

ДЕРЖАВА, ВЛАДА ТА ПРАВО В ПОЛІТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО ТА ФОМИ АКВІНСЬКОГО: ЕВОЛЮЦІЯ ІДЕЙ

В статті розглядаються дві значимі політичні концепції Середньовіччя, які були сформульовані Августином Блаженным (354-430) та Фомами Аквінським (1225-1274). На основі їх аналізу робиться спроба встановити зв'язок між змістовним наповненням вчень та характером суспільного життя середньовічних людей у відповідні часи, а також визначити напрямки еволюціонування політико-правової думки.

The paper discusses two important political conceptions of the Middle Ages, which were formulated by St. Augustine (354-430) and Thomas Aquinas (1225-1274). Based on their analysis attempts to establish a connection between the content of the teachings and character of social life of medieval people in those times, as well as identify areas of the evolution of political and legal thought.

Політико-правова думка завжди являла собою значущу частину світогляду людей. Пов'язана зі сферою їх соціального досвіду вона часто видозмінювалася, віддзеркалюючи, таким чином, зрушення, які відбувалися в процесі еволюції суспільних відносин. Не стали винятком з цього правила і політичні вчення середньовічної доби: динамічна зміна змістів концепцій та подальше трактування висловлених у них ідей повною мірою відбивали етапи розвитку феодального миру.

Серед великих учителів християнської церкви особливе місце належить Августину Блаженному (354-430) та Фомі Аквінському (1225-1274). Теологія цих вчених послідовно на протязі всього Середньовіччя складала основу католицької догматики. Суттєвою частиною їх богослов'я була система поглядів на державу, владу і право. З огляду на час, який розділяв Августин і Фому, а також, безпосередньо, на епохи, в які вони жили, можна очікувати, що аналіз і порівняння змісту їх концепцій дозволить визначити напрямки, в котрих рухалася й еволюціонувала середньовічна політична думка.

Основну частину своїх поглядів на державу і владу Августин Блаженний виклав у фундаментальній праці "Про Град Божий". Він був переконаний у тому, що виникнення держави стало результатом гріхопадіння людини (1, XIV,1). Людина за Божим задумом була наділена вільним вибором, інакше кажучи, здібністю жити по-людському (1, XVI,3). Бажання ж людини жити по-божому залишилося в компетенції Божої благодаті. З цієї причини людство розділилося на два розряди (гради): один з яких вічно буде панувати з богом, інший – піддаватися покаранню разом з дияволом (1, XV,1), оскільки громадян першого граду породжує благодать, яка звільняє людину від гріха, громадян же другого граду – природа, зіпсована гріхом (1, XV,2). Ці два розряди знаходяться на землі, але один з них є самою дійсністю земного граду, і Августин час від часу ототожнює його з державою (1, XIX,24), інший – прообразом Граду Божого, а його громадяни – вічні мандрівники на цьому світі – складають основу земної церкви (1, XX,9). Але Августин був далеким від того, щоб повністю порівнювати церков з Божим Градом, так як він вважав, що на землі вона перебуває у змішаному складі, тобто залучає всіх, обраних і не обраних Богом для спасіння (1, XV, 2). Таким чином в уявленні теолога ці два гради постійно стикаються один з одним у своєму земному існуванні (1, I,35). В августинівських міркуваннях про організацію людського суспільства відчутний вплив, який мало на богослова вчення Платона про правильні (ідеальні) та збочені (існуючі) форми державного устрою. Августин також поділяв думку Платона і про наявність в кожній державі двох держав – бідних і багатих, яка відбивається в його подальших роздумах про природу державності. Вчений стверджував, що гріховність земного життя, перш за все, виявляється у пануванні людини над лю-

диною (1, XIX,4), тому панування слід розглядати як природну сутність держави.

Звичайно Августин не влаштовувало земне самоврядування і він жорстко критикував його, вказуючи на те, що в державах замість справедливості панує право сильного (1, XIX,21). Він заспокоювався тим, що такі порядки мають тимчасовий характер і будуть існувати лише до Судного дня. Але, враховуючи сьогоденні життєві обставини, єпископ не бачив до цього часу іншого виходу як зберегти існуючу суспільну організацію, і вмовляв людей зробити служіння володарям своїм вільним вибором. Августин нагадував, що разом з громадянами земного граду підкорюються його законам і громадяни Граду Божого для того, щоб зберегти згоду між обома царствами. Світських же володарів, яких він називав божими обранцями (бо немає влади не від Бога) закликав не заважати розповсюдженню християнської віри, піклуватися про церкву та сприяти її боротьбі з еретиками. Головною задачею світської влади Августин вважав забезпечення і збереження миру – найвищого ідеалу для будь-якого суспільства (1, XIX,10,11,17) і вказував на те, що мир є необхідною умовою для досягнення вищого (надприродного) призначення людини – вічного спасіння. Земний мир він розглядав як встановлену згоду громадян по відношенню до влади і покорі. Стосовно цього писав, що якщо влада знаходиться в руках добрих правителів, то піддані повинні вважати це за благо, яке дароване Богом і яке необхідно приймати з подякою, якщо ж правителі є злими, то християни повинні вбачати в цьому випробування і проявляти свою християнську доблесть і чесноту (1, XIX, 26,27). Августин припускав, що у боротьбі за мир християнські правителі мають право використовувати карні засоби та вести "справедливі війни" (1, XIX,15; 1, XXII,6). Він називав гідними всі форми правління, якщо у державі зберігається мир і повага до християнської віри і церкви (1, XIX,15).

Але встановлення порядку у земному граді Августин видавалося справою занадто складною, оскільки природний егоїзм і ворожнеча його громадян протидіють встановленню стійкого і довговічного миру (1, XIX,5-7). Недосконалість людини витікала також з визнаного Августином факту Божого приречення. Таким чином вона опинялася у вічній залежності від Бога та необхідності постійного звертання до Нього. Єдиним порятунком для неї ставало залучення до церкви, яка представлялась джерелом, з якого витікає Божя благодать. Церков як спільнота тих, хто готується до життя у Божому Граді, на думку Августина здійснюється над земним градом і, відповідно, державою. Але вознесіння церкви в даному випадку має виключно духовний аспект. Для цього богослова зовсім не характерна думка про пріоритет церковної влади над світською, тому що б це суперечило його концепції Божого Граду (церква в такому разі повністю відпадала би від Небесного царс-

тва). Підпорядкованість держави Августин розглядав, перш за все, як безпосереднє служіння Богу, а не земній церкві. Відсутні в його творі і будь-які роздуми про можливість вторгнення церкви в державні справи з метою розширення своєї влади. Більше того, він наголошував на тому, що церква, яка мандрує земним світом, сама повинна коритися законам держави (6, XIX, 17).

Політична концепція Августина включає і роздуми вченого про право, яке він розглядав як вічний закон, що є відтворенням Божої премудрості та волі. Тому будь-яке його порушення теолог тлумачив як суперництво з Богом і самовільний пошук благ. З поняттям права у Августина тісно пов'язане поняття справедливості. В цілому він дотримувався загальноприйнятого визначення "кожному віддавати своє", але як теолог додавав йому релігійного змісту і вимагав, щоб справедливість в християнській державі перш за все надавалася Богу. Релігійного забарвлення в правовому аспекті набуло у Августина і визначення держави. Приймаючи за основу думку Цицерона, що то є союз людей, який ґрунтується на праві, – Августин зі свого боку характеризував її як розумне об'єднання багатьох сердець, яке разом насолоджується тим, що вони люблять (1, XIX, 24).

Значущим фактором вчення Августина була історія. Її діалектика з точки зору теолога полягала в боротьбі між двома видами любові (людини до Бога і людини до самої себе). Об'єднуючи в єдине ціле дохристиянський та християнський етапи розвитку людства, він представляв історію як процес розвитку Божої благодаті, що поступово відновлює грішну людину і відбудовує Град Єрусалим (майбутній стан Божого Граду). Таким чином, в поданні богослова вона отримала свій початок і завершення, а також свою надприродну мету. В свою чергу Божий Град перевтілювався з релігійно-етичного ідеалу в історичну ідею, частиною якої стала земна держава.

Але в цілому людське життя дуже мало цікавило Августина. Все те, що знаходилося за межами Граду Божого й ідеальної церкви для нього залишалося явищами тимчасовими. Подальше виправдання держави, яку він від початку вважав гріховною, її миротворчою функцією та служінням церкві (1, XXII) можна пояснити лише бажанням гіппонського єпископа узгодити погляди, що існували в його час. Така позиція об'єднувала ідею про повну відчуженість християнської церкви від держави з течією, в межах якої священство протиставлялося царству, та думкою про те, що пройнята праведністю держава, може стати пособником Божого Граду. Нестійке відношення визнаного теолога до держави значною мірою спровокувало подальшу боротьбу за владні пріоритети між ієрархами західної церкви і світськими правителями. Але слід зазначити, що в його вченні не було і натяку на ідею всесвітнього верховенства римських єпископів (при всій його повазі до цієї кафедри), оскільки Августин завжди демонстрував своє розуміння християнської церкви як церкви вселенської і соборної. В цілому, політична концепція Августина Блаженного в багатьох своїх моментах відбивала кризову ситуацію доби руйнування Римської державності та поступового возвеличення християнської церкви, яка будувалася за її зразком і з підтримки її керманців, але мала абсолютно нове ідейне наповнення.

У XIII ст. поряд з величною постаттю Августина Блаженного в області середньовічної теології з'явилася не менш значуща фігура Фоми Аквінського. Його погляди на державу і владу будувалися на відміні від Августина – платоніка на творах Аристотеля, зокрема трактаті "Політика". В основних рисах зміст своєї концепції Фома виклав у творі "Про правління государів" (1265-1267). Але для того, щоб мати повне уявлення про його

вчення є сенс звернутися і до більш пізніх робіт теолога "Коментарів до Аристотелевої "Політики" (1269-1272) та незавершеної "Суми теології" (1269-1273).

Відправною точкою роздумів Фоми Аквінського про походження державності був загальновідомий тезис Аристотеля "людина – тварина політична", який теолог розвинув в дусі християнського віровчення. Фома стверджував, що буття людини як "істоти політичної" є формою, встановленою Богом (2, I-II, q.97a,1), але виникає вона з потреб людської природи і розуму. З огляду на вчення Августина Аквінат також доводив думку про те, що якби людина, ніколи не грішила, то правління все рівно б існувало (2, I-II, q.96,4). Конкретніше ніж Августин Фома визначив і цілі існування держави. Мета (і у той же час виправдання) державності, на думку вченого, полягає в досягненні загального блага, забезпеченні гідного життя і можливостей морального та розумового розвитку людини, піклуванні про її мирське благополуччя та збереження миру (3, I, 15). Разом з Аристотелем Фома Аквінський дотримувався тієї думки, що загальне благо передбачає не тільки матеріальний добробут, але й добродієсне життя. Тому справу християнської держави він вбачав також і у тому, щоб сприяти набуттю громадянами духовних чеснот і створювати умови, за яких церква може допомогти їм досягти кінцевої мети – вічного спасіння (у Фоми як теолога не було сумнівів у надприродному характері завершення історії). Аквінат також вважав за необхідне вказати на умови, дотримання яких забезпечило б досягнення державних цілей. По-перше, він рекомендував зберігати у суспільстві встановлену ієрархію і забезпечувати привілеї для людей, які мають у ньому владу і багатства; по-друге, виключити з середі управління селян, ремісників і торговців; по-третє, безперечно коритися правителям, так як це передбачено божим законом (оскільки як і Августин, спираючись на формулу апостола Павла, він стверджував, що будь-яка влада походить від Бога). Крім того, Фома Аквінський відстоював позицію, що в сфері своєї власної компетенції держава повинна діяти і керуватися самостійно і тільки у питаннях, пов'язаних з людським спасінням, зобов'язана рахуватися з думкою церкви. Але в остаточному підсумку Аквінат, посилаючись на факт того, що кінцевою метою суспільства є божественна мета, стверджував ідею суверенітету римських понтифіків (3, I, 4, 8, I, 15).

В межах свого політичного вчення Фома докладно розглянув і феномен державної влади, в якому він розрізняв три елементи: 1) сутність, 2) походження і форми, 3) використання. Сутність влади Аквінат визначав як порядок відносин панування і підпорядкування, встановлений Богом; і так як цей порядок має божественний характер, він являє собою незмінне благо. Але способи заволодіння владою можуть бути несправедливими. Також можуть виникати ситуації, коли використання влади перетворюється на зловживання. Таким чином, на відміну від першого елемента, другий та третій елемент влади не завжди зберігають божественний дух. Причину цього Фома вбачав в несправедливій діяльності деяких правителів. До несправедливих дій правителів він відносив порушення моральних принципів, вторгнення в сферу духовного життя, а також надмірне оподаткування. Фома стверджував, що наскільки вчинки таких правителів відхиляються від божої волі, настільки вони суперечать інтересам церкви (як і Августин він намагався довести, що зло є виключно результатом гріховності і недосконалості людини) і, таким чином, піддані отримують право чинити їм опір і навіть скидати правителів-тиранів. Але все ж таки Аквінат остаточне рішення питання про методи боротьби з тиранами за-

лишав за церквою і римськими папами. Застерігаючи від громадського безладу, він стверджував усвід за Августином, що погані царі приходять по волі Бога, для того, щоб покарати грішників і випробувати праведників (3, I, 4). Крім того, Фома попереджав щодо виступів проти державної влади як такої в силу її божественності, і писав, що суспільного життя могло і не бути, якщо б не було того, хто спостерігає за відданістю загальному благу (2, I-II, q.96,4). Необхідність у владі Фома обумовлював необхідністю, яку має людська спільнота у високому авторитеті для того, щоб направляти кожного члена суспільства на досягнення загального блага (3, I,1) і справедливості. І головну задачу влади і владних інститутів вбачав в спостереженні за тим, щоб люди, з яких складається суспільство (селяни, ремісники, воїни, політики, тощо), займалися своїми чітко визначеними справами. В такому разі можливо буде відновити порядок і мир. З метою встановлення порядку правитель отримував право примушувати і карати своїх підданих (3, I,15). Відношення між правителем і підданими Фома вважав фундаментом держави, а підпорядкованість владі природною, оскільки деякі люди народжуються зі здібністю керувати, а інші – зі здібністю виконувати завдання під управлінням влади. Така позиція Аквіната відбивала уявлення вченого про суспільну ієрархію та призначення кожного про шару громадян, яке в основних рисах співпадало з загальноприйнятим у ті часи поглядом на структуру та функціонування соціуму. В даному випадку Фома модифікував відповідні положення Аристотеля очевидно з тим, щоб захистити ієрархічну організацію сучасного йому суспільства.

Під впливом Аристотеля Фома Аквінський також розробив класифікацію державних форм. Аквінат виділяв три справедливі форми – монархія, аристократія, політія, і три несправедливі форми – тиранія, олігархія, демагогія (демократія). Розмежувальним критерієм у нього, як і Августина, виступав моральний характер правління (8, I,1). Практичною формою правління усвід за Аристотелем Фома вважав змішану з трьох справедливих форм, при якій монархія уособлювала би єдність, аристократія – переважання належних заслуг, політія – гарантувала суспільний мир та злагоду. Але ідеальною формою він називав монархію, оскільки вона подібна з світобудовою, якою керує єдиний Бог. Аквінат писав, що історичний досвід доводить більшу успішність держав, якими управляє один, а не багато людей. Фома виділяв два різновиди монархії: абсолютну (деспотичну) та політичну, при цьому віддавав перевагу останній, оскільки влада правителів тут обмежувалася законом, крім того, значну роль в ній відігравали крупні сеньйори, в тому числі, і духовні. Все це запобігало, на його думку, перетворенню правителя в тирана і також зменшувало ризик загрози церкві з боку світської влади. Особливе значення він приділяв фігурі короля, про якого писав, що той є не тільки правителем, але й засновником власної держави, тому уподібнював його владу владі самого Бога (3, I,2). Як хранитель справедливості король наділявся ним функціями законодавця, виконавця законів і верховного судді. Фома також наголошував на тому, що король не може вважатися найменцем церкви або ж представником римського папи.

Знання римської юриспруденції дозволило Фомі у межах своєї концепції розробити власну теорію закону і права. Законами він називав специфічні встановлення, які відповідають вимогам божественного порядку (2, I-II, q.90). Всі закони в його системі були субординовані. Верхню позицію займає вічний закон, який включає універсальні норми і загальні принципи, що керують Всесвітом. З вічним законом пов'язаний божественний за-

кон, записаний у Біблії. Відображенням вічного і божественного закону в людському розумі є природний закон. Він наказує шукати істину (Бога), поважати гідність людей, прагнути до самозбереження і продовження роду. Конкретизацією природного закону виступає людський (позитивний) закон, сутність якого полягає в упорядкуванні людського життя і діяльності з метою досягнення вічного блаженства як кінцевої мети. Його призначенням є силою та страхом примушувати недосконалих за своєю природою людей уникати зла і досягати чесноти. На відміну від природного закону людський закон може змінюватися в залежності від того, де і за яких умов він встановлюється. Фома поділяв людський закон на справедливий та несправедливий. Справедливий закон – це загальнообов'язковий закон, який передбачає момент рівності. Він повинен встановлюватися належною інстанцією та оприлюднюватися. Аквінат вважав людський закон справедливим тільки в тому разі, якщо він відповідав природному закону, і визнавав тільки такі акти влади, які не суперечили останньому. Людські закони, на думку Фоми, не в змозі попередити всі несправедливості, але вони повинні протистояти найнебезпечнішим людським порокам, особливо тим, що розкладають душі громадян. В свою чергу Фома розрізняв і два види несправедливих законів: 1) такі, що не переслідують мету загального блага і 2) такі, що суперечать божественному закону. Стосовно того, хто має право творити закони, він писав, що законотворчість належить "всему множетву людей або государственному лицу, которое печется обо всем множестве" (2, I-II, q.90,3). Закони в концепції Фоми Аквінського виступають джерелом права, тому трьома видами законів відповідають три види права. Людське і природне право знаходяться у тих самих відносинах, що і людський та природний закон, тобто, людина може зробити своїм правом лише те, що не суперечить праву природному. Але як над всіма видами законів панує закон вічний і божественний, так і всі види права повинні співвідноситися з божественним правом.

Велика увага, яку приділяв Фома Аквінський проблемам організації суспільства і способам його впорядкування, свідчить про значно більший інтерес вченого у порівнянні з Августином до практичного боку життя людей. В межах своєї політичної концепції Фома очевидно виступав захисником станової монархії, форми держави, яка набула розповсюдження в Західній Європі в період Зрілого Середньовіччя. Достатньо уваги він приділив і персоні середньовічного короля – феодального монарха. У той же час його вчення було спрямоване на обґрунтування і посилення теологічного світогляду, зміцнення позицій церкви в структурі феодального суспільства і підтримку папства. Хоча в цілому Фома дотримувався ідеї рівноваги двох влад, він вважав участь духовництва у світських справах природною. Його політична концепція, як і концепція Августина, відбивала відповідну історичну ситуацію, зокрема, ключову проблему сучасної йому епохи – боротьбу церкви та світських правителів, яка загострювалася на тлі необхідних теократичних претензій римської курії і тенденцією незалежності, яку презентували молоді монархічні національні держави Західної Європи. Синтезуючи метафізичне і реальне шляхом злиття августинівських положень з ідеями Аристотеля, Фома намагався представити систему католицизму, яка б відповідала вимогам його часу. Він виходив не з містико-метафізичних позицій, як це свого часу робив Августин, об'єднуючи в одну історію земне і небесне буття людини, а з емпірично даного, з того що являло саме життя, і на що його надихали думки античного мислителя. До цього він долучав власну теократичну ідею держави і влади,

яку обґрунтував численними посиланнями на божественний закон і право.

1. Aurelius Augustinus. De Civitate Dei ad Marcellinum // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J.-P. Migne. T. 41. – P.: Près la barrière D'Enfer, 1845. – P. 13 – 804. 2. Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita ..., t. 6-10: Prima – secunda Summae Theologiae ad codices manuscriptorum Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1899). 3. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita ..., t. 42: De regno ad regem Cypri (Editori di San Tommaso, Roma, 1979). 4. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita ..., t. 48: Sententia libri Politicorum (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1971). 5. Блаженный Августин. Ограде Божиим. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1296 с. 6. Аквинский Фома. Сумма теологии. – К.: Ника-Центр: Эльга, 2005-2008. 7. Аквинский Фома. О правлении государей. // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI-XVII вв. – Л.: "Наука", 1990. – с. 217-244. 8. Аквинский Тома. Коментарі до Аристотелевої "Політики". – К.: Вид-во Соломії Павличко "ОСНОВИ", 2003. – 800 с.

9. Burt D. Friendship and society. An introduction to Augustine's Practical Philosophy. – Cambridge: William B. Eerdmans publishing company, 1999. – 239 p. 10. Gilby T. The Political Thought of Thomas Aquinas. – Chicago, 1958. 11. Gilson E. Introduction à l'étude de Saint Augustin. – P., 1943. 12. Gilson E. Le thomisme. Introduction à la philosophie d'Aquin. – P., 1965. 13. Hayen A. Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise. – Louvain, 1952. 14. Prelot M., Lescuyer G. Histoire des idées politiques. – P., 1980. 15. Боргош Ю. Фома Аквинский. – М.: Мысль, 1975. – 183 с. 16. Герье Н. Блаженный Августин. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – 640 с. 17. Коллстон Ф.-Ч. Аквинат. Введение в философию средневекового мыслителя. – Долгопрудный: Вестком, 1999. – 275 с. 18. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика. – М.: Мысль, 1979. – 430 с. 19. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1993. – 455 с. 20. Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. – М.: Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2011. – 776 с.

Надійшла до редколегії 14.03.12

Б. Гончар, д-р іст. наук, проф.,
Ю. Гончар, канд. іст. наук

МИРОТВОРЧА ДІЯЛЬНІСТЬ США В ЄВРОПІ НАПЕРЕДОДНІ ПЕРШОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

В статті аналізується миротворча діяльність США в Європі напередодні Першої світової війни.

The article presents analysis of the USA activities as peacemaker in Europe on the eve of the First world war.

Коли в серпні 1914 року в Європі вибухнула війна, яка перетворилася в світову, Сполучені Штати 4 серпня оголосили про нейтралітет. Закономірно виникає питання: "Які витоки американського нейтралітету? Що спричинило вибір Вашингтоном такого зовнішньополітичного курсу?" Однозначної відповіді на ці запитання немає. Багато дослідників відзначають, що фактори, які змусили президента США Вудро Вільсона (1913 – 1921) та його оточення зробити такий вибір, "були різноманітними". [6, с. 46] Деякі історики стверджували, що головними причинами такого рішення були політична, військова і моральна невідповідність Америки до війни [4, с. 348]. Російські американісти Г.М. Севастьянов і Б.Д. Косенко вказували, що до початку війни суперечності між США та їхніми європейськими суперниками ще не досягли тієї стадії гостроти, що вимагала б негайного вступу Америки у війну. До того ж у боротьбі центральних держав і Антанти за нових союзників не було місця для Сполучених Штатів [3, с. 302]. У той же час у науковій літературі не так багато уваги приділяється миротворчій діяльності США, що стала важливим напрямком американської політики в Європі в першій половині другого десятиріччя XX ст.

З початком XX ст. дипломатія США, поступово відмовляючись від традиційного ізоляціонізму як принципу невтручання у справи європейського континенту, намагається брати участь у європейській політиці. Так, американці брали участь у розв'язанні першої марокканської кризи (1905 – 1906 рр.), у роботі Гаагських конференцій миру 1899 р. і 1907 р., які скликалися за ініціативою російського імператора Миколи II тощо. На другу конференцію в Гаагу з'їхалися представники 44 країн: окрім 27 учасників першої конференції, за пропозицією президента США Т. Рузвельта (1901 – 1909), були запрошені делегації 17 латиноамериканських країн. На цих конференціях було прийнято чимало конвенцій, що торкалися законів і звичаїв ведення війни, а також мирного врегулювання міжнародних сутичок, зокрема, перша Гаагська конференція заснувала існуючий і тепер Міжнародний арбітражний суд. Незважаючи на певні позитивні результати мирних конференцій в Гаазі, вони фактично не розглядали питання про обмеження гонки озброєнь, чи його скорочення, – питання що ставало

центральною для збереження миру і попередження війни в Європі. В 1907 р. президент США Т. Рузвельт посилався на невдачу другої Гаагської конференції в обмеженні озброєнь, запропонував конгресу виділити кошти на будівництво нових лінійних кораблів. До кінця його президентства військово-морські витрати США збільшилися з 10,8% федерального бюджету в 1900 р. до 16,7% в 1909 р. Військовий флот США за тоннажем вийшов на 2-е місце у світі, поступаючись лише флоту Британської імперії [6, с. 243].

Темпи нарощування зброї в Європі стали настільки масштабними, а міжнародні конфлікти такими гострими і частими, що викликали занепокоєння не лише європейських, але й американських правлячих кіл і пацифістських налаштованих прошарків населення США.

На початку XX ст. у США широкого розмаху набув антимілітаристський рух прихильників миру, ініціаторами якого були кілька американських сенаторів, зокрема колишній державний секретар і сенатор Е. Рут. У США було створено низку впливових пацифістських організацій загальнонаціонального масштабу: Церковний союз миру, Американське товариство миру, Нью-Йоркське товариство миру тощо. У 1910 р. бостонський видавець Е. Джінн заснував "Фонд миру на землі", з капіталом в один мільйон доларів. У цей же час колишній сталеплавильний магнат Е. Карнегі створив "Фонд міжнародного миру", який існує й тепер. Протягом 1900 – 1914 рр. в Америці було створено близько 45 різних організацій миру [6, р. 26]. Американські захисники миру, які брали участь у Гаагських конференціях миру, сподівались на підтримку адміністрації В. Вільсона, яка прийшла до влади в березні 1913 року, в підготовці третьої мирної конференції в Гаазі, яка попередньо була призначена на 1915 р. Але державний секретар В. Брайан, який дотримувався пацифістських поглядів, вважав, що невдача другої Гаагської конференції миру відносно обмеження озброєнь показала, як важко "забезпечити мир лише договором, коли так багато країн потрібно брати до уваги і так багато конфліктних інтересів необхідно гармонізувати" [14, р. 215]. Але вже в кінці 1913 р. за підтримки американського уряду підготовчий комітет підготував остаточні рекомендації для американської програми на третю конференцію захисту миру в Гаазі.