

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ПРИВАТНИЙ ЗАКЛАД ВИЩОЇ ОСВІТИ
«ІВАНО-ФРАНКІВСЬКА АКАДЕМІЯ ІВАНА ЗОЛОТОУСТОГО»

Факультет богословських і гуманітарних наук

Кафедра богослов'я

УДК 2:179.7

НАГОРНЯК Дмитро Миколайович

**БІБЛІЙНО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ПОГЛЯД НА ПИТАННЯ
САМОЗАХИСТУ**

Магістерська дипломна робота
на здобуття освітнього ступеня магістра
за освітньо-професійною програмою «Богослов'я»
спеціальності 041 »Богослов'я»
галузі знань 04 «Богослов'я»
за другим (магістерським) рівнем вищої освіти

Науковий керівник
магістерської дипломної роботи:
доктор філософії з богослов'я,
завідувач кафедри богослов'я
Яцишин Андрій Іванович

м. Івано-Франківськ – 2026 р

ЗМІСТ

ЗМІСТ	2
ВСТУП	3
 РОЗДІЛ 1. Питання самозахисту в античну епоху і Старому Завіті.....	8
1.1. Греко-римські джерела про самозахист.....	8
1.2. Античні семітські джерела про самозахист	15
1.3. Старий Завіт про самозахист.....	19
 РОЗДІЛ 2. Новозавітний погляд на питання самозахисту на прикладі Лк. 22:35-38	33
2.1. Ширший та вужчий контекст Лк. 22:35-38	33
2.2. Літературно-екзегетичний аналіз Лк. 22:35-38	41
2.3. Богословські аспекти тексту Лк. 22:35-38	50
 РОЗДІЛ 3. Морально-етичне вчення Церкви про самозахист.....	60
3.1. Вчення Церкви в період Середньовіччя про самозахист	60
3.2. Сучасне вчення Церкви у контексті самозахисту.....	68
3.3. Вчення Католицької Церкви про самозахист через призму російсько-української війни	78
 ВИСНОВКИ.....	87
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	91

ВСТУП

Актуальність дослідження зумовлена суспільним запитом, адже зараз наша держава перебуває у стані війни, а захищатися від ворога доводиться щодня. Ця тематика є актуальною також тому, що питання самозахисту у біблійному світлі допоможе краще зрозуміти, чому саме ми можемо захищатися від нападу ворога та чому це не є заборонено чи гріхом. Теоретична складова дослідження полягає у зборі та аналізі джерел, присвячених проблематиці біблійного погляду на самозахист. Практична складова дослідження полягає в тому, що його результати можуть бути використані під час наукових конференцій, присвячених питанню самозахисту, миру, вчення Церкви про справедливую війну, а також під час розмов із військовослужбовцями, котрі допомагатимуть їм краще зрозуміти проблематику процесу самозахисту, безпосередніми учасниками якого вони є.

Ця магістерська робота виконана у відповідності до комплексної теми науково-дослідної роботи кафедри богослов'я, науково-дослідного інституту канонічного права та богословських наук: «Богословські аспекти духовного зцілення в контексті кризових ситуацій сучасного українського суспільства», термін виконання – з 01 жовтня 2025 р. по 30 вересня 2030 р. (затверджено рішенням Вченої ради Академії, протокол №2 від 19.09.2025 р.).

Об'єктом дослідження є біблійний погляд на самозахист.

Предметом дослідження є греко-римські, давні семітські джерела про самозахист, старозавітний погляд на тематику самозахисту, контекст, структура та літературний і богословський аналізи тексту Лк. 22:35-38, вчення Церкви про самозахист у період Середніх віків, сучасне вчення про самозахист та це вчення у світлі російсько-української війни .

Метою дослідження є висвітлення тематики біблійного погляду на самозахист.

На основі мети було визначено **завдання**:

- здійснити аналіз коментарів та статей, присвячених тематиці біблійного погляду на питання самозахисту;
- дослідити, якими є греко-римські та давні семітські погляди на самозахист;
- окреслити старозавітні ідеї щодо самозахисту;
- охарактеризувати контекст та структуру тексту Лк. 22:35-38;
- провести літературний та богословський аналізи тексту Лк. 22:35-38;
- відобразити середньовічний та сучасний погляди Церкви на самозахист;
- висвітлити питання самозахисту крізь призму російсько-української війни.

Методологічною основою дослідження проблеми біблійного погляду на самозахист є комплекс наукових принципів, загальнонаукових та спеціальнонаукових методів. Використано наукові принципи раціональності, об'єктивності, а також загальнонаукові методи – аналізу і синтезу, індукції та дедукції, систематизації, узагальнення та класифікації, конкретно-наукові методи – біблійної екзегези, який допоміг проаналізувати тексти Святого Письма, які стосувалися погляду на самозахист, а також їхнього тлумачення; герменевтичний метод доповнив напрацювання попереднього, розширивши значення тексту; порівняльно-богословський систематично-богословський методи допомогли систематизувати види основні погляди Церкви на питання самозахисту. Міждисциплінарний метод – літературно-екзегетичний, став корисним під час аналізу біблійних текстів, а також було застосовано комплексний богословський метод, за допомогою якого продемонстровано основні аспекти сучасного аналізу відповідних біблійних питань.

Матеріали дослідження. Першоджерельну основу роботи становить Святе Письмо у перекладі о. І. Хоменка, що дозволяє здійснити точний екзегетичний аналіз старозавітних та новозавітних текстів. Догматичну базу забезпечують «Катехизм Католицької Церкви» та «Документи Другого Ватиканського Собору», які визначають межі легітимного самозахисту та

обов'язок захисту ближнього. Особливої ваги додають акти Архиєрейського Синоду УГКЦ та звернення Глави УГКЦ, що адаптують традиційне вчення до умов сучасної агресії («рашизму»).

Богословсько-екзегетична література представлена ґрунтовними міжнародними коментарями (наприклад, видання «Свічадо», серія «International Biblical Commentary») та працями італійських дослідників (G. Rossé, S. Grasso, M. Crimella). Ці джерела є критично важливими для розкриття складної логіки уривку Лк 22:35-38 про «два мечі», що є ключовим у дискусіях про християнське ставлення до зброї.

Історико-правовий контекст самозахисту досліджується через призму античної та давньосхідної спадщини. Праці В. Андрієвича (закони Хаммурапі), праці Цицерона та аналіз законів XII таблиць дозволяють простежити генезис права на самооборону як природного права людини. Англomовні дослідження (D. Korol, K.J. Tibori Szabó) додають роботі міжнародного наукового масштабу, розглядаючи еволюцію поглядів на «справедливу війну» від раннього християнства до постмодерну.

Актуальний український дискурс представлений роботами В. Мороза, О. Недавної, Р. П'ясти. Автори аналізують богословські виклики, спричинені війною Росії проти України, зокрема етичну допустимість ліквідації агресора та трансформацію поняття пасторальної відповідальності в умовах геноцидної війни.

Таким чином, залучена література дозволяє поєднати глибокий біблійний аналіз із гострими етичними викликами сучасності, забезпечуючи репрезентативність та наукову об'єктивність висновків магістерської роботи.

Наукова новизна. На основі доступних першоджерел та наукової літератури здійснено цілісне релігієзнавче та біблійно-богословське дослідження концепції самозахисту в християнській традиції.

У магістерській роботі **вперше:**

- **введено до наукового обігу** окремі матеріали актуального вчення Католицької Церкви періоду 2022–2024 рр. (зокрема заяви Папи Франциска та

документи Дикастерії з доктрини віри), що стосуються легітимності збройного опору в умовах неспровокованої агресії;

- **здійснено спробу комплексного висвітлення проблеми** самозахисту не як ізольованої етичної норми, а як цілісної біблійної стратегії збереження життя, що інтегрує старозавітні принципи справедливості з новозавітним закликом до любові, зокрема в екстремальних умовах сучасної війни;

- **запропоновано авторську інтерпретацію** «парадоксальних» текстів Нового Завіту про непротивлення злу в контексті обов'язку захисту ближнього, що дозволяє зняти уявну суперечність між пацифізмом та легітимною обороною.

Отримали подальший розвиток теми:

- **висвітлення** еволюції розуміння «справедливої війни» від ранньохристиянських екзегетичних традицій до сучасних соціальних доктрин, що враховують реалії гібридних загроз;

- **аналізу** термінологічного апарату Святого Письма щодо понять «наси́льство», «захист» та «відплата», що дозволяє точніше диференціювати акти агресії від актів легітимного самозахисту.

Удосконалено:

- **висвітлення** богословської рефлексії щодо права на самозахист крізь призму російсько-української війни, де біблійні принципи розглядаються як фундамент для формування стійкої етичної позиції воїна-захисника та цивільного населення.

Практичне значення роботи полягає в тому, що вміщені в ній емпіричний матеріал, узагальнення, положення, висновки та рекомендації можуть бути використані у лекційних курсах з дисциплін «Біблійне богослов'я», «Святе Письмо Старого Завіту», «Святе Письмо Нового Завіту», «Основи християнської віри (катехизм)», «Соціальна доктрина Церква» та «Релігієзнавство», при написанні навчально-методичних посібників, спеціальних праць (монографій, наукових статей, дисертаційних досліджень на

здобуття наукових ступенів доктора філософії та доктора наук, дипломних робіт за ОР бакалавра та магістра) з біблійного богослов'я та соціальної доктрини Церкви, а також будуть корисними для проведення катехизацій, конференцій та інших заходів, присвячених питанням біблійного погляду на мир та самозахист.

Апробацію результатів дослідження здійснено під час обговорення результатів підготовки магістерських дипломних робіт на засіданнях кафедри богослов'я у 2024-2025 роках.

Структуру роботи складають перелік умовних скорочень, вступ, три розділи, дев'ять підрозділів, висновки, перелік використаних джерел і літератури (всього 97 позицій). Основний зміст висвітлено на 90 сторінках, загальний обсяг роботи становить 100 сторінок.

РОЗДІЛ 1.

ПИТАННЯ САМОЗАХИСТУ В АНТИЧНУ ЕПОХУ І СТАРОМУ ЗАВІТІ

Людина за своєю природою є розумною, вільною, а також відповідальною за свої вчинки чи бездіяльність. Це походить з природнього права, яке в свою чергу було дане Творцем. З цього комплексу прав чітко виділяється право на самооборону, що тісно пов'язано з правом кожної людини на життя. У цьому розділі розглянемо зародження та розвиток права на самозахист в юридичному аспекті, як в індивідуальному (збереження власного життя), так і суспільному (відсіч збройної агресії чужих держав чи народів) значеннях. Розглянемо дану проблематику в античних культурах та правових системах Заходу та Сходу, включаючи єврейське правову систему, яка базується на старозавітних текстах.

1.1. Греко-римські джерела про самозахист

Концепція природнього права формувалась протягом століть. У Західній культурі вона почала розвиватись у давньогрецьких мислителів, згідно з якими всесвіт є керований законом вічним та універсальним, і вже виходячи з цього закону можна визначити, що є правильним чи неправильним, що є справедливим або ж несправедливим ¹.

Право на застосування сили (звичайно ж у тих випадках, коли неможливо обійтись без цього) сягає давніх часів західної цивілізації. Право на збройну самооборону походить з греко-римської теорії природнього права, яка була

¹ Tibori Szabó, K.J. Anticipatory action in self-defence: The law of self-defence - past, presence and future. UvA-DARE: University of Amsterdam, 2010. p. 37.

виразно сформульована римським державним чиновником Цицероном (106-43 рр. до н.е.), а також іншими філософами-стоїками під впливом Аристотеля ².

В античну епоху самозахист вважався законним в усіх можливих вимірах: колективному – під час воєнних зіткнень, а також індивідуальному – для мирних жителів, які стикались з небезпеками нападу зі сторони грабіжників. Захищати власне життя було не тільки цілком дозволеним, а й очевидною необхідністю. Згідно з Цицероном, самозбереження було одним з найбільш фундаментальних речей, виходячи з природнього права. Кожна істота, і тут йдеться не тільки про людину, одразу ж після свого народження має закладений від природи інстинкт самозбереження, і має схильність відкидати все, що може зашкодити власному життю і здоров'ю ³.

Часто можна почути думку, що Західна цивілізація має за фундамент Атени та Єрусалим, і те, що ці два давні цивілізаційні полюси у своїй взаємодії дали зовнішнє окреслення християнству. Отож, почнемо дослідження проблематики самооборони в атенському правовому полі ⁴. В атенському праві були три основні категорії вбивства: навмисне, ненавмисне та законне. Демосфен виділяє декілька типів вбивства, дозволеного законом. Якщо це вбивство здійсниться на війні, коли воїн вбиває ворога, або того, кого він не визнає своїм союзником. Також вбивство під час спортивних змагань, очевидно, коли воно є ненавмисне. У випадку виявлення зради дружини, чоловік може вбити того, з ким дружина зрадила. До цього підлягає перелюб з матір'ю, сестрою, дочкою чи наложницею, яку чоловік утримує для того, щоб вона йому народжувала дітей. У всіх цих випадках чоловік, який вчинив такий вид вбивства не підпадає вигнанню чи ув'язненню. Те ж саме стверджував і Аристотель: коли хтось визнає, що вбив людину, проте зробив це згідно з законами, такими як: вбивство на війні ворога чи того, хто не є в союзі з ним; вбивство перелюбника; вбивство внаслідок атлетичного змагання. Такі випадки мали розглядатись у суді. Обидва мислителі

² Overland B. What are the historical roots of the legal right to self-defense? URL : <https://www.quora.com/What-are-the-historical-roots-of-the-legal-right-to-self-defense> (дата звернення : 05.04.2025.)

³ Cox R. Natural law and the right of self-defence according to John of Legnano and John Wyclif. p. 149.

⁴ Kopel D., Gallant P., Eisen J. The Human Right of Self-Defense. 2007. p. 54.

не говорять тут про самозахист, а про вбивства, дозволені законом. Проте ні вони, ні інші античні автори не говорять про те, що самозахист як такий розглядався в Дельфініоні (спеціальний суд в Атенах, що досліджував злочини вбивства)⁵. Демосфен пише, що коли людина, прямо захищаючи себе, завдасть смертельної шкоди і несправедливо захопить його майно, то вона не має жодної вини. Скоріш за все, таке вбивство було включено до переліку законних типів вбивства, що розглядалися в Дельфініоні⁶.

Аристотель і Демосфен писали про дві категорії правомірного вбивства, про які ми згадували вище: вбивство невинної людини (ненавмисно) та умисне вбивство злочинця. До першої категорії належать два наступні випадки: вбивство суперника в атлетичному змаганні і ненавмисне вбивство свого військового побратима в бою. До них можемо віднести третій випадок – смерть пацієнта внаслідок лікування, за що лікар зазвичай не несе відповідальності. Очевидно, що в інтересах суспільства було не допустити будь якого покарання за випадкову смерть у подібних обставинах. У такому випадку спортсмени могли відмовлятися брати участь у спортивних змаганнях, військові – брати участь у воєнних кампаніях, а лікарі – надавати різного роду медичну допомогу хворим людям.

Щодо другої категорії – умисного вбивства злочинця, то тут найчастіше йдеться про вбивство перелюбника. Також Демосфен пише про вбивство грабіжника на дорозі, спійманого на місці злочину. Інші випадки передбачають негайне вбивство злодія, який намагається заволодіти чийось майном, вбивство злочинця, який проник до чужого будинку вночі, вбивство засудженого вбивці, який незаконно повернувся до Аттики, а також вбивство тирана або того, хто міг би стати тираном. У більшості випадків, злочинець повинен був бути спійманий на місці злочину і його потрібно було одразу позбавити життя⁷.

⁵ Gagarin M. Self-defense in Athenian Homicide Law. University of Texas at Austin, 1978. P. 111-112.

⁶ Там само. P. 113.

⁷ Там само. P. 116-117.

Окрім цих двох категорій правомірного вбивства можемо виділити ще третю – вбивство при самозахисті. Про цю окрему категорію пише Платон у своїх «Законах». Він розрізняє законне вбивство, вчинене ненавмисно, для прикладу, внаслідок спортивного змагання, а також вбивство злочинця. І окремою третьою категорією є вбивство нападника у випадку самозахисту, він обґрунтовує це тим, що такий тип вбивства є аналогічним до вбивства злочинця чи ворога ⁸.

Одним із найбільш достовірних джерел давнього атенського права щодо самооборони є промова Демосфена «Проти Аристократів». Представники тодішньої аристократії переконали атенський сенат прийняти указ про захист ватажка найманців Харідема. У ньому йшлося про автоматичне покарання для кожного, хто б вбив Харідема. Указ не отримав схвалення Асамблеї і не набув чинності. Важливо є те, що в цьому указі не було передбачено винятку для вбивства Харідема при самозахисті, хоча атенське право чітко передбачало самооборону, наприклад, «Закони» Платона, про які ми згадували вище.

Автор промови посилався на атенський закон, який чітко говорить про те, що якщо хтось при спробі насильного і незаконного захоплення іншої людини буде вбитий на місці внаслідок самооборони жертви, то за цю смерть немає покарання. Демосфен інтерпретує важливу деталь – «на місці», що означає, що жертва має повне право вбити нападника в безпосередній самообороні тут і зараз, а не внаслідок тривалих роздумів. Інша не менш важлива деталь – «вбивство внаслідок самооборони» чітко вказувала, що закон поблажливо і з розумінням ставиться до фактичного потерпілого ⁹.

Проаналізувавши грецьке античне право стосовно питання індивідуальної самооборони та інших законних видів вбивств, перейдемо до розгляду римського права щодо цього питання. Римське право, тобто закони Римської Республіки, а пізніше Імперії, було фундаментальним та домінуючим правовим полем протягом століть. Правова система Риму була стійкою протягом тривалого часу,

⁸ Gagarin M. Self-defense in Athenian Homicide Law. University of Texas at Austin, 1978. P. 118.

⁹ Kopel D., Gallant P., Eisen J. The Human Right of Self-Defense. 2007. P. 54-55.

оскільки Римська імперія політично мала вплив на весь цивілізований світ і була домінантою усіх регіонів світу. Ця правова система, попри не найкращі часи для самого Риму, залишалася актуальною, вона стала основою сучасного європейського права, а також чимало аспектів є присутні в юридичних системах Африки, Азії та Латинської Америки, оскільки колонізація включала в себе також і правовий аспект функціонування тої чи іншої колонізованої території¹⁰.

Саме римське право утворилось внаслідок законів, що були висвітлені в Дванадцятьох Таблицях (подібно до Закону Мойсея, що був записаний на кам'яних таблицях на горі Синай). «Lex Duodecim Tabularum» – це найдавніші закони, написані на 12-х бронзових таблицях римлянами в V ст. до н. е. Вони окреслювали обов'язки та права громадян Риму, наприклад, цивільний кодекс, сімейне право чи проблематику заповітів. Ці закони були доступними для всіх пересічних громадян, що не дозволяло високопосадовцям та аристократам зловживати правом для власної користі. Цей збірник законів вважався найавторитетнішим джерелом римського права протягом тривалих століть¹¹.

Щодо самозахисту, то відповідні норми наведені в таблиці VIII. Тут є два приписи: по-перше, коли грабіжник вночі спробує когось пограбувати, то цілком законно буде його вбити, оскільки вночі він несе смертельну загрозу. Але також дозволено було вбити його вдень, але тільки в тому разі, коли сам грабіжник є озброєний і все вказує на його смертельну загрозу для інших. Як вже було написано вище, Дванадцять Таблиць були основою для римської правової системи, і відповідно цей збірник законів високо цінував знаменитий античний оратор та адвокат I ст. до н. е. Цицерон¹².

У своїй промові «На захист Тита Аннія Мілона» він підтвердив право на власну самооборону. Захищаючи обвинуваченого Тита, який ймовірно безпосередньо вбив тирана Клодія при сутичці загонів цих двох місцевих управителів, Цицерон звертається до суддів і наголошує про те, що закон як

¹⁰ Kopel D., Gallant P., Eisen J. The Human Right of Self-Defense. 2007. P. 57.

¹¹ Lex Duodecim Tabularum. URL : <https://www.lsd.law/define/lex-duodecim-tabularum> (дата звернення: 08.04.2025).

¹² Kopel D., Gallant P., Eisen J. The Human Right of Self-Defense. 2007. P. 58-59.

такий не є створений, він не є плодом чийхось зусиль, а тільки даний самою природою, а конкретно те, що закон про самозахист є глибоко вкорінений в нас. Коли нашому життю чи здоров'ю буде загрожувати небезпека від змов чи наклепів, меча ворога чи грабіжника або ж відкритого насильства, у такому випадку всі засоби забезпечення власної безпеки є дозволеними та схвальними. Бо закон мусить мовчати, коли піднімається зброя, і закон не повинен очікувати, що на нього чекатимуть, коли той, хто чекає (жертва у випадку насильства), буде змушений зазнати незаслуженого покарання (смерті або фізичної шкоди), перш, ніж зможе вимагати цілком заслуженого покарання (для агресора) ¹³.

Як бачимо, тут Цицерон дуже чітко та однозначно аргументує легітимність самооборони навіть у випадку вимушеного вбивства нападника. Далі у своїй промові він розвиває своє твердження стосовно застосування зброї при захисті себе, оскільки застосування зброї саме як захисту є цілком логічною відповіддю на дії кривдника: «Закон дуже мудро і мовчазно надає людині право захищати себе і не просто забороняє вбивати людину, а забороняє будь кому мати при собі зброю з метою вбивства людини; так що, оскільки предметом розслідування є мета, а не сама зброя, людина, яка використала зброю з метою самооборони, буде визнана такою, що не мала зброї з метою вбивства людини. Тож, судді, пам'ятайте про цей принцип у цьому судовому процесі, бо я не сумніваюся, що я виправдаюся перед вами, якщо ви тільки пам'ятатимете – а ви не можете забути – що змовник проти одного може бути законно вбитий» ¹⁴.

Причиною цієї ситуації, в яку вмішався Цицерон як захисник Тита Аннія Мілона, був тиранічний характер Клодія, що виділяв його як особу, що вчиняє злочини проти природи та закону. Однією з справжніх ознак Клодія як тирана є прийняття тиранічних законів, жертвою яких ледь не став сам Цицерон. Таким чином, вбивство такого тирана було актом виправданої самооборони ¹⁵.

¹³ Cicero M. T. Speech in defence of Titus Annius Milo. Translated by Charles Duke Yonge. P. 9.

¹⁴ Цит. за: Cicero M. T. Speech in defence of Titus Annius Milo. Translated by Charles Duke Yonge. P. 9.

¹⁵ Giltaij J. Augustus and self-defence as the Stoic reason of State in the Roman legal order. *History of Political Thought*, Vol. 37, No. 1. 2016. P. 32.

З цього випливає позитивне ставлення до боротьби з тиранією. Можемо сказати, що самооборона є одним з проявів інстинкту самозбереження, оскільки не дозволяє на заподіяння шкоди собі як зі сторони злочинця, грабіжника чи тирана. Цицерон у своєму політичному баченні провів певну паралель між обороною власного життя і здоров'я із самообороною на колективному рівні, на рівні національних збройних спротивів проти зовнішніх ворогів та тиранів. Виходячи з цього він створив певні принципи справедливої війни, такі як помилування ворогів, що здалися в полон чи національна боротьба за справу, яка має у собі добру суть. Також цей давньоримський адвокат пов'язує політичний занепад Римської Імперії з недотриманням цих аспектів справедливого ведення війни.

Згідно з римськими законами громадяни мали право на носіння особистої зброї. Починаючи з 212 р. Рим надавав громадянство всім вільним підданам імперії, і відповідно всі громадяни автоматично отримали дозвіл на користування зброєю. Пізніше, в 361 р. це право було скасовано, за винятком тих, хто мав окремий дозвіл на зброю. Однак у 440 р. нездатність імперії підтримувати належний правопорядок та захистити своїх громадян призвела до відновлення цього права як у Західній, так і Східній частинах Імперії ¹⁶.

Давні римляни краще, ніж будь які інші античні народи інтерпретували війну так, як ми осмислюємо її сьогодні. Як ми вже сказали, Цицерон створив певні аспекти справедливого ведення війни, і ці принципи залишаються актуальними дотепер. У своїй праці «Про обов'язки» він пише про те, що війна не може бути інструментом, завдяки якому політичні та військові еліти здобудуть собі певні блага чи привілеї, натомість вона має бути засобом для отримання певного блага для суспільства ¹⁷.

¹⁶ Kopel D., Gallant P., Eisen J. The Human Right of Self-Defense. 2007. P. 59.

¹⁷ Classics of Military History. Marcus Tullius Cicero, De Officiis. URL : <https://www.hoover.org/research/marcus-tullius-cicero-de-officiis#:~:text=%E2%80%9CNo%20war%20can%20be%20undertaken,or%20support%20for%20an%20enemy> (дата звернення: 08.04.2025.)

Цицерон визначає війну як неприродний розрив, порушення природного порядку речей. Війна має бути засобом, що веде до мирного життя без шкоди для будь якого члена суспільства. Отже, політичні чи військові еліти на найвищих рівнях повинні керуватись справедливими причинами ведення війни, а саме: захистом релігійної віри або самооборони. Якщо держава бере участь у війні не з цих двох причин, то справедливою війною буде збройна відповідь на попередню несправедливість, порушення договорів, напад на союзників чи послів.

Рим визначав справедливу війну у зв'язку з релігійними мотивами, проте Цицерон стверджував, що війна повинна бути справедливою без огляду на релігійні фактори, бо вона випливає з природного права. Для Цицерона є важливою проблематика стосовно того, яким чином вирішуються питання у світі: дипломатичний (шляхом обговорення) і силовий (найчастіше, з використанням зброї), перший спосіб – для цивілізованих людей, а другий – для тварин. Війна повинна бути благочестивою і справедливою для Риму, де переможцям слід було проявляти гуманність та милосердя до переможених навіть попри право захоплювати майно та брати в полон тих, що програли ¹⁸.

1.2. Античні семітські джерела про самозахист

У літературних традиціях Стародавнього Близького Сходу тема самооборони не просто легітимізує застосування сили однієї групою проти іншої. Вона також дає уявлення про релігійні основи, що сформували цінності та соціальні структури цих цивілізацій. Цей підрозділ має на меті дослідити, як мотив самооборони відображає різні релігійні світогляди в давніх семітських правових текстах. Порівнюючи ці джерела, простежимо як спільні елементи, так і значні розбіжності в питанні самооборони, воно стає вікном у бачення кожного

¹⁸ Classics of Military History. Marcus Tullius Cicero, De Officiis. URL : <https://www.hoover.org/research/marcus-tullius-cicero-de-officiis#:~:text=%E2%80%9CNo%20war%20can%20be%20undertaken,or%20support%20for%20an%20enemy> (дата звернення: 08.04.2025.)

суспільства, розкриваючи, як влада богів, спільна солідарність та моральні межі були узгоджені в часи конфліктів ¹⁹.

Найдавніший відомий правовий кодекс в історії приписується Ур-Наммі, шумерському царю, який правив містом Ур між 2112 і 2095 роками до нашої ери. Цей основоположний правовий документ передує навіть Кодексу Хаммурапі і знаменує важливий момент у розвитку формального управління та юриспруденції. Ур-Намма чітко сформулював мету свого законодавства, визначивши його як засіб встановлення справедливості та порядку в своєму королівстві. Ця рання правова традиція не тільки регулювала суспільні відносини, але й закріпила уявлення про царську владу, тісно пов'язану з моральною відповідальністю та божественною милістю — тема, яка буде повторюватися в пізніших правових текстах Близького Сходу та Біблії ²⁰.

Візьмемо термін «вбивство» в Законі 1: «Якщо чоловік скоїв вбивство, його слід вбити». Незрозуміло, що саме він означає в цьому контексті. Ймовірно, що оригінальне шумерське слово було ближче за значенням до загального терміну «вбивство», а не до нашого сучасного юридичного терміну «вбивство», який включає в себе кілька підкатегорій. Сьогодні ми розрізняємо умисне вбивство, ненавмисне вбивство, вбивство з необережності, самооборону та виправдане вбивство – жодне з яких не розглядається тут. Натомість тут ми маємо єдиний загальний термін і дане питання ще потрібно досліджувати.

Насутпним кодексом буде збірка Ешнунни, що датується приблизно 1700 роком до н. е. У ньому бачимо вищий ступінь юридичної точності та внутрішньої узгодженості. Розглянемо два наступні положення:

1) Якщо чоловік буде спійманий вдень на полі простого селянина серед снопів, він повинен заплатити 10 шекелів срібла. Якщо він буде спійманий вночі серед снопів, він буде страчений; він не залишиться в живих;

¹⁹ Germany S. Self-Defense as a casus belli in Ancient Mesopotamian and Hittite Literature and in the Hebrew Bible. *Dies ist urheberrechtlich geschütztes Material. Bereitgestellt von: Universit Basel*, 2024. P. 30.

²⁰ Mesopotamian Law. Erasmatazz Library. URL : <https://www.erasmatazz.com/library/the-mind/history-of-thinking/early-civilization/before-the-greeks/mesopotamian-law.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

2) Якщо чоловіка спіймають у будинку простолюдина вдень, він повинен заплатити 10 шекелів срібла. Якщо його спіймають вночі в будинку, його стратять; він не залишиться живим.

Ці закони з'являються послідовно, що, ймовірно, допомогло забезпечити їх структурну узгодженість. У багатьох відношеннях кодекс Ешнунни ґрунтується на попередніх правових традиціях, проте він вирізняється більшою деталізацією та чіткішими правовими розмежуваннями ²¹.

Зараз розглянемо один із найавторитетніших правових кодексів Давнього Сходу. Хаммурапі, який правив Вавилоном приблизно з 1792 по 1750 рік до нашої ери, був ключовою постаттю в історії Месопотамії, представником першої вавилонської (аморейської) династії та її першим монархом. Його найвизначнішим надбанням є Кодекс Хаммурапі – один з найдавніших і найкраще збережених збірок законів стародавнього світу, укладений близько 1780 року до нашої ери. Спочатку ці закони були сформульовані в третій рік його правління, а потім записані на глиняних табличках і в 35-й рік правління викарбувані на чорній базальтовій стелі. Цей пам'ятник, відкритий французькими археологами в 1901 році, містить 282 правових положень, хоча повністю збереглися лише 247 ²².

Кодекс обрамлений прологом і епілогом, які підносять його авторитет понад звичайний королівський указ. У пролозі Хаммурапі стверджує божественне походження, заявляючи, що Шамаш – месопотамський бог сонця і небесний суддя – доручив йому встановити справедливість і соціальний порядок у всій країні. У тексті проголошується: «За наказом Шамаша, великого судді неба і землі, нехай моя справедливість сяє в країні, згідно зі словом Мардука, мого пана, і нехай ніхто не скасовує мої укази». Ця мова позиціонує царя не просто як світську владу, а як божественно призначеного виконавця космічної справедливості. Епілог підкріплює цей божественний мандат, попереджаючи

²¹ Mesopotamian Law. Erasmatazz Library. URL : <https://www.erasmatazz.com/library/the-mind/history-of-thinking/early-civilization/before-the-greeks/mesopotamian-law.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

²² Андрієвич В.М. Закони царя Хаммурапі як пам'ятка політичної думки Стародавнього Сходу. *Гуманітарні і соціальні науки*. 2020. С. 609.

про королівську і божественну кару за будь-яке порушення законів. Таким чином, Кодекс Хаммурапі відображає більш широку давньосхідну традицію пов'язування управління з релігійною легітимністю. Переплетення права, царської влади та божественної волі заклало концептуальну основу для пізніших дискусій про справедливість, державну владу та моральний порядок ²³.

Кримінальне право цього періоду відрізнялося суворістю. Такі злочини, як неправдиві звинувачення, крадіжка з храмів або королівських маєтків, продаж краденого майна, переховування втікачів-рабів та викрадення дітей, каралися смертю. Ці закони слідували стародавній концепції суворої відповідальності, що означало, що намір не завжди мав значення. Наприклад, якщо будинок обвалився після будівництва або ремонту і загинули його власники, будівельника страчували. Якщо замість них загинули діти власників, могли стратити дітей будівельника. Крадіжка худоби каралася штрафом у розмірі від десяти до тридцяти разів вартості вкрадених тварин, хоча особи вищого рангу за той самий злочин підлягали значно меншим штрафам ²⁴.

Щодо питання самооборони, то даний кодекс не подає відповідну концепцію в сучасному розумінні, проте є закони, які передбачають право на відплату в контексті особистого захисту. Ці закони з Кодексу Хаммурапі ілюструють залежність правової системи від жорсткої пропорційності як основи справедливості. Розділ 196 («око за око») і розділ 197 («кістка за кістку») є знаковими прикладами *lex talionis*, принципу прямої відплати. Замість того, щоб досліджувати мотив або контекст – наприклад, чи було заподіяння шкоди випадковим, оборонним або спровокованим – ці закони зосереджуються виключно на результаті діяння і застосовують покарання, яке має відображати заподіяну шкоду ²⁵.

²³ Андрієвич В.М. Закони царя Хаммурапі як пам'ятка політичної думки Стародавнього Сходу. *Гуманітарні і соціальні науки*. 2020. С. 609.

²⁴ Там само. С. 610.

²⁵ Mesopotamian Law. Erasmatazz Library. URL : <https://www.erasmatazz.com/library/the-mind/history-of-thinking/early-civilization/before-the-greeks/mesopotamian-law.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

Розділ 205 ще більше підкреслює, як покарання різко відрізнялося залежно від соціального статусу. Якщо раб, який юридично вважався власністю, вдарив вільну людину, рабу відрізали вухо. Це покарання базувалося не на тяжкості заподіяної травми, а на соціальному правопорушенні, яке полягало у фізичному протистоянні особи нижчого статусу особі вищого рангу. У всіх трьох випадках справедливість розглядається не як механізм соціальної реабілітації чи морального обґрунтування, а як засіб збереження порядку та зміцнення встановленої ієрархії через видимі наслідки, що застосовуються ²⁶.

Отже, поняття самооборони серед семітських народів Месопотамії виходило далеко за межі простого правового механізму виправдання фізичного відплати або захисту власності. Воно було вбудовано в більш широкі рамки соціального регулювання, де індивідуальні дії, особливо ті, що супроводжувалися насильством, ретельно зважувалися з урахуванням їхніх наслідків для стабільності громади. Юридична кодифікація дій, схожих на самооборону, відображала ранні спроби встановити межі між законним і незаконним застосуванням сили не тільки для запобігання хаосу, але й для забезпечення справедливості в інтересах суспільства.

1.3. Старий Завіт про самозахист

Єврейська правова система, викладена в Старому Завіті, відіграла важливу роль у формуванні ранньохристиянської етичної думки, особливо в дискусіях про самооборону та захист інших. Численні християнські автори посилалися на ці тексти, визнаючи їх фундаментальне значення. Окрім впливу на християнство, єврейське право має значення як одна з найдавніших форм міжнародних правових систем. Після завоювання Юдеї Вавилоном у 587 році до н. е. частина єврейського населення була вигнана до Вавилону, а інша частина залишилася на своїй землі. Згодом значні єврейські громади виникли за межами Юдеї, зокрема

²⁶ Mesopotamian Law. Erasmatazz Library. URL : <https://www.erasmatazz.com/library/the-mind/history-of-thinking/early-civilization/before-the-greeks/mesopotamian-law.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

в Олександрії та Єгипті. Після невдалого повстання євреїв проти Риму в 70 р. н. е. єврейське населення зазнало широкого розсіювання по всій Римській імперії. У наступні століття єврейські громади утворилися по всій Європі та Близькому Сході. Ці громади, часто організовані як автономні анклав, регулювали свої внутрішні справи відповідно до єврейського права і часто взаємодіяли з єврейськими громадами в інших регіонах через цю спільну правову систему²⁷.

Найдавніший правовий фундамент, представлений в Старому Завіті, з'являється після потопу, коли Бог укладає завіт з Ноем і його нащадками – фактично, з усім людством. На відміну від пізнішого Закону Мойсея, який регулює конкретний завіт між Богом і народом Ізраїлю, завіт з Ноем, як вважається, застосовується широко до всіх людей, незалежно від їхньої етнічної чи релігійної приналежності²⁸.

Центральним елементом цього раннього морального кодексу є чітка заборона вбивства, поєднана з вимогою карати вбивство смертю. Відповідний уривок бачимо в книзі Буття: «Хто проливає кров людини, того кров буде пролита людиною; бо на подобу Божу створено людину» (Бут. 9, 6). Цей фрагмент служить не тільки правовою нормою, але й теологічним обґрунтуванням святості людського життя. Звернення до Божого образу в цьому контексті надає основоположне обґрунтування: оскільки люди відображають саму природу Бога, їхнє життя має внутрішню і непорушну цінність²⁹.

У цьому підрозділі розглянемо декілька старозавітних уривків, пов'язаних з даною проблематикою, і першим буде фрагмент з книги Буття, про який ми вже згадували вище (Бт. 9, 6). Важливим є те, що закон, який передбачав смертну кару за вбивство, не застосовувався ретроактивно до Каїна, першого вбивці, ймовірно тому, що він жив у той час, коли людське суспільство ще перебувало в зародковому стані і було малолюдним. Дослідники Хейдок і Менохіус припускають, що звільнення Каїна підкреслює перехідний етап у божественній

²⁷ Kopel D., Gallant P., Eisen J. The Human Right of Self-Defense. 2007. P.55.

²⁸ Kopel D. The Torah and Self-Defense. Penn state law review. Vol. 109:1. 2004. P. 18.

²⁹ Там само. P. 18-19.

справедливості, тоді як пізніше, в книзі Буття (9, 6) підтверджується, що смертна кара за вбивство не тільки дозволена, але й справедлива. Дослідник Кальмет зазначає, що цей принцип надає законну владу державним суддям призначати смертну кару вбивцям, розрізняючи законну страту від незаконного насильства.

Більш широка заповідь «Не вбивай» повинна розумітися в цьому правово-теологічному контексті. Вона не є абсолютною заборонаю всіх форм вбивства, а скоріше забороняє несанкціоноване позбавлення життя, зокрема акти приватної помсти або самосуду. Це відображає чітке біблійне розрізнення між індивідуальною помстою та здійсненням правосуддя через встановлені правові процедури ³⁰.

У контексті цього фрагменту, Філон Олександрійський, один з найвпливовіших єврейських правознавців елліністичного періоду, розумів вбивство не просто як соціальний злочин, а як глибокий акт святотатства. На його думку, позбавлення людини життя рівнозначне крадіжці найсвятішого з того, що належить Богу. Він стверджував, що людина є найвищою жертвою Богу не завдяки фізичній силі чи соціальній корисності, а завдяки душі, зокрема розумній душі, яка поєднує людину з Богом-Творцем. Відповідно, вбивця не лише порушує права іншої людини, а й оскверняє те, що найтісніше пов'язане з Божим образом ³¹.

Наступним уривком, пов'язаний з убивством є фрагмент з книги Виходу: «Коли впіймають злодія, як вломлюватиметься, і поб'ють так, що вмере, нема злочину крови». (22, 1). Тут йдеться про чітке надання власникам домів право захищати свої оселі від зловмисників, навіть із застосуванням смертельної сили, якщо це необхідно. Ця заповідь відображає більш широкий біблійний принцип, який наголошує на святості життя і власності людини, які вважаються дарами, довіреними Богом. Звільнення від провини за пролиття крові в цьому контексті підкреслює ключове моральне розрізнення: хоча вбивство засуджується,

³⁰ Bible Commentaries. Genesis 9. Haydock's Catholic Bible Commentary. URL : https://www.studylight.org/commentaries/eng/hcc/genesis-9.html?utm_source=chatgpt.com (дата звернення: 08.04.2025.)

³¹ Kopel D. The Torah and Self-Defense. Penn state law review. Vol. 109:1. 2004. P. 18.

вбивство в порядку самооборони, коли це необхідно для захисту свого життя або сім'ї, не розглядається як порушення Божого закону. Це відображає визнання того, що самозбереження є законним інстинктом, особливо в умовах безпосередньої небезпеки ³².

Це положення також підкреслює відповідальність окремих осіб за захист своїх домівок і близьких. У біблійному розумінні дім не сприймався просто матеріальною спорудою, а святиною сімейного життя, де спільнота сім'ї у всій своїй повноті проживала і отримувала Боже благословення. Закон у книзі Вихід відображає важливість забезпечення безпеки і захисту в цьому священному просторі, підкреслюючи, що захист дому є моральним обов'язком. Оскільки право на самооборону підтверджується в Святому Письмі і ґрунтується на божественному законі, воно може розумітися як невід'ємне право – таке, що не надається людськими інститутами, а закладене в моральному порядку, встановленому Богом ³³.

Наступний біблійний фрагмент – Вих. 21, 20-25. Вбивство раба господарем у Вих. 21, 20-21 на відміну від інших стародавніх законів, де раби розглядалися як проста власність, Закон Мойсея захищав життя раба, що стало важливим кроком у розвитку біблійного правосуддя. Якщо господар бив раба і той помер, господар ніс відповідальність. Згідно з Талмудом, покаранням була смерть, хоча деякі сучасні тлумачення припускають фінансове відшкодування. Ключовим моментом є те, що закон визнавав вбивство раба серйозним злочином. Закон допускав певну поблажливість, якщо раб виживав протягом одного-двох днів після побиття. Це припущення, що господар не мав наміру вбивати, відображає економічні втрати, яких господар зазнав би від смерті раба. Таким чином, якщо смерть не наставала відразу, господар не карався ³⁴.

³² Barton D. Exodus 22:2 – The Bible and Self-Defense. *Liberty University Law Review: Vol. 8 : Iss. 3, Article 6*. P. 649-650.

³³ Там само. P. 650.

³⁴ Bible Commentaries. Exodus 21. Ellicott's Commentary for English Readers. URL : <https://www.studydrive.org/commentaries/eng/ebc/exodus-21.html> (дата звернення: 08.04.2025).

Вих. 21, 22-23 переходить до випадку заподіяння шкоди вагітній жінці. Якщо чоловіки билися і заподіяли шкоду вагітній жінці, що призвело до викидня, покарання коригувалося залежно від тяжкості. Якщо подальшої шкоди не було, покаранням був штраф, узгоджений між чоловіком і суддею (Вих. 21, 22). Однак якщо жінка або дитина помирали, закон вимагав життя за життя, що відображало серйозність завданої шкоди.

Вих. 21, 24-25 вводить принцип «життя за життя, око за око». Хоча ідея відплати була поширеною в стародавніх правових кодексах, її реалізація на практиці була складною, наприклад, було важко визначити точну тяжкість травми. Ця сувора форма правосуддя була пізніше змінена в багатьох культурах, включаючи біблійний закон, щоб замінити фізичну відплату грошовою компенсацією ³⁵.

У іншому старозавітному фрагменті – Нех. 4, 9-17 читаємо про переконливе поєднання фізичної праці та збройної готовності. Після того, як було зірвано задум ворога, народ відновив будівництво стіни Єрусалима, але під суворими оборонними заходами. Половина робітників постійно носила зброю, а інша половина продовжувала будувати, деякі навіть працювали однією рукою, а іншою тримали зброю. Це не була імпровізована реакція, а добре продуманий план, очолюваний Неемією, чиї слуги та охоронці були озброєні та розташовані в стратегічних місцях. Текст показує, що збройний захист не обмежувався лише солдатами. Будівельники, робітники та керівники були залучені до взаємного захисту. Навіть під час виконання цивільних обов'язків від них очікували пильності та озброєння, що відображало спільну відповідальність за безпеку. Примітно, що правителі стояли за робітниками не лише як наглядачі, а й як потенційні військові керівники на випадок нападу ³⁶.

Неемія наголошував на готовності. Робітники залишалися в Єрусалимі на ніч, вночі виконували функції охоронців, а вдень – робітників. Навіть

³⁵ Exodus 21. Ellicott's Commentary for English Readers. URL : <https://www.studydrive.org/commentaries/eng/ebc/exodus-21.html> (дата звернення: 08.04.2025).

³⁶ Bible Commentaries. Nehemiah 4. Keil and Delitzsch Old Testament Commentary. URL : <https://www.studydrive.org/commentaries/eng/kdo/nehemiah-4.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

керівництво, включаючи самого Неємію, утримувалося від роздягання та роззброєння, що свідчило про постійну готовність. Цей уривок підкреслює біблійну етику, згідно з якою захист є законним і необхідним під час відновлення спільноти, що перебуває під загрозою. Збройна пильність під божественним керівництвом і єдність спільноти представлені не як відсутність віри, а як вираз відповідальності і морального порядку ³⁷.

Розповідь у 4-му розділі книги Неємії підтверджує, що самооборона, коли вона здійснюється в рамках законної влади і на благо загального добра, не тільки дозволена, але й схвалюється в біблійній традиції. Зовсім не підриваючи довіру до Бога, збройна готовність народу співіснує з глибокою вірою в Божественний захист: «Бог наш буде за нас воювати.» (Не. 4, 14). Цей уривок розкриває богослов'я оборони, що корениться в управлінні: окремі особи та спільноти наділені захистом життя та суспільного порядку. У цьому сенсі самооборона постає не просто як особисте право, а як священний обов'язок, заснований на справедливості, розсудливості та колективних моральних діях ³⁸.

Наступним вагомим старозавітнім аргументом на користь використання сили у контексті Божого задуму є Псалом 144-й, який надає фундаментальну богословську основу для розуміння законної війни та самооборони в біблійній традиції. Слова царя Давида: «Благословен Господь, моя скеля, що навчає руки мої до бою, до війни мої пальці.» (Пс. 144, 1) є не просто поетичною метафорою; вона відображає світогляд, в якому військова майстерність не є суперечливою святості, а може бути дозволена Богом, коли спрямована на справедливі цілі. Давид не був професійним воїном, коли зіткнувся з Голіафом, проте він сприймав свою перемогу як наслідок Божого Провидіння. Це демонструє важливий біблійний принцип: людська дія в бою не відокремлена від Божої суверенності. Легітимність сили в цьому контексті залежить не від прагнення влади чи помсти, а від захисту життя, союзу та цілісності спільноти.

³⁷ Bible Commentaries. Nehemiah 4. Keil and Delitzsch Old Testament Commentary. URL : <https://www.studydrive.org/commentaries/eng/kdo/nehemiah-4.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

³⁸ Heaster D. Nehemiah: New European Christadelphian Commentary. Menai: Carelinks, 2018. P. 20.

Затверджуючи, що Бог навчає його руки війні, Давид визнає, що збройні дії, коли вони здійснюються в межах справедливості, не є оскверненням віри, а виконанням обов'язку ³⁹.

У сучасних богословських термінах цей уривок відповідає традиції справедливої війни, особливо в тому вигляді, в якому вона розвинулася в католицькому моральному вченні. Хоча мир є ідеалом, застосування сили може стати морально необхідним для захисту невинних, відстоювання справедливості або збереження упорядкованого суспільства. Таким чином, псалом пропонує не тільки духовні роздуми про війну, але й парадигму етично обґрунтованої оборони, що базується на автентичній смиренності – слідуванню Божому Провидінню ⁴⁰.

Попри справедливе право на використання зброї та відповідно вдавання до вбивства у випадку, описаному вище, є і обставини, за яких вбивство є несправедливе, і якому слід протистояти. У книзі Приповідок – 24:11 ми читаємо: «Рятуй тих, що на смерть тягнені, | і від засуджених на страту не відступай». Цей вірш сильно підкреслює моральний обов'язок рятувати несправедливо засуджених, відгукуючись на біблійну традицію захищати невинних від шкоди, особливо, коли вони стикаються з передчасною або несправедливою стратою ⁴¹.

В історичному контексті єврейського народу часто траплялися випадки, коли натовп, спонукуваний релігійним фанатизмом, страчував людей без офіційного суду, як це було в випадку побиття камінням першого християнського мученика Стефана (Ді. 7) або інших, яких швидко засудили за провини. Сам Ісус, у Своему милосерді, втрутився, щоб захистити жінку, спійману на перелюбі (Ів. 8, 1-11), показавши всім, що можна врятувати обвинуваченого від несправедливого покарання, навіть якщо докази вказують на

³⁹ Bible Commentaries. Psalms 143 (144). Haydock's Catholic Bible Commentary. URL : <https://www.studydrive.net/commentaries/eng/hcc/psalms-143.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

⁴⁰ Koplitz M. The Psalm Project Discovering the Spiritual World through the Psalms - Psalm 144. 2023. P. 8.

⁴¹ Bible Commentaries. Proverbs 24. Haydock's Catholic Bible Commentary. URL : <https://www.studydrive.net/commentaries/eng/hcc/proverbs-24.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

його провину. Це нагадує пророка Даниїла, який у випадку Сусанни запобіг її страті, викривши фальшиві звинувачення проти неї (Дан. 13). Однак у Прип. 24, 11. заклик до порятунку може також стосуватися тих, хто страждає від економічного гноблення, таких як бідні боржники, згадані в Пс. 71, 4, які можуть зазнати тяжких наслідків через фінансові проблеми. Тут прохання про порятунок стосується несправедливого поводження, чи то від несправедливої смертної кари, чи то від соціальної несправедливості ⁴².

Святий Амвросій Медіоланський є відомий своїм ревним захистом ближніх, особливо коли люди були несправедливо засуджені або переслідувані. Амвросій у своїх творах стверджує важливість збереження життя, коли воно несправедливо засуджується, відображаючи більш широкий християнський обов'язок заступатися за невинних, так як це робить Бог для Свого народу. Отже, цей вірш підкреслює як особистий, так і суспільний обов'язок захищати вразливих від несправедливої шкоди та протистояти самосуду або урядовим зловживанням, що відповідає ширшому біблійному та християнському обов'язку захищати святість життя та принципи справедливості. Тут проглядається чітка паралель з християнським закликом до самооборони, не лише свого власного життя, але й інших, хто стикається з несправедливим знищенням ⁴³.

Вираз «час на війну і час на мир» (Проп. 3, 8) узагальнює біблійне розуміння того, що мир – це не просто відсутність конфлікту, а часто результат попередньої конфронтації. Святе Письмо не пропагує насильство як чесноту, але послідовно стверджує, що певні форми конфлікту – особливо ті, що ведуться за Божим велінням або з моральної необхідності – є невід'ємною частиною досягнення справедливості та тривалого миру⁴⁴.

Переконливим прикладом є контрастні часи правління Давида і Соломона. Соломон, епоха якого запам'яталася миром і процвітанням, успадкував королівство, вже закріплене Давидом у результаті масштабних військових

⁴² Bible Commentaries. Proverbs 24. Haydock's Catholic Bible Commentary. URL : <https://www.studydrive.net/commentaries/eng/hcc/proverbs-24.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

⁴³ Там само.

⁴⁴ Кусьнеж В. Світ Біблії. Подорож Батьківщиною Ісуса Христа. Київ : Кайрос, 2022. С. 186.

кампаній. Війни Давида, далеко не безпідставні, мали стратегічну мету: підкорити ворожі народи і встановити геополітичну стабільність, необхідну для мирного правління Соломона. Це ілюструє принцип, який резонує навіть у сучасному врядуванні, а саме: що міцний мир часто вимагає важких, але необхідних дій для нейтралізації загроз і встановлення порядку ⁴⁵.

Новий Завіт підтверджує цю логіку за допомогою метафори, про яку каже Ісус. У Лк. 11, 21 Христос зазначає: «Коли хтось сильний та озброєний пильнує свого двору, його майно в безпеці». Цей образ пильної, озброєної готовності є як духовним, так і практичним уроком: мир у спільноті чи домі залежить від наявності порядку, захисту та морального авторитету. Стосовно сучасного державного управління, це розуміння нагадує нам, що миротворчі інституції – такі як поліція, суди чи армія – не є за своєю суттю репресивними, а є необхідними механізмами для захисту громадянського життя ⁴⁶.

Святе Письмо також наводить приклади, коли відмова від рішучих дій у конфлікті була непослухом Богу. Божі накази Ісусу Навину (Євреїв 4, 1–9) і Саулу (1 Самуїла 15, 18) вести війну були сформульовані не як агресивні починання, а як акти справедливості і національної безпеки. Ці події підкреслюють, що біблійна етика не ототожнює пасивність із праведністю. Навпаки, відмова діяти, коли це необхідно, може призвести до більшої шкоди вразливим і до руйнування моральної відповідальності ⁴⁷.

Водночас, книга Проп. у 3:8 нагадує нам про межі людської влади. Навіть цар Соломон, прославлений своєю великою мудрістю та адміністративним хистом, не міг остаточно контролювати сили війни та миру. Хоча люди повинні діяти справедливо і мудро у свій час, остаточний результат історії залишається в руках Бога. З сучасної точки зору, цей уривок заохочує до збалансованого погляду на самооборону та управління. Він не схвалює безконтрольне

⁴⁵ Bible Commentaries. Ecclesiastes 3 Everett's Study Notes on the Holy Scriptures. URL : <https://www.studylight.org/commentaries/eng/ghe/ecclesiastes-3.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

⁴⁶ Міжнародний біблійний коментар. Том 4. Євангелія та Діяння апостолів. Львів: Свічадо, 2019. С. 214.

⁴⁷ Bible Commentaries. Ecclesiastes 3 Everett's Study Notes on the Holy Scriptures. URL : <https://www.studylight.org/commentaries/eng/ghe/ecclesiastes-3.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

насильство і не ідеалізує пацифізм. Натомість він визнає моральну складність громадського порядку і закликає до духовного розсуду та відповідальних дій на захист миру ⁴⁸.

В Єз. 33:6 подано вражаючий образ моральної відповідальності: «Коли ж вартовий побачить меч і не затрубить у трубу, і люди не будуть остережені, і прийде меч та й забере в когось із них життя, то той умре за свою провину, але (відповідальності за) кров його я буду вимагати з руки вартового». У пророчому контексті це урочисте попередження духовним лідерам, які не попереджають свої громади про наближення небезпеки. Однак значення цього уривка виходить далеко за межі духовенства давнього Ізраїлю. Він пропонує моральну парадигму, яка визначає особисту та колективну відповідальність у ситуаціях небезпеки, несправедливості та захисту ⁴⁹.

Католицькі дослідники Хейдок і Калмет, вказують, що сторож Єзекиїла є не тільки буквальною фігурою, але й символом совісті – внутрішнього голосу, який повинен бити на сполох, коли наближається гріховна небезпека. Однак, якщо совість притуплена або духовні лідери мовчать перед обличчям моральних загроз, і людина, і громада залишаються беззахисними. Це мовчання не є морально нейтральним; воно стає винною недбалістю, що має реальні наслідки ⁵⁰.

Крім того, цей фрагмент має глибоке значення щодо питання про законну оборону. Якщо людина або суспільство усвідомлюють небезпеку, але не діють – через пасивність, моральну розгубленість або помилковий пацифізм – вони стають співучасниками заподіяної шкоди. І навпаки, коли хтось вживає відповідальних заходів для запобігання агресії або несправедливості, це не є актом насильства, а виконанням морального обов'язку. «Труба» повинна

⁴⁸ Кусьнеж В. Світ Біблії. Подорож Батьківщиною Ісуса Христа. Київ : Кайрос, 2022. С. 189.

⁴⁹ Bible Commentaries. Ezekiel 33. Haydock's Catholic Bible Commentary. URL : <https://www.studylight.org/commentaries/eng/hcc/ezekiel-33.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

⁵⁰ Там само.

пролунати – чи то сумлінням, чи то громадянськими інститутами, чи то тими, кому довірено владу – щоб уникнути шкоди, якої можна та слід уникнути⁵¹.

Тепер поглянемо більше на колективний вимір самозахисту, тобто на біблійний погляд на війну, основоположним рушієм якої є старозавітний цар Давид. Біблійний образ Давида глибоко вкорінений у те, що вчені називають богослов'ям воїна - богословським світоглядом, в якому перетинаються бойові дії, лідерство та Божественний задум. Насправді війна не є другорядною темою в житті Давида; вона пронизує майже кожен аспект оповіді, що міститься в 1–2 Самуїла, 1 Хроніках і навіть у Псалмах. Ці тексти не просто розповідають про військові перемоги – вони дають глибоке уявлення про внутрішнє життя постаті, яку описують як «чоловіка за серцем Божим» (1 Сам. 13, 14) і «могутнього воїна, розважливого в словах і хороброго чоловіка» (1 Сам. 16, 18)⁵².

У 1 книзі Самуїла (17, 37) Давид вирішує битись з Голіафом: «Господь, що врятував мене з левиних та ведмежих лап, врятує мене і з рук цього філістимлянина.» Тоді Саул сказав до Давида: «Іди, й нехай Господь буде з тобою!» Давид висловлює впевнену віру в те, що його минулий досвід спасіння служить гарантією для нинішнього виклику. Згадуючи про свої зустрічі з небезпечними тваринами під час пастушого життя, Давид дякує Богу, а не своїй силі чи вправності, за те, що врятував його від лева і ведмеда. Його слова: «Господь визволить мене з руки цього філістимлянина», підкреслює послідовну богословську тему: довіра до Божої спасительної сили, а не покладання на людські здібності. Важливо, що Давид не вступає в майбутню сутичку з Голіафом від свого імені, а звертається до авторитету і сили Бога Ізраїля. Цей уривок вводить модель самооборони, що ґрунтується на вірі, а не на агресії – принцип, який буде повторюватися в біблійних оповідях, де легітимність

⁵¹ Barbaglio G. Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane. Assisi: Citiadella Editrice, 1991. P. 91.

⁵² Capps K. David, man of God and man of war. URL : <https://www.fromthefray.com/david-man-of-god-and-man-of-war/> (дата звернення: 08.04.2025.)

насилюства часто зважається проти сприйманої справедливості та божественного санкціонування причини ⁵³.

У 1 книзі Самуїла (вірш 45) Голіаф наближається з традиційними знаряддями війни – мечем, списом і щитом – Давид підкреслює різкий контраст: він приходить не зі зброєю, а «в ім'я Господа Саваота». Цей титул є значущим, підкреслюючи верховну владу Бога над усіма арміями, небесними і земними, та підтверджуючи Його особливі відносини з Ізраїлем. Голіаф покладає свою надію на видиму, матеріальну силу, тоді як Давид апелює до божественної влади та моральної легітимності. Фраза «кого ти зневажив» вказує на те, що образа Голіафа спрямована не лише проти Ізраїля, а й проти Бога Ізраїля. Таким чином, Давид представляє свій вчинок не просто як індивідуальне протистояння, а як захист Божественної честі та національної ідентичності ⁵⁴.

Цей вірш вводить богословське обґрунтування самооборони. Давид позиціонує себе не як агресор, а як носій Божої справедливості, покликаний захищати спільноту від блюзнірства та загрози. Равіністичне тлумачення, як зазначено в Вавилонському Талмуді, навіть зображує самого Бога, який вступає в бій «як воїн», а Давид є Його обраним посланцем. Отже, ця зустріч – не просто дуель між двома воїнами, а конфлікт, наповнений духовним змістом, де перетинаються Боже провидіння і людська обмежена сила. Цей уривок дає чітке розуміння біблійного погляду на самооборону: законність сили вимірюється не силою зброї, а справедливістю справи і присутністю Божого схвалення. У цьому світлі слова Давида є потужним прикладом війни як продовження вірності Богу, а не політичних амбіцій ⁵⁵.

Зараз поглянемо на інший фрагмент у зовсім іншому контексті. У 1 книзі Самуїла (23, 14) розповідається про період, позначений не завоюваннями, а витривалістю, стриманістю і Божим захистом. Тікаючи від невпинних

⁵³ Bible Commentaries. 1 Samuel 17. Gill's Exposition of the Whole Bible. URL : <https://www.studydrive.net/bible-commentaries/eng/geb/1-samuel-17.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

⁵⁴ Bible Commentaries. 1 Samuel 17. Gill's Exposition of the Whole Bible. URL : <https://www.studydrive.net/bible-commentaries/eng/geb/1-samuel-17.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

⁵⁵ Там само.

переслідувань Саула, Давид знаходить притулок у пустелі Зіф, ховаючись у віддалених фортецях і лісистій місцевості. Ця географічна ізоляція відображає його політичну і соціальну маргіналізацію. Однак саме в цій невідомості на перший план виходять моральна ясність і духовна дисципліна Давида. Він не веде війни і не використовує хитрощів, щоб заволодіти трон, який, як він знає, одного дня належатиме йому. Це рішення свідчить про глибоку віру в Божє провидіння і відмову від спроб обійти Божий план, навіть ціною особистих жертв. Така стриманість різко контрастує з агресивною поведінкою самоствердженням, яке часто характеризує боротьбу за владу як в стародавніх, так і в сучасних політичних контекстах ⁵⁶.

Незважаючи на щоденні зусилля Саула вистежити його, Давид залишається під захистом – не лише військовою силою чи таємницею, а прямим втручанням Бога. Текст підтверджує, що «Бог не видав його в руки (Саула)» (вірш 14), підкреслюючи Божу верховну владу над людськими планами. Це твердження знаходить паралель в Івана 19, 11, де Ісус нагадує Пилату, що земна влада обмежена тим, що дозволяє Бог. Послання чітке: хай якими могутніми чи наполегливими були б вороги Давида, вони не зможуть перемогти, якщо Бог не дозволить ⁵⁷.

Таким чином, цей епізод робить значний внесок у біблійне розуміння самооборони. Відступ Давида – це не слабкість, а принципова стриманість. Він демонструє, що самооборона в її автентичній формі не завжди вимагає конфронтації – вона може також проявлятися у терпінні, очікуванні Божого виправдання та в протидії спокусі взяти правосуддя у свої руки. Такий погляд ставить під сумнів сучасні уявлення про необхідність негайної або силової реакції на агресію, пропонуючи натомість модель морально дисциплінованої витримки.

⁵⁶ Bible Commentaries. 1 Samuel 23. Henry's Complete Commentary on the Bible. URL : <https://www.studydrive.org/commentaries/eng/mhm/1-samuel-23.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

⁵⁷ Там само. <https://www.studydrive.org/commentaries/eng/mhm/1-samuel-23.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

Отже, як показують джерела з греко-римського, месопотамського та старозавітного середовища, звернення до самооборони, як у випадку індивідуальному, так і у випадку виправдання війни було поширеним і повторюваним мотивом на стародавньому Близькому Сході та Античному Заході. Хоча присутність цієї ідеї в різних літературних традиціях може свідчити про спільну культурну логіку, це не обов'язково вказує на пряме літературне запозичення між цими середовищами. Швидше, універсальність концепції вказує на її глибоке коріння в соціально-політичних реаліях стародавніх спільнот.

РОЗДІЛ 2.

НОВОЗАВІТНИЙ ПОГЛЯД НА ПИТАННЯ САМОЗАХИСТУ НА ПРИКЛАДІ ЛК. 22:35-38

У цьому буде розглянуто богословські аспекти питання самозахисту, аналізуючи ключовий новозавітний уривок Лк. 22:35-38. Це місце Писання є одним із найскладніших для тлумачення, оскільки на перший погляд воно суперечить закликам Христа до миру та ненасильства. Ми проаналізуємо різні інтерпретації – від буквального розуміння до символічного – щоб зрозуміти, чому Ісус наказав Своїм учням купити мечі. Це дослідження допоможе розкрити глибинне значення Його слів у контексті майбутніх Страстей та загальної місії.

2.1. Ширший та вузький контекст Лк. 22:35-38

Наратив про страждання і смерть Ісуса у Луки (Лк. 22:1 – 23:56) слугує широким контекстом для уривка Лк. 22:35-38. Це не просто лінійний опис подій, а складна історія, що розгортається на тлі постійного конфлікту. Цей конфлікт проходить через усе Євангеліє, починаючи з пророцтва Симеона про те, що Ісус стане «знаком протиріччя» (Лк. 2:34). До моменту Таємної Вечері протистояння загострюється. Воно виявляється у ворожості єврейського керівництва, яке намагається протистояти Божому задуму, та в діях сатани, що стоїть за цією опозицією (Лк. 22:3). Слова Ісуса в 22:35-38 про купівлю меча слід розуміти як частину цієї всеохопної боротьби, яка тепер вступає у свою вирішальну фазу ⁵⁸.

Цей уривок також тісно пов'язаний із попередніми подіями Таємної Вечері, особливо з розповіддю про зраду Юди та суперечкою про велич. Незважаючи на

⁵⁸ Green J. B. The Gospel of Luke. Michigan: Eerdmans Publishing Co, 1997. P. 744-746.

те, що учні були вражені пророцтвом про зраду, вони одразу ж вступають у суперечку про те, хто з них є найбільшим. Відповідь Ісуса на їхню суперечку, що вони повинні бути слугами, як Він, є прямим контрастом до слів про меч у 22:35-38. Тут Лука підкреслює їхнє нерозуміння істинного служіння, яке не відповідає світській владі. Після попередження Ісуса про те, що сатана «вимагав» просіяти їх, як пшеницю, розмова про мечі стає логічним продовженням цього застереження про майбутні випробування, що очікують апостолів ⁵⁹.

Цей ширший контекст також пояснює, чому Ісус говорить про «нечестиві союзи» та випробування. Спочатку Ісус був захищений «народом», який підтримував Його і заважав лідерам здійснити їхні злі наміри (Лк. 19:47-48). Однак у розповіді Луки про Страсті цей захист починає руйнуватися. Учні, включаючи Петра, виявляють свою невірність (Лк. 22:24, 22:54-60), а Юда стає зрадником під впливом сатани (Лк. 22:3-6). Навіть натовп, який спочатку був на боці Ісуса, зрештою об'єднується з лідерами, щоб вимагати Його розп'яття (Лк. 23:13-34). Таким чином, слова Ісуса в Лк. 22:35-38 є важливим попередженням про те, що захист зник, і тепер учні повинні готуватися до ситуації, де їхня віра буде випробувана і де їхню долю, як і долю їхнього Вчителя, будуть вирішувати ворожі сили ⁶⁰.

Уривок Лк. 22:35-38 містить глибокий богословський підтекст, що дозволяє порівняти його з заповітом Давида до Соломона (1 Цар. 2:7). У цьому порівнянні час служіння Ісуса, який був відносно мирним, відповідає періоду, коли Давид, будучи царем, не міг вершити помсту. Натомість, наступний період, який розпочнеться після смерті Ісуса, буде часом відкритої ворожості, що відповідає періоду правління Соломона. Таким чином, у Луки відбувається драматична зміна ситуації: час миру закінчується, і на його місце приходить період випробувань. Подібно до того, як Давид заповів царство Соломону, Ісус заповідає його Своїм учням (Лк. 22:29), що вказує на їхню майбутню участь у

⁵⁹ Moore K. L. Why Two Swords Were Enough: Israelite Tradition History Behin Luke 22:35-38. Dissertation of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy. University of Denver, 2009. P. 250-254.

⁶⁰ Green J. B. The Gospel of Luke. Michigan: Eerdmans Publishing Co, 1997. P. 746-748.

цій боротьбі. Усе це підтверджує, що Лука свідомо використовує біблійну традицію прощальних промов, щоб підкреслити перехід від однієї епохи до іншої⁶¹.

Для повного розуміння уривка Лк. 22:35-38 його слід читати в контексті подальших подій, а саме – передбачення зречення Петра (22:31-34) та арешту Ісуса (22:49-53). Ці три уривки пов'язані між собою темою готовності та нерозуміння. У пророцтві про Петра Ісус молиться, щоб його віра не ослабла, хоча Петро, покладаючись на власні сили, згодом зречеться. Це показує, що людська сила – слабкість, а віра – це єдине, що має значення. Цей контекст допомагає зрозуміти, що і слова про меч, і зречення Петра є частиною єдиного задуму Луки, який протиставляє людську надійність на силу зброї та стійкість віри⁶².

Уривок Лк. 22:35-38 тісно пов'язаний з попередньою розмовою про владу і служіння (Лк. 22:24-27). У ній Ісус закликає учнів відмовитися від мирської логіки панування, де «сильні світу цього» називають себе «доброчинцями», а замість цього стати слугами, наслідуючи Його власний приклад. Слова про меч в Лк. 22:35-38 є логічним продовженням цієї теми, оскільки вони переносять розмову від внутрішньої динаміки групи до їхнього майбутнього ставлення до ворожого світу⁶³.

Прощальна промова Ісуса є потужним літературним прийомом, що надає ваги Його останнім настановам і слугує моделлю для громади. У ній Ісус поєднує ключові теми свого вчення, інтерпретуючи власну смерть у контексті Божого задуму, історії Ізраїлю, ворожості та зради. Особлива увага приділяється темі учнівства, яка показує, як вплив сатани спричиняє вагання (Лк. 22:3-6, 31-34) і непорозуміння (Лк. 22:24, 38) серед послідовників, але водночас провіщає їхню стійкість у випробуваннях (Лк. 22:28) і здатність розділити царську владу (Лк.

⁶¹ Kurz W. S. Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses. *Journal of Biblical Literature*. 1985. Vol. 104, №. 2. P. 260-261.

⁶² Okoronkwo M. E. OF What use is the sword for the disciples of Jesus? A discourse analysis of Luke 22:35-38 in the light of New Testament ethics on non-violence. *Scriptura*. 2014. № 113. P. 10-11.

⁶³ Grasso S. Luca. Traduzione e commento di Santi Grasso. Roma : Boria, 1999. P. 561-562.

22:29-30). Промова знаменує собою монументальний перехід, де Ісус поєднує горизонти Пасхи та Царства, і водночас попереджає учнів про фундаментальну зміну умов їхньої місії, що підкреслює її терміновий характер ⁶⁴.

Цей уривок логічно продовжує серію унікальних для Луки епізодів у оповіді про Таємну Вечерю, зокрема дискусію про владу (22:24-27) та пророцтво про зречення Петра (Лк. 22:31-34). В цьому уривку Ісус, звертаючись до апостолів, проводить паралель між їхньою попередньою місією (описаною в Лк. 9:1-6 та Лк. 10:4) і новою ситуацією, яка їх очікує. Тоді вони вирушали без матеріальних благ і поклалися на Боже провидіння та гостинність людей, і не відчували нестачі ⁶⁵.

Аналіз контексту Лк. 22:35-38 дозволяє глибше зрозуміти зміст слів Ісуса. Цей уривок є частиною останньої розмови Ісуса з учнями під час Таємної Вечері, яка має характер прощальної промови. Безпосередньо перед цим діалогом Ісус говорить про неминуче зречення Петра (Лк. 22:31-34), застерігаючи його від падіння. Це пророцтво створює атмосферу тривоги та усвідомлення майбутніх випробувань, що робить наступне звернення Ісуса до всіх учнів особливо значущим. Учні, зі свого боку, ще не до кінця розуміють серйозність ситуації, що підкреслюється їхньою безпечною відповіддю на запитання Ісуса ⁶⁶.

Наступний епізод — пророцтво про зречення Петра (Лк. 22:31-34) — створює безпосередній контекст для слів про меч. Ісус попереджає Петра, що сатана «попросив вас, щоб пересіяти, мов пшеницю», що вказує на наближення часу великих випробувань. Це пророцтво, що стосується втрати віри, посилює відчуття небезпеки і невизначеності. Тому звернення Ісуса до всіх учнів із закликом придбати меч не є випадковим: воно відповідає на їхню потребу бути готовими до випробувань, про які Він щойно говорив Петру. У цьому контексті Ісус посилається на пророцтво з книги Ісаї (Іс. 53:12), де йдеться про те, що Месія буде «зарахований до злочинців». Ця цитата є ключовою для розуміння слів про меч. Вона пояснює, чому учням тепер потрібна зброя, адже вони будуть

⁶⁴ Green J. B. The Gospel of Luke. Michigan: Eerdmans Publishing Co, 1997. P. 750-751.

⁶⁵ Soards M. L. The passion according to Luke The Special Material of Luke 22. JSOT Press, 1987. P. 30-31.

⁶⁶ Bovon F. Vangelo di Luca. Vol. 3. Brescia: Paideia Editrice, 2013. P. 261-262.

ототожнюватися з їхнім Учителем, якого судитимуть як злочинця. Таким чином, меч стає не інструментом нападу чи захисту, а символом статусу, який вони незабаром розділять із Ісусом, — статусу «поза законом» ⁶⁷.

Цей діалог також безпосередньо пов'язаний з попереднім уривком, де учні сперечалися, хто з них є найбільшим (Лк. 22:24-30). У відповідь на їхню суперечку Ісус пояснює, що істинна велич полягає у служінні, а не у пануванні. Він запевняє, що вони, як ті, хто вистояв у Його випробуваннях, матимуть місце в Його Царстві. Розмова про мечі, що йде далі, створює різкий контраст із темою служіння та смирення, піднімаючи питання про те, як учні повинні діяти у світі, який неминуче відкине їхнього Вчителя, і чи мають вони право на силу ⁶⁸.

Уривок Лк. 22:35-38 тісно пов'язаний із пророцтвом Ісуса про зречення Петра (Лк. 22:31-34), яке безпосередньо йому передує. У цьому епізоді Ісус попереджає Симона Петра, що сатана «наставав, щоб просіяти вас, як пшеницю» (Лк. 22:31). Ця метафора означає, що учнів очікує серйозне випробування віри, яке має на меті дестабілізувати їхню віру та відірвати від Христа. Зречення Петра, про яке Ісус пророкує, є конкретним прикладом такого «просіювання». Таким чином, слова про меч з'являються в контексті наближення небезпеки та внутрішньої кризи, що загрожує спільноті учнів ⁶⁹.

Розмова про мечі є логічним продовженням попередніх пророцтв Ісуса про зраду Юди та зречення Петра. Вона служить перехідним містком до подій у Гетсиманському саду, де ці слова отримають своє буквальне, хоча й помилкове, застосування. Після слів Ісуса про необхідність мати меч, учні поспішно заявляють: «Господи, ось два мечі тут». Ця відповідь вказує на їхнє буквальне розуміння слів Вчителя та демонструє їхню неготовність до майбутніх випробувань, які вимагатимуть не фізичної, а духовної сили ⁷⁰.

⁶⁷ Grasso S. Luca. Traduzione e commento di Santi Grasso. Roma : Boria, 1999. P. 562-564.

⁶⁸ Bovon F. Vangelo di Luca. Vol. 3. Brescia: Paideia Editrice, 2013. P. 263-264.

⁶⁹ Meyer H. A. W. Koch D. A. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. P. 674-676.

⁷⁰ Bovon F. Vangelo di Luca. Vol. 3. Brescia: Paideia Editrice, 2013. P. 264-265.

Лк. 22:35-38 є перехідним містком до кульмінаційних подій Страстей. Розмова про меч готує читача до арешту Ісуса та реакції учнів. Коли вони буквально сприймають слова Ісуса та виявляють два мечі, Його відповідь «Досить!» звучить як заперечення їхньої мілітаристської інтерпретації. Це ще раз підкреслює, що символіка меча стосується не фізичної боротьби, а скоріше духовної готовності протистояти ворожому світові, де вірність Ісусу буде вимагати від них жертвності, а не сили ⁷¹.

Слова Ісуса в Лк. 22:35-38 є частиною Його прощального заповіту, де Він не просто інструктує учнів, а й переосмислює саму природу їхньої місії. До цього моменту їхня діяльність була мирною і заснованою на вірі в Боже забезпечення, про що свідчить відсутність потреби в грошах чи припасах. Тепер же Ісус готує їх до нового, ворожого світу. Цей уривок символічно позначає кінець епохи невинності для апостолів і початок епохи переслідувань, що стане характерною рисою життя ранньої Церкви ⁷².

Мотив меча знову з'являється під час арешту Ісуса, де один з учнів використовує його. Це прямий наслідок нерозуміння, яке було виявлене раніше у Лк. 22:38. Учень діє без дозволу Ісуса, а Його реакція «Досить!» та подальше зцілення вуха пораненого слуги свідчить про Його повне несхвалення насильства. Це підтверджує, що Ісус не заохочував своїх учнів до використання меча. Навіть якщо меч був дозволений у Лк. 22:38, то тільки для того, щоб показати, як учні не розуміють Його вчення, і що вони все ще покладаються на фізичні засоби ⁷³.

Заключна фраза Ісуса: «Досить!» (Лк. 22:38) має вирішальне значення в цьому контексті. Вона може бути інтерпретована не лише як припинення розмови, але й як заперечення буквального використання сили. Ця репліка Ісуса різко обриває діалог, залишаючи учнів у стані замішання. У світлі подальших подій, коли Петро застосує меч, а Ісус зцілить вуха пораненого, стає очевидним,

⁷¹ Grasso S. Luca. Traduzione e commento di Santi Grasso. Roma : Boria, 1999. P. 564-570.

⁷² Rossé G. Il Vangelo di Luca commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. P. 899-900.

⁷³ Okoronkwo M. E. OF What use is the sword for the disciples of Jesus? A discourse analysis of Luke 22:35-38 in the light of New Testament ethics on non-violence. *Scriptura*. 2014. № 113. P. 11-12.

що Його слова були не закликом до збройного опору, а пророчим попередженням про неминуче зіткнення зі світом, яке потребуватиме від учнів відмови від матеріальної опори на користь повної довіри до Божого плану ⁷⁴.

Уривок Лк. 22:35-38 містить важливий контекст, пов'язаний з темою спокуси та боротьби. Безпосередньо після слів про меч і пророцтва про зречення Петра, Лука переносить дію на Оливну гору (22:39-46). Тут Ісус закликає учнів молитися, «щоб не ввійти в спокусу». Цей заклик є прямим продовженням теми, розпочатої у розмові про меч. Лука показує, що «битва», про яку говорив Ісус, — це насамперед духовна битва, боротьба зі спокусою, а не з фізичними ворогами. Меч, як символ, стає застереженням, що учні мають бути готові до цієї боротьби, що вимагає пильності та молитви ⁷⁵.

Уривок Лк. 22:35-38 слід розглядати в тісному зв'язку з наступною сценою – молитвою на Оливній горі (Лк. 22:39-46). Ці два фрагменти формують єдину літературну та богословську одиницю. Після слів про купівлю меча, що учні сприймають буквально, Лука переходить до опису того, як Ісус з учнями йдуть на гору, що було їхньою звичкою. Тут Ісус звертається до них із прямим закликом: «Моліться, щоб не ввійти в спокусу» (Лк. 22:40). Цей заклик є прямим продовженням попередньої розмови, де Ісус готував їх до майбутніх випробувань. Це вказує на те, що битва, про яку говорив Ісус, – це насамперед духовна боротьба, а не фізичне протистояння ⁷⁶.

Варто зауважити, що уривок 22:35-38 є важливим прологом до всієї драми Страстей, оскільки він закладає фундамент для розуміння ключової теми: духовного випробування. Лука не описує Гестиманський сад як місце мук, як це робить Євангелист Марко. Натомість, він зосереджується на внутрішній боротьбі Ісуса, який звертається до Отця з проханням віддалити цю чашу, але підпорядковує Свою волю Його волі. Цей приклад показує учням, що їхній бій має бути молитовним, а не збройним. Слова про меч, отже, символізують не

⁷⁴ Bovon F. Vangelo di Luca. Vol. 3. Brescia: Paideia Editrice, 2013. P. 266-267.

⁷⁵ Crimella M. Luca: Introduzione, traduzione e commento. Milano: Edizioni San Paolo. 2015. P. 335-336.

⁷⁶ Grasso S. Luca. Traduzione e commento di Santi Grasso. Roma : Boria, 1999. P. 571-574.

фізичне протистояння, а необхідність духовної пильності та готовності до боротьби з екзистенційною спокусою, яка може призвести до зречення віри ⁷⁷.

Ця розмова також відображає основну ідею всієї розповіді Луки про Страсті. Шлях Христа – це шлях страждань і відкинення. На відміну від очікувань учнів, які думають про буквальну битву, Ісус використовує символ меча, щоб підкреслити екзистенційну боротьбу за вірність. Його слова «те, що стосується до мене, кінця доходить» відсилають до глибокого пророчого контексту. Вони свідчать, що Його доля – бути зарахованим до злочинців – не є випадковістю, а частиною Божого плану. Відтак, і доля Його учнів – бути відкинутими і страждати за Ним – стає незмінною частиною їхнього покликання. Це готує читача до драматичних подій арешту, суду та розп'яття, які незабаром відбудуться ⁷⁸.

Додатковий контекст надає згадка про те, що Ісус і сам молиться, «щоб не ввійти в спокусу». Це підтверджує, що навіть Він, Син Божий, не є винятком із цього правила і веде ту саму боротьбу. Таким чином, уривок Лк. 22:35-38 є важливим прологом до подій у Гетсиманському саду. Він підкреслює, що майбутні випробування є не випадковістю, а частиною плану, до якого учні повинні готуватися молитвою та усвідомленням своєї слабкості, а не за допомогою фізичної сили. Це є ключовим моментом у розумінні нової парадигми, яку встановлює Ісус: готовність до страждань та довіра до Божого плану важливіші за будь-яку зброю ⁷⁹.

Отже, уривок Лк. 22:35-38 є ключовим у прощальній промові Ісуса, що функціонує як перехідний міст від Його мирного служіння до прийдешніх страждань. Він отримує своє значення як у широкому контексті конфлікту всього Євангелія, так і у вузькому – в межах подій Таємної Вечері. Наратив Луки показує, як постійна опозиція з боку сатани та єврейського керівництва руйнує захист Ісуса з боку натовпу та спонукає до невірності навіть Його найближчих

⁷⁷ Bovon F. Vangelo di Luca. Vol. 3. Brescia: Paideia Editrice, 2013. P. 297-299.

⁷⁸ Rossé G. Il Vangelo di Luca commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. P. 900-901.

⁷⁹ Crimella M. Luca: Introduzione, traduzione e commento. Milano: Edizioni San Paolo. 2015. P. 336-337.

учнів. Слова Ісуса про меч є центральним елементом цього переходу. Ця метафора символізує кінець «епохи невинності» і початок часу, коли віра учнів буде піддана серйозним випробуванням. Слова про меч слід інтерпретувати не як заклик до фізичного опору, а як попередження про духовну боротьбу та необхідність бути готовими до страждань. Це підтверджується тим, що Лука одразу після цього описує молитву Ісуса на Оливній горі, де Він показує приклад того, як боротися зі спокусою за допомогою молитви і довіри до Божого плану. Таким чином, Лк. 22:35-38 є пророчим застереженням, що підкреслює необхідність для учнів наслідувати Вчителя не у боротьбі, а у смиренній покорі Божій волі.

2.2. Літературно-екзегетичний аналіз Лк. 22:35-38

В аналізованому уривку переважають дієслова, що стосуються спілкування («говорити») та володіння («мати»). Дієслова, що виражають володіння, зустрічаються в кожному вірші, крім Лк. 22:35. Відсутність чогось, як у фразі «той, хто не має», створює відчуття потреби, яку необхідно задовольнити. Використання дієслів «брати», «продавати» та «купувати» в наказовому способі підкреслює важливість та терміновість слів Ісуса, що мають місіонерський характер. Зосередження цих дієслів у Лк. 22:36 вказує на зміну обставин: тепер учням потрібно дбати про такі необхідні для подорожі речі, як гаманець, торба та меч. Це мова наказу, продиктована невідкладністю місії⁸⁰.

Уривок Лк. 22:35-38 є своєрідним «останнім іспитом» для учнів, який мав перевірити їхнє розуміння вчення Ісуса про ненасильство. У критичний момент, коли зростає напруга перед зіткненням з владою в Єрусалимі, Ісус спочатку нагадує учням про їхній успішний досвід місії, де вони обходилися без матеріальних благ і зброї (пор. Лк. 10). Потім Він різко змінює тон, наказуючи

⁸⁰ Okoronkwo M. E. OF What use is the sword for the disciples of Jesus? A discourse analysis of Luke 22:35-38 in the light of New Testament ethics on non-violence. *Scriptura*. 2014. № 113. P. 3.

їм взяти гаманці та торби, а тому, хто не має меча, – продати одяг і купити його. Цей контраст є навмисним: він виявляє, що учні, які могли діяти без майна та зброї у відносно мирний час, тепер, перед обличчям небезпеки, не можуть уявити собі майбутнього без них ⁸¹.

Євангелист Лука, швидше за все, об'єднав кілька різних джерел, щоб створити уривок про меч. Він взяв інструкції, дані учням під час їхньої місії (Лк. 10:3-4), а також матеріал з інших джерел, що стосуються прощання Ісуса. Це видно з того, як Він нагадує учням про їхню попередню подорож, коли вони були без грошей і сандалів, і не потребували нічого. Такий підхід показує, що Лука свідомо створює зв'язок між минулою місією, що проходила в мирі, і майбутньою, що буде сповнена труднощів і небезпек. Цей уривок є яскравим прикладом того, як Лука редагує свої джерела, щоб створити цілісну розповідь ⁸².

У Лк. 22:35 Ісус, використовуючи нехарактерну для Луки формулу «сказав їм», нагадує учням про їхню попередню місію. Він посилається на термінологію, використану при посилянні сімдесяти апостолів (Лк. 10:4), а не дванадцяти (Лк. 9:3). Цей період представлений як ідеалізований час, коли учні, покладаючись на Боже провидіння, не відчували нестачі. Вони отримали допомогу та гостинність від тих, хто прийняв їхнє євангельське послання, що є втіленням «закону сторицею». Така ідеалізація підкреслює, наскільки кардинально змінилися обставини ⁸³.

Потрібно зауважити, що у Лк. 22:35 Ісус розпочинає розмову, яка різко контрастує з їхнім попереднім досвідом. Він нагадує учням про першу місію, коли вони вирушали без грошей, торби чи взуття, повністю покладаючись на Боже провидіння та гостинність людей. Цей ідеалізований період, що приніс їм успіх і не виявив жодної нестачі, тепер завершується. Учні, відповідаючи, що їм нічого не бракувало, підтверджують, що вони дійсно відчували себе захищеними

⁸¹ Friesen B., Stoner J. K. *If Not Empire, What? A Survey of the Bible*. CreateSpace, 2014. P. 232.

⁸² Lampe G. W. H. *The two swords (Luke 22:35-38). Jesus and the Politics of his Day*. Cambridge University Press, 1984. P. 335-336.

⁸³ Rossé G. *Il Vangelo di Luca commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. P. 901.

та забезпеченими. Цей спогад є ключовим для розуміння наступних слів Ісуса, які готують їх до кардинально інших умов ⁸⁴.

Уривок з Лк. 22:35-37 належить до групи промов Ісуса, що містять попередження про майбутні лиха і переслідування. Ці пророцтва є типовими для Євангелій і часто звучать у контексті прощання, як, наприклад, в Дії 20:29-31. Попередження Ісуса, що Його учням доведеться зіткнутися з ворожим світом, у якому їх будуть уникати і переслідувати, узгоджується з подібними висловлюваннями в інших Євангеліях. Це показує, що Лука, як і інші євангелісти, бачить місію як шлях, що веде до конфліктів та випробувань ⁸⁵.

Уривок починається із запитання Ісуса до апостолів, що є посиленням на їхню попередню місію. Ісус нагадує їм, що коли Він посилав їх без гаманця, торби та сандалів, вони нічого не потребували. Використання частки «чи» в питанні вказує на очікувану відповідь «Ні», що і підтверджується їхньою короткою, але ствердною відповіддю. Це показує, що Лука свідомо повертає читача до минулих подій, щоби створити контраст з майбутніми. Таке нагадування є частиною літературної стратегії, що веде до радикального повороту в розповіді ⁸⁶.

Деякі екзегети, зокрема Джоан Гормлі, пропонують доволі складне тлумачення, що слова Ісуса стосуються лише тих, хто не має гаманця чи торби. За її версією, Ісус каже, що тим, хто вже має гроші та речі, не потрібно купувати меч, тоді як тим, хто не має нічого, слід продати одяг і купити його. Ця логіка не витримує критики, оскільки суперечить внутрішній послідовності тексту та реакції самих учнів, які сприймають слова про меч як загальну інструкцію. До того ж, як зазначає дослідник Лю, всі ці спроби пом'якшити слова Ісуса, тлумачачи їх як символічні або такі, що стосуються лише певних обставин, зводять радикалізм Його заклику до прагматичної поради. Натомість, справжній

⁸⁴ Grasso S. Luca. Traduzione e commento di Santi Grasso. Roma : Boria, 1999. P. 568-569.

⁸⁵ Lampe G. W. H. The two swords (Luke 22:35-38). *Jesus and the Politics of his Day*. Cambridge University Press, 1984. P. 337-338.

⁸⁶ Moore K. L. Why Two Swords Were Enough: Israelite Tradition History Behin Luke 22:35-38. Dissertation of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy. University of Denver, 2009. P. 254-255.

сенс Його слів, зокрема щодо «ненависті» та «меча», полягає не в засобі для досягнення якоїсь мети, а в самому по собі, адже це є ключовою характеристикою Його вчення⁸⁷.

В уривку 22:35-36, євангелист вводить нові поняття, щоб показати зміну пріоритетів. Тоді як у Лк. 22:35 згадуються предмети для подорожі, такі як гаманець, торба і сандалі, у Лк. 22:36 з'являються дві нові речі – одяг (плащ) і меч. Автор підкреслює, що плащ, який дарує комфорт, тепер має бути пожертвований заради меча, що символізує кризу. Це створює напругу, показуючи, що учні повинні бути готовими відмовитися від комфорту заради того, що має більшу цінність у майбутніх складних обставинах. Таким чином, учень, який раніше нічого не потребував, тепер має продати, щоб отримати те, чого йому бракує, перейшовши від стану «не маючи» до «маючи»⁸⁸.

У Лк. 22:36 Ісус робить несподіваний поворот, наказуючи купити меч. Це свідчить, що часи змінилися. Більше немає демонстративної бідності та відсутності власності, які були характерні для попереднього етапу місії. Зараз розпочинається новий етап, що вимагає планування та забезпечення. Лука, ймовірно, мав на увазі не лише часи гонінь, а й тривалі місіонерські подорожі після Воскресіння, які неможливі без провіанту. Це свідчить про зміну умов для учнів: вони більше не можуть покладатися виключно на Боже провидіння, а мусять бути готовими до труднощів⁸⁹.

Слова Ісуса в 22:36, які починаються із «А тепер», вказують на радикальний перелом. Цей час, на відміну від звичного для Луки розуміння «тепер» як часу спасіння, є часом змін та випробувань. Існує кілька тлумачень цього вірша. Одне з них зосереджується на необхідності придбання меча, що означає перехід до «войовничого» елементу. Якщо ці слова належать самому Ісусу, їх слід розуміти метафорично – як передвістя ворожого часу. Інше тлумачення показує, що

⁸⁷ Hand K. Come now, let us treason together: conversion and revolutionary consciousness in Luke 22: 35-38 and the Hunger Games trilogy. *Literature & Theology*. 2015. Vol. 29. №. 3. P. 357-358.

⁸⁸ Okoronkwo M. E. OF What use is the sword for the disciples of Jesus? A discourse analysis of Luke 22:35-38 in the light of New Testament ethics on non-violence. *Scriptura*. 2014. № 113. P. 3-4.

⁸⁹ Meyer H. A. W. Koch D. A. *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. P. 677-678.

акцент робиться на підготовці до місіонерських подорожей, де учні не зможуть покладатися на гостинність і будуть змушені самотійно піклуватися про своє забезпечення та захист. У будь-якому випадку, ключовою ідеєю залишається те, що для апостолів починається час, наповнений небезпекою та протистоянням ⁹⁰.

Лука, здається, не має справжнього інтересу до самого мечя як зброї. Він згадує його лише в Лк. 22:49, де він використовується учнем, і Ісус негайно забороняє його застосування. Отже, наказ купити меч, швидше за все, є образним виразом, що символізує настання важких часів. Це означає, що відтепер учням доведеться більше думати про самозахист, ніж про комфорт. Лука, можливо, поєднав тут різні ідеї, що робить його слова дещо загадковими. Тому найбільш імовірним є тлумачення, що вірш слід розуміти метафорично: учні повинні готуватися до важких випробувань, які вимагатимуть від них не фізичної, а духовної стійкості ⁹¹.

Необхідно виокремити, що вірші Лк. 22:36-37 знаменують радикальний перехід від епохи миру до епохи конфлікту. Ісус наказує учням взяти гаманці та торби, а тому, хто не має мечя, – продати навіть одяг, щоб купити його. Ця парадоксальна мова, що використовує символіку насильства (меч) та нагадує про апокаліптичні образи, є застереженням про майбутні ворожі часи. Ісус пояснює цей перехід, цитуючи Ісаю (Іс. 53:12), де йдеться про те, що Він буде «зарахований до беззаконних». Таким чином, слова про меч є не заклик до збройної боротьби, а пророцтвом: учні, подібно до Ісуса, стануть об'єктом ненависті та переслідувань, і їхня вірність буде випробувана. Це свідчить про те, що все написане про Нього має здійснитися, і Його послідовники повинні бути готові до цієї нової, небезпечної реальності ⁹².

Перехідна фраза в кінці вірша 37, «бо те, що стосується Мене, кінця доходить», має складну структуру, що утруднює її переклад. Можливі варіанти перекладу, такі як «це має кінець щодо Мене», здаються незграбними. Кращим

⁹⁰ Rossé G. Il Vangelo di Luca commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. P. 900-901.

⁹¹ Meyer H. A. W. Koch D. A. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. P. 678.

⁹² Grasso S. Luca. Traduzione e commento di Santi Grasso. Roma : Boria, 1999. P. 569.

варіантом є використання дієслова в неперехідному значенні: «бо те, що стосується до мене, кінця доходить». Цей варіант краще узгоджується з попереднім пророцтвом Ісаї, зберігаючи імпліцитний паралелізм. Це наводить на думку, що слова Ісуса стосуються не лише Його смерті, а й загалом Його життя та місії⁹³.

Вказівка Ісуса купити меч обґрунтовується наближенням Його кінця. Це можна трактувати як те, що відтепер Він не зможе фізично захищати своїх учнів. Також, це пов'язано з тим, що Він сам буде зарахований до «беззаконних», що, згідно з Лукою, є частиною Божого задуму. Лука підкреслює, що це не випадковість, а реалізація пророцтва Ісаї, що втілюється у житті та смерті Ісуса. Це не означає, що Він буде розіп'ятий разом із злочинцями, а що Він буде розіп'ятий саме злочинцями. Така інтерпретація показує, що настає час несправедливості, що є частиною Божого плану спасіння⁹⁴.

Літературний аналіз показує, що уривок побудований як діалог між Ісусом, як Господарем, і Його учнями, як послідовниками. Ісус є головним суб'єктом розмови, Він задає тон і спрямовує діалог, що підкреслюється частим використанням займенників третьої особи і дієслів мовлення, що вказують на Його звернення до учнів. Він починає розмову з питання, змінює її хід у віршах 36-37 і завершує її у вірші 38. Учні ж, навпаки, є пасивними учасниками, вони лише відповідають, що вказує на їхню підлеглу роль у розмові. Використання звернення «Господи» підкреслює їхню повагу і підпорядкування⁹⁵.

Згадка про меч є метафоричним посиленням на майбутні труднощі, а не буквальним закликом до насильства. Цю інтерпретацію підтверджують інші уривки Євангелія, де «меч» використовується як образ ворожості (наприклад, Лк. 12:51-53). Коли учні показують два мечі, вони демонструють своє повне нерозуміння. Відповідь Ісуса «Досить!» є виразом розчарування та обурення

⁹³ Moore K. L. Why Two Swords Were Enough: Israelite Tradition History Behind Luke 22:35-38. Dissertation of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy. University of Denver, 2009. P. 268-269.

⁹⁴ Meyer H. A. W. Koch D. A. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. P. 678-679.

⁹⁵ Okoronkwo M. E. Of What use is the sword for the disciples of Jesus? A discourse analysis of Luke 22:35-38 in the light of New Testament ethics on non-violence. *Scriptura*. 2014. № 113. P. 6-7.

їхньою нездатністю зрозуміти, що Він не скасовує власне вчення. Він не заохочує насильство, а лише готує їх до того, що настане ⁹⁶.

У 22:37 євангелист Лука пов'язує долю учнів із Страстями Ісуса через цитату з Книги пророка Ісаї (Іс. 53:12) про Страждаючого Слугу. Це єдиний випадок у синоптичній традиції, де Страсті Ісуса інтерпретуються через цей конкретний розділ. Використання цитати, що стосується лише приниження Месії, без згадки про Його смерть чи майбутнє прославлення, вказує на те, що Лука обрав її спеціально, щоб підтримати свою аргументацію у 22:35-36 ⁹⁷.

Цитата Ісуса з книги Ісаї (53:12) пояснює зміну обставин. Багато читачів припускають, що це пророцтво здійснилося, коли Ісуса розп'яли між двома злочинцями. Однак більш імовірним тлумаченням є те, що цей вислів стосується всієї місії Ісуса, а не лише Його смерті. Протягом усього Євангелія Ісус дружив з грішниками, що викликало ворожість з боку релігійних лідерів, які вважали Його порушником Закону. Таким чином, слова про меч, а потім і пророцтво, символізують, що ворожість до Ісуса буде тепер спрямована і на Його учнів ⁹⁸.

Ключ до розуміння цього уривка полягає не в простому виконанні пророцтва, а в теологічному фокусі Луки на тому, що Ісус був зарахований до злочинців. Це не просто пророцтво, що збулося, а скоріше відображення основної теми всього Євангелія Луки: Ісус був відкинутий і засуджений як «злочинець». Це підтверджується не лише подальшими подіями Його суду та розп'яття, але й усім Його земним служінням, коли Він спілкувався з грішниками. Таким чином, цитата з Ісаї символізує не лише Його страждання, але і весь Його життєвий шлях, який постійно «виконував» пророцтво. Тобто, все життя Ісуса, а не лише Його смерть, є пророчим здійсненням ⁹⁹.

Текст Лк. 22:38 відображає фундаментальне непорозуміння учнів. Вони сприйняли слова Ісуса про меч буквально і радісно показують Йому два мечі, які,

⁹⁶ Green J. B. The Gospel of Luke. Michigan: Eerdmans Publishing Co, 1997. P. 774-775.

⁹⁷ Rossé G. Il Vangelo di Luca commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. P. 902-903.

⁹⁸ Green J. B. The Gospel of Luke. Michigan: Eerdmans Publishing Co, 1997. P. 775-776.

⁹⁹ Moore K. L. Why Two Swords Were Enough: Israelite Tradition History Behin Luke 22:35-38. Dissertation of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy. University of Denver, 2009. P. 269-270.

ймовірно, мали для самозахисту в дорозі. Така відповідь свідчить про їхню неготовність до майбутніх духовних випробувань, про які говорив Ісус. Його відповідь «Досить!» не означає, що двох мечів достатньо для боротьби. Швидше за все, це є виразом розчарування та нетерпіння, який обриває діалог, оскільки Він розуміє, що вони знову не зрозуміли Його метафору. Ця реакція Ісуса є передвістям того, що відбудеться пізніше, коли Петро використає меч, а Ісус відкине цю логіку, зціливши пораненого. Цей епізод слугує перехідним містком до кульмінаційних подій арешту, де стає очевидним, що вірність Христу вимагає не сили, а жертвності ¹⁰⁰.

Однією з головних проблем, пов'язаних з тлумаченням фрази «Досить!» у вірші 22:38, є те, чи слід сприймати її як докір учням. Деякі дослідники вважають, що Ісус висловлює своє незадоволення тим, що учні готові до буквальної боротьби, а не до духовної. Вони стверджують, що в цьому уривку учні, через свою гріховність і нерозуміння, самі є «беззаконними», про яких ідеться в пророцтві. Однак, такий підхід суперечить загальному зображенню учнів у Євангелії від Луки. На відміну від Марка, який часто показує учнів як тих, хто не розуміє Ісуса, Лука зображує їх у більш позитивному світлі. Наприклад, їхнє нерозуміння передбачень про страждання Ісуса пояснюється тим, що їм було приховано від Бога, а не їхньою власною упертістю ¹⁰¹.

Фраза «Досить!» у вірші 38-му є предметом дискусії, оскільки може мати два протилежні значення: схвалення або докір. Якщо це схвалення, то двох мечів для майбутніх подій достатньо. Якщо ж це докір, то він може стосуватися як загального нерозуміння учнями вчення Ісуса, так і їхньої нерозумності у використанні фізичної сили. Деякі дослідники вважають, що ця фраза є засудженням наївності учнів, які покладаються на людську силу та зброю. Вони

¹⁰⁰ Rossé G. Il Vangelo di Luca commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. P. 903-904.

¹⁰¹ Matson D. L. Double-Edged: The Meaning of the Two Swords in Luke. *Journal of Biblical Literature*. 2018. Vol. 137, № 2. P. 467-468.

бачать у ній натяк на те, що Ісус повинен йти Своїм божественно визначеним шляхом, і ніхто, навіть найвірніші учні, не зможе цьому перешкодити ¹⁰².

Інші дослідники схильні розглядати цю фразу як іронію. За цією інтерпретацією, Ісус навмисно дає учням абсурдну вказівку, знаючи, що вони відреагують буквально, і це розкриє їхнє справжнє ставлення до Його вчення. Це дозволяє Ісусу показати, що вони готові відмовитися від принципів ненасильства заради самозахисту. Таким чином, «Досить!» означає не лише «Досить розмов!», а й «Ваше нерозуміння очевидне». Це підкреслює, що головний зміст уривка полягає не в заклику до насильства, а у виконанні пророцтва та нездатності учнів зрозуміти, що Ісус повинен пройти через страждання ¹⁰³.

Апостоли замість того, щоб поставити Ісусу запитання про сенс Його слів (адже все Його вчення було про любов до ворогів), поспішно заявляють, що у них є два мечі. Це демонструє, що вони не зрозуміли основної ідеї Ісуса. Вони не уявляли, як можна протистояти структурам влади за допомогою ненасильницького опору. Їхня відповідь чітко показала, що вони провалили іспит. Слова Ісуса «Досить» (Лк. 22: 38) означають не «двох мечів достатньо», а «годі, цього достатньо, щоб зрозуміти, що ви не зрозуміли». Це символізує провал учнів і трагічну іронію ситуації, коли найближчі послідовники виявилися неготовими до втілення найважливішого елемента Його вчення ¹⁰⁴.

Отже, аналіз уривка з Лк. 22:35-38 показує, що євангеліст Лука свідомо конструює діалог між Ісусом і Його учнями, щоб викрити їхнє нерозуміння нового, небезпечного етапу місії. Лука протиставляє дві місії: першу, що відбувалася в мирі та достатку завдяки Божому провидінню, і другу, що вимагатиме боротьби і самозахисту. Дієслова «брати», «продавати» та «купувати», що використовуються в наказовому способі, підкреслюють невідкладність та важливість нового наказу. Ісус, як головний ініціатор змін, випробовує своїх послідовників, нагадуючи їм про їхній минулий успішний

¹⁰² Okoronkwo M. E. OF What use is the sword for the disciples of Jesus? A discourse analysis of Luke 22:35-38 in the light of New Testament ethics on non-violence. *Scriptura*. 2014. № 113. P. 8-9.

¹⁰³ Там само. P. 9-10.

¹⁰⁴ Friesen B., Stoner J. K. If Not Empire, What? A Survey of the Bible. CreateSpace, 2014. P. 232.

досвід. Учні, на жаль, сприймають слова Ісуса про меч буквально, демонструючи свою неготовність до майбутніх духовних випробувань. Це і є головним конфліктом уривка. Відповідь Ісуса «Досить!» є ключовою. Вона виражає Його розчарування і обриває діалог, оскільки Він розуміє, що вони знову не зрозуміли Його метафору. Це не згода з їхніми діями, а докір, який вказує на те, що учні не здатні осягнути основну ідею Його вчення. Це не заклик до насильства, а пророцтво про те, що Він буде відкинутий і засуджений. Це є попередженням для Його послідовників, що їх чекають такі самі труднощі.

2.3. Богословські аспекти тексту Лк. 22:35-38

Богословське значення уривка Лк. 22:35-38 зосереджується на ставленні до сили та захисту. Слова Ісуса «Досить!» (Лк. 22:38) можуть бути витлумачені як осуд учнів за їхню наївність і покладань на фізичну силу замість Божої волі. Деякі дослідники вважають, що ця фраза засуджує не лише мечі, а будь-яку людську силу, якою учні намагаються захистити себе. Це тлумачення узгоджується із загальним вченням Луки про ненасильство. Ісус, знаючи, що Його шлях – це шлях страждання, показує учням, що їхні плани на самозахист є марними. Його арешт і страждання є частиною Божого плану, і їх не можна уникнути за допомогою зброї ¹⁰⁵.

Варто зауважити, що деякі богослови розглядають уривок Лк. 22:35-38 як дидактичну іронію. За їхнім тлумаченням, Ісус навмисно дає учням абсурдну вказівку, щоб розкрити їхнє нерозуміння. Учні, показуючи два мечі, демонструють, що вони готові відмовитися від принципів ненасильства заради фізичного захисту. Це слугує підготовкою до майбутніх подій у Гетсиманському саду, де Ісус зупинить застосування сили з боку Свого учня. Таким чином, цей

¹⁰⁵ Okoronkwo M. E. OF What use is the sword for the disciples of Jesus? A discourse analysis of Luke 22:35-38 in the light of New Testament ethics on non-violence. *Scriptura*. 2014. № 113. P. 8-9.

уринок є не заклик до збройної боротьби, а уроком про те, що справжня вірність полягає не в опорі, а в прийнятті страждань згідно з Божим планом ¹⁰⁶.

Ісус відкриває розмову, нагадуючи учням про їхній перший місіонерський досвід, коли вони подорожували без гаманця, торби чи сандалів. Риторичне запитання «хіба вам чого бракувало?» має на увазі очікувану відповідь «Ні», яку вони й дають. Це підкреслює ідеалізований, мирний характер їхньої першої місії, коли вони повністю поклалися на Боже провидіння і гостинність людей. Однак наступна фраза Ісуса «А тепер» вказує на кардинальну зміну обставин. Вона свідчить, що часи миру закінчилися, і настає період ворожості та переслідувань. Отже, учні повинні бути готові до нових викликів ¹⁰⁷.

Уривок Лк. 22:36 є богословськи складним, оскільки, на перший погляд, він суперечить місії Ісуса як «Князя миру». Ісус, який раніше забороняв учням брати з собою матеріальні речі, тепер наказує їм взяти гаманець, торбу та навіть купити меч, продавши для цього плащ. Це створює сильний контраст з їхнім попереднім досвідом, коли вони поклалися виключно на Боже провидіння та гостинність. Деякі дослідники вважають, що цей наказ слід розуміти буквально, як пораду для захисту від розбійників чи диких тварин. Однак місце, де розташований цей уривок, безпосередньо перед арештом Ісуса, змушує сумніватися в такій інтерпретації, оскільки вона не пояснює, чому Ісус заговорив про зброю саме в цей критичний момент ¹⁰⁸.

Богословське тлумачення символіки меча в Лк. 22:36 залишається предметом дискусій. Оскільки буквальне прочитання наказу Ісуса суперечить Його загальному вченню, багато богословів схиляються до символічних інтерпретацій. Наприклад, деякі Отці Церкви, як-от Амвросій Медіоланський, припускали, що два мечі можуть символізувати Старий і Новий Завіти або духовну боротьбу. У Середньовіччі Папа Боніфаций VIII використав ці мечі для обґрунтування влади Церкви над світською владою. Однак такі тлумачення часто

¹⁰⁶ Okoronkwo M. E. Of What use is the sword for the disciples of Jesus? A discourse analysis of Luke 22:35-38 in the light of New Testament ethics on non-violence. *Scriptura*. 2014. № 113. P. 9-10.

¹⁰⁷ Там само. P. 12-13.

¹⁰⁸ Joseph L. Sword for the Prince of Peace (Lk 22:35-38)? *Jnanadeepa*. 2017. Vol. 21, № 1. P. 36-38.

є упередженими і нав'язаними тексту ззовні, не маючи міцної екзегетичної основи. Навіть сучасні спроби інтерпретувати меч як символ розколу чи ворожості, що виникне в результаті проповіді учнів, є слабкими, оскільки вони не узгоджуються з буквальним значенням інших елементів уривка ¹⁰⁹.

Ключем до богословського тлумачення уривка Лк. 22:36 є педагогіка Христа. У цьому уривку Ісус змінює Свої настанови, адаптуючи їх до нового етапу в духовному розвитку учнів. Те, що було заборонено раніше (мати гаманець, торбу і меч), тепер стає дозволеним або навіть рекомендованим. Це не суперечність, а свідомий педагогічний прийом. Як зазначав Августин, «настанови, поради та дозволи можуть змінюватися, оскільки різні часи вимагають різних розпоряджень». Ісус готує учнів до того, що вони більше не будуть перебувати під Його безпосереднім захистом, і їм доведеться самотійно долати труднощі ¹¹⁰.

Уривок Лк. 22:35-37 слід розглядати як есхатологічне попередження, а не як буквальний заклик до насильства. Образна мова про продаж одягу для купівлі меча підкреслює, що для учнів настає час небезпеки та переслідувань. На відміну від першої місії, коли вони поклалися на Боже провидіння і гостинність людей, тепер їм доведеться бути готовими до протистояння у ворожому світі. Це попередження схоже на інші есхатологічні пророцтва в Новому Завіті. Тому, як і в інших випадках, його не слід тлумачити буквально, а скоріше як попередження, що учні залишаться одні у своїй боротьбі ¹¹¹.

На думку деяких богословів, у період першої місії Ісус закликав Своїх послідовників до повної відмови від матеріального, щоб вони могли зосередитися виключно на служінні та духовному зростанні. На цьому етапі прив'язаність до майна була б перешкодою. Однак після того, як учні досягли духовного прогресу, Ісус дозволяє їм користуватися матеріальними речами,

¹⁰⁹ Hutson C. R. Enough for what? Playacting Isaiah 53 in Luke 22:35-38. *Restoration quarterly*. 2013. Vol. 55, № 1. P. 39-40.

¹¹⁰ Nieścior L. Nilus of Ancyra and allegorical interpretation of Luke 22:36 against the background of ancient exegesis. *E-Theologos*. 2013. Vol. 4, № 1. P. 7.

¹¹¹ Lampe G. W. H. The two swords (Luke 22:35-38). *Jesus and the Politics of his Day*. Cambridge University Press, 1984. P. 338-339.

оскільки вони вже не мають до них прив'язаності. Це демонструє, що мета Ісуса – не абсолютна бідність, а внутрішня свобода від прив'язаності до матеріального ¹¹².

Богословська ідея вірша Лк. 22:36 полягає у зміні цінностей і підкреслює драматичність ситуації. Наказ продати плащ, що символізує комфорт і захист у мирний час, щоб купити меч – символ кризи та війни, вказує на радикальну зміну пріоритетів. Ісус не просто закликає до самозахисту, а скоріше до пильності, рішучості та готовності до ворожості. Цей уривок показує, що для учнів настає епоха, де комфорт відступає на другий план перед обличчям неминучих труднощів. Таким чином, меч є не закликом до зброї, а символом необхідної пильності у світі, який стане ворожим до їхньої місії ¹¹³.

Богословські аспекти уривка Лк. 22:36 щодо символічного значення одягу, який слід продати, щоб купити меч, мають кілька тлумачень. Наприклад, один із підходів, заснований на думці Нила Анкірського, розглядає плащ як символ початкового етапу аскетизму. Відмова від нього означає перехід на вищий рівень духовного життя, де учень більше не бореться з елементарними пристрастями, а займається спогляданням та набуттям мудрості. Інші богослови, такі як Амвросій Медіоланський, інтерпретують плащ як матеріальне багатство та мирські насолоди, а його продаж означає відмову від цих речей заради боротьби за Божу справу. Подібно до цього, Максим Сповідник розглядає плащ як тіло, а його продаж – як готовність піддати тіло аскетичним подвигам для боротьби з гріхом. Таким чином, у всіх цих тлумаченнях плащ символізує щось, від чого треба відмовитися, щоб здобути духовну зброю для боротьби за віру ¹¹⁴.

Слова про меч слугують пророчим попередженням про те, що настає нова епоха, яка відзначається гоніннями та небезпекою для послідовників Ісуса. Фраза «А тепер» символізує перехід від епохи служіння Ісуса до епохи Церкви. Ісус

¹¹² Nieścior L. Nilus of Ancyra and allegorical interpretation of Luke 22:36 against the background of ancient exegesis. *E-Theologos*. 2013. Vol. 4, №. 1. P. 7-8.

¹¹³ Okoronkwo M. E. Of What use is the sword for the disciples of Jesus? A discourse analysis of Luke 22:35-38 in the light of New Testament ethics on non-violence. *Scriptura*. 2014. № 113. P. 13.

¹¹⁴ Nieścior L. Nilus of Ancyra and allegorical interpretation of Luke 22:36 against the background of ancient exegesis. *E-Theologos*. 2013. Vol. 4, №. 1. P. 9-10.

більше не буде фізично присутній, щоб захистити Своїх учнів, і вони повинні бути готові до ненависті, страждань та загрози їхньому життю. Тому «купівля меча» є метафорою для самопідготовки до протистояння. Як сам Ісус готується до арешту молитвою, так і Його учні мають озброїтися молитвою, щоб мати силу протистояти викликам ¹¹⁵.

Інтерпретація уривка Лк. 22:36 як буквального наказу, що має на меті лише «об'єктний урок», є однією з найпереконливіших богословських позицій. Вона стверджує, що Ісус, знаючи про напруженість і очікування Своїх учнів щодо політичного царства, навмисно пропонує їм варіант, який вони чекали — озброєння. Цей наказ є свого роду «тестом» на їхню вірність і розуміння. Коли учні з радістю показують два мечі, вони провалюють цей іспит, демонструючи, що вони, як і раніше, покладаються на власну силу, а не на Боже провидіння. Ця інтерпретація дозволяє зберегти як буквальне значення слів Ісуса, так і Його етичне вчення про ненасильство ¹¹⁶.

Вірш Лк. 22:37 надає богословське обґрунтування для всього уривка, пояснюючи, що події Страстей Ісуса є виконанням Божого пророцтва. Посилаючись на Ісаю, Ісус заявляє, що Він буде «зарахований до беззаконних», що є не просто передвістям Його розп'яття, а обґрунтуванням того, що Він прийме долю грішників, з якими Він спілкувався протягом усього Свого служіння. Це показує, що страждання Ісуса – не випадковість, а частина Божого плану. Учні повинні зрозуміти, що їхня доля буде такою ж, як і доля їхнього Вчителя, і їм також доведеться зіткнутися з ворожістю та бути відкинутими. Таким чином, уся розмова є богословським уроком про сутність страждання та його місце у Божому плані спасіння ¹¹⁷.

Ісус пояснює цю зміну ситуації, посилаючись на пророцтво з Іс. 53:12. Ця цитата підкреслює, що страждання Ісуса – не випадковість, а частина Божого

¹¹⁵ Joseph L. Sword for the Prince of Peace (Lk 22:35-38)? *Jnanadeepa*. 2017. Vol. 21, № 1. P. 38-39.

¹¹⁶ Hutson C. R. Enough for what? Playacting Isaiah 53 in Luke 22:35-38. *Restoration quarterly*. 2013. Vol. 55, № 1. P. 41-43.

¹¹⁷ Okoronkwo M. E. OF What use is the sword for the disciples of Jesus? A discourse analysis of Luke 22:35-38 in the light of New Testament ethics on non-violence. *Scriptura*. 2014. № 113. P. 13-14.

плану. Подібно до того, як Ісус був відкинутий і принижений, так і Його учні зіткнулися з ворожістю та переслідуванням. Це богословське обґрунтування пояснює, чому їм знадобиться «меч». Це не заклик до помсти, а констатація того, що їхня доля буде такою ж, як і доля їхнього Вчителя. Фраза «бо те, що стосується до мене, кінця доходить» також може мати подвійне значення, вказуючи як на закінчення життя Ісуса, так і на здійснення пророцтв ¹¹⁸.

Ісус усвідомлював Своє призначення як виконання пророцтв. Лука вживає слова «виконати» та «кінець», щоб показати, що історія Ісуса є розігруванням написаного в Писанні. Тому, коли Ісус говорить про меч, Він не пропонує новий, насильницький шлях, а вказує, що Його учні та їхнє нерозуміння є частиною великого плану. Їхня «беззаконність» – прояв бажання застосувати силу – є тим, що дозволяє пророцтву Ісаї здійснитися. Таким чином, цей уривок підкреслює, що вся місія Ісуса, включаючи Його арешт і страждання, є ретельно спланованим виконанням пророцтв, що відображає Божу суверенну волю ¹¹⁹.

Богословське значення уривка підкреслюється у відповіді Ісуса на слова учнів, які показали Йому два мечі. Фраза Ісуса «Досить!» є не згодою, а вираженням Його розчарування та невдоволення. Вона сигналізує, що учні повністю не зрозуміли Його слів. Меч, про який говорив Ісус, був символом духовної підготовки до майбутніх страждань, а не буквальною зброєю. Цей момент унаочнює фундаментальне непорозуміння, яке існувало між Ісусом та Його послідовниками щодо справжньої природи Його місії. Таким чином, уся розмова є богословським уроком, що демонструє, що місія «Князя миру» несумісна із застосуванням насильства ¹²⁰.

Лука, ймовірно, змінив значення старого висловлювання про купівлю меча, щоб воно відповідало його богословському задуму. Він міг додати цитату з Ісаї або змінити її інтерпретацію, щоб показати, що учні є беззаконними. Це

¹¹⁸ Lampe G. W. H. The two swords (Luke 22:35-38). *Jesus and the Politics of his Day*. Cambridge University Press, 1984. P. 339-340.

¹¹⁹ Hutson C. R. Enough for what? Playacting Isaiah 53 in Luke 22:35-38. *Restoration quarterly*. 2013. Vol. 55, № 1. P. 46-48.

¹²⁰ Joseph L. Sword for the Prince of Peace (Lk 22:35-38)? *Jnanadeepa*. 2017. Vol. 21, № 1. P. 39-40.

підкреслюється також додаванням діалогу про два мечі Лк. 22:38, який пов'язує пророцтво з його «виконанням» під час арешту Ісуса, коли учень застосовує меч. Таким чином, Лука створює складну богословську концепцію, де всі ці події – пророцтво, нерозуміння учнів і їхня агресивна реакція – є частиною єдиної розповіді, що веде до арешту Ісуса ¹²¹.

Богословський аналіз показує, що у Лк. 22:35-38 міститься явна напруга між ідеєю миру та наявністю меча. Хоча воскреслий Христос дарує учням мир, що є кульмінацією теми «eirene» у Євангелії від Луки, в цьому уривку Ісус, здається, порушує цей принцип. Його вказівка продати плащ і купити меч вибивається із загальної канви. Це наводить на думку, що Лука свідомо ввів ці «ворожі» елементи, щоб показати зміну умов для учнів. Таким чином, це є не запереченням миру, а скоріше попередженням, що мир, який учні мали під час своєї місії, буде замінено на протистояння та труднощі ¹²².

Уривок Лк. 22:38, ймовірно, є власною композицією Луки, покликаною підкреслити богословські аспекти розповіді. Фраза «Досить!» у цьому контексті не є схваленням, а служить засобом, щоб показати, що два мечі є достатніми, щоб встановити провину учнів як єдиного тіла. Це пов'язує їх з «беззаконними» з пророцтва Ісаї (53:12). Таким чином, Лука демонструє, що не лише окремі особи, як Юда чи Петро, але й уся група є винною в порушенні Божої волі, бо вони покладаються на людську силу. Це є ключовим богословським моментом, оскільки Лука підкреслює, що гріховність учнів є такою ж частиною Божого плану, як і зрада Юди ¹²³.

Шановний Беда, синтезуючи давню екзегетичну спадщину, примиряє різні тлумачення, пов'язуючи два мечі з участю в Страстях Христових. На думку Беди, два мечі в уривку Лк. 22:38 символізують дві протилежні реакції на арешт Ісуса. Перший меч, вийнятий учнем, уособлює відвагу і відданість послідовників, які

¹²¹ Lampe G. W. H. The two swords (Luke 22:35-38). *Jesus and the Politics of his Day*. Cambridge University Press, 1984. P. 341-342.

¹²² Joseph L. Sword for the Prince of Peace (Lk 22:35-38)? *Jnanadeepa*. 2017. Vol. 21, № 1. P. 34.

¹²³ Lampe G. W. H. The two swords (Luke 22:35-38). *Jesus and the Politics of his Day*. Cambridge University Press, 1984. P. 345-346.

готові захищати Вчителя. Другий меч, який залишився в піхвах, символізує самозречення, терпіння та повну покору Ісуса волі Отця, що веде Його до хресної смерті. Це дозволяє Беді підкреслити, що справжня сила Ісуса полягала не у збройному опорі, а в Його послуху Божому плану ¹²⁴.

Уривок Лк. 22:35-38 є одним із найскладніших для тлумачення, оскільки він містить дві протилежні інтерпретації. Згідно з буквальним підходом, Ісус справді наказав учням озброїтися, щоб забезпечити Свій безпечний перехід до Гетсиманського саду. У цьому контексті відповідь Ісуса «Досить!» розцінюється як підтвердження того, що двох мечів буде достатньо. Інша, символічна, інтерпретація розглядає ці слова як вираження розчарування. У цьому випадку Ісус, іронізуючи, показує, що ідея захисту за допомогою двох мечів є абсурдною, що підкреслює Його відмову від насильства і непохитну віру в Божий план спасіння ¹²⁵.

Євангелист Лука підкреслює, що Ісус є центром «eirene», і Його прихід ознаменував епоху миру, про що свідчать Його зцілення та прощення гріхів. Однак уривок про меч є ключовим моментом, який порушує цю богословську концепцію. Він змушує читача замислитися, чому Ісус, який проповідував мир, раптом говорить про меч. Це показує, що мир, який Ісус пропонує, не є поверхневим, а внутрішнім. Він не обіцяє відсутності зовнішніх конфліктів, а навпаки – готує учнів до них. Меч у цьому контексті є символом суворості реальності, з якою доведеться зіткнутися, і випробуванням на вірність вченню Христа ¹²⁶.

Багато богословів, зокрема Реймонд Браун, схиляються до символічного прочитання уривка про меч. Вони вважають, що гаманець, торба та меч є лише образами, що уособлюють готовність учнів до випробувань і труднощів. У такому контексті Ісус не закликав до збройної боротьби, а попереджав, що Його

¹²⁴ Nieścior L. Nilus of Ancyra and allegorical interpretation of Luke 22:36 against the background of ancient exegesis. *E-Theologos*. 2013. Vol. 4, № 1. P. 13-14.

¹²⁵ May D. M. The sword-violence of Luke's gospel: An overview of text segments. *Review and Expositor*. 2020. Vol. 117, № 3. P. 399.

¹²⁶ Joseph L. Sword for the Prince of Peace (Lk 22:35-38)? *Jnanadeepa*. 2017. Vol. 21, № 1. P. 35.

послідовникам доведеться зіткнутися з ворожістю світу. Прихильники цього погляду підкреслюють, що буквальне тлумачення цього уривка призвело до його неправильного використання в історії, наприклад, для виправдання збройних конфліктів чи навіть для обґрунтування права християн носити зброю, що суперечить центральній ідеї Євангелія про мир ¹²⁷.

Інші богослови, хоч і схильні до алегоричних тлумачень, також досліджують буквальне значення меча. Наприклад, святий Василій Великий вважав, що слова Ісуса є не наказом, а пророцтвом про майбутню поведінку апостолів, які в страху та розгубленості забудуть про Божий закон і візьмуться за зброю. Амвросій Медіоланський, з іншого боку, інтерпретував наказ буквально, бачачи в ньому педагогічну мету. Він вважав, що Ісус дозволив учням мати меч, щоб підготувати їх до компромісної позиції: не шукати помсти, але бути готовими до фізичного захисту. Це дозволило Амвросію пояснити, що Ісус, будучи досконалим Вчителем, дозволив Своїм «незрілим» учням зайняти проміжну позицію між Законом, який дозволяв відплату, та ідеалом Євангелія, який вимагав повного відречення від насильства ¹²⁸.

Богословський підхід, запропонований Крістофером Хатсоном, поєднує буквальне і символічне значення. Він вважає, що Ісус використовував справжні мечі як «реквізит» для пророчої вистави, в якій Він «розігрував» роль Страждаючого Слуги з книги Ісаї. Ключовим моментом є цитата Ісаї 53:12: Ісус повинен був бути «зарахований до беззаконних». Таким чином, мечі слугували для виконання пророцтва, а не для ведення війни. Коли учень помилково використав меч як зброю, він не зрозумів істинного наміру Ісуса ¹²⁹.

Богословське послання Луки до його спільноти полягає в тому, що справжній мир (грец. «*eirene*») походить лише від Ісуса Христа. У той час, коли Римська імперія вихвалялася «*Pax Romana*» – своїм поверхневим миром, Лука

¹²⁷ May D. M. The sword-violence of Luke's gospel: An overview of text segments. *Review and Expositor*. 2020. Vol. 117, № 3.

¹²⁸ Nieścior L. Nilus of Ancyra and allegorical interpretation of Luke 22:36 against the background of ancient exegesis. *E-Theologos*. 2013. Vol. 4, №. 1. P. 14-15.

¹²⁹ May D. M. The sword-violence of Luke's gospel: An overview of text segments. *Review and Expositor*. 2020. Vol. 117, № 3.

показує, що лише Ісус може дарувати мир, який задовольняє всю людську сутність. З самого народження Ісуса, що супроводжувалося ангельським співом про мир, і до Його смерті та Воскресіння, Він залишається втіленням миру. Він діє як його «провідник», зцілюючи хворих, прощаючи гріхи і примиряючи людей з Богом. Навіть після Воскресіння, перше, що Він робить, – це дарує мир Своїм учням, підтверджуючи, що Він – «Князь миру» (Іс. 9:6) ¹³⁰.

Отже, уривок Лк. 22:35-38 є одним із найскладніших і найглибших у богословському сенсі, оскільки він розкриває важливі аспекти місії Христа, природи учнівства та суті Царства Божого. На перший погляд, слова Ісуса про продаж плаща для купівлі меча суперечать Його загальному вченню про мир та любов до ворогів. Однак більшість богословів сходяться на думці, що цей уривок не є закликом до насильства, а скоріше пророчим і дидактичним попередженням. Ця розповідь демонструє ключову зміну в житті учнів: закінчення ери миру та початок епохи переслідувань. Якщо раніше вони поклалися на Боже провидіння та гостинність, тепер їм доведеться зіткнутися з ворожістю світу. У цьому контексті «меч» є не фізичною зброєю, а символом готовності до духовної боротьби та небезпек, що їх чекають. Коли Ісус відповідає «Досить!» на слова учнів про два мечі, Він не схвалює їх, а висловлює розчарування тим, що вони не зрозуміли справжньої природи Його слів. Їхня поспішність і бажання покладатися на фізичну силу замість Божої волі є частиною Божого плану, оскільки це дозволяє Ісусу виконати пророцтво з книги Ісаї та бути «зарахованим до беззаконних». Таким чином, уся ця сцена є глибоким уроком про те, що істинне учнівство полягає не в опорі, а в повному прийнятті страждань заради виконання Божої волі.

¹³⁰ Joseph L. Sword for the Prince of Peace (Lk 22:35-38)? *Jnanadeepa*. 2017. Vol. 21, № 1. P. 40-41.

РОЗДІЛ 3.

МОРАЛЬНО-ЕТИЧНЕ ВЧЕННЯ ЦЕРКВИ ПРО САМОЗАХИСТ

Цей розділ присвячений ґрунтовному аналізу морально-етичного вчення Католицької Церкви стосовно права на самозахист. Повномасштабна агресія Росії проти України не лише актуалізувала цю тему, але й спричинила необхідність глибокого переосмислення традиційної доктрини Справедливої війни (*Jus ad bellum*) в умовах сучасних загроз. У розділі буде розглянуто офіційні позиції Апостольського Престолу та Синоду УГКЦ, які одностайно підтверджують моральну легітимність збройного опору українського народу як невід'ємного права та прояву любові до Батьківщини. Основна мета — обґрунтувати, що в очах християнської етики захист суверенітету та життя від геноцидної агресії є фундаментальним актом справедливості.

3.1. Вчення Церкви в період Середньовіччя про самозахист

Раннє християнство, формуючись під впливом грецької філософії (домінуючої в Римській імперії) та юдейської традиції Старого Завіту, спочатку демонструвало тенденцію до суворого уникнення воєн та насильства. У перші століття існувала загальна заборона на участь у військових конфліктах, при цьому ключове значення приділялося моральному виправданню будь-яких військових дій, що здійснювалися державою. Переломний момент настав на початку IV століття, коли держава стала християнською: використання сили було суворо обмежене, а легітимність будь-якої військової акції вимагала санкції як державної, так і божественної влади ¹³¹.

¹³¹ Gayathri U. A Doctrinal Study on the Evolution of Self-Defence in International Law. *International Journal of Research Publication and Reviews*. 2025. Vol 6., № 5. P. 5693.

Хоча основоположником традиції справедливої війни вважають Святого Августина, фактично середньовічна доктрина сформувалася не на основі прямого читання його оригінальних текстів. Ключовим моментом стала публікація «Декрету Граціана» (*Decretum Gratiani*) близько 1140 року. Цей збірник канонічного права містив цілий розділ (*causa 23*), присвячений питанням сили та примусу з християнської точки зору. Граціан зібрав і систематизував фрагменти з Писання, праць ранніх Отців Церкви (таких як Амвросій та Ісидор Севільський), а також Августина. Хоча Граціан рідко теоретизував самостійно, його «Декрет» став основним підручником для правових шкіл, створивши фундамент, на якому наступні покоління юристів та богословів почали будувати нормативні теорії про межі самозахисту та законні повноваження для ведення війни ¹³².

Вирішальним мислителем цього періоду став святий Августин, чиї праці про «справедливу війну» (*justum bellum*) були значною мірою натхненні концепціями Цицерона. Августин, разом зі своїми християнськими попередниками, чітко встановив, що війна може бути розпочата лише на основі божественного веління, для захисту безпеки чи честі держави, для відплати за заподіяні образи, для покарання держави за її неправомірні дії або для оборони союзників. Він категорично виключив територіальну експансію як морально прийнятну причину війни, наголосивши, що легітимна військова дія завжди має бути належним чином санкціонована державною владою ¹³³.

Святий Августин розмірковуючи про справедливість війни (*bellum iustum*), заклав основи для легітимації застосування сили. Августин категорично відокремив морально виправданий захист від гріховної агресії. Сила могла бути застосована не через особисту ненависть, помсту чи жорстокість, а виключно як засіб відновлення порушеного миру, захисту невинних та збереження порядку. Таким чином, він переніс фокус з абсолютної заборони насилля на моральний

¹³² Reichberg G. M. Norms of war in Roman Catholic Christianity. Ch. 6. *World Religions and Norms of War*. Tokyo: United Nations University Press, 2009. P. 148-149.

¹³³ Gayathri U. A Doctrinal Study on the Evolution of Self-Defence in International Law. *International Journal of Research Publication and Reviews*. 2025. Vol 6., № 5. P. 5693

намір діючої особи, відкривши шлях до систематичного богословського осмислення самооборони ¹³⁴.

Августин проводив чітку межу між особистою обороною та захистом спільного блага. Він визнавав, що якщо індивіди застосовують силу для захисту інших, громадського порядку або спільного блага, такий вчинок є виправданим як тимчасовим, так і вічним законом. На цій підставі солдати могли бути звільнені від гріха, оскільки їхній «самозахист» насправді був боротьбою заради інших або заради міста. Цікавою особливістю методу Августина було те, що він спочатку розглядав індивідуальний самозахист, а вже потім виводив свої висновки на оборону громади – практика, що відповідала античній греко-римській філософії, яка вважала громаду завершенням самості ¹³⁵.

Інтерпретація самозахисту Августином стала фундаментальною для подальшої етики. Він підкреслив, що необхідність самооборони виникає у двох конкретних випадках: проти відкритого ворога, що нападає, або проти вбивці, що чатує у засідці. Цей другий сценарій, спрямований проти «вбивці, що чатує», розглядається як підтримка превентивної або запобіжної самооборони, що має важливе значення для державної стратегії. Августин стверджував, що акт самозахисту є цілком виправданим і дозволеним, якщо він здійснюється з метою захисту інших людей, охорони громадського порядку або для загального блага. Водночас він провів чітке моральне обмеження: самозахист ніколи не може бути використаний як привід для заходів у відповідь (реталіації) ¹³⁶.

Поряд із «воєнною ідеологією», центральне місце у порівняльному аналізі середньовічної воєнної етики посідають концепції «справедливої війни» та «священної війни». Критика науковця Стівратіса спрямована проти сучасного, розмитого застосування терміна «священна війна» для позначення будь-яких середньовічних конфліктів, у виправданні яких був присутній релігійний

¹³⁴ Stouraitis I. Just War and Holy War in the Middle Ages. *Jahrbuch der österreichischen byzantinistik*. 2012. Vol. 62. P. 231.

¹³⁵ Szabó T. K. J. Anticipatory action in self-defence: The law of self-defence - past, presence and future. PhD thesis. 2010. P. 42.

¹³⁶ Gayathri U. A Doctrinal Study on the Evolution of Self-Defence in International Law. *International Journal of Research Publication and Reviews*. 2025. Vol 6., № 5. P. 5693.

елемент, що робить цей термін аналітично беззубим. По-перше, такий підхід позбавляє концепцію її фундаментальної ознаки — релігійної відмінності як основної причини для військової дії. По-друге, це вносить упередженість, ігноруючи той факт, що релігійний елемент мав всеосяжне домінуюче становище в усіх аспектах середньовічного суспільного життя, включаючи легітимізацію воєнних дій ¹³⁷.

Після падіння Західної Римської імперії у V столітті Католицька Церква набула вирішальної ролі у керівництві європейськими справами. В умовах розпаду імперських структур, середньовічні церковні лідери та Папи часто діяли як політичні правителі, переймаючи на себе відповідальність за підтримання громадського порядку. Ця нова політична роль Церкви швидко змусила її переосмислити ранньохристиянську заборону на насильство. Особливо гостро необхідність суворих військових дій постала через безперервні варварські вторгнення, які охоплювали період між IV та VIII століттями ¹³⁸.

У своїй промові у Клермоні (1095) Папа Урбан II виправдав хрестові походи як захід захисту християнської релігії від «дивовижного народу» та «покоління, що відчужене від Бога», яке вторглося у «землю Єрусалиму». Папа закликав солдатів «захопити цю землю від злого народу», обіцяючи, що подорож і боротьба будуть служити для «випущення їхніх гріхів» і забезпечать їм «нетлінну славою Царства Небесного». Пізніше, Папа Інокентій IV розвинув цю аргументацію, стверджуючи, що хоча «невірні» могли володіти територіями, вони не мали права окупувати Святу Землю, оскільки вона «освячена народженням, життям і смертю Ісуса Христа» ¹³⁹.

Кульмінація формалізації військової етики відбулася у XII столітті з появою декрету (збірки канонічного права). У ньому було чітко зазначено, що «справедливою є та війна, яка ведеться на підставі указу з метою повернення

¹³⁷ Stouraitis I. Just War and Holy War in the Middle Ages. *Jahrbuch der österreichischen byzantinistik*. 2012. Vol. 62. P. 231-235.

¹³⁸ Gayathri U. A Doctrinal Study on the Evolution of Self-Defence in International Law. *International Journal of Research Publication and Reviews*. 2025. Vol 6., № 5. P. 5693.

¹³⁹ Szabó T. K. J. Anticipatory action in self-defence: The law of self-defence - past, presence and future. PhD thesis. 2010. P. 43-45.

вкраденого або відбиття ворожих нападів». Це підтвердило, що захист від вторгнення є справедливою причиною (*jus ad bellum*). Крім того, у цей період отримала визнання і концепція «священної війни», але вона, як і раніше, мала вестися виключно зі справедливої причини ¹⁴⁰.

Ключові богослови та правознавці, такі як Інокентій IV, Раймонд де Пеньяфорте та Тома Аквінський, одноголосно підтвердили законність цього права. Інокентій IV стверджував, що «кожній людині дозволено розпочати війну для захисту себе та свого майна», тоді як Раймонд де Пеньяфорте заявляв, що «завжди законно зустрічати силу силою». Аквінський, у свою чергу, підсумував, що самозахист є законним, оскільки, згідно з законами, «законно відповідати силою на силу, за умови, що це не виходить за межі необхідної оборони». Ці вчені спиралися на давньоримський правовий максимал (*vim vi defendere omnes leges omniaque iura permittunt*) та синтез, представлений у «Декреті» Граціана ¹⁴¹.

У XIII столітті юристи, відомі як Декреталісти (які коментували папські декреталії), продовжили розвиток цієї теорії. Серед найвідоміших був Папа Інокентій IV, який чітко розмежував війну від інших форм дозволеного насильства, таких як самозахист приватних осіб та внутрішні поліцейські дії, виокремлюючи таким чином *ius ad bellum* (право на війну) як окрему сферу. Паралельно з ним, Раймонд де Пеньяфорте у своїй праці для сповідників (*Summa de casibus poenitentiae*) детально розглянув питання законного самозахисту ¹⁴².

Ключовим елементом стало те, що самозахист розглядався як прямий наслідок природного права, яке не вимагало офіційного дозволу від державної чи церковної влади. При цьому середньовічна християнська перспектива суворо обмежувала часові рамки для самозахисту: він виправдовувався лише тоді, коли здійснювався безпосередньо до або під час нападу. Самозахист після завершення

¹⁴⁰ Gayathri U. A Doctrinal Study on the Evolution of Self-Defence in International Law. *International Journal of Research Publication and Reviews*. 2025. Vol 6., № 5. P. 5693-5694.

¹⁴¹ Cox R. Natural Law and the Right of Self-Defence According to John of Legnano and John Wyclif. Fourteenth Century England VI. *Woodbridge*. 2010. P. 149.

¹⁴² Reichberg G. M. Norms of war in Roman Catholic Christianity. Ch. 6. *World Religions and Norms of War*. Tokyo: United Nations University Press, 2009. P. 149-150.

атаки вважався помстою і дозволявся лише у виняткових випадках, якщо ворог готувався до повторного нападу ¹⁴³.

Згідно з поглядами Івана Леньяно, тоді як причина війни є цілком природною і вона навіть необхідна до певної міри, лише необхідна війна, що ведеться з метою самозахисту, визнається універсально законною. Він обґрунтовує це на підставі природних перших принципів, стверджуючи, що право на оборону дозволено всім природним, створеним і тлінним істотам. Це право охоплює не лише захист власного тілесного тіла, але й захист «містичного тіла» (спільноти чи держави). Він заявляє, що «оборона походить від природного інстинкту», який цілком узгоджується з божественним законом, оскільки було б абсурдно, якби божественний закон забороняв природний акт. Більше того, акт самозахисту та захисту ближнього тлумачився як акт милосердя, оскільки любов до ближнього передбачає ступінь самолюбності та самозбереження ¹⁴⁴.

Важливий концептуальний розвиток відбувся завдяки кардиналу Томасу де Віо (Кастан), який неявно ввів відмінність між оборонною та наступальною війнами. Кастан стверджував, що оборонна війна не вимагає особливої санкції від найвищої законної влади; природний закон дозволяє вдаватися до такої сили політичним лідерам нижчого статусу, або навіть приватним особам, у разі нагальної потреби. На відміну від неї, наступальна війна розглядалася як застосування каральної справедливості і вимагала дозволу лише від найвищої законної влади. Ця відмінність підкреслювала, що самозахист є природним правом, яке може бути здійснене негайно та на будь-якому рівні, тоді як наступальні дії є прерогативою суверенної держави. Цей принцип став основою для подальшої літератури та залишається актуальним і сьогодні ¹⁴⁵.

Принцип самозахисту набув такого високого статусу завдяки його включенню в категорію природного права, що, як пояснює текст Ісидора в

¹⁴³ Gayathri U. A Doctrinal Study on the Evolution of Self-Defence in International Law. *International Journal of Research Publication and Reviews*. 2025. Vol 6., № 5. P. 5694.

¹⁴⁴ Cox R. Natural Law and the Right of Self-Defence According to John of Legnano and John Wyclif. Fourteenth Century England VI. *Woodbridge*. 2010. P. 159-162.

¹⁴⁵ Reichberg G. M. Norms of war in Roman Catholic Christianity. Ch. 6. *World Religions and Norms of War*. Tokyo: United Nations University Press, 2009. P. 150-151.

«Декреті», є «законом, спільним для всіх націй» і керується «інстинктом природи, а не указом». Право «відбивати силу силою» було вписане в той самий фундаментальний правовий рівень, що й такі первісні людські засади, як шлюб, виховання дітей та особиста свобода. Таким чином, право на самозахист і, ширше, природний наказ про самозбереження не вимагали формальної санкції від державної чи церковної влади. Навпаки, вони становили незаперечну основу для всіх подальших розробок військової етики ¹⁴⁶.

Незважаючи на універсальне виправдання самозахисту природним правом, Лєгнано накладав на нього критичні обмеження, зосереджуючись на пропорційності насильства та негайності реакції. Питання пропорційності було надзвичайно складним для практичного застосування: наприклад, чи виправдане вбивство нападника у відповідь на ампутацію руки. Питання часу було вирішене через необхідність діяти «*incontinenti*» – як негайний, безперервний і безумовний рефлекс на агресивний акт. Загальний консенсус полягав у тому, що якщо захисник вчинив будь-яку іншу дію між актом агресії та оборонною відповіддю, подальша дія вже не могла вважатися самозахистом, а була б інтерпретована як помста. Цей принцип підкреслював, що самозахист у природному праві є інстинктивною реакцією на безпосередню загрозу, а не продуманим чи заздалегідь спланованим актом ¹⁴⁷.

Святий Тома Аквінський розробив чітку теорію природного закону, що є шляхом, яким людина бере участь у вічному законі, дозволяючи відрізнити правильне від неправильного заради найбільшого блага. Він стверджував, що мир є кінцевою метою військових дій, і, слідом за Августиним, вважав, що тільки одна сторона може бути справедливою у війні. Для того, щоб війна була законною, або «справедливою», він назвав три необхідні умови: вона повинна бути наказана публічною владою (принцом), мати «справедливу причину»

¹⁴⁶ Cox R. *Natural Law and the Right of Self-Defence According to John of Legnano and John Wyclif. Fourteenth Century England VI. Woodbridge. 2010. P. 149-150.*

¹⁴⁷ Там само. P. 159-162.

(помста за неправду або покарання нації за відсутність виправних дій) і вестися з правильним наміром ¹⁴⁸.

Філософський синтез доктрини був досягнутий завдяки працям Томи Аквінського, який вивів три класичні умови справедливості війни. Згідно з Аквінським, війна є справедливою лише за умови, що вона санкціонована державною владою, має справедливую причину та ведеться з правильним наміром (*recta intentio*). Тома Аквінський також підтвердив, що релігійне розширення не може бути підставою для початку війни. Вирішальне значення Аквінський надав принципу необхідності (*necessitas*): щоб бути справедливою, війна мала бути вимушеною, тобто неминучою відповіддю на загрозу, що випливало з природного права на самозахист ¹⁴⁹.

Святий Тома Аквінський дотримувався обмежувального погляду на так звані «особисті» (*particular*) або приватні війни. Розглядаючи чвари (*strife*) як форму приватної війни, він стверджував, що лише той, хто захищає себе, може діяти без гріха, і лише якщо його єдиним наміром є відбиття завданої йому шкоди, і він робить це з належною поміркованістю (*with due moderation*). Таким чином, він засуджував приватні репресалії як несправедливі; індивіди могли вести війну лише з метою самозахисту, а не для помсти за завдану шкоду. Він підтримував розмежування, встановлене Граціаном, між самозахистом та помстою. Водночас, хоча Аквінат вважав, що війни можуть вестися на захист віри, він виступав за обмеження права суверена вести війну обороною батьківщини, подібно до того, як індивід має право захищати себе від нападу ¹⁵⁰.

Отже, у період Середньовіччя вчення Католицької Церкви щодо самозахисту пройшло шлях від ранньохристиянського уникнення насильства до його систематичного богословського та юридичного виправдання. Фундаментальні основи заклав святий Августин, який, хоча й відкидав вбивство

¹⁴⁸ Szabó T. K. J. Anticipatory action in self-defence: The law of self-defence - past, presence and future. PhD thesis. 2010. P. 46-47.

¹⁴⁹ Gayathri U. A Doctrinal Study on the Evolution of Self-Defence in International Law. *International Journal of Research Publication and Reviews*. 2025. Vol 6., № 5. P. 5694.

¹⁵⁰ Szabó T. K. J. Anticipatory action in self-defence: The law of self-defence - past, presence and future. PhD thesis. 2010. P. 47-48.

заради захисту особистого майна як «земного блага», категорично легітимізував застосування сили для захисту інших та спільного блага (наприклад, солдатами), перенісши моральний фокус на правильний намір діючої особи. Вирішальна формалізація відбулася завдяки «Декрету Граціана» (бл. 1140 р.), який синтезував античні та патристичні джерела, закріпивши принцип самозахисту як невід'ємне природне право (*ius naturale*), що не вимагає санкції від державної чи церковної влади. Схоласти, як-от Тома Аквінський та Іван Лєньєно, підтвердили цю позицію, але суворо обмежили її: самозахист мав здійснюватися з належною поміркованістю та негайно (*incontinenti*), як інстинктивна відповідь на безпосередній напад, і не міг бути використаний для помсти чи приватних репресалій. Цей індивідуальний принцип поширився на сферу публічного права, легітимізуючи оборонні війни суверенів. Пізніші Папи, наприклад Урбан II, використали цю доктрину для виправдання Хрестових походів як оборонної священної війни проти ворогів християнства. Таким чином, самозахист, піднесений до рівня універсального природного закону, став необхідним імперативом середньовічної військової етики.

3.2. Сучасне вчення Церкви у контексті самозахисту

У католицькій етичній традиції право на самозахист має глибокі індивідуальні та соціальні підстави. Оскільки право людини на життя та її фізичний і духовний розвиток є фундаментальним, існує моральне право і навіть обов'язок захищатися від несправедливих нападів на тіло і життя. Цей імператив справедливості не суперечить любові до ближнього чи ворогів. Однак застосування сили є суворо обумовленим: оборона повинна починатися з ненасильницьких засобів, і лише якщо це справді необхідно, застосування насильства може бути морально виправданим. Навіть у такому випадку завдання тяжкого каліцтва або вбивство нападника дозволяється лише як «*ultima ratio*» (крайній захід) і розглядається як *præter intentionem* (те, що не було прямим

наміром). Якщо реально існує менш насильницький спосіб захисту, він має бути обраний ¹⁵¹.

У період, коли Президент Кеннеді оголосив про «Нові Горизонти» в Америці, Папа Іван XXIII (1958–1963) ініціював тектонічні зміни в Католицькій Церкві, скликавши Другий Ватиканський Собор (1962–1965). Кульмінацією його соціального вчення стало опублікування у квітні 1963 року енцикліки «*Pacem in Terris*» («Мир на землі»). Цей документ став наріжним каменем нового підходу Церкви до соціальних і політичних питань, зокрема миру та легітимності влади. Папа Іван XXIII підтвердив, що легітимність урядів прямо залежить від їхньої здатності захищати невід'ємні права людської особи. Він чітко заявив, що якщо будь-яка влада не визнає або порушує ці права, її накази «повністю позбавлені юридичної сили» ¹⁵².

Ця енцикліка не лише підтвердила прогресивну версію Римлян 13 (зобов'язання підкорятися лише справедливій владі, а не злій), але й надала гостру критику сучасному світопорядку. Посилаючись на спостереження Августина про те, що гнітючі уряди — це не більше ніж «банда розбійників», Папа Іван XXIII рішуче засудив гонку озброєнь. Він зазначив, що вона не тільки перешкоджає економічному розвитку та допомогі бідним країнам, але й, через випробування атомної зброї, загрожуює здоров'ю людини. Згідно з його закликком до припинення гонки озброєнь та взаємного роззброєння, Президент Кеннеді того ж року уклав з Радянським Союзом договір про заборону ядерних випробувань в атмосфері та під водою, що стало прямим відображенням впливу церковного вчення на міжнародну політику ¹⁵³.

Хоча філософсько-богословська думка стверджує, що вбивство, навіть у разі самозахисту, залишається «внутрішньо поганим», воно може бути морально виправданим, оскільки право на оборону невіддільно вкорінене у праві на життя.

¹⁵¹ Spindelböck J. The Catholic Church and the sanctity of human life. *Roczniki teologii moralnej*. 2010. T. 2, № 57. S. 61-62.

¹⁵² Kopel D. B. Evolving Christian attitudes towards personal and national self-defense. *Connecticut Law Review*. 2013. Vol. 45. P. 1737-1738.

¹⁵³ Там само. P. 1738.

Самозахист найкраще розуміється як «повна свобода» невинної жертви несправедливого нападу, але ця свобода є обмеженою та обумовленою. Для легітимізації застосованої сили необхідне дотримання трьох ключових моральних критеріїв: необхідність (дія має бути потрібна для запобігання травмі еквівалентної величини), пропорційність (застосована сила не повинна перевищувати ту, що могла б бути завдана агресором) та неминучість (напад має бути неминучим). Перевищення цих меж трансформує оборонну дію, спрямовану на збереження життя, у неприпустиму відплату ¹⁵⁴.

Наступник Івана XXIII, Папа Павло VI, завершив роботу Другого Ватиканського Собору, головним продуктом якого стала Пастирська Конституція про Церкву в сучасному світі (*Gaudium et Spes*, 1965). Хоча Павла VI часто називали консерватором (переважно через енцикліку *Humanae Vitae*), на інших соціальних питаннях, включаючи війну, Церква значно поглибила свою прогресивну позицію. Конституція підтвердила традиційну католицьку доктрину, визнаючи правомірність застосування сили для захисту. У ній чітко зазначено, що, доки не існує ефективної міжнародної влади, «державна влада та інші, хто розділяє публічну відповідальність, мають обов'язок» використовувати силу, коли це необхідно для захисту народу, довіреного їхній опіці. Військовослужбовці, які борються за «безпеку і свободу народів», а не з метою поневолення, роблять «справжній внесок у встановлення миру» ¹⁵⁵.

Заклики до миру та відмова від збройного насильства є не просто рекомендацією, а моральним імперативом у вченні Вселенських Архиєреїв. У цьому контексті особливої актуальності набуває пророче застереження Блаженного Папи Павла VI, висловлене у його посланні «Ні насильству, так миру». Понтифік виявив фатальну крихкість світового порядку, чітко констатувавши, що той «мир», яким насолоджується світ, є не стійким справедливим станом, а лише тимчасовим перемир'ям (*truce*). За словами Папи,

¹⁵⁴ Tuohy J. M. Exploring the Biblical and theological foundations of security decisions by Church leaders. Dissertation for the Degree Doctor of Philosophy, 2023. P. 63.

¹⁵⁵ Kopel D. B. Evolving Christian attitudes towards personal and national self-defense. *Connecticut Law Review*. 2013. Vol. 45. P. 1739-1740.

свідомість людства постійно перебуває у стані шоку від припущення, що неконтрольований і руйнівний конфлікт може спалахнути будь-якої миті. Це розуміння, що наш світ живе на пороховій бочці, постійно підкреслює: справжній, справедливий мир (*tranquillitas ordinis*) вимагає не просто відсутності пострілів, а глибинного морального й політичного перетворення суспільств, яке усуває корені несправедливості та агресії ¹⁵⁶.

Моральна дилема, пов'язана із застосуванням сили для збереження життя, зберігається через конфлікт «універсальних зобов'язань», виконання яких «залежить від обставин». Це підкреслює, що етичне рішення не завжди може бути досягнуте за допомогою чіткого «морального калькулятора». Ця концепція умовності виведена із досвіду граничних випадків, таких як рішення Дітріха Бонхеффера підтримати змову проти Адольфа Гітлера. Такі рішення є «ризиком у сутінках», що вимагає від особи прийняття морально виправданого рішення без повної впевненості. Таким чином, християнська етика самозахисту є не релятивістською, але вона «особливо пристосована до вирішення граничних випадків», дозволяючи використовувати силу, попри її потенційну летальність, коли це єдиний шлях захисту вищої цінності – людського життя ¹⁵⁷.

Церковне вчення у *Gaudium et Spes* поширило моральні критерії самозахисту на ширші соціальні ролі. Хоча документ рішуче засуджував застосування зброї масового знищення проти цивільного населення, він визнавав тактичне військове застосування сили проти комбатантів. Більш того, логіка Конституції поширюється на осіб, які не є державною владою, але «розділяють публічну відповідальність». Це означає, що, наприклад, шкільний вчитель, який діє для захисту дітей, що перебувають під його опікою, має на це не лише право, але й обов'язок, якщо це необхідно. Щодо революцій, Павло VI дотримувався вкрай обмежувального погляду: він допускав насильницьке повстання лише у випадку «очевидної, тривалої тиранії, яка завдала б великої шкоди

¹⁵⁶ П'яста, Р., Лукашевський, В. Захист Батьківщини у вченні Католицької Церкви. Добрий Пастир: науковий вісник Івано-Франківської академії Івана Золотоустого. Богослов'я. Філософія. Історія. 2022. Вип. 17. С. 44.

¹⁵⁷ Tuohy J. M. Exploring the Biblical and theological foundations of security decisions by Church leaders. Dissertation for the Degree Doctor of Philosophy, 2023. P. 63-64.

фундаментальним особистим правам», застерігаючи, що революції часто призводять до ще гірших наслідків ¹⁵⁸.

Жорстока реальність війни змусила багатьох теологів та церковних діячів відмовитися від символічного пацифізму — наприклад, від безглузвих закликів протестувати з плакатами проти балістичних крилатих ракет. Усвідомлення того, що війна не була спровокована Україною, рішуче підтвердило її право на справедливий самозахист, а самозахист, своєю чергою, вимагає відповідних засобів. Це моральне прозріння призвело до ухвалення рішучих заяв, які багато в чому суперечили початковій обережній позиції Ватикану: Україна має право вимагати постачання зброї від своїх партнерів, оскільки її боротьба є справедливою та легітимною ¹⁵⁹.

Фундаментальний християнський принцип любові до ближнього (*caritas*) залишається непохитним моральним імперативом, який необхідно зберігати навіть у контексті самозахисту. Проте, як стверджує богословська традиція (зокрема, Аквінський), це зобов'язання не вимагає пасивності: право використовувати розумну силу для збереження власного життя проти неправомірного нападу є дозволеною дією. Незважаючи на те, що позбавлення життя є «внутрішньо поганим», право на самозбереження дозволяє особі вжити необхідних кроків для порятунку. Моральна провина за фатальний наслідок, якщо він є вимушеним, лягає на агресора, чії дії створили цю трагічну необхідність ¹⁶⁰.

Папа Іван Павло II продовжив традицію, підтвердивши позицію Августина про *tranquillitas ordinis* — що справжній мир вимагає не просто відсутності насильства, а й існування справедливо впорядкованого суспільства. Звертаючись до солдатів, він прямо відкинув утопічну ілюзію про «повністю і завжди мирне» людське суспільство на землі. Його вчення чітко стверджувало: «Справа миру не

¹⁵⁸ Kopel D. B. Evolving Christian attitudes towards personal and national self-defense. *Connecticut Law Review*. 2013. Vol. 45. P. 1740-1741.

¹⁵⁹ Szabó T. K. J. Anticipatory action in self-defence: The law of self-defence - past, presence and future. PhD thesis. 2010. P. 83.

¹⁶⁰ Tuohy J. M. Exploring the Biblical and theological foundations of security decisions by Church leaders. Dissertation for the Degree Doctor of Philosophy, 2023. P. 66-67.

просуватиметься вперед запереченням можливості та обов'язку захищати його». Цей підхід підкреслив реалістичний погляд Церкви на гріховну природу людства та необхідність оборони проти несправедливої агресії, що є ключовим елементом підтримки *tranquillitas ordinis* ¹⁶¹.

Етика християнського самозахисту та захисту інших може бути проаналізована через призму онтологічних етичних парадигм, запропонованих Шапіро і Стефковіш, зокрема, парадигми Справедливості, Критики та Турботи. Етика Справедливості зосереджується на правах і законах, ставлячи ключове питання: чи виправдовує використання оборонної сили збереження права на життя невинної особи, навіть якщо це може позбавити життя агресора? Оскільки агресор діє поза межами закону, його дії надають оборонній силі виправданого статусу. Ця логіка співзвучна з теологічною позицією: право особи на використання сили для самозахисту впливає безпосередньо з її невід'ємного права на життя, що є виправданим в рамках етики, орієнтованої на права ¹⁶².

У своїй знаковій енцикліці «*Evangelium Vitae*» (1995) Папа Іван Павло II глибоко проаналізував парадокс самозахисту. Він визнав, що в ситуаціях законної оборони право захищати власне життя та обов'язок не завдавати шкоди життю іншого «важко узгодити на практиці». Проте він стверджував, що любов до ближнього «передбачає любов до себе самого» як основу, тому «ніхто не може відмовитися від права на самозахист через брак любові до життя чи до себе». Смертельний наслідок, якщо він є вимушеним, морально приписується агресору, чії дії його спричинили, а не особі, що обороняється, яка діяла з метою збереження життя ¹⁶³.

Папа Іван Павло II не просто теоретизував про мир, а й рішуче вбудував право на самозахист у свою комплексну соціальну доктрину, фундаментом якої є справедливість. У своєму посланні 1998 року він наголошував, що

¹⁶¹ Kopel D. B. Evolving Christian attitudes towards personal and national self-defense. *Connecticut Law Review*. 2013. Vol. 45. P. 1761.

¹⁶² Tuohy J. M. Exploring the Biblical and theological foundations of security decisions by Church leaders. Dissertation for the Degree Doctor of Philosophy, 2023. P. 67-68.

¹⁶³ Kopel D. B. Evolving Christian attitudes towards personal and national self-defense. *Connecticut Law Review*. 2013. Vol. 45. P. 1761-1762.

справедливість є «постійним і динамічним зв'язком» із миром і слугує щитом, що захищає людську гідність і спільне благо. З цього випливає, що коли цей фундаментальний порядок, заснований на правах і обов'язках, порушується насильством, держава або спільнота має моральний обов'язок відновити його. Таким чином, легітимна оборона від несправедливої агресії розглядається не як виняток із миру, а як необхідний акт відновлення справедливості та порядку ¹⁶⁴.

Папа підкреслив, що правомірна оборона є не лише правом, а й «важким обов'язком» для тих, хто відповідає за життя інших — сім'ї чи держави. У 1996 році ці положення були офіційно закріплені в новому Катехизмі Католицької Церкви, який формально прийняв вчення Августина та Аквінського про «Справедливу війну» та самозахист. Катехизм чітко пояснює, що самозахист є актом, який може мати подвійний ефект: збереження власного життя (намір) і вбивство агресора (ненавмисний наслідок). Він також підтверджує, що особа, яка використовує помірковану силу, невинна у вбивстві, оскільки «людина зобов'язана більше дбати про власне життя, ніж про життя іншого» ¹⁶⁵.

Право на самозахист, проголошене Папою, є суворо обумовленим. Іван Павло II наполягав, що оборона від тероризму має здійснюватися на основі «відповідних моральних і правових принципів», які регулюють вибір цілей та засобів. Це вимагає, щоб винні сторони були ідентифіковані та притягнуті до індивідуальної юридичної відповідальності. Цей акцент підкреслює необхідність дотримання принципів пропорційності та імунітету невинних (захисту цивільного населення), що відповідає традиційній доктрині Справедливої війни (*Jus in bello*). Таким чином, вчення Івана Павла II надає потужну моральну підтримку для самозахисту на державному рівні, але одночасно вимагає, щоб цей захист був актом справедливості, а не неконтрольованою відплатою ¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Bylina S. Justice is a pillar of peace in the teaching of the Catholic Church. *European Journal of Science and Theology*. 2022, Vol. 18, № 5. P. 125-126.

¹⁶⁵ Kopel D. B. Evolving Christian attitudes towards personal and national self-defense. *Connecticut Law Review*. 2013. Vol. 45. P. 1762.

¹⁶⁶ Bylina S. Justice is a pillar of peace in the teaching of the Catholic Church. *European Journal of Science and Theology*. 2022, Vol. 18, № 5. P. 126-127.

Позиція Папи щодо самозахисту на державному рівні була більшою: Іван Павло II підтримував військові дії для захисту жертв геноциду (Східний Тимор, Боснія) та американську операцію в Афганістані (2001), але виступав проти війни в Перській затоці (1991) та вторгнення в Ірак (2003). Це демонструє, що, хоча Церква твердо визнає доктрину Справедливої війни та право на використання зброї для відсічі агресорів і захисту суспільного блага, справедливість кожної конкретної війни завжди залишається предметом обережного морального судження. Катехизм залишає за відповідальними правителями (а в демократіях — і за народом) право приймати особисті рішення щодо справедливості конкретного конфлікту ¹⁶⁷.

Папа Бенедикт XVI у своїх вченнях змістив фокус на внутрішню, духовну сферу як джерело миру та справедливості. Він стверджував, що існує тісний зв'язок між поклонінням Богові та миром на землі, застерігаючи, що без відкритості до трансцендентності людина легко стає жертвою релятивізму. У такому стані вона не визнає жодної норми вище себе, що неминуче веде до жорстокості та насильства. Таким чином, Бенедикт XVI підкреслив, що для запобігання конфліктам і забезпечення справедливості (що є необхідною передумовою для законного самозахисту) демократія та правова держава мають ґрунтуватися на захисті прав усіх, особливо слабких, і усвідомленні присутності Бога, яке єдине здатне надихнути людину діяти справедливо ¹⁶⁸.

Варто зауважити, що в XXI столітті принцип самозбереження став центральним у міжнародних відносинах, виправдовуючи низку заходів, які не досягали до «досконалої війни», таких як приватне каперство чи мирні блокади. Концепція самозахисту, успадкована від середньовічних вчених, знову з'явилася як «недосконала війна», а пізніше — як «захід, менший за війну». У XIX столітті практика держав визнала самозахист як звичайне правило, яке, однак, не допускало превентивних дій. Ці межі були чітко окреслені інцидентом

¹⁶⁷ Kopel D. B. Evolving Christian attitudes towards personal and national self-defense. *Connecticut Law Review*. 2013. Vol. 45. P. 1762-1763.

¹⁶⁸ Bylina S. Justice is a pillar of peace in the teaching of the Catholic Church. *European Journal of Science and Theology*. 2022, Vol. 18, № 5. P. 127-128.

«Кароліни», який пізніше сформулював три елементи правомірного самозахисту: існування нападу, негайну потребу реагувати та поміркованість ¹⁶⁹.

Навіть легітимна оборона вважається певним злом, тому захист має бути спрямований на мінімізацію насильства. Самозахист суворо прив'язаний до безпосередньої ситуації нападу; він не дозволяється як приватна відплата після завершення атаки, хоча може включати запобіжну дію (*anticipation*) проти неминучої загрози. З індивідуальної точки зору, особа має право відмовитися від самозахисту з вищих духовних мотивів (любов до ворогів), але це ніколи не є моральним обов'язком. Водночас, самозахист стає серйозним обов'язком для тих, хто відповідає за життя інших (наприклад, батьків або керівників). Катехизм Католицької Церкви підтверджує, що для захисту спільного блага законна публічна влада має право і обов'язок застосовувати зброю та каральну владу, щоб унеможливити заподіяння шкоди несправедливим агресором ¹⁷⁰.

Високопоставлений французький Кардинал Роже Ечегарай, який обіймав посаду Віце-декана Колегії Кардиналів і очолював Папську Раду Справедливості та Миру, демонстрував дипломатичну лінію, яка часто входила у конфлікт із традиційною доктриною Церкви щодо самозахисту та «Справедливої війни». Його діяльність символізувала посилення радикально пацифістських поглядів у деяких колах Ватикану. Найбільшої критики зазнала його місія у лютому 2003 року до Багдада, де він провів спільну прес-конференцію із Саддамом Хусейном, виголосивши *Salaam* (мир). Критики стверджували, що, хоча його намір полягав у запобіганні війні, цей акт надав дипломатичної легітимності геноцидному тирану. Ця суперечлива позиція також проявилася у його публічній підтримці Ясіра Арафата (чийого наставника пов'язували з нацистськими ідеями), коли Ечегарай радісно підняв його руку після зняття облоги, попри те, що організації

¹⁶⁹ Szabó T. K. J. Anticipatory action in self-defence: The law of self-defence - past, presence and future. PhD thesis. 2010. P. 83-85.

¹⁷⁰ Spindelböck J. The Catholic Church and the sanctity of human life. *Roczniki teologii moralnej*. 2010. T. 2, № 57. S. 63-64.

Арафата активно планували терористичні атаки проти ізраїльських цивільних ¹⁷¹.

Важливою рисою сучасного вчення є чітке розмежування між антиципаційним самозахистом та превентивною війною. Самозахист дозволяв діяти до нападу, але лише якщо загроза була неминучою; а також після нападу, якщо метою було унеможливити його повторення. Однак ця концепція не допускала превентивної дії проти віддалених, потенційних небезпек, оскільки така широка прерогатива залишалася за «досконалою війною». Таким чином, сучасне міжнародне право, яке формувалося на базі цих принципів, а також сучасна соціальна доктрина Церкви, сходяться на тому, що правомірний самозахист має бути суворо обмежений рамками неминучості, необхідності та пропорційності, щоб уникнути необґрунтованого застосування сили державами ¹⁷².

Отже, сучасне вчення Католицької Церкви твердо позиціонує право на самозахист як фундаментальне моральне право і навіть обов'язок, що впливає з невід'ємного права людини на життя та імперативу справедливості. Використання сили є *ultima ratio* і має починатися з ненасильницьких засобів. Смертельний наслідок виправдовується лише як *præter intentionem* (ненавмисний наслідок), якщо він є єдиним способом захисту вищої цінності – життя невинної особи. Моральна легітимність оборони суворо залежить від дотримання трьох ключових критеріїв: неминучості, необхідності та пропорційності застосованої сили, оскільки їхнє перевищення трансформує захист на неприпустиму відплату.

Ця доктрина була розширена на колективний рівень через енцикліку «*Pacem in Terris*» (Іван XXIII) та «*Gaudium et Spes*». Ці документи визнали, що легітимність влади залежить від її здатності захищати права, і підтвердили за державною владою право і обов'язок використовувати силу для захисту спільного блага. Іван Павло II додатково поширив це вчення, стверджуючи, що

¹⁷¹ Kopel D. B. Evolving Christian attitudes towards personal and national self-defense. *Connecticut Law Review*. 2013. Vol. 45. P. 1766-1768.

¹⁷² Szabó T. K. J. Anticipatory action in self-defence: The law of self-defence - past, presence and future. PhD thesis. 2010. P. 64-66.

самозахист є «важким обов'язком» для відповідальних осіб, особливо у відповідь на загрози, такі як тероризм, вимагаючи при цьому суворого дотримання моральних і юридичних принципів.

Таким чином, сучасний католицький підхід поєднує філософську думку про онтологічну несправедливість вбивства із реалістичною необхідністю оборони. Правомірна оборона є актом відновлення справедливості і миру (*tranquillitas ordinis*), а не неконтрольованою відплатою чи превентивною війною. Церква підтримує використання поміркованої сили для відсічі несправедливої агресії (включно з *anticipation* проти неминучої загрози), але наголошує, що етичне рішення у граничних випадках (як-от рішення про війну) завжди залишається предметом обережного морального судження.

3.3. Вчення Католицької Церкви про самозахист через призму російсько-української війни

Папа Франциск та Святий Престол, попри загальний акцент на мирі та ненасильстві, чітко підтвердили моральну легітимність збройної сили, застосованої українцями для захисту своєї нації. Понтифік, посиляючись на принципи Справедливої війни (*Jus ad bellum*), заявив, що самозахист є не лише правомірним, але й «вираженням любові до Батьківщини», підкреслюючи, що той, хто не захищає свою країну, не любить її. У своїх висловлюваннях він однозначно визначив агресора: «Тим, хто вторгається, є російська держава». Хоча Папа часто воліє засуджувати війну взагалі, не називаючи імен, він цим підтверджує, що вторгнення Росії не має справедливої причини, тоді як боротьба України базується на фундаментальному праві на самооборону ¹⁷³.

Блаженніший Святослав зазначає, що війна демонструє, що перед обличчям жорстокої реальності теоретичні конструкції, навіть ті, що стосуються моральної

¹⁷³ Winright T., Power M. Current Roman Catholic Ethics on War and Peace vis-à-vis the Ukraine-Russia War. William Temple Foundation, 2023. P. 7.

теології та Справедливої війни, можуть здатися недостатніми. В умовах, коли ворог, незважаючи на чин, соціальний статус чи професію (будь то працівник, священник чи єпископ), однаково прагне позбавити права на життя, досвід стає первинним джерелом знання. Цей особистий досвід свідчить, що вся попередня академічна база щодо правил «справедливої» війни та легітимного самозахисту піддається переосмисленню. Знання моральної теології не «обнуляється», але випробовується жорстокістю, яка постає перед очима, вимагаючи від людини знайти духовний та етичний стрижень, щоб відповісти на агресію ¹⁷⁴.

Синод Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ) надає однозначну та рішучу моральну оцінку російській війні, називаючи її неокolonіальною війною на європейському континенті з чіткими ознаками геноциду. Це не просто політичний чи військовий конфлікт, а екзистенційна боротьба, де «знищення українців стало політичною програмою російського керівництва». Ця програма, підтримана значною частиною громадян держави-агресора, свідчить про нездоровий стан російського суспільства. Така морально-теологічна кваліфікація конфлікту як геноцидної агресії повністю виправдовує самозахист України, оскільки не лише порушує критерії *Jus ad bellum* (відсутність справедливої причини), але й *Jus in bello* (невибірковість та наміри знищення ¹⁷⁵).

Позиція Ватикану щодо надання Україні військової допомоги ґрунтується на принципах пропорційності та моралі. Франциск вважає, що постачання зброї може бути «морально прийнятним», якщо воно здійснюється з дотриманням етичних умов, включаючи пропорційність. Святий Престол підтримує позицію «нейтралітету, але без етичної чи моральної байдужості», що означає беззастережне визнання права України на оборону. Проте, високопоставлені дипломати, зокрема Державний секретар Кардинал П'єтро Паролін, висловили занепокоєння, що надання зброї може непропорційно загострити конфлікт,

¹⁷⁴ Глава УГКЦ про виклики війни і духовну боротьбу. URL: <https://www.patriyarkhat.org.ua/statti-zhurnalu/hlava-uhkts-pro-vyklyky-vijny-i-duhovnu-borotbu/> (дата звернення: 13.08.2025).

¹⁷⁵ Єпископи УГКЦ про рашизм, постмодерний тоталітаризм, злочини російської церкви та росію, яка не залишає простору для компромісу. URL: <https://ugcc.ua/data/epyskopy-ugkts-pro-rashyzm-postmodernyy-totalitaryzm-zlochyny-rosiyskoy-tserkvy-ta-rosiyu-yaka-ne-zalyshae-prostoru-dlya-kompromisu-4416/> (дата звернення: 13.08.2025).

спричинивши «жахливу» ескалацію. Таким чином, вчення Церкви застосовує критерії Справедливої війни не лише до права на оборону, але й до засобів її ведення (*Jus in bello*), щоб запобігти неконтрольованому зростанню насильства¹⁷⁶.

Однією з головних рушійних сил сучасного заклику до пацифізму є цілком виправданий страх перед ескалацією війни із застосуванням ядерної зброї. Однак, цей страх породив небезпечні та морально сумнівні теорії. Замість того, щоб проголошувати безумовну неприпустимість ядерної війни та вимагати повної відмови від неї, у дискусіях з'являються постулати про «межі легітимного самозахисту» для без'ядерних держав та навіть про можливість «правомірної капітуляції» як засобу уникнення гіпотетичних жертв. Це становить серйозний моральний виклик, оскільки ставить питання: чи справді можна запобігти ядерній катастрофі, склавши зброю перед агресором, який вже порушив усі норми міжнародного права? Католицька етика рішуче відкидає цю ідею, адже добровільна здача перед агресивним злом не лише залишає мільйони людей беззахисними, але й руйнує сам принцип справедливості, на якому ґрунтується право на самозахист¹⁷⁷.

Взаємодія з жорстокою реальністю війни спричинила помітну еволюцію поглядів серед церковних діячів та теологів. Багато хто, хто спершу схилився до суто пацифістських закликів, зрозумів неефективність таких методів, як «протести з плакатами проти балістичних крилатих ракет». Глибоке занурення в контекст конфлікту призвело до усвідомлення: війна не була спровокована Україною, що дає їй беззаперечне право на справедливий самозахист. А самозахист, як стверджує і сама доктрина Справедливої війни, вимагає відповідних засобів. Результатом цієї еволюції стало прийняття рішучих заяв, які в багатьох аспектах суперечили початковим, обережнішим позиціям Ватикану.

¹⁷⁶ Winright T., Power M. Current Roman Catholic Ethics on War and Peace vis-à-vis the Ukraine-Russia War. William Temple Foundation, 2023. P. 7-8.

¹⁷⁷ Послання Архидієцєвського Синоду УГКЦ в Україні щодо війни та справедливого миру в контексті нових ідеологій. URL: <https://docs.ugcc.ua/1723/> (дата звернення: 14.08.2025).

Ці заяви стверджують, що Україна має повне право вимагати постачання зброї від своїх партнерів, оскільки її боротьба є справедливою ¹⁷⁸.

Сучасні методи ведення війни, особливо зростаюча загроза використання новітньої зброї масового знищення, створюють умови, за яких практично неможливо дотриматися критеріїв Справедливої війни, зокрема, принципу пропорційності. Масштабна руйнівна здатність ядерної, хімічної чи біологічної зброї, а також сучасних високоточних ракет великого радіусу дії, ставить під загрозу виживання людства на землі. Це робить будь-який конфлікт потенційною «жахливою загрозою для людства». У світлі цього, застереження Церкви проти війни стає ще більш суворим, оскільки ризик неконтрольованої ескалації та шкода для невинного населення можуть незмірно перевищити будь-яку виправдану мету. Це постійне моральне занепокоєння, сформульоване ще Другим Ватиканським Собором, є ключовим у моральній оцінці російської агресії ¹⁷⁹.

Католицькі теоретики, включно з тими, хто займає менш «обмежувальну» позицію, такі як Джордж Вейгел, категорично розцінюють війну Росії проти України як несправедливу та нелегітимну. Вейгел, ґрунтуючись на Августиновому розумінні миру як *tranquillitas ordinis* (спокій порядку), стверджує, що Росія порушила майже всі критерії *Jus ad bellum*. Серед них: відсутність легітимної влади (Путін як автократ), відсутність справедливої причини (імперські амбіції не є причиною) та непропорційність воєнної мети (спроба знищення суверенної держави). Крім того, нестримні атаки на цивільне населення з боку російських військ є прямим порушенням критерію недоторканності некомбатантів (*Jus in bello*). На противагу цьому, війна з боку України, на думку Вейгела та інших авторів, є війною законної самооборони, яка ведеться пропорційно та вибірково ¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Християни світу і війна росії з Україною URL: <https://www.patriyarkhat.org.ua/statti-zhurnalu/hrystyyany-svitu-i-vijna-rosiji-z-ukrajinoju/> (дата звернення: 13.08.2025).

¹⁷⁹ Мороз В. Справедлива війна: вчення Католицької Церкви і український досвід. URL: https://risu.ua/spravedliva-vijna-vchennya-katolickoyi-cerkvi-i-ukrayinskij-dosvid_n130345 (дата звернення: 13.08.2025).

¹⁸⁰ Winright T., Power M. Current Roman Catholic Ethics on War and Peace vis-à-vis the Ukraine-Russia War. William Temple Foundation, 2023. P. 8-9.

Агресія Росії проти України, супроводжувана прямими ядерними погрозами, стала найбільшим підривом міжнародної безпеки та режиму нерозповсюдження ядерної зброї з часів Холодної війни. Ядерна держава-агресор, використовуючи свій арсенал як інструмент шантажу, фактично знецінила гарантії безпеки, надані без'ядерним державам (зокрема, Україні за Будапештським меморандумом). Увесь світ, а особливо без'ядерні країни, тепер відчуває себе надзвичайно вразливим. Гіпотетичне уникнення Росією відповідальності за її злочинні дії лише катапультиє зростання кількості ядерних держав, оскільки для багатьох країн володіння власною смертоносною боєголовкою здаватиметься єдиною гарантією виживання та суверенітету. Таким чином, підтримка України в її легітимному захисті є не лише моральним імперативом, але й необхідною геополітичною дією для запобігання світовій ядерній анархії ¹⁸¹.

З огляду на геноцидний характер агресії, єпископи УГКЦ підкреслюють, що заклики до компромісу з Росією не мають реального підґрунтя та демонструють повне нерозуміння ситуації. Проблема таких закликів не лише в їхній аморальності — адже вони ігнорують принципи поваги до людської гідності та справедливого миру, — але й у їхній нереалістичності. Неможливо досягти компромісу, коли одна зі сторін заперечує саме існування іншої. Ця агресія відбувається на тлі того, що Московський Патріархат Православ'я активно заповнює ідеологічний вакуум, що виник після падіння комунізму. Релігія в цьому контексті перетворюється на політичний інструмент для зміцнення державної влади агресора, що посилює загрозу, оскільки використовує духовні цінності для виправдання війни та імперської експансії ¹⁸².

Пан Юрій Підлісний зазначає, що існували християнські кола, які з самого початку подій демонстрували реалістичний підхід, піднімаючи питання про

¹⁸¹ Послання Архиєрейського Синоду УГКЦ в Україні щодо війни та справедливого миру в контексті нових ідеологій. URL: <https://docs.ugcc.ua/1723/> (дата звернення: 14.08.2025).

¹⁸² Єпископи УГКЦ про рашизм, постмодерний тоталітаризм, злочини російської церкви та росію, яка не залишає простору для компромісу. URL: <https://ugcc.ua/data/epyskopy-ugkts-pro-rashyzm-postmodernyy-totalitaryzm-zlochyny-rosiyskoy-tserkvy-ta-rosiyu-yaka-ne-zalyshae-prostoru-dlya-kompromisu-4416/> (дата звернення: 13.08.2025).

необхідність модернізації розуміння війни в християнському світі та про те, наскільки вона справді може бути справедливою в сучасному контексті. Саме під впливом цього реалізму позиція Святого Престолу, хоч і повільно, але зазнала певних змін. Зокрема, Папа Франциск зрештою визнав, що розуміє, коли уряди постачають Україні зброю. Він пояснив це існуванням «схеми Каїна» — тобто фундаментальної реальності гріха, агресії та насильства у світі. Понтифік підкреслив: якби цієї «схеми» не існувало, зброя, можливо, і не була б потрібна. Ця заява стала значним кроком від чистого ідеалізму до визнання моральних наслідків реального зла ¹⁸³.

У контексті повномасштабного вторгнення Росії в Україну, Голова УГКЦ, Блаженніший Святослав, негайно підкреслив справедливе право українців захищати своє життя та свою державу від посягань агресора. Цей наголос є не просто політичною заявою, а прямим застосуванням морально-теологічної доктрини *Jus ad bellum* у реальному часі. Оборона України визнається справедливою справою насамперед тому, що вона є відповіддю на неспровоковану, тотальну агресію, спрямовану на знищення суверенітету та життя невинних. Цей акцент постійно лунає у щоденних зверненнях Глави УГКЦ, підтверджуючи, що боротьба за державність, мову та культуру є невіддільною від захисту фундаментального людського права на життя, яке Церква зобов'язана підтримувати ¹⁸⁴.

Глава УГКЦ вказував, що для того, щоб Західний світ очистився від вірусу російської пропаганди, яка, на жаль, активно розбещує свідомість і душі багатьох, необхідно пояснювати духовний вимір цієї боротьби. Боротьба України — це не лише геополітичний чи військовий конфлікт, а й екзистенційна моральна боротьба за право на існування, гідність і фундаментальну справедливість. Саме цей духовний вимір — готовність до самопожертви заради

¹⁸³ Недавня О. Питання війни в соціальній доктрині Католицької Церкви через призму подій війни Росії проти України та в актуальних теологічних розмислах українських католиків. *Добрий Пастир: науковий вісник Івано-Франківської академії Івана Золотоустого. Богослов'я. Філософія. Історія*. 2023. Вип. 18. С. 150.

¹⁸⁴ Мороз В. Справедлива війна: вчення Католицької Церкви і український досвід. URL: https://risu.ua/spravedliwa-vijna-vchennya-katolickoyi-cerkvi-i-ukrayinskij-dosvid_n130345 (дата звернення: 13.08.2025).

ближнього та Батьківщини — дозволяє християнським етикам, попри високу ціну, підтверджувати моральну легітимність українського опору. Таким чином, християнська спільнота має активно протистояти маніпуляціям, розкриваючи справжню природу зла ¹⁸⁵.

Війна в Україні змусила католицьких аналітиків рішуче відкинути крайні пацифістські позиції та визнати реальність зла. Дж. Деріл Чарльз, зокрема, засудив звірства та злочини проти українського народу як «очевидний і незаперечний характер несправедливої війни» з боку Росії. Ця очевидність зла створює «справедливий, моральний обов'язок» для США та їхніх союзників надавати Україні все необхідне для захисту від знищення. Деякі критики, як-от Пол Д. Міллер, навіть зазначають, що критика Папи Франциска на адресу теорії Справедливої війни є непослідовною, оскільки, критикуючи її, він водночас підтверджує право українців на захист — саме те, що ця традиція і стверджує. Це підкреслює, що право на самозахист є настільки глибоко вкоріненим у християнській етиці, що воно зберігає свою силу навіть у дискусіях про пацифізм ¹⁸⁶.

Роздуми про право народу на самооборону в Католицькій Церкві мають глибоке коріння в українській традиції. Праведний Митрополит Андрей Шептицький, розмірковуючи про досвід Першої світової війни, чітко артикулював право народу на самозахист та «дозволену оборону своєї землі, своїх родин і власних домівок». Це історичне свідчення підтверджує, що моральне обґрунтування опору агресії є не новим політичним викликом, а невіддільною частиною християнського обов'язку перед обличчям несправедливого нападу. Шептицький, таким чином, заклав потужний моральний фундамент для сучасної позиції УГКЦ, підтверджуючи, що захист

¹⁸⁵ Глава УГКЦ про виклики війни і духовну боротьбу. URL: <https://www.patriyarkhat.org.ua/statti-zhurnalu/hlava-uhkts-pro-vyklyky-vijny-i-duhovnu-borotbu/> (дата звернення: 13.08.2025).

¹⁸⁶ Winright T., Power M. Current Roman Catholic Ethics on War and Peace vis-à-vis the Ukraine-Russia War. William Temple Foundation, 2023. P. 9-10.

національних та сімейних цінностей є справою справедливості, що відповідає духу Євангелія ¹⁸⁷.

Необхідно розуміти органічність і послідовність католицьких тез: право на захист та прагнення до святості не є взаємовиключними. Самозахист, якщо він здійснюється згідно з моральними нормами, впливає із заповіді любові до ближнього, яка передбачає любов до себе і турботу про своє життя. Катехизм Католицької Церкви (§2306) розкриває цю ідею, зазначаючи, що ті, хто відмовляється від насильницьких і кривавих дій, але для захисту прав людини вдаються до доступних засобів оборони (навіть якщо вони є засобами слабшого), свідчать про любов Євангелія. Це означає, що дух опору і захисту справедливості узгоджується з християнським свідченням, оскільки це свідчення про тяжкість фізичної та моральної небезпеки, спричиненої агресором ¹⁸⁸.

Незважаючи на розбіжності між «обмежувальним» та «менш обмежувальним» таборами католицьких етиків, існує консенсус щодо виправданості збройного опору України. Ключовим елементом дебатів став критерій *Jus ad bellum* — ймовірність успіху. Деякі вимагали обережності, сумніваючись у шансах України протистояти масивній військовій потузі, тоді як інші, посиляючись на єзуїта Франсіско Суареса, наполягали, що для моральної легітимності війни не потрібна впевненість, а лише розумна надія на успіх. Цей підхід визнає, що мета боротьби — відновлення справедливості проти несправедливої агресії — є настільки фундаментальною, що її необхідно продовжувати, оскільки вартість припинення боротьби, що призводить до підкорення, є неприпустимо високою ¹⁸⁹.

Сучасні богослови та етики різних напрямків (включно з деякими пацифістами) об'єдналися в рішучому засудженні агресії Росії, вбачаючи в ній тотальне порушення критеріїв *Jus ad bellum* і *Jus in bello* (особливо через

¹⁸⁷ Послання Архиєрейського Синоду УГКЦ в Україні щодо війни та справедливого миру в контексті нових ідеологій. URL: <https://docs.ugcc.ua/1723/> (дата звернення: 14.08.2025).

¹⁸⁸ Мороз В. Справедлива війна: вчення Католицької Церкви і український досвід. URL: https://risu.ua/spravedliva-vijna-vchennya-katolickoyi-cerkvi-i-ukrayinskij-dosvid_n130345 (дата звернення: 13.08.2025).

¹⁸⁹ Winright T., Power M. Current Roman Catholic Ethics on War and Peace vis-à-vis the Ukraine-Russia War. William Temple Foundation, 2023. P. 10-11.

невибіркові напади на цивільне населення, які є актами вбивства). Вони стверджують, що війна, яку веде Україна, є справедливою справою необхідної самооборони. Ця оборона виправдана, оскільки шкода від втрати політичного суверенітету, самоповаги та від хронічних утисків є еквівалентною найтяжчим фізичним ушкодженням. Відтак, християнська етика закликає не лише до гуманітарної допомоги, але й до надання зброї, оскільки український опір є моральним актом, спрямованим на збереження як людського життя, так і справедливого порядку ¹⁹⁰.

Отже, аналіз позиції Католицької Церкви через призму повномасштабної агресії Росії засвідчує непохитний моральний консенсус: збройний самозахист України є не лише правом, а й моральним обов'язком. Папа Франциск, посиляючись на принципи Справедливої війни (*Jus ad bellum*), прямо назвав російську державу агресором, а український опір — «вираженням любові до Батьківщини». Синод УГКЦ посилив цю оцінку, кваліфікуючи агресію як неоколоніальну та геноцидну, що повністю порушує всі критерії справедливої війни. Блаженніший Святослав наголосив, що жорстока реальність екзистенційної війни змушує переосмислювати академічні конструкції, підкреслюючи необхідність пошуку глибокого етичного стрижня для відповіді на зло.

Позиція Святого Престолу щодо військової допомоги еволюціонувала, визнавши, що постачання зброї «морально прийнятне» за умови пропорційності. Ця еволюція призвела до усвідомлення, що справедливий самозахист вимагає відповідних засобів, і Україна має право їх вимагати. Водночас, католицька етика рішуче відкидає морально сумнівні теорії про «правомірну капітуляцію» перед ядерним шантажем, оскільки це руйнує сам принцип справедливості. Таким чином, традиція Церкви, від Митрополита Шептицького до сучасних богословів, підтримує український опір як моральний імператив, спрямований на збереження життя, гідності та відновлення справедливого порядку.

¹⁹⁰ Winright T., Power M. Current Roman Catholic Ethics on War and Peace vis-à-vis the Ukraine-Russia War. William Temple Foundation, 2023. P. 12-13.

ВИСНОВКИ

Отже, досліджено багатогранну еволюцію концепції самозахисту від найдавніших правових систем до її застосування у сучасному богословському дискурсі. Цей історичний та етичний аналіз чітко засвідчує, що поняття самооборони серед семітських народів Месопотамії виходило далеко за межі простого правового механізму виправдання фізичної відплати або захисту власності. Воно було глибоко вбудовано в широкі рамки соціального регулювання, де індивідуальні дії, особливо ті, що супроводжувалися насильством, ретельно зважувалися з урахуванням їхніх наслідків для стабільності та порядку громади. Юридична кодифікація дій, схожих на самооборону, що відбилася у стародавніх законах, відображала ранні спроби цивілізацій встановити межі між законним і незаконним застосуванням сили не тільки для запобігання хаосу, але й для забезпечення справедливості в інтересах усього суспільства.

Окреслено звернення до самооборони, як у випадку індивідуальному, так і у випадку виправдання війни, було поширеним і повторюваним мотивом на стародавньому Близькому Сході та Античному Заході, що підтверджується джерелами з греко-римського, месопотамського та старозавітного середовища. Хоча присутність цієї ідеї в різних літературних традиціях може свідчити про спільну культурну логіку, що вказує на її глибоке коріння в соціально-політичних реаліях стародавніх спільнот, це не обов'язково вказує на пряме літературне запозичення. Таким чином, фундаментальна потреба в захисті життя та встановленні порядку стала універсальним імперативом.

Проаналізовано уривок Лк. 22:35-38, який є одним із найскладніших і найглибших у богословському сенсі, оскільки він розкриває важливі аспекти місії Христа, природи учнівства та суті Царства Божого. Цей фрагмент є ключовим у прощальній промові Ісуса, функціонуючи як перехідний міст від

Його мирного служіння до прийдешніх страждань, і отримує своє значення як у широкому контексті конфлікту всього Євангелія, так і у вузькому – в межах подій Таємної Вечері. Наратив Луки показує, як постійна опозиція з боку сатани та єврейського керівництва руйнує захист Ісуса з боку натовпу та спонукає до невірності навіть Його найближчих учнів. Слова Ісуса про меч є центральним елементом цього переходу, символізуючи кінець «епохи невинності» і початок часу, коли віра учнів буде піддана серйозним випробуванням. Ці слова слід інтерпретувати не як заклик до фізичного опору, а як попередження про духовну боротьбу та необхідність бути готовими до страждань та зустрічі зі світовою ворожістю.

Проаналізовано, що євангеліст Лука свідомо конструює діалог між Ісусом і Його учнями, щоб викрити їхнє нерозуміння нового, небезпечного етапу місії, протиставляючи першу місію, що відбувалася в мирі та достатку, і другу, що вимагатиме боротьби і самозахисту у новому сенсі. Дієслова «брати», «продавати» та «купувати», що використовуються в наказовому способі, підкреслюють невідкладність та важливість нового наказу. Учні, на жаль, сприймають слова Ісуса про меч буквально, демонструючи свою неготовність до майбутніх духовних випробувань, що і є головним конфліктом уривка. Відповідь Ісуса «Досить!» є ключовою, виражаючи Його розчарування і обриваючи діалог, оскільки Він розуміє, що вони знову не зрозуміли Його метафору. Це не згода з їхніми діями, а докір, який вказує на те, що учні не здатні досягнути основну ідею Його вчення, а їхня поспішність і бажання покладатися на фізичну силу дозволяють Ісусу виконати пророцтво з книги Ісаї та бути «зарахованим до беззаконних». Таким чином, уся ця сцена є глибоким уроком про те, що істинне учнівство полягає не в опорі, а в повному прийнятті страждань заради виконання Божої волі.

Виокремлено ключові етапи становлення доктрини самозахисту в Католицькій Церкві, яка у період Середньовіччя пройшла шлях від ранньохристиянського уникнення насильства до його систематичного богословського та юридичного виправдання. Фундаментальні основи заклав

святий Августин, який, хоча й відкидав вбивство заради захисту особистого майна, категорично легітимізував застосування сили для захисту інших та спільного блага, перенісши моральний фокус на правильний намір діючої особи. Вирішальна формалізація відбулася завдяки «Декрету Граціана» (бл. 1140 р.), який синтезував античні та патристичні джерела, закріпивши принцип самозахисту як невід'ємне природне право (*ius naturale*), що не вимагає санкції від державної чи церковної влади.

Досліджено, що схоласти, як-от Тома Аквінський та Іван Лєньєно, підтвердили цю позицію, але суворо обмежили її: самозахист мав здійснюватися з належною поміркованістю та нехайно (*incontinenti*), як інстинктивна відповідь на безпосередній напад, і не міг бути використаний для помсти чи приватних репресалій. Цей індивідуальний принцип поширився на сферу публічного права, легітимізуючи оборонні війни суверенів та ставши необхідним імперативом середньовічної військової етики, використаним пізніше Папами для виправдання Хрестових походів як оборонної священної війни проти ворогів християнства. Таким чином, правомірна оборона була піднесена до рівня універсального природного закону.

Систематизовано сучасне вчення Католицької Церкви, яке твердо позиціонує право на самозахист як фундаментальне моральне право і навіть обов'язок, що випливає з невід'ємного права людини на життя та імперативу справедливості. Використання сили є *ultima ratio* (крайнім засобом) і має починатися з ненасильницьких засобів, а смертельний наслідок виправдовується лише як *præter intentionem* (ненавмисний наслідок), якщо він є єдиним способом захисту вищої цінності – життя невинної особи.

Визначено, що моральна легітимність оборони суворо залежить від дотримання трьох ключових критеріїв: неминучості, необхідності та пропорційності застосованої сили, оскільки їхнє перевищення трансформує захист на неприпустиму відплату. Ця доктрина була розширена на колективний рівень через енцикліки «*Pacem in Terris*» (Іван XXIII) та «*Gaudium et Spes*», які визнали, що легітимність влади залежить від її здатності захищати права, і

підтвердили за державною владою право і обов'язок використовувати силу для захисту спільного блага (*bonum commune*). Іван Павло II додатково поширив це вчення, стверджуючи, що самозахист є «важким обов'язком» для відповідальних осіб, особливо у відповідь на загрози, такі як тероризм. Таким чином, сучасний католицький підхід поєднує філософську думку про онтологічну несправедливість вбивства із реалістичною необхідністю оборони, що є актом відновлення справедливості і миру (*tranquillitas ordinis*), а не неконтрольованою відплатою чи превентивною війною.

Підсумовано, що аналіз позиції Католицької Церкви через призму повномасштабної агресії Росії засвідчує непохитний моральний консенсус: збройний самозахист України є не лише правом, а й моральним обов'язком. Папа Франциск, посилаючись на принципи Справедливої війни (*Jus ad bellum*), прямо назвав російську державу агресором, а український опір — «вираженням любові до Батьківщини». Синод УГКЦ посилив цю оцінку, кваліфікуючи агресію як неоколоніальну та геноцидну, що повністю порушує всі критерії справедливої війни. Блаженніший Святослав наголосив, що жорстока реальність екзистенційної війни змушує переосмислювати академічні конструкції, підкреслюючи необхідність пошуку глибокого етичного стрижня для відповіді на зло. Позиція Святого Престолу щодо військової допомоги еволюціонувала, визнавши, що постачання зброї «морально прийнятне» за умови пропорційності. Ця еволюція призвела до усвідомлення, що справедливий самозахист вимагає відповідних засобів, і Україна має право їх вимагати. Водночас, католицька етика рішуче відкидає морально сумнівні теорії про «правомірну капітуляцію» перед ядерним шантажем. Таким чином, традиція Церкви, від Митрополита Шептицького до сучасних богословів, підтримує український опір як моральний імператив, спрямований на збереження життя, гідності та відновлення справедливого порядку.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрієвич В.М. Закони царя Хаммурапі як пам'ятка політичної думки Стародавнього Сходу. *Гуманітарні і соціальні науки*. 2020. С. 609-610. URL : <https://conf.ztu.edu.ua/wp-content/uploads/2020/05/14.-gumanitarni-i-sotsialni-nauku.pdf> (дата звернення: 08.04.2025.)
2. Венедикт XVI. Післясинодальне Апостольське Повчання *Verbum Domini*. Львів : Свічадо, 2011. 176 с.
3. Глава УГКЦ про виклики війни і духовну боротьбу. URL: <https://www.patriyarkhat.org.ua/statti-zhurnalu/hlava-uhkts-pro-vyklyky-vijny-i-duhovnu-borotbu/> (дата звернення: 13.08.2025).
4. Документи Другого Ватиканського Собору (1962-1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі / перекл. з лат. Український католицький університет. Львів : Свічадо, 2020. 608 с.
5. Єпископи УГКЦ про рашизм, постмодерний тоталітаризм, злочини російської церкви та росію, яка не залишає простору для компромісу. URL: <https://ugcc.ua/data/epyskopy-ugkts-pro-rashyzm-postmodernyy-totalitaryzm-zlochyny-rosiyskoy-tserkvy-ta-rosiyu-yaka-ne-zalyshae-prostoru-dlya-kompromisu-4416/> (дата звернення: 13.08.2025).
6. Загребельний І. Апостольство меча. Християнство і застосування сили. 2-ге вид. Тернопіль : Крила, 2020. 160 с.
7. Катехизм Католицької Церкви / За ред. Йоана Павла II; Пер. з франц. мови. – Львів : Свічадо, 2011. 960 с.
8. Кусьнеж В. Світ Біблії. Подорож Батьківщиною Ісуса Христа. Київ : Кайрос, 2022. 296 с.
9. Міжнародний біблійний коментар. Том 4. Євангелія та Діяння апостолів. Львів : Свічадо, 2019. 434 с.

10. Міжнародний біблійний коментар. Том 6. Вибрані пасторальні питання. Львів : Свічадо, 2023. 198 с.
11. Мороз В. Справедлива війна: вчення Католицької Церкви і український досвід. URL: https://risu.ua/spravedлива-vijna-vchennya-katolickoyi-cerkvi-i-ukrayinskij-dosvid_n130345 (дата звернення: 13.08.2025).
12. Недавня О. Питання війни в соціальній доктрині Католицької Церкви через призму подій війни Росії проти України та в актуальних теологічних розмислах українських католиків. *Добрий Пастир: науковий вісник Івано-Франківської академії Івана Золотоустого. Богослов'я. Філософія. Історія*. 2023. Вип. 18. С. 142–152. <https://doi.org/10.52761/2522-1558.2023.18.11>
13. П'яста, Р., Лукашевський, В. Захист Батьківщини у вченні Католицької Церкви. *Добрий Пастир: науковий вісник Івано-Франківської академії Івана Золотоустого. Богослов'я. Філософія. Історія*. 2022. Вип. 17. С. 38–52. DOI: <https://doi.org/10.52761/2522-1558.2022.17.4>
14. Послання Архиєрейського Синоду УГКЦ в Україні щодо війни та справедливого миру в контексті нових ідеологій. URL: <https://docs.ugcc.ua/1723/> (дата звернення: 14.08.2025).
15. Святе Письмо Старого і Нового Завіту : в 2-х ч. / пер. о. І. Хоменко; повний переклад, здійснений за ориг. євр., араб. та грец. текстами. Київ : Місіонер, 2020. Ч. 1 : Старий Завіт. 1126 с. ; Ч. 2 : Новий Завіт. 350 с.
16. Словник біблійного богослов'я. За редакцією Ксав'є Леон-Дюфура, Жана Люпласі, Августина Жоржа, Пера Грело, Жана Гійє, Марка-Франсуа Лакана / Переклад з французької Вл. Софрона Мудрого, ЧСВВ / 2-е вид. – Жовква : Місіонер, 2010. 992 с.
17. Фаусті С., Канелла В. У Школі Луки: Євангеліє, яке варто перечитувати, слухати, яким варто молитися і ділитися / пер. з італ. О. Бодак. Львів : Свічадо, 2018. 560 с.
18. Християни світу і війна росії з Україною URL: <https://www.patriyarkhat.org.ua/statti-zhurnalu/hrystyyany-svitu-i-vijna-rosiji-z-ukrajinoyu/> (дата звернення: 13.08.2025).

19. Чи вбивство агресора — гріх? Чи є під час війни дозвіл на вбивство?
URL : <https://credo.pro/2022/04/316711> (Дата звернення 15.10.2024).
20. Чи правда, що вбивство допустиме для захисту себе або ближніх?
URL : <https://credo.pro/2014/04/113172> (дата звернення: 8.10.2024).
21. Barbaglio G. Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane. Assisi: Citiadella Editrice, 1991. 308 p.
22. Bible Commentaries. 1 Samuel 17. Gill's Exposition of the Whole Bible.
URL : <https://www.studylight.org/commentaries/eng/geb/1-samuel-17.html> (дата звернення: 08.04.2025.)
23. Bible Commentaries. 1 Samuel 23. Henry's Complete Commentary on the Bible. URL : <https://www.studylight.org/commentaries/eng/mhm/1-samuel-23.html> (дата звернення: 08.04.2025.)
24. Bible Commentaries. Ecclesiastes 3 Everett's Study Notes on the Holy Scriptures. URL : <https://www.studylight.org/commentaries/eng/ghe/ecclesiastes-3.html> (дата звернення: 08.04.2025.)
25. Bible Commentaries. Exodus 21. Ellicott's Commentary for English Readers. URL : <https://www.studylight.org/commentaries/eng/ebc/exodus-21.html> (дата звернення: 08.04.2025).
26. Bible Commentaries. Ezekiel 33. Haydock's Catholic Bible Commentary. URL : <https://www.studylight.org/commentaries/eng/hcc/ezekiel-33.html> (дата звернення: 08.04.2025.)
27. Heaster D. Nehemiah: New European Christadelphian Commentary. Menai: Carelinks, 2018. 74 p. URL: <https://n-e-v.info/NEVNehemiah.pdf>
28. Koplitz M. The Psalm Project Discovering the Spiritual World through the Psalms - Psalm 144. 2023. P. 1-14. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7696249>
29. Bible Commentaries. Genesis 9. Haydock's Catholic Bible Commentary. URL : https://www.studylight.org/commentaries/eng/hcc/genesis-9.html?utm_source=chatgpt.com (дата звернення: 08.04.2025.)

30. Bible Commentaries. Nehemiah 4. Keil and Delitzsch Old Testament Commentary. URL : <https://www.studydrive.net/commentaries/eng/kdo/nehemiah-4.html> (дата звернення: 08.04.2025.)
31. Bible Commentaries. Proverbs 24. Haydock's Catholic Bible Commentary. URL : <https://www.studydrive.net/commentaries/eng/hcc/proverbs-24.html> (дата звернення: 08.04.2025.)
32. Bible Commentaries. Psalms 143 (144). Haydock's Catholic Bible Commentary. URL : <https://www.studydrive.net/commentaries/eng/hcc/psalms-143.html> (дата звернення: 08.04.2025.)
33. Bovon F. Vangelo di Luca. Vol. 3. Brescia: Paideia Editrice, 2013. 690 p.
34. Broughton G. Restorative justice and Jesus Christ: why restorative justice requires a holistic christology. 2011. 407 p.
35. Bylina S. Justice is a pillar of peace in the teaching of the Catholic Church. *European Journal of Science and Theology*. 2022, Vol. 18, № 5. P. 123-131. URL: https://www.researchgate.net/publication/364279980_JUSTICE_IS_A_PILLAR_OF_PEACE_IN_THE_TEACHING_OF_THE_CATHOLIC_CHURCH
36. Capps K. David, man of God and man of war. URL : <https://www.fromthefray.com/david-man-of-god-and-man-of-war/> (дата звернення: 08.04.2025.)
37. Cicero M. T. Speech in defence of Titus Annius Milo. Translated by Charles Duke Yonge. URL : <https://pinkmonkey.com/dl/library1/book0602.pdf> (дата звернення: 08.04.2025.)
38. Classics of Military History. Marcus Tullius Cicero, De Officiis. URL : <https://www.hoover.org/research/marcus-tullius-cicero-de-officiis#:~:text=%E2%80%9CNo%20war%20can%20be%20undertaken,or%20support%20for%20an%20enemy> (дата звернення: 08.04.2025.)
39. Cox R. Natural law and the right of self-defence according to John of Legnano and John Wyclif. p. 149. URL :

https://www.academia.edu/154017/Natural_Law_and_the_Right_of_Self_Defence_According_to_John_of_Legnano_and_John_Wyclif (дата звернення: 05.04.2025.)

40. Cox R. Natural Law and the Right of Self-Defence According to John of Legnano and John Wyclif. Fourteenth Century England VI. *Woodbridge*. 2010. P. 149-169 DOI: <https://doi.org/10.1017/9781846158025.009>

41. Crimella M. Luca: Introduzione, traduzione e commento. Milano: Edizioni San Paolo. 2015. 388 p.

42. Darell L. Bock. Luke. Baker Exegetical Commentary on The New Testament. Volume 2: 9:51-24:53. Baker Academic, 1996. URL : <https://archive.org/details/luke-951-2453-baker-exegetical-commentary-on-the-new-testament-becnt-darrell-l.-bock-1996/page/n4291/mode/2up> (Дата звернення 12.10.2024).

43. Feugère M. Weapons of the Romans. URL : <https://shs.hal.science/halshs-00007319/> (Дата звернення : 14.10.2024).

44. Friesen B. Stoner J. K. If Not Empire, what? A Survey of the Bible. DBA, On-Demand publishing, 2014. 348 p.

45. Friesen B., Stoner J. K. If Not Empire, What? A Survey of the Bible. CreateSpace, 2014. 350 p.

46. Gagarin M. Self-defense in Athenian Homicide Law. University of Texas at Austin, 1978. 111-120 p. URL : <https://grbs.library.duke.edu/article/download/7461/4893> (дата звернення: 07.04.2025).

47. Gayathri U. A Doctrinal Study on the Evolution of Self-Defence in International Law. *International Journal of Research Publication and Reviews*. 2025. Vol 6., № 5. P. 5692-5696. URL: <https://ijrpr.com/uploads/V6ISSUE5/IJRPR45362.pdf>

48. Giltaij J. Augustus and self-defence as the Stoic reason of State in the Roman legal order. *History of Political Thought*, Vol. 37, No. 1. 2016. P. 25-56. URL : <https://www.jstor.org/stable/26228641> (дата звернення: 08.04.2025.)

49. Golden C. L. Violence and Aggression in the Ancient World. URL : <https://bmcr.brynmawr.edu/2009/2009.07.73/> (Дата звернення: 17.10.2024).
50. Grasso S. Luca. Traduzione e commento di Santi Grasso. Roma : Boria, 1999. 712 p.
51. Grasso S. Luca: Traduzione e commento. Roma: Edizioni Boria, 1999. 705 p.
52. Green J. B. The Gospel of Luke. Michigan: Eerdmans Publishing Co, 1997. 1019 p.
53. Green J. B. The New International Commentary on the New Testament. The Gospel of Luke. Michigan : Grand Rapids, 1997. 928 p.
54. Hamblin W. J. Warfare in the Ancient Near East to 1600 BC. Holy Warriors at the Dawn of History. London : Routledge, 2006. 517 p.
55. Hand K. Come now, let us treason together: conversion and revolutionary consciousness in Luke 22: 35-38 and the Hunger Games trilogy. *Literature & Theology*. 2015. Vol. 29. №. 3. P. 348-365.
56. Heiser M. S. The Sword and the Servant with David Burnett. Naked Bible Podcast Transcript. Episode 205. 2018. 26 p.
57. Il Vangelo secondo Luca: dalla nascita miracolosa all'ascensione al cielo. URL: <https://www.holyart.it/blog/articoli-religiosi/il-vangelo-secondo-luca-dalla-nascita-miracolosa-allascensione-al-cielo/> (Дата звернення: 25.01.2025).
58. Il Vangelo secondo Luca: dalla nascita miracolosa all'ascensione al cielo. URL: <https://www.holyart.it/blog/articoli-religiosi/il-vangelo-secondo-luca-dalla-nascita-miracolosa-allascensione-al-cielo/> (Дата звернення: 25.01.2025).
59. Kattathara S.J. The Snag of The Sword. An Exegetical Study of Luke 22:35-38. Frankfurt am Main : Peter Lang Edition, 1963. 244 p.
60. Klein H. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Das Lukasevangelium. Vandenhoeck & Ruprecht : Göttingen, 2005. 743 p.
61. Kopel D. The Torah and Self-Defense. Penn state law review. Vol. 109:1. 2004. URL :

https://www.researchgate.net/publication/228206284_The_Torah_and_Self-Defense
26 p. (дата звернення: 08.04.2025.)

62. Kopel D. B. Evolving Christian attitudes towards personal and national self-defense. *Connecticut Law Review*. 2013. Vol. 45. P. 1709-1771. DOI: <https://doi.org/10.2139/ssrn.1028849>

63. Kopel D., Gallant P., Eisen J. The Human Right of Self-Defense. 2007. URL : https://www.researchgate.net/publication/228177997_The_Human_Right_of_Self-Defense (дата звернення: 05.04.2025.)

64. Lex Duodecim Tabularum. URL : <https://www.lsd.law/define/lex-duodecim-tabularum> (дата звернення: 8.04.2025).

65. Luke 21 – Jesus Warns of Jerusalem’s Fall and His Return. Enduring word. URL: <https://enduringword.com/bible-commentary/luke-1/> (дата звернення: 20.01.2024).

66. Marion S. L. The passions according to Luke. The special material of Luke 22. Sheffie : Continuum International Publishing Group, 1987. 181 p.

67. Matson D. L. Double-Edged: The Meaning of the Two Swords in Luke. *Journal of Biblical Literature*. 2018. Vol. 137, № 2. P. 463-480. DOI: <https://doi.org/10.1353/jbl.2018.0025>

68. May D. M. The sword-violence of Luke’s gospel: An overview of text segments. *Review and Expositor*. 2020. Vol. 117, № 3. P. 395-401. <https://www.cbts.edu/wp-content/uploads/2023/02/David-Article.pdf>

69. Mesopotamian Law. Erasmatazz Library. URL : <https://www.erasmatazz.com/library/the-mind/history-of-thinking/early-civilization/before-the-greeks/mesopotamian-law.html> (дата звернення: 08.04.2025.)

70. Meyer H. A. W. Koch D. A. Kritisch-exegetischer Kommentarüber das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. 747 p.

71. Moore K. L. Why Two Swords Were Enough: Israelite Tradition History Behin Luke 22:35-38. Dissertation of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy. University of Denver, 2009. 356 p. URL:

https://digitalcommons.du.edu/etd/445/?utm_source=digitalcommons.du.edu%2Fetd%2F445&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages

72. Nieścior L. Nilus of Ancyra and allegorical interpretation of Luke 22: 36 against the background of ancient exegesis. *University of St. Cardinal Wyszyński, Faculty of Theology. E-Theologos*, 2003. Vol. 4, No. 1. pp. 5-17. <http://archive.sciendo.com/ETHEO/ettheo.2013.4.issue-1/ettheo-2013-0001/ettheo-2013-0001.pdf>

73. Nieścior L. Nilus of Ancyra and allegorical interpretation of Luke 22:36 against the background of ancient exegesis. *E-Theologos*. 2013. Vol. 4, №. 1. P. 5-17. DOI: <https://doi.org/10.2478/ettheo-2013-0001>

74. Okoronkwo M. E. OF What use is the sword for the disciples of Jesus? A discourse analysis of Luke 22:35-38 in the light of New Testament ethics on non-violence. *Scriptura*. 2014. № 113. P. 1-16.

75. Oman K. The recognition of ignorance: distinguishing epistemological challenge from divine cognitive interference in Luke-Acts. North Carolina: Southeastern Baptist theological seminary Wake Forrest, 2022. 448 p.

76. Overland B. What are the historical roots of the legal right to self-defense? URL : <https://www.quora.com/What-are-the-historical-roots-of-the-legal-right-to-self-defense> (дата звернення : 05.04.2025.)

77. Reichberg G. M. Norms of war in Roman Catholic Christianity. Ch. 6. *World Religions and Norms of War*. Tokyo: United Nations University Press, 2009. P. 142-165. URL: https://www.walterdorn.net/pdf/World-Religions-and-Norms-of-War_Ch6-RomanCatholicChristianity_2009.pdf

78. Rossé G. Il Vangelo di Luca commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. 1057 p.

79. Rossé G. Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico. Roma : Città Nuova, 2001. 1060 p.

80. Sherwin-White A. N. Violence in Roman Politics. URL : <https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge->

core/content/view/0372D6D35D48E46275B16FB845A0EB08/S0075435800078588a.pdf/violence-in-roman-politics.pdf (Дата звернення 14.10.2024).

81. Soards M. L. The passion according to Luke The Special Material of Luke 22. JSOT Press, 1987. 181 p.

82. Spindelböck J. The Catholic Church and the sanctity of human life. *Roczniki teologii moralnej*. 2010. T. 2, № 57. S. 47-65. URL: <https://ojs.tnku.pl/index.php/rtm/article/view/13832>

83. Spronk K. The violent God of the Bible: a study on the historical background and its impact on the discussion on human dignity. URL : https://www.researchgate.net/publication/276320373_THE_VIOLENT_GOD_OF_THE_BIBLE_A_STUDY_ON_THE_HISTORICAL_BACKGROUND_AND_ITS_IMPACT_ON_THE_DISCUSSION_ON_HUMAN_DIGNITY (Дата звернення: 14.10.2024).

84. Spronk K. The violent God of the Bible: a study on the historical background and its impact on the discussion on human dignity. *Scriptura*. 2009. № 102. P. 463-470. <https://doi.org/10.7833/102-0-607>

85. Stoger A. El Evangelio según san Lucas. Barcelona: Editorial Herder, 1979. 379 p.

86. Stouraitis I. Just War and Holy War in the Middle Ages. *Jahrbuch der österreichischen byzantinistik*. 2012. Vol. 62. P. 227-264. URL: <https://austriaca.at/0xc1aa5572%200x002e02ef.pdf>

87. Szabó T. K. J. Anticipatory action in self-defence: The law of self-defence - past, presence and future. PhD thesis. 2010. 320 p. URL: <https://scispace.com/pdf/anticipatory-action-in-self-defence-the-law-of-self-defence-1zqliypcyd.pdf>

88. Tibori Szabó, K.J. Anticipatory action in self-defence: The law of self-defence - past, presence and future. UvA-DARE: University of Amsterdam, 2010. pp. 37-66.

89. Töyräänvuori J. Weapons of the storm god in ancient Near Eastern and biblical traditions. *Studia Orientalia*. 2012. № 112, P. 147-180. <https://journal.fi/store/article/view/9530>
90. Tuohy J. M. Exploring the Biblical and theological foundations of security decisions by Church leaders. Dissertation for the Degree Doctor of Philosophy, 2023. 213 p. URL: https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?params=/context/doctoral/article/6093/&path_info=57_Tuohy_2C_20John_20_28L25818040_29.pdf
91. Winright T., Power M. Current Roman Catholic Ethics on War and Peace vis-à-vis the Ukraine-Russia War. William Temple Foundation, 2023. 26 p. URL: <https://williamtemplefoundation.org.uk/wp-content/uploads/Current-Roman-Catholic-Ethics-on-War-and-Peace-vis-a-vis-the-Ukraine-Russia-War-Maria-Power-and-Tim-Winright-Temple-Tract.pdf>
92. Bovon F. Vangelo di Luca. Volume 3. Commento a 19, 28 – 24, 53. Brescia : Paideia Editrice, 2013. 695 p.
93. Barton D. Exodus 22:2 – The Bible and Self-Defense. Liberty University Law Review: Vol. 8 : Iss. 3, Article 6. URL : https://digitalcommons.liberty.edu/lu_law_review/vol8/iss3/6/?utm_source=digitalcommons.liberty.edu%2Fflu_law_review%2Fvol8%2Fiss3%2F6&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages (дата звернення : 08.04.2025.)
94. Kurz W. S. Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses. *Journal of Biblical Literature*. 1985. Vol. 104, №. 2. P. 251-268. <https://doi.org/10.2307/3260966>
95. Hutson C. R. Enough for what? Playacting Isaiah 53 in Luke 22:35-38. *Restoration quarterly*. 2013. Vol. 55, № 1. P. 35-51.
96. Joseph L. Sword for the Prince of Peace (Lk 22:35-38)? *Jnanadeepa*. 2017. Vol. 21, № 1. P. 25-48.
97. Lampe G. W. H. The two swords (Luke 22:35-38) / ed. C. F. D. Moule, E. Bammel. *Jesus and the Politics of his Day*. Cambridge University Press, 1984. P. 335-352. <https://surl.li/inimap>