

УДК 316.3:303.2

*А. М. Зачена**Українська академія друкарства***ПРОБЛЕМИ ВІЙСЬКОВО-РЕЛІГІЙНОЇ ВЗАЄМОДІЇ
І НЕОБХІДНІСТЬ ЇХ ВИРІШЕННЯ ПІД ЧАС ВІЙНИ**

Розкрито сутність військово-релігійної служби як цілісної системи, де через саморегуляцію знімається потенціально можлива соціально-інституційна, соціокультурна та соціально-психологічна напруженість між ціннісно-особистісною, морально-нормативною, духовно-виховною та військово-патріотичною підсистемами.

Ключові слова: *військово-релігійна служба, капеланство, релігія і війна.*

Ще в ранньому християнстві трапляються протилежні символічні системи, що формувалися і водночас формували військове та релігійне середовища. Саме в такому історичному контексті найвиразніше стикаємося з тим рольовим конфліктом, який так чи інакше, експліцитно чи імпліцитно, але практично завжди виникатиме при здійсненні душпастирського супроводу військової служби, принаймні в християнстві, а саме: конфлікту між функціями, детермінованими самою архітектонікою військової офіцерської служби й природою, та функціями пастирського служіння.

Своєрідного напруження конфлікту надає складне й надзвичайно неоднозначне ставлення християнства до проблем війни. Зокрема, євангеліст Іван не засуджує військової справи — професію вояка як таку, проте вимагає, аби при виконанні своїх обов'язків військовій були справедливіми, задовольнялися належною їм платнею, а не займалися грабунком і здирництвом. Неупереджений аналіз праць отців Церкви, таких як Юстиніан Мученик, Климент Олександрійський, «ранній» Тертуліан та Ориген, не дає підстав інтерпретувати їх ставлення до ведення військових дій християнами інакше, ніж жорстко негативне. Згодом знаходимо категоричне відкидання війни як політичного феномену в мислителів, котрі належали іншій епосі та іншим традиціям.

Еразм Роттердамський писав з цього приводу, що «...війна ворожа усьому суццюму, війна — першопрчина всіх бід і зол, безмежний океан, який поглинає все без розрізнення. Через війну все квітуче загниває, все здорове — гине,.. все прекрасне й корисне руйнується, все солодке стає гірким... Приводи й причини війни треба негайно усувати. Іноді мир можна купити. Мир великою мірою залежить від сердець, які бажають миру. Всі, кому мир приємний, вітають усяку можливість його зберегти» [4, с. 40, 57–58]. У главі «Війна» «Екзистенційної діалектики Божественного й людського» М. Бердяєв писав: «Культ сили є культом нижчої матеріальної сили, є невір'я в силу духу й силу свободи. Але оманливому культу сили, напевно, протиставляється не захист слабкості й безсилля, а дух і свобода, в соціальному житті — право й справедливість.

Законом цього природного феноменального світу є боротьба індивідуумів, сімейств, родів, племен, націй, держав, імперій за існування та домінування. Це закон війни. Демон волі до могутності ятрить людей і народи. Але в цей страшний світ може втертися первінь духу, свободи, людськості, милосердя. Христос проти перших, тобто сильних. Християнство глибоко протилежне культові сили... Дозвіл сильним проливати кров не від Бога, а радше означає розрив з Богом» [1, с. 311].

Протиборство між необхідністю бути повноцінним і гідним громадянином, з одного боку, і справжнім християнином — з другого, точиться впродовж I–III ст. н.е., породжуючи багату й гостру апологетичну літературу. Солдат-християнин не міг бути лояльним римській владі і не впадати при цьому в гріх ідололатрії хоча б тому, що мав скласти присягу-клятву імператорові та язичницьким богам. Направду, не повинен християнин бути солдатом у світському війську: «він солдат Господа Христа». 212 роком атрибутується твір Тертуліана «De согопа», де автор займає жорстку антимилітарну позицію, висловлюючись проти військової служби християн. Проте згодом у своїй «Апологетиці» філософ значно пом'якшує власні погляди в цьому питанні. Зрештою, саме небезпека ідололатрії, а не сприйняття військової справи як такої, ставала на заваді вступу християн на військову службу, хоч їхнє число в римській армії постійно зростало. Тож 312 р., коли імператор Константин зробив розп'яття знаком своїх легіонів, хрест — елементом військової символіки, може вважатися переломним моментом у сприйнятті християнами військової служби.

На початку V ст. у рамках військової служби встановлюється два різновиди вірності. Єпископ Євхерій Ліонський пропонує солдатам Фіванського легіону модель, коли вони як вояки мають коритися імператорові, але як християни зобов'язані перед Богом не чинити злого. Але і тоді багато християн вважали військову службу неприйнятною, або погоджувалися на неї лише за умови, що їм не доведеться вбивати ворогів.

У сформульованому контексті стає зрозумілим сенс контрверсійного III-го канону Арльського Собору (314 р.), ухваленого після християнізації Константина: «Тих, хто кидає зброю у мирний час, не допускати до причастя». Йдеться про тих, хто кидає зброю на знак відмови від військової служби, а не тих, хто кидає зброю в інших. Тобто вважається, що релігійних підстав для відмови від війська у християнина вже не існує [5, с. 194].

Можливою, відтак, видається інтерпретація 12-го канону Нікейського Собору 325 р., який накладає епітимію на християн-конвертитів, котрі спершу покинули військову службу, та згодом повернулися до неї, — не як засудження військової справи *per se*, а як несприйняття язичництва, що панувало у війську. Вже Августином подано визначення справедливої війни («Справедливими є війни, які відплачують за несправедливість»); Болонський монах Граціан (XII ст.) створює звід вчення про війну і мир, а Тома Аквінський включає його військову етику в свою систему.

Безперечно, внесок Августина в християнську «теологію війни», а звідси — і для розуміння засад військового душпастирського, є принциповим, хоча багато в чому він наслідує традицію Цицерона й Амвросія. Вже у ранніх працях Августин доводить, що закон, який дозволяє застосування сили для самооборони, не є несправедливим законом. Філософ обґрунтовує, що закон може дозволити менше зло задля того, аби уникнути більшого. Підсумовуючи, він зазначає, по-перше, що війну можна вести для самозахисту, або якщо інша нація відмовляється віддавати несправедливо набуте майно, чи ширше — виправляти скоєні несправедливості [8, с. 201]. По-друге, війна, яку солдати зобов'язані вести, має бути оголошена законною владою [10, с. 234–252].

Ведучи дискусію з міркувань на тему, чи є гріхом солдатська служба, Граціан відтворює біблійні пасажі, а цитує Августина, зокрема його відоме: «Справедливими є ті війни, які помщаються несправедливості», бачимо, що деякі категорії не можуть брати участі у війні — наприклад, священники та ті, хто пов'язаний релігійною клятвою, але загалом військова справа є почесною. Граціан практично проголошує те, що пізніше Тома Аквінський класифікує як справедливу інтенцію до війни, підкреслюючи, що її не можна розпочинати заради зазіхань і домінування, а тільки задля здобуття миру. Згідно з Граціаном сила може застосовуватися як для відбиття нападу, так і для покарання тих, хто чинить зло. Ці два аспекти — захист й покарання, конституєватимуть ядро подальших дискусій навколо концепту *jus ad bellum* упродовж цілих сторіч.

Виняткове значення для формування етики війни мали праці Гроція (1583–1645). Саме в них відбувається очевидний перехід від християнського пацифістського до християнського реалістичного дискурсу. Гроцій наполягає, що «...неможливо не лише погодитися з вигадками деяких, нібито під час війни припиняються всі права, але й навіть не слід починати війну, ані продовжувати раніше розпочату війну інакше, ніж дотримуючись меж права й добросовісності» [2, с. 50]. Для Гроція війна — це «стан боротьби силою», а справедливість — «те, що не суперечить природі створінь, наділених розумом». Обґрунтовуючи своє розуміння християнського вчення про війну, він висловлювався так: «Усі битви, які не слугують ані для отримання належного, ані для припинення війни і мають своєю метою виключно слугувати честолюбству силою, суперечать обов'язку християнина і самій людськості» [2, с. 778].

У перші століття від часу свого поширення християнство — релігія любові й миру, співіснує з епохою нескінченних війн, з людьми, в чюю плоті й кров вона увійшла з дитинства. Жодна зі сторін не могла вийти переможцем з цього протистояння; рівновага у співвідношенні сил була крихкою, і це постійно викликало глибокі суперечності. Церква урочисто благословила зброю, священним ореолом оточила воїна. Головним завданням християнської кон-

цепці війни стає доведення тієї максими, що людина, котра взяла зброю, що її освятила Церква, стає воїном проти сил зла або того, що в очах спільноти, до якої людина належить, є злом. У такий спосіб війна інтерпретується як знаряддя боротьби проти зла. Трагічність і негативний потенціал її не відкидався, але це перетворювалося на символ ще вищої й трагічнішої реальності існування великої духовної війни. Разом із тим маємо визнати: Церква виявилася спроможною сформулювати норми, які накладали рамки на використання сили, закласти підмурки такої етики і права, які, не скасовуючи війни як такої, не заперечуючи її загалом, все ж таки ставали засудженням насильства над слабшими, незброєними, підпорядковували війну завданням вищого устрою. Війну, таким чином, стали розглядати як один із етапів становлення відносин між людьми — етапів, що завдає величезної шкоди людству, але водночас який все ж не виходить за рамки цивілізованості (принаймні так, як цивілізованість сприймали у різних історичних й культурних контекстах). Принагідно, як доводить Ф. Кардіні, лише тоді, коли світ входить у свою «постхристиянську» фазу, головною метою її оголошується перемога, і тоді на війні все стає дозволеним» [3, с. 156].

У середні віки війна сприймалася як правова дія, і перемога мала бути «зарахованою» і в очах Бога, і в очах людей, включно з тими, хто виступав ворогами. Саме тому історики вказують на випадки, коли воюючі сторони відмовляються від тих чи інших тактичних переваг, щоб битися з ворогом на рівних умовах. Наприклад, 1367 р. при іспанському місті Нахера Генріх Трастамара покинув у край вигідні позиції, щоб зустрітися з ворогом у чистому полі. Отже, військовий конфлікт розглядався як такий, що існує в рамках правил і є знаряддям примусу до виконання цих правил. Причому, оскільки ці правила мали не лише іманентне, а й трансцендентне походження, їх порушники ставали порушниками Божих установлень [9, с. 203].

Слід також зазначити, що середньовічний рицарський код стосувався лише християн. До язичників і, для прикладу, мусульман він дозволяв діяти без жодних моральних сумнівів і обмежень. У цьому сенсі формування традицій європейського природного права, що почалося з XVI ст., полягає в тому, що правознавці, використовуючи християнське розуміння суспільства і міжнародних відносин, водночас почали змагатися за примирення й узгодження законів і звичаїв конкуруючих релігій та держав у рамках універсального праворозуміння й правозастосування. Саме відтоді починають здійснюватися спроби створити систему, на якій пізніше буде побудована Женевська конвенція, коли правила і норми мають універсальний характер та стосуються кожного [7, с. 117–118].

Окрему сферу в справі усвідомлення етичних проблем війни становлять релігійні війни. Ідея війни як знаряддя вищих сил у встановленні необхідного для них устрою не є надзвичайною для авраамістичних релігій. Окрім того, деякі християнські апологети навіть вважали за потрібне атрибутувати як

справедливі лише релігійні війни. Г. Честертон писав з цього приводу: «Єдино справедливі війни — релігійні, й єдино людські — теж. Бо в цих війнах б'ються — або вважають, що б'ються, за людське щастя, за людську гідність» [6, с. 73].

Священні війни, розміщені на верхньому щаблі ієрархії воєн, точилися або проти народів, позначених для ведення проти них війни самим Богом, або для досягнення священних цілей — наприклад, завоювання землі Ізраїль. У кожному випадку це були війни, що уособлювали щось більше, ніж просто міждержавні, міжнародні, й ширше — людські справи, за великим рахунком, це були війни, де воюючою стороною поставав сам Бог. Отож під час священної війни ізраїльтяни, скажімо, не повинні займати будівлі переможених ними, а мають дощенту зруйнувати їх. Як зазначає Мартин ван Кревельд, релігійна війна, принаймні на декларативному рівні, залишалася найважливішою формою війни аж до Нового часу, точніше — до Вестфальського миру 1648 р. Однак у країнах ісламської культури це відбулося набагато пізніше і у значно менш очевидних масштабах. У будь-якому разі концепція джихада залишається великою мірою релевантною в інспіруванні військових дій і для початку XXI сторіччя.

Разом із тим для кожного типу війни в прочитанні її авраамістичними релігіями принциповим як загалом для формування ідейної платформи її ведення, так і для надання їй сакральної санкції та виділення для духовного супроводу її учасників контингенту священників, поставало питання про справедливість війни. Концепція «справедливої війни» виступає і потужною складовою, передовсім західної християнської інтелектуальної традиції, аспектом соціально-філософської думки, і водночас непереоціненним засновком військово-релігійної взаємодії. Ця концепція постає результируючою боротьби і водночас компромісом між одвічним прагненням, як винести війну за рамки конструкту нормативних моральних стандартів, та її неунікненості й прагнення надати їй якомога надійнішої моральної легітимації.

Отже, у глибинах релігійних соціальних концепцій (переважно християнських), а також у секулярних — соціально-філософському, соціально-військовому, філософсько-правовому, дискурсах сформовано потужну інтелектуальну традицію осмислення війни, її етичних і духовно-релігійних основ; вироблено класифікацію її типів, змісту й виправданості. Це створює необхідний ґрунт для аналізу на сформованих підставах сутності військово-релігійної взаємодії.

1. Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого / Н. Бердяев. — М. : Республика, 1993. — С. 311.
2. Гроций Г. О праве войны и мира : [три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права] / Г. Гроций ; пер. с лат. А. Л. Саккетти. — М. : Госполитиздат, 1957. — С. 50; 778.
3. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства / Ф. Кардини. — М. : Прогресс, 1987. — С. 156.
4. Роттердамский Э. Жалоба мира / Эразм Роттердамский // Трактаты о вечном мире. — М. : Соцэкгиз, 1963. — С. 40; 57–58.
5. Флори Ж. Идеология меча. Предистория рыцарства / Ж. Флори. — СПб. : Евразия, 1999. — С. 194.
6. Честертон Г. К. Избранные произведения : [в трех тт.] / Г. К. Честертон. — М. : Худ. лит., 1990. — Т. 1. — С.73.
7. Ignatieff M. The Warrior's

Honor / Michael Ignatieff. — New York : Henry Holt, 1997. — P. 117–118. 8. George P. Fletcher. Punishment and Self-Defense / George P. Fletcher // Law and Philosophy. — 1989. — Vol. 8. — P. 201. 9. Creveld Martin, van. The Transformation of War. The Most Radical Reinterpretation of Armed Conflict Since Clausewitz / Martin Creveld. — New York : Free Press, 1991. — P.203. 10. Weithman P. Augustine's political philosophy / P. Weithman // Cambridge Companions. — New York, 2003.

ПРОБЛЕМЫ ВОЕННО-РЕЛИГИОЗНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И НЕОБХОДИМОСТЬ ИХ РЕШЕНИЯ ВО ВРЕМЯ ВОЙНЫ

По убеждению автора, военно-религиозная служба является целостной системой, где посредством саморегуляции снимается потенциально возможная напряженность между составляющими ее подсистемами.

PROBLEMS OF MILITARY-RELIGIOUS INTERACTION AND NEED TO ADDRESS THEM DURING THE WAR

The article discloses the essence of the military and religious interaction as an integrated system in which by its self-regulation the potential social, institutional, cultural and psychological tension is diminished between the subsystems it consists of.

УДК 323

О. Я. Коляса

Українська академія друкарства

ДО ПИТАННЯ ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ «ПОЛІТИЧНІ ЦІННОСТІ»

Проведено ґрунтовний аналіз підходів до поняття цінність для визначення його суті й змісту, на основі чого сформульовано авторський підхід до визначення поняття «політичні цінності».

Ключові слова: *цінності, політичні цінності, політичний інтерес, держава, політичний інститут, інституалізація.*

«Якщо це — деспот, якого ви хотіли би скинути з престолу, погляньте насамперед, чи зруйнований престол, споруджений у вашій душі...»

Дж. Х. Джебран

Сьогодні, як ніколи, в суспільстві актуальним є питання консолідації та зміни усієї системи відносин. Як свідчить історія, зокрема досвід країн західної Європи, такі процеси неможливо організувати без зміни в системі цінностей як на індивідуальному, так і загальносуспільному рівнях. Отож питання