

**А. Шипоша,**

аспірант

Харківського національного університету внутрішніх справ

ОЗНАКИ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ У ДИСКУРСІ РАНЬОГО ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: ІСТОРИКО-ПРАВОВИЙ АНАЛІЗ

Постановка проблеми та її актуальність. Від самих витоків історії суспільства війна була одним з найвидатніших і вражаючих уяву видів діяльності людини. Хо́да історії неодноразово радикально змінювалася саме внаслідок воєн, що часто руйнували держави і цивілізації. Тим часом у філософській і політико-правовій думці тривали спроби осмислювати, а разом з тим – заохочувати, стримувати та навіть заперечувати війни. Війна стала швидко розглядатися як невід’ємна складова людського буття, а то й основний прояв політичної діяльності. За доби Середньовіччя внаслідок беззастережного панування християнської релігії на Заході, саме теологічні аргументи були пріоритетними. Але це не означало повного відкидання юридичних чи моральнісних аргументів, які так чи інакше «вмонтовувалися» до панівної ідеологічної доктрини. Відтак, саме релігійні засади детермінували більшість доктринальних підходів до осмислення феномену «справедливих» війн, а сама релігія часто служила політичним цілям війни. Християнська мораль і доктрина вдосконалювалися відповідно до потреб і ментальних настанов того часу, і Європа гарячково шукала нових, ефективніших засад політичної організації, щоб заповнити вакуум, створений після зникнення римської імперської влади на Заході наприкінці V ст.

Осмислення проблематики справедливої війни становить неабиякий

інтерес для сучасності, коли лімітування насильства державою та правом набули нових практичних вимірів та необхідності. Брак вітчизняних досліджень у сфері історико-правового аналізу концепту справедливої війни в контексті ранньосередньовічного західноєвропейського політико-правового дискурсу змушує спеціально акцентувати увагу на даному феномені в рамках цієї статті, досліджуючи його ключові риси та особливості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Питання справедливої війни у політико-правовій думці ранньосередньовічної Західної Європи стало предметом досліджень таких сучасних зарубіжних учених, як Д. Бартолом’ю, Б.С. Бахрах, Р.Х. Бейнтон, Дж. Білер, М. Бода, Дж.Ф. Вербрюген, С. Віндасс, Г.А. Дін, Дж.Т. Джонсон, Ж.Б. Елштейн, К. Ердманн, Дж. Келсі, Ф. Контамін, Р. Пігу, Ф.Х. Рассел, Дж. Річард, Б. Смоллі, В. Ульманн, Дж.М. Уоллес-Хедрілл, Ж. Флорі та ін. У їх дослідженнях доведено, що концептуалізація справедливої війни в ранньосередньовічному політико-правовому дискурсі відбувається під провідних впливом християнського віровчення; ретельно висвітлені питання інтелектуальних новацій у концептуалізації феномену справедливої війни, що його вона зазнала в ході синтезу римських, давньогерманських та ранньохристиянських уявлень про війну, її причини, способи ведення та форми обмеження насильства; з’ясовано специфіку



поступового зростання ролі та поглядів церковних мислителів у сакралізації концепту справедливої війни.

Натомість в українській історико-правовій науці досі панує спрощений підхід до тлумачення ролі та місця ранньосередньовічного дискурсу справедливої війни у концептуалізації цього поняття в політико-правовій думці Західної Європи: здебільшого йдеться про визначний внесок Аврелія Августина (бл. 354–430 рр.), який вважається «батьком» цієї доктрини, а також про розвиток цієї доктрини, що який переривається аж до XIII ст. з формулюванням концепції Фоми Аквіната (1226–1275 рр.) [1; 2, с. 258–291]. Відтак, створилося хибне враження, що період раннього Середньовіччя був часом інтелектуальної стагнації в осмисленні цієї доктрини, який нічого оригінального і корисного не приніс та в цілому не збагатив інтелектуальну думку тієї доби. Такий підхід, властивий навіть окремим дисертаційним дослідженням українських авторів [3], не відповідає історичним реаліям та спотворює загальне уявлення про неперервність еволюції ідей справедливої війни. Лише останнім часом завдяки історико-правовим дослідженням О. Борисової, Д. Забзалюка, І. Загребельного, К. Семчинського, С. Стасюка та деяких інших вітчизняних авторів такі односторонні підходи починають змінюватися на більш реалістичні та диференційовані.

Метою цієї статті є концептуальна систематизація ключових ознак феномену справедливої війни у політико-правовому дискурсі західноєвропейського Раннього Середньовіччя.

Виклад основного матеріалу. Середньовіччя почалося в хаосі, що супроводжувалося занепадом пацифізму та доктрини справедливої війни, яка повсякчас порушувалася на практиці [4, с. 102]. Справедлива війна вимагала влади держави, але досить часто такої влади якраз і бракувало на територіях, які полишили римські

легіони, і навіть після того, як германські загарбники осіли на землях колишньої Римської імперії й утворили власні держави, централізоване урядування було наскільки слабким, що не спромоглося не забезпечувати захист підданам від нових навал – вікінгів, аварів, мадяр, слов'ян та ін. За таких обставин кожен захищався, як міг, за принципом *vim vi repellere*: силу можна відбити силою.

Тут важливо наголосити, що, на відміну від релігійних систем стародавнього світу, які здебільшого доволі толерантно ставилися до інших, середньовічна католицька церква встановила монополію на істину в усіх сферах суспільного та державного життя. Опрацьована в межах християнської ортодоксії концепція справедливої війни стала не лише елементом політико-правового дискурсу, але і складником загальнообов'язкової ідеології, підлягати дії якої мали всі суспільні стани ієрархічно збудованого феодального суспільства. Вона втілювала моністичний (християнський) погляд на справедливу війну, який відображав християнське тлумачення справедливості (як праведного способу життя, відповідно до настанов Божих, мінімізації насильства тощо), відображали верховенство духовної влади над світською, проповідували пріоритет релігійної політики над мирською; широко практикували морально-етичні підходи до характеристики війн та пропонували виключно релігійні критерії їхнього поділу на справедливі та несправедливі [5, с. 17].

На той час у християнському розумінні два типи війни вважалися допустимими: священна війна і справедлива війна. Священна війна ведеться за цілі або ідеали віри, вона ведеться божественною владою або за владою якогось релігійного лідера. Коли останній є церковним чиновником (наприклад, римським папою чи його уповноваженим представником), священна війна стає хрестовим походом. Ідеал хрестових походів



історично пов'язаний із теократичним поглядом на суспільство, тоді як справедлива війна зазвичай ведеться проти публічної влади заради більш приземлених цілей, таких як захист території, особи та прав. Задовольняючись досягненням більш конкретних політичних цілей, справедлива війна не допускає цілковитого знищення супротивників і прагне обмежити випадки насильства за допомогою кодексів правильної поведінки, імунітету для некомбатантів та інших гуманітарних обмежень, яких немає в священній війні. У священній війні участь християн є позитивним обов'язком, тоді як у справедливих війнах участь є законною, але обмеженою [6]. У Середні віки відмінності між священною і справедливою війною було важко провести в теорії, і їх замовчували ті, хто був зацікавлений у виправданні конкретної війни. У запалі битв і суперечок воюючі сторони часто відмовлялися від більш стриманих настанов справедливої війни заради абсолютних ідеалів священної війни. Тоді, коли справедлива війна була визнана необхідною, вона легко перетворювалася на священну війну, яка переслідувала найвищі цілі воюючих сторін, що найбільш послідовно було втілене в ідеології хрестоносного руху [7].

Найпершою основою справедливої війни стало виправдання війни як такої. Зокрема, найбільшою заслугою визнаного Августина Блаженного в концептуалізації справедливої війни стало утвердження ним такого собі *status quo* – війна є невід'ємна реальність Божого світу (мається на увазі людський світ, що створений Богом)» [8, с. 29]. На його думку, цілковитий мир є проявом Абсолютного Добра, а тому на грішній землі (у граді земному) він неможливий. Тому, з його погляду, навіть в історії граду християнського є місце війні як постійній боротьбі з язичниками, еретиками, маловірами і навіть побратимами у вірі. Проте цей споконвічний

песимізм не обертається в Августина на тотальне засудження всіх воєн [9]. Натомість філософ пропонує більш складну і диференційовану схему, відкриваючи шлях помірному оптимізмові: насправді деякі війни, на його думку, все ж можуть бути справедливими, зокрема, якщо вони сприяють установленню миру та справедливості, і не цілком узгоджується з канонами християнського віровчення [13]. Отже, для думки Августина властиве розрізнення війни ідеальної (справедливої) та реальної (несправедливої), відповідно до дихотомічної ідеї співіснування в єдиному універсумі ідеального (божественного) і реального (зіпсованого людським гріхом).

Так, найвпливовіша поставгустинівська концепція справедливої війни видатного іспанського філософа Ісидора Севільського (560–636 рр.) мала всі формалістичні риси саме в пізньоримському дусі: у центрі її були римські погляди на справедливу війну як на офіційно проголошену позицію держави. Ісидор буквально вважав, що справедлива війна – це війна, яка була офіційно проголошена і в якій жоден переможець не залишиться поза належною йому здобиччю, законно здобутою в ході бойових дій.

Вже у V ст. вплив Августина надихнув тогочасну інтелектуальну еліту на створення низки фальшивих творів, у тому числі листа *Gravi de rigna*, який запевняв християн, які боялися результатів війни, що Бог на їхньому боці і неодмінно подарує перемогу у битвах з ворогами [11, с. 26]. Таким чином, для досягнення перемоги були необхідні лише божественна допомога та прихильність, хоча сам Августин лише стверджував, що Провидіння керує результатами воєн, не обов'язково даруючи перемогу справедливій стороні. Є кілька прикладів ідеології випробування, описаної істориками в ранньому Середньовіччі. Ми знаходимо один такий приклад в історії християнської церкви Руфіна Аквілейського,



що охоплює події IV–V ст.ст. Руфін, зокрема, оповідає про битву при Фрігіді (394 р.), в якій римський імператор Феодосій I Великий (379–395 рр.) воював проти язичницького узурпатора Євгенія. Руфін повідомляє, що коли імператор побачив, що його війська відступають, він звернувся до Бога: «Всемогутній Боже... Ти знаєш, що саме в ім'я Христа, Твого Сина, я розпочав цю війну, щоб отримати те, що я вважаю справедливою відплатою. Якщо це не так, то покарай мене, але якщо я прийшов сюди з справедливої причини і з довірою до Тебе, то простягни Твою правицю на тих, хто Твій... [12, с. 481]. Здобута у кривавій та виснажливій битві перемога імператора стала своєрідним підтвердженням справедливості війни, що він її вів проти узурпатора.

Найяскравіший приклад оцінки справедливої війни за критерієм її результату дає аналіз загарбницьких воєн франкського короля Хлодвіга I (481–511 рр.), які санкціонуються християнським наверненням монарха та його вірою в те, що Бог на боці того, хто веде справедливу війну. Саме Боже керівництво долею битви виступає тут, як вирішальний елемент у наверненні Хлодвіга до християнства [13, с. 19–20]. Оскільки війна була міцно вкоріненою в менталітеті як широких верств народу, так і політичної еліти, то християнські монархи ранньосередньовічної Європи розглядали війни як справедливі, якщо вони були ними виграні, тому що це показувало, що Бог був на боці переможців. Власне перемога і вважалася головною ознакою справедливості конкретної війни. У той же час, якщо війна була програна, це була провина християн, які вели битву, тому що Бог карав їх за їхні гріхи. Адже Бог може тільки перемогти. Ця лінія думок сягає ще Старого Заповіту, де Бог карає ізраїльтян, посилаючи армії язичників, щоб навчити їх покорі Богу [14]. Отже, друга ознака справедливої війни з'являється в захід-

ноєвропейській ранньосередньовічній політико-правовій думці під впливом руйнівних навал варварів, які поховали Римську імперію: справедлива війна може бути і програною, але цього разу Бог використовує іноземного нападника з метою морального уроку для нації, яка відступається від додержання Його заповідей. Так, Ісидор Севільський підхопив цю тему у своїй «Історії королів готів», описуючи події V ст. [15, с. 15]. Християни після своєї поразки від гунів, імовірно, дали таке пояснення: вона виражає Божий вирок, що їхній спосіб життя не відповідав вимогам християнства, і гунни були використані Богом, як знаряддя (бич) для виконання Його суду, для покарання та виправлення Його вірних. Англосаксонська хроніка XI ст. дає подібний коментар щодо перемоги нормандського герцога Вільгельма Завойовника в битві при Гастінгсі в 1066 р. Це здається досить простим способом встановлення справедливості – люди грішать, а потім Бог карає їх через військову поразку чи іншу катастрофу [16]. З таких прикладів можна зробити висновок, що виправдання війни охоплювало вимогу, що через нібито вчинений гріх ворог мав бути помщений і виправлений. Начебто вчинений гріх породив ймовірно справедливу причину. Проте чи був гріх вчинений, чи ні, а отже, чи була причина справедливою, чи ні, залежало від Божого суду. Це судження стало очевидним наприкінці битви, тобто чи був результат битви перемогою чи поразкою. Перемога ясно показала, що Бог визнав справу справедливою, а перемога була нагородою; тоді як поразка показала причину як несправедливу, і це було покаранням [17].

Наступна ознака справедливої війни, що можна помітити у творах ранньосередньовічних авторів, – це справедлива (законна, праведна) причина війни [18]. Так, Ісидор Севільський протиставив у суто римський спосіб справедливу війну, розпо-



чату після офіційної декларації, щоб повернути втрачені речі чи відбити й покарати ворогів, несправедливій війні, яка ведеться з божевілья та без законної на те причини [19]. Цей підхід послужив каналом, через який римська доктрина справедливої війни транслювалася у середньовічний політико-правовий дискурс. Безпричинна, нерациональна, тиранічно розпочата війна є несправедливою, а отже підлягає осудові з боку церкви, права та держави. Відтак, у цій ідеї на передній план поступово виходить думка про доцільність стримування позаправового насильства. Оскільки більшість тогочасних мислителів були священнослужителями, ранньосередньовічна думка виявляла клерикальне упередження, яке одночасно заохочувало релігійно мотивовані війни та кидало підозру на моральність більшості актів насильства. Так, серед християнських мислителів Григорій Турський (538/539–593/594 рр.) наполягає, що справедлива війна має за мету мир, і тільки війна, яка ведеться для досягнення або відновлення миру, може вважатися справедливою. Так само Григорій вважав укладення мирних угод із переможеними ворогами належним закінченням справедливої війни. Він також наголошував на непорушності такої присяжної мирової угоди, *sacramentum*. За аналогією з внутрішньо-франкськими договорами, описаними в «Історіях франків», такі угоди включали урочисте *sanctio*, що посилялося на сили святих проти потенційних порушників. Справедливою є та сторона, яка поважає святість угод і кривдить через їх порушення, бореться з божественною допомогою і перемагає. І навпаки, сторона, яка дає неправдиві свідчення або відкидає мирну угоду, накликає на себе божественний гнів і програє. У своїх творах Григорій надає історизований виклад своїх поглядів на справедливу війну, включаючи провину націй

у виправданні воєн проти них, необхідність боротьби за справедливу справу, роль Бога як виконавця мирних угод, мир як мету справедливої війни, навіть августинську вимогу праведного наміру у справедливій війні [20]. Поряд із цим, Григорій чітко та послідовно санкціонує справедливу війну як війну в ім'я поширення християнства, що проходить червоною ниткою через його твори.

Цю думку підхоплюють і ретранслюють у своїх ідейних переконаннях видатний мислитель і римський папа Григорій I Великий (590–604 рр.) та уславлений франкський король, а згодом імператор – Карл I Великий (778–814 рр., імператор з 800 р.). Якщо перший обґрунтував справедливість війни мотивами придушення опору єретиків та наверненням у християнство варварів, то другий взяв ці ідейні засади на озброєння у своїй практичній діяльності, що, водночас, стимулювала й подальший інтелектуальний дискурс довкола тематики справедливої війни. Зокрема, далекосяжна імперська програма Карла Великого була відзначена його придворними вченими, які пов'язували експансію християнства та інтереси законних італійських походів Карла проти лангобардів, а відмова саксів підкоритися християнству виправдовувала їхнє завоювання і примусове навернення. Війни розглядалися одночасно як публічні, справедливі та священні, виправдовуючись церковними цілями, що згуртовували народ Божий та не допускали поділу функцій між Церквою, духовенством, мирянами та Імперією. Прикметно, що в цей час навіть священнослужителі, всупереч давнім заборонам, були зобов'язані брати участь у військових походах християнського імператора. Франки були впевнені, що вони богообраний народ; отже, війна для здійснення божественної справедливості в ім'я розширення *Regnum Francorum* була цілком справедливою [21].



Варто відзначити, що в добу Каролінгів (друга половина VIII–X ст.) [22] ідея справедливої війни стає високоперсоналізованою. Її носіями є справедливі (побожні, праведні) монархи, які втілюють у своєму правлінні засади Божественної справедливості, прагнуть наблизитися до ідеалів *Civitas Dei*. Так, у своїх листах, крім військового захисту *Christianum imperium* («християнської імперії») і католицької віри, видатний мислитель другої половини VIII – початку IX ст., радник Карла Великого філософ і вчений, один з найяскравіших діячів «Каролінзького відродження» Алкуїн Йоркський (735–804 рр.) [23] називає поширення принципів справедливості третім головним обов'язком християнського правителя, зображуючи самого Карла як єдину живу людину, наділену владою виконувати те, що подобається Богу. Забезпечення справедливості у мирних та військових справах – ключові серед інших обов'язків християнського правителя. Алкуїн стверджує, що в нагороду за виконання цих завдань Бог щедро благословить синів Карла Великого і збереже трон для всіх його нащадків [24, с. 88]. У написаному на початку IX ст. Смарагдусом із Сен-Міхеля (бл. 760 – бл. 840 рр.) «Зерцалі для князів» для напучування імператора Людовіка I Побожного (814–840 рр.) на першому плані теж висунуто *iustitia* («справедливість»), поряд із такими чеснотами, як *humilitas* («смирненість») і *pacis* («мир») [25, с. 224]. З цієї причини королю дозволено захищати свій народ справедливою війною та поширювати своє правління та християнство у світі [26, с. 117–118, 199–200, 359–360; 27, с. 17–38; 28, с. 16–28; 29, с. 14–16; 30, с. 141–143]. Королів може судити тільки Бог. Якщо король стає несправедливим, нечестивим і нещадним тираном, тоді його народу не дозволяється повставати проти нього, тому що суд на боці Бога. Бог також карає короля та його народ,

якщо вони слідуєть за королем у його гріху, або якщо джерелом гріха є народ [31, с. 200–203; 32, с. 389].

Справедливим війнам прихильний сам Господь, Який даруючи перемогу, тим самим вказує на справедливу сторону війни. Промовистими є приклади з історії міжусобиць Каролінгів, докладно описаних в «Історіях» онуком Карла Великого, істориком Нітгардом (бл. 790 – бл. 843 рр.) [33]. Розповідаючи про подробиці громадянської війни між трьома синами Людовика I Побожного, він наголошує, що в надзвичайно кровопролитній битві під Фонтенуа (841 р.) очільники Західнофранкського та Східнофранкського королівств Карл II Лисий (840–877 рр.) і Людовік I Німецький (840–876 рр.) перемогли старшого брата короля Лотара I Італійського (який одночасно був імператором; 840–855 рр.), а після битви королі-переможці запитали своїх єпископів, що їм робити далі. Зібрані на нараду єпископи дійшли висновку: «союзники боролися за право і справедливість, і це ясно доведено Божим судом, тому і радників, і виконавців слід приймати за служителів і знаряддя Господа; але кожен, хто діяв у цьому поході за гнівом, ненавистю, славолюбством або за яким-небудь іншим мотивом, радячи або діючи [неналежним чином], повинен у таємній сповіді покаятися у прихованих гріхах і отримати кару в міру своєї вини, для прославлення і звеличення такого прояву Божественної справедливості і для прощення гріхів нечестивим братам, оскільки через свої гріхи вони зовсім не відали, що навмисне чи мимоволі помилялись у багатьох справах, так що з Божою поміччю вони звільнилися б від цього, й одночасно для того, щоб Господь і надалі був захисником і покровителем у всякій справедливій справі, як і досі» [34, с. 226]. Тим самим ознаками справедливої війни були визнані: 1) боротьба за право і справедливість (що доведено Божим судом); 2) справедлива мета – досяг-



нення Божественної справедливості, покарання грішників і прощення гріхів; 3) діяння з гнівом, ненавистю, славолюбством несумісні з цілями, мотивами і результатами справедливої війни; 4) покладання на допомогу Богу як запоруку забезпечення справедливості війни в майбутньому.

Проте в ході міжусобиць доби раннього Середньовіччя перемога часто переходила з рук у руки, тож збагнути сутність божественної санкції справедливої війни за цим критерієм ставало дедалі важче. Натомість внутрішні чвари були використані ворогами імперії Каролінгів для активізації зовнішніх вторгнень. Тому, природно, що остаточно заплутавшись у тому, чия війна «справедливіша» на рівні внутрішніх міжусобних воєн, християнські мислителі були змушені переключити свою увагу на зовнішній фронт. Тут, як здавалося, критерії справедливої війни вимальовувалися набагато чіткіше. Так, уже Агобард Ліонський (769–840 рр.) протиставив зовнішні війни Карла Великого сучасним йому несправедливим внутрішнім розбратам. Справедлива війна дедалі більше ототожнюється ним із виключно зовнішньою війною, що ведеться в цілях самооборони, в якій духовенство має молитися про підкорення варварів Імперії та про припинення варваризації підданих Імперії. Так само і філософ та церковний ієрарх Гінкмар Реймський (бл. 806–882 рр.) вважає, що війна світських володарів між собою є несправедливою, а її призвідці заслуговують на відлучення [35]. Це ж стосується і переслідування єпископів, вчинюваного без розумної причини, оскільки це заважає реалізації завдань духовенства щодо проповідання миру та війни проти варварів. Останні війни є водночас священними, санкціонованими церквою, такими, що ведуться в ім'я поширення християнської віри, але, незважаючи на це, в ній активна участь духовенства виключена. Так Гінкмар Реймський, Рабан Мавр (бл. 780–856 рр.) і Седулій Скот

вдалися до виправдання війни для захисту Імперії та віри [36, с. 29–30].

Певний скептицизм щодо можливості встановити справедливість війни за її результатами демонструють вже пізньокаролінзькі автори. Так, божественна санкція справедливої війни дійшла до заперечення в творах Агобарда Ліонського, який дійшов настільки далеко, що заперечував саме припущення про те, що справедливий божественний вирок був виявлений результатом битви. Седулій Скот стверджував, що схвалює війну, протиставляючи справедливого державця, який прагнув миру навіть для своїх ворогів і йшов на війну лише з необхідної та справедливої причини з лихим князем, який продовжує воювати після того, як відмовився від пропозиції миру. Проте другий підхід до міжусобних воєн демонструють уже згадуваний Григорій Турський та англосаксонський філософ Гільда (500–570 рр.). Перший вважає захоплення громадянською війною гріхом, оскільки це не приносить користі церкві чи поширенню слова Божого, тому міжусобні війни, на його думку, є несправедливими [37]. Гільда вважав, що всі несправедливі війни не є громадянськими війнами, але всі громадянські війни є несправедливими [38, с. 129]. Той факт, що мир є бажаним і що громадянська війна вважається несправедливою, свідчить про те, що концепції справедливої війни в розумінні пізньої античності не повністю вимерли в усіх частинах імперії, і що справедливість прирівнювалася до доброго правління, тоді як зло було причиною гріховних помилок та перекинувань у здійсненні влади [39, с. 103].

Врешті, після хаосу IX–X ст.ст. правопорядок і влада, які зміцніли на Заході Європи в XI ст., спонукали Церкву шукати нові способи обмежити насильство мирської знаті та використовувати його для духовних цілей. Рух за «мир Божий», боротьба за інвеституру та хрестові походи



сприяли послідовнішому виправданню війни. При цьому рух за «мир Божий» не був пацифістським, оскільки він був спрямований проти неконтрольованого насильства, а не проти самої війни, і іноді вів боротьбу проти порушників своїх настанов [40]. Так, до кінця раннього Середньовіччя завершилася «християнізація» війни: справедливою є та війна, яка оголошена такою і визнана такою з боку очільників церкви; вона має бути законним інструментом для реалізації церковного ідеалу справедливості, який у григоріанських термінах розглядався як праведність. Отже, намітилася сакралізація справедливої війни: війни, що ведуться з суто світськими цілями, не можуть бути визнані цілковито справедливими.

Висновки. Упродовж раннього Середньовіччя розвиток концепції справедливої війни був дещо загальмований загальним спадом інтелектуальної активності, зумовленої сплеском важко контрольованого насильства, що охопило Європу і неабияк турбувало християнських лідерів. Тому відродження інтересу до цієї концепції відбувається поступово під домінуючим впливом християнської ортодоксії, яка значною мірою елімінувала ранньохристиянські концепти пацифізму та пристосувала до римсько-германського синтезу уявлення щодо правомірності та виправданості війни як форми лімітованого правом і релігією насильства.

Фундаментом ранньосередньовічних уявлень про справедливу війну стала передусім етична оцінка насильства. Церква, на основі вчення Августина, взяла на себе ініціативу у визначенні ролі війни в суспільстві та намагалася регулювати її чи принаймні мінімізувати її ексцеси, скеровуючи військові дії у більш-менш соціально прийнятне річище (боротьбу з іновірцями, еретиками, відступниками, ворогами церкви тощо). На початку концепт справедливої війни був близьким до пацифізму раннього християн-

ства, будучи своєрідною соціальною реакцією проти надмірного насильства доби становлення ранніх християнських королівств на уламках Римської імперії, які жваво поширювали територіальні експансії та активно розвивали військову. Відтак, поступово ці уявлення трансформувалися, щоб стати високоструктурованою системою, призначеною для пояснення того, війну слід вважати справедливою, а коли ні.

На основі наведеного аналізу можна констатувати відсутність єдиного універсального концепту справедливої війни упродовж раннього Середньовіччя, а також співіснування різних конкуруючих підходів і поглядів на цей феномен усередині ортодоксального католицизму в цей період. При цьому упродовж цього періоду жоден із мислителів, які досліджували проблематику справедливої війни, не виявляє нічого, що можна було б назвати пацифістськими тенденціями. Перебуваючи в системі відносин, де війна є невід'ємним елементом повсякденності, християнські мислителі від Григорія Турського та Ісидора Севільського до Гінкмара Реймського, Рабана Мавра та ін. не сумнівалися, що війна є необхідною частиною впорядкованого християнського світу, щоправда, лише коли вона ведеться за справедливу справу в августинівському розумінні.

У ході розвитку ранньосередньовічного політико-правового дискурсу опрацьовувалися окремі ознаки справедливої війни, що несуть на собі відбиток персоналізації та етизації уявлень про таку війну. Часом вони були доволі суперечливими та конкуруючими в єдиному дискурсі, як-от ідеї Божої санкції як ознаки справедливої війни (перемога як ознака справедливої війни) та тези про можливість накладання Божої кари на народ за провину, тобто програшу у справедливій війні.

Зокрема, ключовими ознаками справедливої війни були визначені: 1) ведення війни християнським воло-



дарем в ім'я захисту держави та віри: у справедливій війні перевага віддається оборонним (захисним) цілям; 2) ведення війни заради християнізації сусідніх (як правило) варварських (язичницьких) народів, їх навернення до лона християнської цивілізації; 3) війна, що має справедливу причину (захист землі, прав, підданих тощо); 4) війна, в тому числі внутрішня, що ведеться за божественної санкцією (справедливість зазвичай на боці переможця); 5) війна, в якій виключена участь в якості комбатантів духовенства, водночас його інтереси, як і інтереси церкви, захищаються в пріоритетному порядку; 6) війна ведеться з цілями встановлення тривкого миру, без загрози повного знищення супротивника, заперечується ескалація насильства; 7) війна, що ведеться належним суб'єктом права, – як правило, державцем, який уособлює державу, проти іншої держави, що виключає внутрішні війни як війни, що ведуться неналежними суб'єктами (заперечення міжусобиць, громадянських воєн всередині країни). Так, з контекстів думок ранньосередньовічних авторів вже вимальовуються обриси засад державного суверенітету у проголошенні та веденні війни (суб'єкт війни – держава), завдяки чому заперечуються внутрішні (міжособні) війни; відбувається лімітування війни за суб'єктним складом (некомбатанти не мають права брати участь у війні, страждання цивільного населення повинні мінімізуватися) та за часом (Божий мир, порушення якого веде до визнання війни несправедливою); має існувати справедлива причина (причини) війни та її результат (прощення, покута, священні клятви, обітниця, підтримання тривкого миру тощо).

Метою цієї статті є концептуальна систематизація ключових ознак феномену справедливої війни у політико-правовому дискурсі західноєвропейського Раннього Середньо-

віччя. Автор показав, що упродовж раннього Середньовіччя на Заході розвиток концепції справедливої війни відбувається поступово під домінуючим впливом християнської ортодоксії, яка значною мірою елімінувала ранньохристиянські концепти паціфізму та пристосувала уявлення щодо правомірності та виправданості війни як форми лімітованого правом і релігією насильства. З'ясовано, що фундаментом ранньосередньовічних уявлень про справедливу війну стала передусім етична оцінка насильства. Християнська церква, на основі вчення Августина, взяла на себе ініціативу у визначенні ролі війни в суспільстві та намагалася регулювати її чи принаймні мінімізувати її ексцеси, скеровуючи військові дії у більш-менш соціально прийнятне річчя (боротьбу з іновірцями, еретиками, відступниками, ворогами церкви тощо). У ході розвитку ранньосередньовічного політико-правового дискурсу опрацьовувалися окремі ознаки справедливої війни: 1) ведення війни християнським володарем в ім'я захисту держави та віри: у справедливій війні перевага віддається оборонним (захисним) цілям; 2) ведення війни заради християнізації сусідніх (як правило) варварських народів, їх навернення до лона християнської цивілізації; 3) війна, що має справедливу причину (захист землі, прав, підданих тощо); 4) війна, в тому числі внутрішня, що ведеться за божественної санкцією (справедливість зазвичай на боці переможця); 5) війна, в якій виключена участь в якості комбатантів духовенства, водночас його інтереси, як і інтереси церкви, захищаються в пріоритетному порядку; 6) війна ведеться з цілями встановлення тривкого миру, без загрози повного знищення супротивника, заперечується ескалація насильства; 7) війна, що ведеться належним суб'єктом права (як пра-



вило, державцем), який уособлює державу, проти іншої держави, що виключає внутрішні війни як війни, що ведуться неналежними суб'єктами (заперечення міжусобиць усередині країни).

Ключові слова: справедлива війна, право, Раннє Середньовіччя, християнство, держава.

Shyposha A. Signs of a just war in the discourse of the early western European middle ages: a historical and legal analysis

The purpose of this article is the conceptual systematization of the key features of the just war phenomenon in the political and legal discourse of the Western European Early Middle Ages. The author showed that during the early Middle Ages in the West, the development of the concept of just war took place gradually under the dominant influence of Christian orthodoxy, which largely eliminated early Christian concepts of pacifism and adapted ideas about the legality and justification of war as a form of violence limited by law and religion. It was found that the foundation of early medieval ideas about a just war was primarily an ethical assessment of violence. The Christian Church, based on the teachings of Augustine, took the initiative in determining the role of war in society and tried to regulate it or at least minimize its excesses, directing military actions in a more or less socially acceptable direction (the fight against non-believers, heretics, apostates, enemies of the church, etc.). In the course of the development of the early medieval political and legal discourse, certain signs of a just war were elaborated: 1) waging war by a Christian ruler in the name of protecting the state and faith: in a just war, preference is given to defensive (protective) goals; 2) waging war for the Christianization of neighboring (as a rule) barbarian peoples, their conversion to

the bosom of Christian civilization; 3) a war that has a just cause (protection of land, rights, subjects, etc.); 4) a war, including an internal one, conducted under divine sanction (justice is usually on the side of the winner); 5) a war in which the participation of the clergy as combatants is excluded, while its interests, as well as the interests of the church, are protected in priority order; 6) the war is waged with the aim of establishing lasting peace, without the threat of complete destruction of the enemy, the escalation of violence is denied; 7) a war waged by a proper subject of law (as a rule, a state), which represents a state, against another state, which excludes internal wars as wars waged by improper subjects (denial of civil strife within the country).

Key words: just war, law, Early Middle Ages, Christianity, state.

Література

1. Maduabuchi O., Uke I. and Maduabuchi R. Epistemic Implications of St. Thomas Aquinas' Just War Theory on Global Peace. *Open Journal of Philosophy*. 2023. Vol. 13. P. 565–585.
2. Russell F.H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 332 p.
3. Панафідін І.О. Еволюція ідеї справедливої війни в контексті теорії вічного миру (соціально-філософський аналіз): дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Криворізький педагогічний інститут ДВНЗ «Криворізький національний університет». Дніпропетровськ, 2014. 200 с.
4. Bainton R. *Christian Attitudes Toward War and Peace*. Nashville, 1960. 300 p.
5. Ситник Г.П. Філософія війни та миру: курс лекцій. Київ: ТОВ "САК Лтд.", 2023. 118 с.
6. Russell F.H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 332 p.
7. Забзалюк Д. Є. Хрестоносний рух Середньовіччя: політико-правовий вимір: монографія / Львівський державний університет внутрішніх справ. Львів : СПОЛОМ, 2020. 428 с.



8. Коханчук Р. Становлення доктрини війни в ранньому християнстві. *Українське релігієзнавство*. 2003. № 26. С. 20–30.
9. Deane H.A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963. 376 p.
10. Стасюк С. Формування правових засад середньовічної війни. *Віче*. 2010. № 20. URL: <https://veche.kiev.ua/journal/2244/> (дата звернення – 01.10.2024 р).
11. Russell F.H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge : Cambridge University Press, 1975. 332 p.
12. Rufinus of Aquileia: *History of the Church / Translated by P.R. Amidon*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2016. 509 p.
13. Erdmann C. *The Origin of the Idea of Crusade / trans. Marshall W. Baldwin and Walter Goffart*. Princeton : Princeton University Press, 1977. 488 p.
14. Wood I. *The Merovingian Kingdoms: 450–751*. New York : Longman Group, 1994. 395 p.
15. Isidore of Seville. *History of the Kings of Goths*. In: *Isidore of Seville's History of the Kings of the Goths, Vandals, and Suevis*. Leiden: E.J. Brill, 1966. P. 3–33.
16. Evans R. *Doing Justice to God in The Early Middle Ages*. URL: <https://eccleshistsoc.wordpress.com/2019/07/23/doing-justice-to-god-in-the-early-middle-ages/> (дата звернення – 01.10.2024 р).
17. Boda M. *The Warfare Ideology of Ordeal: Another Form of Just War Thinking? Theory and Practice from the Early Middle Ages*. *Journal of Military Ethics*. 2024. Vol. 23. № 1. P. 53–66.
18. Bainton R. *Christian Attitudes Toward War and Peace*. Nashville, 1960. 300 p.
19. Johnson J. T. *The Quest for Peace: Three Moral Traditions in Western Cultural History*. Princeton 1987. 328 p.
20. Gregory of Tours. *History of the Franks: Books I-X*. URL: <https://origin.web.fordham.edu/halsall/basis/gregory-hist.asp> (дата звернення – 01.10.2024 р).
21. Colyer D. *Carolingian War and Violence and the Course of Medieval History*. Houston State University. URL: <https://commons.lib.jmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1258&context=mhr> (дата звернення – 01.10.2024 р).
22. Riche P. *The Carolingians: A Family who Forged Europe / Translated M.I. Allen*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993. 398 p.
23. Wallach L. *Alcuin and Charlemagne: Studies in Carolingian History and Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 1959. 325 p.
24. Moesch S. *Augustine and the Art of Ruling in the Carolingian Imperial Period. Political Discourse in Alcuin of York and Hincmar of Rheims Political Discourse in Alcuin of York and Hincmar of Rheims*. London, UK: Routledge, 2020. 245 p.
25. Moesch S. *Augustine and the Art of Ruling in the Carolingian Imperial Period. Political Discourse in Alcuin of York and Hincmar of Rheims Political Discourse in Alcuin of York and Hincmar of Rheims*. London, UK: Routledge, 2020. 245 p.
26. Isidore of Seville. *The Etymologies*. Cambridge, CUP, 2006. 475 p. URL: <https://sfponline.org/Uploads/2002/st%20isidore%20in%20english.pdf> (дата звернення – 01.10.2024 р).
27. Ullmann W. *A History of Political Thought: The Middle Ages*. Baltimore: Maryland, Penguin Books, 1970. 253 p.
28. Canning J. *A History of Medieval Political Thought 300-1450*. London and New York: Routledge, 1996. 280 p.
29. Crouch J. *Isidore of Seville and the Evolution of Kingship in Visigothic Spain*. *Mediterranean Studies*. 1994. Vol. 4. P. 9–26.
30. King P. D. *The Barbarian Kingdoms*. In: Burns J. H. (ed.). *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. c. 350–1450. Cambridge, CUP, 2007. P. 123–153.
31. Isidore of Seville. *Sententiae*. New York; Mahwah: NJ, The Newman Press, 2018. 264 p.
32. Loschiavo L. *Isidore of Seville*. In: Philip L. Reynolds (ed.). *Great Christian Jurists and Legal Collections in the First Millennium*. CUP, 2019. 506 p.
33. Nithard. *Histories / edition, translation, and introduction by Marco Conti with a foreword by T. F. X. Noble*. Peeters Publishers, 2022. 233 p.
34. Німгард. *Історія у чотирьох книгах*. Семко Я. С. *Історія раннього середньовіччя: документи та матеріали: хрестоматія / Я.С. Семко; ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»*. Одеса: Фенікс, 2021. С. 211–228.
35. Russell F. H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 332 p.



36. Friend N. E. *Holy Warriors and Bellicose Bishops: The Church and Warfare in Early Medieval Germany*. 2015. Master's Theses. 4585. 196 p.

37. Bachrach B. S. *Gildas, Vortigern and Constitutionality in Sub-Roman Britain*. Brookfield, VT: Variorum, 1993. 320 p.

38. Wallace Hadrill J. M. *Early Medieval History*. New York: Barnes and Noble, 1975. 247 p.

39. Bartholomew D. *Christianity and War in the Early Middle Ages: A Brief Survey*" (1999). WWU Honors Program Senior Projects. URL: https://cedar.wvu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1165&context=wwu_honors (дата звернення – 01.10.2024 p).

40. Russell F.H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 332 p.