архаїчний етос сили... Таліон представляє собою соціокультурний... інструмент розумного протистояння силі, він дає можливість зберігати людяність в непристосованих для людяності обставинах» [11, с. 70].

Якщо принципи, запропоновані в теорії справедливої війни, базуються на трансформованій версії принципу таліону, то кантівська теорія вічного миру – на ідеї категоричного імперативу, перенесеного з індивідуального на глобальні масштаби і співзвучного золотому правилу моральності у його позитивній версії. Крім того, можна стверджувати, що виходячи з юридичного тлумачення поняття справедливості, дослідники намагаються вивести принципи справедливої війни із загальних принципів моральності, а ті, які схиляються до етичного розуміння справедливості, наполягають на доцільності переведення теоретичного дискурсу із проблематики справедливої війни у проблематику вічного миру.

Таким чином, головний висновок, до якого ми приходимо, полягає у тому, що поняття «справедлива війна» не є внутрішньо суперечливим, тільки якщо під справедливістю розуміти заборону свавілля і безпристрасність у дотриманні і встановленні правил. Традиція юридичного тлумачення справедливості за рахунок розробки принципів *jus ad bellum*, *jus in bello* та *jus post bellum*, що виступають інструментами морального обмеження війни, дозволяє позитивно наповнити смислом термін «справедлива війна». Якщо ж розглядати справедливість як поняття про належне, то доречніше говорити не стільки про справедливу війну, скільки про «справедливий», або ж «вічний мир».

## Висновки до розділу 1

Проаналізувавши феномен справедливої війни із соціально-філософської точки зору, ми прийшли до наступних висновків. Розуміння сутності «справедливої війни» залежить, по-перше, від розуміння самого феномену війни, і по-друге, від розуміння категорії справедливості. В експлікації загальної проблеми війни можна виокремити різні підходи в залежності від того, який критерій брати за основу: соціально-політичний чи морально-етичний. Якщо розглядати війну у зв'язку з політикою, то можна виділити такі підходи: (1) інструменталізм (політичний реалізм), що трактує війну як продовження політики іншими засобами (К. фон Клаузевіц) та (2) антиінструменталізм, який вважає, що війна є безсиллям політики (Х. Хофмайстер). Якщо пов'язувати війну з мораллю, то можна говорити про такі підходи: (1) пацифізм, який засуджує війну як абсолютне зло; (2) мілітаризм, що ідеалізує війну в якості абсолютного добра; (3) теорія справедливої війни, що займає серединну позицію між пацифізмом та мілітаризмом і трактує війну як відносне зло і відносне добро. Отже, «справедлива війна» – термін, що позначає один із можливих підходів у розумінні сутності війни, виділений на основі критерію зв'язку між війною і мораллю, хоча він багато в чому співзвучний з інструменталізмом (політичним реалізмом).

Розглянувши ідею справедливої війни в історико-філософському контексті, ми з'ясували, що вона зазнала певної еволюції в залежності від того, який аспект справедливості брався за основу. Теорія справедливої війни розроблялась з часів античності, залучаючи такі аспекти справедливості, як природно-правовий та дистрибутивний. У зв'язку з цим в історії філософії оформились, з одного боку, природно-правова концепція справедливої війни (М.Т. Цицерон, А. Августин, Ф. Аквінський, Г. Гроцій), а з іншого – дистрибутивні концепції справедливої війни: елітарна (Платон), демократична (Ж.-Ж. Руссо), егалітарна (марксизм) та ліберальна (Дж. Ролз). Сучасна версія справедливої війни ґрунтується передусім на природно-

правовій концепції, проте набуває ознак позитивно-правової концепції, оскільки значна кількість виведених із природного права принципів справедливої війни на сьогодні утворюють основу міжнародного права.

В рамках теорії справедливої війни здійснюються спроби її морального виправдання, що зумовило розробку критеріїв демаркації справедливих і несправедливих воєн. На основі цих критеріїв розробники теорії справедливої війни виділяють три групи принципів: (1) *jus ad bellum* (справедливого початку війни); (2) *jus in bello* (справедливого ведення війни); (3) *jus post bellum* (справедливого завершення війни). Причому пропонується розглядати ці принципи у комплексі. Зазначені принципи подаються здебільшого як непроблематичні, проте, на наш погляд, при їх розгляді виникає проблема: що взагалі розуміти під справедливістю і чи відповідають вони загальному явленню про те, що можна вважати справедливим? Якщо виходити з юридичного тлумачення справедливості як заборони свавілля і безпристрасності у дотриманні встановлених правил, то поняття справедливої війни набуває свого позитивного змісту. Якщо ж дотримуватись розуміння справедливості як суто морально-етичної категорії, що розкриває уявлення про належне, то поняття «справедлива війна» є внутрішньо суперечливим (справедливим може бути тільки мир, а не війна). Головним викликом, на який мають сьогодні реагувати теоретики справедливої війни, є проголошення на законодавчому рівні пріоритету прав людини над «правами» та інтересами держави.

## РОЗДІЛ 2. ПРОБЛЕМА ВІЧНОГО МИРУ У СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ

### 2.1 Ідея вічного миру: від зародження до класичного оформлення

Розглянувши у першому розділі еволюцію поняття справедливої війни, ми з'ясували, що культура війни має своїм кінцевим етапом культуру миру, що, у свою чергу, має необхідною складовою філософську ідею вічного миру. Відомо, що країни Західної Європи вже майже 70 років не воюють одна з одною. Чи означає це, що ідея вічного миру на сьогодні в повній мірі реалізована в цьому регіоні світу? Принаймні можна стверджувати, що ідея вічного миру поступово перетворюється із утопічної теорії, якою вона здебільшого була в епоху Нового часу, на інституціоналізований проект, що визнається одним із пріоритетних завдань людства. Більш того, можна сподіватися, що практична реалізація ідеї вічного миру в майбутньому взагалі ліквідує війну як явище.

Ідеї вічного миру і справедливої війни генетично пов'язані з ідеєю природного права. Пов'язує їх ідея справедливості, яка, у свою чергу, є похідною від цієї теорії. Сама ж концепція природного права, що обґрунтована давньогрецькими мислителями (зокрема, софістами та Сократом), на наш погляд, стала однією із ключових ідей усієї подальшої соціальної, політичної і моральної філософії. Теорія природного права включає принципи, що виводяться із поняття природи як такої, а згодом розглядаються як вічні універсальні принципи. До останніх належать: (1) благо як породження природи (Космосу); (2) справедливість як природна здібність людини; (3) рівність усіх людей від природи; (4) свобода як природний стан людства; (5) природна схильність людини шукати відповіді на питання, що її цікавлять; (6) природне право на життя і похідне від нього (7) природне право на самозахист та ін. Можна стверджувати, що відповідність природному праву виступає критерієм демаркації справедливості та несправедливості, перетворює справедливість як

універсальну цінність на конституційоване поняття концепції вічного миру. Таким чином, саме ідея природного права, на засадах якого люди у процесі історичного розвитку для забезпечення миру мають створити наддержавну організацію, яка б об'єднала усі країни на добровільних началах, стала фундаментом для розвитку теорії вічного миру.

В історії філософії було розроблено різні концепції вічного миру, які, на наш погляд, можна класифікувати таким чином: (1) античні утопічні концепції вічного миру як «золотого віку людства» (Гесіод, Платон, Тіт Лукрецій Кар, Овідій); (2) середньовічна теологічна теорія вічного миру як «Граду Божого» (А. Августин); (3) концепції вічного миру як результату морального виправлення людини епохи Відродження (Д. Аліг'єрі, Е. Роттердамський); (4) просвітницькі ідеї вічного миру як політичного договору між національними державами (Я.А. Коменський, Е. Крюсе, В. Пенн, Ш. Сен-П'єр); (5) класична концепція вічного миру І. Канта. Окремо, слід підкреслити, що секуляризована ідея вічного миру саме як реальної можливості, а не утопії, вперше розробляється у філософії Нового Часу, а органічного завершення набуває у філософії Іммануїла Канта.

Виникнення ідеї вічного миру пов'язане з міфологічною ідеєю «золотого віку» людства, у відповідності з якою стан відсутності бойових дій, що й утворює поняття «мир», трактувався як такий, що був давно втрачений людством. Так, наприклад, Гесіод, стверджуючи існування т. зв. «золотого покоління людей», чітко вказує, що війни у той час не відбувалися тому, що був певний достаток [31, с. 209-210]. Отже, в рамках міфологічної свідомості людства мир асоціювався з природним станом, в якому для людини існувала можливість трудитися і відпочивати, тим самим забезпечуючи нормальне функціонування суспільства. Природа «своїми дарами» надавала людині все необхідне. У зв'язку з цим С.В. Шевцов стверджує, що «під час Діонісій люди жили за законами Геї: одягались в оленячі шкури, носили тирс замість меча, співали дифірамби та танцювали, охоплені вакхічним захопленням, разом з сатирами, селенами, менадами,

служницями нового бога, а Природа протегували їм, щедро даруючи молоко, мед, вино, фрукти» [168, с. 20].

Проте кожне нове покоління людей, що приходило на зміну золотому (срібне, мідне, героїв та людей), було гіршим за попереднє. Причому, за Гесіодом, війна виникає в часи існування «мідного» покоління, «яке любило грізну справу Арея» [31, с. 173]. Таким чином, мир був природним станом людства, допоки прогрес не призвів до появи зброї, а отже, дав людині змогу здобувати собі все необхідне не працею, а силою.

На наш погляд, систематична розробка саме філософських ідей війни і миру започатковується концепцією ідеальної держави Платона. Метою такої держави є встановлення справедливого ладу, тобто такого, за якого кожна людина матиме можливість задовольнити всі свої потреби у відповідності зі своїми природними задатками. Однією із таких потреб, згідно з Платоном, є усунення війни, як «головного джерела індивідуальних і суспільних бід» [121, с. 151]. Про це свідчить, зокрема, те, яка роль відводиться стану стражів в платонівській ідеальній державі. Крім того, в іншому діалозі – «Закони», він зазначає, що будь-який законодавець прагне досягнення для держави найкращої мети. А «найкраще – це не війна, не міжусобиці: жахливо, – пише Платон, – якщо в них виникає потреба; мир же – це всезагальна дружлюбність» [122, с. 774]. Отже, мир і в середині, і між державами має досягатися діяльністю охоронців ідеальної держави – «стражів».

Відомо, що доволі поширеною в античній філософії була гераклітівська теза про всезагальну боротьбу як космічний закон існування всього суцього. Ця ж думка використана Платоном в «Законах» для пояснення взаємин як між окремими людьми, так і між державами в цілому. Так, зокрема, один із учасників діалогу «Закони» стверджує, що «те, що більшість людей називає миром, є тільки ім'я, насправді ж від природи (людської жадоби до задоволень, а не природного стану як такого) існує вічна непримирима війна між усіма державами» [122, с. 770]. Платон, вважає, що, по-перше, внутрішні міжусобиці взагалі не є війною, а ганебним явищем, яке має бути в принципі



ліквідованим, і по-друге, вказавши на бажання збагатитися за рахунок інших держав як на головну причину ведення війни, висуває тезу про те, що війна між державами не є їхнім природним станом, а виникає внаслідок нездорових людських амбіцій.

Яким же чином, згідно з Платоном, можна досягти миру? Перш за все шляхом належного виховання «досконалих стражів», які були б «помічниками правителів і провідниками їхніх поглядів», а останні, у свою чергу, «метою усього свого життя поставили найбільш завзяте служіння державній користі» [121, с. 199-201]. Згадаймо також, що і стражам, і правителям ідеальної держави заборонялося мати приватну власність, оскільки це могло б зробити пріоритетними особисті, а не загальнодержавні інтереси і, відповідно, порушило б принцип загальної справедливості. Таким чином, Платон надає перевагу миру перед війною, а останню визнає тільки в якості засобу досягнення миру. Тому мир – це не утопія, дарована богами, як це було у Гесіода, а засіб досягнення людством певного стану статку, при котрому взагалі немає потреби вести війну, а свою доблесть стражам можна демонструвати і в гімнастичних вправах. Отже, на наш погляд, Платона можна вважати одним із тих філософів, хто вперше обґрунтовує думку про те, що повний перехід від стану війни до стану миру в принципі можливий.

Аристотель підтримує думку Платона про те, що з самого початку виникнення людського суспільства війна була невід'ємною частиною політичного життя, оскільки більшість державних законів того часу була спрямована на підготовку воїнів, які не тільки б захищали, але й здобували для держави все необхідне, у тому числі й рабів. Загальновідомо, що, на думку Аристотеля, занепад держав (наприклад, Спарти) тісно пов'язаний саме з недосконалістю законів або ж з їхнім неправильним використанням. Разом з тим, він, як і Платон, наголошує на інструментальному характері війни, адже у «Нікомаховій етиці» стверджує, що «війну ведемо для того, щоб жити в мирі». Тому мир є зворотною стороною дозвілля, наявність якого є необхідною умовою щастя [14, с. 282].

Незважаючи на те, що в епоху античності започатковується філософсько-миротворча традиція, варто констатувати, що вона не торкалась питання про можливість вічного і всезагального миру. Як стверджує А.С. Капто, «греки і римляни не могли визнати ідею вічного миру в силу свого ставлення до варварів. Так званий мир, що панував в Римській імперії, був пов'язаний з пригнобленням численних племен і народів» [61, с. 78]. Тобто антична миротворча традиція пов'язана з осмисленням того, як досягти миру всередині держави і як не допустити внутрішніх уособиць і розбрату.

Виникнення і розповсюдження християнства давало змогу ствердитись пацифістським тенденціям на початку нової ери, оскільки та система цінностей, яку воно пропонувало, претендувала на статус універсальних, незалежно від етнічної, майнової і т.п. приналежності людей. Що стосується середньовічного розуміння досліджуваної проблематики, то, саме починаючи від Аврелія Августина, якого можна назвати «першим великим теоретиком миру» (Отфрід Гьофе), до поняття миру додається предикат «вічний». Актуалізація проблеми вічного миру сталася в контексті есхатологічних ідей, а також у зв'язку з проблемою теодицеї.

Так, наприклад, Августин, вводячи поняття вічного миру, пояснює його сутність через ідею двох градусів – граду земного і граду Божого. Війна, згідно з Августином, – це «справа людська, причому справа небажана» [1, с. 295]; зло, породжене людською діяльністю. Тому війна має місце виключно у градусі земному. Натомість мир відноситься до обох градусів. Більше того, «немає нікого, хто не хотів би мати мир», «бо благо миру настільки велике, що навіть в умовах життя земного і смертного зазвичай ні про що з більшим задоволенням не слухають, нічого сердечніше не бажають, та й нічого, зрештою, кращого знайти не можуть» [2, с. 338].

Однак варто відзначити, що Августин по-різному тлумачить проблему миру з огляду на те, про який градус у нього йдеться. Так, коли він говорить про земний градус, то слідує античній традиції. Так само як Платон та Аристотель, він вважає, що «з метою миру ведуться війни... Звідси

зрозуміло, що мир є бажаним кінцем війни» [2, с. 338]. Коли ж у нього йдеться про град Божий, він використовує поняття вічного миру, котрий, на його думку, матиме місце тільки за умови припинення існування граду земного, як недосконалого і гріховного. А сам цей мир, згідно з Августином, «є кінцевим блаженством, межею досконалості, що не має вже свого кінця» [2, с. 338].

У подальшому саме з августинівським тлумаченням проблеми вічного миру погоджувалися середньовічні мислителі, оскільки воно не суперечило основним положенням християнського віровчення. Нове бачення даної проблеми було започатковано в епоху Відродження. Ідея універсальності вічного миру впливала з ідеї християнського миру, тільки замість християнської моралі нові гуманісти закликали до гуманістичних цінностей, які б об'єднували усе людство. Російська дослідниця І.С. Андрєєва наполягає на тому, що зародження ідеї вічного миру слід відносити саме до періоду Ренесансу. (Показово, що збірка творів теоретиків вічного миру, укладачами якої були І.С. Андрєєва та А.В. Гулига, розпочинається з праці Еразма Роттердамського «Скарга миру». Причому це стосується видань різних років [див.: 147; 148].) Гуманісти, виступаючи з вимогами всезагального миру, в цілому пов'язували можливості його встановлення з моральною природою людини, хоча й не пропонували практичних механізмів припинення війн. На наш погляд, в епоху Ренесансу відбувається секуляризація ідеї вічного миру, оскільки його досягнення в майбутньому переносилось на земне життя.

Одна із перших спроб такого обґрунтування ідеї вічного миру на основі теорії природного права належить Данте Аліг'єрі. Так, в праці «Монархія» він вказує на існування деякого загального телеологічного принципу, що виступає універсальною метою людського роду і дозволяє переводити потенційне в актуальне, інтелект в раціональне пізнання, а теорію у сферу практики. Данте наголошує на тому, що природа існує у думці першодвигуна – Бога, а отже у небі як у знарядді вона реалізується у формі матерії. Все, що відбувається у світі, є Богом. Право, яке є благом, теж існує в думці Бога,

більш того, воно є його бажанням. Таким чином, божественне право реалізується у речах за допомогою волі самого Бога, оскільки він бажає людям добра [41, с. 56-57]. Проте люди внаслідок різних спокус і жадоби не можуть прийти до згоди, тобто божественна воля не може повністю реалізуватися через розбіжності серед людських воель [41, с. 52].

На думку Данте, як благо може існувати в єдиному, так само і згода між людьми має бути досягнута сукупністю людських воель, які поєднуються в одній волі окремої людини [41, с. 52]. Таким чином, усі блага як-то: всезагальний мир, а отже і всезагальна справедливість, свобода як найкращий природний стан людства, можуть бути гарантовані єдиним повноважним правителем – імператором. Всезагальний мир, політичною формою якого має бути всесвітня монархія на зразок Римської імперії, у свою чергу, виступає найвищою благою метою [див.: 41, с. 43-44].

Яким же чином забезпечується вічний мир згідно з Данте? Справедливість, яка встановлює згоду і мир, на його думку, має вищу силу лише тоді, коли вона гарантується монархією, у даному випадку імперією. Усі інші форми державного устрою вважаються Данте порочними, оскільки влада, що належить декільком людям, служить лише їх пожадливості. Єдиному монарху нема чого бажати, оскільки його влада обмежується лише океаном, тоді як звичайний государ має сусідів, які так само як і він бажають примножити свої володіння [41, с. 37-39]. Відсутність бажань у всесвітнього монарха пояснюється тим, що йому, по суті, немає чого завойовувати, оскільки він володар усієї Землі. Суперечливість даної концепції вічного миру Данте, на наш погляд, полягає у тому, що доброчесність монарха залежить не від того, чи буде в нього можливість завойовувати нові території.

До всезагального миру закликав і інший видатний гуманіст Ренесансу Еразм Роттердамський. Мир, на його думку, є моральним ідеалом, «прославленим богами і людьми, джерелом, творцем, годувальником, благодійником, захисником усього доброго, що є на небі і на землі», без

якого «немає нічого квітучого, надійного, чистого і святого, нічого приємного для людей і угодного для богів» [134, с. 29]. Проте мир є не просто станом спокою, а й засобом, що об'єднує країни. У руслі загальної гуманістичної традиції Роттердамський вважає, що війна породжується «низькими пристрастями», перш за все можновладців. Тому він закликає правителів бути мудрими, не мати «особистої пристрасті, і все вирішувати інтересом суспільного блага», священників, щоб «вони були завжди там, де необхідно припинити війну» [134, с. 54-57]. Що ж може об'єднати світ? На думку Роттердамського, це торгівля, яка шляхом обміну товарів з'єднає весь світ і яка здатна пояснити всім людям перевагу миру [134, с. 62].

Ідеї вічного миру епохи Відродження стосовно становлення універсальної політичної держави, що охоплювала б весь світ, знайшли своє продовження і у філософії Нового часу, що спрямувала розвиток цих ідей у практичну площину. На противагу концепціям гуманістів, починаючи з XVII ст. її теоретики апелюють не до моральної природи людей, а до їхнього розуму. Сама епоха Нового часу характеризується становленням національних держав і спробами правового врегулювання відносин між ними. Як наслідок, формуються засадничі принципи міжнародного права (т.зв. Вестфальська система міжнародних відносин). До того ж, в цей період релігійний спосіб пояснення світу поступово витісняється науковим, що позначається і на розумінні соціальних процесів. Нарешті, Новий час – це період становлення капіталізму, що сприяло пожвавленню економічних відносин між країнами. Усі перераховані обставини значною мірою вплинули на еволюцію ідеї вічного миру.

Емерік Крюсе проаналізував загальні причини виникнення війн, яких він виділив чотири: (1) прагнення до почесті, (2) пошук вигоди, (3) відшкодування збитку, (4) військові справи, [див.: 71, с. 64-65], і висунув власну концепцію вічного миру. Продовжуючи традицію гуманістичного пацифізму Еразма Роттердамського, він наголошував на тому, що єдиним шляхом становлення миру є світова торгівля, безпеку якої повинні

забезпечити всі державці. Причому Крюсе вказував: «ми шукаємо не тимчасового миру, миру не на три дні; ми шукаємо миру, котрий був би бажаним, здійснювався б на рівноправних засадах і був би постійним; миру, котрий дає кожному те, що йому належить, – привілеї громадянам, гостинність іноземцям і всім, незалежно від їхньої національної приналежності, свободу подорожей і торгівлі» [див.: 71, с. 111].

Проте повну безпеку повинна встановити міжнародна асамблея, до якої увійдуть різні правителі, вплив кожного у реальній політиці буде визначати його політичний авторитет. Найавторитетнішим буде Папа Римський, йому будуть допомагати правитель Османської (Турецької) імперії і французький король (найвпливовіші політики того часу). Інші державці будуть змушені приєднатися до подібної коаліції, щоб не стати її ворогом [71, с. 89-91]. Доволі цікавим є той факт, що Крюсе навіть заперечував існування позитивного права, вважаючи, що тільки природне право здатне вирішити будь-яку проблему, а встановлення вічного миру взагалі призведе до зникнення судової системи.

Розробник ще однієї концепції вічного миру – Я.А. Коменський закликав встановити повну згоду у трьох головних сферах людського життя: філософії, релігії і політиці. Суперечності саме у цих сферах і утворюють, з його точки зору, три головні причини, котрі розділяють людей і спричиняють війни: (1) відмінності в поглядах; (2) ненависть; (3) відкрита несправедливість та гоніння. Перша усобиця виникає з думки, друга – з волі й почуття, третя – з сил, які таємно або явно направляються тими й іншими до взаємного знищення [68, с. 68-69]. Таким чином, вони призводять до втрати людиною своєї суті, тобто до нелюдності.

З метою подолання стану нелюдності, на думку Коменського, необхідно дотримуватись таких вимог: (1) люди мають керуватися не своїми почуттями, а раціональними аргументами, забуваючи про минулі сварки, скарги, образи; (2) взаємна терпимість до свободи інших принципів (філософських, релігійних, політичних); (3) взаємне примирення або пошук

згоди засобом поєднання загальних почуттів, бажань та зусиль. Усі три шляхи мають єдину мету – повернутися до ідей і законів істинної універсальності (божественної природи людини), простоти (природного стану) і свободи [68, с. 67-69].

Результатом такого виправлення мають бути нові філософія, релігія та політика. Нова філософія шукає миру між думкою і речами шляхом пізнання, що в свою чергу приведе до панування розуму, а отже, вона буде істинною. Її повинні визнати всі філософські школи, оскільки метою цієї філософії є благо і згода. Тобто нова філософія повинна бути конвенціональною. Оновлена релігія має керувати вродженими інстинктами, а загалом спрямовувати кожну людину на служіння добру, що є сутністю божественної природи. Нова політика повинна бути визнаною всіма людьми і спрямованою на всезагальний і справедливий мир [68, с. 72-74].

Важливою особливістю проекту вічного миру Коменського можна вважати те, що він вказує на реальні інститути, що забезпечуватимуть всезагальну справедливість, а отже і вічний мир. На його думку, «головний недолік у політиці – не усвідомлювати неминучість повного і справжнього миру» [68, с. 74]. Як і Данте, він наполягає на тому, що раціональність людини та її моральна природа здатні подолати проблеми суспільства конкретними засобами. Так, Коменський вказує на можливу політичну установу «триглавий третейський собор», де розбиралися б усі суперечки між просвітителями (філософами), священнослужителями і світськими владиками. Кожна палата собору займалася б своєю сферою: (1) трибунал просвітителів або собор світла – піклуванням про те, щоб кожна людина у новому світі мала необхідність пізнати істину і звільнитись від схоластичних ідей; (2) церковний трибунал, або Вселенська консисторія – опікуванням релігійних почуттів людей; (3) трибунал політиків, або судова палата – вирішенням питань політики. «Мировий суд» має стежити за тим, «щоб ніде жоден народ не піднімався проти іншого, щоб ніхто не наважувався виступити з проповіддю війни або готувати зброю» [68, с. 75-76].

Інструментами збереження миру виступають також політичні установи кожного народу: ратуші, трибунали, сейми, котрі будуть користуватися законами, метою яких є справедливість, а отже всезагальний мир та безпека. Благо народу буде забезпечене всезагальною просвітою і чесною працею кожної людини [68, с. 78-81]. Таким чином, ідея вічного миру у Коменського набуває яскраво вираженого практичного політичного виміру. Причому автори усіх наступних концепцій вічного миру наголошують на необхідності встановлення не просто перемир'я, а саме миру – всезагального і вічного. Дійсно, якщо справедливість є головним критерієм досягнення цього стану, то вічний мир може стати неминучістю, за умови що всіма правителями різних держав буде досягнутий правовий консенсус.

Головне, що відрізняє концепції Е. Крюсе, Я.А. Коменського та інших мислителів Нового часу від їхніх попередників, це те, що вони пропонують конкретні шляхи встановлення вічного миру, звертаючись зі своїми проектами до «сильних світу цього». Крім того, усі зазначені мислителі висувують ідею необхідності створення деякої наддержавної організації, яка спиралася б у своїй діяльності на принципи справедливості і права, а також здійснювала б контроль за міжнародними відносинами і покликана була б запобігати війні. Усі вони наголошують на тому, що в загальному союзі держав жодна не буде воювати з іншою, оскільки окремим державам боротися проти загальної конфедерації немає жодної змоги, адже коаліція завжди сильніша.

Далі ми спробуємо проілюструвати практичну спрямованість ідеї вічного миру у філософії Нового часу на прикладі концепцій Вільяма Пенна та Шарля-Іріне де Сен-П'єра. Так, Пенн у праці «Досвід про теперішній і майбутній мир у Європі...» (1693) пояснює, які «реальні вигоди» витікають з його проекту миру. Пенн виділяє три причини воєн: (1) збереження, (2) повернення та (3) примноження того, що є. Що стосується першого випадку, то захист від вторгнення ворога, на думку Пенна, є по формі справедливою війною. Тобто на ті часи оборона від агресії вважалася справедливим



природним самозахистом. Тим же чином, Пенн наголошує на тому, що коли держава досить сильна, щоб повернути силоміць те, що вона втратила колись внаслідок навали сильнішої держави, така ситуація також носить характер справедливої війни. Ці два випадки є виправданими, оскільки держава турбується про збереження державного суверенітету. Проте третій випадок, коли держава йде шляхом збільшення володінь за рахунок завоювання сусідніх областей, є недопустимим [120, с. 89]. Оскільки держави за своєю природою взагалі прагнуть до завоювання, тому є нагальна потреба у політичному об'єднанні європейських країн, з метою забезпечення всезагальної справедливості, а отже і вічного миру.

Що ж пропонує Пенн? Подібно своїм попередникам, він стверджує, що справедливість є засобом миру між урядом і народом, індивідумом і суспільством. Вона запобігає розбратам і врешті-решт припиняє їх. Таким чином, обидві сторони, підкоряючись уряду, повинні обмежувати свої бажання і жагу помсти – задоволенням, яке дає лише виконання закону. Мир підтримується силомістю права, що є плодом діяльності уряду, так само як уряд створюється суспільством, а саме суспільство – взаємною угодою. Цікавим є той факт, що саме суспільний договір, а отже договір між державою і владою, є головним засобом забезпечення справедливості і миру у суспільстві. Ще однією перевагою вічного миру перед війною є те, що він зберігає гроші, що країни, міста і села залишаються цілими, що він забезпечує легкість і безпеку торгівлі та сполучення тощо [120, с. 86].

Концепція Пенна також розкриває механізм і засоби досягнення миру в Європі. Цей шлях передбачає організацію «за доброю згодою» «суверенних правителів Європи», «зустріч їхніх представників на всезагальному Конгресі, в Палаті держав чи в Парламенті і встановлення там норми права для їхнього взаємного дотримання державцями». «На розгляд цієї Верховної асамблеї необхідно виносити конфлікти між тими чи іншими державами», «а якщо якась держава, що бере участь у цьому верховному органі, відмовиться підкоритися його бажанням і вимогам або не стане... повністю виконувати

прийняте ним рішення,... то всі інші держави... мають змусити її до підкорення і дотримання рішень з відшкодуванням збитку». Саме таким чином, на думку Пенна, «в Європі буде реалізований тривалий мир» [120, с. 88-89].

Практичний механізм реалізації вічного миру Пенна передбачає створення наддержавних організацій (подібно Крюсе і Коменському) на зразок сучасних йому Генеральних штатів Голландії. Генеральні штати, до яких входять суверенні держави, утворюють провінції, які є відповідними державам Європи, і які за допомогою своїх представників повинні утворити європейський Конгрес, Парламент і Палату держав. «Крім того, різні міста в кожній провінції, які утворюють багато незалежних або окремих суверенних одиниць, утворюють провінційні генеральні штати, так само як останні складають Генеральні штати в Гаазі» [120, с. 105].

Ш.-І. де Сен-П'єр також пропонує шлях «впорядкування європейської політики». На його погляд, усім європейським державам варто підписати договір про створення конфедерації, який би містив п'ять основних статей [140, с. 121-123]. Для того, щоб ця конфедерація стала ефективним органом, вона має базуватись на таких принципах: (1) необхідно, щоб жодна значна держава не ухилилась від участі в ній; (2) також щоб існував судовий трибунал, спроможний видавати закони і укладення, котрим мають підпорядковуватися усі члени; (3) щоб федерація володіла дієвою і концентрованою волею, яка б змушувала кожну державу підкорятися загальному судженню про участь в якихось діях чи про відмову в них; (4) щоб вона була міцною і тривалою, спроможною завадити її членам відділятися за своєю забаганкою, як тільки вони визнають свої приватні інтереси супротивними загальним; (5) уповноважені особи європейських країн при загальній згоді (три чверті голосів) мають право видавати закони, які стосуються загального блага європейських країн [140, с. 120-121].

Як уже зазначалось, загальною тенденцією у розвитку ідеї вічного миру у філософії Нового часу було проголошення необхідності її практичної

реалізації. Однак уже сучасниками висловлювались сумніви в можливості досягнення такого стану, який би характеризувався абсолютною відсутністю воєн. Тому автори концепцій вічного миру, ніби передбачаючи заперечення читачів, у своїх проектах розглядають і даний аспект. Так, наприклад, Пенн виділяє наступні можливі заперечення стосовно його миротворчого проекту: (1) «найсильніша і найбагатша держава ніколи не погодиться з цим планом»; (2) «нібито виникає небезпека зніженості, якщо ремесло солдата вийде з ужитку»; (3) «виникнуть великі труднощі при влаштуванні молодших синів у сім'ї»; (4) «державці нібито втратять свій суверенітет, з чим вони ніколи не змиряться» [120, с. 95-97]. Сен-П'єр, у свою чергу, виділяє такі можливі заперечення: (1) «прикордонні країни Європи опиняться у менш сприятливому становищі, адже як і раніше будуть змушені вести війни»; (2) «оскільки європейці більше не будуть воювати одне з одним, військове мистецтво непомітно буде забутим... і Європа опиниться беззахисною перед загрозою будь-якого нападу» та ін. [140, с. 133].

Проаналізувавши подібні заперечення своїх сучасників проти можливості реального втілення ідеї вічного миру, і Пенн, і Сен-П'єр приходять до висновку, що усі контраргументи неспроможні. Проте їхній оптимізм все ж не поділявся більшістю сучасного їм суспільства. Про це, зокрема, свідчить позиція Ж.-Ж. Руссо, який в цілому прихильно ставиться до самої ідеї вічного миру. Його «Судження про вічний мир» (1761), присвячені апології проекту Сен-П'єра, надають нам таку інформацію про ставлення сучасників до ідей останнього: Руссо говорить про ту «образливу неприязнь, з якою йому [Сен-П'єру] постійно доводилось стикатися» [137, с. 138] і яка породжена цілковитим нерозумінням самої суті миротворчого проекту цього французького мислителя.

З-поміж усіх розроблених в історії філософії теорій вічного миру найбільш впливовою на сьогодні є теорія І. Канта. Як зазначає Йохан Раубер, саме кантівський варіант миротворчої концепції представляє собою невичерпне джерело політичних і правових ідей і саме його проект миру

активно впроваджується у практику міжнародних відносин у ХХ – на початку ХХІ ст. [184, р. 49]. Кант надає ідеї вічного миру принципово нового звучання завдяки тому, що ретельним чином її філософськи обґрунтовує. Ця ідея у Канта органічно вписана у його загальну філософську систему і тісно пов'язана з практичною філософією, а також з його політичними ідеями, котрі, у свою чергу, базуються на кантівській філософії права. Крім того, можна стверджувати, що проект вічного миру узгоджується у Канта і з його теоретичною філософією.

Згідно з І. Кантом, розум є однією із природних пізнавальних здібностей трансцендентального суб'єкта, це – «здібність судити згідно з основоположеннями і (у практичному відношенні) вчиняти у відповідності з ними» [51, с. 963]. У «Критиці чистого розуму» Кант висуває ідею, що метафізика представляє собою «поле бою» безкінечних «баталій» між філософами різних шкіл. Тому «без критики розум перебуває ніби в природному стані і може відстояти свої твердження і претензії або забезпечити їх не інакше як за допомогою війни. Навпаки, критика... створює нам спокій правового стану, при якому слід вести наші суперечки не інакше як у вигляді процесу. У природному стані кінець суперечки кладе перемога, якою хваляться обидві сторони і за якою здебільшого слідує лише німічний мир...; у правовому ж стані справа завершується вироком, який, проникаючи тут у саме джерело суперечок, має забезпечити вічний мир» [57, с. 411].

Вказана ідея із теоретичної філософії була перенесена Кантом у практичну площину для пояснення суті проблеми війни і миру у соціальній дійсності. На лице прями аналогії між природним і правовим станами розуму та природним і правовим станами суспільства. Так само, як вічний мир між різними філософськими школами має забезпечити критика чистого розуму, «стан миру між людьми, що живуть по сусідству..., має бути встановлено. Адже припинення військових дій не є ще гарантією від них» [53, с. 156].

Отже, досягнення миру, згідно з Кантом, можливе лише при переході від природного стану до правового.

Вся кантівська філософія права заснована на його ж принципі справедливості, виведеному із категоричного імперативу. Тому, на відміну від своїх попередників, Кант був переконаний у тому, що в принципі не може існувати такого міжнародного права, яке б виправдовувало війну у будь-якій можливій формі («Поняття міжнародного права як права на війну неможна мислити» [53, с. 162]). На його думку, вічний мир необхідно розглядати як «мету, котру людині ставить в обов'язок її власний розум» [53, с. 168]. До речі цю ідею Кант обґрунтовує за допомогою своєї ж теоретичної філософії: він доводить, що мир є ідеалом чистого розуму, який має регулювати свою теоретичну і практичну діяльність. Заздалегідь знаючи, що він не зможе досягти цього ідеалу, розум має вести себе так, нібито він міг би зробити це в принципі. Тому, як слушно зауважує Т.С. Павлова, кантівське міжнародне право, як і його державне право та право громадянина світу, відноситься до природного права, що має своїм джерелом апріорні принципи. «Природне право притаманне природі людини і базується на розумі, це право, яким воно має бути згідно з вимогами практичного розуму» [104, с. 30].

Оскільки війна, згідно з Кантом, є «вимушеним засобом у первісному стані (де не існує жодної судової інстанції, вирок якої мав би силу закону) утвердити свої права силою» [53, с. 155], то з появою права вона виявляє свою зайвність. Адже саме публічне право має розглядатись в якості єдиного засобу регулювання відносин між людьми на усіх рівнях: всередині країни, між державами та в рамках людства в цілому.

На думку Й. Раубера, структура філософського підходу Канта до осмислення проблеми вічного миру загалом відповідає структурі сучасних мирних договорів [184, р. 53]. Зокрема, трактат «До вічного миру» складається з двох розділів: (1) шість прелімінарних статей, які підготовлюють ґрунт для усунення ворожнечі й недовіри між окремими країнами у зовнішній політиці, та (2) три дефінітивні статті, в яких

описуються умови досягнення вічного миру. Якщо у першій частині трактату Кантом викладаються негативні умови миру, то у другій – позитивні. Як уже зазначалось, уся кантівська філософія права заснована на його ж принципі справедливості, виведеному із категоричного імперативу. Розум у Канта «накладає своє незворотне вето: ні між тобто, ні між мною не має бути війни ні як між індивідами, ні як між державами, котрі не дивлячись на те, що перебувають в середині на легальному становищі, у той же час зовні (у своїх взаємовідношеннях) перебувають у стані беззаконня» [119, с. 14].

Обґрунтуванню тези про те, що саме публічне право має розглядатись в якості єдиного засобу регулювання відносин між людьми на усіх рівнях у Канта присвячені три дефінітивні статті вічного миру між державами, які містять наступні три вимоги: (1) громадянський устрій кожної держави має бути республіканським; (2) міжнародне право має бути засноване на федералізмі вільних держав; (3) право всесвітнього громадянства має бути обмежене умовами всезагальної гостинності. З нашої точки зору, перераховані три вимоги засвідчують прихильність Канта до правового устрою як в середині держави, так і на міжнародній арені. Інакше кажучи, він виступає за «правовий союз правових держав» (Е.Ю. Соловйов). Адже право по своїй суті спрямоване на встановлення миру, а, відповідно, його відсутність породжує стан війни.

Згідно з Е.Ю. Соловйовим, після Канта теорія вічного миру розвивалась у двох напрямках: (1) частина мислителів приписувала Канту т.зв. «мрійливий ідеалізм», стверджуючи, що його проект миру в принципі не може бути реалізованим на практиці; (2) інша частина мислителів віддавала належне кантівській теорії, проголошуючи її імперативною. До першої групи можна зарахувати Г. Гегеля та Г. Прутца, а до другої – І. Фіхте, Ф. Шеллінга, Ф. Гентца та ін. Ми схильні погодитися з представниками другої групи, виразником позиції яких можна вважати наступне висловлювання Р. Сафраньки: «Після кантівського проекту миру не було запропоновано

нічого, що за багатством думок і реалізму можна було б поставити поруч з ним» [143, с. 13].

Справді, основні положення теорії вічного миру Канта на сьогодні в значній мірі знайшли своє практичне втілення. Так, Кристоф Пайяр у своєму дослідженні, присвяченому проблемі можливості практичної реалізації кантівського миротворчого проекту, вказує на те, що до міжнародного права включені такі ідеї Канта, як заборона таємної дипломатії, вимога республіканської форми правління, «федерація вільних держав» і розвиток міжнародної торгівлі [119, с. 15-17].

Таким чином, можна стверджувати, що необхідною передумовою концепції вічного миру, зокрема розглянутої нами класичної теорії вічного миру І. Канта, виступає природне право. Воно є не тільки еталоном справедливості, але й тим фундаментом, на якому будується і позитивне (існуюче) право. Ідея миру у філософії з'являється ще за часів античності і з того часу пройшла певну еволюцію у напрямку вироблення морально-етичних, правових та політичних передумов встановлення вічного миру. Мир спочатку розглядався в якості альтернативи війні, причому саме війна визнавалась засобом досягнення миру. Починаючи з епохи середньовіччя оформлюється ідея вічного миру, можливого в граді Божому. А в ході формування світської культури висувуються різноманітні проекти реалізації вічного миру у відносинах між національними державами. Скориставшись термінологією теорії суспільного договору, можна стверджувати, що при переході від природного стану до громадянського людство виробляє культуру війни, у громадянському стані – культуру миру, а з переходом до світового громадянського стану має наступити всезагальний і вічний мир.

## 2.2 Вічний мир як результат суспільної угоди

Проаналізувавши у підрозділі 2.1. становлення ідеї вічного миру, ми дійшли висновку, що важливою умовою всезагального і вічного миру є перехід людства від природного стану до громадянського. Цей висновок зумовлює необхідність розглянути філософську ідею вічного миру в контексті теорії суспільного договору, сутність якої, у свою чергу, розкривається через такі категорії, як природний стан, природне право, держава, громадянський стан, позитивне право, а починаючи від Канта – всесвітньо-громадянський стан, міжнародне право і право громадянина світу.

Сама ідея суспільного договору має своїм джерелом природне і позитивне право, які у поєднанні створюють умови для укладання суспільного контракту. У свою чергу, вони тісно пов'язані між собою категоріями «справедливість», «рівність», «свобода» та ін. Оскільки людина або держава можуть бути не задоволені існуючим позитивним правом, вони можуть апелювати до природного права. Ідея природного права, таким чином, розглядається у двох аспектах: (1) у зв'язку з появою держави (суспільний договір); (2) у зв'язку з функціонуванням демократії (як механізм захисту прав людини в існуючій державі). Результатом розвитку теорії суспільної угоди стала думка про те, що людина від народження має низку прав, які надані не державою, а природою. Тому держава, наприклад в особі монарха, не може їх порушувати. Якщо ж вона їх все таки порушує, то людина, апелюючи до своїх природних прав, може захищати себе через судову систему, відстоювати свою гідність. Як наслідок, формується або обмежена, конституційна монархія, або республіка (критика абсолютизму). Завдання держави – виробити такі юридичні норми і спеціальні інституції, які б захищали природні права людини.

Теорія суспільного договору, що розкриває механізм появи держави і позитивного права, як відомо, має витоки ще в античній філософії. Родоначальником договірної теорії походження держави, як стверджує А.М.



Чанишев, є молодший софіст Антіфонт, який говорив, що закони держави є законами людей, а отже довільні, а сама держава виступає не породженням природи, а результатом суспільної угоди між людьми, тобто своєрідної домовленості між ними [167, с. 216] («приписи законів суть результат угоди (договору людей), а не ті, що виникли самі собою [породження природи]; веління ж природи суть що виникли самі по собі (природжені начала), а не продукт угоди [людей між собою]» [9, с. 320]). До того ж Антіфонт наголошує і на існуванні природних прав людини, критеріями яких у нього виступають природні якості самої людини: «Тих, хто походить від знатних батьків, ми поважаємо і шануємо, тих же, хто не зі знатного дому, ми не поважаємо і не шануємо. У цьому ми вчиняємо по відношенню один до одного як варвари, тому що за природою ми усі в усіх відношеннях рівні, притому [однаково] і варвари, і елліни. [Тут] доречно звернути увагу на те, що в усіх людей потреби від природи однакові... І справді, ми усі [однаково] дихаємо повітрям – через рот і ніс, і їмо ми усі [однаково] – за допомогою рук» [9, с. 321]. Варто наголосити на тому, що ідея рівності людей від природи, висунута Антіфонтом, стала однією зі стрижневих у теоріях суспільного договору та природного права.

Як зазначає О. Гьофе, вже Платон у діалозі «Критон» стверджує ідею суспільного договору [39, с. 42]. Цю ідею Платон обґрунтовує тим аргументом, що закони, встановлені афінською державою, дозволяють громадянину (Сократу) обирати по собі державу, не втрачаючи при цьому своє майно. Проте, якщо ніяких заперечень стосовно проживання в афінській державі у Сократа – головного персонажа платонівського діалогу – немає, то він зобов'язаний виконувати закони, навіть якщо виконавці цих законів – афінські громадяни вчиняють несправедливо. Інакше Сократ, не підкорившись законам, є зрадником: «Ти ж порушуєш наші умови, свої зобов'язання, які ти дав і до яких ніхто тебе не силував і не вводив в оману, ніхто не примушував тебе вирішувати справу поспішно, бо ж ти мав сімдесят років для роздумів, протягом яких міг би переселитися в іншу державу, якби

ми б були тобі не до вподоби, якби наші умови здавалися б тобі несправедливими» [123, с. 64].

В епоху еллінізму стоїк Хрисіпп обґрунтовує ідею, що людство має єдиного прабатька, який був одночасно і першим світовим громадянином, ще до появи держави як такої. На його думку, «державні устрої народів, – це додавання до природи, повелительки усіх речей. Світ – це одна велика держава, яка користується єдиним устроєм і єдиним законом. [А закон цей] – розум приписує те, що слід робити, і що відвертає від того, що не варто робити» [163, с. 125]. Отже, можна стверджувати, що уже в античній філософії з'являється ідея природного права і появи держави шляхом суспільного договору.

Широка дискусія стосовно природних прав людини та їх місця у суспільному договорі розгорнулася у пізньому Середньовіччі між реалістами і номіналістами. Реалісти стверджували, що божественне право встановлює право природи, а з природного права витікає позитивне. Тому суспільна угода між народом і государем надає правителю абсолютне право розпоряджатися волею народу як йому заманеться. Оскільки він свою владу отримав по природі, а отже від Бога, то державець має повне право на абсолютну владу, покарати його може тільки Бог. Отже, державець повинен керуватись власним розумом, при цьому керуючись власними моральними настановами. Так, наприклад, поміркований реаліст Фома Аквінський стверджував: «Про державця говорять, що він "вільний від законів"..., оскільки у прямому смислі слова ніхто не може змусити самого себе, а сила примусу закону ґрунтується виключно на силі правителя» [4, с. 78]. Абсолютна влада монарха підкоряється тільки божественному праву: «ніхто не має права звільняти від виконання суспільного людського закону, за виключенням того, від кого закон отримує свої повноваження, або ж від його представника, точно так само і від виконання приписів божественного закону, які виходять від Бога, ніхто не може звільнити окрім Бога або того, кого він (Бог) наділяє для цього особливою владою» [4, с. 78].

На протипагу таким доводам реалістів, номіналісти (Вільям Оккам, Марсилій Падуанський) стверджували, що, хоча позитивне і природне право виходять із божественного, влада державця залежить від того, чи визнає народ легітимність правителя. Народ має природне право встановлювати владу, метою якої має бути суспільне благо. Також, на думку номіналістів, народ повинен прийти до усвідомлення божественного плану світобудови. Ідеалом у номіналістів виступає не суверенна держава, а світова політична імперія, яка ґрунтується на засадах справедливості та права. Так, В. Оккам у своєму трактаті «Діалог» стверджує, що «від Бога і завдяки природі усі смертні народжуються вільними і по людському (позитивному) праву нікому не підкореними, так, що можуть згідно своєму розсуду доручити правителю керувати собою» [74, с. 49]. Таким чином, вільні і рівні від природи люди можуть укласти між собою суспільну угоду, причому влада над народом може поширюватися на матеріальні і минущі цінності, але не на духовні [74, с. 50-51].

Доволі цікавими, на наш погляд, є запропоновані Оккамом механізми передачі влади народом своєму правителю: (1) народ вручає владу імператору; (2) за допомогою підкорення одного племені іншим, в результаті котрого переможці виділяють зі свого середовища управителя, а переможені стають керованими; (3) безпосереднім актом божественного втручання [74, с. 51-52]. Проте народ, який обирає імператора своїм правителем, може в екстремальному випадку і передати імператорську владу іншій особі. Принцип блага, покладений в основу договору, має стати регулятором суспільних відносин, не допускаючи ні абсолютної монархії, ні всенародної анархії. Проте повністю раціоналізувати суспільний договір Оккаму не вдалося. Він приходить до висновку, що існує божественний план світобудови як вічний закон [74, с. 54], котрий як деякий телеологічний принцип має привести людство до всесвітньої монархії. Таким чином, найкращою державною формою є світова справедлива імперія [74, с. 58].

Теорія суспільного договору остаточно оформлюється в епоху Нового часу у філософських вченнях Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо та І. Канта. Як зазначає Лео Штраус у праці «Природне право та історія», «тільки з часу Гоббса філософська доктрина природного закону стала по суті доктриною природного стану. До нього термін "природний стан" належав скоріше християнському богослов'ю, ніж політичній філософії. Природний стан відрізнявся перевагами від стану благодаті і підрозділявся на стан непорочної і пропашої природності. Гоббс відкинув це розділення і замінив стан благодаті станом громадянського суспільства» [173, с. 176].

У «Левіафані» Гоббс, як відомо, характеризує природний стан як стан «війни всіх проти всіх», оскільки у ньому відсутня державна влада в якості зовнішнього регулятиву людської поведінки [34, с. 95]. На його думку, люди від природи народжуються вільними і з рівними можливостями стосовно один одного. Але така рівність породжує недовіру, що, у свою чергу, веде до виникнення війни. Суперництво змушує людей воювати заради наживи, недовіра породжує війну з метою власної безпеки, а потяг до слави є метою збереження честі [34, с. 93-95]. Хоча за Гоббсом природний стан є станом «війни всіх проти всіх», перший природний закон наголошує, що будь-яка людина повинна шукати миру і наслідувати йому [34, с. 99]. Природний закон є загальним приписом розуму, а тому людина в принципі не може не слідувати йому. Другий природний закон передбачає, що у випадку згоди з боку інших людей, вона мусить погодитись відмовитись від права на всі інші речі у тій мірі, в якій це необхідно в інтересах миру і самозахисту. Отже, людина повинна задовольняти себе таким рівнем свободи по відношенню до інших людей, яку б вона допустила з боку інших по відношенню до себе. В даному випадку Гоббс проводить аналогію між природним законом і законом Євангелія: «вчиняй по відношенню до інших так, як би ти бажав, щоб інші вчиняли по відношенню до тебе» [34, с. 99]. Таким чином, людство із природного стану війни постійно прагне перейти у громадянський стан миру,

тобто у результаті суспільного договору забезпечити собі власну безпеку, яка гарантується позитивним, а не природним правом.

Децо інший погляд на природний стан обґрунтовує Джон Локк у своїй праці «Два трактати про правління», характеризуючи його як стан повної свободи і рівності. Свобода припускає незалежність від чужої волі і право порядкування своїм майном та особою, керуючись своїм власним розсудом [79, с. 131]. Стан рівності, у свою чергу, передбачає природний баланс сил, а отже владу та компетенцію кожного однаковими, якщо тільки божественна воля не наділить якусь людину «правом на панування та верховну владу» [79, с. 131]. Проте природний стан не є станом війни, оскільки основний закон природи наголошує на тому, що «людина має бути збережена, наскільки це можливо, а коли неможливо зберегти всіх, треба надати перевагу безпеці невинних» [79, с. 138]. Таким чином, природний стан є станом повної свободи людини і рівності серед інших людей, що має своєю метою безпеку інших людей.

Оскільки владу людей у природному стані ніхто не обмежує, то вони можуть прагнути до підкорення інших людей. Обмежуючи тим самим свободу людини, такий агресор посягає не тільки на право незалежності людини, але й на її життя та майно. А тому, такий намір сприймається як ворожий і надає природне право на самозахист, оскільки важко визначити ступінь цієї агресії. Тому станом війни, за Локком, є стан ворожості і руйнування [79, с. 138-139]. Таким чином, головна причина суспільного договору – це уникнення стану війни з метою вирішення конфліктних ситуацій між людьми, а для цього існує інститут влади, котрий є арбітром у вирішенні подібних ситуацій.

Суспільний контракт є результатом політичного договору, оскільки кожен член суспільства відмовляється від своєї виконавчої влади, що «належить йому за законом природи, і передає її суспільству» [79, с. 175]. Отже, політичне, або громадянське, суспільство (стан) передбачає угоду між людьми, які об'єднуються з метою забезпечення загального миру, «надійного

користування своєю власністю, а також більшої, ніж у тих, хто не живе у суспільстві, безпеки» [79, с. 180]. Важливою метою цього суспільства, окрім миру та безпеки, за Локком, є збереження приватної власності, що у свою чергу спрямовує державу на суспільне благо.

Ще один новочасний розробник теорії суспільної угоди Жан-Жак Руссо у роботі «Міркування про походження нерівності» зазначає, що у природному стані людина керується природним почуттям – співчуттям, що сприяє взаємному збереженню усього людського роду. Воно займає місце законів, моральності, доброчесності. На противагу Гоббсу, Руссо вважає, що формула співчуття відрізняється від євангельської формули: «Турбуйся про своє благо, заподіюючи по можливості якнайменшого зла іншому» [136, с. 66-67]. Людина у природному стані не знала працелюбності, мови, війни і керувалася лише власними інтересами і потребами. Проте процес еволюції людини став необхідним завдяки природним змінам, що спричинили потребу у самовдосконаленні, а нові знання, отримані у ході набуття навичок, зумовили потяг до благополуччя. Цей потяг став єдиною силою людських вчинків. Таким чином, люди об'єднувались в певну асоціацію, загальні дії об'єднували ці асоціації у специфічну форму суспільних взаємовідношень. Кінцевим результатом стала обробка землі, а отже її розподіл і приватна власність. Виникнення приватної власності призвело до еволюції нерівності, а отже і до виникнення позитивного права і держави, яка забезпечувала його функціонування. Таким чином, природний стан людини, за Руссо, є станом свободи і спокою на противагу громадянському, в котрому панують війни, злочини і який є станом нерівності між людьми [136, с. 72-80].

На наш погляд, залишається не зовсім зрозумілим, якому ж стану надає перевагу сам Руссо. Якщо укладається суспільний договір, то він має поліпшувати подальші умови життя людини у суспільстві. В іншій своїй праці – «Про суспільний договір» – Руссо цілком у дусі контрактаріанської традиції стверджує, що «рівність між громадянами, встановлена суспільним пактом, передбачає, що усі вони приймають зобов'язання на одних і тих

самих умовах і повинні користуватись одними і тими ж правами. Отож, за самою природою цього пакту, будь-який акт суверенітету, тобто будь-який автентичний акт загальної волі, розподіляє зобов'язання або переваги рівною мірою серед усіх громадян» [135, с. 168-170]. Таким чином, стан громадянства також є станом свободи і рівності, адже в іншому випадку такий договір взагалі не має ніякого сенсу.

Отже, вчення Руссо про суспільну угоду, як справедливо зазначає Лео Штраус, носить доволі суперечливий характер: з одного боку, він ідеалізує природний стан і закликає повернутись «назад до природи», а з іншого, стверджує, що «в громадянському суспільстві кожен підкоряється тільки собі і залишається таким же вільним, як був до того», тобто як у природному стані. Це означає, що природна свобода залишається зразком громадянської свободи, так само як природна рівність залишається зразком громадянської рівності [173, с. 269]. До цієї ж точки зору схиляється і Н.С. Литвиненко (Кудрявцева), яка зауважує, що «подібно Локку, Руссо обґрунтовує свободу у громадянському суспільстві відмовою від первісної свободи "природного стану". Причому свобода людини у суспільстві реалізується повніше, оскільки за межею природної свободи є тільки сила індивіда, а кордоном громадянської – загальна воля» [77, с. 181].

Необхідно відмітити, що оформлення теорії суспільної угоди відбувалось паралельно із розробкою теорії вічного миру, тобто в один час, але у різних авторів. Тому теоретики першої концентрували увагу на переході до правового і громадянського стану в межах окремо взятої національної суверенної держави, а розробники другої говорили про вічний мир як бажаний стан, але не як про проект його встановлення, тобто носили дещо наївний і романтичний характер (про що йшлося в підрозділі 2.1). Навіть ті прихильники теорії суспільної угоди, які так чи інакше торкалися питання розробки міжнародного права, як наприклад Гоббс, тлумачили його суб'єктивно, тобто як «право кожному суверенові гарантувати безпеку свого народу», як «повноваження народу на свою власну безпеку» і «мудрі правила

для національного "виживання" та миру всередині держави» [39, с. 218]. Отже, виходило, що навіть ті суспільства, які перебувають у громадянському стані, на міжнародній арені знаходяться у стані «війни всіх проти всіх». Але спираючись на легітимність свого народу правителі цих держав не відчують усіх негативних проявів цього стану.

Дві вказані філософські традиції (суспільного договору та вічного миру) вперше були поєднані Іммануїлом Кантом. Як зазначає Є.Ю. Винокуров, фундаментом кантівської теорії вічного миру є, по-перше, його філософія права, і по-друге, теорія суспільної угоди, яку Кант переймає у Гоббса, Локка та Руссо і яку він творчо розвиває [22, с. 15]. На зв'язок між кантівським проектом всесвітньо-громадянського суспільства та його ж проектом вічного миру також вказує і С.І. Максимов, стверджуючи, що вказані два проекти «представляють собою взаємодоповнюючі експлікації однієї і тієї ж ідеї»: «У першому випадку мир в народі і між народами виявляється необхідною умовою правового громадянського стану суспільства. У другому – республіканський (правовий) громадянський устрій виступає в якості обов'язкової передумови вічного миру» [83, с. 351]. У зв'язку з цим важливо наголосити, що сама теорія суспільного договору набуває у Канта т.зв. дворівневого характеру, тобто так само як Гоббс, Локк і Руссо обґрунтовували механізм переходу від природного стану до громадянського на рівні одного суспільства, Кант наполягає на тому, що логічним завершенням ідеї суспільної угоди має стати її розширення до меж людства в цілому (ідея суспільно-договірного космополітизму).

Зазначений синтез теорій суспільного договору та вічного миру Кант здійснює у цілому ряді своїх праць, присвячених питанням філософії права, моралі, історії та політики. Однак, оскільки центральним питанням усієї кантівської філософії є питання «Що таке людина?», то розробка проблеми, що цікавить нас у даному підрозділі, теж починається у нього з того, що С.І. Максимов назвав «"коперніканським переворотом", здійсненим у сфері практичної філософії». Так само як у теоретичній філософії Кант висуває



ідею активності трансцендентального суб'єкта у процесі пізнання, у своїй практичній філософії він відмовляється від онтологічної легітимації моральності і права і звертається до деонтологічної легітимації. «Практична філософія Канта відкидає в якості критерію як істини, так і моральності поведінки згodu розуму з зовнішнім світом і стверджує цей критерій у згоді розуму зі своїми власними законами». Отже, «деонтологічний суб'єкт посідає місце суверена» [див.: 83, с. 352-353], тобто в принципі спроможний стати законодавцем для себе, бути морально автономним суб'єктом.

Якщо «коперніканський переворот» у теоретичній філософії, на думку самого Канта, був інспірований ідеями Д. Юма, який розбудив його «від догматичної сплячки», то аналогічному перевороту у практичній філософії Кант завдячує філософії Ж.-Ж. Руссо. Як зазначає У. Райтемайєр, Кант високо цінував ідеї Руссо щодо гідності людини, яку він виводив із природної свободи та природного співчуття і на цій підставі обґрунтовував ідею правової держави з точки зору природного права [128, с. 389]. Спираючись на ці ідеї Руссо, Кант і розробляє свою дворівневу теорію суспільного договору, з якої зрештою і виводить теорію вічного миру.

Згідно з Кантом, головними поняттями, що характеризують природу людини, є поняття розуму та свободи. Саме вони перш за все відрізняють людину від тварини, і, крім того, характеризують першу як особистість. Причому розвиток моральності людини напряму залежить від розвитку людської розумності, адже розум визначає для себе моральні закони. Людина – це єдина істота, яку природа наділила розумом, тобто «здібністю розширювати за межі природного інстинкту правила і цілі докладання усіх її сил». Згідно з Кантом, природа «не хотіла, щоб вона [людина] керувалась інстинктом або була забезпечена вродженими знаннями і навчена ним, вона [природа] хотіла, щоб вона [людина] все витворила із себе» [52, с. 9-10]. Свобода, за Кантом, – це чисте поняття розуму, яке не може бути предметом теоретичного пізнання, але має для нас значення як регулятивний принцип, як «суто негативний принцип спекулятивного розуму». У практичному ж

застосуванні розуму поняття свободи доводить свою реальність за допомогою практичних основоположень, котрі в якості законів доводять причинність чистого розуму незалежно від усіх емпіричних умов, і наявності в нас чистої волі, в якій беруть свій початок моральні поняття і закони.

З такого позитивного поняття свободи Кант виводить ідею існування безумовних моральних законів, або категоричних імперативів, у відповідності з якими «ті чи інші вчинки дозволені чи не дозволені, тобто морально можливі або неможливі, а деякі вчинки або протилежні до них вчинки морально необхідні, тобто обов'язкові» [54, с. 242-243].

Поняття свободи й обов'язку, як стверджує Т.І. Ойзерман, визначають і становище людини у суспільстві та її ставлення до держави. Суспільство, згідно з Кантом, представляє собою «громадянський стан», в якому здійснені свобода кожного члена суспільства як людини, його рівність з кожним іншим членом суспільства в якості підданого та його самостійність як громадянина. А державу Кант визначає як об'єднання людей, підпорядкованих правовим законам, причому тільки тим законам, які людина як громадянин прямо чи опосередковано встановлює разом з іншими громадянами [98, с. 391].

Отже, згідно з Кантом, природа надала людині розум і засновану на ньому свobodну волю, а загальним засобом, яким вона користується для того, щоб здійснити розвиток усіх задатків людей, є їх антагонізм у суспільстві. Під антагонізмом Кант розуміє своєрідну «недоброзичливу товариськуність людей», тобто людську схильність вступати у спілкування, пов'язану із всезагальним спротивом, що постійно загрожує суспільству роз'єднанням (ворожнечею). Причиною такої недоброзичливості є суперечлива природа самої людини, яка, з одного боку, має схильність спілкуватися з іншими людьми, проявляючи тим самим свої природні задатки, але, з іншого боку, їй властиве також прагнення усамітнитися і все погоджувати тільки з власними бажаннями, і як наслідок, очікує на супротив з боку інших людей [52, с. 11]. Таким чином, подібна суперечлива природа людини виступає одночасно і фактором розвитку людської цивілізації, оскільки зрештою стає причиною

законодоцільного порядку у суспільстві, і в той же час породжує проблему досягнення всезагального громадянського стану.

За умови нічим і ніким необмеженої свободи люди не можуть вжитись разом, а отже і розкрити усі свої задатки, закладені природою. Оскільки важливою умовою реалізації таких природних задатків є спілкування із собі подібними, то люди змушені вступати у «стан примусу», де їм доводиться узгоджувати свою свободу зі свободою інших людей. Отже, причину прогресу людської цивілізації, розвитку культури Кант вбачає у цій природній нетовариськості, яка дисциплінує людину [52, с. 12-13]. Та ж сама нетовариськість, котра змушує людей об'єднуватись, є причиною того, що кожна держава як суспільний організм по відношенню до іншої користується своєю свободою, як їй заманеться. Тому, держави у природному стані, так само як і люди, очікують з боку інших держав несправедливостей, а отже подібний стан антагонізму і повної свободи повинен змусити їх укласти між собою угоду [52, с. 15]. Таким чином, усі війни є численними невдалими спробами людей створити нові взаємовідношення між державами, проте ці нові об'єднання в силу різних причин (внутрішнього розладу або зовнішніх розбратів) не можуть зберегти себе. Слід зазначити, що, згідно з Кантом, війни є метою природи, але подібна трактовка пояснюється зовсім не мілітаристською позицією Канта, як стверджували, наприклад, деякі російські релігійні філософи [156, с. 430-433; 176, с. 457], а – культурно-історичним розумінням процесу людської історії, яка йде від епохи варварства до загального просвітництва. Результатом цієї епохи має стати, з одного боку, «вихід людини зі стану неповноліття, в якому вона перебуває із власної вини», а з іншого – всесвітній громадянський стан, який має бути встановлений шляхом вічного миру через укладання суспільного договору між державами.

Варто відмітити, що, за Кантом, сам суспільний контракт є особливим договором, оскільки об'єднання багатьох осіб, котре є метою саме по собі, також має бути метою кожного. Таким чином, це об'єднання є безумовним

обов'язком у всіх відношеннях між людьми, які не можуть обійтися без взаємного впливу. Цей обов'язок, окрім мети, є також вищою формальною умовою всякого зовнішнього обов'язку, тобто є правом людей, які перебувають під публічними примусовими законами. Вони, у свою чергу, можуть розподілити між людьми належне і захистити його від посягань інших людей [55, с. 175]. Отже, за Кантом, «право є обмеженням свободи кожного за умови його згоди зі свободою усіх інших, наскільки це можливо згідно деякого загального закону» [55, с. 176]. У свою чергу, громадянський стан – це угода між людьми, котрі розділяють свою свободу з іншими без шкоди для себе; перебуваючи у суспільстві, вони підкоряються примусовим законам. Оскільки ці закони встановлює чистий практичний розум, котрий встановлює їх апіорно, він не має жодної емпіричної мети, тобто не служить меті якогось конкретного суб'єкта [55, с. 176].

Таким чином, на думку Канта, громадянський стан може бути тільки правовим станом і заснованим на таких апіорних принципах: (1) свободі кожного члена суспільства як людини; (2) рівності індивіда з кожним іншим як підданого; (3) самостійності кожного члена цієї спільності як громадянина. Вказані принципи Кант розглядає не стільки як закони, котрі дає уже існуюча держава (позитивне право), скільки закони, на основі яких в принципі можливе утворення держави у відповідності з принципами, що виходять з чистого розуму [55, с. 176]. Свобода людини як загальна категорія виражається Кантом наступною формулою: «ніхто не може змусити мене бути щасливим таким чином, як хоче він (як він уявляє собі благополуччя інших людей); кожен має право шукати свого щастя на тому шляху, котрий йому самому уявляється як хороший, якщо тільки він цим не завдає шкоди свободі інших прагнути до подібної мети – свободі, сумісною за деяким можливим загальним законом зі свободою усіх (тобто з їхнім правом шукати щастя)» [55, с. 176-177].

Рівність людей постулюється Кантом наступним чином: «кожний член суспільства має по відношенню до кожного іншого примусові права, котрі не

розповсюджуються тільки на правителя суспільства (тому що він не є членом спільності, а виступає її творцем та охоронцем); один тільки правитель має право примушувати, сам не підкорюючись жодному примусовому закону» [55, с. 177]. У той же час рівність передбачає і дистрибутивну справедливість: «кожний член суспільства повинен мати можливість досягнути в ньому кожного ступеня того чи іншого стану (досяжного для підданого), котрий він може досягнути завдяки своєму таланту, старанності та вдачі; а всі інші громадяни не повинні стояти йому на заваді зі своїми спадковими прерогативами (як привілеями певного стану), з тим щоб навечно тримати його і його потомство на нижчому щаблі» [55, с. 179].

Останнім апіорним принципом громадянського правового стану, за Кантом, є самостійність члена суспільства не тільки як громадянина, але і як законодавця. Вслід за Руссо, Кант наголошує на тому, що в державі можлива тільки одна воля – воля самого народу, «коли всі вирішують відносно всіх, отже, кожний відносно самого себе». Таким чином, «поняття загальної волі включає в себе поняття зовнішньої свободи, рівності і єдності волі всіх, а самостійність є умовою цієї єдності». Цей основний закон, котрий може виходити від загальної (об'єднаної) волі народу, і називається Кантом первинним договором [55, с. 182]. Причому, наголошує Кант, тільки на цьому первинному договорі можна заснувати громадянське суспільство, а отже і правовий стан. Цікавим є те, що Кант характеризує цей первинний договір як об'єднання усіх окремих і приватних волей у народі в одну спільну і публічну волю не як факт, котрий мав місце в реальній історії людства; більше того, «як такий він взагалі неможливий». «Цей договір є всього лише ідеєю розуму, яка, однак, має безперечну (практичну) реальність у тому сенсі, що він накладає на кожного законодавця обов'язок видавати свої закони так, щоб вони могли виходити від об'єднаної волі цілого народу, і що на кожного підданого, оскільки він бажає бути громадянином, необхідно дивитись так, нібито він поруч з іншими дав свою згоду на таку волю» [55, с. 184-185].

Таким чином, суспільна угода в кантівському розумінні є угодою індивідів про ідеал «правової держави». На цій підставі Е.Ю. Соловйов робить висновок, що його версія договірної теорії докорінно відрізняється від усіх попередніх, творці яких намагались відповісти на питання, чим є держава за своїм походженням. Кант, навпаки, поміщає ідею суспільної угоди у майбутнє, тому кожен «тут і тепер» перебуває у договорі з іншими з приводу вироблення образу бажаного політичного устрою, яким має бути саме образом правової держави. Ще однією відмінністю кантівської версії теорії суспільної угоди є ідея «легального способу дій», згідно з якою індивід має діяти по відношенню до держави, яка не відповідає строго-правовому ідеалу, у відповідності з принципом зовнішньої покори за внутрішньої неучасті. Соловйов стверджує, що ця позиція протиставляється двом крайнім формам громадянської поведінки, обґрунтованим у попередніх договірних теоріях: (1) ні про що не питаючому вірнопідданству та (2) бунтарсько-революційному спротиву [145, с. 220-223].

Уся охарактеризована аргументація Канта з приводу суспільної угоди в рамках національної держави використовується ним і по відношенню до глобального суспільного контракту. Кант говорить про необхідність створення «всесвітньо-громадянського стану публічної державної безпеки» як про «останню сходинку, на яку людському роду ще належить піднятися». Адже вже утворені держави, які послуговуються своєю «варварською свободою», воюючи одна з одною, гальмують подальший розвиток природних задатків людини, а саме її моральність. Тому державам необхідно вийти «із хаотичного стану відносин», а це можливо тільки шляхом встановлення вічного миру.

І.С. Андрєєва вказує на те, що кантівська теорія вічного миру істотно відрізняється від аналогічних теорій, запропонованих його попередниками і сучасниками, тим, що він не просто засновує свою теорію на принципах моралі, але й намагається обґрунтувати встановлення вічного миру між народами як історичну закономірність, у зв'язку з чим велику увагу приділяє

філософсько-історичним і міжнародно-правовим аспектам цієї проблеми [7, с. 249-250]. Н.В. Мотрошилова також стверджує, що головна праця, в якій Кант розкриває своє бачення проблеми вічного миру – трактат «До вічного миру» – представляє собою роботу не тільки філософсько-правового та філософсько-політичного характеру, але й загально-філософського, філософсько-історичного, етичного і навіть метафізичного [95, с. 412]. Тому важливо ще раз відмітити, що кантівський проект вічного миру органічно вписаний у його філософську систему в цілому.

Необхідно також звернути увагу на те, як Кант співвідносить в рамках своєї практичної філософії, котрій він надає перевагу у порівнянні з теоретичною філософією, мораль і право. Він здійснює сміливу спробу перегляду традиційного співвідношення між ними, зокрема стверджуючи, що право стосується людини як феномену, а мораль – як ноумену. Обґрунтовуючи автономію і моралі, і права, Кант не підпорядковує ні право моралі, ні мораль праву, але зазначає, що мораль спроможна звеличити право, зорієнтувати його на благі цілі. Вирішальним критерієм, який відрізняє кантівську етику від його вчення про право, на думку Т.С. Павлової, є те, що коли йдеться про етику, мається на увазі свобода в позитивному значенні моральної автономії, а коли йдеться про право, то – негативне поняття свободи як відсутності примусу [105, с. 81].

Що ж стосується експлікації ідеї суспільної угоди, то Кант переконаний у тому, що природним станом, є стан війни, тобто, такий стан, який характеризується «безперервними ворожими діями» або в якому існує небезпека їх появи. Тому стан миру повинен бути встановлений, адже припинення воєнних дій ще не є гарантією проти них у майбутньому [53, с. 156] (у зв'язку з цим Кант проводить розрізнення між миром і перемир'ям). Саме з цієї ідеї розпочинається другий розділ кантівського трактату «До вічного миру», що містить три дефінітивні статті. В цілому Кант наводить три аргументи на користь неминучої здійсненності вічного миру між народами: (1) наголос на тих численних небезпеках, котрі витікають із

безперервних воєн, від порушення мирних договорів і які зрештою мають підштовхнути людство до союзу держав і міцного миру; (2) звернення до поняття людської природи, загального задуму природи по відношенню до людського роду; (3) апеляція до «правового принципу». Отже, Мотрошилова вважає, що два перших аргументи мають переважно загально-філософський характер і діють ніби незалежно від волі окремих людей і людства в цілому, тоді як третій відноситься до сфери свідомої діяльності індивідів, державних органів та міжнародних організацій [див.: 95, с. 417-418]. З нашої точки зору, саме третій кантівський аргумент – «правовий принцип» – набуває найбільшого значення в контексті розгляду проблеми вічного миру як результату глобальної світової угоди між народами. Більше того, саме «правовий аргумент» Канта є на сьогодні найбільш обговорюваним у сучасній політичній філософії.

Таким чином, саме три дефінітивних статті передбачають, за Кантом, встановлення громадянсько-правового стану, що і є станом вічного миру. Оскільки природний стан між державами не надає повної гарантії безпеки, а навіть загрожує станом беззаконня, то виникає природна необхідність вступити у громадянський стан усім людям цих держав і змусити самі держави вступити в подібну угоду. Отже, Кант зазначає, що кожна людина має перебувати у громадянсько-правовому стані, котрий включає: (1) устрій людей в єдиному народі по праву державного громадянства; (2) устрій держав по відношенню один до одного згідно міжнародного права; (3) устрій по праву всесвітнього громадянства, оскільки люди та держави взаємно впливають одне на одного, вони мають бути громадянами всесвітньої держави [53, с. 157]. Громадянський устрій держави передбачає республіканську форму. Щоб не виникло плутанини, Кант наголошує на відмінності республіканського устрою від демократичного. Розділяючи форми держав, по відмінності осіб, що мають верховну державну владу (автократія, аристократія і демократія), та по засобу управління народом його верховного глави (республіканський та деспотичний), Кант стверджує



пріоритетність республіканського устрою. Він, на відміну від деспотичного, «засновується на конституції (на акті загальної волі, завдяки якому маса стає народом)». «Республіканізм є державним принципом відокремлення виконавчої влади (уряду) від законодавчої» [53, с. 158-159].

Другою умовою громадянсько-правового устрою має бути міжнародне право, засноване на федералізмі вільних держав. Цей союз має бути не державою народів, а своєрідною «федерацією», тобто вона не повинна організовувати єдиний народ із різних державних народів, а також не повинна бути всесвітньою монархією. Подібну угоду держав Кант позначає особливим терміном – «союз миру», що має за мету не набуття влади будь-якою державою, а забезпечення свободи кожної держави для неї самої [53, с. 159-160]. «Кінцевою метою усього міжнародного права», за Кантом, є вічний мир [54, с. 387].

Третьою умовою громадянсько-правового устрою має бути право всесвітнього громадянства, що у свою чергу повинно бути обмежене умовами всезагальної гостинності, тобто право гостя передбачає лише право відвідування та спілкування, але ні в якому разі не культурну інтервенцію більш цивілізованих народів по відношенню до інших, менш розвинених. Таким чином, за Кантом, ідея всесвітнього громадянства є лише необхідним доповненням «неписаного кодексу як державного, так і міжнародного права до публічного права людства» [54, с. 163-165]. Сама ж ідея мирної спільності людства – це не етична теорія (як зазначав, наприклад, стоїк Хрисіпп), а правовий принцип чистого розуму, що передбачає можливість усіх народів Землі спілкуватись одне з одним. Як зазначає В.П. Андрущенко, Кант прагнув «забезпечити необхідний порядок і належну суспільну організацію за умов індивідуальної свободи та рівності всіх громадян перед законом» [8, с. 168]. Оскільки жоден громадянин не приймає жодного морального авторитету, крім власного, то Кант зміщує акцент з моральної регуляції у бік раціонального розуміння індивідом свого морального авторитету як такого, що реалізується через не менш авторитетного «іншого». Отже, кожен

громадянин, спираючись на власний розум і власне розуміння «добра» і «зла», має дотримуватися законів, виконувати свої обов'язки, які одночасно виступають правами іншого громадянина. Цілком погоджуємось з думкою В.П. Андрущенка, що нічого більш фундаментального за кантівську ідею «моральної регуляції суспільних відносин за умов повної індивідуальної свободи» людство у галузі соціально-філософського знання не досягло [8].

Таким чином, можна зазначити, що концепція вічного миру Канта передбачає головною умовою переходу від природного до громадянського стану не тільки суспільний договір між індивідом та державою, а й між державами. Умовами цього договору мають бути: республіканській устрій в будь-якій державі, добровільна федерація незалежних свободних держав та право всесвітнього громадянства. У процесі еволюції ідеї вічного миру саме концепція суспільної угоди Іммануїла Канта запропонувала правове забезпечення взаємовідносин між державами шляхом встановлення всесвітньо-громадянського стану держав, на протиположності природному стану.

### 2.3 Проблема практичної реалізації кантівського проекту вічного миру

У підрозділах 2.1. і 2.2. ми обґрунтували тезу, що саме кантівський варіант концепції вічного миру можна розглядати в якості класичного її варіанту. Практично усі сучасні дослідники даної проблеми так чи інакше звертаються до філософського спадку І. Канта, а сучасні дискусії з приводу можливостей практичної реалізації вічного миру у глобальних масштабах мають витоком різні інтерпретації кантівських філософських ідей. Суть проблеми, аналізу якої буде присвячено даний підрозділ, полягає в наступному: чи можна розглядати ідею вічного миру в якості реального політичного проекту, що підлягає практичній реалізації, або ж вона відноситься виключно до сфери належного, є утопічною і не може претендувати на практичне втілення у дійсність.

На думку Н.В. Мотрошилової, «навколо воістину безсмертного твору Канта» розгорілась справжня полеміка, яка знову і знову спалахує ось уже два століття. Учасники дискусії з приводу проблеми можливості практичної реалізації вічного миру розділились на два непримиренних табори: «Представники одного з них із самого початку вважали, і сьогодні вважають, кантівський проект втіленням прекрасного, але далекого від життя ідеалу, породженням однієї лише чистої теорії. Прибічники іншого погляду – а їх уже за часів Канта було доволі немало – підкреслювали велике життєве значення та історичну перспективність концепції Канта, що також дозволяє розглядати ідею вічного миру як укорінену в дусі кантівського часу» [95, с. 406-407]. Серед прихильників першого табору можна відмітити Ф. Шлегеля, Г. Гегеля та деяких інших представників німецької філософії першої половини ХІХ ст. Прихильники другого табору (І.Г. Фіхте, І. Геррес, Й. Генц, К. Краузе та ін.) вважали, що проект вічного миру Канта створив умови для подальшої еволюції цієї ідеї із теоретичної у практичну площину, хоча, на їхню думку, Кант й не вказав конкретного механізму формування всевітнього громадянсько-правового устрою.

Яскравим представником першого напрямку можна вважати Г. Гегеля, який, в цілому критично налаштований по відношенню до кантівської філософії, розглядає проблему вічного миру у контексті своєї діалектичної теорії розвитку. Так, у праці «Основи філософії права» він зазначає, що «вічний мир часто проголошується як ідеал, до якого люди повинні прагнути». Однак кантівський проект створення спілки правителів з метою залагоджування суперечок між державами Гегель розглядає як нездійснений, адже «якщо певна кількість держав і зіллється в одну сім'ю, то ця спілка як індивідуальність мала б створити протилежність і породити ворога» [28, с. 283]. Будь-яке явище, згідно з Гегелем, має породити свою протилежність для того, щоб відбувся подальший розвиток. Тому якщо не буде існувати альтернативи вічному миру, людство застигне у своєму розвитку.

Заперечує Гегель і кантівський принцип міжнародного права в якості всезагального: «Кантівське уявлення про вічний мир, який підтримує спілка держав, що здатна залагодити будь-які спори, усунути як визнана кожною окремою державою влада будь-які непорозуміння й, таким чином, зробити неможливим їхнє вирішення за допомогою війни, передбачає згоду держав, яка спиралась би на моральні, релігійні й інші засади і міркування, – завжди з особливої суверенної волі взагалі, – і внаслідок цього залишалась би залежною від випадковості» [28, с. 289].

Що ж є причиною такою випадковості за Гегелем? На його думку, договори, які укладаються між державами, мають носити позитивний характер, тобто вони повинні виконуватися згідно позитивного права, проте держави знаходяться між собою у природному стані. Це зумовлено принципом суверенітету, який базується на власній волі, а не на всезагальній. Тому держави перебувають у такому «випадковому» стані, коли договори можуть або виконуватися, або ні. «Держави – не приватні особи, а цілком самостійні тотальності в собі, і отже, їхні взаємовідносини складаються інакше, ніж суто моральні приватні відносини» [28, с. 287]. Будучи по суті

самодостатніми утвореннями, держави можуть і не враховувати існування інших держав як суперників, оскільки вони спираються на власну силу. Така позиція Гегеля називається політичним реалізмом, суть якої полягає у тому, що кожна держава перш за все повинна дбати про власні інтереси. А тому «відношення одних держав до інших мінливе: тут немає претора, який би вирішив спір» [28, с. 291]. Таким чином, згідно з Гегелем, вічний мир неможливий, оскільки держава є найвищим ступенем людської свободи і людство приречене на захист своїх держав, який, по суті, і є війною.

Представник другого підходу І. Фіхте у своїй рецензії на працю Канта «До вічного миру. Філософський проект Іммануїла Канта» піддає критичному аналізу кантівський проект і висуває два основних аргументи на користь точки зору, що він представляє собою доволі ґрунтовно розроблену теоретичну концепцію, але принаймні у найближчому майбутньому не може бути практично реалізованим. Перший аргумент, заснований на спостереженні за реально існуючим станом справ, формулюється Фіхте таким чином: люди для своєї ж вигоди давно мали прийти до встановлення держави, заснованої на праві, але, всупереч загальній зацікавленості, такої держави поки що не було створено. Тому, робить висновок Фіхте, на сьогодні «переваги безпорядку все ще переважають над перевагами порядку», адже більшість людей «за всезагального безпорядку набуває більше, ніж втрачає, а у тих, хто тільки втрачає, залишається надія, що він також виграє». Більше того, Фіхте стверджує, що «наші держави ще занадто молоді, щоб називатись такими, відносини між різними станами і сім'ями ще недостатньо твердо встановлені, і у них залишається лише надія, пограбувавши інших, збагатитись самим» [154, с. 200-201]. Навіть якщо всередині держави будуть розподілені і використані усі вироблені блага, то люди будуть зазіхати на блага «інших народів і континентів». Тому, на думку Фіхте, немає підстав розраховувати на те, що найближчим часом буде подолана несправедливість і встановлений вічний мир, адже для більшості людей відсутня потреба у формуванні такого устрою, який би був заснований

на праві і розумі. Він можливий тільки за умови зникнення «останнього стимулу грабування та хижацтва».

Другий аргумент Фіхте носить суто теоретичний характер і пов'язаний з його неприйняттям основних положень концепції суспільного договору, а також теорії природного права, відмінного від позитивного. Зокрема, він як автор праці «Засади природного права» вважає себе компетентним у питанні дослідження такого виду права і відповідно стверджує, що прийшов до кантівських висновків незалежно від нього. Однак, на відміну від Канта, Фіхте зазначає, що «немає жодних правових відносин людей, крім прав, що виникають при підкоренні позитивним законам і владі. Існування в державі – єдиний природний стан людини. Такими є безпомилкові висновки, якщо ми правильно дедукуємо поняття права» [154, с. 197]. Дана цитата із рецензії Фіхте «До вічного миру. Філософський проект Іммануїла Канта», як видно, вказує на те, що він заперечує не тільки ідею розрізнення природного і позитивного права, але і розрізнення природного і громадянського стану, тобто того, що складає ядро теорії суспільного договору.

До того ж, Фіхте розуміє природне право як позитивне, тобто утворене державою, причому це право не є загальнообов'язковим для виконання. Це пояснюється, з нашої точки зору, тим, що він підміняє поняття «природне право» «позитивним правом», що означає, по суті, розрив із попередньою філософсько-правовою традицією, започаткованою ще античними філософами. Про це свідчить, зокрема і його праця «Замкнена торгова держава», в якій Фіхте стверджує, що «теорія державного права дозволяє у себе на очах виникнути державі розуму на основі правових понять тим, що вона передбачає включення людей до неї, що живуть поза якими б то не було відносинами, схожими на правові. Але ніде не можна знайти людей у такому стані. Скрізь вони живуть вже спільно під покровом державного устрою, який виник не на основі понять і штучно, а завдяки випадку і провидінню. У названому стані і знаходить їх сучасна держава» [153, с. 231]. Таким чином,

Фіхте вважає, що вічний мир буде встановлений, але десь далеко в майбутньому.

Інші представники другого напрямку, зокрема І. Генц і К. Краузе, взагалі заперечували утопічність кантівської ідеї вічного миру і продовжували дану традицію розробкою власних проектів. Так, І. Генц у праці «Про вічний мир» наголошував, що «ідея такого стану, в якому правові суперечки вирішувалися б тільки за допомогою правових засобів, в якому війна була б навек вигнана із суспільства, не заслуговує на насміхання в якості прекраснодушної мрії» [29, с. 318]. Виходячи з ідеї Канта про категоричний імператив, що повинен спонукати людину до пошуку блага, Генц стверджує, що подібний світоустрій має бути моральним, вищою ціллю котрого повинно бути політичне благо. Причому, вказує він, для досягнення таких цілей у дійсності може не існувати дієвих засобів.

Проте у практичній площині проблеми вічного миру Генц не є ідеалістом. Зокрема, він виділяє три можливі засоби для заборони «націям, що займають певну частину земної поверхні, вступати у війну»: (1) абсолютне об'єднання всіх націй в одну державу, в результаті чого будуть вирішені зовнішні протиріччя існуючих урядів; (2) абсолютне їх відособлення, або такий устрій держав, за якого інтереси одних держав перестають ущемляти права інших; (3) створення міжнародної організації (союзу), яка б урегульовувала всі наявні конфлікти мирним шляхом. Причому Генц передбачає два шляхи встановлення вічного миру: (1) добровільна угода держав, які у разі виникнення конфліктів передають розгляд справи у кожному випадку призначеному для цього арбітру, а це, у свою чергу, зумовлює відмову від застосування сили, або ж (2) союз держав, що передбачає вищу судову інстанцію, котрій підкорюються всі держави і котра повинна мати владу для здійснення своїх повноважень [29, с. 319]. Подібна офіційна міжнародна організація, котра поєднувала б у собі усі гілки влади (судову, законодавчу, виконавчу), гарантувала б дотримання права, а отже і сприяла б встановленню вічного миру [29, с. 336].

Найбільш реальним шляхом встановлення вічного миру, на думку Генца, є третій шлях, тобто свободний союз або федерація держав. Однак навіть цей третій шлях зустрічається з наступними труднощами: (1) подібна організація має охопити весь земний світ, що занадто складно зробити навіть суто географічно; (2) влада створеного сенату не змогла б охопити всі крупні держави, оскільки вони не захотіли б втрачати своєї могутності; (3) реальна відсутність виконавчої влади, яка б слугувала гарантією створення такого всесвітнього правового примусу; (4) примусові дії по відношенню до будь-якої держави по суті стають війною; (5) проблема сепаратизму – як тільки яка-небудь держава у союзі здобуде міць, одразу виникне проблема втручання у її внутрішні справи, а отже знадобиться примус силою, тобто війна. Таким чином, «цей союз може існувати лише за допомогою такого засобу, який не сприяє досягненню його мети, а знищує її, отже, ця ідея містить внутрішні протиріччя» [29, с. 332].

За таких умов, єдиним механізмом проти цієї безвихідної практики у політичній сфері є «всеосяжна цілюща сила моральних законів» [29, с. 318-319]. Тільки «моральне облагороджування людей, повинно вести до облагороджування урядів, а чим кращі уряди, тим щасливішим має стати велике суспільство, в якому вони, в якості представників народів, виступають як складові частини і громадяни» [29, с. 343-344]. Отже, основою світової перебудови повинна стати моральна досконалість людини. У зв'язку з цим Генц вказує на важливість таких умов встановлення вічного миру: (1) коли на Землі сила пристрастей схилиться перед священним авторитетом моральних принципів; (2) коли право стане божеством держав; (3) коли повага до власності, непорушність договорів і строга сумлінність у виконанні взаємних зобов'язань стануть найвищою максимою людей [29, с. 343-344].

Отже, у своїй сукупності перераховані три умови встановлення вічного миру стосуються панування громадянського устрою як всередині держави, так і за її межами. Підтримуючи аргумент Канта про пріоритет моралі над правом, Генц вважає, що «у сфері громадських відносин між націями»



«висока моральність є єдиним доповненням до недосконалого в силу необхідності устрою. Таким чином, той самий шлях, який веде до вдосконалення зв'язку в громадянському суспільстві і, отже до миру всередині держав, веде до миру і в громадських відносинах між націями... Ідеал вічного миру співпадає з ідеалом досконалої держави: їх загальний фундамент – необмежене панування права» [29, с. 344]. Отже, Генц схиляється до думки Канта, що громадянсько-правовий стан повинен привести людство до вічного миру.

Карл Краузе у своїй праці «Нарис проекту союзу європейських країн», так само як і Генц, виходить з ідеї Канта, що вічний мир має наступити у разі укладання союзу держав. Проте він зазначає, що подібний союз повинен мати ознаки федеративного устрою, а не республіки: «Кант вважав, що не позитивна "ідея світової республіки, а ... лише негативний сурогат союзу, що усуває війни, який постійно і безперервно розширюється, може стримати потік антиправових ворожих намірів, зберігаючи, проте, постійну небезпеку їх проявів"» [70, с. 355].

Цей союз передбачає об'єднання держав, покликаних забезпечити в першу чергу правовий устрій у міжнародній політиці: «Ряд держав, що об'єдналися для відновлення права у своїх відносинах в якості вищих осіб (цілих народів) так, щоб усі народи, ... могли, зберігаючи свою внутрішню і зовнішню свободу і відповідно до законів вільної моральності і властивого кожному народу своєрідності, все досконаліше будувати своє життя» [70, с. 353]. Формою подібного союзу має бути федерація держав: «На завершальній стадії вільний союз держав є органічною федеративною державою: у ньому для усіх держав, що гармонійно взаємодіють, подібно до того як взаємодіють, окремі органи в здоровому тілі, відновлена політична рівновага» [70, с. 354-355].

Також Краузе підтримує ідею Канта про всесвітній громадянський стан, причому він наголошує на тому, що це єдиний правильний шлях, яким має рухатись людство: «метою має бути не вічний мир, а правовий стан

народів і вільний союз держав, який тільки і робить такий стан можливим; завдяки такому союзу сам собою виникне тривалий мир...» [70, с. 355]. Такий стан, як і у Канта, підтримує ідею збереження державного суверенітету, оскільки федерація повинна складатись із різних держав. Суверенітет кожної держави є недоторканим, якщо держава не поводить себе агресивно: «Усі народи в якості абсолютно рівних осіб мають абсолютно рівне право перебувати у самостійній державі з обраною ними самими формою правління; проте цей властивий їм устрій не повинен протидіяти такому ж праву будь-якого іншого народу, і природа його має бути така, щоб кожен народ міг поважати права іншого народу» [70, с. 353-354]. Для забезпечення позитивного права Краузе передбачає розробку п'яти видів права: (1) право індивіда, (2) сімейне право, (3) племінне право, (4) народне право (у державі окремого народу), (5) міжнародне право [70, с. 359].

Краузе тим самим усуває проблему сепаратизму, на якій наголошував Генц: «Навпаки, усунути будь-який державний устрій якого-небудь народу, що суперечить міжнародному праву в тій мірі, в якій він є таким, – таке право мають усі інші народи; вони мають право покарати злочинний народ, що порушив право інших народів, проте покарати лише так, як вимагає право, але не розсіяти або знищити його» [70, с. 354]. Тобто він пропонує за необхідності покарання провести справедливую війну, на зразок поліцейської акції, а не повномасштабну війну з політичними цілями.

Проте, щоб не допускати негативних проявів з боку одиничних держав, Краузе пропонує не тільки повагу до суверенітету, але й дотримання принципів свободи і справедливості, які співпадають з позитивним правом: «Право саме по собі співпадає з моральною свободою (моральністю і добросовістю); тому і вироблене в союзі держав міжнародне право має перебувати в гармонії з моральною свободою» [70, с. 354]. Коріння свободи міститься в індивідуальності кожної людини: «Саме у визнанні особистої свободи і своєрідності кожного народу, саме в наслідуванні принципу, згідно

з яким і в галузі права народи повинні прагнути до кращого і бути спрямованими до піднесеного за допомогою моральної свободи, саме на цьому заснована якнайглибша внутрішня сила кожного союзу держав і гарантія його існування» [70, с. 354].

Так само як і Генц, Краузе наголошує на пріоритеті моралі над політикою: «Союз держав з презирством відкидає низькі принципи, згідно з якими для урядів і суверенних монархів існує особлива, інша мораль, відмінна від моралі інших людей, що в сфері політики дозволено брехати і обманювати, що право діє в тих межах, в яких діє влада» [70, с. 354]. Якщо справжня свобода існує за справжнього правового стану, то за наявності інших благ сам по собі виникне і мир. І навпаки, в недосконалому правовому стані завжди виникатимуть війни, спрямовані проти неправових дій, попри те, що закон чистого розуму непорушно пропонує для кожного випадку: «не відплачувати злом за зло» [70, с. 355].

Також, на погляд Краузе, союз держав має характеризуватись наявністю принципів публічності та гласності обговорень, що в свою чергу відкидає хитрощі, притаманні дипломатії. Взагалі пріоритетними цілями у такому союзі мають бути: (1) правовий стан усього людства; (2) правове визначення торгівлі; (3) співробітництво в галузі науки і мистецтва [70, с. 355]. Крім того, практичний план реалізації вічного миру, як і у Канта, має такі статті: (1) держави домовляються про об'єднання, щоб легітимізувати право народів у повному обсязі; (2) тим самим санкціонуючи законодавство, яке встановлює право народів; (3) держави, що домовляються, є також судом народів; (4) вони гарантують одна одній усією своєю владою спільне виконання законів і рішень суду народів; (5) держави, що домовляються, утворюють для законодавчої діяльності та права постійну союзню раду; (6) рада союзу оголошує всім, що її найвищою метою є встановлення правового стану на Землі; (7) загальні рішення ради союзу отримують силу закону тільки при всезагальній згоді та інші чотири менш значущі статті [див.: 70, с. 359-364].

На наш погляд, можна говорити й про існування, хоча й не чисельних, незалежних від кантівської традиції проектів вічного миру, наприклад, утилітаристської концепції Ієремії Бентама. Так, у праці «План всезагального і вічного миру» він наголошував, що вічний мир повинен встановлюватись свідомо, а засобом встановлення його повинна бути преса. В основі його проекту лежать дві пропозиції: (1) скорочення і збереження на певному рівні збройних сил тих країн, які входять до європейської спільноти, та (2) надання незалежності усім країнам, що перебувають у підпорядкованому становищі по відношенню до тієї чи іншої держави. Загальні положення його концепції зводяться до таких ключових тез: (1) мати колонії є не вигідною справою, оскільки витрати на військове забезпечення перевищують прибутки; (2) підтримувати деякі військові коаліції з метою військового союзу або торгівельної вигоди є також неприбутковою справою, оскільки доходи від подібних утворень не приносять ніяких вигод, а лише приводять до розорення власної економіки [18, с. 173-180]. Простота управління, економна витрата засобів, вигоди миру, на відміну від війни, такими є логічні доводи, які висуває Бентам на користь встановлення вічного миру.

Таке специфічне тлумачення ідеї вічного миру виходить з його утилітаристського принципу корисності. Сам принцип корисності і є тим природним законом, що панує над людиною: «Природа поставила людство під керівництво двох верховних правителів, страждання і задоволення... Вони керують нами у всьому, що ми робимо: всяке зусилля, яке ми можемо зробити, щоб заперечити це підданство, слугує лише тому, щоб довести і підтвердити його» [17, с. 9]. Бентам заперечує існування природного права, вважаючи, що право існує лише позитивно і лише тоді, коли закон легітимізований тим, що його виконують імперативно або наказово. А за таких умов вічний мир може наступити тільки тоді, коли люди усвідомлять його неминучість, послуговуючись принципом корисності.

Слід зазначити, що друга половина XIX і перша половина XX ст. характеризується повною відсутністю нових проектів вічного миру,

причиною чого можна вважати те, що проблема вічного миру перейшла із суто теоретичної у практичну площину. Як зазначалось у підрозділі 1.2., ще у першій половині XIX ст. оформлюється пацифістський рух, що взяв за основу ідею вічного миру. Надалі – дві світові війни, становлення тоталітарних і авторитарних режимів, колоніалізм великих держав зумовили повну зневіру мислителів у дієвості ідеї природного права та її складової – можливості досягнення вічного миру. Як зазначає О. Гьофе, «філософські твори XX століття зовсім не заторкували теми глобального миру. В усіх випадках звертались до міжнародного права» [39, с. 241]. Проте у другій половині XX ст. у зв'язку з розробкою Габермасом, Гьофе і Ролзом філософських ідей, базованих на інтерпретації кантівського миротворчого проекту, проблема практичної реалізації вічного миру знову стає актуальною і набуває широкого розголосу.

Ю. Габермас у своїй праці «Залучення іншого» стверджує, що, згідно з Кантом, «норми міжнародного права, які регулюють стан війни та миру, повинні бути чинні лише імперативно, лише допоки правовий пацифізм, якому Кант відкрив шлях своїм твором "До вічного миру", не призведе до встановлення всесвітнього громадянського стану й відтак до усунення війни» [25, с. 235]. Цікавим є те, що Габермас акцентує увагу на тому, що І. Кант заперечує право на війну, або *jus ad bellum*, взагалі як позитивне право, оскільки воно є породженням «свавілля, яке є притаманним суб'єктам міжнародного права у природному стані» [25, с. 237]. Іншими словами, Кант заперечує саму концепцію справедливої війни, тому що відрізняє міжнародне право від міждержавного. Кант вважає, що неправомірно міжнародним правом називати право, яке по суті є міждержавним, адже воно не доводить до логічного завершення основні положення суспільного договору. Міждержавне право передбачає право на війну, яке, за Кантом, характеризує міжнародну ситуацію як природний стан між державами. І навпаки, громадянський стан і вічний мир пов'язуються ним з дією не міждержавного, а міжнародного права.

З точки зору Габермаса, Кант вказує на те, що всесвітній громадянський стан має бути пріоритетним для суверенних держав з огляду на такі три аргументи: (1) мирна природа республік; (2) об'єднавча сила світової торгівлі; (3) функція політичної публічності [25, с. 242]. Таким чином, на думку Габермаса, перший аргумент Канта про мирну природу республік, означає те, що вони між собою не повинні воювати. Це зумовлюється тим, що «населення демократичних конституційних держав із власного інтересу підштовхує свої уряди до проведення мирної політики» [25, с. 243]. Цю ж точку зору поділяють О. Гьофе [159] та Дж. Ролз [130]. Природно тоді виникає питання: чому демократії, які не воюють між собою, все ж таки воюють з не-демократіями?

Згідно з О. Гьофе, суспільство може називатися демократичною конституційною державою або республікою за панування чотирьох принципів: (1) панування правил, яке призводить до домінування права; (2) забезпечення функціонування права публічною владою; (3) розподіл гілок влади; (4) права людини є тими критеріями, згідно котрих в будь-якій ситуації має діяти публічна влада [159, с. 144-145]. Таким чином, на думку Гьофе, за панування цих принципів політичної справедливості у внутрішньодержавному устрої можна сформулювати деякий проміжний принцип, який дозволить перейти до міждержавної форми правого порядку, тобто всесвітньої республіки [159, с. 145]. На наш погляд, цей принцип абсолютно суперечить позиції політичного реалізму, який розглядає держави в якості окремих політичних суб'єктів і наголошує на принципі державного суверенітету та пріоритетності інтересів окремої держави. Гьофе наголошує на тому, що аргументи політичної справедливості, які дійсні для окремої держави, можуть бути ефективними і в міждержавних відносинах [159, с. 145]. Таким чином, демократичний устрій держави при дотриманні принципів політичної справедливості співпадає з всезагальними принципами, а такими є права людини, демократичність і панування права, що заперечує у зовнішній політиці будь-яку агресію.

Джон Ролз у своїй праці «Право народів» вказує на те, що тиранічні і диктаторські режими не можуть розглядатися як члени встановленого раціонального співтовариства народів. Проте добре організоване суспільство (тобто, яке буде мирним і не буде бажати експансії) може і не бути ліберальним, головне, що його законодавча система має задовольняти легітимністю своїх громадян. Ролз позначає такий тип держави терміном «ієрархічно організоване суспільство», головним пріоритетом у ній повинна стати повага до прав людини [130, с.79-80]. Отже, на думку Ролза, при дотриманні всезагальних принципів справедливості – ліберальні та ієрархічні організовані суспільства можуть прийти до згоди відносно основних принципів права народів, а це в свою чергу забезпечує мирне співіснування як ліберальних, так і неліберальних держав [130, с. 80]. Адже можливість раціональної дискусії між подібними державами створює сприятливі умови для глобального об'єднання держав, тобто союзу не в рамках міжнародного (міждержавного в інтерпретації Канта) права, а мирного співіснування в рамках всесвітнього громадянського стану (у кантівському розумінні).

Як зазначає Ю. Габермас, демократична національна держава не стала більш мирною, ніж її попередник – династична адміністративна держава. Проте історико-статистичні дослідження вказують на деяку закономірність: демократичні держави воюють не менше, ніж звичайні авторитарні, проте по відношенню одна до одної ведуть себе менш агресивно [25, с. 244]. До цієї ж точки зору схиляється і Дж. Ролз, вважаючи, що демократичні держави виступали як союзники у двох світових війнах, що зумовлюється дотриманням ними права народів [130, с.87-88]. Таким чином, можна зазначити, що демократичний характер держав, що має своєю формою республіканській устрій за Кантом, дійсно має тенденцію до зменшення агресивності у міжнародній сфері. Це зумовлюється тим, що права людини, які є пріоритетом для подібних держав, навіть і не ліберальних, є тим принципом політичної справедливості, який задовольняє всі держави і сприяє формуванню всесвітньо-громадянського стану.

Другий аргумент Канта, щодо об'єднавчої сили світової торгівлі, є, з точки зору Габермаса, не менш дискусійним. Глобальний характер цього явища підкреслював ще до Канта Адам Сміт, який вважав, що «невидима рука ринку» і є тією силою, що могла б об'єднати світ для торгівлі. Габермас вважає, що Кант не помилився з цією тенденцією, що передбачає мирне об'єднання народів. Так, він зазначає, що «торгові відносини, які розширилися у добу раннього модерну, згущуються в певний світовий ринок» [25, с. 244]. Проте Кант не помітив класового фактору в антагонізмі як явищі, що, в свою чергу, стало стрижнем доктрини Маркса. Отже, цей класовий антагонізм породжує більше проблем, ніж природний: «капіталістичний розвиток призводить до антагонізму між соціальними класами, який у подвійний спосіб загрожує миру та презумптивному миролюбству якраз ліберальних у політичному сенсі суспільств. Кант не передбачив, що соціальне напруження, яке у процесі прискореної капіталістичної індустріалізації переважно посилювалось, обтяжує внутрішню політику класовою боротьбою, а зовнішню політику спрямовує в русло войовничого імперіалізму» [25, с. 244].

З існуванням проблем у сучасних глобалізаційних торгових відносинах погоджується і О. Гьофе, який вказує на такі труднощі: (1) «методи мафії»: кримінальне спотворення конкуренції, обман, насильство; (2) монополії, олігополії та картелі [39, с. 365-366]. Проте, незважаючи на ці проблеми, зазначає О. Гьофе, «метою вільного ринку є досягнення загального добробуту шляхом конкуренції та посилення стимулів до здобуття результату». Він заперечує негативний характер економічної глобалізації: «Справді, конкуренція спонукає всі творчі сили до ризику та зусиль, які збільшують здатність досягати успіхів, знижують (не тільки фінансові) витрати та вимагають пропозиції товарів та послуг, що відповідають попиту, та їхнього ефективного розподілу, крім того, протистоять марнотратству, які супроводжуються встановленням високих цін» [39, с. 365-366].



Цікавим, на думку Гьофе, є той факт, що розвиток так званого торгівельного права не залежить ні від держави, ні від міждержавних інституцій, наприклад ООН. Це право вже давно має тенденцію, яка виходить за межі однієї держави, крім того, воно становить тільки невелику частину правового порядку [39, с. 369]. Таким чином, можна зазначити, що, на думку О. Гьофе, розвиток світової торгівлі дійсно сприяє встановленню громадянського стану.

Третій аргумент Канта, з точки зору Габермаса, полягає у тому, що функція політичної публічності має привести до проголошення відкритості та гласності у міжнародній сфері. Він зазначає, що «громадянська публічність має функцію контролю: вона спроможна з допомогою публічної критики перешкодити здійсненню "темних" намірів, які несумісні з публічно припустимими максимами» [25, с. 244]. Проте і тут спостерігаються проблема формування глобальної або хоча б європейської публічності. Йдеться про панування над світовою публічністю, що тільки формується, засобів масової інформації та віртуальної реальності, які не завжди є об'єктивними [25, с. 248-250].

Тобто, зазначає Габермас, хоча «Кантову ідею всесвітньо-громадянського стану треба переформулювати», все ж таки практична реалізація цієї ідеї вже сьогодні знайшла себе в «інституціях, заявах і політиці Організації Об'єднаних Націй (так само, як і в інших наддержавних організаціях)» [25, с. 251]. Цієї ж думки дотримується і О. Гьофе, проте, на відміну від Габермаса, вважаючи, що багатоаспектна глобалізація, яка не обмежується економічними і фінансовими ринками, має, окрім позитивних характеристик, ще й негативні. Вона розповсюджується у трьох вимірах: (1) «глобальне співтовариство насилля» (війни, організована злочинність та екологічна шкода); (2) «глобальне співтовариство кооперації» (економіка, фінанси, ринок праці, туризм, освіта, наука, культура); (3) «глобальне співтовариство долі» (еміграція, природні катаклізми, відсталість великих регіонів світу) [159, с. 147].

Проаналізувавши вплив основних ідей Канта на дискусії стосовно проблем практичної реалізації вічного миру, можна зазначити таке: (1) кантівська ідея вічного миру зазнала теоретичної трансформації і у конкуренції з іншими проектами вічного миру залишається фундаментальною, завдяки трьом головним принципам: ідеї республіканського устрою, об'єднавчої сили світової торгівлі і принципу публічності; (2) сфера права, якою була обмежена концепція вічного миру, на сучасному етапі набула глобальних масштабів і, крім того, поєдналась з іншими сферами, у котрих може існувати всесвітньо-громадянський стан: освітою, наукою, культурою, економікою, екологією тощо; (3) поряд з позитивними наслідками глобалізації, що у сучасному розумінні є стрижнем розвитку світового громадянського стану, можна відзначити і негативні: розширення сфери злочинності, екологічних катастроф, тероризму і військової експансії.

## Висновки до розділу 2

З'ясування сутності такої філософської традиції як традиції вічного миру дозволяє зробити висновок, що вона має доволі тривалу історію теоретичного становлення, а починаючи з другої половини ХХ століття її основні положення, передусім кантівського варіанту миротворчого проекту, поступово впроваджуються у практику міжнародних відносин. Незважаючи на те, що витoki ідеї пріоритетності миру над війною варто шукати ще в античності (зокрема, у Гесіода, Платона та Аристотеля), оформлення сучасних версій миротворчих проектів припадає на епоху Відродження та Просвітництва. На противагу релігійній версії ідеї вічного миру, численні секуляризовані проекти його встановлення апелюють або до моральності людини (Д. Аліг'єрі, Е. Роттердамський), або до її розумності (Е. Крюсе, Я.А. Коменський, В. Пенн, Ш.-І. Сен-П'єр). Класичною теорією вічного миру можна вважати теорію І. Канта, який вписує власний миротворчий проект у загальну філософську систему, пов'язуючи його зі своєю теоретичною філософією, а також філософією історії, права та моралі. Кант не просто обґрунтовує бажаність досягнення вічного миру, він проголошує його метою людини, продиктованою їй власним розумом.

Докладно розглянувши кантівський миротворчий проект, ми з'ясували, що його найважливішою особливістю, у порівнянні з попередніми проектами, є зв'язок з теорією суспільної угоди. Кант вважає головною умовою всезагального і вічного миру перехід людства від природного стану до громадянсько-правового. Обґрунтування ідеї суспільно-договірного космополітизму стало можливим через поєднання двох філософських традицій, які розвивались паралельно і незалежно одна від одної, хоча й виводились із теорії природного права. Саме до останнього звертались у зв'язку з поясненням механізму появи держави та позитивного права античні (Антіфонт, Платон, Хрисіпп), середньовічні (Ф. Аквінський, М. Падуанський, В. Оккам) й особливо новочасні мислителі (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо). Кант розвиває, так би мовити, дворівневу теорію суспільного

договору, проводячи аналогію між природним і громадянським станами в межах одного суспільства, з одного боку, та природним і громадянським станами на міжнародній арені, з іншого. Отже, згідно з Кантом, тільки подолання стану «війни всіх проти всіх» у відносинах між державами може забезпечити вічний мир між народами. У зв'язку з цим він обґрунтовує важливість, по-перше, панування республіканського устрою в будь-якій державі, по-друге, створення добровільної федерації незалежних і свободних держав, і по-третє, легітимації права всесвітнього громадянства.

Кантівський проект вічного миру став предметом широкого дискурсу стосовно проблеми практичної реалізації висунутих ним положень. У вирішенні цієї проблеми у XIX ст. оформились два напрямки: (1) ідея вічного миру є утопічною і не може бути практично реалізованою (Ф. Шлегель, Г. Гегель, Г. Пруцц); (2) вічний мир – ретельно розроблений політичний проект, що підлягає практичній реалізації (І.Г. Фіхте, І. Геррес, Й. Генц, К. Краузе). Автори лише деяких концепцій вічного миру, що розроблялись після кантівської, не звертались до аргументації Канта (наприклад, І. Бентам). Якщо у XIX – першій половині XX ст. головним предметом дискусії виступала принципова можливість практичної реалізації вічного миру, то починаючи з другої половини XX ст. акцент змістився у напрямку шляху такої реалізації кантівського миротворчого проекту. Це пов'язано, по-перше, з тим, що, по суті, саме ідеї Канта покладені в основу сучасного міжнародного права, яке проголошує право народів на мир (на відміну від міждержавного права, що постулює право війни), і по-друге, з обґрунтуванням різних варіантів глобалізації та проектів світового устрою.

### РОЗДІЛ 3. ТРАДИЦІЯ ВІЧНОГО МИРУ І ТРАНСФОРМАЦІЯ ЗМІСТУ ІДЕЇ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ

3.1 Природно-правове тлумачення миру як мети справедливої війни: мир чи перемир'я?

Проаналізувавши у попередніх розділах такі соціально-філософські ідеї, як ідеї справедливої війни та вічного миру, ми констатували, що вони впродовж тривалого часу розвивались незалежно одна від іншої, незважаючи на їхню генетичну спорідненість із теоріями природного і позитивного права. Проте в умовах глобалізаційних процесів сучасності і намагань практичної реалізації окремих положень теорії вічного миру виникає потреба переглянути основний зміст ідеї «справедливої війни», оскільки вона у своєму класичному розумінні насправді унеможлиблює встановлення тривалого і міцного миру між народами. Вихідним пунктом наших розмірковувань служитиме той факт, що усі теоретики «справедливої війни» проголошували метою такої війни мир, проте замість очікуваного миру кожна нова епоха породжувала усе жорстокіші і масштабніші війни. У зв'язку з цим виникає декілька питань, які потребують кропіткого аналізу: (1) чому всупереч тому, що з часів римської античності і до сучасності різні дослідники намагались морально виправдати і обмежити війну, досягнення її кінцевої мети – миру – зрештою залишається сумнівним? (2) Чи можливо, принаймні на суто теоретичному рівні, вивести ідею вічного миру з ідеї справедливої війни? (3) Якщо ж зробити це неможливо, то що в такому разі може забезпечити встановлення справжнього миру?

Отже, як уже зазначалось у підрозділі 1.4, латинський вислів *justum bellum* можна перекладати не тільки як «справедлива війна», але і як «виправдана війна». Одним із найважливіших способів морального виправдання такої війни служить теза, що її метою є встановлення миру шляхом відновлення справедливості (про це говорив, зокрема, Г. Гроцій:

«Під час війни необхідно завжди прагнути до миру» [35, с. 824]). Причому обґрунтування цієї тези пов'язане з різним тлумаченням сутності «справедливої війни» в рамках філософських традицій природного (через актуалізацію і деяку трансформацію принципу рівної віддачі) і позитивного (через оформлення т.зв. «права війни») права.

Як зазначає Р.Г. Апресян, саме трансформована версія таліону, тобто давнього принципу рівної віддачі, або оберненої рівності, лежить в основі принципів справедливої війни [11, с. 58]. Варто окремо відмітити, що таліон представляє собою історично першу форму легітимного насилля над іншими людьми, оскільки передбачав усім зрозумілу і в цілому прийнятну для всіх ідею відновлення порушеної справедливості. Причому важливим моментом є також те, що йдеться саме про рівну віддачу, тобто не можна завдавати більшої шкоди своєму кривднику, аніж він завдав тобі. Тому дану ідею цілком можна включити в теорію природного права в якості способу обґрунтування правомірності вступати у війну з метою відновлення справедливості, а не фізичного знищення супротивника і розграбування його території. Оскільки супротивник порушив або природні права окремих людей, або Богом встановлений порядок, то війна легітимізується в якості інструменту відновлення status quo. Так, наприклад, Г. Гроцій стверджує, що при підписанні мирного договору варто керуватись давньогрецьким принципом «Кожному має належати своє». «Відповідно, варто тлумачити двозначні положення так, щоб той, хто розпочав справедливу війну, отримав те, заради чого він вдався до війни, і відшкодував понесені збитки та витрати; а не так, щоб він отримав що-небудь по праву покарання» [35, с. 776].

У своєму дослідженні, присвяченому доведенню того, що трактат Г. Гроція «Про право війни і миру» ґрунтується на Jus Talionis, Р.Г. Апресян докладно характеризує таліон у широкому контексті (як право) і звертає увагу на те, що його не слід розглядати як виключну приналежність «первісного устрою». Зокрема, він виділяє наступні ознаки права таліону: (1) це правило регулює *реактивні* дії, тобто дії, викликані діями іншої сторони;

(2) ці дії спрямовані на *покарання* порушника справедливості або на тих, хто вправі відповідати за нього; (3) за своїм змістом дії, що регулюються таліоном, *обернені*, або *взаємні*; (4) вимагаючи відплати, таліон *обмежує* міру відплатної дії критерієм адекватності злочину і нанесеній шкоді; (5) основна санкція таліону полягає в *загрозі*; (6) стандарт справедливості, що передбачається таліоном, – ситуативний у своєму застосуванні, але як принцип дії він є надсуб'єктивним та *універсальним* [10, с. 141-142]. Якщо співставити перелічені характеристики таліону з сутністю ідеї справедливої війни, то вони у своїх ключових положеннях багато в чому співпадають. Адже «справедлива війна», так само як і таліон, представляють собою спроби, по-перше, обмежити прояви насилля; по-друге, обґрунтувати право на самозахист і на відновлення справедливості; по-третє, морально виправдати застосування сили.

Важливо відмітити, що, згідно з Гроциєм, *Jus Talionis* не є самодостатнім і не може використовуватись за будь-яких умов. До права таліону він звертається для виправдання насилля за умов, коли волевстановлене право не діє і порушується природне право людей, передусім на життя. Тобто таліон представляє собою правило (право), яке діє у найменш людських ситуаціях і до якого люди змушені звертатись за відсутності інших механізмів самозахисту. Однак Гроцій звертається і до іншого правила, якому необхідно надавати перевагу у ситуації можливого вибору. Йдеться про євангельські заповіді, дотримання яких є важливою умовою збереження людяності.

У зв'язку з цим варто також наголосити на тому, що проблематика миру, зокрема, умов його встановлення, практично не представлена в трактаті «Про право війни і миру». Про мир Гроцій, як і усі інші представники традиції справедливої війни, говорить лише побіжно, як про орієнтир або про ідеал. Зокрема, наприкінці свого трактату він, апелюючи до античних і середньовічних мислителів, наводить декілька аргументів на користь того, що «під час війни необхідно завжди прагнути до миру».

Перший аргумент можна позначити як моральний: «Деяка звірина сила переважає здебільшого на війні; тим більш старанно необхідно прагнути до того, щоб вона пом'якшувалась людинолюбством, допоки, надмірно наслідуючи диким звірам, ми не розучились бути людьми». Цей аргумент звернений передусім до християн: необхідно «прагнути до миру з усіма, наскільки це можливо», навіть «шляхом прощення злодіянь, відшкодування збитків і витрат». Моральний аргумент на користь миру, як видно, Гроцій виводить не стільки зі своєї природно-правової концепції справедливої війни, скільки із християнського морально-етичного вчення, в чому, напевно, проявляються його протестантські погляди. Причому Гроцій говорить, що «достатньо одного цього», але оскільки від природи людина – недосконала істота, то він намагається обґрунтувати пріоритетність миру ще й апелюючи до раціональних аргументів, які б продемонстрували «користь людську». Тому інші аргументи Гроцій виводить як раз із природного права. Отже, сутність другого аргументу зводиться до того, що для «менш сильних людей» тривала боротьба з могутніми людьми є небезпечною. Проте, на думку Гроція, мир є більш пріоритетним і вигідним не тільки для менш сильних, але і для більш могутніх людей: «мир є кращим і безпечнішим, ніж очікувана перемога». Крім того, «варто найбільше остерігатись відваги зневірених людей, як і найлютіших укусів зацькованих звірів». Тому Гроцій радить розпочинати переговори про мир тоді, коли ще обидві воюючі сторони визнають свої сили рівними [35, с. 824-825].

З нашої точки зору, навіть якщо перераховані Гроциєм аргументи на користь миру переконують воюючі сторони, то, керуючись такими мотивами, вони у кращому випадку прийдуть до більш або менш тривалого перемир'я. Причому варто наголосити на тому, що термін «перемир'я» ми розглядаємо у кантівському розумінні, тобто в рамках традиції вічного миру, а не традиції справедливої війни. Так, Гроцій розмежовує поняття «мир» і «перемир'я» і визначає останнє як «угоду, в силу якої на час війни на деякий термін слід утримуватися від воєнних дій». Він, посилаючись на Цицерона, стверджує,



що «між війною і миром немає нічого проміжного». Тому перемир'я стосується не ліквідації стану війни, а лише воєнних дій [35, с. 796]. В цілому погоджуючись з таким означенням перемир'я, на наш погляд, варто додати, що будь-яка війна, навіть справедлива, у кінцевому рахунку приводить лише до перемир'я, адже на міжнародній арені функціонує природній стан як стан «війни всіх проти всіх» (обґрунтування цієї тези буде подано нижче). Тому навіть погодившись з умовами миру, продиктованими переможцем, переможений рано чи пізно може виявити бажання знову вступити у війну, або ж переможець у нових умовах знайде «справедливі» причини розпочати нову війну. Отже, виходить, що із природно-правової концепції справедливої війни не можна вивести ідею вічного миру. Винятком тут може становити лише середньовічна версія цієї концепції, передусім Августина, який використовував і термін «справедлива війна», і термін «вічний мир». Але у нього джерелом природного права виступає воля християнського Бога, тому в даному випадку принцип таліону використовується як трансформований не стільки у власне правовому напрямку, скільки в морально-етичному.

Аналізуючи метанормативний зміст принципів справедливої війни, Р.Г. Апресян звертає увагу на те, що історично вони «були сформульовані як вимоги до суверена». Проте у сучасних умовах принципи справедливої війни виступають не тільки «критеріями для прийняття владних рішень», але й «перетворились також на елемент публічного дискурсу про війни і засіб громадянської оцінки урядів, що ведуть війни» [11, с. 62]. Тому учасники збройного протистояння нерідко використовують їх для прикриття власної політичної демагогії, вдало маніпулюючи масовою свідомістю. За таких умов усі розроблені в рамках теорії справедливої війни принципи, покликані морально виправдати війну як суспільно-політичне явище, на практиці при оцінці кожної окремої реальної війни виявляються відносними і непереконливими для протилежної сторони. В результаті несправедливі причини початку війни, подані для нападаючих як справедливі, спровокують або адекватну відповідь тих, хто теж вважає, що вступає у справедливую війну,

або у випадку, коли супротивник доволі сильний, установку на ретельну підготовку до такої адекватної відповіді у майбутньому. Інакше кажучи, за таких умов насправді не йдеться про встановлення миру як такого, а лише – перемир'я у кантівському розумінні.

Що стосується традиції позитивного права, то в рамках т.зв. «права війни» по суті відбувається легалізація війни, що зрештою ліквідує цінність миру. Адже держави відтепер мають законне право вступати і вести війну, виходячи з власних «національних інтересів». Більше того, держави можуть заручитись законною підтримкою інших держав за умови, що їхні інтереси в даний момент часу співпадають. Отже, виникає небезпека того, що міжнародне право може використовуватись як легітимний засіб виправдання такої війни, яка по суті не є справедливою.

Що представляє собою «право війни»? О.С. Капто визначає його як «історично сформовану правову систему міжнародного гуманітарного права, що регулює поведінку воюючих сторін у період збройних конфліктів». Крім того, він вказує на те, що синонімом до терміну «право війни» є поняття «право збройних конфліктів», що використовується в документах ООН [60, с. 82-83]. Розробка поняття «право війни» пов'язана зі становленням позитивно-правової концепції справедливої війни, тобто здебільшого із сучасною версією цієї концепції, в рамках якої стверджується, що принципи справедливої війни, виведені античними, середньовічними і новочасними мислителями із природного права, у ХХ ст. в значній мірі стали основою діючого міжнародного права. Основним завданням міжнародного гуманітарного права є правове регулювання воєнних дій з метою полегшення спричинених ними знегод і поневірянь. Воно складається з двох розділів: (1) «гаазьке право» і (2) «жєневське право». Якщо перше покликане чітко визначити «обов'язки воюючих сторін при проведенні бойових операцій» і обмежити «вибір засобів і методів ведення воєнних дій», то друге – захищати інтереси цивільного населення (некомбатантів), поранених солдат, тих, хто проголосив нейтралітет. О.С. Капто наголошує на тому, що «право війни»

пройшло доволі складний шлях свого історичного становлення, увібравши «писані і неписані правила і звичаї війни, принципи і норми звичаєвого права, зрештою, кодифіковані норми гуманітарного права» [60, с. 83]. На сьогодні воно представляє собою доволі розгалужену систему міжнародно-правових норм, що наклали строгі обмеження на право держав використовувати силу. Традиційно, починаючи з епохи Нового часу, «право війни» розглядалось як одна із ознак суверенітету, як право держави вести війну. Однак по мірі розвитку міжнародного права все більшого значення набуває його гуманітарна складова, що зумовлює усе більше обмеження державного суверенітету. Тобто принципи «гаазького права» на сьогодні в цілому підпорядковуються принципам «жєневського права» (гуманізація збройних конфліктів; обмеження воюючих у виборі методів і засобів ведення війни; міжнародний правовий захист жертв війни; охорона цивільних об'єктів і культурних цінностей; захист інтересів нейтральних держав [60, с. 90]).

Із позитивно-правової концепції справедливої війни, так само як із природно-правової, не можна логічним шляхом вивести ідею вічного миру, тобто миру у власному сенсі цього слова, на відміну від перемир'я. Аргументація та сама. Звичайно, після Другої світової війни з'явилась, зокрема, така міжнародна організація, як ООН, включно з Радою Безпеки, яка покликана не просто урегульовувати вже наявні збройні конфлікти, але і попереджати їх. Проте така трансформація міжнародного права, на наше переконання, пов'язана не стільки з продовженням традиції справедливої війни, скільки зі зверненням до традиції вічного миру. На це вказує і сучасний німецький дослідник Й. Раубер, стверджуючи, що Статут і органи ООН багато в чому відображують основні ідеї філософії права і політичної філософії І. Канта, хоча його ім'я ніде не зустрічається в офіційних документах цієї міжнародної організації [184, р. 50]. До речі, цієї ж точки зору дотримується і один із сучасних розробників теорії справедливої війни Х. Сісе: «Хоча теорія справедливої війни і її критерії відомі набагато ширше,

більша частина організацій системи ООН на практиці будується на основі теорії вічного миру. Основна ідея полягає у створенні інститутів і процесів, які поступово приведуть до непотрібності війни як засобу прояву сили» [141, с. 53]. Найважливішу різницю між вказаними теоріями Сісе вбачає у тому, що вони по-різному розглядають питання, чи буде існувати війна у майбутньому: якщо прихильники теорії справедливої війни вважають, що війну можна зробити більш цивілізованою за рахунок морально-філософської системи, то прибічники теорії вічного миру обґрунтовують необхідність ліквідації війни як умови наведення порядку у міждержавних та міжнаціональних відносинах.

Доволі цікаву класифікацію концепцій миру розробив Реймон Арон. Розуміння Ароном т.зв. традиційного миру, на наш погляд, в цілому можна розглядати як таке, що не суперечить його інтерпретації в рамках теорії справедливої війни, тобто теж як по суті перемир'я. Зокрема, у праці «Мир і війна між націями» він стверджує, що «досі мир уявлявся нам як припинення, на довший або коротший час, модальностей насильницького суперництва між політичними утвореннями. Ми кажемо, що панує мир, коли взаємини між націями не включають у себе мілітарних засобів боротьби. Та оскільки ці мирні стосунки розвиваються на тлі минулих битв і під страхом чи у сподіванні битв майбутніх, принцип миру... не відрізняється, за своєю природою, від принципу воєн: мир опирається на могутність, тобто на співвідношення між спроможностями політичних утворень накидати свою волю іншим» [16, с. 157-158]. Наголошуючи на тому, що принцип миру по суті не відрізняється від принципу війни, Арон обґрунтовує це положення через звернення до класичного розуміння війни, запропонованого К. фон Клаузевіцем. Останній, як відомо, визначав війну як «акт насильства, що має за мету змусити супротивника виконати нашу волю» [66, с. 20].

На цій підставі Арон пропонує т.зв. тернарну класифікацію традиційного миру (або, як він ще називає його, мир сили) на основі критерію типів співвідношення сил: (1) рівновага, коли сили політичних

утворень точно збалансовані; (2) гегемонія, коли сили політичних утворень домінуються силою одного з них; (3) імперська влада, коли сили політичних утворень настільки поступаються силі одного з них, що всі такі утворення, крім одного, втрачають свою державну незалежність і мають тенденцію зникати як центри ухвалення політичних рішень [див.: 16, с. 158-160]. Оскільки співвідношення політичних сил на міжнародній арені може постійно змінюватись, жоден із вказаних Ароном типів миру не може розглядатись як мир у власному сенсі цього слова.

Розмірковуючи далі над проблемою миру, Арон задається питанням: «Чи немає іншого принципу миру, окрім могутності?» (причому він робить обмовку, що слово «принцип» він вживає у тому розумінні, якого йому надає Ш.Л. Монтеск'є. Останній у праці «Про дух законів» проводить розрізнення між «природою правління» та «його принципом»: «природа є те, що робить його таким, яким воно є; а принцип – це те, що змушує його діяти. Перша є його особливим устроєм, а другий – людські пристрасті, котрі рухають ним» [93, с. 178]). І приходять до висновку, що за умов НТР «спільний прогрес техніки виробництва і техніки нищення вводить принцип миру, відмінний від могутності» – безсилля і страх. У зв'язку з цим Арон вважає доречним ввести поняття «мир страху», або «мир безсилля», під яким він розуміє «такий мир, який панує (або панував би) між політичними утвореннями, жодне з яких неспроможне (або не спромоглося б) завдати супротивникові смертельного удару» [16, с. 164]. «Коли між політичними утвореннями панував традиційний мир, могутність кожного визначалася спроможністю накинути суперникові свою волю через застосування або загрозу застосування сили. В атмосфері ідеального миру страху між суперниками більше не буде нерівності, бо кожен із них володітиме термоядерними бомбами, які, впавши на міста іншого, вигублять мільйони людей». Тому, робить висновок Арон, «мир страху фундаментально відрізняється від будь-якого іншого виду (рівноваги, гегемонії, імперської влади)» [16, с. 164].

Якщо тернарна класифікація миру багато в чому співзвучна з основними інтенціями теорії справедливої війни і в цілому не суперечить їй, то аронівський «мир страху», на наш погляд, відсилає до кантівського попередження про можливі наслідки т.зв. «винищувальної війни (*bellum internecinum*)». Так, в шостій прелімінарній статті трактату «До вічного миру» Кант доводить, що «винищувальна війна, в якій можуть бути знищені обидві сторони, а разом з ними і будь-яке право, привела б до вічного миру лише на гігантському кладовищі людства» [53, с. 155]. Можна тільки захоплюватись далекоглядністю Канта, його «безжалісно застережним», унікальним для XVIII ст. способом розмірковувань: або вічний мир між народами, або всезагальний кладовищенський спокій [144, с. 284, 286].

Ні «мир сили», ні «мир страху», про які писав Арон, зрештою не можуть стати основою для міжнародної справедливості, яка була б визнаною усіма учасниками світового політичного процесу. Більше того, як зазначає Ю. Габермас, сучасні війни набувають рис т.зв. «асиметричної війни», коли у воюючих сторін спостерігається різка невідповідність технологічних і воєнних сил, що практично унеможлиблює дотримання *jus in bello*. Адже правила ведення війни мають передбачати можливість підписання прийняттого для усіх сторін миру [158, с. 89]. Насправді ж «асиметричні війни» можуть завершитись тільки «миром сили» в аронівському розумінні.

У цій же площині, на наш погляд, необхідно розглядати доволі поширену в сучасній англomовній політико-філософській традиції ліберальну концепцію демократичного миру. Її концептуальне оформлення пов'язане з намаганням проінтерпретувати три кантівські дефінітивні статті ((1) внутрішній устрій держав має бути республіканським; (2) міжнародне право має бути засноване на федералізмі вільних держав; (3) право всесвітнього громадянства має бути обмежене умовами всезагальної гостинності [див.: 53, с. 156-165]) з ліберальної точки зору. Як стверджує О.М. Саліков, теорія демократичного миру на сьогодні є однією із найбільш впливових і обговорюваних сучасних концепцій в теорії міжнародних відносин [138, с.

43]. Більше того, саме ця теорія багато в чому зараз визначає зовнішню політику Заходу.

Головна ідея теорії демократичного миру зводиться до твердження, що ліберальні демократії миролюбні за своєю природою і не воюють між собою, тому єдиний шлях до встановлення всезагального миру – це поширення ліберально-демократичних цінностей серед усіх країн світу. Її представники наполягають на тому, що принципи і методи здійснення політики всередині держави поширюються на її зовнішню політику, тому, на відміну від демократичних держав, авторитарні більш схильні до проявів насилля. Основні положення теорії демократичного миру вперше у систематичній формі викладені у статті Майкла Дойла «Кант, ліберальний спадок і міжнародні справи» (1983) [180], де він називає І. Канта «найвидатнішим ліберальним філософом» і доводить, що кантівський вічний мир може бути реалізованим тільки за умови домінування ліберальних цінностей, адже держави з демократичним устроєм не зможуть самовільно вступати у війну, не маючи підтримки виборців, а останні, у свою чергу, не підтримають війну проти держави зі схожою системою цінностей. Крім того, громадяни демократичної держави зацікавлені в мирі і з економічної точки зору, маючи торгово-економічні взаємозв'язки з громадянами та організаціями іншої ліберально-демократичної держави.

Всупереч тому, що проголошують представники теорії демократичного миру, вона лише формально відповідає суті кантівського проекту миру. Її теж можна віднести не стільки до теорії миру, скільки до теорії перемир'я. Як справедливо зауважує А.А. Ізгарська, «представники даної парадигми... апелюють до авторитету І. Канта», однак «вони спрощують і спотворюють його ідеї. Ідеї настільки спотворені, що в плані філософських засад теоретики "демократичного миру" здаються більше гегельянцями, аніж кантіанцями» [48, с. 55]. На наш погляд, дане порівняння доволі влучно вказує на одну суттєву обставину: Кант говорив про мир, як про стан, який необхідно встановити правовим шляхом, тобто як про морально-практичний регулятив

міжнародної політичної діяльності, Гегель же, навпаки, ідеалізував дійсність, проголошуючи «усе розумне дійсним, усі дійсне розумним». Так само представники теорії демократичного миру вважають, що мир – даність, але поки що в окремо взятому регіоні світу (Заході).

Доволі цікаві критичні ідеї з приводу ліберальної теорії демократичного миру оголосив на Міжнародному дослідницькому семінарі «Кантівський проект вічного миру в контексті сучасної політики» (2012) Луїджі Каранті. Зокрема, він вказує на «три пункти нерозуміння» між теорією вічного миру Канта та теорією ліберального (демократичного) миру, кожен з яких стосується трьох дефінітивних статей кантівського проекту: (1) якщо Кант конструює містке і насичене вимогами поняття республіканізму, по відношенню до якого сучасні ліберальні демократії є, у кращому випадку, гарним наближенням, то вчені теорії демократичного миру ототожили республіканізм і лібералізм, зводячи тим самим до нуля простір для критики сучасних демократичних режимів з кантівської точки зору; (2) якщо Кант пропонував федерацію, яка буде усе розширюватись і буде відкрита для усіх типів держав, як засіб зниження ймовірності війни, потреба в яких особливо велика у відносинах між демократіями та автократіями, то вчені теорії демократичного миру висунули поняття «клуб демократій», суттєво знижуючи тим самим миротворчу роль міжурядових організацій і пропонуючи поділ світу на зону миру і справедливості, зайняту ліберальними демократіями, та решту світу – зону безладу і несправедливості; (3) якщо Кант відстоював право всесвітнього громадянства як засіб зниження взаємної недовіри і посилення взаємозв'язку між народами, то вчені теорії демократичного миру звели потенціал даної нормативної пропозиції до ліберальної ідеї, що торгівля сприяє миру [62, с. 9]. В результаті Каранті приходить до висновку, що кантівський проект миру набагато глибший за своїм теоретичним змістом і може розглядатись в якості стимулу до трансформації теорії «ліберального» миру.



Що дає нам підстави стверджувати, що за будь-яких умов з ідеї справедливої війни не можна вивести ідею миру як такого, а лише перемир'я? Головний аргумент можна сформулювати, виходячи із констатації спорідненості теорій справедливої війни і політичного реалізму стосовно розуміння сутності війни, її зв'язку з політикою та правом. Обидві теорії беруть за основу класичне інструментальне розуміння війни як продовження політики іншими засобами. Це зумовлює той факт, що кожна держава має право використовувати війну як засіб досягнення своїх цілей («право війни»), щоправда цілі, згідно з теорією справедливої війни, мають бути справедливими, а згідно з політичним реалізмом – корисними для держави. Крім того, ще Клаузевіц вказав на те, що необхідно розрізняти «політичну мету війни» та «мету воєнних дій». Мета воєнних дій полягає у тому, щоб «обеззброїти супротивника, позбавити його можливості опиратися», а політична мета війни зводиться до того, щоб «змусити його виконувати нашу волю» [66, с. 21]. Отже, якщо перша мета пов'язана з бажанням перемогти будь-якою ціною і будь-якими засобами, то друга – з бажанням продиктувати з позиції сили умови миру переможеній стороні. Провідною і першочерговою є саме політична мета, якій має бути підпорядкована мета воєнних дій. А вона пов'язана саме з бажанням нав'язати ворогу те, що необхідно переможцю. Як довів Клаузевіц, без цього війна в принципі неможлива. Причому, на наш погляд, з деякими обмовками це поширюється і на «справедливу війну», адже як би ми не обмежували її прояви, вона все одно залишається війною. Як зазначає Р. Арон, «бажання розбити ворога, невід'ємне від поняття війни, не було відкинута, попри поступ цивілізації». Війна все одно залишається боротьбою між політично організованими спільнотами, кожна з яких прагне взяти гору над іншою [16, с. 45].

Арон вводить таке поняття, як «діалектика боротьби», аби продемонструвати, що може трапитись за умов, коли кожна із воюючих сторін мала б однакове бажання й однакові можливості перемогти. Він у

даному контексті звертається до поняття ідеальної війни Клаузевіца, але стверджує, що реальна війна у ХХ ст. усе більше наближається до цієї ідеальної моделі. Тобто за допомогою цього поняття Арон по суті доводить, що війна за своєю природою не може призвести до миру. Тому першість має належати саме політиці. Однак політика у нього розглядається як мистецтво управляти взаєминами з іншими державами з максимальною користю для національного інтересу. У сфері політики, на думку Арона, мають взаємодоповнювати одне одного дипломатія (як мистецтво переконувати без застосування сили) та стратегія (як мистецтво перемагати найменшою кров'ю, або як мистецтво примушувати) [16, с. 48].

Подібне тлумачення політики зумовлює і специфічний ракурс розгляду взаємин між політикою і міжнародним правом. Як зауважує Ю. Габермас, «з точки зору політичного реалізму, нормативне приборкання політичної влади засобами права можливо тільки всередині кордонів суверенної держави, тобто держави, котра у своєму власному існуванні спирається на здатність до самоствердження через насилля. За таких передумов міжнародному праву з самого початку відмовлено у праві юридично санкціонувати власні рішення» [158, с. 104]. Прихильники теорії справедливої війни дотримуються дещо відмінної точки зору на співвідношення політики і міжнародного права, однак саме міжнародне право розглядається ними у класичному розумінні, тобто як «право народів» (*jus gentium*), що включає, зокрема, і право держави на війну (*jus ad bellum*). Обґрунтовуючи це право, представники теорії справедливої війни звертаються не стільки до правових, скільки до морально-етичних аргументів. Габермас навіть стверджує, що «критерії оцінки справедливої війни неможна перекласти мовою права» [158, с. 94]. Адже вони виводяться з природного права; тому навіть визнавши, що багато в чому принципи справедливої війни знайшли своє відображення у діючому міжнародному позитивному праві, необхідно також визнати, що за своєю природою вони все одно залишаються етико-політичними принципами, тобто пов'язаними з моральними цінностями і переконаннями певної політично

організованої культурної спільноти. Відповідно завжди залишається небезпека відтворення, за висловом Габермаса, «хибного універсалізму імперій минулого, коли у питаннях міжнародної справедливості підміняється позитивне право мораллю та етикою» [158, с. 94].

Установка на універсалізацію власної системи цінностей зумовлює бажання не тільки захистити їх, але і поширити серед інших народів. Тобто йдеться про таку дещо модифіковану модель міжкультурної комунікації, як культурний етноцентризм, що спирається на традиційну культурну опозицію «Ми – Вони». Вказана модель міжкультурної комунікації монологічна за своєю сутністю, оскільки кожна зі сторін цікавить її власна точка зору без будь-якої уваги до свого опонента. С.В. Шевцов називає таку форму взаємодії суперечкою і протиставляє її діалогу [168, с. 190-191], необхідному для вибудовування альтернативної до етноцентризму моделі міжкультурного спілкування, актуальної в епоху перетворення проблеми війни і миру на одну із провідних глобальних проблем сучасності.

Культурна опозиція «Ми – Вони» на політичному рівні трансформується в опозицію «Друг – Ворог». Саме зазначена опозиція спричиняла війни в усі попередні історичні епохи. Обґрунтування політичної опозиції «Друг – Ворог» належить ще античним класикам – Платону та Аристотелю. Так, в діалозі «Держава» Платон визначав еллінів як «близьких одне до одного людей», які «за природою своєю є друзями», а варварів – «іноземцями і чужаками», які «за своєю природою є ворогами» [121, с. 271]. Аристотель у трактаті «Політика» визначив чужоземців як варварів, від природи народжених підкорятися. Більше того, як стверджував Аристотель, «варвар і раб згідно зі своєю природою є тотожними поняттями» [15, с. 377].

Під впливом теорії справедливої війни ворог почав розглядатись як «законний ворог» (*justus hostis*). К. Шмітт стверджує, що здатність визнавати *justus hostis* спричинило появу міжнародного права [171, с. 23]. Починаючи з епохи Нового часу війна стає «війною по формі», завдяки тому що тепер вона перетворюється на «війну між чітко просторово обмеженими європейськими

країнами як такими». «У порівнянні з жорстокими релігійними і громадянськими війнами, котрі згідно зі своєю природою є винищувальними війнами і в котрих супротивники взаємно дискредитують одне одного як злочинців та піратів, і у порівнянні з колоніальними війнами, які ведуться проти "диких" народів, це означає сильнішу за своїми наслідками раціоналізацію і гуманізацію війни» [171, с. 168]. Проте у ХХ ст. в результаті т.зв. тоталізації війни політична опозиція «Друг – Ворог» перетворюється на культурну опозицію «Ми – Вони», що зумовлює не раціональне і правове, а культурно-ціннісне ставлення до ворога. Тому, на думку К. Шмітта, сучасний «поділ воєн на справедливі і несправедливі служить саме тому, щоб вбачити у ворогу вже не *Justus hostis*, а кримінального злочинця. Внаслідок цього війна перестає бути міжнародно-правовим поняттям, ...а перетворюється на каральну акцію в сенсі сучасного кримінального права» [171, с. 139].

Сучасним міжнародним правом (пакт Бріана-Келлога 1928 р.) по суті заборонене *jus ad bellum* у його класичному розумінні (як право на війну) – тобто те, що складало основу традиційного міжнародного права. Тому з моменту заснування ООН війни розглядаються не як справедливі чи несправедливі з морально-етичної точки зору, а як законні чи незаконні. Оскільки ворог – той, хто скоїв кримінальний злочин, то його необхідно покарати. Проте виникає питання: хто має здійснювати таке покарання? Тобто, інакше кажучи, кому має належати право карати на міжнародній арені? Якщо слідувати логіці теорії справедливої війни, то карати має той, по відношенню до кого було скоєно злочин. Проте, як слушно зауважує Ю. Габермас, «неупереджена оцінка ніколи не може бути винесена тільки однією зі сторін; вже з цієї причини однобічна позиція навіть гегемона, що дуже прагне до блага, завжди недостатньо легітимна» [158, с. 91]. Відтак завжди залишається небезпека початку нової війни, адже «етичне обґрунтування унілатералізму (односторонньої дії) через звернення до ймовірно універсальних цінностей власної політичної культури виявиться неминуче пристрасним» [157, с. 15-16].

Характеризуючи сутність критеріїв справедливої війни у підрозділі 1.4, ми вказували на те, що у другій половині ХХ ст. ця теорія доповнюється критеріями *jus post bellum*, тобто принципами справедливого завершення війни. Також ми звертали увагу на те, що дискусія з приводу *jus post bellum* тільки розгортається у зв'язку з більш широкою дискусією між прихильниками теорії справедливої війни та теорії вічного миру. Як зазначає Г.Дж. Басс, *jus post bellum* має на меті «обмежити кількість майбутніх справедливих війн» [177, р. 412]. Тобто знову ж таки не йдеться про встановлення миру як такого, а лише про обов'язок держави-переможця по відношенню до переможеної держави, аби максимально усунути причини для майбутньої війни. Зокрема, Басс обґрунтовує тезу, що на країну-переможця покладається подвійний моральний обов'язок (*moral duty*): (1) широка політична реконструкція тих держав, які не мають легітимності, шляхом нав'язування більш стійких політичних інститутів, арешту і суду над воєнними злочинцями, і навіть втручання в освітню систему, щоб сприяти формуванню більш гуманного / цивілізованого наступного покоління; (2) економічне відновлення: (2.а) реставрація як обов'язок держави-переможця та (2.б) репарація як обов'язок переможеної держави [177, р. 412].

Розробка *jus post bellum* як третьої складової теорії справедливої війни, з нашої точки зору, в цілому не заперечує того, що проголошення миру метою такої війни має розглядатись як один зі способів морального виправдання війни як такої. Проте подібне виправдання, будучи пов'язане з певною системою культурних цінностей, не носить характеру безпристрасного виправдання, а отже, завжди залишатиметься більша чи менша ймовірність того, що за станом миру знову настане стан війни. Тому, на наш погляд, більш коректно говорити про те, що з ідеї справедливої війни можна логічним шляхом вивести тільки ідею перемир'я.

Отже, якщо в першій половині ХХ ст. основні дискусії з приводу міжнародної справедливості відбувались між політичними ідеалістами (прихильниками ідей І. Канта) та політичними реалістами (прихильниками

ідей К. Шмітта), то у другій половині – між розробниками проектів конституціоналізації та моралізації міжнародного права. Ю. Габермас стверджує, що нова дискусія розгорілась навколо проблеми «шляху досягнення миру і міжнародної безпеки, сприяння демократії і прав людини у всьому світі»: «Суперечка триває з приводу способу досягнення цих цілей: або вони мають бути досягнутими через юридично встановлені процедури демократичної... міжнародної організації, або ж – через односторонньо нав'язані рішення доброзичливого гегемона» [157, с. 8]. Т.зв. концепція «гегемоністичного лібералізму», з нашої точки зору, генетично пов'язана з ідеєю справедливої війни, оскільки апелює передусім до морального виправдання силових політичних дій. Більше того, вона явно чи неявно підтримує ідею пріоритету національних інтересів над загальнолюдськими, причому знову ж таки обґрунтовану етичним шляхом. Натомість концепція «космополітичного правопорядку», що розвиває кантівський проект правового забезпечення миру, пропонує шлях юридифікації міжнародних відносин і, на наш погляд, багато в чому усуває ті перепони встановленню миру, які витікають з ідеї справедливої війни. Обґрунтуванню положення, що мир у власному сенсі цього слова, на відміну від перемир'я, можна встановити тільки правовим шляхом, буде присвячено підрозділ 3.2.

### 3.2 Позитивно-правове забезпечення миру та ідея справедливої війни

Головний висновок, зроблений нами у підрозділі 3.1., дає підстави стверджувати, що стан миру (на відміну від стану перемир'я) не може бути тільки результатом війни, навіть справедливої. Моральна легітимізація насилля зумовлює постійну апеляцію до ідеї справедливої війни у вирішенні міждержавних конфліктів. Тому суттєвим доповненням до сучасного дискурсу щодо глобальної міжнародної справедливості може бути саме теорія вічного миру, перш за все у її кантівському варіанті.

Кант у першій прелімінарній статті трактату «До вічного миру» говорить про те, що «жоден мирний договір не повинен вважатись таким, якщо при його підписанні була збережена прихована можливість нової війни». Адже інакше «це було б тільки перемир'я, тимчасове припинення воєнних дій». Мир же, за Кантом, передбачає «завершення будь-якої ворожнечі» в результаті «усунення усіх наявних причин майбутньої війни» [53, с. 151]. (Більше того, як стверджує Кант, «збереження на майбутнє старих претензій, про які в даний момент жодна зі сторін не згадує, оскільки обидві занадто знесилені, щоб продовжити війну, ... суть єзуїтська казуїстика, недостойна правителя» [53, с. 151].) Р. Арон називає такий мир «миром задоволення», що ґрунтується на принципі, відмінному і від принципу могутності, і від принципу страху чи безсилля. Йдеться саме про принцип задоволення – задоволення своїм статусом з боку усіх держав. Арон вважає, що мир задоволення можливий за таких умов: (1) відмова з боку політичних утворень «від прагнення підкорити собі території, що перебувають поза межами їхнього суверенітету, або чуже населення»; (2) «небажання суперничати за землю і за людей, за силу і за ідеї, за своє самолюбство»; (3) «задоволення буде тривалим і сталим за умови, що воно буде загальним». Отже, як справедливо зауважує Арон, мир задоволення «вимагає революції в міжнародних відносинах, революції, яка поклала б край ері недовіри й

відкрила б еру безпеки», засновану не на застосуванні сили, а на взаємній довірі [16, с. 166].

Таким чином, «мир сили» (Арон), «мир, ґрунтований на поневоленні» (Гьофе), який здебільшого мав місце в історії людства, завжди крихкий. Про справжній мир можна говорити за умови, що на міжнародній арені панує право і справедливість, тобто коли встановлений всесвітньо-громадянський стан. На це вказує, зокрема, О. Гьофе: «Ламкість долається там, де вирішальними є не зверхність та насилля, а принципове подолання їх, тобто право та справедливість, забезпечені публічною владою. Відомий усім девіз сягає своїми витокami римського військового теоретика Веґеція: "Якщо прагнеш миру, то готуй зброю до війни". З огляду на ламкість будь-якого ґрунтованого на насиллі миру, виникає альтернатива: "Якщо прагнеш миру, то потурбуйся про право та справедливість"» [39, с. 342].

Оскільки головною умовою досягнення миру у глобальних масштабах є міжнародна політична справедливість, то виникає питання, що вона собою представляє і як домогтися її реалізації. Відповідь на це питання шукають численні сучасні дослідники в рамках політичної філософії, політології, теорії міжнародних відносин та інших галузей наукового знання. Особливої гостроти вона набуває у зв'язку з процесом глобалізації, який значно змінює світ, починаючи із 70-х років ХХ ст. Як зазначає, Є.Ю. Винокуров, «політична філософія переживає сьогодні ренесанс», зумовлений розгортанням дискусії у зв'язку з працею Дж. Ролза «Теорія справедливості» (1971). «Одним із головних понять практичної філософії, навколо якого будується дискусія та зіштовхуються точки зору, тепер є "справедливість", що раніше займало лише підпорядковане місце у філософському словнику (у порівнянні з такими поняттями, як "щастя", "рівність", "свобода", "корисність")» [22, с. 37]. Ролз розробив теорію справедливості не тільки по відношенню до конкретного суспільства, але й спробував перенести принципи справедливості на спільноту міжнародного рівня, чому були присвячені, зокрема, його інші праці «Право народів» та «Політичний



лібералізм» (1993). На пріоритетність проблеми міжнародної справедливості, зокрема по відношенню до глобальної екологічної проблеми, вказує і А.М. Єрмоленко, говорячи про сучасне суспільство як «суспільство ризиків і загроз» та про «об'єднувальне значення для всього світу» пошуків способів вирішення цієї проблеми [44, с. 369]. Щоправда він робить акцент на етичній, а не правовій аргументації, наголошуючи на необхідності підпорядкувати *homo politicus* *homo ethicus*.

На межі ХХ-ХХІ ст. відбувається не просто «ренесанс» політичної філософії; вона набуває якісно нового виміру. Починаючи з кінця 70-х рр. ХХ ст. політична філософія робить перші кроки в освоєнні нового для себе напрямку: якщо раніше вона концентрувала увагу на політичному вимірі національної держави, то відтепер – на політичному вимірі міжнародного рівня. Посилаючись на В. Кьорстінга, Є.Ю. Винокуров стверджує, що «парадигма національної держави, що володіє абсолютним суверенітетом, присікала спроби поглянути на світ за межами суверенної держави... Картина національних держав як автономних островів, що дрейфують у гоббс'янському океані, не підпорядкованому жодним моральним і правовим нормам, протягом тривалого часу сприймалась як належна і така, що відповідає дійсності, нормативна рамка політичної філософії» [22, с. 39]. Натомість сучасна політична філософія виходить з критичної настанови по відношенню до традиційної «парадигми національної держави» у зв'язку з переглядом значення принципу державного суверенітету в контексті ідеї глобального суспільного договору.

Міжнародну політичну справедливість можна розглядати як результат такої організації міжнародної спільноти, яка б влаштовувала усіх її акторів, причому як на суспільному, так і на індивідуальному рівні. На думку О. Гьофе, «відносини між державами багато в чому нагадують стосунки між людьми – тому ті ж міркування про справедливість, які стосуються правових відносин індивідів, є дійсними і для відносин між окремими державами. І тут право повинне зайняти місце приватної сваволі. Але для цього потрібне

відповідне міжнародне право та публічний примус для його виконання» [40, с. 37]. Отже, як бачимо, дискурс стосовно міжнародної справедливості цілком вписується в контекст теорії суспільного договору, передусім кантівського її варіанту. Більше того, можна стверджувати, що в даному питанні пересікаються і переплітаються ідея глобального суспільного договору та ідея вічного миру, адже справжній мир (на відміну від перемир'я) може бути забезпеченим лише міжнародно-правовим шляхом. Тому саме кантівський проект вічного миру, заснований на його ж теорії глобального суспільного договору, на наш погляд, є найбільш затребуваним у сучасній політичній філософії і філософії міжнародних відносин.

У праці «Метафізичні начала вчення про право» Кант чітко формулює «невідворотне veto» морально-практичного розуму: «ніякої війни не повинно бути...; війна – це не той спосіб, яким кожен має добиватись свого права» [54, с. 391]. Він обґрунтовує доцільність іншого способу – правового. В контексті досліджуваної нами проблеми йдеться про кантівську ідею міжнародного права, яка по суті закладає основи його еволюції від класичного до космополітичного права. Згідно з Кантом, вічний мир має розглядатись як регулятивний принцип нового міжнародного права і як гранична добродійність, що має на меті встановлення загального блага. Тому досягнення такого миру є обов'язком для людини і, крім того, складає «кінцеву мету вчення про право в межах одного тільки розуму».

Основні принципи сучасного міжнародного права, як відомо, закріплені у Статуті Організації Об'єднаних Націй. У той же час, як зауважує Й. Раубер, у більшості своїх аспектів Статут ООН читається як нове формулювання ідей кенігсбергського мислителя. Зокрема, на його думку, про це свідчать: (1) преамбула Статуту ООН, де перераховані цілі цієї організації, серед яких: «позбавити прийдешні покоління нещастя війни», «жити разом, у мирі один з одним, як добрі сусіди», «об'єднати наші сили для підтримки міжнародного миру й безпеки»; (2) стаття 1(1) Статуту ООН, в якій вимога підтримувати міжнародний мир і безпеку навіть очолює список цілей

організації, а в 1(2) йдеться про необхідність прийняття «відповідних заходів для зміцнення загального миру»; (3) стаття 2(4) Статуту ООН, яка забороняє застосовувати силу, що майже рівносильне кантівському «невідворотному veto» морально-практичного розуму [184, р. 58].

Як зазначає І.А. Умнова, в рамках миротворчої діяльності ООН складається, проходить апробацію та розвиток більшість сучасних концепцій про мир і право миру, а в міжнародно-правових документах детально формалізуються фундаментальні ідеї права миру. «З точки зору сутності міжнародних і національних норм права, що регулюють питання війни і миру, відбувається докорінне перетворення права війни на право миру» [149, с. 87]. Важливим етапом формування сучасного міжнародного права як права миру, з нашої точки зору, є прийняття Декларації про право народів на мир (від 12 листопада 1984 р.). У цій Декларації Генеральна Асамблея ООН (1) проголошує, що народи нашої планети мають священне право на мир; (2) заявляє, що збереження цього права і сприяння його здійсненню – один із головних обов'язків кожної держави; (3) підкреслює, що забезпечення здійснення права народів на мир вимагає, щоб політика держав була зорієнтована на виключення застосування сили у міждержавних відносинах і вирішення міжнародних суперечок мирними засобами на основі Статуту ООН; (4) закликає усі держави та міжнародні організації всіляко сприяти забезпеченню цього права народів на мир шляхом прийняття належних заходів як на національному, так і на міжнародному рівні [42].

Отже, на сьогодні у відповідності з кантівським проектом конституціоналізації міжнародного права здійснюються активні спроби правового забезпечення глобального миру. Це означає, що міжнародне право еволюціонує від класичної своєї форми (як міждержавного права, заснованого на ідеї державного суверенітету та праві на війну) до сучасного космополітичного (супранационального, всесвітньо-громадянського) права (заснованого на праві на мир). За визначенням Ю. Габермаса, міжнародне позитивне право після двох світових воєн «реально просунулось у напрямку

всесвітньо-громадянського стану, набуло інституціональних форм у міжнародних конституціях, організаціях і практиках» [158, с. 103]. Міжнародні відносини поступово набувають наднаціонального характеру, світ «сьогодні знаходиться у стані переходу до постнаціональної констеляції світового суспільства. Держави втрачають свою автономію в тій мірі, в якій вони залучаються у горизонтальні мережеві зв'язки цього глобального суспільства». Таким чином, «в цій ситуації, теза Канта про всесвітній громадянський лад більше не суперечить традиційним установкам "реалістів", котрі виходять із соціально-онтологічної переваги влади над правом» [158, с. 104]. Ця позиція перегукується з позицією політичного реалізму Р. Арона, який зазначав, що «доки людство не здійснить свого об'єднання у всесвітню державу, існуватиме основна відмінність між внутрішньою та зовнішньою політикою» [16, с. 34]. Саме на розрізненні внутрішньої та зовнішньої політики і ґрунтувалась т.зв. Вестфальська система міжнародних відносин, де суб'єктами виступали національні держави, які мали право на війну (*jus ad bellum*). Щоправда пакт Бріана-Келлога (1928) по суті позбавив національні держави права на ведення агресивних воєн, що стало поворотним моментом у переорієнтації міжнародного права із законодавчого забезпечення війни, у зв'язку з правом держави вирішувати свої уявні або реальні конфлікти з іншими державами шляхом війни, на законодавче забезпечення міжнародного миру. Для цього держави мають позиціонувати себе не стільки як суверенні актори, скільки як члени міжнародного співтовариства.

Як зазначає Ю. Габермас, «нормативний зміст класичного міжнародного права вичерпується встановленням рівності суверенних держав, котре (незалежно від розрізень у кількості населення, розмірів території, реальної політичної та економічної могутності) ґрунтується на обоюдному взаємному визнанні суб'єктів міжнародного права. Така "суверенна рівність" куплена ціною визнання війни в якості механізму врегулювання конфліктів, тобто ціною визволення військового насилля»

[158, с. 108]. Ключовими символами міжнародної (у сенсі міждержавної) політики виступають, на думку Р. Арона, посол і солдат, тому «міждержавні відносини... ведуть до дипломатії і війни»; прикметною їх рисою, що відрізняє цей тип відносин від усіх інших, є те, що «вони відбуваються під тінню війни» [16, с. 33].

Натомість космополітичне право має призвести до того, що «навіть глобальним гравцям буде заборонено вдаватися до війни як легітимного засобу вирішення конфліктів» [157, с. 10]. Нововведення у міжнародному праві, на думку Ю. Габермаса, не стільки орієнтують на утвердження деякої світової республіки, що володіє глобальною монополією на владу, скільки на «встановлення санкціонованого режиму миру і прав людини на наднаціональному рівні, який має створити рамки для глобальної внутрішньо-національної політики без глобального уряду на міжнаціональному рівні, оскільки глобальне суспільство стає пацифістським і лібералізованим» [157, с. 13]. Визнаючи, що питання про те, чи може Статут ООН розглядатись в якості конституції, є доволі спірним, він все таки схиляється до позитивної відповіді. Зокрема, Габермас наводить три нормативні інновації, що містяться у Статуті ООН, на відміну від Статуту Ліги Націй, які, «на перший погляд, мають риси конституції»: (1) безпосередній зв'язок мети забезпечення миру з обов'язковою політикою прав людини; (2) поєднання заборони на застосування насилля та реалістичної загрози судового переслідування і санкцій; (3) включаючий характер світової організації і вимога універсальної юридичної сили створюваного нею права [157, с. 13].

Варто також згадати у даному контексті концепцію міжнародного права Дж. Ролза, в рамках якої він пропонує розрізняти «право народів» та «право націй». Якщо під останнім Ролз розуміє «позитивний, легальний порядок», то під першим – «систему політичних концепцій і принципів права, справедливості і загального блага, котра визначає зміст ліберальної концепції справедливості, виробленої для застосування щодо міжнародного

права. Воно [право народів] забезпечує зміст і принципи, якими оцінюється міжнародне право» [130, с. 84-85]. На думку Ролза, право народів має бути раціональним і базуватись на таких принципах: (1) народи (як організовані їхніми урядами) вільні і незалежні, і їхня свобода і незалежність мають поважатися іншими народами; (2) народи рівні за їхньою власною згодою; (3) народи мають право на самозахист, але не мають права на війну; (4) народи мають дотримуватися принципу невтручання у внутрішні справи держави; (5) народи мають дотримуватися договорів і зобов'язань; (6) народи повинні дотримуватися певних встановлених обмежень щодо ведення війни (що допускаються в якості самозахисту); (7) народи зобов'язані дотримуватися прав людини [130, с. 86]. Причому під «народами» Ролз розуміє «особистостей і все, що залежить від них, які розглядаються як єдиний організм і влаштовані за допомогою їхніх політичних інститутів».

Як і Габермас, Ролз стверджує, що сучасне міжнародне право обмежує право держав на війну: «у процесі вироблення права народів важливо побачити, що уряд як політична організація свого народу не є... джерелом своїх прав... Ми повинні переформулювати суверенні права у світлі раціонального права народів і позбавитись від права на війну і права на внутрішню автономію, котрі були правами (позитивного) міжнародного права протягом двох з половиною століть після Тридцятирічної війни, як частина класичної міжнародної системи» [130, с. 83]. Головна причина необхідності позбавитись ключових прав класичного міжнародного права полягає у пріоритетності прав людини над правами національної держави. Причому зазначена ідея стає логічним наслідком теорії суспільного договору, перенесеної на міжнародний рівень. Ще Кант говорив про трансформацію міжнародного права, як права держав, у космополітичне право, як право держав та індивідів. Третя дефінітивна стаття кантівського вічного миру стосується т.зв. *jus cosmopoliticum*, тобто права всесвітнього громадянства, суть якого полягає у тому, що «люди і держави, перебуваючи між собою у зовнішніх взаємовпливаючих відносинах, мають бути розглядуваними в

якості громадян загальнолюдської держави» [53, с. 157]. Інакше кажучи, окремі люди виступають суб'єктами права не тільки в якості громадян національних держав, але і в якості громадян світу, що стає можливим тільки за умови конституціоналізації міжнародного права. Адже права, які покликана забезпечити держава, згідно з умовами суспільного договору, можуть бути порушеними за відсутності громадянського стану за межами цієї держави. Висновок, до якого приходять Кант, полягає у тому, що громадянський стан має бути встановленим і на міжнародній арені. Габермас стверджує, що кантівська ідея всесвітньо-громадянського стану носить доволі амбіційний характер, оскільки «переносить практику позитивного здійснення громадянських прав, а також прав людини з національного на міжнародний рівень» [158, с. 113]. До того ж у забезпеченні прав людини на міжнародному рівні зацікавлені передусім окремі індивіди, хоча б тому, що саме на їхні плечі лягають усі тяготи війни.

Як уже зазначалось, обов'язкове дотримання прав людини є одним із принципів ролзівського «права народів». Саме ця ідея визнається усіма учасниками дискусій про можливість досягнення вічного миру. Крім того, у преамбулі до Всезагальної декларації прав людини (1948) чітко проголошується, що «основою свободи, справедливості і всезагального миру» є «визнання гідності, притаманної усім членам людської сім'ї, та рівних і невід'ємних прав їх», а також, що нехтування прав людини призвело до «варварських актів, що обурюють людську совість» [42]. Проте сама ідея прав людини може розглядатись як породження західної ліберальної традиції, неприйнятної для культур, що базуються на іншій системі цінностей. У зв'язку з цим Ролз наполягає на тому, що права людини не залежать від якої-небудь певної всезагальної моральної доктрини або філософської концепції людської природи. Адже подібне обґрунтування прав людини завжди могло б розглядатись як упереджене по відношенню, наприклад, до східних колективістських культур, в яких особистості традиційно розглядаються в якості членів певних груп (на відміну від

громадян в рамках західної індивідуалістичної культури). Права людини, згідно з Ролзом, «політично нейтральні».

Ролз також пропонує поділити усі права людини, представлені у Всезагальній декларації на (1) власне права людини та (2) ліберальні права. До свого «права народів» він залучає саме перший різновид прав людини, який включає два класи прав, що містяться в третій і п'ятій статтях Декларації: (1) кожна людина має право на життя, свободу і на особисту недоторканність; (2) ніхто не повинен піддаватись тортурам або жорстоким, нелюдським і принижуючим його гідність зверненням та покаранню. На думку Ролза, статті з третьої по вісімнадцяту можуть потрапити до цієї першої групи прав людини за певних обмовок. Що ж стосується прав людини, перерахованих у Декларації, починаючи з дев'ятнадцятої статті, їх необхідно зарахувати до групи ліберальних прав [130, с 104], до яких не можна апелювати, обґрунтовуючи принципи міжнародної справедливості, глобального політичного устрою тощо. Слід зазначити, що саме таким хибним шляхом пішли розробники теорії демократичного миру, про що йшлося у підрозділі 3.1.

Отже, права людини представляють собою окремий клас прав, який відіграє особливу роль у формуванні нового міжнародного права. Зокрема, йдеться про те, що вони визначають межі державного суверенітету у зв'язку з підпорядкуванням національного законодавства нормам міжнародного права. А оскільки ядром державного суверенітету у класичному розумінні було право держави на ведення війни, то права людини також впливають на становлення «раціонального права народів», що проголошує право держав на самозахист, але забороняє право на війну. Згідно з Ролзом, права людини відіграють три наступні ролі: (1) вони є необхідною умовою для легітимації режиму та забезпечення відповідного правопорядку; (2) при використанні у певних випадках, вони також істотні для недопущення виправданої інтервенції іншими народами; (3) вони обмежують плюралізм серед народів [130, с. 94]. Зважаючи на останній момент, важливо ще раз наголосити на



тому, що, спираючись на ідею прав людини, можна теоретично обґрунтувати пріоритетність миру та можливість його правового забезпечення у всесвітніх масштабах.

Отже, моделлю переходу від класичного міжнародного права до всесвітньо-громадянського, або космополітичного, права виступає своєрідна «світова республіка», утворена в результаті глобальної суспільної угоди. Як зазначає Габермас, «вона робить війну як легітимний засіб вирішення конфлікту неможливою саме в якості війни, тому що у просторі спільноти, що включає увесь світ, не може існувати "зовнішніх" конфліктів. Те, що колись представляло собою воєнне зіткнення, в межах глобального правового порядку набуває якості захисту від небезпеки і якості кримінального переслідування» [158, с. 112].

До того ж, сучасні соціальні філософи, соціологи, політологи і військові теоретики, наприклад, З. Бжезинський, М. Ван Кревельд, Е. Тоффлер, С. Хантінгтон, Х. Хофмайстер та деякі інші, наголошують на тому, що в результаті краху біполярної системи світу можливість війни як результату політичного протистояння зійшла практично нанівець. Як зазначає О.С. Капто, «змінився характер загроз миру: якщо до і в період полярної конфронтації найсерйознішою загрозою міжнародному миру була зовнішня агресія, напад однієї країни на іншу (це положення є присутнім у Статуті ООН), то в останні десятиліття людей гине значно більше у результаті внутрішніх міжнаціональних та етнорелігійних конфліктів, громадянських воєн, актів геноциду, етнічних чисток (тільки в 90-х рр. загинуло більше п'яти мільйонів чоловік)» [60, с. 205].

Таким чином, як стверджує Габермас, «виникає потреба заміни війни як інструменту розв'язання політичних суперечок, на справедливу війну, що на сучасному етапі суспільно-політичного розвитку практично неможливо. Проте здійснення трансформації війни із міжнародного злочину – у поліцейську акцію, яка була б схвалена міжнародним правом, – потребує безпристрасного суду, що приймає рішення по конкретно кваліфікованим

злочинам» [158, с. 90-91]. Тобто арбітром у вирішенні усіх можливих збройних конфліктах має виступати міжнародна судова інстанція, легітимність якої визнана усіма народами світу. Інакше, завжди залишатиметься небезпека розгортання нових військових дій, адже використання моральної аргументації, наприклад, проголошення універсальності ліберально-демократичних цінностей, може бути в принципі неприйнятним для представників інших культур. По суті це є відтворенням традиційної моделі міжкультурної комунікації, яка називається культурним етноцентризмом і яка завжди в історії людства призводила до вдавання до війни як до засобу вирішення міждержавних конфліктів.

До подібної точки зору схиляється і О. Гьофе, який зазначає, що «оскільки захист прав [міжнаціональних] є необхідним з точки зору правової моралі, їхня елементарна і незаперечна частина – права людини, – тим більше має бути захищена. Відповідно до універсальної правової вимоги, гуманітарне втручання [справедлива війна] є не просто дозволеним, а й необхідним» [39, с. 361]. Отже, справедлива війна в даному випадку повинна виступати як законна, тобто бути легітимізованою, але не правом окремо взятої національної держави, а юридично обґрунтованим покаранням за проявлену агресію з боку міжнародної організації держав. Цю диспозицію необхідно приймати безумовно, навіть за умови, якщо війна може бути визнана справедливою з морально-етичної точки зору. Це зумовлено тим фактором, що іноді справедлива війна може перетворитися на несправедливу, якщо (як часто це буває на практиці) воюючі сторони не дотримуються її основних критеріїв. Адже, як уже зазначалось, війна, навіть морально обмежена, все одно залишається війною за своєю суттю, тобто передбачає орієнтацію на отримання можливості стати переможцем і нав'язати переможеному свою волю.

Такою установою, здатною здійснювати подібну юридичну практику покарань, на думку Ю. Габермаса, є Організація Об'єднаних Націй, чий Статут «стверджує пріоритет міжнародного права над національними

правовими системами». Більш того, саме «прив'язка Статуту до Декларації прав людини і далекоглядні повноваження, котрими володіє Рада Безпеки обумовили хвилю інновацій, названих "конституціоналізацією міжнародного права"» [158, с. 92-93]. Відомо, що на сьогодні ООН, утворена після Другої світової війни, є такою міжнародною організацією, в котру входять 193 держави-члени; вона «має реальну конституцію, і може кваліфікувати й попереджати порушення міжнародних правил». Тому з моменту її заснування «більше немає воєн справедливих і несправедливих, є тільки законні та незаконні, тобто війни, які виправдовуються та не виправдовуються» [158, с. 92-93]. Проте, як зазначає О. Гьофе, «ООН, з самого початку свого заснування страждає на серйозний природний недолік, навіть етико-правове протиріччя, що її конституція, з одного боку, стверджує універсальні права людини, а з іншого, обґрунтовує у Раді Безпеки приватні привілеї, колективну гегемонію п'яти держав»: США, Російської Федерації, Великої Британії, Франції і Китаю [159, с. 176]. З нашої точки зору, таку ситуацію можна вважати своєрідним пережитком старої системи міжнародних відносин, заснованих на ідеї державного суверенітету та права на війну. Це, у свою чергу, породжує проблему упередженості з боку цих держав-гегемонів, наприклад, у питанні захисту прав людини на їхній території і, відповідно, можливості гуманітарної інтервенції. Як наголошує О. Гьофе, «щоб гарантувати неупередженість, суб'єктивне право на втручання потрібно пов'язати з об'єктивним, а саме, із загальними нормами, які також чітко вказують, за яких порушень прав людини гуманітарне втручання легітимне і навіть необхідне, а за яких ні» [39, с. 362].

Тому світовому співтовариству, на думку Габермаса, «потрібно розвивати *jus in bello* у право, що стосується [гуманітарної] інтервенції, котре б мало більше схожості з внутрішньодержавним поліцейським правом, ніж з Гаазькою конвенцією про ведення сухопутної війни, котра без сумніву, пристосована до практики ведення війни, але не може стати основою для громадянських форм знешкодження злочинів і виконання покарань» [158, с.

90-91]. Парадоксальним, на наш погляд, є той факт, що погляд на феномен справедливої війни як на суто обмежену поліцейську акцію видатного теоретика миру Ю. Габермаса співпадає з наведеною у підрозділі 1.2. позицією мілітариста Ю. Еволи. Таке співпадіння можна пояснити лише тим фактом, що поняття війни втрачає свій інструментальний характер і набуває рис анти-інструментальності, тобто визнання її причиною безсилля політики (концепція Хофмайстра), що в свою чергу також актуалізує ідею справедливої війни.

Як зазначалось у підрозділі 1.2., в основу своєї концепції Хофмайстер поклав тезу про те, що дієва політична влада може попередити війну. Він також поділяє точку зору Канта, що проект побудови всесвітнього суспільства, яке має прийти на зміну множинності національних держав, базується на домовленості і взаєморозумінні. Крім того, він наголошує на тому, що всезагальна згода між державами потребує і всезагальної згоди між самою державою та індивідом. Подібна обумовленість унеможливить виникнення громадянських воєн, що, у свою чергу, позбавить і необхідності гуманітарних інтервенцій [162, с. 114].

Р. Арон вказує на те, що переорієнтація з пріоритетності інтересів національної держави на пріоритетність прав людини стала наслідком Великої Французької революції, «коли умами поступово заволоділи дві нові ідеї: юридична рівність членів спільноти і прагнення підданих належати до спільноти власного вибору, спільноти, яку вони вважають своєю» [16, с. 98]. Розвиток теорії природного і позитивного права призвів до того, що саме народні чи етнічні спільноти отримали право визначати проголошувати війну чи утримуватись від неї (раніше це право належало виключно монарху як державному суверену). Арон також стверджує: «Поширення громадянства на всіх членів спільноти глибоко змінило значення національної ідеї. Якщо всі піддані ставали громадянами, якщо їм не було байдуже, якому володареві підкорятися, бо вони всі хотіли брати участь у житті держави, політичні утворення вже не повинні були ставити собі за мету завоювання байдуже якої

території або байдуже якого народу. Порушення цієї заборони часто призводило до неабияких труднощів і витрат на боротьбу з бунтівним населенням» [16, с. 99]. Крім того, як зазначає О. Гьофе, хоча однією із головних властивостей сучасної держави залишається суверенітет, який не допускає ніякого втручання ззовні, проте, він ніколи не давав право на абсолютне, необмежене панування, у деякому смислі права на диктатуру, тиранію і тоталітарну державу [159, с. 175].

Нарешті варто згадати і про ліберальну концепцію справедливої війни Дж. Ролза, що представляє собою один із аспектів його теорії справедливості як чесності. Так, у праці «Теорія справедливості» він стверджує, що «метою війни є справедливий мир, а тому застосовувані засоби не повинні руйнувати можливість миру чи заохочувати зневагу до людського життя, ставлячи тим самим безпеку нас самих і людства під загрозу. Ведення війни слід обмежувати й пристосовувати до цієї мети» [Ролз Теор.спр., с. 518]. За таких умов, як стверджує Ролз, у демократичному суспільстві громадяни мають право визначати воювати чи ні, а отже, й вирішувати чи є справедлива війна справді справедливою. Тільки у такому випадку метою справедливої війни може бути справедливий мир. Як слушно зазначає О. Гьофе, «якщо реалізується право та справедливість, тоді панує не просто мир у вузькому сенсі ненасильницького спільного життя. Де суперництво є мирним, а суперечки вирішуються через третейські суди, там сили можуть розвиватись конструктивно. Через розвиток економіки, науки і культури, локальний мир піднімається до рівня, відомого з часів Античності, – загального миру» [39, с. 342].

Таким чином, вічний мир є орієнтиром, який, можливо, ніколи і не буде реалізованим. Проте своїми зусиллями людство може все більше наближатись до нього (як у випадку з істиною, у попперівському розумінні). Але для цього війна має втратити свою правову легітимність як інструмент у політиці (тобто елімінуватись сама ідея справедливої війни як способу морального виправдання воєнних дій). Навпаки, необхідно здійснити

системні зміни у самій політиці, передусім силами ООН, щоб політика керувалась саме політичними і правовими засобами здійснення міжнародних відносин. А тому, на наш погляд, можна зазначити, що вічний мир наступить тоді, коли людство буде культурно ідентифікувати себе як «Ми», тобто коли взагалі зникнуть такі культурні ідентичності, як «Вони» і «вороги». Йдеться про формування більш високої культурної ідентичності, ніж цивілізація (за С. Хантігтоном), – глобальної, або космополітичної, заснованої на таких принципах, як не-насилля, діалогічність, антропологічність і т. ін. Це видається можливим за умови визнання прав людини головним критерієм зовнішнього і внутрішнього курсу державної політики, а також реалізації принципу рівної уваги і поваги по відношенню до будь-якої політично і культурно організованої спільноти, яка входить у міжнародно-правову спільноту.

### Висновки до розділу 3

На основі аналізу соціально-філософських традицій справедливої війни та вічного миру ми з'ясували, що, незважаючи на їхній незалежний одна від одної розвиток, вони мають спільний вихідний момент у своїй аргументації – природне право. Спираючись на нього, теоретики обох традицій намагались обґрунтувати ідею миру як такого стану суспільства, що протистоїть війні, хоча й робили це по-різному.

Всупереч тому, що і в природно-правовій, і в позитивно-правовій теорії справедливої війни мир проголошується кінцевою метою війни, на наш погляд, з ідеї справедливої війни навіть логічним шляхом можна вивести тільки ідею перемир'я. Про справжній тривалий і всезагальний мир можна говорити тільки в рамках теорії т.зв. правового пацифізму (тобто кантівського варіанту теорії вічного миру). На обґрунтування цієї тези можна висунути такі аргументи: (1) теорія справедливої війни спирається на ідею права держави на війну як на одне із ключових положень класичного міжнародного права, намагаючись морально виправдати військові дії шляхом апелювання, наприклад, до права людей і відповідно держав на самозахист. Однак критерії *jus ad bellum*, *jus in bello* та *jus post bellum* можуть бути використані політичними демагогами для обґрунтування «справедливості» будь-якої війни і вдатися, наприклад, до гуманітарної інтервенції. (2) Принцип пріоритету державного суверенітету має наслідком збереження традиційної сутності війни як боротьби між політично організованими спільнотами, кожна з яких прагне взяти верх над іншою, а відтак і нав'язати свою волю при підписанні мирного договору. Результатом цього може бути тільки «мир сили» (Р. Арон), заснований на принципі могутності. Тому зі зміною співвідношення політичних сил на міжнародній арені, завжди виникає небезпека початку нової війни. (3) Звернення до моральних аргументів при аналізі кожної конкретно взятої війни, а особливо на етапі її завершення і післявоєнного облаштування, може викликати нерозуміння з боку переможеного, адже він, маючи інше уявлення про справедливість, буде

сприймати умови миру як нав'язані і несправедливі. А це, у свою чергу, може призвести до того, що рано чи пізно він спробує взяти реванш.

На відміну від традиційного уявлення про мир (який по суті є перемир'ям), в рамках теорії правового пацифізму зазнає подальшого розвитку кантівська ідея позитивно-правового забезпечення миру. Встановлення вічного миру («миру задоволення») можливе, якщо (1) дотримання прав людини буде визнаним важливішим за недоторканність державного суверенітету; (2) класичне міждержавне право еволюціонує у космополітичне міжнародне право шляхом оформлення світового арбітра, легітимність якого визнаватимуть усі народи і для якого перед міжнародним законом будуть усі рівні; (3) буде реалізована кантівська ідея про дворівневий суспільний договір, тобто буде встановлений республіканський (не обов'язково ліберально-демократичний) устрій як всередині кожної держави, так і на глобальному рівні.

Отже, якщо класичне міждержавне право базувалось на праві держави на війну, то сучасне міжнародне право, основні принципи якого викладені у Статуті ООН, проголошує «священне право на мир». У зв'язку з цим традиційний зміст ідеї справедливої війни необхідно переглянути, оскільки вона у своєму класичному розумінні унеможлиблює досягнення тривалого і всезагального миру. В рамках нового міжнародного права війна може бути законною чи незаконною, тобто у виразі «справедлива війна» справедливість означає юридичну категорію, а війна – безсилля політики.



## ВИСНОВКИ

На основі аналізу таких соціально-філософських ідей, як ідеї справедливої війни і вічного миру, ми прийшли до висновку, що незважаючи на їхню генетичну спорідненість із теорією природного і позитивного права, вони впродовж тривалого часу розвивались незалежно одна від одної. На наш погляд, в умовах глобалізаційних процесів сучасності і намагань практичної реалізації окремих положень теорії вічного миру в контексті формування нової системи міжнародного права необхідно переглянути традиційний зміст ідеї «справедливої війни». Основні результати нашого дослідження можуть бути викладені в таких узагальнюючих положеннях:

1. В історії філософії склались різні підходи до розуміння війни як суспільного явища, які можна класифікувати за двома критеріями: (1) зв'язок між війною і політикою; (2) зв'язок між війною і мораллю. Згідно з першим критерієм можна виділити такі підходи в осмисленні феномену війни, як інструменталізм (війна – продовження політики іншими засобами) та антиінструменталізм (війна – безсилля політики), а згідно з другим – пацифізм (війна – абсолютне зло), мілітаризм (війна – абсолютне добро) і теорію справедливої війни (війна – відносне зло і відносне добро). Найбільш поширеними підходами на сьогодні є інструменталізм (політичний реалізм) і теорія справедливої війни, які вважають війну вимушеним, але подекуди необхідним кроком у здійсненні міждержавних відносин, хоча і проголошують пріоритетність миру над війною. Натомість генетично ближчими до традиції вічного миру є антиінструменталізм і пацифізм.

2. Сутність «справедливої війни» залежить не тільки від розуміння сутності війни, але й від розуміння сутності справедливості. Найбільш ґрунтовною концепцією справедливості, на яку так чи інакше спиралась усі подальші філософи, можна вважати концепцію Аристотеля. З-поміж усіх виділених Аристотелем видів справедливості поштовх до розвитку різних теорій справедливої війни дали природно-правова і дистрибутивна. До ідеї природного права філософи звертались з метою морального виправдання

війни (передусім у зв'язку з природним правом людини на самозахист) як невід'ємного атрибуту суспільного буття, а до ідеї дистрибутивної справедливості – з огляду на те, що однією із найважливіших функцій держави є розподіл матеріальних благ, а саме бажання оволодіти останніми завжди в історії людства виступало одним із найважливіших мотивів розпочинати війну. Тому усі концепції справедливої війни, що розроблялись в історії філософії починаючи з античності, можна розподілити на (1) природно-правові та (2) дистрибутивні. Різні варіанти природно-правової концепції справедливої війни розробляли М.Т. Цицерон, А. Августин, Ф. Аквінський, Г. Гроцій. Що стосується дистрибутивних концепцій справедливої війни, заснованих на ідеї розподільчої справедливості, то їх можна класифікувати таким чином: елітарна (Платон), демократична (Ж.-Ж. Руссо), егалітарна (марксизм), ліберальна (Дж. Ролз).

3. Сучасна версія природно-правової теорії справедливої війни у значній мірі набуває ознак позитивно-правової теорії справедливої війни. Однойменна доктрина, що оформлюється починаючи з другої половини ХХ ст., спирається передусім на юридичне тлумачення справедливості як заборони свавілля і як безпристрасності у дотриманні встановлених міжнародною спільнотою правил, закріплених у міжнародних правових документах. Проте насправді в рамках теорії справедливої війни йдеться не стільки про справедливу (в юридичному розумінні), скільки про виправдану війну. Розробники теорії справедливої війни вказують на те, що війна, щоб називатись справедливою, має відповідати трьом групам критеріїв: (1) *jus ad bellum* (справедливого початку війни); (2) *jus in bello* (справедливого ведення війни); (3) *jus post bellum* (справедливого завершення війни).

Зі зміною ціннісних пріоритетів, зокрема з проголошенням найвищою цінністю людини, традиційне розуміння справедливої війни виключно як оборонної підлягає перегляду. Використовуючи принципи справедливих початку, ведення і завершення війни, завжди залишається небезпека морального виправдання будь-якої війни. Тому необхідно не тільки

здійснювати спроби вивести той чи інший принцип справедливої війни із загальних принципів моральності, але і – піддати критиці уже розроблені принципи справедливої війни, виходячи з фундаментальних етичних принципів і цінностей. Тобто, якщо виходити з морально-етичного тлумачення справедливості як уявлення про належне, то принципи справедливої війни не є такими вже непроблематичними, а навпаки, внутрішньо суперечливими.

4. Філософська традиція вічного миру, як і традиція справедливої війни, органічно пов'язана з теорією природного права, а в І. Канта – ще й з теорією суспільного договору. Природне право виступає не тільки еталоном справедливості, але й тим фундаментом, на якому будується позитивне право – результат суспільної угоди. Встановлення ж вічного миру можливе шляхом встановлення всесвітньо-громадянського правового стану (ідея т.зв. суспільно-договірного космополітизму). Отже, в рамках кантівської теорії вічного миру поєднуються дві потужні філософські традиції, започатковані ще в епоху античності: (1) філософсько-миротворча (Платон, Аристотель, А. Августин, Д. Аліг'єрі, Е. Роттердамський, Е. Крюсе, Я.А. Коменський, В. Пенн, Ш.-І. Сен-П'єр) та (2) суспільно-договірна (Антифонт, Платон, Хрисіпп, Ф. Аквінський, М. Падуанський, В. Оккам, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо).

5. Якщо «коперніканський переворот» у теоретичній філософії був здійснений І. Кантом під впливом гносеологічних ідей Д. Юма, то аналогічний переворот у практичній філософії – під впливом соціально-філософських ідей Ж.-Ж. Руссо. Людина для Канта – передусім морально автономний суб'єкт, який, будучи вільним і розумним, спроможний стати законодавцем для самого себе. На індивідуальному рівні йдеться про категоричний імператив як моральне правило, що є обов'язком для кожної людини, а на суспільному рівні – про категоричний імператив як правову норму, що має бути покладена в основу міжнародного права. У зв'язку з цим Кант наголошує на необхідності формування нового міжнародного права, яке

б виключало право держави на війну, оскільки останнє є породженням свавілля, притаманного суб'єктам міжнародного права у природному стані.

6. У ставленні до кантівської версії теорії вічного миру оформилось два підходи: (1) критичний (Ф. Шлегель, Г. Гегель, Г. Пруцц) та (2) апологетичний (І.Г. Фіхте, І. Геррес, Й. Генц, К. Краузе). Представники першого вважали, що вічний мир – суто теоретична конструкція, в якій змальований бажаний, але нездійснений стан людства, а представники другого стверджували, що вічний мир – ретельно розроблений політичний проект, що підлягає практичній реалізації. Ці два підходи вплинули на формування двох основних напрямків у сучасній теорії міжнародних відносин – політичного реалізму та політичного ідеалізму відповідно. Якщо перший багато в чому співзвучний з теорією справедливої війни, то другий генетично пов'язаний з теорією вічного миру, передусім з її кантівським варіантом. Тому політичні реалісти приймають за аксіому тезу про право держави на війну, що виводиться ними з ідеї державного суверенітету, а політичні ідеалісти спираються на правовий пацифізм І. Канта.

У другій половині ХХ ст. кантівська теорія вічного миру актуалізується у зв'язку з його ж дворівневою теорією суспільної угоди, а також у зв'язку з виробленням нової системи міжнародного права, закріпленого перш за все у Статуті ООН. Найбільш впливовими на сьогодні концепціями, базованих на інтерпретації миротворчого проекту Канта, можна вважати філософські концепції Ю. Габермаса, О. Гьофе та Дж. Ролза.

7. Сучасна дискусія з приводу міжнародної справедливості розгортається навколо питання про шлях формування нового міжнародного права як права миру (на відміну від класичного міжнародного права як права війни). Практично усі учасники дискусії проголошують пріоритетність і бажаність встановлення миру між народами. Проте всупереч заявам представників теорії справедливої війни, що її метою завжди має бути мир, насправді виявляється, що логічним шляхом із цієї теорії можна вивести тільки ідею перемир'я. Головною причиною цього є звернення до морально-

етичної аргументації, основні положення якої можуть визнаватись не усіма акторами міжнародної спільноти. Шлях етизації міжнародного права, тобто підпорядкування юридичних норм не загальнолюдським, а локально-культурним, моральним цінностям, може забезпечити тільки встановлення «миру сили» (Р. Арон), а на будь-яку силову дію, як відомо, завжди знайдеться протидія.

8. Всезагальний і тривалий мир може бути результатом впровадження (1) ідеї пріоритетності прав людини, що, у свою чергу, витікає з ідеї глобальної суспільної угоди; (2) ідеї міжнародного права як права держав та індивідів (а не тільки держав); (3) ідеї юридичного розуміння справедливості, дотримання якої б гарантувала наддержавна організація, визнана легітимною усіма акторами міжнародної спільноти. Інакше кажучи, вічний мир можливий тільки на шляху його позитивно-правового забезпечення в якості «миру задоволення» (Р. Арон), на відміну від «миру сили».

9. Головним висновком нашого дисертаційного дослідження можна вважати тезу, що основні положення кантівського правового пацифізму, покладені в основу сучасного міжнародного права, зумовлюють необхідність перегляду традиційного змісту ідеї справедливої війни, причому це стосується розуміння і «справедливості», і «війни». Якщо в рамках класичної теорії справедливої війни «справедливість» розглядалась з морально-етичної точки зору, а «війна» – як продовження політики іншими засобами, хоча й вимушене, то під впливом теорії вічного миру «справедливість» тлумачиться як юридична категорія, заснована на принципах рівності та неупередженості, а «війна» – як результат безсилля політики, адже усі внутрішньодержавні та міждержавні конфлікти можуть бути вирішені правовим шляхом. Отже, ідея «справедливої війни» еволюціонувала від морально виправданої війни в рамках певної системи культурних цінностей до законної війни, право на проведення якої не є правом окремо взятої держави, а – лише усієї міжнародної спільноти. Загальна тенденція подальшої еволюції цієї ідеї полягає у її повній науковій делегітимізації.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Блаженный. Творения в 4 т. / Августин Блаженный ; [сост., подгот. текста С. И. Еремеева]. – СПб. : Алетейя, К. : УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 3. О Граде Божьем. – 595 с.
2. Августин Блаженный. Творения в 4 т. / Августин Блаженный ; [сост., подгот. текста С. И. Еремеева]. – СПб. : Алетейя, К. : УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 4. О Граде Божьем. – 590 с.
3. Аквинский Ф. Сумма теологии. Ч. II – I. Вопросы 49 – 89 / Фома Аквинский ; [пер., ред. и примеч. С. И. Еремеева]. – К. : Ника-Центр, 2008. – 536 с.
4. Аквинский Ф. Сумма теологии. Ч. II – I. Вопросы 90 – 114 / Фома Аквинский ; [пер., ред. и примеч. С. И. Еремеева]. – К. : Ника-Центр, 2010. – 432 с.
5. Аквинский Ф. Сумма теологии. Ч. II – II. Вопросы 1 – 46 / Фома Аквинский ; [пер., ред. и примеч. С. И. Еремеева]. – К. : Ника-Центр, 2011. – 576 с.
6. Андреева И. С. Проблема мира в западноевропейской философии / Андреева И. С. – М. : Мысль, 1975. – 223 с.
7. Андреева И. С. Учение Канта о вечном мире // Философия Канта и современность / под общ. ред. Т. И. Ойзермана. – М. : Мысль, 1974. – С. 236 – 265.
8. Андрущенко В. П. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: Досвід соціально-філософського аналізу / Віктор Петрович Андрущенко. – К. : ТОВ «Атлант ЮЕмСі», 2005. – 498 с.
9. Антология мировой философии. В 4-х томах ; [ред. коллегия: В. В. Соколов и др.]. – М. : Мысль, 1969. – (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). – Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. – 936 с.

10. Апресян Р. Г. Jus Talionis в трактате Гуго Гроция «О праве войны и мира» / Рубен Грантович Апресян // Этическая мысль. Вып. 3. / Отв. ред. А. А. Гусейнов. – М. : ИФ РАН, 2002. – С. 139 – 164.
11. Апресян Р.Г. Метанормативное содержание принципов справедливой войны / Рубен Грантович Апресян // Полис. – 2002. – № 3. – С. 57 – 71.
12. Апресян Р.Г. Талион и золотое правило (Критический анализ сопряженных контекстов) / Рубен Грантович Апресян // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 72 – 84.
13. Аристотель. Большая этика // Сочинения: В 4-х томах / [пер. с греч., общ. ред. А. И. Доватура] / Аристотель. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 295 – 374.
14. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х томах / [пер. с греч. А. И. Доватура] / Аристотель. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 53 – 294.
15. Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х томах / [пер. с греч., общ. ред. А. И. Доватура] / Аристотель. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 375 – 644.
16. Арон Р. Мир і війна між націями / [пер з фр. В. Шовкун, З. Борисюк, Г. Філіпчук]. – К. : Юніверс, 2000. – 688 с.
17. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства / Иеремия Бентам / [пер. с англ., авт. предисл. и примеч.: Капустин Б. Г.]. – М. : РОССПЭН, 1998. – 415 с.
18. Бентам И. План всеобщего и вечного мира / Иеремия Бентам // Трактаты о вечном мире ; [сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 173 – 204.
19. Близнеков В. Генезис понятия справедливой войны в европейской культуре / Близнеков В. // Сократ. – 2008. – № 2. – С. 26 – 29.
20. Боргош Ю. Фома Аквинский / Юзеф Боргош / [пер с польского М. Гуренко]. – Изд. 2-е. – М.: Мысль, 1975. – 183 с. – (Мыслители прошлого).
21. Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина / Бычков В. В. – М.: Искусство, 1984. – 264 с.

- 22.Винокуров Е. Ю. На пути к Вечному миру: философия Канта в современных дискуссиях о глобальном политическом устройстве / Винокуров Е. Ю. : Монография. – Калининград: Изд-во КГУ, 2002. – 222 с.
- 23.Волков С. Ю. Развитие доктрины справедливой войны в эпоху раннего Нового Времени / Волков С. Ю. // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия Международные отношения. Политология. Религиоведение. – 2009. – № 3. – С. 227 – 233.
- 24.Всеобщая декларация прав человека (от 10 декабря 1948 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/declarations/declhr.shtml](http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml)
- 25.Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Юрген Габермас / [пер. з нім. А. Дахній; наук. ред. Б. Поляруш]. – Львів: Астролябія, 2005. – 416 с.
- 26.Гаджиев К. С. Размышления о тотализации войны: политико-философский аспект / Гаджиев К. С. // Вопросы философии. – 2007. – № 8. – С. 3 – 22.
- 27.Гайзман Г. Учение Канта о вечном мире и его уникальный философский реализм / Георг Гайзман // Вопросы философии. – 2009. – № 12. – С. 94 – 104.
- 28.Гегель Г. В. Ф. Основы філософії права, або Природне право та державознавство / Гегель Г. В. Ф. / [пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра]. – К. : Юніверс, 2000. – 336 с.
- 29.Генц Ф. О вечном мире / Фридрих Генц // Трактаты о вечном мире ; [сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – СПб. : Алетейя, 2003. – С. 316 – 350.
- 30.Гёррес Й. Всеобщий мир – идеал / Йозеф Гёррес // Трактаты о вечном мире ; [сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – СПб. : Алетейя, 2003. – С. 259 – 315.
- 31.Гесиод. Труды и дни (Земледельческая поэма) // О происхождении богов / [Сост. И. В. Шталь] / Гесиод. – М. : Сов. Россия, 1990. – С. 167 – 190.



32. Гнатенко П. И. Общественно-политическая мысль на Украине во второй половине XVII – начале XVIII века / Гнатенко П. И. – Днепропетровск, 1982. – 169 с.
33. Гнатенко П. И. Этнические установки и этнические стереотипы / П. И. Гнатенко, В. Н. Павленко. – Днепропетровск : [б.в.], 1995. – 200 с.
34. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / [пер. с лат. и англ. А. Гутермана] // Сочинения в 2 т. / [Сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов] / Томас Гоббс. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – 731 с. – (Философское наследие).
35. Гроций Г. О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права / Гуго Гроций / [пер. с лат. А. Л. Саккетти]. – М. : Ладомир, 1994. – 868 с.
36. Гулыга А. В. «К вечному миру» И. Канта / Арсений Владимирович Гулыга. – М. : Московский рабочий, 1989. – 80 с.
37. Гулыга А. В. Кант / Арсений Владимирович Гулыга. – М.: Молодая гвардия, 1977. – 304 с. – (Жизнь замечательных людей).
38. Гусев В. І. І. Кант: філософське обґрунтування ідеї миру / Гусев В. І. // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. – К., Т. 18. – С. 8 – 16.
39. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації / Отфрід Гьофе / [пер. з нім. Л. Ситніченко та О. Лозінської]. – К. : ППС-2002, 2007. – 436 с.
40. Гьофе О. Справедливість і субсидіарність. Виступи в Україні / Отфрід Гьофе ; [редкол. : М. В. Попович (голова) та ін.; пер. з нім. та упорядкув.]. – Л. – К. : Альтерпрес, 2004. – 144 с.
41. Данте Алигьери. Монархия / Данте Алигьери / [пер. с итал. В. П. Зубова]. – М. : Канон-пресс-Ц – Кучково поле, 1999. – 192 с.
42. Декларация о праве народов на мир (от 12 ноября 1984 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/declarations/right\\_to\\_peace.shtml](http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/right_to_peace.shtml)

43. Денисенко В.В. Поняття справедливої війни та правова регламентація її оголошення в Стародавньому Римі / Денисенко В.В. // Вісник Запорізького національного університету. Серія: Юридичні науки. – 2009. – № 2. – С. 15 – 21.
44. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи / Анатолій Єрмоленко : Монографія. – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
45. Єфремова І. В. Діалектика прояву феномена справедливості в моралі та праві: соціально-філософський аспект проблеми / Єфремова І. В. // Філософія. Культура. Життя: Міжвузівський зб. наук. праць. Випуск 34. – Дніпропетровськ: Дніпропетровська державна фінансова академія, 2010. – С. 56 – 63.
46. Заиченко Г. А. Джон Локк / Георгій Антонович Заиченко. – М. : Мысль, 1973. – 206 с. (Мыслители прошлого).
47. Ивахненко Е. Н. Идея вечного мира в западно-европейской философии Нового Времени XVII-XVIII веков : автореф. дис. на соискание ученой степени канд. филос. наук : спец. 09.00.05 «История философии» / Е. Н. Ивахненко. – К., 1991. – 18 с.
48. Изгарская А. А. Факторы умиротворения человечества в современной либеральной парадигме «Демократического мира»: критический анализ / Изгарская А. А. // Вестник НГУ. Серия: Философия. – Том 6. – № 1. – С. 54 – 58.
49. История Всесоюзной Коммунистической Партии (большевиков). Краткий Курс. под редакцией комиссии ЦК ВКП(б), одобрено ЦК ВКП(б) в 1938 году. – М. : Госполитиздат, 1945. – 345 с.
50. История этических учений: учебник / [под. ред. А. А. Гусейнова]. – М. : Гардарики, 2003. – 911 с.
51. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Критика чистого разума / [пер. с нем. И. Евлампиева] / Иммануил Кант. – М. : Эксмо; СПб. : Мидгард, 2007. – С. 899 – 1070.

52. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения в 6 томах / Иммануил Кант. – М. : Мысль, 1966. – (Философское наследие). Т. 6. – С. 5 – 23.
53. Кант И. К вечному миру / Иммануил Кант // Трактаты о вечном мире ; [Сост. сб. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – М. : Соцэкгиз, 1963. – С. 150 – 192.
54. Кант И. Метафизика нравов // Сочинения в 8-ми томах / Иммануил Кант. – М. : Чоро, 1994. – Т. 6. – С. 224 – 542.
55. Кант И. О поговорке «Может быть верно в теории, но не годится для практики» // Сочинения в 8-ми томах / Иммануил Кант. – М. : Чоро, 1994. – Т. 8. – С. 158 – 204.
56. Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма / Иммануил Кант. – М. : Наука, 1980. – С. 78 – 278.
57. Кант. И. Критика чистого разума / Иммануил Кант / [пер. с нем. И. Евлампиева]. – М. : Эксмо ; СПб. : Мидгард, 2007. – С. 23 – 506.
58. Капітон В. П. Культура і об'єктивні закони / Володимир Павлович Капітон. – Дніпропетровськ : Наука і освіта, 2000. – 148 с.
59. Капітон В. П. Філософія науки Нового часу / Капітон В. П., Панфілов В.О. : Монографія. – Дніпропетровськ: ДДФА, 2008. – 248 с.
60. Капто А. С. От культуры войны к культуре мира / Александр Семенович Капто. – М. : Республика, 2002. – 431 с. – (За Нашу и Вашу безопасность).
61. Капто А. С. Философия мира: истоки, тенденции, перспективы / Александр Семенович Капто. – М. : Политиздат, 1990. – 432 с.
62. Каранти Л. «Вечный» мир и мир «либеральный»: три пункта непонимания / Луиджи Каранти // Международный исследовательский семинар «Кантовский проект вечного мира в контексте современной политики» [Электронный ресурс]. – Калининград: БФУ им. И. Канта, 20-22 апреля 2012 г. – С. 1 – 10. – Режим доступа: [http://issuu.com/kant-online/docs/caranti\\_-\\_perpetual\\_peace\\_and\\_liberal\\_peace](http://issuu.com/kant-online/docs/caranti_-_perpetual_peace_and_liberal_peace)

63. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях / Анатолій Карась : [монографія] ; Львів. нац. ун-т ім. Івана Франка. – К. ; Л., 2003. – С. 149 – 179.
64. Кашников Б.Н. Частные военные кампании и теория справедливых войн / Кашников Б. Н. // Российский научный журнал. – 2011. – № 1 (20). – С. 83 – 94.
65. Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера : [Пер. з нім. / Під ред. проф. Є. Причепія]. – К. : Тандем, 2002. – 584 с.
66. Клаузевиц К. О войне / Карл фон Клаузевиц / [пер. с нем.]. – М. : Изд-во Эксмо ; СПб. : Изд-во Terra Fantastica, 2003. – 864 с. (Антология мысли).
67. Коваль О. Война без боя / Оксана Коваль // Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат / [Пер. с нем. О. А. Коваль]. – СПб. : Гуманитарная академия, 2006. – С. 267 – 283.
68. Коменский Я. А. Всеобщий совет об исправлении человеческих дел / Ян Амос Коменский // Трактаты о вечном мире ; [Сост. сб. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – М. : Соцэкгиз, 1963. – С. 66 – 81.
69. Краузе Й. Кант и его время: трактат «К вечному миру» на фоне Французской революции и последующих войн / Йоахим Краузе / [Пер. с нем. И. Кащева, А. Зильбер] // Кантовский сборник. – 2003. – Вып. 1 (43). – С. 33 – 45.
70. Краузе К. набросок проекта союза европейских государств, в качестве основы всеобщего мира и правового средства предотвращения любых посягательств на внутреннюю и внешнюю свободу Европы / Карл Краузе // Трактаты о вечном мире ; [Сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – СПб. : Алетейя, 2003. – С. 351 – 360.
71. Крюсе Э. Новый Киней / Эмерик Крюсе // Трактаты о вечном мире; [Сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – СПб. : Алетейя, 2003. – С. 60 – 114.
72. Кузик П. С. Теорія справедливої війни Майкла Волзера: казуїстика, моральний мінімалізм і проблема теоретичних засад / Петро Степанович Кузик. – К. : Знання, 2006. – 127 с.

73. Куманьков А. Д. Эволюция концепции справедливой войны в работах Майкла Уолцера / Куманьков А. Д. // Этносоциум и межнациональная культура. – 2012. – № 8 (50). – С. 146 – 150.
74. Курантов А. П. Уильям Оккам / Курантов А. П., Стяжкин Н. И. – М. : Мысль, 1978. – 191 с. – (Мыслители прошлого).
75. Ленин В. И. Социализм и война // В. И. Ленин о войне, армии и военной науке. – Сборник в 2-х томах. – Военное издательство министерства обороны СССР. – М. : 1958. – Т. 1. – 616 с. – (Библиотека офицера).
76. Литвиненко Н. С. Проблема дистрибутивної справедливості в контексті сучасних теорій суспільного договору / Наталя Сергіївна Литвиненко // Актуальні проблеми духовності : [Зб. наукових праць / відп. ред. Я. В. Шрамко]. – Кривий Ріг : Видавничий дім, 2006. – Вип. 7. – С. 87 – 103.
77. Литвиненко Н. С. Проблема свободы в гражданском обществе и её трактовка в философии Нового Времени / Наталья Сергеевна Литвиненко // Актуальні проблеми духовності : [Зб. наукових праць / відп. ред. Я. В. Шрамко]. – Кривий Ріг : Видавничий дім, 2005. – Вип. 6. – С. 177 – 184.
78. Ліхацька Н. М. Війна та мир як феномени історичного процесу (соціально-філософський аналіз): автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.03 / Ліхацька Наталя Миколаївна. – Донецьк, 2007. – 18 с.
79. Лок Дж. Два трактати про врядування / Джон Локк / [Пер. з англ. О. Терех, Р. Димерець]. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 265 с.
80. Майданюк І. З. Концептуальні засади природного права в історії філософії України (від джерел до професійної філософії) / Ірина Зіновіївна Майданюк : Монографія. – К. : Видавництво Парапан, 2011. – 268 с.
81. Макаренко Н. Г. Від «вічного миру» до «збройного миру»: історія та сучасність / Н. Г. Макаренко // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Серія: Філософія, Політологія. – 2005. – № 70 – 72. – С. 82-86.

- 82.Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Елесдеа Макінтайр / [Пер. з англ. за наук. ред. В. Малахова]. – К. : Дух і літера, 2002. – 436 с.
- 83.Максимов С. И. Философия права И. Канта как проект правового общества / Максимов С. И. // Иммануил Кант: наследие и проект [Под ред. В. С. Стёпина, Н. В. Мотрошиловой]. – М. : «Канон» РООИ «Реабилитация», 2007. – С. 351 – 358.
- 84.Максимов С. І. Кантівський проект правового суспільства і нові демократії / Максимов С. І. // Проблеми філософії права. – 2006-2007. – Том IV – V. – С. 17 – 23.
- 85.Малиновский В. Ф. Рассуждения о мире и войне / Малиновский В. Ф. // Трактаты о вечном мире / [Сост. сб. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – М. : Соцэкгиз, 1963. – С. 213 – 256.
- 86.Маркс К. Новые разоблачения в Англии / Карл Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. – Издание второе. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1958. – Т. 11. – С. 548 – 553.
- 87.Маркс К. Манифест Коммунистической партии / Карл Маркс, Фридрих Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. – Издание второе. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 4. – С. 419 – 459.
- 88.Матвеев П. Е. Этика. Основы хозяйственной этики: Курс лекций / Матвеев П. Е. – Владимир : Владим. гос. ун-т., 2003. – Ч. 2. – 64 с.
- 89.Мацях М. Механізми встановлення та підтримання миру в діяльності Організації Об'єднаних Націй / Мацях М., Федина С. // Вісник Львівського університету. Серія: міжнародні відносини. – 2008. – Вип. 25. – С. 47 – 53.
- 90.Мендус С. Політика та мораль / С'юзен Мендус / [Пер. з англ. О. Дзондза]. – К. : Темпора, 2010. – 160 с.

- 91.Меринг Ф. Военно-исторические экскурсии // История войн и военного искусства / Франц Меринг. – СПб. : Издательство Полигон, Издательство АСТ, 2000.– С. 83 – 160.
- 92.Мир / Peace : Альтернативы войне от античности до конца второй мировой войны. Антология. Институт всеобщей истории РАН. – М. : Наука, 1993. – 349 с.
- 93.Монтескье Ш. Л. О духе законов // Избранные произведения / Шарль Луи Монтескье. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 159 – 734.
- 94.Мотрич Н. С. Диалог культур как вызов времени / Мотрич Н.С. // Філософія і соціологія в контексті сучасної культури [Зб. наук. праць]. – Дніпропетровськ: Пороги, 2009. – С. 162 – 166.
- 95.Мотрошилова Н. В. Концепция «вечного мира» и союза государств И. Канта: актуальное значение / Нелли Васильевна Мотрошилова // Иммануил Кант: наследие и проект [Под ред. В. С. Стёпина, Н. В. Мотрошиловой]. – М. : «Канон» РООИ «Реабилитация», 2007. – С. 406 – 427.
- 96.Нічик В. М. Суспільно-політичні погляди Ф. Прокоповича / Валерія Михайлівна Нічик // Прокопович Ф. Філософські твори. В 3-х томах. – К. : Наукова думка, 1979. – Т. 1. Про риторичне мистецтво. – С. 77 – 100.
- 97.Нравственные ограничения войны: Проблемы и примеры ; [Под общ. ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушина, Р. Апресяна]. – М. : Гардарики, 2002. – 407 с.
- 98.Ойзерман Т. И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования) / Теодор Ильич Ойзерман. – М. : «Канон» РООИ «Реабилитация», 2008. – 520 с.
- 99.Окороков В. Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденции развития / В. Б. Окороков. – Днепропетровск: Изд-во Днепропетр. ун-та, 2000. – 264 с.
100. Осетрова О. А. И. Кант и Л.А. Сенека о проблеме самоубийства (компаративный анализ) / Осетрова О. А. // Філософсько-антропологічні

- студії. – К. : Стилос, Дн-ськ : РВВ ДНУ, 2004. – Спецвипуск. – С. 166 – 179.
101. Осетрова О.А. Религиозно-экзистенциальный аспект феномена суицида в творчестве И. Канта / Осетрова О.А. // Вісник Дніпропетровського університету. Соціологія. Філософія. Політологія. – Дн-ськ : РВВ ДНУ, 2004. – Вип. 10. – С. 73 – 82.
102. Осетрова О.А. Феномен Сократа / Осетрова О.А. // Філософія, культура, життя. – Дн-ськ, 2003. – Вип. 21. – С. 49 – 57.
103. Павлова Т. С. Мораль у філософії І. Канта / Павлова Т. С. // Грані. – 2006. – № 6 (50). – С. 65 – 67.
104. Павлова Т. С. Право у філософії І. Канта / Павлова Т. С. // Грані. – 2007. – № 1 (51). – С. 29 – 31.
105. Павлова Т. С. Співвідношення етики та права у філософії І. Канта / Павлова Т. С. // Грані. – 2007. – № 2 (52). – С. 80 – 82.
106. Павлова Т. С. Співвідношення моралі і права у філософії І. Канта (історико-філософський аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Т. С. Павлова. – Дніпропетровськ, 2007. – 18 с.
107. Панафидин И. А. Системный подход к обоснованию глобального мира / И. А. Панафидин // Дискуссия. – Екатеринбург, 2014. – № 2 (43). – С. 26 – 30.
108. Панафідін І. О. Ідея війни та проблема її трансформації / Панафідін І. О. // Актуальні проблеми духовності : [Зб. наукових праць / відп. ред. Я. В. Шрамко]. – Кривий Ріг : КДПУ, 2010. – Вип. 11. – С. 315 – 323.
109. Панафідін І. О. Ідея природного права як фундамент теорії вічного миру / Панафідін І. О. // Дні науки філософського факультету-2013 : матеріали доповідей та виступів Міжн. наук. конф. (Київ, 16 – 17 квітня 2013 р.) / редкол. А. Є. Конверський. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. – Ч. 8. – С. 169-171.



110. Панафідін І. О. Принципи справедливої війни як моральні обмеження військових дій / Панафідін І. О. // Сучасне буття філософії: Філософія єдності культурно-історичного процесу : тези науково-практичної конференції (Дніпропетровськ, 27 – 28 листопада 2012 р.). – Дніпропетровськ : Національний гірничий університет, 2012. – С. 115 – 116.
111. Панафідін І. О. Природно-правова концепція справедливої війни Цицерона / Панафідін І.О. // Придніпровські соціально-гуманітарні читання : матеріали Криворізької сесії I Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю (Кривий Ріг, 24 листопада 2012 р.): у 5 частинах. – Дніпропетровськ : Тов «Інновація», 2012. – Ч. 1. – С. 96 – 98.
112. Панафідін І. О. Проблема миру в контексті філософської традиції справедливої війни / І. О. Панафідін // Гілея : науковий вісник. – К., 2014. – Вип. 80. – С. 276 – 279.
113. Панафідін І. О. Проблеми аргументації теорії справедливої війни / Панафідін І. О. // Придніпровські соціально-гуманітарні читання: матеріали Дніпропетровської сесії II Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю (Дніпропетровськ, 22 лютого 2013 р.) : у 6 частинах. – Дніпропетровськ : Тов «Інновація», 2013. – Ч. 6. – С. 5 – 8.
114. Панафідін І. О. Справедливість і війна: проблема поєднання / Панафідін І. О. // Актуальні проблеми духовності : [Зб. наукових праць / відп. ред. Я. В. Шрамко]. – Кривий Ріг : ДВНЗ «КНУ», 2012. – Вип. 13. – С. 161 – 172.
115. Панафідін І. О. Суспільно-договірний космополітизм і вічний мир: кантівський проект / Панафідін І. О. // Актуальні проблеми духовності : [Зб. наукових праць / відп. ред. Я. В. Шрамко]. – Кривий Ріг : ДВНЗ «КНУ», 2013. – Вип. 14. – С. 225 – 243.
116. Панафідін І. О. Трансформація парадигми в осмисленні ідеї війни: від К. фон Клаузевіца до Х. Гофмайстра / Панафідін І. О. // Матеріали

- Міжнародної наукової конференції «Гуманітарно-наукове знання : становлення парадигми» (Чернівці, 7 – 8 жовтня 2011 р.). – Чернівці : Чернівецьк. нац. ун-т, 2011. – С. 144 – 145.
117. Панафідін І.О. Філософська ідея миру: становлення та еволюція / Панафідін І. О. // Актуальні проблеми духовності : [Зб. наукових праць / відп. ред. Я. В. Шрамко]. – Кривий Ріг : КДПУ, 2011. – Вип. 12. – С. 345 – 355.
118. Патлайчук О. В. Відродження ідеї природного права в філософії України (кінець ХІХ – початок ХХ ст.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Патлайчук Оксана Віталіївна. – К., 2006. – 19 с.
119. Паяр К. Возможен ли вечный мир? Кант или миротворческий разум / Кристоф Паяр // Логос. – 2003. – 1 (36). – С. 10 – 19.
120. Пенн В. Опыт о настоящем и будущем мире в Европе путём создания европейского Конгресса, Парламента или Палаты государств / Вильям Пенн // Трактаты о вечном мире / [Сост. сб. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – М. : Соцэкгиз, 1963. – С. 82 – 106.
121. Платон. Государство / [Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова] // Диалоги. Книга вторая / Платон. – М. : Эксмо, 2008. – С. 89 – 454. – (Антология мысли).
122. Платон. Законы / [Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова] // Диалоги. Книга вторая / Платон. – М. : Эксмо, 2008. – С. 767 – 1162. – (Антология мысли).
123. Платон. Крітон // Платон. Діалоги ; [Пер з давньогр. / Передмова В. В. Шкоди, Г. М. Куц; Примітки Й. Кобова]. – Харків : Фоліо, 2008. – С. 52 – 6[7. – (Б-ка світ. літ.).
124. Платон. Федон // Платон. Діалоги ; [Пер з давньогр. / Передмова В.В. Шкоди, Г.М. Куц; Примітки Й. Кобова]. – Харків : Фоліо, 2008. – С. 152 – 236. – (Б-ка світ. літ.).
125. Проблемы мира и социального прогресса в современной философии. – М. : Политиздат, 1983. – 320 с.

126. Прокопов Д. Є. Розвиток теорії природного права у вітчизняній і російській правовій думці (середина XIX – початок XX ст.) : монографія / Д. Є. Прокопов. – К. : Логос, 2011. – 544 с.
127. Пронякін В. І. Метафізика І. Канта у перспективі філософії: західно-східні роздуми / Пронякін В. І. // Практична філософія. – 2003. – № 2 (8). – С. 135 – 142.
128. Райтемайер У. Кантовский культурно-исторический набросок проекта всемирно-гражданского общества / Урсула Райтемайер // Иммануил Кант: наследие и проект / [Под ред. В. С. Стёпина, Н. В. Мотрошиловой]. – М. : «Канон» РООИ «Реабилитация», 2007. – С. 376 – 393.
129. Рачков П. А. Правда – справедливость / Петр Алексеевич Рачков // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1996. – № 1. – С. 14 – 33.
130. Ролз Дж. Право народов / Джон Ролз / [Пер. с англ. О. В. Потапова] // Вопросы философии. – 2010. – № 9. – С. 79 – 85.
131. Ролз Дж. Справедливость как честность / Джон Ролз / [Пер. с англ. Н. С. Литвиненко, Под ред. Я. В. Шрамко] // Логос. – 2006. – № 1 (52) – С. 35 – 60.
132. Ролз Дж. Теорія справедливості / Джон Ролз / [Пер. з англ. О. Мокровольський]. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с.
133. Романюк С. В. Західна парадигма війни і миру останньої чверті XX століття : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Романюк Світлана Миколаївна. – Харків, 2004. – 20 с.
134. Роттердамский Э. Жалоба мира / Эразм Роттердамский // Трактаты о вечном мире / [Сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – СПб. : Алетейя, 2003. – С. 29 – 59.

135. Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического Права / Ж.-Ж. Руссо [Пер. с фр. А. Д. Хаютина]. – М. : Наука, 1969. – С. 151 – 256.
136. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми / Ж.-Ж. Руссо [Пер. с фр. А. Д. Хаютина]. – М. : Наука, 1969. – С. 31 – 108.
137. Руссо Ж.-Ж. Суждение о вечном мире / Ж.-Ж. Руссо // Трактаты о вечном мире / [Сост. сб. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – М. : Соцэкгиз, 1963. – С. 138 – 149.
138. Саликов А. Н. Интерпретация идей трактата «К вечному миру» И. Канта в современной либеральной теории демократического мира / Саликов А. Н. // Кантовский сборник. – 2012. – Вып. 4 (42). – С. 42 – 49.
139. Семчинський К. В. Онтологія релігійно-філософських концептів війни і миру в християнстві та ісламі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Семчинський Костянтин Валерійович. – К. , 2005. – 19 с.
140. Сен-Пьер Ш. И. Избранные места из проекта вечного мира (в изложении Ж.-Ж. Руссо. 1760) / Шарль Ирине Сен-Пьер // Трактаты о вечном мире [Сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – М. : Соцэкгиз, 1963. – С. 107 – 137.
141. Сисе Х. Справедливая война? О военной мощи, этике и идеалах / Хенрик Сисе / [Пер. с норв. С. Хоркина]. – М. : Издательство Весь Мир, 2007. – 176 с.
142. Снесарев А. Е. Философия войны / Андрей Евгеньевич Снесарев. – М. : Издательство Финансовый контроль, 2003. – 287 с. (Антология отечественной военно-политической мысли).
143. Соловьев Э. Ю. Кантовская идея «вечного мира» и некоторые проблемы современной социальной философии [Электронный ресурс] / Эрих Юрьевич Соловьев. – Режим доступа: <http://www.mion.novsu.ac.ru/gev/projects/seminar/Soloviev.pdf>

144. Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права / Эрих Юрьевич Соловьев. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – 416 с.
145. Соловьёв Э. Ю. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права / Эрих Юрьевич Соловьев // Философия Канта и современность / [Под общ. ред. Т. И. Ойзермана]. – М. : Мысль, 1974. – С. 184 – 235.
146. Толстой Л. Н. Об истине, жизни и поведении / Лев Николаевич Толстой. – М. : Эксмо, 2011. – 992 с. – (Антология мысли).
147. Трактаты о вечном мире / [Сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – СПб. : Алетейя, 2003. – 398 с.
148. Трактаты о вечном мире / [Сост. сб. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – М. : Соцэкгиз, 1963. – 279 с.
149. Умнова И. А. Право мира: философское и юридическое измерения / Ирина Анатольевна Умнова : Монография / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отдел правоведения. – М. : ИНИОН, 2011. – 180 с.
150. Федина С. Р. Концепції миру у міжнародних відносинах та їх реалізація : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук : спец. 23.00.04 «Політичні проблеми міжнародних систем та глобального розвитку» / Федина Софія Романівна. – Львів, 2010. – 21 с.
151. Федина С. Р. Мир та його досягнення в ідеалістичному підході І. Канта / Софія Романівна Федина // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Серія: Філософія, Політологія. – 2009. – № 91 – 93. – С. 217 – 220.
152. Философия мира против идеологии войны / [Пер. с нем. В. А. Малинина и Н. А. Чалдымова]. – М. : Мысль, 1988. – 314 с.
153. Фихте И. Замкнутое торговое государство (Философский проект, служащий дополнением к науке о праве и попыткой построения грядущей политики // Сочинения в двух томах. Том II / [Сост и прим. В. Волжского] / И. Фихте. – СПб. : Мифрил, 1993. – С. 225 – 358.

154. Фихте И. К вечному миру. Философский проект Иммануила Канта / И. Фихте // Трактаты о вечном мире ; [Сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга]. – СПб. : Алетейя, 2003. – С. 242 – 249.
155. Флори Ж. Идеология меча. Предыстория рыцарства / Жан Флори / [Пер. с фр. М. Ю. Некрасов; научн. ред. Ю. П. Мачинин]. – СПб. : Евразия, 1999. – 314 с. – (Сlio).
156. Франк С. Л. О духовной сущности Германии / Семен Людвигович Франк // Русские философы о войне. – М. : Кучково поле, 2005. – С. 413 – 440.
157. Хабермас Ю. Кантовский проект конституционализации международного права. Есть ли у него будущее? / Юрген Хабермас ; [пер. с англ. С. Максимова] // Проблемы философии права. – 2006-2007. – Том IV-V. – С. 7 – 16.
158. Хабермас Ю. Расколотый Запад / Юрген Хабермас ; [Пер с нем. О. И. Величко и Е. Л. Петренко]. – М. : Издательство «Весь мир», 2008. – 192 с.
159. Хеффе О. Справедливость : Философское введение / Отфрид Хеффе ; [Пер. с нем. О. В. Кильдюшова; под ред. Т. А. Дмитриева]. – М. : Праксис, 2007. – 197 с.
160. Хойзер Б. Книга Клаузевица о войне как шедевр XXI века / Беатрис Хойзер // Снесарев А. Е. Жизнь и труды Клаузевица. – М. : Жуковский : Кучково поле, 2007. – С. 260 – 280.
161. Хоменко Е. О войнах справедливых и несправедливых / Хоменко Е. – М. : Воен. изд-во Мин-ва обороны СССР, 1954. – 96 с.
162. Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат / Хаймо Хофмайстр ; [Пер. с нем. О. А. Коваль]. – СПб. : Гуманитарная академия, 2006. – 288 с.
163. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты / [Перевод и комментарии А. А. Столярова] // Фрагменты ранних стоиков в 3-х томах. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007. – Т. 3. Ч. 1. – 301 с.

164. Цицерон. О государстве // Диалоги. О государстве. О законах / [Пер. с лат. В. О. Горенштейна] / Цицерон. – М. : Наука, 1966. – С. 7 – 88.
165. Цицерон. Об обязанностях // О старости. О дружбе. Об обязанностях / [Пер. с лат. В. О. Горенштейна] / Цицерон. – М. : Наука, 1974. – С. 58 – 156.
166. Цюрупа М. В. Военные теоретики Европы о войне, мире и национальной безопасности (сравнительный анализ концепций военно-теоретических школ Европы второй половины XIX – начала XX века) / Михаил Владимирович Цюрупа. – К. : Национальная Академия обороны Украины, 2005. – 256 с.
167. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отд. ун-тов / Арсений Николаевич Чанышев. – М. : Высшая школа, 1981. – 374 с.
168. Шевцов С. В. Метафизика и мифология поэтического мышления (античность – современность: событийный диалог): Монография / Сергей Викторович Шевцов. – Днепропетровск : Изд-во Днепропетр. нац. ун-та, 2007. – 364 с.
169. Шевченко М. М. Проблеми теоретичного визначення сутності війни / Шевченко М. М. // Військово-науковий вісник. – Львів: ЛВІ, 2007. – Вип. 9. – С. 184 – 194.
170. Шифрин Э. Войны справедливые и несправедливые / Шифрин Э. – Ташкент : Гос-ное изд-во УзССР, 1942. – 64 с.
171. Шмитт К. Нотос Земли в праве народов *jus publicum europaeum* / Карл Шмитт / [пер. с нем. К. Лощевский, Ю. Коринец, ред. Д. Кузницын]. – СПб. : Владимир Даль, 2008. – 670 с. – (Сер. «Civitas Terrena»).
172. Шмитт К. Понятие политического / Карл Шмитт // Политология: хрестоматия / [Сост. М. А. Василик, М. С. Вершинин]. – М. : Гардарики, 2000. – С. 24 – 43.
173. Штраус Л. Естественное право и история / Лео Штраус ; [пер. с англ. Е. Адлер, Б. Путько.]. – М. : Водолей Publishers, 2007. – 312 с.

174. Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола; [пер. с исп. В. В. Ванюшкиной]. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 445 с. – (Philosophy).
175. Энгельс Ф. К жилищному вопросу / Фридрих Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. Издание второе. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. – Т. 18. – С. 203 – 284.
176. Эрн В. Ф. От Канта к Круппу / Владимир Францевич Эрн // Русские философы о войне. – М. : Кучково поле, 2005. – С. 456 – 470.
177. Bass G. J. Jus Post Bellum / Gary J. Bass // Philosophy and Public Affairs. – 2004. – Vol. 32, Issue 4. – P. 384 – 412.
178. Childress J. F. Just-war theories: the bases, interrelations, priorities, and functions of their criteria / James F. Childress // Theological Studies. – 1978. – Vol. 39, Issue 3. – P. 427 – 445.
179. Donnelly J. Realism and international relations / Jack Donnelly. – Cambridge : Cambridge University Press, 2000. – 231 p.
180. Doyle M. Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs, Part I / Michael Doyle // Philosophy and Public Affairs. 1983. – Vol. 12, no. 3. – P. 205 – 235.
181. O'Donovan O. The Just War Revisited / Oliver O'Donovan. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – 139 p.
182. Phillips R. L. War and Justice // Robert L. Phillips. – Norman : University of Oklahoma Press, 1984. – 160 p.
183. Ramsey P. The Just War: Force and Political Responsibility / Paul Ramsey. – New York : Charles Scribner's Sons, 1968. – 536 p.
184. Rauber J. The United Nations – a Kantian Dream Come True? Philosophical Perspectives On The Constitutional Legitimacy Of The World Organization / Jochen Rauber // Hance Law Review. – 2009. – Vol. 5, No. 1. – P. 49 – 76.
185. Walzer M. Just and Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations / Michael Walzer. – New York : Basic Books, 1977. – 395 p.