
<https://doi.org/10.15407/fd2022.03.098>
УДК 17:159.942

Євген МУЛЯРЧУК, доктор філософських наук,
старший науковий співробітник відділу
філософії культури, етики та естетики
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
Muliarchuk@nas.gov.ua
<https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

НЕНАВИСТЬ ЯК МОРАЛЬНЕ ПОЧУТТЯ ЗА ЧАСІВ ВІЙНИ

Статтю присвячено розгляду феномена ненависті у філософських, психологічних і етичних аспектах та його мотиваційної ролі під час війни. Розкриваючи розуміння ненависті у філософії, автор аналізує «Трактат про людську природу» Д. Гюма і розглядає структуру ненависті в єдності елементів «причина-об'єкт-мета» та роль емпатії в її генезі. У статті доведено, що ненависть як почуття не є інстинктом або лише емоцією людини, але має інтенцію до розуміння іншої особи та етичної оцінки її мотивів і дій. Автор аналізує психологічну генезу ненависті як довготривалого комплексу негативних настановлень, мотивів, емоцій і схильностей людини, що формується в індивідуальному і соціальному бутті. Розкрито багатомірність переживання і змісту ненависті: від простого заперечення буття інших істот до морального осуду і вимоги відплати заподіяної кривди і боротьби зі злом.

У статті проаналізовано концепцію ненависті Р. та К. Стернбергів як заперечення близькості іншого, що поєднується у різних комбінаціях з емоціями і залученістю людини до дії. На цій підставі у статті розглянуто можливості набуття ненавистю етичного змісту та проаналізовано типологію ненависті Дж. Джи (проста ненависть, упередженість, зловмисність або ворожість, відплатна ненависть та моральна ненависть). Автор статті доводить, що вищі форми усвідомленої і контрольованої ненависті мають раціональні компоненти і моральний зміст. Зроблено висновок, що «відплатна ненависть» як моральна реакція і установка на осуд злочинця і як вимога притягнення його до відповідальності є адекватною формою мотивації спротиву під час війни та в період установлення миру. Така ненависть відіграє легітимну роль у моральному житті зрілої людини і може бути етично виправданою.

Ключові слова: емпатія, зло, моральна цінність, відплатна ненависть, моральна відповідальність, війна, спротив.

Цитування: Мулярчук, Є. (2022). Ненависть як моральне почуття за часів війни. *Філософська думка*, 3, 98—110. <https://doi.org/10.15407/fd2022.03.098>

Ненависть — чи не таке почуття охоплює ледь не кожного з нас у ці дні, коли ми стикаємося зі злом, яке заподіює російський агресор? Ми не просто обурені, бажаємо ворогам поразки, але переконані, що зайді на нашій землі заслугують на винищення. У повсякденному житті прояви ненависті нас радше відштовхують, адже цей афективний стан часто-густо пов'язаний з агресією і спрощеним сприйняттям дійсності. Натомість мораль навчає стриманості і навіть любові до ворогів. Проте, коли йде війна, стають зрозумілими слова М. Вебера у доповіді «Політика як покликання» (*Politik als Beruf*, 1919) про те, що виконати настанови Проповіді на горі можуть лише святі, лише мучеництвом буде збережена гідність непротивлення злу [Вебер, 1998: с. 179]. Слідувати їхньому прикладу — це вибір і подвиг особистості, але неприпустимо вимагати святості й мучеництва від інших. Етична відповідальність за часів війни вимагає радше боротьби, нищення зла силою, самопожертви у бою, ніж допущення загибелі співгромадян і втрати країни. Але, звісно, неможливо бути ефективним у війні, як і в політиці, без того, що Вебер називав «окомір», холодний розум, здатність побачити ситуацію зовні. У цьому, на нашу думку, й полягає проблема: як поєднати емоції й розум під час війни, яка втягує людей у вир пристрастей і страждань, натомість перемога потребує не афектів, а ефективності; чи може і в якому сенсі таке почуття, як ненависть, відіграти свою позитивну мотивуючу роль у справедливій боротьбі народу за свою свободу і незалежність?

Значущість філософського погляду на проблему ненависті, поряд із психологічним, полягає в тому, щоб розкрити її феномен; з'ясувати її онтологічні, гносеологічні і власне етичні аспекти. Лише проаналізувавши феноменологічну комплексність почуття ненависті, можна зробити якісні розрізнення щодо його можливих проявів, мотивувального значення та морального змісту. Власне цей проблемний вузол ми й намагатимемося розв'язати у цій статті.

Загальне розуміння предмета нашого дослідження можна сформувати інтуїтивно. Саме слово «ненависть» вказує на заперечення буття іншої людини або істоти. Ми ненавидимо, отже, волимо не бачити когось поряд із собою, віддалити, екстермінувати його з нашого світу, або відмежуватися самим. Причиною цього несприйняття і бажання небуття іншого є та чи та його об'єктивна властивість, яку ми розуміємо як загрозу для власного фізичного існування або збереження ідентичності й ціннісного порядку власного буття. В її феноменологічній даності ненависть — це змістовне інтенційне переживання, об'єкт якого має негативну цінність, а тому сприймається як такий, що не повинен існувати в спільному з суб'єктом життєвому просторі.

Щоб розкрити феномен ненависті, звернемося, зокрема, до її аналізу в «Трактаті про людську природу» Г'юма [Hume, 1739—1740]. Ненависть Г'юм розглядає у парі з любов'ю і вважає їх почуттями (*passions*), які поєднуються з різними емоціями (часто, але не обов'язково, це доброзичливість та гнів

(«benevolence and anger», Т 2.2.6.6, SBN 368)). На відміну від «чистих емоцій в душі» («pure emotions in the soul», Т 2.2.6.3, SBN 367), що зумовлені лише задоволенням або болем (*pain*) і зникають разом із цими відчуттями, любов і ненависть супроводжуються бажанням (*attended with desire*) і спонукають до дії. Г'юм пише: «любов і ненависть не завершуються у самих собі, не обмежуються емоцією, ними викликаною, а ведуть свідомість до чогось іще» («love and hatred are not completed within themselves, nor rest in that emotion, which they produce, but carry the mind to something farther», Т 2.2.6.3, SBN 367). Зокрема, у стані ненависті людина бажає страждання іншому або відчуває відразу до його щастя («hatred produces a desire of the misery and an aversion to the happiness of the person hated», Т 2.2.6.3, SBN 367).

Отже, у почутті любові й ненависті присутня не лише причина для бажання або огиди (якою є задоволення або неприємність) та їх об'єкт (інша особа або мисляча істота («a person or thinking being»)), але також і мета — принести щастя коханому (*belov'd*) або біду (*misery*) ненависному (Т 2.2.6.4, SBN 367). Людина переживає емоцію (зумовлену причиною), спрямована на об'єкт (інша людина) і має мету — благо або зло для іншого. Причини любові і ненависті є суб'єктивними, оскільки почуття задоволення чи незадоволення наші особисті, а їх об'єкт знаходиться зовні і «принаймні не є достатнім, щоб викликати їх» («the object is not, properly speaking, the cause of these passions, or alone sufficient to excite them», Т 2.2.1.3, SBN 330). Г'юм пише, що неможливо ненавидіти себе самого і самолюбство непорівнянне з почуттям до друга чи коханої людини: «Ми можемо бути спантеличеними нашими власними вадами і помилками, проте ніколи не відчувати гніву чи ненависті, якщо тільки не через шкоду від інших» («We may be mortified by our own faults and follies; but never feel any anger or hatred, except from the injuries of others», Т 2.2.1.2, SBN 329—330). Об'єктом ненависті може бути лише інша людина або мисляча істота, а не обставини чи речі. У меті реалізуються уявлення про цінності, які виправдовують і підтримують почуття людини. Останнє твердження є нашою інтерпретацією, яка буде додатково аргументована.

Власне таку структуру цілісної пристрасті «причина-об'єкт-мета» Г'юм вважав гіпотетичною, такою, що не обов'язково проявляється, адже у свідомості людини можуть поєднуватися різні враження та ідеї. Проте загальний принцип (*general principle*) прояву всіх почуттів (*passions*) полягає в емпатії (*sympathy*), адже йдеться про взаємодію між особистостями. Інші особистості, їхні інтереси, почуття, переживання (*pains and pleasures*) мають нас вразити і «викликати емоцію, подібну до оригінальної» («produce an emotion similar to the original one», Т 2.2.7.2, SBN 369). Ми не знаємо достеменно почуттів, мотивів і думок іншої людини, не проникаємо в іншу свідомість, але зчитуємо їх на підставі власного розуміння ситуації, зіставляючи дії інших зі своїм досвідом і сенсами; відповідні «ідеї» конвертуються в наші враження. Те, як в емпатії латентно присутнє розуміння й оцінювання іншої людини, бачимо із зауваження Г'юма про те, що інтенсивність нашої емоційної відповіді може

відрізнитися від того, що ми спостерігаємо у поведінці людини. Так, інший може не виявляти своєї гордості від здобутків або горя у скрутних обставинах, але ми, розуміючи його становище і цінуючи його чесноти, відчуваємо до нього тим більшу повагу або співчуття (Т 2.2.7.5, SBN 370—371).

Як зауважує К. Фалцето у статті «Love and hatred in hum(e)an nature» [Falceto, 2019], феноменологічний аналіз почуттів становив для Г'юма теоретичну проблему, оскільки у 1-й книзі свого «Трактату» він наполягав на тому, що ми не можемо пізнати власну самість та самість іншого, володіючи лише перцепціями та ідеями. У книзі 2-й «Про пристрасті» («Of the Passions») Г'юм зазначає, що об'єктом любові й ненависті є інша особа, «чиїх думок, дій та почуттів ми не усвідомлюємо» («whose thoughts, actions, and sensations we are not conscious», Т 2.2.1.2, SBN 329-30). Тому в гносеологічному аспекті ці почуття сприймаються «з певним відтінком ймовірності» («with some shew of probability», Т 2.2.1.6, SBN 330—331). Проте у 3-й книзі, висновках і додатках до «Трактату» Г'юм визнає, що саме завдяки емпатії і розумінню, принаймні на рівні ймовірностей, взагалі можливе соціальне існування людини — а отже, людське існування як таке.

Тож Г'юм убачає у таких складних і глибоких почуттях, як любов і ненависть, феноменологічний факт зв'язку з іншою особою, пізнання її самості (*self*) «внаслідок тривалих зв'язків між інтенціями та відповідними почуттями» («through continuous connections between intentions and corresponding feelings») [Falceto, 2019: p. 7]. Почуття любові й ненависті передбачають ідею сталості іншої особи, незмінності її характеру в часі. Інакше стосовно іншої людини можливі лише прості емоції як миттєві реакції від неприємності чи задоволення. Ці почуття також засвідчують ідентичність самого їх суб'єкта, інакше вони та їх суб'єкт є лише фікціями.

Аналіз феноменів любові і ненависті у Г'юма показує, як у своїй думці (*thought*) та в уяві (*imagination*) людина пов'язує власні враження від інших з розумінням їхньої самості та характеру, їхніх намірів та дій стосовно нас і формує судження про них. Зокрема, це моральні судження про інших людей. Ми маємо володіти знанням ситуації, контексту, щоб судити про мотиви й дії інших. У свою чергу, пізнавальні акти і судження суб'єкта підтримують емоційний стан любові або ненависті і мотивацію до дії щодо інших людей. У такому розумінні можна погодитися з твердженням, що «любов і ненависть є одночасно емоціями і діями, які ми вчиняємо» («love and hatred are both emotions and actions we undertake») [Falceto, 2019: p. 5].

Оскільки ми достеменно не знаємо мотивів і думок іншої людини, ми є відповідальними за мотивовані власними почуттями дії та їхні наслідки. Виникає питання про істинність почуттів в аспекті мети і цінностей. Передовсім моральні почуття досвідчуються як внутрішньо достеменні, суб'єктивні переживання. Проте стосовно одних і тих самих об'єктів різні люди можуть мати протилежні почуття. Це залежить від розуміння ситуації і особистих цінностей. Так, для наших співгромадян український воїн — це захисник і

герой, для росіян — це ворог, який підважує їхні імперські ціннісні орієнтації. Чи можлива об'єктивність у ціннісних судженнях? М. Шелер на підставі феноменологічного аналізу наполягав, що цінності переживаються людьми як об'єктивно існуючі. Згідно з думкою Шелера, цінності дані людині не внутрішньо, а досвідчуються в інтенційному модусі її свідомості, перед-стоять її суб'єктивності в їхній ієрархії [Scheler, 1973]. Шелер опонував «ціннісному номіналізму», який виводить цінності з бажань та волінь суб'єкта (у модерній філософії Т. Гобс, Ф. Ніцше та ін.), і так званій «теорії моральної оцінки» (Й. Герbart, Ф. Brentano), згідно з якою моральні цінності «внутрішньо» зумовлені і виникають у суб'єктивних актах судження і оцінювання [Добко, 2014]. Аргументація була у тому, що ми втратили б мірило істинності моральних почуттів, коли б дошкукувалися його лише в суб'єктивній сфері існування, в індивідуальних інтересах і воліннях людини. Будь-які узагальнення стосовно причин появи і змісту почуттів були б суто психологічними, і тоді неможливо вважати їх моральними. Тож М. Шелер зауважував на відмінності почуттів від цінностей, наголошуючи, що лише останні мають об'єктивний зміст. Це, втім, не означає що між почуттями та цінностями немає зв'язку. Адже власне почуття людина «проживає і свідомо у ньому перебуває» і тому воно може бути об'єктом її власних роздумів, рефлексії [Добко, 2014: сс. 70—71].

Отже, з феноменологічного погляду, мету почуттів любові та ненависті — благо чи мізерність іншої людини — можна розуміти як ґрунтовану на вбачанні людиною об'єктивного порядку моральних цінностей. Коли пристати до Шелерової думки, то у моральних почуттях ми відкриваємо понадсуб'єктивну достеменність. Позитивна цінність того, що ми любимо, і негативна цінність того, що ми ненавидимо, має виявлятися для нас об'єктивно достеменною, інакше ми лише вдаємо любов або ненависть, а не переживаємо ці почуття. Але потрібно розуміти, що ця етична достеменність узагальнена життєвим світом, культурно-історичними вимірами буття людини. Навіть декларовані цивілізованим світом загальнолюдські цінності не є, як бачимо на практиці, загально очевидними. Розуміючи, що підстави почуттів людини не мають і ніколи не матимуть однакової для всіх людей і на всі часи достеменності, потрібно визнати, що кожен присуд і вчинок з ненависті є морально важким і відповідальним.

Важливо наголосити на значенні розуміння у сфері почуттів, оскільки воно пояснює не лише сталість, тривалість почуттів, а й можливий вихід поза емоційну реакцію. Коли інший вчиняє агресивні дії щодо нас, ми розуміємо, що він має відчувати стосовно нас, розпізнаємо емоції і відповідаємо або не відповідаємо дзеркально. Любов і ненависть далеко не завжди є взаємними. Емоційної відповіді, почуттів може взагалі не бути, якщо не існує людська спільність. Неможливо ненавидіти природну стихію, зміну клімату або техногенну катастрофу. Зникає ненависть і до тих, кого перестають вважати за людей.

Межею онтологічної, гносеологічної й етичної цінності почуттів є втра- та спільності існування з іншим. Адже, як зазначав Г'юм: «У нас є жива ідея кожної речі як такої, що має до нас стосунок. Усі людські істоти мають до нас стосунок за подібністю» («We have a lively idea of every thing related to us. All human creatures are related to us by resemblance». Т 2.2.7.2, SBN 369). Тож щойно ми перестаємо визнавати іншого такою ж, як і ми, людиною, у нас зникають підстави для почуттів до нього. А це означає вихід поза межі люд- ських стосунків і поза обрії людяності. Тому, поки ми здатні ненавидіти во- рогів, ми зберігаємо людський контакт з ними. Якщо можемо їх любити, ми виявляємо святість. Коли ж вони нам геть байдужі, тоді поруч нас виникає «позалюдський» світ, під загрозою від якого опиняється простір людського співіснування.

Для того, щоб зрозуміти можливе мотивуюче значення та моральний зміст ненависті, пропонуємо розглянути психологічну структуру і типоло- гію проявів цього почуття. У психології під ненавистю розуміють «довго- тривалий комплекс негативних настановлень, мотивів, емоцій і схильнос- тей, спрямованих на предмет, яким може бути як людина чи група людей, так і будь-який неживий об'єкт, процес чи явище» [Кучманіч, 2013: с. 185]. Зауважимо, що таке визначення виводить розгляд ненависті поза світ людей і поза шерег «усіх істот, що відчують і мислять» («every sensible and thinking being», Т 2.2.12.2, SBN 397). Г'юм мав на увазі почуття між людьми та твари- нами, зауважуючи, проте, що живі істоти здатні й до емпатії між собою. Зро- зуміло, що у такій концепції можуть мати місце і почуття людини до Бога, ангелів чи демонів на підставі віри в емоційний і мисленневий зв'язок з ними. А щодо почуття ненависті до неживих об'єктів тощо, якщо його і можна роз- глядати, то лише в сенсі небажання і заперечення їхнього існування. У та- кому разі це буде «проста», найбідніша за змістом ненависть, про яку буде мова далі у типології проявів цього почуття за моральним змістом.

Як психологічний феномен, ненависть має визріти, для її появи потріб- ні розуміння ситуації, певні цінності та установки щодо прийняттого та неприйняттого, попереднє виховання людини з усіма його можливими не- доліками і викривленнями, які мають індивідуальну й родову, соціально- історичну генезу. Переживання ненависті не завжди реалізується в агресив- них діях людини. Так, нетерпима до будь-яких перепон у реалізації її бажань людина виявляє неконтрольовану ненависть, яка є патологічною. Проте, зазвичай, ненависть є проявом нормального психічного життя і нікого не дивує. Звісно, в різних спільнотах існують свої вимоги щодо припустимості вираження почуттів, але в кожному разі від притомної людини очікується здатність їх опанувати.

Психологічну структуру ненависті можливо зрозуміти за визначенням Роберта та Карин Стернбергів як поєднання у різних комбінаціях елемен- тів: заперечення близькості (огида), пристрасть (гнів) та рішучість або за- лученість (*decision-commitment*) [Sternberg and Sternberg, 2008: pp. 60—65].

У переживанні цього почуття можуть бути присутні не всі перелічені елементи. Стернберги характеризують прояви ненависті таким багатством відтінків за інтенсивністю, що їх різницю нелегко відтворити у перекладі. Скажімо, в низці почуттів — *cool hate, hot hate, cold hate, boiling hate, simmering hate, seething hate, burning hate* — можливо розібратися лише з розширених пояснень авторів цієї типології. Приміром, кипляча ненависть (*boiling hate*) від спопеляючої (*burning*) відмінна тим, що першу складають два елементи — огида і гнів (заперечення близькості і пристрасть), натомість остання включає ще й третій елемент — залученість у дію нищення її об'єкта [Sternberg and Sternberg, 2008: p. 73].

Загалом генезу почуття ненависті логічно уявляти як послідовність усіх згаданих її складових. Перш за все, людина не сприймає когось або щось близьким або рівним, *не має позитивної емпатії*, є огида і, щонайменше, бажання уникати його. (Емпатія може бути *негативною* в разі, якщо людина отримує задоволення від страждання, якого вона заподіює іншому.) Коли долається індивідуальна межа терпіння, з'являється гнів, який спонукає до дій, навіть до знищення об'єкта негативного почуття. Необхідним ціннісним елементом ненависті є девальвація її об'єкта, що підтримується певним наративом. Наративи ненависті апелюють до тих чи тих ціннісних уявлень: про людиноненависних нацистів, шкідливих для суспільства геїв, нероб, мігрантів тощо. Втім, Стернберги наголошують, що й у цих наративах не завжди присутні всі три конститутивні елементи ненависті. Приміром, несприйняття іноземців може складатися із заперечення близькості і рішучості їх позбутися, але без гніву. Натомість, у стосунках «варвар-цивілізована людина», «кат-жертва», «вбивця-жертва», «гвалтівник-жертва» присутня комбінація всіх трьох елементів ненависті: заперечення близькості, пристрасть, рішучість-залучення [Sternberg and Sternberg, 2008: pp. 52—53].

У її антисоціальних проявах ненависть, звісно, розглядають як певне засліплення емоцією, результат спотвореного розуміння світу та інших людей. Однак виникає питання: яким є емоційний і когнітивний стан та зміст ненависті зворотної, наприклад, у того, хто захищається, — до агресора? Очевидно, можна говорити про різні рівні усвідомленості і моральної змістовності цього почуття. Власне, таку спробу ми бачимо у дослідженні Джеремі Джи «Відплатна ненависть як реактивна моральна установка», де запропоновано аналіз типів ненависті за їхнім моральним змістом. Автор визначає ненависть, зокрема, як «реакцію неприйняття речей, що їх розглядають як злі» («Hatred... is an aversion response to things regarded as evils») [Gee, 2014: p. 68].

Типологія, яку розвиває Джи, дає змогу простежити посилення морального змісту ненависті залежно від ціннісної спрямованості цього почуття. Виокремлено п'ять типів ненависті: проста ненависть (*simple hatred*), упереджена ненависть (*prejudicial hatred*), зловмисність або ворожість (*malice and spite*), відплатна ненависть (*retributive hatred*) та власне моральна нена-

висть (*moral hatred*). *Проста ненависть* — це антипатія до когось або чогось глибоко неприємного та шкідливого. Набридлих невихованих людей або навіть таких істот, як москїти, сприймають як зло в значно ширшому, ніж моральний, сенсі. Їх уникають через об'єктивні властивості, за які вони не відповідають і з якими нічого не вдієш. Утім, ми морально відповідальні за відразу до іншої людини. *Ненависть з упередження* — це зазвичай стереотипне сприйняття груп людей за якимись зовнішніми ознаками (етнос, раса, віра, територія) або за способом життя (безхатьки, мігранти, особи нетрадиційної сексуальної орієнтації, політичні опоненти тощо). У ній також морально винний суб'єкт ненависті, адже для його почуття немає об'єктивних підстав. Він ігнорує індивідуальність інших людей, дегуманізує (порівнює когось, приміром, з тваринами) або демонізує їх як уособлення зла (аморальні істоти, вороги Бога). *Зловмисність і ворожість* скеровані бажанням людини або групи зміцнити власну самооцінку, принижуючи інших. «Ми або вони», «якщо вже нам недобре, то нехай страждає і решта людей». Зазвичай це почуття компенсує страх щодо виявлення власної нищості людини. Ненависник заперечує не лише рівність, але й справедливу конкуренцію, заслуги інших людей та їхній моральний статус. Проте, зазначає Джи, сам ненависник не набуває жодної позитивної якості, яка б підвищувала його статус [Gee, 2014: p. 83].

Відплатна ненависть є установкою на адекватну оцінку і супротив злим діям іншої людини з метою їх припинення і покарання. Людина не проектує зло на об'єкт свого почуття, не демонізує зло в іншій особі та не принижує її. Але, приміром, жертва насильства усвідомлює власне приниження від заподіяного кривдником зла і вимагає його відповідальності [Gee, 2014: pp. 84—85]. Відплатна ненависть як «реактивна моральна установка» (*reactive moral attitude*) спонукає сприймати іншого як осудну особистість, не дошукуючись виправдань у його біографії та інших обставинах¹ [Gee, 2014: p. 86].

Нарешті, почуттям, яке спрямоване на саме зло, а не на його носія (*agent*), є *моральна ненависть*. Не кривдник, а кривда є об'єктом несприйняття. Метою є захист моралі, відновлення її принципів. Можливе страждання порушника моралі сприймають як побічний наслідок того зла, до якого він причетний [Gee, 2014: pp. 95—97]. Моральна ненависть налаштована перемагати зло, натомість відплатна ненависть націлена на поразку злочинця. Тут, на нашу думку, виявляється справжнє місце для конфлікту абсолютної етики переконання з етикою відповідальності.

У дійсності важко знайти «чисті» типи будь-якого явища. І ненависть можливо відчувати одночасно в кількох аспектах. Напевно бучанський кат

¹ Ці виправдання були б доречними в «об'єктивній установці» (*objective attitude*), за якої людей розглядають як об'єктів соціальної політики, контролю та догляду, як таких, що не є членами моральної спільноти. Так ставляться до малих дітей, неповносправних або обмежених у правах людей, до яких відчують любов і жаль, або й страх та антипатію, але не вдячність чи прощення, обурення чи образу [Gee, 2014: p. 86].

і гвалтівник мерзенніший за найогиднішого паразита зі світу тварин, якого убивають без зайвих міркувань. Також у час нинішньої війни важно утриматися від упередженості щодо всіх росіян як убивць і катів, хоч це і не об'єктивно. Часто-густо бажають смерті ворогам за принципом «ми або вони», і це природна захисна реакція. Втім, з позицій етичної раціональності доцільно бачити у супротивниках людей, кожен з яких має особисто відповідати за свої дії. Тому більш адекватним моральним почуттям сторони, яка захищається від агресії, є ненависть відплатна. Адже остання задає продуктивну мотивацію для захисту — зберегти себе, власну країну, відновити соціальний порядок. Таке почуття спрямоване на те, щоб утримати ціннісну вертикаль, яка є осередком кожної культури і цивілізації.

Відплатна ненависть виконує низку позитивних функцій. По-перше, це вид уваги, спосіб тримати об'єкт (або мету, *target*) негативної оцінки у фокусі [Gee, 2014: р. 38]. Ми не відвертаємо погляд і не уникаємо боротьби. По-друге, об'єкт ненависті сприймають цілком адекватно. Приміром, російські заїди та їхні керівники — це не демонічна сила, не «орки», а люди, які є відповідальними за власні дії. По-третє, це ненависть захисного типу, вона скерована на супротив злочинцям, які заподіяли зло нам і нашим співгромадянам. По-четверте, це мотивація людини до самовідданої боротьби. Адже, справді, ненависть — «це пристрасть, для якої немає застережень» («Ненависть — не знающая оговорок страсть») [Пролеєв, 2019: с. 36]. По-п'яте, це почуття виростає з морального осуду і оцінки, фіксує зло в особі його виконавця і вимагає відплати злочинцеві у раціональний, легітимний спосіб.

У наголошенні на відплатному типі ненависті полягає можлива відповідь на поставлене нами запитання: як поєднати емоції і розум під час війни? Емоції спалахують і згасають, а почуття тривають, оскільки мають у собі раціональний компонент — розуміння їх об'єкта і мети. Відплатна ненависть — це не миттєва реакція людини на подразник, небезпеку чи неприємність, але вияв моральної свідомості, свободи і гідності людини. Згадаймо, наприклад, що Декарт розумів ненависть як внутрішнє переживання або «хвилювання» душі, в якому задіяні воля і розум людини, здатної «вільно» відмежуватися від шкідливих предметів [Декарт, 1989: сс. 514—515]. Звісно, в перспективі тривалого протистояння потрібний «окомір», виваженість, щоб ефективно позбутися «шкідливих предметів», але й без пристрасті не буде руху.

Понад будь-яку цільову раціональність існує ціннісна раціональність. Коли з початку російсько-української війни 2014 року і далі не раз лунали заклики від іноземних політиків до порозуміння з агресором, до зважання на його інтереси і занепокоєння, це можна зрозуміти як їхній сторонній погляд з намаганням вирахувати всі наслідки війни, особливо для власних країн. Проте, якщо поступитися цінностями, погодитися на мир без справедливого суду і заслуженої кари для військових злочинців, тоді можливо втратити все. Саме у цьому контексті виникла дискусія українських філософів у травні 2022 року стосовно статті Ю. Габермаса «Війна та обурення».

Зокрема, А. Єрмоленко, відповідаючи Габермасові у газеті «*Franffurter Allgemeine*» від 20 травня 2022 року, пише: «ти не можеш говорити із вбивцею і гвалтівником, ти маєш чинити йому спротив. Ти не можеш чекати, до яких дій він вдаватиметься, — ти маєш ці дії припинити та унеможливити їх у майбутньому» [Єрмоленко, 2022]. Згадаймо також думку М. Вебера, висловлену у вже цитованій повоєнній доповіді 1919 року: «єдиним надійним засобом дискредитувати війну на всі прийдешні часи була б мирна угода на ґрунті статус-кво. Тоді народи спитали б себе: а навіщо велась ця війна?» [Вебер, 1998: с. 180]. Мета війни — перемога. Проте навіть поразка зберігає більше підстав сподіватися на краще майбутнє, ніж ганебний мир. Адже і в такому разі утримується ціннісна вертикаль: не забудеться те, за що помирали люди. Перемога має цивілізаційний сенс, а з мучеництва виникають світові релігії. Лише з байдужості до несправедливості й зла не постане нічого.

Ненависть підтримує мотивацію до боротьби. Не просто відразу, упередженість чи ворожість, а вищі типи ненависті — відплатна і власне моральна — вможливають у цій боротьбі раціональність і відданість цінностям. Моральна ненависть є почуттям, яке не дозволяє йти на поступки злу в метафізичній площині. Відплатна ненависть мобілізує моральні сили й відновлює ціннісний зміст соціального життя. Заради самого добра, блага сучасників і прийдешніх генерацій ми не маємо права припиняти боротьбу. А вигравши війну, не можемо з жодних міркувань вимагати, щоб ті, хто зазнав зла — жертви тортур, зґвалтувань, родичі убитих громадян, врешті-решт простили і обійняли своїх кривдників. Ба більше, маємо не допустити, щоб всілякі ініціативи з примирення довели справу до того, щоб виконавці та організатори злодіянь відбулися, як це іноді буває, визнанням своєї неправоти і «легкими вибаченнями» (*thin apologies*) [Gee, 2014: p. 12].

Утім, насамкінець, потрібно нагадати про межі ненависті. З певністю можливо сказати, що класична філософія від Сократа до Канта й далі у сучасному її переосмисленні була спрямована на пошук розумної міри почуттів і на те верховенство розуму, яке визначає людське буття власне людським. Боротьба в Україні у 2004, 2014, 2022 роках і з минулих віків ведеться за гідність бути людьми на власній землі. А бути людьми — це втримати людяне ставлення до інших. Ненависть може переходити межі людяності, якщо вона виявляється як лише огида, зловмисність і упередженість, або залишатися у них, коли це ненависть відплата і моральна. Та чи можливий стан людства без ненависті, крім тієї девальвації, коли іншого уже не сприймають як людину?

М. Вебер писав у згаданій доповіді про відповідальність переможця, на долю якого випадає місія вивести світ із стану ненависті до становища, в якому кожна сторона погодиться на справедливий результат війни і той баланс інтересів, який буде можливий. Вебер був далекий від моралізаторства і виступав проти розпалювання ненависті, «замість того щоб із завершенням війни поховати її хоча б у моральному розумінні» [Вебер, 1998: с. 177].

А ще він говорив про переможених: «Нація стерпить ущемлення її інтересів, але не стерпить образи її гідності» [Вебер, 1998: с. 177]. Ресентимент німців дався взнаки під час Другої світової війни. І за розглянутою нами типологією — це є саме третім типом ненависті — зловмисність і ворожість, яка постає з невизнання власної провини та відповідальності за негаразди і воліє знищити інших за принципом «ми або вони». Подібне почуття, очевидно, мотивує російського агресора відновити СРСР.

Результатом нинішньої війни має стати перемога людської гідності. Цьому не суперечить ідея відплатної ненависті, яка власне мислиться не як помста, але як мотивація до відновлення справедливості. Досягнувши такої мети, почуття ненависті має вичерпатися. Тоді, можливо, при нагоді стане буддистське повчання про те, що ненависть не припиняється ненавистю, але її відсутністю припиняється вона [Дхаммапада, 1.5]. Я не стверджую, що колись настане час для любові або ж ненависті в суто моральному сенсі заперечення самого зла, а не його випадкових носіїв. Чи буде нинішній ворог України і будь-які інші вороги людяності назавжди позбавленими можливості чинити зло, а кожен кривдник уповні відповідь за скоєне? Це питання риторичне. Напевно, християнські, буддистські й інші настанови любові людству доведеться поєднувати з боротьбою, не здаючись на милість недоброзичливців. Нехай кожен «вмістить» те, що йому до снаги, і вирішить, як скерувати руйнівну силу ненависті так, щоб вона послужила любові.

ДЖЕРЕЛА

- Вебер, М. (1998). Покликання до політики. В: М. Вебер. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика* / Пер. з німецької та коментарі О. Погорілого. Київ: Основи, 173—191.
- Декарт, Р. (1989). Страсти души. В: Р. Декарт. *Соч. в 2-х т.* / Сост., ред., вступ. ст.: В. В. Соколов (сс. 481—572).. Москва: Мысль.
- Добко, Т. (2014). Апологія цінності за твором Макса Шелера «Формалізм в етиці і матеріальна етика цінності». *Філософська думка*, 4, 67—79.
- Дхаммапада*. Одержано з: <https://psylib.org.ua/books/dhammap/index.htm>.
- Єрмоленко, А. (2022). *Спротив замість перемовин* / Пер. з нім. Одержано з: <https://filosof.com.ua/tpost/dxm3d5j991-sprotiv-zamst-peremovin>. [Оригінальна версія: Yermolenko, A. (2022). Widerstand statt Verhandlung. In: *Franffurter Allgemeine* <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/der-ukrainische-philosoph-yermolenko-antwortet-habermas-18044530.html>].
- Кучманіч, І.М., Селіванова, С.В. (2013). Почуття ненависті як об'єкт психологічного аналізу. В: *Збірник наукових праць Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського. Психологічні науки*, 2 (10 : 91), 182—185.
- Пролеев, С. (2019). *Апологія пороков*. Київ: Дух і літера.
- Falceto, C. (2019). Love and Hatred in Hum(e)an Nature. *Women in Philosophy Annual Journal of Papers*, 10. Retrieved from: https://www.academia.edu/39187924/Love_and_Hatred_in_Hum_e_an_Nature.
- Gee, J.S. (2014). *Retributive Hatred as a Reactive Moral Attitude*. University of Washington. Retrieved from: https://digital.lib.washington.edu/researchworks/bitstream/handle/1773/27557/Gee_washington_0250E_13793.pdf?sequence=1.

- Hume, D. (1739—1740). *A Treatise of Human Nature: being an Attempt to Introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Retrieved from: <https://davidhume.org/texts/t/>.
- Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values* / Trans. by M. Frings and R. Funk. Evanston: Northwestern University Press,
- Sternberg, R.J., Sternberg, K. (2008). *The Nature of Hate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Отримано 18.08.2022

REFERENCES

- Descartes, R. (1989). Passions of the Soul [In Russian]. In: *R. Descartes. Works in 2 vol. / Tr. from Lat. and Fr. Vol. I / Ed., intr.: V.V. Sokolov* (pp. 481—572). Moscow: Mysl. [= Декарт 1998]
- The Dhammapada* [In Russian]. Retrieved from: <https://psylib.org.ua/books/dhammap/index.htm>. [= Дхаммапада]
- Dobko, T. (2014). Apology of value in Max Scheler's "Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values". [In Ukrainian]. *Philosophical Thought*, 4, 67—79. [= Добко 2014]
- Falceto, C. (2019). Love and Hatred in Hum(e)an Nature. *Women in Philosophy Annual Journal of Papers*, 10. Retrieved from: https://www.academia.edu/39187924/Love_and_Hatred_in_Hum_e_an_Nature
- Gee, J.S. (2014). *Retributive Hatred as a Reactive Moral Attitude*. University of Washington. Retrieved from: https://digital.lib.washington.edu/researchworks/bitstream/handle/1773/27557/Gee_washington_0250E_13793.pdf?sequence=1
- Hume, D. (1739—1740). *A Treatise of Human Nature: being an Attempt to Introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Retrieved from: <https://davidhume.org/texts/t/>
- Kuchmanich, I.N., Selivanova, S.V. (2013). The Phenomenon of Hatred as the Object of Psychological Analysis. [In Ukrainian]. *Collection of Research Papers of V. O. Sukhomlynskyi National University of Mykolaiv. Psychological Sciences*, 2 (10 : 91), 182—185. [= Кучманич 2013]
- Proleiev, S. (2019). *Apologia of Vices*. [In Russian]. Kyiv: Duch i Litera. [= Пролеєв 2019]
- Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values* / Trans. by M. Frings and R. Funk. Evanston: Northwestern University Press,
- Sternberg, R.J., Sternberg, K. (2008). *The Nature of Hate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. (1998). Calling to Politics. [In Ukrainian]. In: *M. Weber. Sociology. Universal Historical Analyses. Politics* / Tr. from Germ. and comment. O. Pohorilyi (pp. 173—191). Kyiv: Osnovy. [= Вебер 1998]
- Yermolenko, A. (2022). Widerstand statt Verhandlung. [in German]. In: *Franffurter Allgemeine*. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/der-ukrainische-philosoph-yermolenko-antwortet-habermas-18044530.html>. [= Єрмоленко 2022]

Received 18.08.2022

Yevhen MULIARCHUK, Doctor of Sciences in Philosophy,
Senior Research Fellow at the Department
of Ethics, Aesthetics and Cultural Studies,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine,
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001
Muliarchuk@nas.gov.ua
<https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

HATRED AS A MORAL FEELING IN WAR TIME

The article is devoted to the analysis of the phenomenon of hatred in philosophic, psychological, and ethical aspects, and of its motivating role during the war. Explicating the philosophical understanding of hatred, the author analyzes the “Treatise of Human Nature” by Hume and explains the structure of hatred as the unity of the elements “cause-object-end” as well as the role of empathy in their genesis. In the article, the author proves that hatred as a passion is not a human instinct or only an emotion, while having an intention towards the understanding of another person and ethical evaluation of his or her motives and actions. The author analyzes the psychological structure of hatred as a durable complex of negative attitudes, motives, emotions, and dispositions of a person formed in individual and social existence. The multilevel way of experience and content of hatred explicated by the range from simple negation of other beings to the expression of moral judgement and demand of the retribution of hurt and struggle against evil.

The author analyzes the concept of hatred by R. and K. Sternberg as a negation of intimacy of the other combined with various emotions and commitments of a person to act. Based on that, the article discusses the possibilities of the acquisition of ethical content by hatred and analyzes the typology of hatred by J. Gee (simple hatred, prejudicial hatred, malice and spite, retributive hatred, and moral hatred). The author of the article argues that the higher forms of conscious and controlled hatred possess rational components and moral content. The author concludes that the retributive hatred as a reactive moral attitude towards the blame of the wrongdoer and the demand of holding him responsible is an appropriate form of motivation for the resistance during the war and the establishment of peace. This kind of hatred plays a legitimate role in a mature person’s moral life and can be ethically justified.

Keywords: *empathy, evil, moral value, retributive hatred, moral responsibility, war, resistance.*