

ПРОДОВЖЕННЯ ТЕМИ: ФІЛОСОФСЬКІ ДИСКУРСИ ВІЙНИ

Як ми анонсували в попередньому номері, рубрика ФІЛОСОФСЬКІ ДИСКУРСИ ВІЙНИ буде надалі постійною аж до нашої Перемоги. Зрозуміло, що ця тема не буде вичерпана і після завершення активних бойових дій, скасування правового режиму воєнного часу та зникнення інших ознак війни. Попередні публікації в цій рубриці засвідчили актуальність теми та надзвичайну широту предметного поля, що відкриває перспективу для великого кола дослідників. Редакція очікує на нові статті та інші наукові тексти з цієї проблематики і висловлює сподівання, що наша спільна праця буде сприяти становленню більш ефективної держави та сильнішого громадянського суспільства в Україні.

ВІЙНА ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН Круглий стіл «Філософської думки». Частина 2*

В цій частині матеріалів круглого столу часопис «Філософська думка» представляє тих авторів, виступи яких не змогли відбутись **на засіданні круглого столу, яке було проведено 25 червня 2022 року**, виключно з часових обмежень. Війна розширила межі нашого персонального і соціального досвіду, тож і ми спробуємо розширити тісні організаційні рамки наукового жанру «круглого столу» цією публікацією. В час трагічних випробувань для нашої країни наукова спільнота продовжує свої теоретичні зусилля, щоби сприяти нашій перемозі, тож кожна спроба має шанс — краще зрозуміти цю війну, краще зрозуміти нашу державу і наш народ.

Віталій НЕЧИПОРЕНКО (модератор),
кандидат філософських наук,
заступник головного редактора журналу «Філософська думка»,
старший науковий співробітник відділу соціальної філософії
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
wnech@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0003-0198-5289>

Війна як предмет філософських досліджень

Довгі роки після здобуття державної незалежності українці пишалися тим, що їм вдалося здобути її «безкровно», тобто конституційно прийнятним «виходом із СРСР». Більшість перебувала в полоні міфу про «три братні

* Початок публікації див.: ФД, 2022, №3, сс. 7–58.

народи» і зовсім не дослухалась до застережень тих, хто викривав імперську природу російської держави. Занедбана армія, нереформована держава і поширена корупція настільки ослабили країну, що імперія перестала бути «бувшою» і стала претендувати на наші терени. Блискавична анексія Криму породила прагнення закріпити «успіхи», і росіяни продовжили «гібридну війну» на Донбасі: розпалили ворожнечу до України, породили сепаратистські процеси і розпочали тотальну інформаційну війну проти нашої країни. Українське суспільство сприймало її переважно як конфлікт на сході країни — як «антитерористичну операцію» (АТО), і наразі ясно, що ні широкий загал, ні експерти не очікували її переростання в повномасштабну війну — війну російсько-українську, війну у XXI столітті, війну в географічному центрі Європи, війну після двох світових.

Так само, як до повномасштабної війни мало хто із вітчизняних філософів та гуманітаріїв ставив тему війни у центр власних професійних інтересів, нині мало хто ігнорує цю трагічну і складну тему. Власне, в самій суті філософування переважають теми, які спонукають людину ставати розумнішою, моральнішою і кращою у всіх сенсах. Натомість сутність війни, як сукупності явищ масових руйнувань та вбивств, перманентно відлякувала вітчизняних та зарубіжних інтелектуалів від спроб осягнути характер і сутнісні ознаки модерної війни. Наш круглий стіл показав, що вітчизняні науковці подолали психологічні перепони в опануванні цієї гострої теми, знайшли її «причетність» до власних наукових розробок, водночас наповнили її розгляд моральною аргументацією та громадянським змістом. Проведений захід довів, що філософи здатні компетентно осмислювати і таке вороже людяності явище як війна, залишаючись в фундаментальних ціннісно-нормативних координатах філософії. А громадянські цінності досліджень не тільки не ослабили фаховий рівень аналізу, але посилили його гостроту, актуалізували нові горизонти тематики війни: соціально-культурні причини російського імперіалізму, культурно-історичні передумови його становлення, релігійно-історичні та ідейно-релігійні витоки російської агресії, міжнародно-правові та інституційні виміри війни, проблеми справедливості спротиву і проблеми національної стійкості. Ці та інші проблеми отримали репрезентацію у виступах учасників круглого столу, показали значну зацікавленість темою в Інституті філософії та інших установах НАН України.

Вікторія КОЗАЧИНСЬКА, доктор філософських наук,
старший науковий співробітник відділу філософської антропології
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Антропология війни: між емпатією та ресентиментом

У самому розпалі війни для багатьох з нас досі зринає болюче й нав'язливе питання: чому в жахливому запалі знищення цивільних об'єктів та простих українських дітей і старих, що тікають від війни в евакуаційних автівках, із

білими пов'язками, демонструючи тим самим уразливу позицію загнаного звіра, що тікає, у рядового російського золдата не виникає елементарного, притаманного всім живим створінням почуття (спів-)переживання?

Відповідь, як слушно наголосила в попередній доповіді О.Гомілко, — банальна, й нібито лежить на поверхні: тому що воюють не живі люди, а машини — «рої дронів»... Продовжуючи антропологічні розмисли, я думаю, що відповідь глибша й полягає в тому, що росіянин в принципі не спроможний піднятися до емпатичного рівня діалогу з *Іншим*. Недарма ЗМІ актуалізують російський ресентимент як гнітюче почуття неповноцінності стосовно того, хто видається причиною власної недолі, ресентимент як «віра звуженого горизонту», відмова від усякого діалогу й — зрештою — трансценденції взагалі. За М.Фуко, як сама власне залучена до владної гри *думка*, щомиті відновлюючись *інакшою*, у креативному імпульсі має долати реактивність *волі до влади*, що включає *ressentiment* і діє зі слабкої позиції, так як і шляхетний суб'єкт, що *виробляє* себе, презентує активність *ствердної* волі, на відміну від суб'єкта *низького*, що представляє реактивність волі *заперечної*.

Травма путіна, що якраз і представляє *реактивність заперечної* волі, сублімується в цілковиту ненависть до України як суверенної держави й будь-яких виявів української ідентичності. Агресія росії — наслідок ментального ураження величезної маси людей, з якими консцієнтальну війну задалегідь майстерно провели ідеологи власної держави. Тому діалог з неспроможною до емпатії й діалогу росією можливий лише з позиції сили та постійного політичного, економічного й культурного тиску.

У західній філософії емпатію чи не найпитоміше експліковано Е.Левінасом, у вченні якого контакт з *Іншим* як передусім відчуття шкіри визначається поняттям *близькості*. Суб'єкта Левінаса «обтяжено» спроможністю бажати і страждати, і саме близькість формує *Я* через страждання *Іншого*. Суб'єктивність шкірою відчуває, як нестерпно під тортурями страднику, й відповідає за *Іншого* перед кожним, бо вчинену якоюсь «чистою совістю» образу нанесено й «сторонньому, знедоленому, вдові й сироті, які в особі Іншого дивляться на мене»¹.

Рівень *Я* як відкритості *Іншому* є, за Левінасом, передвихідним, зринаючи природно і цілком пасивно. Суб'єктивність — боржниця, переслідувана чужим болем, бо провина перед *Іншим* передує свідомості й усякій можливості вибору. Тому химеричним є самодостатнє *Я*: за його насолодою життям зринає страждання, глибока «рана». З досвіду близькості, можливого завдяки первинній здатності людини ставати «замість» *Іншого*, впливає пізнання, практика і світ культури взагалі. Цей досвід зринає до будь-яких суб'єкт-об'єктних відношень, коли у природному зітханні одного інший з подивом чує заклик вислухати, зрозуміти й спільно оберігати буття.

¹ Levinas, E. (1998). Diachrony and Representation / E. Levinas; [Trans. from Fr.] // Intentionality and textuality. Philosophical thought of France of the twentieth century. Moscow: Vodolet, P. 150.

Це здивування, за Левінасом, є виходом за межі-себе, трансцендуванням, бо активність суб'єкта, який трансцендує, не впливає ні з відношення людини до буття, ні з пізнання. Суб'єктивність поставлено перед *Іншим*, погляд якого щомиті підважує, викликаючи гостре почуття злочинності власної свободи.

Неабияк загострено цю проблему тоді, коли можливість бути собою є однією з альтернатив, й актуальності набуває проведена ще Г.Плеснером феноменологічна розбіжність між «бути тілом» (*Leib sein*) і «мати тілесну оболонку» (*Körper haben*). Ілюзія абсолютної самостійності ідей, а згодом — конструювання хибної реальності, яке є ключовим у процесі містифікації масової рашинської свідомості, зумовлюючи створення спотвореної картини первернутого «Z-світу», з якої неминучо впливає ідеологія «русского мира».

Обстоюючи ідею неогоїстичної особистості, яку вбудовано в діалогічну спільноту, Ю.Габермас у «Майбутті людської природи» (2001) наголошує, що питання ідентичності загострюється тоді, коли «етика можливості бути собою обертається на одну з альтернатив, ...а нові технології змушують вести публічний дискурс про правильне розуміння культурної форми життя як такої»². Перед людством простягаються обшири програмування людиною себе, тіла, іміджу відповідно до уподобань, а природа людини опиняється предметом вольових дизайнів, коли не лише персональні якості, а й ціла *life story* є спонтанним набором інформації, підлягаючи «переписуванню». Панування масового виробництва спотворених форм суспільної свідомості визначає необхідність нівелювання їх руйнівної дії на індивіда та суспільство.

Певним виходом Габермасу видається звернення до постметафізичної етики «Хвороби до смерті» С.К'еркегора і власне до образу скутої задоволенням та миттєвістю рефлексії егоцентрично-граючої екзистенції, якій протистоїть відкритий життєвий провід, який вимагає від людини звільнитися від нав'язуваних середовищем залежностей, що пригнічують індивіда, котрий, за Ю.Габермасом, повинен наважитись усвідомити свою індивідуальність і свободу. Додамо, що, з іншого боку, є необхідним аналіз змістових аспектів інформації й ідеології як засобів спотворення дійсності.

У розпалі війни видається, що доля нашого народу, як в улюбленій нами славнозвісній пісні, є усталеним чергуванням двох — червоного й чорного — кольорів. Чи зламаємо ми цю уразливу, *офірну* традицію, чи, як колись Заратустра, у запалі промовлятимемо до своїх більш щасливих сусідів: «...Нерозважне моє щастя, і нерозважні його слова: надто воно ще юне — будьте до нього поблажливі!»?

² Habermas, J. (2002). The future of human nature. Towards liberal eugenics? / J.Habermas, [Trans. from Ger.]. — Moscow: Ves' mir. P. 26.

Алла АРІСТОВА, доктор філософських наук, професор,
старший науковий співробітник відділу релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Геоконфесійні виміри російсько-української війни

Російсько-українська війна вже формує і щобільше формуватиме нову глобальну реальність, а поряд із геополітичними, військовими, економічними, енергетичними, продовольчими, дипломатичними, міжнародно-безпековими, правовими тощо наслідками матиме вплив і на локальний, європейський, а опосередковано — і на світовий релігійний ландшафт. Усвідомлення таких впливів стає ширшим як серед академічних, так і серед конфесійно ангажованих кіл.

Чинники і невідворотність геоконфесійних змін стали позірними вже у період загострення російсько-українських відносин, роздмухування ідеології «русского мира» та першої фази військової агресії Росії проти України — тимчасової окупації АР Крим, частини території Донецької та Луганської областей. За лічені роки конфесійний ландшафт тимчасово окупованих територій набув нової конфігурації, що змусило вести мову про поділ країни на різні — й дуже відмінні за параметрами релігійної ситуації — зони, що різьоме відрізнялися і з погляду релігійної свободи / несвободи, і за типом владно-конфесійних відносин, і за правовим статусом конфесій та характером міжконфесійних стосунків тощо. Поряд із тим конституювання Православної церкви України (далі — ПЦУ) та визнання її автокефалії вигострило внутрішні суперечності Вселенського православ'я, фактично започаткувало його нове переструктурування і новий рівень церковної суб'єктності.

Соціорелігійні процеси, активовані повномасштабною агресією РФ, вишли вже далеко поза межі українського локусу. Можна висувати, щонайменше, про кілька геоконфесійних наслідків російсько-української війни (які увиразнить і пришвидшить новий повоєнний політичний поділ Європи).

По-перше, йдеться про багатовекторний і надто суперечливий вплив на існуючу систему міжцерковних стосунків у православному світі, нові обриси якої вже проступають у ймовірнісних сценаріях:

- з одного боку, йдеться про послаблення авторитету Москви й Російської православної церкви (далі — РПЦ) як у всеправославному світі (як «силового центру» у Вселенському православ'ї), так і в очах глобальної множинно-церковної християнської спільноти, падіння морального й канонічного авторитету російської церковної еліти (особливо постаті патріарха Кирила, чия роль як ідеолога, апологета і сакралізатора російської агресії стала очевидною широкому загалу), втрата РПЦ помітної частини вірян та симпатиків; з іншого — про ймовірне посилення ідеологічного впливу РПЦ всередині ізолюваного (засобами міжнародних санкцій) від розвинутих країн, колапсуючого російського суспільства;

- вихід з-під юрисдикції РПЦ та дистанціювання від неї колишніх структурних одиниць (Українська православна церква, Латвійська православна церква, литовські єпархії РПЦ, окремі закордонні єпархії); але одночасно — геополітична ставка РПЦ на посилення власних позицій у сателітному православному середовищі й ігнорування решти православного світу (аж до цілковитого розриву стосунків із Вселенським Патріархатом та стратегії конфліктного вторгнення на канонічну територію інших помісних церков), проекти формування альтернативної православної мережі під власним проводом (а з тим — і нові виклики світовій і національній безпеці);

- упутоужнення Константинопольського престолу як канонічного авторитету, церковного арбітра, координатора взаємодії помісних православних церков та розвитку міжцерковних стосунків із новопосталими автокефаліями (Православна церква України, Македонська православна церква — Охридська архієпископія) та «самокерованими» церквами;

- актуалізація суб'єктності Києва й Православної церкви України як нового «центру тяжіння» численної східноєвропейської православної спільноти; новий етап інституціонування ПЦУ та її інтеграції у світове православ'я й систему міжнародно-релігійних відносин; імовірна зміна моделі співіснування православних юрисдикцій в Україні (особливості якого унаочняться подальшою позицією УПЦ, динамікою відтоку її громад і політикою влади щодо правових обмежень діяльності проросійських релігійних структур в Україні);

- пожвавлення автокефального руху серед старообрядницької спільноти — дистанціювання архієпископій (передусім в Україні) від Російської православної старообрядницької церкви та Древлеправославної церкви Білокриницької ієрархії й засудження країни-агресора;

- новий характер конфігурації (наразі неясний) православних закордонних мереж різних юрисдикцій (Константинопольського патріархату, РПЦ, УПЦ, ПЦУ, УПЦ-КП) в умовах тривалого перебування за кордоном кількомільйонної спільноти українських громадян — вимушених мігрантів;

- як результуючий вектор — поглиблення розколу у Вселенському православ'ї й формування нового альянсу помісних церков, у перспективі — посилення відкритості, прозахідних та екуменічних позицій світового православ'я.

У підсумку як плинні, так і прогнозовані процеси засвідчують глибоку кризу світового православ'я, коли майже половина глобальної православної спільноти звертає на шлях відступу від доктринальних, канонічних, ціннісних, духовно-моральнісних засад християнства, фактично на шлях геоконфесійного розколу.

По-друге, російсько-українська війна матиме важливі наслідки для католицько-православних відносин, передусім для греко-католиків Європи та діаспори. Найвідчутніше це проступає у зміні ставлення вірян до нетранспарентної політики Ватикану стосовно країни-агресора й церковних інституцій російського православ'я та до папи Франциска як презентатора й суб'єкта цієї політики.

Процеси, оприявлені у католицькому світі після повномасштабного вторгнення Росії, є неоднозначними. З одного боку, світовий католицизм чи не вперше декларує і демонструє солідарність з Україною, зміну позиції Ватикану на проукраїнську за змістом і діяльнішу за характером (що відчитували в активності впливових міжнародних католицьких інституцій). З іншого боку, з Ватиканського палацу не лунали чіткі й недвозначні оцінки війни як російської агресії, виступи понтифіка часом характеризували його як ретранслятора російських політичних наративів, а меседжі «гуманітарної катастрофи», «братовбивчого протистояння» і т. ін. маскували глибоку ідентичнісну, ментальну, культурну прірву між українським народом і загарбниками.

Відтак основними причинами іміджевих збитків Ватикану серед частини європейських (особливо українських та польських) римо- і греко-католиків стали: не засудження папою В. Путіна і РФ як агресорів, тенденційне трактування причин війни, спроби перекинути частину відповідальності на Україну та її союзників, запобіжництво перед російською світською та церковною владою (та ілюзорність сподівань на примирення сторін конфлікту), слідування моделі екуменізму, угрунтованій на партнерстві з РПЦ за другорядної ролі Константинопольського престолу (й пасивне погодження з претензіями РПЦ артикулювати інтереси «усіх православних історичної Русі»), дистанційоване ставлення до Української греко-католицької церкви (а в окремих питаннях — цілковите ігнорування її позиції), відкладання візиту папи в Україну. Видається на те, що папа Франциск майже цілковито змарнував той величезний капітал довіри, який серед греко-католиків, українців і європейців назагал наростив Іван Павло II, і потрапив у пастку «пастирської катастрофи».

Очікуваними наслідками є перегляд «східної політики» Ватикану та ймовірне включення українського вектору до кола її пріоритетних напрямків, вимушене напрацювання Святим престолом власне «української» (а не похідної від «російської») політики, інтенсифікація дипломатичних стосунків між Україною і Ватиканом. А водночас — і незалежніша від Апостольського престолу діяльність УГКЦ та зростання її суб'єктності у міжнародному просторі.

По-третє, помітним наслідком для конфесійного ландшафту низки європейських країн стане формування найближчими роками нової конфігурації етнорелігійних діаспор (передусім православних і греко-католицьких), у зв'язку з перетворенням України на одного з головних донорів євразійських міграційних процесів. Станом на кінець червня 2022 р. російсько-українська війна, за оцінками ІОМ (шостий раунд моніторингу), спричинила 5,49 млн біженців, бл. 6,3 млн внутрішньо переміщених осіб, понад 252,8 тис. представників етнічних меншин, які виїхали з України до сусідніх країн (Польщі, Словаччини, Молдови, Угорщини, Балтійських країн тощо). Тривале осідання частини з них за кордоном (а за повідомленням Єврокомісарки з внутрішніх справ І. Йохансон, заявки на тимчасовий захист по-

дали 3,7 млн українців) помітно збільшило присутність і частку етноконфесійних діаспор, а отже, внесе корективи у релігійний профіль європейських регіонів (передусім йдеться про території Чехії, Польщі, Естонії, Литви, Латвії, Болгарії).

Можна висувати про взаємозалежні процеси зміни конфесійного ландшафту України і країн-реципієнтів українського населення. Це не тільки актуалізує питання розбудови релігійної інфраструктури за кордоном (культурних споруд, недільних шкіл, освітніх закладів, інституційних осередків), але як ніколи вигострює проблему юрисдикційної належності релігійних структур діаспори. А водночас породжує цілу низку супутніх: конкуренцію між церквами за духовне окормлення пастви; протистояння загрозам проросійського впливу (оскільки РПЦ гранично зацікавлена втягнути мігрантів у орбіту свого впливу); кадрове, матеріально-фінансове, інформаційне забезпечення; важлива для церковної політики протидія прозелітизму тощо.

По-четверте, помітним чинником, що впливатиме на міжнародний релігійний дискурс, є позірне зменшення проросійської підтримки з боку західних консервативних, «правих» християнських інституцій (церков, релігійних громадських організацій і центрів, релігійно-політичних партій), насамперед Угорщини, Німеччини, Австрії, Франції, США.

Як відомо, основною аудиторією патріарха Кирила були праві християнські партії (мережа яких, зокрема, розширювалася й фінансувалася зусиллями Кремля), політики-неоконсерватори й популісти, споріднені ідеями «стабільності», «захисту традиційних цінностей». Зростання політичного популізму, особливо у 2010-х роках, що було пов'язано із загальним посиленням антиіммігрантських, антиісламських настроїв та дискусіями щодо кризи європейської ідентичності, зміцнило позиції фундаменталістськи налаштованих християнських церков і прочинило нові двері (й гаманці) для російських церковних і безпекових служб. Проте іміджеві втрати РПЦ в євразійському просторі через відкриту підтримку повномасштабної агресії, очікувані міжнародно-правові присуди військових злочинів і злочинців РФ значно послабляють інституційний вплив російсько-церковного та московського лобі на релігійно-політичне середовище західних країн; спонукають частину популістських лідерів змінити проросійську риторику й відмежуватися від церковної інституції, заплямованої підтримкою держави-терориста.

Серед факторів змін європейського конфесійного ландшафту — зменшення чисельності або відтік філій транснаціональних релігійних мереж з території РФ, звідки активно «витискаються» небажані владі конфесії; посилення державних обмежень (законодавчих, фінансових тощо) у низці європейських держав щодо релігійних організацій з центрами в країні-агресорці; зміни у просторі міжмусульманських і християно-мусульманських відносин (як у внутрішньоросійському релігійному просторі, так і в регіонах Близького Сходу — зони особливого геополітичного інтересу РФ), що матиме відлуння серед розширеної мусульманської спільноти Європи та ін.

Російсько-українська війна уже внесла відчутні зміни в архітектоніку міжнародних міжцерковних, міжрелігійних, релігійно-політичних відносин, стала маркером розмежування позицій релігійних інституцій. Так, лютеранські церкви Німеччини гостро засудили ідеологію та діяльність РПЦ як частину російської військової машини та інструмент легітимізації війни, активно підтримали політику санкцій щодо РФ і водночас посилення контактів з усіма конфесіями України; Церкви-члени Всесвітньої ради Церков порушили питання про призупинення членства РПЦ у Раді; увиразнилася обережна позиція Англіканської співдружності та схильність до збереження стабільних релігійно-дипломатичних відносин з Московським патріархатом тощо.

Зрештою, ймовірно руйнування російського політичного режиму (як один із можливих і бажаних наслідків російсько-української війни) стане відліком нового етапу розвитку геоконфесійної ситуації в Європі.

Павло ПАВЛЕНКО, доктор філософських наук,
провідний науковий співробітник відділу релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Євразійська сутність пострадянського протестантизму: український вимір у реаліях російсько-української війни

За утворенням на пострадянському просторі протестантських євразійських інституцій стоїть не просто збереження існуючих ще з радянських часів зв'язків, а відродження СРСП бодай на рівні пострадянського протестантизму і розбудова такого собі протестантського євразійського «собору народів». У реалізації таких задумів Кремль робить ставку передусім на російськомовних вірян за межами Росії. Задля цього протестантам так званого «ближнього зарубіжжя» нав'язується російськомовність, ідея про церковну російськоцентричність, проросійське мислення.

Ідеї на зразок євразійської чи рускоміровської вже на початку 90-х років м.ст., тобто одразу після розвалу Радянського Союзу, склали осереддя політичної ідеології Російської Федерації. Найлегшим і водночас найдієвішим шляхом поширення і впровадження подібних світоглядів на тодішньому пострадянському просторі мусили стати релігійні організації, які і в пострадянський час продовжували напряму підпорядковуватись колишнім «всесоюзним» центральним органам, які діяли в Росії: колишній «радянський» протестантизм, будучи інституційно організований навколо Росії, став «євроазійським» чи «євро-азіатським». Так, сфера пострадянського протестантизму цілком залишилась підконтрольною Москві, тому спускати для реалізації на місцях потрібних директив із центру не вимагало особливих зусиль.

Оскільки першоосною кирило-путінського «русского мира» оголошувалося російське православ'я, то для протестантів той із суто релігійних

мотивів був неприйнятним³. Альтернативу протестанти (якщо не сказати — протестантам) віднайшли з допомогою російських владних структур у «всеїдній»⁴ концепції євразійства, яка, в сучасній її версії, чітко спрямована мобілізувати народ на відродження російської чи «радянської імперії»⁵.

Незважаючи на те, що євангельський протестантизм у СРСР зазнавав серйозних утисків, його (СРСР) розвал, хоча це й видається парадоксальним, більшість протестантів сприйняли, як трагедію. Тому після розпаду Радянського Союзу саме протестанти виявились першими, хто подався створювати свої наднаціональні структури з тим, щоб хоч у такий спосіб продовжити для себе існування відносин у «радянському форматі». Приміром, один із президентів Євро-Азіатської федерації союзів євангельських християн-баптистів (колишня Всесоюзна рада євангельських християн-баптистів) навіть порівняв це з “Радянським Союзом”, який продовжив своє існування на рівні пострадянського баптистського братства⁶.

Протестантські церкви в Україні (передусім це баптисти й адвентисти) ще з радянського часу, маючи свої керівні центри в Росії або входячи вже у пострадянський час до якихось наднаціональних релігійних структур із центрами в Росії, перебувають під потужним російським впливом, а відтак інерційно становлять частку російського політичного протестантизму, а як наслідок, постають учасниками політичних сил, як у самій Росії, так і за її межами.

Не дивно, що в Україні ось вже на четвертому десятку її Незалежності не існує, власне, українських протестантів, українського протестантизму. Натхненні «євразійською місієністю» пострадянські протестанти, у тому числі й в Україні, називають себе «християнами Євразії»⁷. Достатньо бодай поверхово переглянути сайти і періодику традиційних протестантських церков в Україні, щоб з’ясувати, що опубліковані там матеріали (бодай, що зустрічаються й українською, хоча у більшості є російськомовними) не характеризують позицію конфесій як, власне, проукраїнську.

Показово, що бодай чимало протестантів в Україні засуджують російсько-українську війну, багато хто став волонтерами, керівництва провідних традиційних конфесій (баптисти, адвентисти, п’ятидесятники) станом ось

³ “Форум 20” подвёл итоги двадцатилетия активной евангельской миссии после распада СССР // Ассоциация “Духовное Возрождение”. URL: http://asr-rm.org/?page_id=1277&paged=14

⁴ Современная концепция евразийства // Конституции государств (стран) мира. Библиотека конституций Пашкова Романа. URL: <https://worldconstitutions.ru/?p=1112>

⁵ Там само.

⁶ “Русский мир” глазами протестантов // Слово для тебя. URL: <http://www.word4you.ru/publications/10779/>

⁷ Черенков М., под ред. Гореньков Д., Карпицкий Н., Матюхин Д., Мелешко А., Тетерятников К. Целостная миссия в условиях войны. Пакет идей (Миссия в Евразии: опыт и новые инициативы евангельских церквей. Часть 5). Исследовательская инициатива «Re-Vision». Киев, 2017. С. 114.

вже на 5-й місяць війни так і не спромоглись осібно на офіційному рівні засудити військову агресію Росії проти України, натомість повторюють заявлену ще з 2014 р. кремлівську мантру, що їхні віруючі, мовляв, є поза політикою, що вони за «мир во всём мире», що не росіяни, бач, винні у війні, і тим паче не віруючі, а виключно політичне керівництво РФ і російська армія. При цьому нехтується той факт, що протестанти в Україні, за прикладом своїх російських одновірців, потужно зорієнтовані на «простори Євразії», є членами різного роду «євразійських» чи «євро-азіатських» союзів з центрами в Росії і, таким чином, активно включені в євразійські інтеграційні процеси під орудою Москви, діють у фарватері російського політичного протестантизму.

Євразійську ідеологію Кремль підкинув протестантам із далекоглядною метою. Російськомовність, радянська ментальність, широка розгалуженість організаційних зв'язків, чітка ієрархічна структура і, як наслідок, вплив керівних органів на підпорядковані інституції, рядових віруючих — все це перетворює протестантів на пострадянських теренах, і передусім в Україні, на потенційних популяризаторів євразійства, а значить — пропагандистів ідей про реанімацію Російської імперії, на носіїв рашистської ідеології у “християнській обгортці”. Подібні тенденції вкрай небезпечні особливо зараз, коли Росія веде не просто війну проти України — вона здійснює проти українців геноцид.

Ярослав КОХАН, кандидат філософських наук,
молодший науковий співробітник відділу логіки та методології науки
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

Основне філософське питання російсько-української війни

Основне питання, яке ставить перед нами реальність сучасної російсько-української війни, є етичним. Це питання: *Хто є винуватцем війни, котру Росія розв'язала проти України в 2014 році й довела її до стану повномасштабного вторгнення у 2022 році?*

Це — фундаментальне питання. Відповідь на нього — сама наявність або відсутність цієї відповіді, її тональність і динаміка, нарешті, її зміст — повністю характеризує того, хто дає цю відповідь, зокрема, дозволяє цілком надійно оцінити

- розумовий рівень та рівень критичного мислення суб'єкта відповіді, якщо він перебуває на боці жертви агресії;
- рівень і стан моральності суб'єкта відповіді, якщо він перебуває на боці агента агресії;
- рівень обізнаності суб'єкта відповіді, якщо він перебуває на нейтральному боці стороннього спостерігача.

Правильна ж відповідь на це питання має прямий пізнавальний сенс, бо дозволяє

- повністю і правильно зрозуміти причини війни;
- сформувати адекватні очікування майбутнього закінчення війни, її розв'язання й наслідків;
- розв'язати багато супутніх питань.

Нині влада країни-агресора та її суспільство докладають неймовірних зусиль, працюючи на інформаційному просторі всього світу, щоб дати зумисно неправильну відповідь на це питання. Всі вони намагаються переконати і світову спільноту, і українців як жертв агресії в тому, що винуватцем цієї грандіозної кампанії злочинів є одна-єдина особа: президент РФ Путін. Вся ж російська армія, яка вчиняє небачені в XXI столітті у Європі масові звірства, виходить, не винна; не винні ні рядові — виконавці злочинів, ні командири, які дають накази на їх виконання або покривають їх, ні вище командування, яке служить їх організатором і провідником. Не винні спецслужби, які забезпечують війну (дез)інформаційно та ідеологічно, не винні журналісти, які здійснюють левову частку ідеологічної та (дез)інформаційної роботи. Не винне керівництво країни — за винятком однієї-єдиної особи. Нарешті, не винні всі ті рядові громадяни РФ та російські (за самоідентифікацією) громадяни інших країн, які публічно підтримують агресивну війну і схвалюють усі скоювані її учасниками злочини, які пишуть в соцмережах і на сайтах лайливі і погрозливі коментарі в бік України та українців, висловлюють свої мрії про тотальне знищення нас, наносять символіку агресивної війни на свій одяг, автомобілі, свої помешкання; які записують відповідні відеозвернення, беруть участь у мілітаристських заходах та акціях підтримки і пошанування вбивць, катів і мародерів. Всі вони, як нас переконують, не винні. Або винні, але їх не багато.

Насправді, масовість кампанії з боку простих росіян на підтримку війни Росії проти України — як у самій РФ, так і в будь-яких інших країнах, де вони мешкають, — показує, що російське суспільство і російський народ *саме у питанні агресії проти України є не пасивною масою, а активним джерелом і провідником ідеї нападу, війни та знищення української держави та українського народу. І російська владна верхівка є не автором, а лише реалізатором агресивних ідей глибинного російського народу. І ця владна верхівка — незважаючи на перманентну шкоду, яку вона десятиліттями завдає своїй же країні і своєму ж народові, практично здійснюючи програму його поступового знищення — опинилася при владі і продовжує там перебувати тому і тільки тому, що вона виражає найпотаємніші і найсильніші бажання й прагнення свого народу. Російського народу. Влада РФ — така, яка є, тільки тому, що вона — плоть від плоті свого народу і втілює його бажання.*

Таким чином, правильна відповідь на поставлене вище питання про винуватця, призвідника й зачинателя російсько-української війни водночас проста й глобальна: ***цілковитим і єдиним винуватцем війни, розв'язаної нині Російською Федерацією проти України, є російський народ.*** Народ як цілісність, як система і як маса.

Відтак, дуже важливо ставити це питання всім, хто ідентифікує себе як росіянин. В залежності від того, дають вони на нього правильну чи будь-яку неправильну відповідь, повністю виявляється їхня фундаментальна моральна позиція, їхнє моральне нутро, а як наслідок — і їхнє екзистенційне ставлення до нас, українців: є вони нашими друзями чи, навпаки, смертельними ворогами. Якщо росіянин каже, що винуватий лише Путін — він є таким же ненависником всього українського, як і відвертий „ватник“, котрий каже, що винувата Україна. Просто його ненависництво приховане. Але рано чи пізно воно починає виявлятися, як ми бачимо в останні місяці по багатьох нібито ліберальних російських публічних діячах.

Залишається лише одна проблема: з носіями дуже рідкісної позиції, які намагаються „всидіти на двох стільцях“, стверджуючи, що винуватий, звісно, весь російський народ, але тільки тому, що його таким чином видресировала, як звірів у цирку, нинішня російська влада. А так, мовляв, російський народ сам по собі (був) нормальний. До якої принципової позиції, врешті решт, можуть схилитися такі люди? Очевидно, що до будь-якої: і правильної, і неправильної. Але це — питання їхньої моральної та інтелектуальної еволюції. І врешті-решт, вони не зможуть її не пройти.

Олег БУЧМА, кандидат філософських наук,
доцент, старший науковий співробітник відділу релігієзнавства
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

Релігійно-правові засади російської агресії в ретроспективі ХХ — ХХІ століть

За тридцять років свого буття у відновленій суверенності українська держава досягла значних успіхів у подоланні негативної спадщини державного і правового (у галузях конституційного, кримінального, цивільного тощо права) регулювання суспільно-релігійних відносин в Україні радянської доби, яка трагічно позначилася на культурному і релігійному житті різних націй і народів, які входили до складу радянського союзу і які забезпечували життєвий простір нововідродженої російської імперії. А їй (імперії) не потрібними і навіть ворожими були будь-які прояви національних, мовних, релігійних і культурних ідентичностей, рис і самотностей. Тому величезні зусилля і засоби були кинуті тією державою на боротьбу з ними. У цьому контексті трагічною була доля й українського народу, його культурно-історичного поступу. То були часи російської агресії проти України з розгулом войовничого/наукового атеїзму, докорінним винищенням, оросійщенням (орадянщенням) українського православ'я, ліквідацією Української Автокефальної Православної Церкви і організацією «входження» українських греко-католиків до нібито «матірної» руської православної церкви тощо. (Показово, що одним із перших здобутків нової української держави у сфері регулювання суспільно-релігійних відносин став правовий

супровід відновлення на принципах гуманізму, толерантності, рівності й справедливості діяльності заборонених і переслідуваних релігійних організацій та реабілітація релігійних діячів, які постраждали від колишнього державно-правового режиму).

В той час на основі партійних документів, які фактично виконували роль законів, вибудовувалася відповідна система права. А право, як відомо, було і є одним із найважливіших важелів регулювання суспільних відносин та дієвим засобом соціального організму. В цьому контексті слушним є твердження українського вченого-юриста В. В. Копейчикова, що **право** — «це насамперед система поведінкових стандартів, за якими члени суспільства мають діяти у відповідних ситуаціях, щоб їхні інтереси узгоджувалися з інтересами та потребами інших людей, держави і громадськими інтересами»⁸. На нашу думку, саме від реальності чи фіктивності реалізації права залежить сутність, характер та зміст як самого права, так і держави в конкретних історичних умовах. Так в СРСР реалізація права була фіктивною, бо й самі закони тієї держави мали неправовий/квaziправовий характер. Так Стаття 6 Конституції УРСР 1978 року стверджувала, що «керівною і спрямовуючою силою радянського суспільства, ядром його політичної системи, державних і громадських організацій є Комуністична Партія Радянського Союзу»⁹. Саме тому реально, а не формально партійні документи виконували роль законів.

Антирелігійне, антигуманне спрямування радянського права виявилось в творенні потужних репресивних і каральних органів для придушення і пригнічення прав і свобод людини (в тому числі й релігійних) та перетворення її на «гвинтика» потужного державного механізму. Задекларована у формально-юридичних та політико-ідеологічних нормах система прав і свобод людини (в тому числі й релігійних) фактично не мала дієвих, реальних юридичних механізмів їх забезпечення та охорони.

В таких умовах церковні інституції фактично перетворювались на придаток державного механізму, а їх релігійна діяльність переслідувала далеко не релігійні цілі. Відомий релігійний діяч, правозахисник Гліб Яқунін зазначав, що «Московська патріархія [...] яка формально зберегла спадковість єпископату від історичного православ'я, використовуючи традиційні Богослужіння й образи [...] фактично являлась підрозділом держбезпеки, головною функцією якої було обслуговування тоталітарного комуністичного режиму [...] принципи її організації теж не могли бути соборними, тобто відкритими для віруючих, для всеоб'ємної участі всіх православних християн у справах церковних. Побудова Патріархії відбувалась по іншим канонам, унаслідок чого з'явилась і по цей день існує воєнізована структура: симбіоз

⁸ Копейчиков В. В. Гуманізм //Юридична енциклопедія: В 6 т. — К., 1998. — Т. 1. — С. 660.

⁹ Конституція (Основний Закон) Української Радянської Соціалістичної Республіки. Прийнята на позачерговій сьомій сесії Верховної Ради Української РСР дев'ятого скликання 20 квітня 1978 року <http://static.rada.gov.ua/NEWSAJT/site/const/istoriya/1978.html>

КГБ й дореволюційного Святейшого Синода»¹⁰. І нині МП продовжує діяти в такий само спосіб.

Юридична заборона/переслідування релігії з боку держави, однобічний вплив держави на церкву, антагоністичний тип відокремлення церкви від держави, що заперечував можливість вільного партнерства між цими інституціями, призвели до викривлень і збочень суспільного устрою, що детермінувало виникнення так званої світської релігії, — соціоцентричного за своїм характером (зосередженого на сакралізації об'єктів земного походження) квазірелігійного утворення. Радянська світська квазірелігія стала ключовою засадою реалізації агресивної політики щодо історичної пам'яті і культурної самобутності українського народу у минулому та продовжує у модифікованому варіанті бути й нині у XXI столітті маніпулятивним інструментом нищення української історії, культури, нації і держави у війнах (інформаційній, гібридній, тотальній та ін.) росії проти України.

Правовий статус людини на тлі відсутності можливостей для прояву свободи та ініціативи особистості детермінує суспільне ставлення до неї (людини) як до елемента системи державного механізму, що має лише функціональне призначення, що спонукає до «атомізації» індивідів у такому суспільстві (перетворення людини у «гвинтик» великого державного механізму), руйнації міжособистісних, групових, професійних автономних зв'язків, що вже опосередковуються державою, що призводить до втрати людиною власної ідентичності (етнічної, національної, культурної, релігійної тощо), пасивності, байдужості, апатії та суспільної маргінальності особистості. Власне, русський мир і відзначається деформованим трактуванням прав і свобод людини, які декларуються у формально-юридичних та політико-ідеологічних нормах, але фактично пригнічуються. Більше того, він характеризується не лише правовим конформізмом та вихованням некритичного сприйняття цінностей та гасел з боку своїх громадян, а й вимогою активної підтримки державного режиму.

Примітно, що нині русський мир відкрито/завуальовано, модифіковано у метаморфозах ґрунтується і твориться на тих само колишніх імперських і радянських засадах. А перед Україною постало складне завдання відмовитися від тієї спадщини, подолати її наслідки правовими засобами, перемогти у війні з російською федерацією й розбудувати Український Світ — не як антипод руському миру, а як власний дім (в якому реальними, а не формальними є права людини і панує свобода, рівність, справедливість, гідність), що стоїть на своєму ментальному, культурно-історичному фундаменті.

¹⁰ Якунин Г. Подлинный лик Московской Патриархии. — Самиздат — С. 1—2.

Людмила СИТНІЧЕНКО, кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Війна як трагічно-екзистенційний спосіб «боротьби за визнання»

Трагічні події в Україні примусили зрозуміти, що людяне ставлення людей одного до одного вимагає особливих чеснот, передусім — чуття справедливості, визнання і поваги до людської гідності. Саме визнанню належить одне з чільних місць серед інших моральних та соціальних цінностей: саме на нього люди повинні зважати у своїх взаєминах, адже без визнання суспільні взаємини і навіть саме життя втрачають будь-який сенс. Вже Й.Г.Фіхте у своїх «Промовах до німецької нації» застерігає проти небезпеки малодушної втечі від правдивого осягнення свого теперішнього буття: лише мужнє його усвідомлення може зробити нас господарями свого, хай і непростого становища.

Як свідчить спеціальний, започаткований статтею А. Гонета та М. Банковскі випуск журналу з філософії та соціальної теорії «Критичні горизонти», особливо уважного осмислення потребують соціокультурні контексти проблеми визнання, не лише західноєвропейського, а і пострадянського, українського її виміру. Таким чином, проблема визнання та несправедливість його порушення продовжує залишатися предметним полем сучасної філософії

Сучасна практична філософія обстоює плідність доповнення морального принципу однакового ставлення до людей нормою конкретного обов'язку щодо окремої людини та спрямована на пошуки шляхів подолання розмаїтих проявів соціальної несправедливості, приниження, зневаги до людської гідності. Що має відбуватися на засадах осягнення внутрішнього потенціалу самого феномену визнання як принципово важливої можливості узгодження формально-легітимних інституційних його структур з екзистенційними вимірами.

Хоча найвідомішим європейським філософом в означеній царині є, безумовно, А. Гонет, саме Ч.Тейлор заговорив про потребу у визнанні та про основні патології сучасного соціального буття. Завдяки ж працям А.Гонета теорія визнання перетворилася в концепт, який не лише органічно пов'язує досвід персональної несправедливості та страждання з їх соціальними витокami, але й окреслює механізми, способи їх подолання — «боротьби за визнання» проти дискримінації та приниження. Він прагне також показати, як буденний досвід приниження та дискримінації має бути витлумаченим як нормативне та мотиваційне джерело боротьби проти економічної та культурної несправедливості.

Проте цей важливий та плідний концепт «боротьби за визнання» виявився недостатнім для сучасного світу і потребує доповнення осмисленням війни як трагічної, екзистенційно-обтяженої форми боротьби за визнання як можливості самого існування окремого (в даному випадку нашого, українського) життєвого, національного, культурного світу.

Репрезентований новітнім філософським дискурсом образ визнання як горизонту і умови людського буття базується на трьох складових: справедливості як формально-однаковому ставленні до людей, солідарності як матеріально-симетричній поведінці, гідності та турботі. Проте звернення до проблеми визнання потребує не лише відповіді на питання: чому ми прагнемо визнання та визначення шляхів перетворення визнання як варіанту «комунікативної утопії» в реальний соціокультурний концепт.

Йдеться про трагічно-екзистенційний сенс «боротьби за визнання» як боротьби за саме існування кожного українця, України як держави. Труднощі та перспективи власне філософського осмислення проблеми визнання потребують контекстуально-забарвленого, вкоріненого у новому трагічному життєвому досвіді доповнення мирного, довоєнного образу феномену визнання зверненням до осмислення проблем смерті та страху, приниження та тортур як способів позбавлення людей не просто визнання, а самого життя, його сенсу. Лише життєздатне, на сьогодні трагічне, через війну, «полотно визнання» спроможне подолати прірву між часто абстрактними філософськими роздумами та реальними індивідуальними, соціальними, політичними практиками.

Світлана ЛОЗНИЦЯ, кандидат філософських наук,
науковий співробітник відділу філософії культури, етики і естетики
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Ідеології, насильство та війна

Свою тему я ґрунтуватиму на трьох аспектах, а саме: ідеологія, насильство, війна. Чи може існувати війна без ідеології? Чи за часів війни є важливим рух опору? Чи слід очікувати змін у разі капітуляції та яких саме? Чи саме насильство є концептуально засадовим для військових дій? Якщо так, то чи є у людській природі така настанова, як «воля до насильства»? Чи слід очікувати змін і яких саме у царині культури у разі поневолення однієї країни іншою? Те, що людство впродовж історичних періодів раз-по-раз вдається до війни як засобу комунікації та встановлення взаємин між державами, *актуалізує* осмислення цих та інших проблемних питань.

Осмислюючи явище війни, спершу зверну увагу на кілька розумінь поняття війни провідними науковцями та військовими діячами та теоретиками.

Так, Гаймо Гофмайстер у праці, яку він так і назвав: «Воля до війни, або безсилля політики» зазначає, що війни — це не фатальні природні події, а результат і наслідок політики¹¹. Сучасні війни — це «війни світоглядів», — додає швейцарський воєнний експерт майор Ганс фон Дах у праці «Тотальний опір: інструкція з ведення малої війни для кожного». Пояснюючи свої міркування, автор зазначає, що прийнятного для нас політичного порядку ворог

¹¹ Hofmeister, H. (2001). *Der Wille zum Krieg oder die Ohnmacht der Politik. Ein philosophisch-politischer Traktat* (S. 9). Göttingen: Vanrenhoeck&Ruprecht.

не збереже: сучасні війни — це «війни світоглядів»¹². Сьогодні, йдеться далі в дослідженні, їхньою метою вже є не військова перемога, а цілковита інтеграція в ідеологічну сферу¹³. Як наголошує Ганс фон Дах, ті, хто утримуються від боротьби руху опору, у повоєнний час, що рано чи пізно настане, будуть морально зламані й втратять свій політичний вплив або право голосу¹⁴.

Так, у рубриці зазначеної книги «Спротив до кінця», підписаної Центральним проводом Швейцарської спілки унтер-офіцерів у зверненні, підписаному Центральним проводом Швейцарської спілки унтер-офіцерів (Біль, 1957 рік), можемо прочитати застанову щодо того, чи варто чинити спротив. Відповідь на поставлене питання є такою: «З певністю можна стверджувати одне: ворог пощади не знатиме. Байдуже, чи йтиметься про життя однієї людини чи десятків, сотень чи тисяч — якщо того вимагатиме мета, ворог знищуватиме їх без вагань і жалю. На полоненого солдата чекатиме депортація, примусові роботи або смерть. Така ж доля судитиметься робітників, службовцеві, людині вільної професії, домогосподарці»¹⁵. «Ворог, — зазначається далі, — не робитиме різниці, а досвід недавньої історії вчить нас, що фізичне знищення переможених у той чи інший спосіб — неминуче. Просто іноді це знищення розтягується у часі»¹⁶. «Офіцер, унтер-офіцер, учитель, редактор, кожна жінка і кожний чоловік, які раніше, за певних умов, висловлювалися зневажливо проти ідеології ворога, які сповідували перед війною демократичні цінності і служили свободі, закликали до спротиву диктатурі та деспотизму, — всі вони очолять списки осіб, приречених на знищення чи депортацію. Ми мусимо це усвідомити!»¹⁷, — наголошується у зверненні. Примітно, що, як зазначає майор Ганс фон Дах, неприналежність людини до руху опору не гарантує безпеки для неї: «У боротьбі ідеологій індивідуальна небезпека не вимірюється самим лише фактом: належиш ти до руху опору чи ні»¹⁸. «Не брати участі в боротьбі руху опору, — продовжує дослідник, — сьогодні вже не допоможе, оскільки система заручників, ув'язнення родин і масове висилання цілить без розбору в кожного — чи борця, чи людину, яка стоїть осторонь. Але у момент випробовувань ніхто не прийде на допомогу “сторонньому”. Коли ж ти член руху опору, то тебе охороняє організація, яка всебічно зацікавлена в тому, щоб врятувати своїх членів чи то завдяки попередженню, чи то забезпечивши їм можливість для втечі з пазурів ворога»¹⁹.

¹² Дах, Ганс фон (2018). *Тотальний опір: Інструкція з ведення малої війни для кожного* / Пер. з нім. Христини Назаркевич; за ред. Олега Фешовця (ч. 1, с. 16). Львів: Астролябія.

¹³ Там само.

¹⁴ Там само.

¹⁵ Там само, с. 10.

¹⁶ Там само, с. 11.

¹⁷ Там само.

¹⁸ Дах, Ганс фон (2016). *Тотальний опір: Інструкція з ведення малої війни для кожного* / Пер. з нім. Христини Назаркевич; за ред. Олега Фешовця (ч. 2, с. 13). Львів: Астролябія

¹⁹ Там само.

Окрім того, майор Ганс фон Дах у праці звертає увагу на пов'язаність руху опору та тими ідеологіями, котрі панують у суспільстві: «Раніше громадяни могли не брати участі в боях, спокійно передаючи право на це відносно невеликій частині народу — армії. З появою тоталітарних сил ситуація змінилася. Не можна було капітулювати перед фашистами та націонал-соціалістами, не можна буде капітулювати і перед комуністами!»²⁰ Так, одним із аспектів впливу на свідомість є пропагування супротивником свого світогляду, зокрема через вступ до його політичних угруповань: «Тоталітарний супротивник і встановлений ним уряд зрадників *під час війни також* роблять вирішальну ставку на політичні питання. Через це вони постійно пропагуватимуть свій світогляд. Особливої ваги вони надають *вступові в урядову партію* або ж у котрусь із численних *дотичних до неї організацій*»²¹. Окрім того, важливим наміром супротивника проголошується політичний та економічний вплив: «В ідеологічній війні сама лише воєнна перемога не задовольняє супротивника. Вслід за військами наступають політичні й економічні органи влади ворога, маючи за мету приєднати завойовану територію до сфери своєї влади не лише у військовому, а й у політичному та економічному вимірах»²². Одним із аспектів впливу постає «примусове виховання»: «Тоталітарний супротивник збирається перевиховати тебе на прибічника та пропагандиста своїх ідей»²³. Як ідеться у дослідженні, примусове виховання відбувається двома етапами: 1. Тобі демонструють повністю спотворену картину історії та економіки. 2. Тебе завалюють ворожою ідеологією. Ти мусиш читати й конспектувати такі політичні твори»²⁴.

Отож можемо звернути увагу на таку примітну ознаку війни, як її пов'язаність з ідеологічною цариною, нав'язуванням агресором своєї волі, зокрема концептуальних засад, тобто свого «бачення світу».

Розмірковуючи над проблематикою війни, стикаєшся також з питанням про причини такого сприйняття одних людей іншими, що може зумовити війни. Наприклад, прусський генерал, військовий реформатор і військовий теоретик Карл Філіп Готліб фон Клаузевіц розрізняє такі елементи боротьби між людьми, як вороже почуття та ворожий намір: «Боротьбу між людьми в цілому породжують два зовсім різні елементи: вороже почуття і ворожий намір»²⁵. «Диким народам, — зазначає автор, — притаманні наміри, які виникають

²⁰ Дах Ганс фон. Тотальний опір: Інструкція з ведення малої війни для кожного. Частина 1/ пер. з нім. Христини Назаркевич; науковий редактор українського видання Олег Фешовець. 4-те опрацьоване вид. — Львів: Видавництво «Астролябія», 2018. — С. 20.

²¹ Дах Ганс фон. Тотальний опір: Інструкція з ведення малої війни для кожного. Частина 2/ пер. з нім. Христини Назаркевич; науковий редактор українського видання Олег Фешовець. 4-те опрацьоване вид. — Львів: Видавництво «Астролябія», 2016. — С. 12.

²² Там само. — С. 26.

²³ Там само. — С. 93.

²⁴ Там само. — С. 93.

²⁵ Клаузевіц Карл фон. Природа війни. Мініатюри/ укладач Руслан Герасимов. — Харків: Vivat, 2018. — С.10.

із емоції, а в народів цивілізованих наміри здебільшого обумовлюються розумом»²⁶. Показово, що Клаузевіц такі насильницькі дії, як спустошення міст чи сіл чи вбивство полонених, пов'язує з проявами інстинкту, а не з дією «розуму»: «... якщо ми бачимо, що цивілізовані народи не вбивають полонених, не спустошують сіл і міст, то це відбувається через те, що в управлінні воєнними діями чимдалі більше втручається розум, який і підказує більш дієві сторони застосування насильства, аніж ці грубі прояви інстинкту»²⁷.

Отже, ще однією примітною ознакою війни є насильство. Війна — це акт насильства, який має на меті змусити противника виконати його волю²⁸, стверджує фон Клаузевіц: «Таким чином, фізичне насильство (бо морального насильства в поняттях про державу й закон не існує) є засобом, мета ж його — нав'язування противникові нашої волі»²⁹. Як ідеться далі в дослідженні, надійний спосіб досягнення цієї мети — обеззброїти ворога, позбавити його можливості чинити опір³⁰. Завважмо, що з розвитком культури не змінюється мета війни, котра пов'язується із насильством та нав'язуванням поневоленним своїх намірів: «Винайдення пороху й поступове вдосконалення вогнепальної зброї, — зазначає Клаузевіц, — доволі переконливо свідчать про те, що навіть фактичне зростання культури аніяк не паралізує й не забезпечує прагнення до винищення противника, яке містить поняття війни. Отже, ми повторюємо своє твердження: війна є актом насильства й застосуванню його нема меж; кожна із сторін, що бореться, встановлює правила для іншої; відбувається змагання, яке теоретично мало би довести обох противників до крайнощів»³¹.

На характерній ознаці війни як насильства наполягає також Ганна Арендт. Як зазначає дослідниця, хоч би як було необхідно в теорії і на практиці відокремити війну від революції, не слід забувати про те, що притаманне їм обом: про тісний зв'язок з насильством, що виокремлює їх з низки усіх інших політичних феноменів³². Визначальною ознакою насильства, зокрема, є ігнорування свободи та гідності іншої особи, над чим застановляється Гаймо Гофмайстер. За словами дослідника, у взаєминах людей контргра сил стає *насильством* тоді, коли людина у своїх діях цілком ігнорує свободу та гідність іншого, і через це не вивільняються ті можливості, які передбачено у *взаємності*³³.

Відтак ще одним питанням у проясненні проблематики насильства є те, чи притаманна агресивність людині як виду. Це питання вивчав Ерих Фром, порівнюючи поведінку людини та тварин. Так, дослідник розрізняє *два ціл-*

²⁶ Там само. — С. 11.

²⁷ Клаузевіц Карл фон. Природа війни. Мініатюри/ укладач Руслан Герасимов. — Харків: Vivat, 2018. — С. 11.

²⁸ Там само. — С. 8.

²⁹ Там само. — С. 9.

³⁰ Там само. — С. 9.

³¹ Там само. — С. 12.

³² Arendt H. On Revolution. London: Penguin Books, 1990. — P. 18.

³³ Hofmeister H. Der Wille zum Krieg oder die Ohnmacht der Politik. Ein philosophisch-politischer Traktat. G ttingen: VANRENHOECK&RUPRECHT, 2001. — S. 25.

ком різні види агресії. Перший, спільний для людини та для всіх тварин, — філогенетично запрограмований імпульс до атаки (чи до втечі) у ситуації, коли виникає загроза життю. Ця *захисна*, як зазначає автор, «доброякісна» агресія слугує справі виживання індивіда та роду; вона має біологічні форми і згасає, щойно зникає небезпека. Інший вид — «злоякісна» агресія, тобто *деструктивність та жорстокість*, притаманні лише людині та практично відсутні в інших ссавців; така агресія, зауважує дослідник, не має філогенетичної програми, не слугує біологічному пристосуванню і не має жодної мети [...] ³⁴. Розмірковуючи над нейронним забезпеченням захисної агресії, дослідник уточнює, що хоча нейрофізіологічні основи захисної агресії у тварини та у людини не є ідентичними, все ж у них досить багато спільного, щоб стверджувати, що один і той самий *нейрофізіологічний механізм викликає захисну агресію у людей набагато частіше, ніж у тварин*. Причина такого явища, як пояснює автор, полягає в специфічних умовах *людського існування* ³⁵. Пояснення свого міркування Фром, зокрема, пов'язує з тим, що тварина сприймає як загрозу тільки «очевидну і безпосередню небезпеку» ³⁶. Натомість, як зауважує автор, людина не тільки має здатність передбачати *реальну* небезпеку в майбутньому; її також спроможні так переконати й так промити її мізки її лідери, щоб вона побачила загрози, яких насправді не існує. Більшість сучасних воєн були підготовлені такою систематичною пропагандою, лідери переконували населення в тому, що йому загрожує небезпека нападу та знищення й тим самим провокували ненависть до інших народів, від яких нібито виходить загроза. Проте часто ніякої загрози не існувало ³⁷. Відтак, згідно з дослідженням Ериха Фрома, можна дійти висновку про соціокультурний аспект людської агресивності.

Про те, настільки нищівними можуть бути спроби нав'язати своє «бачення світу» однієї культури іншій, можемо простежити, ґрунтуючись на історії України, досить ретельно дослідженій та описаній Іваном Огієнком (митрополитом Іларіоном). Так, посилаючись на вагомий документальний матеріал, автор показує дві тенденції, які можна простежити вивчаючи українську культуру — те, який значний вплив мала українська культура на інші культури, зокрема на російську, та іншу тенденцію, а саме занепад української культури після тих чи інших «заборон» стосовно неї. З-поміж інших впливів у праці Івана Огієнка обстоюється, зокрема, думка про відкритість України до інших культур, а також про значний вплив Україна на інші культури. Україна, зазначається у праці, ніколи не лякалася *західної культури*, і західний вплив широкою річкою вільно котився до нас. Кращі люди наші

³⁴ Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness. — New York, Chicago, San Francisco: HOLT, RINEHART AND WINSTON. 1973. — P. 4.

³⁵ Ibid — P. 196.

³⁶ Ibid — P. 196.

³⁷ Fromm E. The Anatomy of Human Destructiveness. — New York, Chicago, San Francisco: HOLT, RINEHART AND WINSTON. 1973. — P. 196.

часто їздили до закордонних університетів завершувати там своє виховання, — їздили ще у XVI столітті, а в XVII це стало звичайною справою³⁸. Розмірковуючи над взаємовпливом української та інших культур Огієнко, зокрема, згадує навчання у Києво-Могилянській академії. Як ідеться у праці, до нас у науку посилають своїх кращих синів всі православні слов'янські й неслов'янські землі — їдуть серби, болгари, їдуть румуни, їдуть з Москви³⁹. Окрім того, у розвідці згадується запрошення українців на різні посади. Як зазначається далі, на службу до закордонних місій при дворах та посольствах завше кликали українців, і вони служили в Голландії, Лондоні, Константинополі, Угорщині, Варшаві, Пекіні, Відні, Аугсбурзі, Берліні, Дрездені, Ляйпцизі, Парижі, Стокгольмі та по інших місцях⁴⁰. Ще одним аспектом взаємодії культур є підготовка перекладів. *Переклади* з західної літератури довгою низкою пливають до Москви в XVI—XVII століттях; проте, — зазначається у праці, — переклади ці йшли до Москви або просто з України, або робили їх українці⁴¹.

Після переконливих доказів впливу української культури на інші культури, зокрема російську, Іван Огієнко наводить низку негативних чинників, що позначилися на розвитку української культури. Починалося це одразу по приєднанні нашої церкви до московської, ще за патріарха Іоакима⁴². «Коли Патріархом в Москві став Іоаким (1673—1690) [...], патріарх настояв, щоб на соборі 1690 року осудили багато українських книжок [...] собор осудив книжки С. Полоцького, П. Могили, К. Ставровецького, І. Галятовського, Л. Барановича, А. Радивиловського та інших»⁴³, — йдеться у розвідці Івана Огієнка. Згадує він також друк українських букварів. Так, в 1769-му Печерська Лавра клопоталася, щоб їй дозволили надрукувати українські букварі, бо московських люди не розуміють і не хочуть купувати. Проте Синод не тільки не дозволив, а й наказав відібрати ті, що вже були на руках. Було наказано навіть відібрати по церквах старі українські книжки і замінювати їх на московські⁴⁴. Окрім того, Огієнко згадує русифікацію, що проводилася царицею Катериною: «... вона пильнувала вирвати з українців "развратное мнѣніе, по коєму поставлють себя народомъ отъ здѣшняго совсѣмь отличнымъ" ...»⁴⁵ У Валуєв-

³⁸ Див.: Огієнко І. Українська культура: коротка історія культурного життя українського народу. Курс, читаний в Українському народнім університеті — К.: Видавництво книгарні Є. Череповського, 1918. — (репринтне відтворення. — К.: Абрис, 1991). — С. 35.

³⁹ Див.: там само. — С. 52.

⁴⁰ Цит.за.: там само. — С. 101.

⁴¹ Цит.за.: там само. — С. 83—84.

⁴² Огієнко І. Українська культура: коротка історія культурного життя українського народу. Курс, читаний в Українському народнім університеті — К.: Видавництво книгарні Є. Череповського, 1918. — (репринтне відтворення. — К.: Абрис, 1991). — С. 153.

⁴³ Див.: там само. — С. 139; 141.

⁴⁴ Див.: Огієнко І. Українська культура: коротка історія культурного життя українського народу. Курс, читаний в Українському народнім університеті — К.: Видавництво книгарні Є. Череповського, 1918. — (репринтне відтворення. — К.: Абрис, 1991). — С. 161

⁴⁵ Огієнко І. Українська культура: коротка історія культурного життя українського народу. Курс, читаний в Українському народнім університеті — К.: Видавництво кни-

ському циркулярі читаємо: «... большинство Малороссовъ сами весьма основательно доказываютъ, что никакого малороссійскаго языка не было, нѣтъ и быть не можетъ [...]»⁴⁶. А от про цензуру: «В 1887 р. оден з київських вчених подав на цензуру свого рукописа — “Опытъ грамматики малороссійскаго языка”. Цензор повернув рукописа назад навіть не читавши, а на проханні авторів написав: “Нельзя же разрѣшать къ печати грамматики того языка, который обреченъ на небытіе”...»⁴⁷.

Отож можемо зазначити, що агресивність, яка, можна сказати, є проявом насильства, не є примітною ознакою людини як такої, а є радше соціокультурним феноменом (Ерих Фром). Відтак видається безпідставним виправдання різних насильницьких дій, зокрема воєн, агресивною природою людини. Однією з важливих ознак насильства є ігнорування свободи та гідності іншого (Гаймо Гофмайстер). Зокрема, можна відзначити такі аспекти, як в'язування свого «культурного світу» та нівелювання культурних цінностей народу, стосовно якого здійснюються агресивні дії, або, за словами майора Ганса фон Даха, сучасні війни — це «війни світоглядів», їхньою метою вже не є військова перемога, а є цілковита інтеграція до власної ідеологічної сфери.

Ольга НЕДАВНЯ, кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник відділу релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Українська Греко-Католицька Церква під впливом масового переміщення українців у воєнний час: зміни у діяльності

Зміни, які приносить війна у Церкві та релігійні організації, важливо вивчати з огляду на непересічну, досі притаманну їм роль у культурно-цивілізаційній орієнтації українських громадян. Ці зміни відбуваються, серед іншого, через масштабну міграцію українських біженців усередині нашої держави та за її кордони, а також внаслідок значно більшого, ніж раніше, спілкування між собою жителів різних регіонів України в умовах війська, військових дій на фронтах, у місцях, за які б'ються та які звільняють.

Точно оцінити кількість тих українців, що в останні місяці переміщуються як біженці, досить складно, особливо — в розрізі їх конфесійної приналежності. Однак, враховуючи поточні дані по біженцях за кордон (від 4 до 6 мільйонів⁴⁸) та по внутрішньо переміщених особах (більше 8 мільйонів⁴⁹),

гарні Є. Череповського, 1918. — (репринтне відтворення. — К.: Абрис, 1991). — С. 163.

⁴⁶ Там само. — С. 211.

⁴⁷ Там само. — С. 225.

⁴⁸ У Європі перебувають 4,8 мільйона українських біженців — ООН // Українська правда: <https://www.pravda.com.ua/news/2022/06/9/7351514/>

⁴⁹ Внутрішньо переміщені особи можуть отримувати медичну допомогу за місцем проживання та без декларацій // МОЗ України <https://moz.gov.ua/article/news/vnutrishno->

можна припустити, що, по-перше — помітна частка з тих і других є греко-католиками, і по-друге — ще більша частка з них не греко-католики, які знайшли прихисток або допомогу у своїх вимушених мандрівних скрутах якраз у греко-католиків (оскільки саме західні регіони України стали найбільшим вітчизняним притулком для переселенців). У травні-червні 2022 р. нарощується зворотній рух — в Україну, частково — у свої рідні місця, які стараннями наших ЗСУ були звільнені або стали порівняно безпечніші.

У сподіванні на майбутні можливі відповідні кількісні та складові уточнення наразі дуже цікаво й важливо, для подальших досліджень та оцінок змін конфесійної та духовно-культурної “мапи” України, здійснити попередній аналіз доступних для нього явищ, зокрема — досліджувати вплив цієї ситуації на УГКЦ. Ми приступили⁵⁰ до такого дослідження паралельно з колегами із заходу України, однак це тільки початок вивчення даної тематики, яка має багато лакун для нього. Й наразі нас найбільше цікавить, які трансформації відбуваються та відбуватимуться в лоні цієї Церкви внаслідок великих переміщень як її віруючих, так і інших громадян України — на вітчизняних теренах найбільшого розповсюдження УГКЦ, що стали тимчасовим прихистком для внутрішніх переселенців або “транзитними” пунктами для біженців за кордон. Також варто взяти до уваги і ближче знайомство вояків греко-католиків з колегами іншої конфесійної орієнтації та місцевим населенням сходу й півдня України.

УГКЦ, традиційно чутлива до патріотичних викликів, активно включилась у всебічну участь в українському спротиві, і то — від фактичного початку військової агресії Росії 2014 року. Священнослужителі цієї Церкви часто залишались на прифронтових та навіть окупованих територіях⁵¹, у зоні бойових дій поставали нові греко-католицькі каплички. Окрім того, що чимало греко-католиків стали добровольцями та були мобілізовані до лав ЗСУ, з початком гарячішої фази війни УГКЦ оптимізує свої структури під нові завдання, за ініціативами “зверху” і “знизу” ця Церква посилила своє волонтерство: фактично, кожна парафія стала логістичною ланкою допомоги українському війську та переселенцям, капелани масово працюють у ЗСУ, потужно діє “Карітас”, біженців усюди підтримують ченці та черниці, часто прихищаючи у своїх монастирях (розділ “Соціальне служіння” на офіційному інформаційному ресурсі УГКЦ переповнений відповідними

peremischeni-osobi-mozhut-otrimuvati-medichnu-dopomogu-za-miscem-prozhivannja-ta-bez-deklaracij

⁵⁰ Недавня, Ольга. Трансформації в Українській Греко-Католицькій Церкві у період війни (за 2014-2022 роки) Київські філософські студії https://iff.kubg.edu.ua/images/stories/Departaments/kaf_f/KFS-2022/%D0%97%D0%B1%D1%96%D1%80%D0%BA%D0%B0_%D0%9A%D0%A4%D0%A12022.pdf С. 234-239.

⁵¹ Екзарх Одеський: «Від початку війни душпастирська діяльність ніколи не припинялася» Інформаційний ресурс Української Греко-Католицької Церкви http://news.ugcc.ua/articles/ekzarh_odeskiy_v%D1%96d_pochatku_v%D1%96yni_dushpastirska_d%D1%96yaln%D1%96st_n%D1%96koli_ne_pripinyalasya_97034.html

свідченнями⁵²). Що бачать у греко-католиків їх вимушені гості, більшість з яких — не греко-католики? Як мінімум — порівняно більшу релігійність та воцерковленість, ефективність Церкви як соціально-помічної інституції. Які висновки з цього будуть зроблені (якщо зроблені) окрім зрозумілої вдячності та поваги, покаже час (хоч спеціалістові неважко передбачити у переселенців можливі наслідки симпатії та пересвідчення у ефективності УГКЦ, які стануться — питання тільки у їх масштабі, що і буде піддаватись подальшим дослідженням).

Більшим питанням є — які зміни відбуваються та відбуватимуться у самій УГКЦ: які уроки візьмуть для себе самі греко-католики з усього різного досвіду спілкування з різноконфесійними та різносвітоглядними українцями, як це відіб'ється на подальшому розвитку цієї Церкви та на її місці у суспільних процесах в Україні. Якщо вловлювати тенденції останніх місяців, можна зауважити, що наразі УГКЦ зосередилась на вирішенні найнагальніших проблем всіх українців, максимально розширивши напрямки та рамки свого благодійництва для всіх, хто у скруті. Однак вона не обмежується лише суто соціально-гуманітарною роботою та посиленою діяльністю військових капеланів (які, до речі, працюють не у виключно греко-католицькому середовищі): переселенцям та всім потребуючим пропонується не лише хліб тілесний, але й духовна допомога, розрада та підтримка. Примітно, що вже з 2014 р. активізувались богословські рефлексії над питаннями війни і миру в конкретній ситуації протистояння російській агресії (нині такі щоденні роздуми Глави УГКЦ оперативно публікуються⁵³).

Наразі можна зробити попередні висновки, що УГКЦ впорується з жорсткими викликами війни, спираючись на свій історичний досвід та допомогу католицького світу, демонструючи відповідний свій втілюваний потенціал і як духовна, і як соціальна інституція, хоч перед нею стоять ще багато завдань. Відзначимо, що розгортання її інституційного потенціалу відбувається з огляду на гостро актуальну зараз функціональність у сучасному суспільстві (а не на ті чи інші традиційні церковні зразки) — і певна гнучкість у цьому є доцільна. Це вказує на можливий напрямок її подальших трансформацій, які обумовлюватимуться, з одного боку, розширенням досвіду різноманітної взаємодії з іноконфесійними чинниками, і з іншого — прагматичним реагуванням на злободенні потреби в суспільстві.

⁵² Інформаційний ресурс Української Греко-Католицької Церкви: <http://news.ugcc.ua/social-service/>

⁵³ Війна / Інформаційний ресурс Української Греко-Католицької Церкви: <http://news.ugcc.ua/topthemes/war/>

Юлія ДОБРОНОСОВА, кандидат філософських наук,
доцент, доцент кафедри філософії та педагогіки
Національного транспортного університету

Людське існування в дієсловах війни: спроба філософсько-антропологічного експерименту

У граничній ситуації війни філософський дискурс отримує шанс реактуалізувати проблематику філософської антропології, відкрити нові сюжети пізнання людського існування та нові перспективи в осмисленні сюжетів, відомих не одне століття. Гаряча фаза російсько-української війни з 24 лютого 2022-го поставила перед українською і світовою філософією питання про її здатність запитувати і відповідати за умов існування в повсякденні війни або в мережі його переплетінь із мирним повсякденням. Філософсько-антропологічний розмисел відкриває те, що людські здатності у ситуації війни оновлюються в парадоксальності стосунків Я — Інший і Я — Чужий, динаміці внутрішньої Іншості та Чужості особи. Зустріч філософії із війною як одним із проявів людського є травматичною, адже вказує на загроженість філософської концептуалізації мирного повсякдення, а разом із ним і уявлень про екзистенціальні, ціннісні й етичні орієнтири людського життя. Філософування про людську ситуацію з повсякдення війни має не лише формулювати висновки, але й шукати відповідну мову для артикуляції досвідів. Йдеться про вимогу бути всередині повсякдення війни у різних варіантах причетності до нього. Тому *актуальним* вважаємо осмислення особливостей філософсько-антропологічного розмислу, готового змінювати підходи, усвідомлюючи свою загроженість і водночас не втрачаючи медіальної цінності філософії у творенні/трансляції смислів. *Метою* нашого розгляду є виявлення пізнавального потенціалу філософсько-антропологічного розмислу, здійснюваного з повсякдення війни і заснованого на осмисленні проявів людського існування як дій, артикульованих у дієсловах.

Специфіка російсько-української війни, котра почалася 2014-го, а в кінці лютого 2022-го увійшла у гарячу фазу, полягає в переплетінні повсякдення війни із мирним повсякденням. Філософування про людську ситуацію у світі передбачає методологічні засади, інтенції, набір концептів і навіть звички, притаманні філософсько-антропологічному розмислу. Вочевидь, звички мислити-пізнавати людське мирного часу відрізняються від звичок мислити-пізнавати людське з повсякдення війни. В історії філософії можна нарахувати десятки праць, присвячених соціокультурній і онтологічній специфіці феномену війни. Не менш цікаві висновки постають на прикордонні філософсько-антропологічного есеїстичного дискурсу, який дозволяє вибудувати динаміку дистанціювання-наближення, необхідну для філософування у ситуації війни. Таке філософське осягнення передбачає інтерекзистенціальну залученість філософа до її повсякдення, коли комунікативні життєві форми або інтерекзистенціали увиразнюються у персональному досвіді,

опис і осмислення якого підтверджує думку Томаса Ренча про те, що «без попередніх комунікативних життєвих форм ніколи не було б окремих суб'єктів орієнтування»⁵⁴.

Російсько-українська війна має технологічну специфіку сучасних воєн із опорою на Phygital-присутність (від англ. Physics — фізичне + англ. Digital — цифрове), що є засадою кібервійни, водночас їй притаманний варварський спосіб здійснення агресії Російської Федерації проти України, що засвідчує деградацію, культурний і ціннісний регрес російського соціуму. Квазіритуальний жест нищення, притаманний більшості дій армії країни-агресора, спрямований на те, щоб скасувати культуру (духовну чи матеріальну — немає різниці) як одиницю. В його основі — прагнення заперечити існування чогось або когось, перетворити Дещо на Ніщо. Актуальна динаміка територіальної і смислової близькості-віддаленості війни, починаючи з лютого 2022-го та її локальна/глобальна присутність, помножена на мережевий характер її впливу на десятки держав світу, зумовлює неможливість остаточного визначення «кордонів» українських фронтів. Віддаленість/близькість бойових дій, вразливість всієї території України і потенційна загроженість інших країн є проявом специфіки дій агресора, спрямованих не тільки проти України та її ідентичності, а й проти смислів, котрі становлять осереддя специфіки людського існування. Мабуть має йтися не про фронти, котрі означають локації бойових дій, та фронти економічні, культурні і дипломатичні, а про смисл українського фронту як фронту екзистенціального, віддаленого настільки, наскільки актуальним або віддаленим може бути питання збереження людського і людськості.

Повсякдення війни здатне знищити звички мирної рефлексії, призвичаїти філософа до чечого нестерпного, зробити сам спосіб мислити, який був притаманний йому до цього, незвичним, аж до відчуття чужості собі самому. У цьому проявляється один із найбільших викликів екзистенціального впливу війни на людське існування і на філософування. Руйнація звичок мирного повсякдення пов'язана зі спрямуванням повсякдення війни на те, щоб позбавити нас зв'язків зі світом як домом. У часи війни світ втрачає очевидність, його природність має щоразу відновлюватися, тому опис життєсвіту війни потребує зміни філософської оптики, пошуку концептуальних підходів, котрі дозволять відновлювати антропологічний розмисел. Звичка мислити людське та його інтерекзистенціальну вкоріненість свідчить про речі основоположні для людського способу існувати. Очевидність часів війни відмінна від очевидності мирного повсякдення, однак і вона залишається міткою інтенційності.

Філософсько-антропологічний розмисел, який відмовляється від позиції «поза/над ситуацією», обираючи бути «у ситуації», є ризикованим, адже подібний до антропологічного експерименту і дозволяє осмислювати взаємо-

⁵⁴ Томас Ренч. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія. Пер. з нім. В. Приходька. Київ: Дух і Літера, 2010. С. 34.

пов'язаність проявів людського, котрі свідчать про його комунікативну вкоріненість. Прикладом цього є започаткований мною з кінця лютого 2022-го досвід філософсько-есеїстичного осягнення з повсякдення війни окремих аспектів людського існування, представлений у серії есеїв — частково оприлюднений на сайті Міжнародного огляду ідей і книжок «Критика», у випуску «Український спротив» часопису «Критика»⁵⁵ та в діалогах «Дієслова війни» у програмі «Nortus (in) conclusus» Української служби Польського радіо⁵⁶. Його концептуальна засада — опис людської ситуації у світі не через усталені філософські поняття-іменники, а через досвід, який можна означити за допомогою дієслів і їх пар (смітити/руйнувати, дивуватися/розчаровуватися, відповідати/відповідати, перекладати/віддавати, писати/записувати).

Спектр філософської проблематики, який відкривається в такому способі філософування, широкий. Наприклад, розгляд сенсу дієслова і дії «відповідати» дозволяє виходити на осмислення зв'язку між відповідальністю особи за власні слова і дії в горизонті етики і водночас — актуалізувати основоположну для людського існування здатність відповідати на запит Іншого. Акцент на надмірності людської відповіді світові дозволяє осягнути феномен авторства вчинку і відмови від нього, що виводить на питання про те, чому відповідальність російського суспільства і російської культури за вчинені протягом цих місяців російськими військами в Україні злочини часом виявляється відкинутою і замовчуваною у різних куточках більш чи менш цивілізованого світу.

Звернення до пари дієслів дивуватися / розчаровуватися дозволяє не лише описати комунікативні і когнітивні передумови відповідного досвіду у горизонті повсякдення війни, але й розпочати міркування про те, що час війни у граничній формі увиразнює дволикість подиву і можливість існування того його надміру, за яким в особи може виникнути сумнів у можливості розуміння — якщо філософія і пізнання починаються з подиву, то чи існує здивування в часи війни, яким вони закінчуються? Натомість розгляд пари дієслів перекладати / віддавати є нагодою звернути увагу з горизонту повсякдення війни на те, що означає переклад сенсів та порушити питання про перехід до перекладу досвіду/досвідів, котрий мав би означати існування того варіанту мови-медіума, що долає вперте бажання триматися за ідею «мислити мовою», не відкидаючи думку про зв'язок між говорити і мислити.

Час війни спонукає філософію виходити за межі звичного переліку дієслів, котрими вона до того означувала специфіку людського існування, відкривати поруч із «мислити», «пізнавати», «уявляти», «діяти» й ті, в яких людське постає у своїй вразливості. Так вона отримує можливість вийти і за межі переліку дієслів для означення власної природи. Дії проявляють свої

⁵⁵ Ємець-Доброносова Юлія (Доброносова Ю.Д.). Час війни. Дієслова. Критика. № 1 — 2. 2022. С. 33 — 39.

⁵⁶ Дієслова війни: «Називаючи, ми вже діємо». Частина II розмови з Юлією Ємець-Доброносовою. URL: <http://polskieradio.pl>

потенціальні смисли під час війни, тому і дієслова вказують на інші горизонти існування. Дійсність дієслів і дійсність імен різна, та й зв'язки між ними непрості. Коли ми говоримо про дієслова, то мимохідь вказуємо на близькість і віддаленість, адже не лише називаємо свої дії, але й живемо у них. Водночас у намаганні означити за допомогою дієслів наше проживання, ми мимовільно фрагментуємо його. Дієслова потрібні для комунікації людини із самою собою, бо, з одного боку, наближають до нашого проживання повсякденного життя, а з іншого — віддаляють. Для того, щоб існувало дієслово, потрібно почасти дистанціюватися від власної дії і парадоксально — наблизитися до неї, щоб зрозуміти її специфіку і досвід, який вона дає. Тож у запропонованому мною підході комунікативно вкорінене людське існування постає з перспективи, котра передбачає неможливість як сепарації філософської антропології й етики, так і «вилучення» філософування повсякдення війни із цього повсякдення. Філософія тут має справу із увагою як екзистенційним контактом із дійсністю і отримує нагоду побачити, що вона сама є зусиллям прояснення досвіду, а філософсько-антропологічний розмисел важко автономізувати від етичного розмислу, внаслідок чого і нормативність філософського дискурсу проявляється по-новому.

Володимир ВОЛКОВСЬКИЙ, кандидат філософських наук,
науковий співробітник відділу історії філософії України
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Належність до культури у перспективі війни

Нова стадія російсько-української війни надала нового виміру давнішим дослідженням ідеології «русского мира» і рефлексіям про те, що означає висловлювання про належність до певної культури. Той факт, що культура в усіх її проявах (мова, мистецтво, ЗМІ, історична пам'ять тощо) має значення і надзвичайну вагу, став болюче очевидним. Всі побачили дурість і облуду тих, хто роками казав про «мова (культура, історія) не на часі, спочатку ковбаса (економіка)», — після того, як ми бачили кадри, що російські загарбники найперше знищують українську символічну присутність (мінюють назви і зносять пам'ятники). Замість складних філософських аргументів які вічно нічого нікому не доводять, можемо нарешті обмежитись євангельським «прийди та побач».

Попри всі постмодерні деконструкції (а може, і завдяки їм), культура, зокрема, мистецтво, царина ірраціонального, чуттєвого, зберігає своє значення — аж до значення зброї. Саме тому докладний аналіз базових висловлювань про культуру та ідентичність — важливий для того, щоб уникати маніпуляцій і помилок.

Йдеться насамперед про те значення, що закладають люди, коли формулюють висловлювання на кшталт «я належу до культури А», тобто здійснюють певну самоідентифікацію, а також, що означає зовнішня констатація «Х належить до культури А». Відповідно, задача — проаналізувати різні

можливості ужитку даних висловлювань, зовнішньої і внутрішньої ідентифікації, а не давати якусь нормативну моральну чи політичну оцінку.

Спочатку розмежуємо три робочі визначення культури: культура як єдність всіх (не)матеріальних артефактів певної спільноти чи території; культура як набута в процесі соціалізації множина знання (інформації, мемів), що становить життєсвіт певного суб'єкта; культура як власна ідентичність, що визначає суб'єкт через певні предикати, які сам суб'єкт обирає за «цінні» або важливі (за зразком «Я є X»).

Можна виокремити наступні види висловлювання «S належить до культури А»:

- 1) деологічна самоідентифікація з ідеальною спільнотою;
- 2) «об'єктивна» констатація обізнаності з певним культурним контекстом і включеності в нього;
- 3) генеалогічний вимір формування певного суб'єкта у певному контексті;
- 4) асоціативний вимір прийняття окремих мемів культури.

На першому рівні «я ідентифікую себе із певною ідеальною спільнотою, вважаю себе причетним до її космосу смислів, значень, ідей тощо». Перед цим відбувається відбір певних характеристик, які формують дану уявлену спільноту, її сакральний космос, простір і час, тобто ідеальну територію та історію (в термінах Б.Андерсона, П.Бергера і О.Міллера). Власне, це ми гадаємо, коли говоримо про «типову» ідентичність «русского мира», що здебільшого спирається на (не)усвідомлену російську громадянську релігію, з її власним сакральним космосом, імажинаріумом, «природними кордонами» та «історичним каноном» «від Пушкіна до Путіна».

Проте така уявлена ідентичність завжди є штучною і не охоплює всю множину реальної історії культури певного суспільства чи держави. Наприклад, в сучасній російській громадянській релігії майже повністю витіснений її європейський, «західницький» вимір, від Новгороду через Чаадаєва до Немцова.

На другому і третьому рівні мова йде про те, що суб'єкт знає, володіє інформацією про певну культуру, відчитує «меми» (одиниця значимої для культури інформації, атомарні культурні елементи і їхні поєднання). Наприклад, я знаю російську мову, російську літературу, частково російську музику і кіно, я знаю і розпізнаю «на автоматі» відкриті і приховані «меми». Ці меми непрозорі для зовнішнього читача за межами цієї культури. Наприклад, ніхто за межами пізньорадянської культури не розуміє жарт про «вірменське радіо» чи «п'яту графу в паспорті», цитати «или она меня ведет к прокурору» або «я слишком много знал». Ніхто за межами української культури не відчитує конотації мему «кохайтеся, чорнобіві» або «львівського метро».

Слід зауважити, що такі сфери мемів, культури, не є замкнуті і тотальні. Вони перекриваються, як у діаграмі Венна, і вони не обов'язково визначають якусь «ідентичність». Наприклад, типовий адепт «русского мира»

(сучасної російської громадянської релігії) може цілком не знати пізноросійських мемів, не кажучи вже про твори таких діячів, як Лосєв, Бібіхін чи Ольга Сєдакова.

Третій вимір означає, що суб'єкт сформувався у певному культурному контексті, і це є для нього «об'єктивний», природний факт. Я не можу, не кривлячи душею, забути російську мову і те знання про Росію, яке я маю. Я не можу скасувати той факт, що мені легше говорити «рідною» мовою⁵⁷, яку я розумію. В той же час я не можу забути те, що я виріс під впливом широкої європейської культури, і вплив (умовно) Біблії, Платона, Канта, Толкіна, Льюїса — це теж складова мого життєсвіту. Індивідуальний життєсвіт є суперпозицією різних культур.

Четвертий вимір означає, що суб'єкт, сам сформований в іншому культурному контексті, поділяє певні «меми», ідеї чи ставлення (attitudes), що походять з іншої культури. Наприклад, президент Франції чи німецький професор може поділяти якісь ідеї чи догмати «русского мира», але при цьому він сам, вочевидь, сформований в іншому контексті, тому він не володіє цілою повнотою занурення в контекст «русского мира», не знає про інші його ідеї чи компоненти. Тобто він може поділяти колоніальне імперіалістичне ставлення «русского мира» до України або ідею про цивілізаційну особливість Росії, «православної цивілізації», що «не приймає західний раціоналізм, але має більш глибинний підхід загадкової російської душі», але при цьому не вважати Росію «Святою Руссю», що є світовим «Катехоном». Проте він тим не менш стає носієм важливого предикату цієї «культури», тобто громадянської релігії, і сприяє її поширенню та легітимізації. Втім, ми не можемо його ототожнити із першим пунктом чистої належності до певної уявленої спільноти з прийняттям усієї системи ідеологічних догматів.

Відповідно, вид висловлювання 1 належить до третього визначення культури, види 2 і 3 належать до першого і другого визначень, вид 4 є перехідним між другим і третім визначеннями. Перший і четвертий можна умовно звести до висловлювання типу «я належу» (рівень ідентифікації, належного), другий і третій — до висловлювання типу «я знаю» (рівень інформації, наявного).

⁵⁷ Вислів «рідна мова» визначається у 5 значеннях: 1) мова моїх батьків — як говорили мої батьки; 2) мова моєї першої соціалізації (мова моїх перших друзів і школи); 3) мова, якою я вільно володію (як її носій або прирівняний до нього); 4) мова мого етнічного походження (тобто етносу, з якого історично походять мої батьки, навіть якщо вони самі неї не говорять); 5) мова моєї ідентичності (мова, яку я свідомо проголошую як мою політичну цінність і з якою себе ідентифікую). Тому цілком можлива ситуація, коли людина має батьків, що говорили російською, навчалася у школі українською, але друзі говорили російською, відповідно володіє двома мовами на рівні носія, етнічно мати болгарського, а батько польського походження (не ускладнюємо нюансами 2 бабусь і 2 дідусів), а людина сама проголошує, що «моя» мова — це українська. Ми маємо справу з багатозначністю ідентифікаційної метафори, якою дуже люблять маніпулювати.

Всі ці семантичні нюанси дозволяють нам інакше підходити до дискусій в межах українського суспільства, зокрема, до дискусій про ставлення до російського як такого. Нюансовані розрізнення дозволяють суб'єкту більш чітко і легко сформуванати власну ідентичність і позицію, уникаючи при цьому хибних маніпулятивних протиставлень, фрустрації і роздвоєння особистості. Саме маніпуляцією є зумисне втягування українців у «русский мир» за ознакою невідільної російськомовності. Це змішування другого і третього визначення культури і першого та четвертого виду висловлювань про культуру. Хибне визначення призводить до хибного протиставлення, яке вимагає від індивідів нездійсненної задачі і породжує враження неправдивості, що в свою чергу дуже вразливе для ворожої пропаганди. Натомість розмежування може дозволити більш ефективну протидію маніпуляціям з першим типом висловлювання, бо воно припускає, що істинними можуть бути одразу декілька висловлювань, і це не є суперечність, оскільки вони є різного типу. Наприклад, «я належу до російської культури, оскільки я нічого не можу вдіяти з тим апостеріорним фактом, що я її знаю і що російськомовне слово було словом моїх батьків», але «я не належу до неї ж, якщо під нею розуміти ідеологію «русского мира», тобто російської громадянської релігії, що проголошує власну надвищість і зверхність». Зрештою, росіяни можуть обрати, до якої Росії їм належати: Росії Пушкіна (яка за визначенням є етатистська, імперіалістична і людо-ненависницька) чи Росії Чаадаєва (яка теж може провести свою генеалогію від Новгороду, Курбського і аж до сучасних дисидентів на кшталт товариства «Меморіал», яка є гуманістична і антиетатистська, хоч би заради цих цінностей довелось знищити Московію-Совдепю-Ерефію, якою вона є).

Український світ в таких умовах — це україноцентричний і українозаснований (Ukraine-based) життєсвіт, який не є контрадикторним до другого і третього, але несумісним із першим і четвертим типом ствердого висловлювання щодо російської культури. Вочевидь, це є також уявлена спільнота з усіма належними їй ознаками. Втім — зробімо ліричний відступ — вона є логічно сильнішою, оскільки вона історично ніколи не суперечила ідеям людськості, гуманізму і свободи, від «Книги буття українського народу» і *De Libertate* Сковороди, до маніфестів ОУН 1940 чи 1943 років, нарешті, до гасел Революції Гідності і знову до принципу Драгоманова: «космополітизм в ідеях і цілях, націоналізм у ґрунті і формах культурної праці».

Ганна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО, кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник відділу релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Проблема гідності та її православні інтерпретації в умовах військової агресії РФ в Україні

У дискурсі сучасного соціокультурного знання навряд чи знайдеться подібний до гідності смислоконцепт, який має беззаперечну пріоритетність та,

одночасно, — невизначеність. Загалом, різночитання стосуються змістовного, структурного, динамічного означення цього терміна.

Сьогодні лунають голоси щодо значної пластичності поняття гідності, «ліберального» та «неліберального» підходів богословів до його змістовної частини. Це пояснюється тим, що теоретично *спільні* богословські погляди на чесноту гідності як загальної здатності людини до добродійності зазначають її *різну* реалізацію через людські вчинки. Останні обумовлені неоднаковим місцем та роллю кожного індивіда у конкретному соціумі, відрізняються внаслідок впливу традицій та ментальності певного суспільства.

Загалом, людська гідність розглядається православними через долучення до «образу та подоби Бога», набуває сенсу при сприйнятті ідеї бого-людського спілкування, оскільки людина була створена заради комунікації з Богом.

Умови ведення військових дій РФ в Україні значно актуалізували увагу до риторики представників різних православних конфесій щодо сприйняття ними проблеми людської гідності.

Так, не можна не зважати на те, що соціальна доктрина УПЦ МП та РПЦ існує в спільному смисловому просторі. Проте РПЦ виступила проти концепції прав людини, засвідчивши це документом 2008 року під назвою «Основи вчення Російської Православної Церкви про гідність, свободу та права людини».

Фактично, підтекстом цього документу заперечується розуміння прав людини, яке може релятивізувати православну моральність, оскільки відкриватиме шлях атеїстично-гуманістичним версіям або ж загрожуватиме перетворенню РПЦ на один із багатьох голосів, що звучать у суспільному просторі.

На відміну від вузько-конфесійної, політично обумовленої, консервативної, націоналістично-заангажованої, монологічної концепції прав людини РПЦ, Православна Церква України взяла до уваги та запропонувала до обговорення широкому загалу схвалений і затверджений до публікації Синодом Константинопольської Церкви у січні 2020 року документ «За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви». Цей документ активно претендує на роль соціальної доктрини ПЦУ, різнобічно осмислює поняття людської гідності.

Своєрідне прочитання поняття гідності у контексті політичної теології запропонував Арістотель Папаніколау. Спираючись на цей богословський підхід, православні Церкви у спільному, плюралістичному, публічному політичному просторі не повинні апелювати до привілеїв історії чи культури для законотворчого нав'язування соціуму конкретних, властивих їм моральних норм. Натомість Церква зобов'язана використовувати свій вплив заради розширення, покращення, поглиблення демократичної публічної сфери: «У її публічній еклезиології має полягати еклезиологічний імператив».

Лише визнання своєрідності Іншого, його права на існування, а відтак, — гідності, за умови збереження власної релігійної ідентичності,

дозволить православній Церкві не бути черговим джерелом конфліктів у сучасному поліфонічному, поліконфесійному світі.

Оксана СМОРЖЕВСЬКА, кандидат історичних наук,
доцент, доцент кафедри новітньої історії України
історичного факультету Київського національного
університету імені Тараса Шевченка

Воїн-рідновір (сучасний язичник): від романтики до реалій війни

Неоязичництво (рідновір'я) в Україні - строкатий релігійно-культурний феномен. Неоязичницькі (рідновірські) спільноти України діють у формі громад та об'єднань. З кожним роком все більш помітний прошарок поодиноких сповідників неоязичництва. Обертів набирає «віртуальне неоязичництво». Але, попри таке різноманіття, є й спільні риси, що об'єднують неоязичників. Це — шанобливе ставлення до воїна, захисника свого роду, народу, віри, землі. Збройна агресія Росії проти України особливо загострила це питання. Відразу зазначу, воїн — це не лише людина зі зброєю в руках, яка присвятила своє життя військовій справі. Влучне визначення слова «воїн» в контексті теми виступу знайшла 3 лютого 2019 р. в дописі на сторінці Фейсбук «Об'єднання Добровольців Одещини» (15 травня 2017 р.): «Воїн — це людина, яка не обов'язково бере участь у військових діях. Воїн — це людина боротьби, це боєць. Воїном не можна бути якийсь час. Воїн — це душевний і фізичний стан людини. Воїну не властиві слабкості обивателів, і він ніколи не дозволить собі відступити перед тим, за чим стоїть Честь Воїна. Справжній воїн ставить в пріоритет Честь, а не щось матеріальне. Воїном не може бути кожен, воїном не може бути кожен другий. Це звання в крові з народження. Не кожному дано ним бути. Тож, не давай волю слабкостям; привчай себе робити те, що треба, а не те, що хочеться; борись щодня з тим, що тобі заважає; і, нарешті, перемагай Себе кожного дня, і ти дізнаєшся, чи тече у твоїх венах і артеріях кров Справжнього Воїна» (Об'єднання Добровольців Одещини, Facebook message to author, May 15, 2017). Таке розуміння воїна суголосне українському неоязичницькому світорозумінню. Справжній воїн, за українськими неоязичницькими переконаннями: «В будь-якій популяції-нації є певний відсоток природжених захисників, воїнів за духом. Вони генетично запрограмовані захищати середовище виживання своїх миролюбивих братів. І вони це роблять — з благословення національного центру (яким повинна бути держава) чи без нього» (Куртяк Володар. Люди із генами кшатрія // Сварог, 2007, № 21, с. 51) Загалом, увага до ролі воїна, воїнської доблесті й честі — одна із суттєвих відмінностей українського неоязичництва від неоязичництва західного світу.

Для українських сучасних язичників-рідновірів є притаманним високий рівень націоналізму. А саме націоналізму в трактуванні Ганса Кона:

«Націоналізм — це ідея, *idee-force*, яка наповнює людський мозок і серце новими думками і новими почуттями та спонукає людей втілювати свої переконання в організованій діяльності» (Кон Ганс). Адріан Івахів вивчав українське неоязичництво, порівнюючи його з північно-американським та західноєвропейським неоязичництвом. Дослідник підкреслює праве політичне спрямування пострадянського, особливо українського, неоязичництва. На протиположності північно-американському та західноєвропейському, що має історичні зв'язки з контркультурою 1960-х рр. й пов'язане з політичними лівими. Адріан Івахів розглядає Україну як геополітичний центр Східної Європи. Історичне минуле України, її статус незалежної «постколоніальної» держави, на його думку, робить українське неоязичництво сприйнятливим до націоналістичних поглядів. Ці погляди варіюються від поміркованих, з явною повагою до всіх націй, до більш радикальних форм расової ідентифікації. Адріан Івахів відзначає важливість для багатьох українських неоязичників дотримуватися честі, спадкоємності та нести відповідальність перед своїми пращурами. Часто їхнє перебування в тих чи інших неоязичницьких релігійних громадах відбувається паралельно з перебуванням в інших організаціях: козацьких та бойових мистецтв, націоналістичних та ультранационалістичних правих об'єднаннях. Дослідник вважає найкращим варіантом вивчення українського неоязичництва — розглядати його як форму радикального консерватизму або традиціоналізму, що сягає коренями романтичних європейських уявлень XIX ст. Така форма етнічної релігії є своєрідною відповіддю на екологічну кризу. Але криза ця — значно масштабніша, складова етнокультурної кризи неймовірного масштабу, як вважає Адріан Івахів. Такої ж позиції дотримується й Марина Гримич. На її думку, двома стовпами українського неоязичництва, що робить його унікальним та вирізняє поміж інших сучасних субкультур релігійного забарвлення, є: «культ етнічності (у різних формах від пропаганди етнічної виключності до панславізму) і культ природи (також в різних формах — від романтизованого пантеїзму, вшановування природних «див» до екологічної культури мандрівного туризму)». Щодо націоналізму як форми захисту, влучно висловився Ерік Гобсбаум, назвавши його «однією з найкращих гарантій проти вторгнення чужинців у країну». Для сьогоденної України така форма націоналізму вкрай актуальна.

В умовах війни образ воїна в світогляді неоязичників набув ще й практичного втілення. Чимало українських неоязичників стали активними учасниками Революції Гідності. Багато хто прямо з Майдану пішов добровольцем на фронт.

Джерельна база даного дослідження досить розлога. Насамперед, це праці ідеологів та сповідників українського сучасного язичництва (Володимира Шаяна, Галини Лозко, Світовита Пашника, Геннадія Боценюка, Вогнедара Шапошника, Віктора Фіалковського). В них знаходимо інформацію про світоглядні, етичні, моральні настанови для воїна. Важливо для розуміння

світоглядних особливостей образу воїна українських рідновірів звернутися до творчості самих сучасних язичників. Це — пісні, вірші, прозові твори. В них зустрічаємо романтизовані героїчні образи воїнів — захисників України. Особливо варто акцентувати увагу на піснях війни, які написані неоязичниками в зв'язку з російською військовою агресією проти України. Особливо цінними для аналізу військових неоязичницьких практик є малочисельні матеріали інтерв'ю з неоязичниками-воїнами, військовими капеланами різних конфесій.

Наталія САТОХІНА, кандидат юридичних наук,
доцентка, доцентка кафедри теорії і філософії права
Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого

Світ права і тотальність війни

Війна підважує базові структури людського досвіду, зокрема й правовий вимір останнього. Масштаби фактичного насильства такі, що всі наші нормативні побудови руйнуються. Звідси — *inter arma enim silent leges*. Через порушення хиткого балансу між нормативністю і фактичністю нашого досвіду війна нав'язує нам іншу перспективу сприйняття світу, яка витісняє всі можливі альтернативи, зокрема й правову оптику. Так, смерть на полі бою вже не розглядається як вбивство, або порушення права на життя, міжнародне гуманітарне право як «право війни» ніби заступає міжнародне право прав людини як «право миру», а солдат перетворюється з людини як носія гідності на комбатанта як складову військової машини. Примітно, що саме із шоком від безпрецедентного насильства у XX столітті Поль Рікер пов'язує масштабну кризу філософії права і права як такого⁵⁸.

Водночас війна є тією граничною ситуацією, коли на фоні екзистенційної загрози для права воно виявляє свою справжню природу. Коли всі інститути виявляються безсилими, а всі конвенції зруйнованими, нашому погляду нарешті відкривається той аспект досвіду людини, який ми називаємо досвідом права. Ідеться про феноменологічний погляд на право, коли останнє сприймається не як об'єкт нашого пізнання або технічного домінування, а як те, що відбувається з нами.

До будь-яких інституцій, право як особлива складова нашого досвіду пов'язане з визнанням людьми одне одного співавторами спільного світу як простору смислів, що поділяються багатьма, визнанням, що завжди супроводжується, як тінню, можливістю невизнання. У цій ризикованій зоні між визнанням та невизнанням і локалізоване право, покликане сприяти взаємному визнанню і таким чином утримувати хиткий спільний світ⁵⁹. Своєю чергою відчуття правового вакууму, або «мовчання права» під час

⁵⁸ Рікер П. Право і справедливість. Київ : Дух і літера, 2002. С. 8—11.

⁵⁹ Детальніше див.: Satokhina N. A hermeneutic account of normativity of law. *Etica & Politica/Ethics & Politics*. 2021. Vol. XXIII. № 2. P. 309—319.

війни — це відчуття самотності людини перед лицем насильства, або відчуття зруйнованого спільного світу. Однак чи може спільний світ бути зруйнованим дощенту? Зрештою, із чим взагалі ми маємо справу за відсутності спільного світу?

Як видається, цей феномен можна описати за допомогою поняття тотальності. Так, Емануель Левінас протиставляє визнання радикальної інакшості Іншого, який у цьому сенсі завжди залишається трансцендентним світові («безкінечне»), повній універсалізації всього унікального, в результаті якої взаємозамінні люди знаходять свій смисл у «тотальності», поза якою вони незбагненні. Квінтесенцією цієї тотальності є війна, яка не допускає нічого зовнішнього, не дає можливість Іншому існувати як Іншому та перетворює індивідів на простих носіїв сил, що керують ними без їхнього відома⁶⁰. При цьому тотальність, яку описує Левінас, являє собою не деякий світ, об'єднаний смислами, а скоріше відсутність останніх, що її Ханна Арендт позначає як «безсвітність» та пов'язує з розпадом спільного світу. Така безсвітність властива тоталітарним суспільствам, де діалогічний досвід мислення і дії витісняють монологічні практики пізнання й виробництва, а замість взаємодії багатьох «Інших» існує сукупність однакових, але замкнених у власній суб'єктивності, елементів тотальності, що вона виключає будь-який плюралізм⁶¹. Разом з тим, автентичний досвід людини є іншим, і саме тому, на думку найвідомішої дослідниці тоталітаризму, усі тоталітарні режими рано чи пізно приречені на поразку⁶². Саме у фундаментальному досвіді людини міститься можливість розриву тотальності як можливість значення поза будь-якими обставинами — власне можливість людської гідності, яку й покликано захистити право. Це і є ДНК права, яка дозволяє йому відроджуватись навіть на згарищі війн і геноцидів.

Зрозуміла в такий спосіб, жодна війна не здатна зруйнувати світ дощенту, як не може бути повністю реалізовано жодну претензію на тотальність. Сьогодні базові структури досвіду, які опираються цій тотальності, виражено у формі прав людини та зафіксовано у міжнародному праві. Слабкість останнього перед лицем війни є лише окремим проявом обмеженості можливостей права як такого, зумовленої його нормативністю: воно не здатне запобігти всім злочинам і зупинити насильство тут і зараз, проте здатне назвати речі своїми іменами, а в подальшому зробити внесок в освоєння страшного минулого і відновлення спільного світу.

У цьому сенсі право під час війни не мовчить, а смерть в бою — це порушення права на життя, навіть якщо гуманітарне право при цьому не по-

⁶⁰ Левінас Е. Тотальность и бесконечное. Избранное. Тотальность и бесконечное. Москва; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000.

⁶¹ Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. С. 69—76.

⁶² Арендт Х. *Истоки тоталитаризма*. Москва : ЦентрКом, 1996. Глава 13. 6. Левінас Е. *Тотальность и бесконечное*. С. 67.

рушується⁶³. Злочин агресії є передовсім злочином, а протистояння йому є водночас протистоянням світу — безсвітловості, безкінечності — тотальності, а права — безправ'ю. І ця боротьба за право жити перспективною справедливості. Перефразуючи Левінаса, віра в право (в оригіналі — мир) переважає над очевидністю війни.

Тетяна БОНДАРУК, кандидат юридичних наук,
старший науковий співробітник
Інституту держави і права ім. В. М. Корецького НАН України

Конструкт «великая руская культура» в когнітивному просторі російсько-української війни

Будь-яка війна має цілу низку причин, підстав, цілей і результатів. Власне війну можна інтерпретувати як сукупність змістів, а відтак говорити про когнітивний простір війни. Серед передумов російсько-української війни можна виділяти глибинні і поверхові, сутнісні і побічні, прямі і непрямі тощо. Тут хотілося б привернути увагу до очевидно одного з найсутнісніших і глибинних — культури агресора, відразу зазначивши, що буде йтися про культуру як конструкт — у значенні синтезу і збирання різномірних уявлень — а не про культуру як феномен. І в цьому значенні як предмет рефлексії пропонується конструкт «великая руская культура».

Говорячи про «великую рускую культуру» як конструкт маємо виділити насамперед історичні (А), політичні (Б), ідеологічні аспекти (В).

А) початки формування цього конструкту пов'язані з початком творення проекту Росії як імперії, тісну причетність до чого мали киево-могилянські інтелектуали — формально вихідці з колонії, які у нетиповий для імперій спосіб намагалися адаптувати російську верхівку до набагато більш розвиненої культури європейського типу. Це заклало глибинний дисонанс у весь подальший розвиток культури російської, прояви якого мали і мають фатальні впливи на розвиток України протягом століть аж до російсько-української війни сьогодні. Такий дисонанс — культурна розвиненість колонії, а не метрополії — став викликом для новопосталої імперії, спричинив становлення і позиціонування російської культури як «культури наявності» (І. Левченко), коли агресивна наявність російської культури була єдиною можливим способом її оприявлення протягом більш як 300 років її історії.

⁶³ Таку позицію викладено у Загальному коментарі 36 щодо права на життя, ухваленому Радою ООН з прав людини, де зазначено, що «держави-учасниці, які здійснюють акти агресії (як їх визначає міжнародне право), що призводять до позбавлення життя, порушують ipso facto статтю 6» Міжнародного пакту про громадянські та політичні права, що закріплює право на життя. Це означає, що навіть вбивства, які не порушують міжнародне гуманітарне право (яке стосується обмежень у засобах ведення воєнних дій та захисту жертв війни), все одно можуть порушувати міжнародне право прав людини, якщо вони слідуєть з актів агресії.

Так, українські вчені, культурні, мистецькі дружини, починаючи від Феофана Прокоповича, «розчинялися» в імперському центрі чи за своєю волею, чи за примусом, залишаючись загалом на периферії. Або вмирали — з недавньої історії це близько 30 000 осіб «розстріляного відродження». Або набували непевний статус подвійної лояльності, за який сьогодні піддаються обструкції, що вимагає окремого осмислення, як і питома присутність «людей руской культури» в сучасному українському соціумі, які в розпалі російсько-української війни очевидно мають по-новому вибудовувати власну ідентичність.

Загалом протягом всього часу такого співіснування українська культура у той чи інший спосіб на тлі російської ставала культурою відсутності, як в Україні, так і у світі.

Унаочненням цього механізму сьогодні може бути «Будинок Булгакова» № 13 на Андріївському узвозі у Києві, який виявився зовсім не його, а видатного українського архітектора, інженера, почесного громадянина Києва Василя Листовничого, про якого сучасним пересічним мешканцям Києва нічого невідомо. А тотальність наявності Булгакова, Толстого, Достоевського робить наявність Хвильового, Курбаса, Підмогильного, Зерова рівнозначною їх відсутності не лише у європейському, але і в українському культурному просторі.

Б) першочергового значення для «культури наявності» набуває контекст та ті шляхи, завдяки яким вона опинилася в цьому контексті. Таким контекстом для російської культури упродовж всієї історії був російський колоніалізм як політична модель розвитку держави, який значною мірою залежав від необхідності постійного відтворення власної національної ідентичності та експансіоністської політики щодо сусідніх країн (Є. Томсон). Україна ж розглядалася як назавжди вмонтована в тіло імперії складова, з надзвичайно високим рівнем кооптації, зниження якого мало і має деконструюючі для імперсько орієнтованої російської культури наслідки.

В) ідеологічним підґрунтям руской культури сьогодні є концепт «русского міра», що є вульгаризованим повторенням історико-культурної гіпотези «євразійства», біля витоків якої знаходяться такі знакові постаті, як Ф. М. Достоевський та Н. Я. Данилевський, а осердя — налаштування на врятування людства від якогось універсального зла. Водночас у центрі цього міру — маленька людина, над долею якого вона пропонує світові захлинутися сльозами.

Маємо моральні гойдалки людини руской культури — вона ні нащо не впливає, в усьому покладається на владу, але вона має врятувати світ. Такі гойдалки провокують розмивання межі між добром і злом, створюють простір «русской бесконечності», нівелюють раціональність, нігілюють мораль і право — і врешті-решт являють світу «загадочную рускую душу».

«Загадочная руская душа» — основний суб'єкт і об'єкт руской культури — стає основним продуктом для її експорту щонайменше від XIX ст. Її ір-

раціональність і загадковість викликають сталий інтерес культури західної як культури переважно раціональної, а мережа грошових зв'язків, які покривають значну частину світу, та колосальне державне матеріальне підживлення російського культурно-імперського саморепрезентативного дискурсу маргіналізують інші слов'янські культури, створюють у світі мережу лояльності, а подекуди і відвертого схиляння перед нею.

Сьогодні руская культура, за версією її носіїв, — грандіозний доробок, де розроблялися виняткові моральні й естетичні проблеми, маючи стійкий імперський бекграунд, використовується російською пропагандою в інформаційному просторі світових медіа, що робить її потужною зброєю на інформаційному фронті російсько-української війни.

Отже, упродовж свого розвитку російська культура стає конструктом, що має назву «великая руская культура», який в когнітивному просторі російсько-української війни забезпечує: освячення «русского міра» в його ефемерності і безмежності; розтління душ, до якого спричиняється хрестоматійно розмита межа між добром і злом, наслідком чого стає прийняття будь-якого, у тому числі і людиноненависницького, виміру «русского міра»; вираження російської національної ідентичності, яка має поширитись на місце знищеної/поглинутої, насамперед української (розглядається як питома складова російської); витіснення з культурного простору інших культур; створення культурної зависи для різних проявів агресії, в тому числі і військової, по просуванню «русского міра» у світі як глобальної РФ.

Відтак у російсько-українській війні фронт, лінія якого визначається конструктом «великая руская культура», є розмитим, «газоподібним» (В. Єрмоленко) і від того таким, що потребує спеціальних і різноманітних засобів спротиву.