

Круглий стіл «Філософської думки»

Анатолій ЄРМОЛЕНКО, член-кореспондент НАН України,
доктор філософських наук, професор,
директор Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
a_ermolenko@yahoo.de
<https://orcid.org/0000-0002-9908-6144>

КУЛЬТУРА ЯК ГАБІТУС ВІЙНИ ТА АГРЕСІЇ: ВСТУПНЕ СЛОВО ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

Вельмишановні колеги!

Вітаю!

Сьогодні ми — журнал «Філософська думка» — проводимо круглий стіл «*Війна. Культура. Політика*». Нагадаю, це вже третій круглий стіл, присвячений війні, з початку повномасштабної агресії з боку Росії проти України. Минулого року, згадаймо, ми провели круглий стіл «*Війна як соціокультурний феномен*», на початку цього року — «*Україна і світ після 24 лютого*». Цікавим було перше число «Філософської думки», присвячене темі «*Війна і релігія*». І той факт, що ми й наразі можемо це робити — теоретично ставити та розв'язувати сьогоденні проблеми, свідчить про нашу солідарність і незламність. І цим ми завдячуємо насамперед Збройним Силам України, які звичайно ведуть боротьбу за нашу свободу.

Проблематика культури, яку ми обговорюємо, має чимало аспектів і вимірів: культура і природа, культура і варварство, культура і цивілізація тощо. Сьогодні я хотів би тематизувати лише кілька сюжетів. Почну з такої сентенції: коли сталося російське вторгнення в Україну 2014 року, на кафедрі Національної академії державного управління при Президентові України було проведено захід «Виклики українській державності в XXI столітті», на якому один із спікерів зазначив, мовляв, війну розпочав Путін, а російський народ за це не відповідальний. Це той наратив, який тривалий час підтримувала й російська так звана ліберальна опозиція. Поступово це твердження змінилося на таке: не тільки Путін, а й російський народ відповідальні за війну,

Цитування: Війна. Культура. Політика (Єрмоленко, А., Бистрицький, Є. (модератор), Бучма, О., Вінтонів, Ю., Возняк, Т., Рябчук, М., Зимовець, Р., Кулик, О.). *Філософська думка*, 3, 7—48.

а от «великая русская культура тут ни при чем». Такі наративи повторюють не тільки так звані ліберали в Росії, а й, на жаль, деякі наші співвітчизники, серед яких і представники філософської науки.

Але як тоді пояснити, що на пропагандистських бігбордах російських агресорів тимчасово окупованої території України — портрети Пушкіна, Толстого й т.ін. Отже, не тільки наймані пропагандисти, не тільки діячі культури, точніше, культурної попси, і не тільки представники науково-технічної та гуманітарної інтелігенції, а й «великая русская культура» загалом на передньому краї ідеологічної боротьби, її завжди використовують у виправданні російської експансії, вона і сьогодні використовується як засіб легітимації російської агресії проти України.

Таким чином, запитання полягає в тому, якою мірою війна, налаштування на війну, виправдання війни закладені в самій культурі, в певному її прояві. Я далекий від того, щоб провести пряму причиново-наслідкову лінію від культури, тим паче від філософії, до війни, на кшталт того, як колись російський філософ Володимир Ерн зробив у своїй статті «Від Канта до Крупа», що була опублікована 1914 року, одразу після початку Першої світової війни. Але коли росіяни на зруйнованому театрі в Маріуполі чіпляють портрет Пушкіна, заголовки «Від Пушкіна до Путіна» вже не здаються надто прямолінійними, годі вже й казати про імперіалістичні прояви ксенофобії, агресії, ненависті сьогоднішніх діячів російської культури.

Також у словосполученні «війна і культура» не йдеться тільки про те, щоб знайти факти прямої підтримки «спеціальної військової операції» з боку діячів російської науки та культури, хоча це також вкрай важливо, особливо коли йтиметься про відповідальність тих, «хто хоч і не вбив, але навчив», говорячи мовою одного із героїв роману Достоевського «Брати Карамазови». Радше йдеться про те, щоби віднайти ті смисли, які закладені у звичаях, традиціях, заведеннях, тобто в усьому тому, що пов'язане із соціально-культурною онтологією, або габітусі та етосі, що можуть нести певні налаштування, які так чи так пов'язані з війною.

І цю онтологію треба ще вивчати, як робили це німці в повоєнний, після Другої світової війни, час, попри всі прославляння великої німецької культури. Письменники (Томас Ман, Леонард Франк, Зигфрид Ленц, Гайнрих Бьоль та ін.) зробили вагомий внесок у таку рефлексію. Цікавою була суперечка між Томасом Маном і Станіславом Лемом. Останній закидав авторові «Доктора Фаустуса» за надто абстрактний художній діагноз націонал-соціалізму. Соціологи порушували питання про соціокультурні чинники виникнення націонал-соціалізму, як це було сформульовано Альфредом Вебером у книжці «Розрив з історією», відбувався пошук причин того, що сталося, у габітусі німецької культури, як це зробив Норберт Еліас у праці «Про німців». Філософи задаються питаннями, «як можлива філософія після Аушвіцу» (Теодор Адорно), «як можливе поняття Бога після Аушвіцу» (Ганс Йонас). Поставало також питання спільної відповідальності німецького народу, зокрема й від-

повідальності соціологічної науки — згадаймо суперечку між Ральфом Дарендорфом і Гельмутом Шельскі та Рене Кьонігом.

На жаль, в російській культурі, за винятком деяких філософських творів (особливо зауважу «Истоки и смысл русского коммунизма» Миколи Бердяєва), а також художніх творів деяких письменників (Лідії Чуковської, Варлама Шаламова та ін.) 80-х та 90-х років ХХ сторіччя, на такі рефлексії ми майже не натрапляємо. Йдеться про дослідження причетності російської культури до того, що сталося після 1917 року. Так само не натрапляємо ми на подібні дослідження стосовно причетності сучасної російської культури до війни проти України, хоча, здавалося б, знайти це досить просто, оскільки чимало її представників підтримують російську агресію проти України безпосередньо в публічних виступах і заявах, деклараціях і відозвах.

Так само складно знайти такі рефлексії в самому російському етосі, хоча словосполучення «російський етос» досить умовне, адже Росія складається із сотень етносів та етнічних груп, націй та народностей. Це потребує дослідження — що називається «народна культура», яка в Росії доволі строката з огляду на строкатість життєсвітів, етосів і культур в цілому. Можливо, деякі методологічні підходи до такого вивчення можна надібати у Гуревича в «Категоріях середньовічної народної культури». Такі дослідження потребують глибинної герменевтики, пошуку прихованих смислів перекручень та спотворень.

Тобто в самій російській культурі є такі налаштування. Це пояснюється тим, що так звана *великая русская культура* здебільшого *антикапіталістичного, антимодерного, антизахідного спрямування*. І це стосується не тільки більшовицької ідеології та політичної практики. Це стосується і так званої *великой русской литературы* Толстого і Достоевського і т.д. Навіть сам «дух російського капіталізму» був надто суперечливим, що дістало ілюстрації в романі Івана Буніна «Жизнь Арсеньева».

Це пов'язане з тим, що Росію можна визначити в термінах *перманентної модернізації навздогін*, як незавершений проєкт модерну, з чого випливає неспроможність до створення модерних соціальних, насамперед політичних інституцій. Модернізація відбувалася лише як технічно-технологічна модернізація, до того ж нав'язана згори. Звідси постійний *ресентимент російської культури*. Про це дуже багато пишуть. *Ресентимент* — це та категорія, за допомоги якої намагаються досліджувати російську культуру. Проте цього недостатньо. Головне, що з цього ресентименту випливає, — це *гібрис* — пихатість, зверхність, реваншистські настрої, агресивне ставлення до інших народів, культур і життєвих форм. Гібрис утворює основу російського габітусу, який формує спрямованість на експансію, агресію та війну, що підтверджується всією історією Росії. Підсилена цифровими технологіями пропаганда, основними складниками якої є обмеження інформації, маніпулювання свідомістю та комунікацією людей, перекручування фактів та відверта брехня тощо, перетворює цей гібрис на ідеологію як хибну свідомість і хибну комунікацію.

Такою постає й ідеологія «русского мира», яка є конгломератом, міксом різних ідеологічних конструкцій, *це така собі постмодерністська культура, в якій використовується геть усе — православна ортодоксія, дохристиянські вірування, євразійство, фашизм, комунізм, націонал-соціалізм* тощо. В етиці — це перевага партикулярного етосу над універсалістичною мораллю, абсолютизація цього етосу та універсалізація його. Це так звана духовність, яка протистоїть західній начебто бездуховності.

При цьому таке налаштування почало проступати вже наприкінці так званого вітхого тоталітаризму. Пригадаймо книжку Юрія Давидова «Етика любови и метафизика своеволия: проблемы нравственной философии», в якій російська духовність Достоевського й Толстого протиставлена філософії Шопенгауера та Ніцше.

«*Постсучасність*, — означає один із протагоністів постмодернізму Д. Ольшанській у книжці «Релятивная этика: от либерализма к перверсии» 2021 року, — скасовує трансцендентність закону, притаманну класичній етиці. Її заступає *релятивна етика* (чи егика), де сама людина постає як законодавець і визначає, що є добро, а що є зло. Невротична реальність, яка оберталась довкола табу, поступається перверсивній реальності, що трансгресує закон».

Дмітрій Ольшанській, мабуть, не є безпосереднім ідеологом «русского мира». Але подібні твердження, розмиваючи межі між цінностями різних культур і роблячи рівновалентними етики християнства, нацизму, фашизму та комунізму, фактично утрамбовують шлях до ідеології «русского мира».

Сумнозвісне ленінське положення «в марксизме нет ни грана этики», запозичене у Вернера Зомбарта, стало серцевиною марксистсько-ленінської теорії та практики, а постмодерністське релятивістське тлумачення сфери етичного цілком дотичне до цього ленінського.

Але спрямованість такого етосу одна — це імперіалістична експансія, це агресія. Патріарх Кірілл як провідний ідеолог «русского мира», посилаючись на св. преподобного Лаврентія Чернігівського, у виступі на урочистому відкритті III Асамблеї фонду «Русский мир» 3 листопада 2009 року, наголошував, що «Росія, Україна, Білорусь — це і є свята Русь», що фактично стало «духовною» легітимацією повномасштабного вторгнення російських військ в Україну.

Некритичне ставлення до російської культури, російської мови притаманне, на жаль, і деяким нашим філософам і соціологам, які й досі повторюють російські наративи про «велику російську культуру», шукають передумови російської агресії в начебто неправильній мовній політиці української держави, забуваючи фразу Путіна: «где русский язык, там и русский мир».

Яке ж має бути ставлення до російської культури? На це та низку інших запитань ми й шукатимемо відповідей на нашому обговоренні. Свого часу Томас Ман написав есей «Достоевський, але помірно». Це визначення, на

мій погляд, може правити за певний дороговказ і у ставленні до російської культури в нашому суспільстві загалом: «Російська культура, але помірно». Й додаю до цього: і те можливо тільки через сторіччя після нашої перемоги над російським агресором.

Завершуючи, хочу побажати учасникам круглого столу успіхів у обговоренні намічених тем і проблем, а нам усім — якнайшвидшої перемоги над російськими агресорами.

Євген БИСТРИЦЬКИЙ (модератор), доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики і естетики Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
bystrytsky.yevhen@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-0068-9608>

ВІЙНА, ПОЛІТИКА І ОНТОЛОГІЯ КУЛЬТУРИ

Розпочну зі вступу для подальшого окреслення проблематики нашої зустрічі за круглим столом з тематики, позначеної як «Війна. Культура. Політика».

Мене переслідує відчуття, що сьогодні в досвіді переживання війни всі справи варто починати з моління. Загрози війни, здається, виправдовують настрій моління — потреби звернутися чи до Бога, чи до долі, хоч би як кожний розумів кінцеве спрямування такого звертання. Адже буде чесним постійно згадувати про тих, хто сьогодні віддає життя за всіх нас на фронті. Так само моління і за власну безпеку всіх тих, хто працює в тилу під обстрілами ракет та дронів.

Таке повсякденне переживання війни, близьке до релігійного, допомагає і, сказати б, духовно об'єднує турботою не лише за себе та близьких, а за всіх, належних нашій національній спільноті. Апеляція до теми моління не є випадковою. Переживання надії та віри переслідують нас кожного моменту життя. Ми використовуємо їх та спираємося на них, хоча далеко не усвідомлено. Моління як благання, яке саме по собі здається точкою морального опертя у світі, в якому набули влади випадок та подія, зокрема, коли йдеться про загрозу існуванню рідних і не рідних ближніх.

Якщо спробувати перевести це ближче до філософського словника, варто зауважити, що йдеться про життєву ситуацію можливості, яка буттєво чи практично визначається, але не є визначеною. Ми очевидно звертаємося до долі. До долі як перебігу події особистого життя кожного, так само як існування й цілого нашого колективного буття, яке ми зevamo Україною. Війна призупиняє бажану цілераціональність планування перебігу цих двох, скажу так, життєвих наративів — колективного наративу національної спільноти та особистих історій тих, хто належить до неї, та саме зі взаємопереплетення їх тчеться суспільне ціле. На відміну від відомих, модерних за своєю суттю ідеологій прогресу, апеляція до «долі буття» може здатися навіть не стільки черговою утопією на кшталт знайомих нам «наукового комунізму» та ліберально-

демократичного апофеозу «кінця історії» Френсиса Фукуями, скільки просто відступом до ірраціональності; може здаватися поразкою раціонального дискурсу у сьогоднішньому світі науково-технологічного прогресу та глобальної комунікації. Адже коли благають долю, то визнають відсутність контрольованого розумом плану майбутнього. Так само й війна, подію якої ми переживаємо, визначається не лише як така, що не має раціонально обґрунтованої мотивації, а й як екзистенціальна. Думаю, що для філософського аналізу події цієї війни варто звернутися до класичного визначення поняття долі в екзистенціальній традиції. Я спробую також принаймні позначити його зв'язок з нашим переживанням війни та сучасним поняттям культури.

Міркуючи про засади історичності людського буття, класик екзистенціальної філософії називав долею (Schicksal) передбачуване віддання себе певній миті (Ausblick), яке полягає в нашій рішучості визначитися¹. Він вважав, що на цьому ґрунтована доля як подія нашого існування у співбутті з іншими. Маючи критичний досвід остраху та моління, ми здатні схопити зміст цього визначення. Попередньо ми вже доторкнулися до них. Перш за все, ми звертаємося до долі в екзистенціальний час війни, тобто коли «вирішується» саме «наша доля». Це ще зветься пограничною, або помежевою ситуацією — тим, що у наданому вище визначенні названо «миттю» — моментом критичного (світоглядного) усвідомлення, коли ми поставлені перед потребою визначитися не лише у власному бутті, а й щодо долі спільного існування — визначити загрози колективного і персонального знищення.

По-друге, це наше сподівання на продовження особистого і колективного існування, для чого ми й звертаємося до долі у пошуках точки опертя в ситуації екзистенціальної невизначеності. Тобто наше спільне буття («співбуття з іншими») невидимо присутнє у цьому переживанні. Ми, можливо, приховано для себе чи навіть свідомо звертаємося до всього минулого перебігу життя, подумки повторюємо його в цілому не для того, щоб його повторно пережити, а для підтвердження нашої здатності бути. Здатності бути і особисто, і в «оцій» спільноті. Таке повторення цілого є точкою опертя: воно свідчить про нашу можливість бути тут і надалі, воно є прихованою або свідомою підставою для подальшої бойової рішучості бути. Втім, масова потреба та популярність звернень до власної історії у наш час якраз свідчать про важливість такого опертя на усвідомлене спільне минуле. Наукова історіографія власної культури має в основі таке (філософське) розуміння долі.

Так що тут може бути спільного з поняттям культури? Для скорочення відповіді пошлюся лише на знаменну статтю видатного українського інтелектуала й дисидента Івана Дзюби «Чи усвідомлюємо національну культуру як цілісність?»². В ній Дзюба розмірковує над поняттям цілісності «української національної культури... оскільки йдеться про історичну долю народу».

¹ Heidegger, M. (s.a.). *Sein und Zeit* (Н. 386).

² Дзюба, І. (1988). Чи усвідомлюємо національну культуру як цілісність? *Культура і життя* (№4).

Він намагається довести необхідність вчитися філософськи та соціологічно мислити про українську культуру «як цілісність, як систему... відповідної самосвідомості та відповідного душевного стану, який можна охарактеризувати як осмислений і одухотворений патріотизм», а не лише як «механічну суму культурних явищ, існуючих на території України» — від мовно-літературної спадщини та сфери мистецтва до науки та політичної культури. Головне, про що він турбується, — це необхідність усвідомлення певної унікальної цілісності національної культури. Або, як уже сьогодні ми говоримо, — національної ідентичності.

Національна інтуїція Івана Дзюби щодо цілісності феномену культури вповні перебуває в річизі найновітніших філософських спроб уявити сучасний зміст поняття культури. Видатний інтелектуальний захисник національної незалежності формулює аргументи проти «культурної колонізації» українського суспільства як такого. Зокрема й у цій статті метою є доведення необхідності визнання єдності української культури як окремого культурного світу. Дзюба фактично має на увазі політику культури як політику визнання.

У нещодавній збірці думок і текстів найвідоміших філософів двох спрямувань, знаних під досить умовним розрізненням на «ліберальну» та «комунітарну» течії (що певною мірою формує ландшафт сучасної філософії), питання політики визнання висувається на передній план у поясненні сьогоднішньої універсалізації поняття культури³. Відштовхуючись від переосмислення критики масової культури теоретиками «Франкфуртської школи» (перш за все, Горкгаймером та Адорно), західні автори, серед яких Майкл Сандел, Віл Кімлічка, Алекс Гонет, Сейла Бенхабіб, Юдит Фрейзер та інші, дискутують про гостру дилему сучасного світу — суперечності індивідуальної свободи і колективного, суспільного, буржуазного блага; про проблему відстоювання ліберальних прав людини, з одного боку, поряд з вимогами визнання цінностей і норм життя окремих спільнот різної потужності — від соціальних рухів щодо раси, статі, сексуальної орієнтації тощо до національного самовизначення в практиках постколоніалізму, мультикультуралізму, ідентичності — з іншого.

Вимога політики визнання, що набуває міжнародного поширення, вплинула на безпрецедентне розширення поняття культури в сучасній моральній і політичній філософії. Зокрема, автори збірки підкреслюють, що кількість праць, в тому числі філософських, присвячених цим питанням, в останні десятиліття зростає експоненціально, а також, що політичні теоретики відчують потребу брати до уваги культуру, щоб продовжувати та підтримувати критичне осмислення лібералізму й демократії. Адже міркування справедливості, свободи, громадянства, рівності та проблем політичної спільноти вимагають поваги до відмінностей, зрозумілих як культурна ідентичність.

³ Rockhill, G., Gomez-Muller, A. (2011). Introduction. In: *Politics of Culture and the Spirit of Critique. Dialogues* (Ed. with an intr. by G. Rockhill, F. Gomez-Muller). Columbia University Press.

Як соціальний контекст статті Івана Дзюби, так само й наведені тут оцінки з боку авторитетних західних авторів вказують той на факт, що поняття культури актуалізується в сучасному словнику насамперед через набуття широкого політичного значення. Для прикладу можна провести пряму аналогію між політичним значенням апеляції до «культури» й тими вимогами визнання єдиної «культурної ідентичності в рамках большой русской нации», які були проголошені російським диктатором у якості приводу та причини агресивної війни проти нас, України. Навіть якщо за ідеологічно-пропагандистською поверхнею персоналістського режиму приховані інші, прагматичні, інтереси правлячої верхівки (насамперед, острах революціонізувального впливу проєвропейської України в бік демократичних змін олігархічної влади), попри все в масовій свідомості війна виправдовується необхідністю боротьби за власні культурні «скрепи». Політика війни разом з внутрішньою та зовнішньою політикою Росії відверто мотивується «політикою невизнання» культурної ідентичності України як самостійного, політично суверенного цілого.

Взаємозв'язок понять культури та політики у сучасній філософії є знаменним. Пошлюся тут лише на праці Чарльза Тейлора та Алекса Гонета. Обидва, кожний на свій копил, для пояснення цілісності способу існування модерного суспільства використовують Гегелеве поняття *Sittlichkeit*. Перекладу його тут як «звичаєве колективне буття» для прояснення взаємопроникнення звичаєвості — культурних традицій та норм співжиття — і політичного ладу. У пошуках філософського обґрунтування об'єднання цих двох вимірів існування державних утворень — політичного як громадсько-правового об'єднання громадян нормами і правилами співжиття і власне переживання національно-культурної єдності членами цих утворень, які існують в кордонах суспільного цілого сучасних суспільств, обидва звертаються до філософської системи Гегеля. До його розуміння спільної практики звичаєвого життя (*Sittlichkeit*), в якому знаходять взаємопогодження політика і культурна звичаєвість всередині державного утворення — громадські свободи приватного та ринкового життя і культурні норми, які здатні накладати обмеження на негативну свободу громадянина та виконують нормативно-регулювальну функцію в тканині людських стосунків.

До традиційних етико-правових теорій щодо того, як взаємодіють (чи мають взаємодіяти) між собою автономні, вільні громадяни та структурні компоненти суспільства, ці філософи додають звичаєвий і тому невидимий вимір («м'яка сила») взаєморозуміння та звичайного взаємовизнання членів спільноти на ґрунті самоочевидної для них спільної культури. Загалом ідеться про те, як культурні значення — моральні установки, звичаї, традиції, повсякденні норми поведінки, вірування тощо, які поділять члени суспільства та які закріплені в комунікативних діях, — набувають форми суспільних практик та зумовлюють національну специфіку соціальних інституцій — державної системи. Йдеться про принципову залежність того, що

можна умовно назвати раціональністю «суспільного договору», від певної стихійності — подієвості — історичного формування його культурних засад.

Явище взаємопроникнення політики та культури по-новому прояснює політику не лише російсько-української, а й сучасної війни як такої. Це підтверджує тезу про засадничу мотивацію війни як наслідок культурного життя того чи того суспільства. Так, відповідаючи на закономірне питання про нерациональні, емоційні чи, навіть, суто ірраціональні мотиви розв'язування війни, один з відомих сьгоднішніх теоретиків війни, Грейлінг, намагається довести, що причинами війни є розбіжності та відмінності між групами самоідентифікації, а мілітарні наміри встановлюються «культурним горизонтом» суспільства⁴. Погляд на мотиви війни з точки зору зіткнення культур суспільств, потенційної «війни культур», здатний надати первинні відповіді не лише на не очікувану раціонально подію війни, яку ми переживаємо. Тут, здається, ховається відповідь і на здивовані констатації експертів і політиків щодо «цілком невмотивованої російської агресії», її немов безпричинності з позицій побіжного погляду на війну тих воєнних теоретиків, які бачать у її основі суто прагматичні (економічні) або власне політичні причини. «Війна культур» спричинює реальні криваві міждержавні війни.

Сучасна філософія визнання також виходить за межі лише окремого суспільства у дослідження взаємодії культури та політики. Так, Алекс Гонет у допису, присвяченому питанню міждержавного визнання⁵ робить важливий висновок про роль і місце саме культурного визнання в сучасній міжнародній політиці. Провідний німецький філософ також підкреслює недолік сьгоднішнього домінувального погляду на міжнародну політику як суто «парадигму цілераціональної поведінки у якості адекватної моделі для політичної напруги, конфліктів і воєн». Так само йдеться про неадекватність пояснення причин війни через суто «матеріальні мотиви». Ця звична схема побудови міждержавних стосунків та пояснення політичної напруги, конфліктів і воєн не є адекватною моделлю, вважає Гонет. Адже треба визнати, що держави мають приховане усвідомлення того факту, що їхня колективна ідентичність має бути міжнародно прийнятою, а члени національної держави зацікавлені у визнанні їхньої спільної культури та історії. Спираючись на власний досвід, ми можемо легко підтвердити не лише важливість визнання гідності іншого для встановлення міжлюдських стосунків, а й миротворче значення визнання культурних досягнень інших спільнот і держав.

В реальному світлі кривавої війни, розв'язаної диктаторським режимом Росії, масових військових злочинів росіян, наполягання Гонета на миротворчому значенні принципу культурного визнання може здаватися найвнимим. Але це не так. Він доводить, по-перше, існування невіддільного зв'язку

⁴ Grayling, A.C. (2017). *War. An Enquiry*. Yale University Press.

⁵ Honneth, A. (2012). *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*. Tr. by J. Ganahl. Cambridge, UK: Polity Press.

між сучасною політикою і культурою. а по-друге, фактично формулює засади критики культури у міждержавних відносинах. Наочним прикладом такої стихійної критики є сучасні рухи «скасування культури» (cancel culture) — відмова від визнання культурних досягнень, тих історичних подій та їхніх акторів, які з сучасної точки зору принижували людську гідність, нищили свободу тощо. Такий остракізм поширюється сьогодні у ставленні до російської культури як певного фальшивого фасаду з літературних і мистецьких досягнень, за яким прихована історія державного насилля та традиція людської несвободи. Сьогоднішня критична деконструкція імперського та колоніального змісту, як правило, нетематично присутнього у відомих творах «русской класики», зокрема й у філософії, які слугували зразками «високої культури» та глибин загадкової «русской души», є підтвердженням дієвості принципу культурного визнання/невизнання у побудові політики міждержавних відносин.

Так само введення культури в дослідження змісту міжнародної політики відкриває шлях для пояснення виникнення великих і стійких міждержавних утворень, які впродовж десятиліть долають власну історію конфліктів і воєн (як Європейський Союз). Активне використання словника «дружніх або недружніх країн» в тезаурусі сучасної дипломатії також належить до екзистенціальних характеристик, притаманних міждержавним стосункам. Тяжіння різних державних спільнот до міжнародних об'єднань не є лише функцією цілераціонального рішення для задоволення прагматичних інтересів. Як і в явищі дружби, збіг культурних цінностей (ідентичностей) слугує умовою політичного зближення, асоціації та союзу.

На цьому шляху прояснення значення та ролі культури у світовій політиці можна піти ще далі, вказуючи на сьогоднішнє зближення понять культури й цивілізації. Ми можемо побачити це не лише у класичній праці Гантгтона «Зіткнення цивілізацій», а й у разі характеристик великих держав як культур-цивілізацій. Так війна культур, розв'язана Росією проти України, набуває значення каталізатора глобального процесу поділу світу на різні культурно-цивілізаційні об'єднання країн (наприклад, інтенсифікація діяльності БРІКС, що претендує на самостійну міжнародну політику, протиставляючи себе західній цивілізації). Політика, зокрема й політика невизнання, продовжена агресією і війною, вказує на її залежність від налаштованостей однієї нації у сприйнятті культурного світу іншої.

Наявна сьогодні тенденція універсалізації поняття культури як узагальненої характеристики цілісності проявів практично всіх вимірів життя людських спільнот супроводжується закономірними побоюваннями щодо втрати значення цього поняття. Інакше кажучи, сьогоднішня присутність культури як концепту, що претендує на широке пояснювальне значення, ставить дослідників перед фактом неабиякої складності у його визначенні. Відомо, що зміст поняття визначається, насамперед, через його обмеження. Натомість, безпрецедентне розширення змісту поняття культури запобігає спро-

бам його конкретизації. Внаслідок цього, як вказує відомий історик ідей Раймонд Гес⁶, поняття культури перебуває під загрозою есенціалізму. Адже надія вказати на якусь «сутність» (essence) культури, котра може передувати існуванню цього поняття, тягне за собою його неунікненну реїфікацію. Це, наприклад, уявлення щодо культурної вищості або другорядності спільноти як наслідок природно-біологічних особливостей її членів. Згадаймо лише ідеологію «Крові і землі» (Blut und Boden), покладену в основу націонал-соціалістичної расової політики та мотивації, що виправдовувала розв'язання Другої світової війни.

Якщо звернутися до відомого визначення Клаузевіца «Війна — дійсне знаряддя політики, продовження політичних відносин іншими засобами», то цю класичну формулу сьогодні варто розуміти як тріаду, в центрі якої опинилася культура: війна — культура — політика. Ця війна, вже незалежно від її інших мотивів, розгортається на публічному рівні як продовження політики ідентичності «руського мира» засобами військового насилля. Вже немає значення, чи справді кінцевою причиною російської кривавої агресії є страх російської влади перед революційним впливом українських революцій свободи і гідності, здатним трансформувати олігархічний режим Росії у напрямку його демократизації або ж назавжди покінчити з російською імперською свідомістю. Ця війна екзистенціальна саме тому, що вона вмотивована варварською політикою знищення буття України як самостійного культурного світу.

Саме питання існування цілого культурного світу України — як історичної спільноти і як конституційної держави — знаходиться в центрі відомої політики цієї війни, розв'язаної Росією. Її пропагандистським центром є вигадана загроза «руському миру» з боку України як «анти-Росії». Це новітня за характером війна. Не класична війна за додаткові території чи матеріальні ресурси, а війна проти особливості близького культурного світу, війна проти нематеріальної національної ідентичності. Це війна культур, культурних світів.

Я візьму на себе сміливість сказати, що саме досвід цієї війни як квінтенсії «війни світів» вказує на певне розв'язання проблеми надмірного розширення поняття культури, неунікненого сьогодні. Ця війна не просто наштовхує, а, сказати б, примушує до розуміння культури як окремого способу людського буття, тобто буття історично унікального і цілісного людського утворення — культурного світу. В іншому місці я спробував накреслити відповідний екзистенціально-онтологічний підхід до такого визначення культури та буття людини в культурі⁷. З позицій такого підходу відкривається шлях до розуміння проявів колективної (національної) ідентичності як

⁶ Geuss, R. (1999). *Morality, Culture, and History. Essays on German Philosophy*. Cambridge University Press.

⁷ Бистрицький, Є. (2023). До онтології війни: чому військові дії, а не мирні перемовини. *Філософська думка*, 2.

життєвого налаштування людини на захист власного культурного світу, засад виникнення рішучості у відстоюванні його незалежності навіть ціною власного життя, сприйняття Чужого як представника іншокультурної спільноти⁸. Очевидно, що всі такі й подібні поняття, дотичні до турботи за долю «нашого» світу, яку ми переживаємо зараз, наприклад визнання чи невизнання проявів іншої культури, дружба і ненависть тощо, мають універсальне екзистенціальне значення, тобто належать до вузлових характеристик існування людини в буттєвій цілісності світу культури. Зрозуміло, що, незважаючи на, так би мовити, «завершену» універсалізацію поняття культури як окремого «світу», екзистенціальне розуміння останнього не протиставляє його існування уявній сутності. Адже сам спосіб існування культурного світу є його найсуттєвішою характеристикою.

Ототожнення понять культури і світу не випадкове. Їх тотожність за буттєвим, онтологічним змістом надзвичайно висвітлюють події цієї війни, нової для філософського осмислення за її глибинними чинниками. Якщо, наприклад, ми у нашій умовній тріаді спробуємо підставити замість «культури» будь-якій інший достатньо загальний суб'єкт судження, то все одно повертатимемося до універсального поняття культури. Скажімо, «війна — людина — політика» або «війна — природа — політика». У цій сучасній війні людина є, найперше, носієм і виразником культурного цілого, до якого вона належна, чию ідентичність захищає чи репрезентує. Слідування за великими антропологічними питаннями Канта («Що я можу знати? Що я маю робити? На що я маю право сподіватися?»), до яких він додає останнє питання «Що є людина?», наштовхується у світлі війни на питання про національну ідентичність людини. Відповіді на питання «Хто я/ви є?» війна перетворює на чіткий поділ: або «Я — громадянин України» («Я з України!»), або «Той — росіянин». У Канта, як відомо, ці питання є універсально-філософськими й мають космополітичне значення. Зокрема, в понятті про людину мається на увазі «громадянин світу» (*Weltbürger*). Натомість сьогодні не буде перебільшенням сказати, що національно-громадянська характеристика людини в разі відповіді на питання «паспортної» ідентичності свідчить про суттєві філософські зміни в її (людини) розумінні. Поняття культури як особливої характеристики людського буття переміщується у центр розмови про людину та набуває філософської універсальності.

Так само природа, яка не може не бути втягнута в руйнування засобами військового знищення, набуває біополітичного значення. Адже природа завжди є екологічним середовищем культурного топосу «самого цього» колективного світу, середовищем, яке культивувала певна спільнота і яке, натомість, культивувало її. В сучасній літературі неважко зустріти положення про те, що «націотворення одночасно є біологічним і культурно-територіаль-

⁸ Бистрицький, Є. (2020). Народження Чужого з ідентичності спільноти. *Ideology and Politics Journal*, 2(16).

ним, що глибоко переплетено». Чому не пригадати тут трохи наївні слова Володимира Винниченка з «Відродження нації» про «любов до місцевості, до рослин і звірят» серед іншого життєвого оточення людини як про «корінь і основу національного чуття».

Це не перша війна, політичним підґрунтям якої є агресивна політика культурної ідентичності. Згадаю тут лише так звані регіональні конфлікти країн колишнього соціалістичного табору, починаючи з колишньої Югославії, — протистояння, які Жан-Люк Нансі слушно об'єднує під загальною характеристикою «театру кривавих конфліктів між ідентичностями». Втім, це перша повномасштабна війна такого роду. Війна, яка не лише за масштабами далеко перевершує регіональні конфлікти останніх десятиріч ХХ сторіччя, а й загрожує перерости у світове ядерне зіткнення, що ставить під питання існування всього людства. Проблема культур і політики, культурних політик і зіткнення та війни культур набуває універсально-світового значення. Що, очевидно, також має значення для її філософського опанування.

* * *

Ми побудували програму круглого столу так, щоб почати з питань релігійної культури як відбиття предикату духовності, якби поняття духовності сьогодні не було секуляризоване. До речі, у сьогоднішній філософії існує своєрідна туга та натяки на потребу повернення поняття духовності у філософський обіг (Алекс Гонет). «Духовність» акумулює той вимір співбуття, який якраз вказує на глибші підвалини культурної єдності, солідарності. Також далі ми планували місце розмові про місце і роль мистецтва, політику мистецтва, у ситуації цієї війни.

Наступними ми поставили доповіді про власне ідеологічний вимір війни. Анатолій Ермоленко влучно схарактеризував ідейний вимір війни як редуковану політичну ідеологію. Дійсно, йдеться про своєрідну реїфікацію багатоманітної національної ідентичності, її фашистську редукцію до одного голосу вождя в fasce (якщо згадати італійську етимологію фашизму), тобто у «в'язанці» людей, перетворених на одну безголосу річ. Без можливості деліберативного політичного дискурсу перетворену на ідеологію «нашизму», «рашизму».

Очевидно, що розмова про російський фашизм невід'ємна від розмови про претензії «русского мира» на панування, наштовхує на прояснення джерел цієї імперської свідомості в російській культурі та, відповідно, заторкує геополітичний вимір цієї війни.

На тлі війни ще актуальнішою стає розмова про самосприйняття українцями національної історії, її переосмислення в контексті так званого спільного минулого в кордонах Російської імперії та радянської тоталітарної системи. Ревізія історичної пам'яті потрібна для того, щоб сформувати ідейний фундамент для кінцевого подолання імперського минулого в усіх його світоглядних проявах сьогодні та руху у власне майбутнє.

Нарешті, не можна обійти питання етики, як їх порушують і розуміють за умов надзвичайної ситуації війни. При протистоянні культурних світів у його фактичному здійсненні на лінії військового зіткнення, хотів би згадати про концепцію людини Джорджа Агамбена, яка при «надзвичайних ситуаціях» лишається «голою» — «між» світами спільнот без їхнього нормативного (правового та етичного) захисту. Що відбувається за доби війни з етичними нормами та універсальною мораллю? Фундаментальними правами людини? В чому людина шукає опертя, щоб існувати, залишаючись людиною або, навпаки, втрачаючи людяність та творячи зло? Військові злочини також вимагають оцінки та відповіді, куди зникають людська гідність, людські чесноти як складові культури, певного культурного світу. Так само вимагає відповіді питання колективної відповідальності тієї спільноти та її культури, від імені та на підґрунті яких ведеться ця війна.

* * *

Плануючи цей круглий стіл, ми разом з Олегом Білим⁹ накидали лейтмотиви розмови — питання, на які мали орієнтуватися його учасники. Незважаючи на те, що лише невелику частину таких лейтмотивів було висвітлено, а проте організатори дискусії вважають за потрібне їх оприлюднити. Можливо, вони будуть додатковим орієнтиром у вивченні та дослідженні зазначених тут питань:

- Поняття культури в контексті екзистенційної війни. Чи впливає ця війна на зміни у понятті культури?
- Політичні ідеології, політичні порядки/режими і політики ідентичності.
- Війна культур чи дилема інтерпретацій. Війна і герменевтика історичної пам'яті.
- Масова (глобальна) комунікація, пропаганда, інформаційна війна та конфлікт ідентичностей.
- Культура і насилля. Патології політики ідентичності: фашизм, нацизм, імперіалізм.
- «Русский миір» як ідеологія: цінності, політика, пропаганда.
- Війна, культура і релігія.
- Культура і цивілізація: геополітика та легітимація неоімперських проєктів.
- Українська культура: самовизначення і світове визнання.
- Війна і єдність європейської культури/цивілізації.
- Війна, етика та розлюднення/дегуманізація: визнання і толерантність *versus* невизнання, насильство. Війна і зло.
- Війна і політика мистецтва.
- Війна, колективна провина і проблема колективного покарання.
- Війна і політика «скасування» культури (cancel culture).

⁹ Формулювання лейтмотивів (питань) для обговорення на круглому столі, що їх зробив Олег Білий, незважаючи на свій важкий фізичний стан, було його останнім інтелектуальним внеском в роботу «Філософської думки» (див. некролог наприкінці цього випуску ФД).

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

РЕЛІГІЯ, КУЛЬТУРА І ПРАВО НА ВІСТРІ ВІЙНИ СВІТІВ: КОНТЕКСТ АГРЕСІЇ «РУССКОГО МИРА» ПРОТИ УКРАЇНСЬКОГО СВІТУ

Нині, на руїнах цінностей попередніх сторіч виникає, народжується новий, сучасний світ. Світ модифікованої суспільної свідомості, що пропонує нові парадигми, які характеризуються складністю, випадковістю, непередбачуваністю. В середині цього процесу на передній план висуваються релігійна і правова форми суспільної свідомості. Природність комунікації між ними можна пояснити природністю й історичністю зв'язку феноменів релігії і права. Релігія і право завжди відігравали важливу культурно-творчу роль. Вони регламентували та регулювали, зберігали й упорядковували традиції і звичаї та рухали суспільний поступ, визначаючи траєкторію еволюційного розвитку людської спільноти.

Так само і в нинішніх суспільних реаліях, у реаліях політичних, культурних, релігійних та інших трансформацій у світі й Україні, у реаліях, які набули ще яскравішого забарвлення за умов повномасштабної гарячої війни Російської Федерації проти України, ключову роль відіграє позитивне, об'єктивне право.

Нині на Європейському континенті, де донедавна не було війни (хоча час від часу траплялися терористичні акти), відбувається розгул масового терору з боку Російської Федерації — держави-терориста — щодо України.

Щодня російський терорист-агресор здійснює насильство: знищує мирне населення, руйнує міста й села, знищує об'єкти інфраструктури, пам'ятки культури, церкви, молитовні будинки, дитсадки, школи, університети, наукові установи, заклади охорони здоров'я, переслідує і піддає тортурам людей за національними, релігійними та іншими ознаками тощо.

Російська війна проти України — це війна різних світів, світоглядів, способів життя, війна антикультури проти культури, війна антиправа (неправа) проти права, війна антицінностей проти цінностей тощо. Вона триває багато сторіч у різноманітних формах (прямих і опосередкованих, відкритих і завуальованих, гарячих і холодних). І нині, як і в далекому минулому, ця війна має подібний зміст. Вона ціннісно вмотивована з боку України. Це є боротьба за право жити, вчитися й працювати, боротьба за свободу вірити і думати.

У цій війні на різних етапах українського культуро-державотворення, творення Українського світу (періоди УНР, радянський, сучасний) важливе місце посідав релігійно-правовий чинник.

Підкреслю, що саме за часів Української Народної Республіки було створено правовий ґрунт для організації Української Помісної Православної Церкви, конфесійної диференціації та утвердження в українському суспільстві

свободи совісті та міжконфесійної толерантності. Зверну увагу на те, що в радянський період війна Росії проти України тривала в новій, завуальованій, прихованій, невидимій (на перший погляд) формі з активним використанням релігійного чинника. Результатами цього періоду стали: розгул воєнничого/наукового атеїзму, радикальне винищення, русифікація українського православ'я, ліквідація УАПЦ та УГКЦ тощо. Особливу ідеологічну роль в цей період відіграла радянська світська/політична релігія (марксизм-ленінізм), що стала ключовим підґрунтям реалізації агресивної політики щодо історичної пам'яті та культурної ідентичності українського народу та маніпулятивним інструментом знищення української історії, культури, світогляду, нації, держави і права в інформаційній, гібридній, тотальній, повномасштабній та інших війнах/війні Росії проти України.

Ця війна стала не менш трагічним для української історії і культури продовженням «червоного і кривавого ХХ сторіччя» (влучний вислів українського філософа Мирослава Поповича¹⁰) у ХХІ сторіччі.

В цьому контексті слушним, на мою думку, є твердження українського філософа Євгена Бистрицького, що «сучасна війна постає як екзистенційне зіткнення світів у «турботі» за власне існування, зокрема як «рішучий», «героїчний», «патріотичний» тощо опір захисників «нашого» світу «чужому», «ворогові» як загрозі потенційного небуття»¹¹.

«Русский мир», ґрунтований і творений на імперсько-радянських засадах, спрямовує свої агресивні воєнні дії на руйнування культурно-цивілізаційних підвалин Українського світу. Про суть «руського мира» вже було багато сказано і написано. Зауважу до всього того, що «руський мир» відзначається zdeформованим потлумаченням прав і свобод людини, задекларованих у формально-юридичних та політико-ідеологічних нормах, але фактично придушуваних. «Русский мир» відзначається негативним правовим/міжнародно-правовим конформізмом. Цей «мир»-світ відзначається формуванням некритичного сприйняття цінностей та гасел з боку своїх громадян, вимогою активної підтримки державного режиму тощо. Проте подолання цього, звісно, неповно переліченого комплексу негативних ознак «руського мира» залишається внутрішньою справою самих росіян.

Проте ми є свідками того, як Росія — держава терорист-агресор — застосовує проти нас, проти України як зброю не лише армію, мову, навіть воду (підрив і руйнування Каховської ГЕС), а також і релігію (зорієнтовану на Москву), переважно офіційне православ'я (РПЦ), що увійшла в союз з державою й обслуговує її інтереси, проповідує ненависть та смерть і яка є невід'ємною, ключовою складовою «руського мира».

Для російської держави релігія передусім — не форма духовної культури, не цінність, не світогляд, що забезпечує зв'язок людини з надприрод-

¹⁰ Попович, М. (2005). *Червоне століття*. Київ: АртЕк.

¹¹ Бистрицький, Є. (2022). Філософські уроки війни як екзистенційного зіткнення світів. *Філософська думка*, 3, 21.

ним, а засіб досягнення політичних цілей. Власне, це є засадовим для наративів «руського мира»: всі релігії/релігійні організації, крім офіційних російських (у політичному союзі з державою) чи зорієнтованих на «русский мир», є «сектантськими»; гуманітарна допомога Україні є «міною, що має знищити Святу Православну Русь»; «юдами» (образливо для християн) є ті, що змінили віру (навіть у межах християнства) тощо. Ці та інші наративи спрямовані на розпалювання міжрелігійної й міжнаціональної ворожечі, залякування віруючих (в тому числі — православних), маніпулювання релігійною свідомістю тощо.

Наприклад, у Раді безпеки Російської Федерації, коли не спрацювала «денацифікація» й «демлітаризація», звернулися до релігійного чинника — порушили питання про необхідність так званої «десатанізації»/«повної дешайтанізації» України¹².

Отже, ключовим викликом національній безпеці України є нинішня російська війна проти України. А культурно-релігійна і релігійно-правова складова посідають вагомe місце в системі національної безпеки. Тому й для України у цій війні такою ж зброєю є мова та віра (релігія, зорієнтована на підтримку України). Така релігія має бути засобом, що спрямовує український дух у бік добра проти «руського мира» для відновлення і торжества справедливості. Таким чином, у цій справедливій для України війні релігія є дієвим чинником збереження і відновлення культурно-цивілізаційного потенціалу. Для України ця війна, будучи боротьбою за право, за права і свободи, які вже утверджені та які ще утверджуються, є ще й боротьбою за майбутнє Українського світу, засадовими для якого мають бути демократія і права людини, толерантність і солідарність, верховенство права і справедливість.

Дієвим запобіжником переростання повномасштабної гарячої війни Росії проти України у світову, внутрішньої духовної дезінтеграції українського суспільства та одним з важливих чинників перемоги Українського світу є світський характер української держави та те, що її міждержавні відносини ґрунтовані на повазі до прав і свобод людини, в тому числі — совісті, релігії і переконань, визнанні свободи людини сповідувати будь-яку релігію, наданні повної можливості фактичного користування релігійними правами і свободами.

Для України (на відміну від Росії) релігія — це феномен і чинник творення багатогранної української культури. Відзначу знакову роль релігії в її формуванні (не лише християнства (православ'я, греко-католицизму, католицизму, протестантизму), а й давньоукраїнської релігії (язичництва), ісламу, юдаїзму тощо). Зауважу, що поняття секти в українській політиці й законодавстві (також, на відміну від Росії) відсутнє, а в релігієзнавчій науці воно має абсолютно інше смислове навантаження і зміст.

¹² РБК — Україна. (2022). *Примарилися секти? У Раді безпеки РФ заговорили про «десатанізацію» України*. Взято з: <https://www.rbc.ua/rus/news/primarilisya-sekti-radi-bezpeki-rf-zagovorili-1666711575.html>

Нині державна політика має бути спрямована на формування, розвиток і збереження фундаментальних загальноцивілізаційних цінностей та свого (українського) досвіду (з поразками і перемогами) творення Українського світу. Вони є вічними надбаннями історії, культуротворчої діяльності багатьох генерацій. При цьому необхідно пам'ятати слова Софії Русової (фундаторки української дошкільної педагогіки, авторки концепції національного виховання, яка мала шведсько-французьке походження, а усвідомила себе українкою і присвятила життя боротьбі за культурно-освітнє відродження України — землі, на якій народилась), що «непотрібно перейматися чужими придбаннями, переодягатися в нові чужоземні шати, українці як і кожна нація — мають право і обов'язок використовувати свої, ними утворені культурні скарби, а всяке чуже вбрання обережно переробляти на свій власний смак і міру»¹³.

В цьому контексті зверну увагу на положення українського законодавства про освіту (зокрема, Закону України «Про Освіту»). У статті 6 цього Закону визначено засади державної політики у сфері освіти та принципи освітньої діяльності¹⁴. Виокремлю деякі з них. А саме: людиноцентризм; верховенство права; науковий характер освіти; різноманітність освіти; нерозривний зв'язок із світовою та національною історією, культурою, національними традиціями; гуманізм; демократизм; єдність навчання, виховання та розвитку; виховання патріотизму, поваги до культурних цінностей українського народу, його історико-культурного надбання і традицій; формування усвідомленої потреби в дотриманні Конституції та законів України, нетерпимості до їх порушення; формування поваги до прав і свобод людини, нетерпимості до приниження її честі та гідності, фізичного або психологічного насильства, а також до дискримінації за будь-якими ознаками; формування громадянської культури та культури демократії; формування культури здорового способу життя, екологічної культури і дбайливого ставлення до довкілля; різнобічність та збалансованість інформації щодо політичних, світоглядних та релігійних питань.

З огляду на це, на мою думку, вкрай важливо вжити дієвих заходів і вимагати від Міністерства освіти і науки України перевести навчальні курси соціально-гуманітарного спрямування (філософія, релігієзнавство, правознавство, політологія, психологія, соціологія тощо) в усіх закладах вищої освіти України до переліку обов'язкових навчальних дисциплін, як це було з моменту відновлення української державності. Адже саме ці дисципліни формують світогляд і загальну культуру людини (з її окремими складовими) й уможливають успішне майбутнє України, що відповідає зазначеним вище засадам державної політики у сфері освіти та принципам освітньої діяльності.

При цьому важливо ще й перебороти бюрократичний тиск на науку й освіту та утверджувати академічну свободу як засадову підвалину україн-

¹³ Сергійчук, В.І. (2012). *Неусвідомлення України* (сс. 847—848). Київ.

¹⁴ *Про освіту*: Закон України. Взято з: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19#Text>

ської держави і запоруку її культурного, соціально-економічного підйому, релігійної свободи, що детермінуватиме зростання довіри та поваги народу. Задля цього важливо розв'язати і подолати низку організаційних, нормативних, процесуальних та інших проблем і перешкод, що є на шляху державного будівництва та творення Українського світу: а) зовнішніх (повномасштабна війна з Російською Федерацією); б) внутрішніх (недостатня інституційна спроможність органів виконавчої влади, високий рівень корупції; політизація правового простору та перевага політичної доцільності й популістичних гасел над верховенством права і закону; колізії законодавства; суперечливість та фактична невизначеність політичного режиму (змішування різнорідних ознак — від демократії й автократії до анархії, охлократії та олігархії); конфлікти між державними органами, тощо)¹⁵.

За умов цієї війни актуальними є думки (висловлені ще в XIX сторіччі) першого канцлера («залізного канцлера») Німецької імперії Отто фон Бісмарка, що «ворог іде туди, де програє вчитель і священник», а «війни виграють не генерали, війни виграють шкільні вчителі та парафіяльні священники». Тому нині Релігія, Наука, Освіта (наголошу, що освіта і наука неможливі одна без іншої), що забезпечені Правом (де Релігія, Освіта, Наука, Право та й Політика мають бути Окультурені супроводом Філософії), є вагомими засобами Перемоги України у війні, що розв'язала проти неї Росія, Перемоги Українського світу у двобої з «русским миром» та чинниками національної (релігійної, культурної тощо) безпеки й утвердження демократичної, соціальної правової держави і Українського світу в повоєнний період.

Єрмоленко: От ви згадали «русский мир». Чи вважаєте ви, що складником «русского мира» є тільки релігійний світогляд, чи це такі конгломерат різних світоглядів, ідеологічних систем тощо?

Олег Бучма: Звісно, що «русский мир» — це не лише релігійна складова, хоча ця складова має важливе значення. І, як бачимо, що починалося це повномасштабне вторгнення, так звана «спеціальна воєнна операція», але насправді така гаряча повномасштабна війна, під гаслами фактично денационалізації, хоча оголошували про немовби «денацифікацію і демілітаризацію». Ми ж бачимо, коли не спрацювала ця «денацифікація, демілітаризація», то про що вони почали говорити? А почали вже говорити, і зараз говорять, про «десатанізацію» і «дешайтанізацію» України. І так, дійсно, російський агресор у цій війні використовує різні види зброї. У цій повномасштабній гібридній війні інформація є важливим чинником. Важливо і все інше в єдності: армія, мова і віра. Армія, звісно, це класичне використання на війні, використання мови — це теж зброя. Бачимо, що навіть воду російський агресор використовує теж як зброю. Згадаю-от відомий підрив Каховської ГЕС. Але потужною зброєю у використанні Росією у війні проти України є релігія «русского мира». Це насправді релігія, яка спрямована на інтереси Москви,

¹⁵ Buchma, O. (2022). Religion and law: a vector of interrelationship in modern conditions. *SKHID (EAST)*, 3(4), 15.

тому Україна теж має використовувати релігійні чинники як важливу інформаційну зброю, але релігію, яка орієнтована на Україну, на підтримку українського світу. І тому не лише релігійний чинник є такою складовою «русского мира» — це і мистецтво, як сьогодні вже згадували. І правовий чинник у тому числі, хоча виникає питання, наскільки він правовий.

Юлія ВІНТОНІВ, викладачка кафедри пасторального богослов'я Українського католицького університету, Львів

БОГОСЛОВ'Я ТРАВМИ: ВІД БОГОПОКИНУТОСТІ ДО СОЛІДАРНОСТІ

Восени 2022 року Мирослав Маринович на орієнтаційній сесії для першкурсників УКУ сказав, що перед братськими могилами в Бучі ми не сміємо лицемірити. Проте що взагалі може сказати богослов над братськими могилами в м. Бучі? Як проповідувати в катівні м. Херсону? Як зберегти віру на лінії фронту, яка всуціль пропалена вогнем і кров'ю? Як утішити неутішених? Як і кому молитися серед попелу і тліну? Ці питання вже звучали в ХХ сторіччі в дещо іншому світлі.

Теодор Адорно питає, як можна писати поезію після Аушвіцу? Юрген Мольтман, який у 16 років став солдатом Третього Рейху, згодом у таборі для військовополонених питає: «Як можна не говорити про Бога після Аушвіцу? Про кого ж тоді говорити?».

В тому ж часі, коли Пауль Целан писав свою «Фугу смерті», Дитрих Бонгефер відповів на питання і Адорно, і Мольтмана своєю поезією «Хто я?». Після невдалого нападу на Гітлера серед концтабірної темряви це онтологічне питання в однойменній поезії знайшло апофатичну відповідь: «Хай ким би я був, Ти знаєш мене. Твій я, о Боже!». Невідомо, чи українці дочекаються такого зрушення від росіян, яке продемонстрували німецькі мислителі. Втім, після Бучі, ми точно маємо обов'язок говорити про Бога, поезію і надію, але як?

Є скромна пропозиція розглянути богослов'я богопокинутості та солідарності Христа крізь призму богослов'я травми на прикладі вибраних текстів проекту УКУ «Малі історії Великої війни», який співзасновниця Олена Дведжора називає особистим фронтом і внеском у боротьбу України¹⁶. Проект складається з історій звичайних людей, які демонструють надзвичайну силу, мудрість і солідарність за часів війни. Саме вони є прикладом Христової солідарності, яка є відповіддю на всі наведені вище питання. Одна з героїнь проекту «Малих історій...» Іванка Димид-Крип'якевич після бомбардування пологового будинку в Маріуполі написала: «Мовчи. Молися. Мовчи. Я це писала багато разів. Чому мовчи? Бо є ситуації, коли слова зайві і заважають, особливо, коли треба зосередитися на молитві». Тріада «**Мовчи. Молися.**

¹⁶ Ініціаторами проекту стали Петро Дідула, Вероніка Саврук, Олена Дведжора, Ярослав Грицак, Іванка Могиляк та багато інших.

Мовчи» стане ключем для теопоетичного прочитання історій трьох героїв: Іванки Димид-Крип'якевич, матері Артемія Димида, що загинув 2022 року; Орісі Масної, госпітальєрки, студентки УКУ та Олександра Чокова, капелана 35-ї окремої бригади морської піхоти, пастора Євангельської Реформаторської церкви Прославління в Одесі. Їхні досвіди можуть бути прикладом солідарності та життєстійкості за умов безнадії та богопокинутості.

«Мовчи». Крик Христа на хресті: «Боже мій, Боже мій, чому Ти Мене покинув?» (Мт. 27: 46; Мк. 15: 34) не лише дає легітимність богословським пошукам, але зобов'язує шукати якщо не відповіді, то принаймні чесні запитання та діагностику ситуації. Богопокинутість Христа — це солідарність з людиною до межі *ікономічної втрати Отця, відхід Бога від Бога заради людини*. Вивчення страждання, болю та травми війни — це також шлях до віднайдення сенсів у досвіді богопокинутості. Неможливість збагнути та віднайти сенс завжди провокує напругу у фундаментальних питаннях віри, бо будь-яка «психологічна травма — це страждання безсилля»¹⁷. Безсилля спонукає шукати сили в Комусь, хто перевершує людське розуміння сили і дає надію. Втім, солідарність Христа у стражданні може бути недостатньою, оскільки навіть Син у своєму крику про богопокинутість вимагає солідарності самого Бога-Отця. У сучасному богословському дискурсі співстраждання Отця стало необхідністю, без якої страждання навіть Сина залишається самотнім криком перед «мовчазним небом».

Травма має бути почутою, особливо сьогодні, 4 липня 2023 року, коли ми прощаємось із журналісткою Вікторією Амеліною, яка визбирувала історії постраждалих від війни та злочинів проти людяності, спричинених російськими солдатами. Щоб почути травму, треба слухати її, треба створити простір безпеки та мовчазного прийняття. Оскільки травма — це не безпосередні травматичні події, а самотність та ізоляція¹⁸, саме страждання наодинці та безмовність спричиняє глибокі травми, в тому числі й духовні.

Втім, цю солідарність можна будувати. Про це свідчить Іванка Димид-Крип'якевич, іконописиця, матір Артемія Димида, що загинув 2022 року. На момент звістки про загибель сина Іванка була в Бельгії, її першою підтримкою стала церковна спільнота мігрантів з країн Конго, Мадагаскару, Руанди: «Я такого ще ніколи не бачила. У повній тиші. Із закритими очима я почула наближення до мене десятків ніг, які підходили-підходили-підходили ближче, і вони всі стали навколо і зробили такий дивний купол своїх почуттів. Вони не говорили бо... що тут говорити? І вони мене весь час підтримували»¹⁹. Після поховання сина Іванка стала відвідувати військовий госпіталь, спілкуватися з родинами, які пережили втрати. Іконописиця

¹⁷ Герман, Дж. (2021). *Психологічна травма та шляхи до видужання* (с. 62). Львів: ВСЛ.

¹⁸ Peter, A. (2010). Levine. In: *In an Unspoken Voice: How the Body Releases Trauma and Restores Goodness* (pp. 3-19). Berkeley, California: North Atlantic Books.

¹⁹ Усі цитати Іванки Димид-Крип'якевич з інтерв'ю «Іванка Крип'якевич-Димид: “Я живу в реальності перемоги”». *The Ukrainians* (17 червня 2023).

сама стала вмістищем горя та підтримки для інших: «Мені у ці дні доводилося обійматися з багатьма моїми друзями, і в декого в очах я бачила дуже велике горе». Вийти зі свого горя назустріч іншому сприяє формуванню пост-травматичного зростання²⁰, що не тільки стає підґрунтям солідарності. Це вхід у пекло, місце відсутності Бога, щоб засвідчити Його присутність.

Отже, богопокинутість серед мороку аду війни — це пульсуюча рана, яка свідчить про сотеріологічне «вже і ще ні». Дорога через хрест та Пекло — мовчазне співстраждання — це простір єднання між ранами; те що відкинуте — горе, рани, біль — стає підґрунтям солідарності. Ніхто так не розуміє горе матері, яка співає колискову над тілом сина, як мати, яка втратила сина і оплакує його. Так плач однієї жінки стає риданням усіх Рахилей, який немає кому втішити (Мт. 2: 18).

«Молись». Друге інтерв'ю Ориси Масної, яка навчається на третьому курсі УКУ. З початком повномасштабної війни Росії проти України дівчина активно долучилася до волонтерської роботи: допомагала тим, хто втікає від війни, підтримувала військових у шпиталі, а згодом приєдналася до медичного батальйону «Госпітальєри» як парамедикіня. В інтерв'ю Орися розповідала, що був випадок, коли поранений військовий попросив у неї вервичку: «Мені потрібна вервичка, мені потрібна вервичка. [...] Я зразу згадала, що Бог є навіть на війні»²¹.

Проблема молитви на полі бою здається нерозв'язною, вона стає ще однією з невислуханих, якщо не пригадати молитву Христа в Гефсиманії. Христос не міг просто так відійти від Отця і відчуті стан богопокинутості без того, щоб знизитися і понизити Себе (Фил. 2: 6–8). Ця екзистенційна відокремленість Сина від Отця хоч і зберігає онтологічну єдність, але зумовлює певну трансформацію людської природи та всього, що з нею пов'язано.

Юрген Мольтман наполягав на тому, що неможливо зрозуміти будь-яке людське страждання без усвідомлення «розп'ятого Бога», який руйнує бар'єри між стражданням і Богом, між теїзмом і атеїзмом, оскільки «буття Бога є в стражданні і страждання є в самому Бозі, бо Бог є любов»²². Лише Бог у Своїй приниженості, звіщаючи відчай богопокинутості на хресті, має право говорити про блаженства вбогих, переслідуваних, гнаних, голодних, спраглих, тих, хто перебуває у скорботі та відчаї (Мт. 5: 1–16). Тільки Христос був здатний трансформувати страждання, не зробивши його простим атрибутом або засобом для спасіння, але проявивши найвищу жертвність від імені інших, що є проявом Божої любові (Йо. 15: 13). Жертвність, яку проявив Артемій Димид та багато полеглих українських військових.

Спробую зробити висновок. Молитва Христа виражає сотеріологічну динаміку від смерті до воскресіння, від гріха до обоження. Солідарність

²⁰ Tedeschi, R.G. (2016). «Posttraumatic Growth». In: *Encyclopedia of Mental Health* (pp. 305-307).

²¹ Усі цитати Ориси Масної наведено з інтерв'ю: «Бог є навіть на війні». Орися Масна, госпітальєрка, студентка УКУ (23 лютого 2023).

²² Jurgen Moltmann (1993). *The Crucified God*. Fortress Press. 227.

Христа в молитві богопокинутості й умиранні — це не солідарність із гріхом, а вияв буття заради людей, вираженого у здатності поглинути зло, але не стати злом. А молитва пораненого військового — це вияв тієї самої здатності у присутності Бога.

«Мовчи». Останнє інтерв'ю Олександра Чокова, капелана 35-ї окремої бригади морської піхоти, пастора з Одеси. Сам капелан наголошує, що його служіння — справа не з легких, особливо якщо слід розрадити тих, яких неможливо розрадити: «Це так тяжко. Треба якість слова розради знайти, а таких взагалі немає... Тільки Господь може це зробити»²³.

Прихованість Бога часто є найбільшою проблемою віри. З одного боку, Його мовчання можна визначати як бездіяльність, а отже, байдужість, і це провокує озлобленість, бунт і претензії. З іншого, ці ж претензії засвідчують вимогу щодо участі Бога-Отця у стражданні, співстраждання Сина — «патрикомпасіанство» (*patricompassianism*)²⁴. Очевидно, цьому досвідові не слід надавати людських обрисів і значень, це радше кенозис любові, яка полягає не в тому, щоб уніфікувати чи знецінити страждання, а співстраждати так, наче страждаю я сам, що насправді становить визначення любові (Йо. 15: 18). Саме про таке співстраждання свідчить сам капелан, який опинився в полоні: «Всім було страшно. Сумніви були, але разом із тим було Слово, яке в мені відгукується: Псалом дев'яностий, двадцять другий, молитва «Отче наш» В ув'язненні ми співали пісні, псалми, молились один за одного і всіх хлопців. Бог не полишав нас. Ми відчували Його присутність, бо ж знаємо, що Він живий».

Ще висновок. Місце Пекла може бути порожнє. Солідарність та співдія (синергія) Отця та Сина в мить богопокинутості руйнують старозаповітні взаємини зверхника і раба, бо кожен з Них стає вмістищем і богопокинутості, і надії. На прикладі героїв «Малих історій» можна продемонструвати шлях переображення (трансформацію) страждання через досвід солідарності: від травми втрати і горя до солідарності, від пекла в'язниці, поля бою до свободи воскресіння.

Євген Бистрицький: Чи могу я сказати, що коли кажуть «Боже, чому ти мене покинув?», якщо згадати це велике питання, коли йдеться про людину, яка гине на війні або ризикує життям, то це значить: «Це Україна не покидає тебе», так?

Юлія Вітонів: Дуже гарне питання. Так, я саме так це бачу, я бачу оцю солідарність людей. Тому що Іванка Димид, що ж вона зробила? Вона приїхала і вона поховала сина. Вона пішла в госпіталь. Вона пішла обіймати не своїх синів, а тих синів, які не мають матерів, які не можуть їх зараз обійняти. Вона

²³ Усі цитати Олександра Чокова наведено з інтерв'ю. Почути голос Божий у в'язниці: історія полоненого капелана з острова Зміїний. УКУ (16 січня 2023).

²⁴ Вчення про те, що в стражданнях Ісуса Христа страждав і Бог Отець. Див.: Marcel Sarot. (1990). *Patricompassianism, Theopaschitism and the Suffering of God. Some Historical and Systematic Considerations. Religious Studies*, 3, 372.

пішла до матерів, які є не втішені, які теж на марсовому полі поховали своїх синів, вона пішла їх обіймати.

Роман Зимовець: Знаєте, вражає визначення, яке у вас прозвучало, що війна — це досвід богопокинутості. І цей досвід богопокинутості, я думаю, він зараз усім інтуїтивно зрозумілий, але все ж таки, чи не здається вам, що це визначення надто сучасне? Так, адже були інші війни, були священні війни, були війни, навпаки, під прапорами Бога, а ось як ви це для себе інтерпретуєте: війна як досвід богопокинутості і, навпаки, війни як священні війни?

Юлія Вітонів: Дуже вам дякую за запитання, я вам нагадаю, хто такий Іван від хреста. Він свого часу теж написав «Темна ніч душі», дуже глибокий текст, і він був реформатором у церкві. Він свого часу немовби теж описує свій досвід богопокинутості. Він хотів допомогти католицькій церкві, щоб деякі речі прийняти разом з Терезою з Авіла, і власне він був той, хто пережив досвід богопокинутості в церковному середовищі. Тобто, я думаю, що тут часом і в церковному середовищі, і ми також тут згадували попередню доповідь про руский мир, як би такому місці, де часом буває теж багато таких значущих питань, як «Де, Боже, ти тут є, тому що ти мав бути тут найбільше», а ще один ірландський богослов говорить «Боже, тебе так багато в цьому світі, що я зайшов до церкви, щоб заховатися від тебе», — все це немовби підкреслюю цей парадокс. Тому питання до церкви часом і «Де ти, Боже?» дуже актуальне.

Тарас ВОЗНЯК, головний редактор незалежного культурологічного журналу «І», директор Львівської національної галереї мистецтв імені Б. Возницького

ВІЙНА І ПОЛІТИКИ МИСТЕЦТВ

Перш ніж розпочати посутню дискусію, я хотів би розширити розуміння того, що я запропонував би розуміти під мистецтвом. Як правило, під мистецтвом мають на увазі, скажімо, образотворче мистецтво, музичне мистецтво, літературні практики, пластичні мистецтва, архітектуру тощо. Але чому до мистецтв — практично майстерності, якщо відчитати це слово буквально, здатності щось робити досконало, не віднести, скажімо, кулінарне мистецтво, майстерність самоорганізації суспільства в її різних вимірах — в тому числі і у майстерності співдії — чи то у цивільному, чи то у військовому аспектах?

У цьому аспекті мистецтво є не лише мистецтвом вираження і відображення, як література, образотворче мистецтво, мистецтва пластичні тощо, але й мистецтвом/майстерністю творення структур, які не лише нас оточують, але й творять нас — у всіх аспектах — від формування естетичних преференцій до суспільної самоорганізації.

Так глумачене мистецтво/майстерність, звісно ж, називають культурою — культурою у вужчому сенсі слова як мистецтва, що дійсно відображають дійсність, так і культурою як формою творення цієї дійсності — культивування цієї дійсності.

І тоді ми виходимо на поняття «культури суспільної самоорганізації» з її традиціями (тим, що вже є, є каноном певної культури) і тенденціями (тим, що ми творимо тепер і тут, спрямуванням розвитку певної культури). І саме у цьому розумінні ми виходимо на політики нашої спроможності чи політики нашої культури, де політики і є стратегіями чи мистецтвами/майстерностями.

Отже, я пропонував би тлумачити мистецтва не лише як мистецтва балету, але і як мистецтва творення демократичних структур, мистецтва суспільної самоорганізації, військове мистецтво тощо. Але і мистецтво використання мистецтв у вузькому значенні слова (літератури, музики тощо) в обстоюванні свого, створеного всіма цими мистецтвами (але вже у широкому значенні слова) світу.

Звісно, що «обстоювання» є «настоюванням-на-своєму» і «проти-стоянням-іншому». Тобто в банальному значенні слова — війною. Війною, яка грекою називається *πολεμικά* — полемікою. Як на мене, грецьке розуміння війни як зударяються різні мистецтва/майстерності чи культури в найширшому значенні слова, як зударяються літератури, музичні тренди, суспільні тенденції, традиції ведення війни, дуже істотне для сьогоденного зудару мистецтв/майстерностей чи культур України та Росії. Як на мене, то в Україні ми більше відповідаємо саме грецькому тлумаченню сутності війни, яке бачить її не як диктат, а як полеміку. Бо що є *πολεμικά*? Це і заперечення, і діалог — і теза, і антитеза, і синтез, якщо він можливий, тобто компроміс, і згода, і незгода — спектр інструментів полеміки є дуже широким. І Західний світ, напевно не до кінця розуміючи, що таке сучасна Росія, Росія Путіна, безконечно (принаймні до останніх днів, до маршу Прігожина) пробував вести з Росією саме полеміку. І це виявилось непродуктивним. Західний світ пробував вести полеміку в усіх мислимих сферах — і у формі так чи так прихованої чи явної війни, і у формах дискусій щодо ефективності суспільних моделей чи практик, які є на Заході та в Росії, дискутуючи, що ефективніше — демократія чи новітній тоталітаризм, який демонструє Росія Путіна. Але теж він пробує дискутувати і у царині мистецтв у вузькому значенні цього слова, коли західний гуманітарний дискурс опонує російській ортодоксії (забудьте про постмодерністичність Росії — Пелевін виявився у Росії Путіна повним маргінесом — мейнстримом виявився Дугін). Скрепи «русского мира», хоч як це дивно у XXI сторіччі, диктують сьогоденний порядок денний, а не витончена гіперіронія Пелевіна. І Росія в цій ортодоксії не самотня. Ту саму ситуацію на своє здивування у XXI сторіччі ми маємо і з ортодоксійним шийтським ісламом аятолів Ірану, і те саме з маоїстсько-конфуціанським ортодоксалізмом новітніх імператорів червоного Китаю.

Як бачимо з практики в Європі, «політика мистецтв/майстерностей», «політика вмінь», «політика культур» постійно перебуває у «полеміках», «війнах» як із подібними до себе (і це ми називаємо конкуренцією культурних пропозицій), але водночас «політика мистецтв/майстерностей», «політика

вміль», «політика культур» полягає й у зударі з ортодоксальними, автократичними, тотальними «політиками мистецтв/майстерностей», «політиками вміль», «політиками культур» — як от з російською. Західний дискурс постійно пропонує і партнерам, і відвертим ворогам якісь пропозиції, втягує у якісь дискусії, апелює якщо не до емоції, то до рацію. І намарно... Ортодоксія не відповідь. Але чому?

У мене є одна спекуляція, яка може задати бодай якийсь шаблон для відповіді.

Свідомо чи не свідомо, бо ж ми вирости в якщо вже не тоталітарному сталінському, то в авторитарному постсталінському советському світі, ми, як правило, коли ведемо мову про поняття і сутність війни, то нав'язуємо до римської військової/мілітарної традиції, де війна зводна до подолання, нав'язування та агресії. Все протиставне просто знищується і замінюється на своє. *Militaris* — воїн — і гадки не має вступати в якийсь діалог — чи то діалог культур, чи то діалог суспільних устроїв. Ми переконані, що це не його справа. Його справа — перемогти, а задля чого — це не важливо. Задля Сталіна чи Гітлера — не важливо — честь воїна полягає в тому, щоб перемогти, наплягти на своєму. В результаті ці солдати Червоної Армії чи Вермахту утверджують істини Сталіна і Гітлера, і в цьому нібито й полягає їхня честь як військових. Натомість у західних суспільствах, до яких ми скромно пробуємо відносити і себе, справа мається зовсім по-іншому. Ми полемізуємо — тобто даємо все ж опоненту шанс на відповідь. Хоча часто це теж призводить до трагедій, щоправда, іншого стибу. Спектакулярним і трагічним для мене був приклад наших військових, які навесні 2014 року виходили з прапорами з своїх гарнізонів у Криму, сподіваючись на якийсь діалог, на якесь розуміння, не кажу про співчуття, з боку російських окупантів — виходили до «вежливих зельоних человечков» і «руських афіцероф», які клялися своєю офіцерською честю, а потім обманювали і стріляли у спину. «Человечкі» та «афіцери» прийшли їх вбивати, натомість наші офіцери хотіли вступити з ними у якусь полеміку. *Imperare* як правління і диктат, а росіяни індокриновані імперською ідеологією, просто виключало будь-який шанс на діалог, на якусь смішну в очах імперіалістів полеміку — яка *полеміка*?! Вони спиралися і спираються на диктат, який традиційно реалізують через *militaris*. 2014 року в Криму Рим вступив у війну з Грецією. Ну і тактично переміг. Хоча стратегічно, як ми бачимо на цій стадії війни, радше всього програє.

Натомість у греків *полеміка* — це стан суперечки, дискусії, а не диктату (від диктатура — *dictatura*), диспуту при обговоренні і розв'язанні проблеми — для греків істотними були дебати та дискусія. Може, не завжди на полі бою, але в мистецтвах/майстерностях, культурних стратегіях — то напевно.

Мені здається, хоча це, звісно, певна ідеалізація, що нам, українцям, ближче поняття війни як *полеміка*, полеміки, натомість для росіян війна є радше імперським *dictatura*.

Дві країни, дві традиції.

Росіяни переконані, що як ортодокси вони «мають» і «знають» «правду». Залишається їй тільки у-твердити через *dictatura*. Що вони і роблять усіма доступними для них способами на Сході і Півдні України. Але те саме стосується і культури — тут теж для росіян має бути повний диктат — чи у формі русифікації, чи у формі асиміляції, чи у простацькому знищенні — як от Музею Григорія Сковороди.

Натомість українці, як і всі справжні європейці та можливі спадкоємці Стародавньої Греції, її шукають, постійно перебувають у *polemika*, у діалозі. І не важливо, чи йдеться про поле бою, чи про культуру.

Це і наша сила, і наша слабкість — як і всіх європейців.

Ольга Гомілко: У мене питання, відповіді на яке я не маю, хоча ця тема дотична до моєї доповіді, але з іншого зовсім боку. Ви згадали про мілітарну традицію в Римській імперії. І ось недавно я прочитала про те, що опубліковано нову книжку Тома Голанда (напевне вам відомий автор), називається «*Rex*» — мир на ґрунті саме військового мілітарного його забезпечення. Чи вважаєте ви, що і та ж традиція римська мілітарна, яка у нас також репрезентована як така поза полемікою, може бути переосмислена й подана по-іншому — як ресурс і таких полемічних демократичних традицій?

Тарас Возняк: Є поняття миру, звичайно, *Rex Romana*, *Rex Americana* (останнім часом), але термін «пакс американа» вживають радше не люди, які насправді репрезентують Сполучені Штати і демократичну традицію в Америці, а ті, що критикують Америку як імперський проєкт, який дійсно забезпечує мир, забезпечуючи одноманітність, і це теж можна назвати миром. Насправді на своїй території там теж є мир, в принципі всі рівненько «лежать» і ніхто ні з ким не полемізує в сенсі «полемос». Але, все ж таки, мені здається, що тут є певне протистояння: мир і одноманітність, монолітність і так далі з глибинною європейською, а де-факто давньогрецькою традицією спільного має дуже мало спільного. Мілітарний мир, мілітарна пацифікація величезних територій, забезпечення на цих територіях хороших доріг, хороших якихось там, я не знаю, харчевень тощо. В принципі, Адольф Алоїзович теж до того стримів, ну, щоправда, для одного народу. Ну так він дуже помилився, але десь у тому самому напрямку йшов, то мені здається, тут є радше протистояння, тут є і дисонанс. Тут є дисонанс, ясна справа, що Греція в цьому контексті виглядала смішною маленькою розсвареною між собою за часів давнього-давнього Риму, але вона дала інтелектуальний імпульс набагато більше, мені здається, ніж ті, що обладнували тільки дороги і військовим насильством забезпечували одноманітність десь там, починаючи від Палестини і закінчуючи Іберією.

Євген Бистрицький: Чи правильно я можу інтерпретувати, що російська культура, мистецтво особливо, і як ти казав «в ортодоксії», знає істину вже. Вона, ця культура, відрізняється від нас, які в пошуках із цим, істиною, у внутрішньому діалозі і так далі. І тому у мене питання, звичайно, виникає таке: що нам робити з кенселінгом, «відміною» російської культури? І як

бути — чи нам, так само, як колись з Німеччиною, треба пережити, а потім знову звертатися до, наприклад, російської філософії, до Достоєвських то-що? Як бути зараз? Як орієнтуватися? Якою була б твоя порада.

Тарас Возняк: Ну, як дилетант, мені здається, я можу собі дозволити таку тезу, що російської філософії як такої немає. Чи є ще хоч одна філософська система? Ну, така, як Канта чи Гегеля, яка там цілісно репрезентує певне філософське бачення, філософію? Філософуючі люди, звичайно, є, такі десь приблизно як я, перипатетики, проходять коло. Вся ця релігійна російська філософія, ну, це таке трошки.

Микола РЯБЧУК, письменник, кандидат політичних наук, провідний науковий співробітник відділу політичної культури та ідеології Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України

КУЛЬТУРА ЯК КОЛЕКТИВНИЙ ТВОРЕЦЬ І РЕПРОДУЦЕНТ «ІМПЕРСЬКОГО ЗНАННЯ»

Тема, яку я необачно зголосився був висвітлити, заслуговує насправді на цілу книжку. Може, мені врешті пощастить її написати. Але поки що я відштовхуватимусь від класичної праці Еви Томпсон «Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism», опублікованої 23 роки тому. Як і кожна класична праця, вона анітрохи не застаріла, хоча потребує, звісно, певних уточнень, доповнень та (ре)інтерпретацій. В українському перекладі 2006 року вона мала назву «Трубадури імперії», що, звісно, трохи спрощує її зміст, переводить назву в суто публіцистичний реєстр, хоча книжка насправді не звідна до викриття імперського «трубадурства». Вона досліджує — і на це вказує її оригінальна назва — досить субтильний зв'язок між знанням і владою. Ми всі знаємо, що «знання — це сила», але «сила» у нашій мові не тождна з «владою», тож пов'язати «знання» з «владою» нам дещо складніше, ніж англійцям або французам, які мають на «силу» і «владу» те саме слово — power, або ж *puissance*.

Цей зв'язок, завдяки працям Мішеля Фуко, а відтак і постколоніальним студіям, став у науковому світі загалом очевидним. А те, що його усвідомлення приходить в Україну з істотним запізненням, свідчить лише про міру проникнення того «знання» (російського у цьому випадку) у нашу колективну свідомість і, як наслідок, знечулення певних інтелектуальних рецепторів, які мусили б на токсичну дію того «знання» реагувати. Адже завдання імперії — не просто витворити відповідне, зручне для неї «знання», а й певним чином його нормалізувати, зробити загальноновизнаним, нібито науковим і відтак незаперечним — як у світі, так і «у себе», серед своїх колоніальних підлеглих.

Едвард Саїд визначав «імперське знання» (точніше, той його різновид, який він досліджував, так званий «орієнталізм») як дискурсивний інструмент здійснення влади — засіб іншування, маніпулювання та домінування

над Сходом. Ми можемо окреслити «імперське знання» як систему наративів, спрямованих, з одного боку, на звеличення, відбілювання, ошляхетнення імперії, наголошування її універсальності та «цивілізаційної місії»; а з іншого боку — це наративи, спрямовані на приниження й упокорення підлеглих народів, применшення і присвоєння їхніх здобутків, позбавлення їх голосу, видимості і взагалі історичної суб'єктності.

Під цим оглядом російське «імперське знання» структурно й функціонально не відрізняється від будь-якого іншого — з однією, щоправда, різницею. На Заході воно стало об'єктом критики ще в XIX сторіччі, а у XX-му було фундаментально реконструйоване і позбавлене притаманної йому токсичності, паралельно з демонтажем імперій, на потребу яких було створене. У Росії воно не лише збереглося на рівні XIX сторіччя без жодних серйозних спроб ревізійнізму, а й набуло за врядування Владіміра Путіна особливо токсичного, агресивного, джингоїстського характеру. Що гірше, в Росії «імперське знання» стало засадовим для російської (імперської) ідентичності, сформованої впродовж XVIII—XIX сторіч, стало її конститутивним елементом, тим часом як британська чи французька ідентичності сформувались раніше, незалежно від випродукованого пізніше «імперського знання», і відтак підважування цього «знання» не було для британців або французів екзистенційним викликом, загрозою (як у випадку росіян) самій їхній ідентичності.

Україна мала нещастя опинитись у самому осередді імперського міфу, вивореного на межі XVII—XVIII сторіч, — міфу про гадану спадкоємність тогочасної Москви щодо середньовічного Києва. Той міф, за допомоги невибагливого семантичного фокусу — перейменування Московії на «Росію» й ототожнення з історичною Руссю, дав московитам змогу привласнити руську історію, легітимізувати загарбання руських (тобто українських і білоруських) земель і, головне, делегітимізувати саме існування українців і білорусів, перетворених дискурсивно на різновид «росіян» (проголосити їх різновидом московитів було б значно складніше). Російську імперську ідентичність було сконструйовано так, що при ній немає місця для українців як окремої нації. Вони мусили бути асимільовані, перетворені на «малих» росіян, або ж, у разі невдачі асиміляційного плану А, фізично знищені, як це тепер робить Путін, за геноцидним планом Б. Саме існування незалежної України — це справді екзистенційний виклик для Росії як імперії, загроза підвалинам російської імперської ідентичності, наріжний камінь, без якого вся русько-російська міфологія втрачає легітимність і вся імперська ідентичність розвалюється.

Ревізія «імперського знання» у Росії не відбулася досі великою мірою через те, що така ревізія неминуче призвела би до руйнування підставового імперського міфу — про тяглість Москви щодо Києва і тотожність ранньомодерної Московії (завбачливо перейменованої в «Росію») із середньовічною Руссю. Російське суспільство виявилось неготовим відмовитися від архаїчної (і вкрай токсичної) імперської ідентичності на користь новочасної

національної. Але є й другий чинник, який істотно ускладнив таку ревізію й поглибив згадану неготовність. Російське «імперське знання», витворене впродовж XVIII—XIX сторіч, стало знанням міжнародним; Захід сприйняв його і засвоїв, нормалізував у найрізноманітніших інституціях, маргіналізуючи одночасно будь-які спроби ревізії того «знання» як нібито «націоналістичні» та «русофобські». Фактично Захід привчився дивитися на Росію та підлеглі їй народи через російські окуляри. Звідси походить фатальне незрозуміння західними політиками, експертами та інтелектуалами багатьох процесів — як у самій Росії, так і в її колоніях чи гаданих «сферах впливу». Так було з національними рухами у російській імперії після падіння царату, так було з несподіваним для цілого світу розпадом СРСР (бо ж ніхто не наважувався називати Советський Союз за його життя імперією), так трапилося й зовсім нещодавно з нападом Росії на Україну, коли російська поразка, як і українська стійкість виявилися для західних фахівців такою ж несподіванкою, як і для «фахівців» московських. Причина проста: і ті, і ті дивились на Україну крізь ті самі лінзи, аналізували її в тих самих категорійних рамках, виставлених Москвою. Попри різний політичний підхід, їхній епістемологічний підхід був практично той самий.

Яким чином Росії вдалося накинути цілому світові власний погляд на саму себе і на своїх «субалтернів» — окрема тема. Тут мені йдеться лише про роль культури у творенні та поширенні цього погляду. Культура, хочемо ми того чи ні, завше ідеологічна. Вона відбиває (й формує) певний світогляд, окреслює певну систему цінностей, виставляє нормативну шкалу, рамку інтерпретацію певних подій і явищ. Російська культура зробила потужний внесок у творення «імперського знання» і його міжнародне поширення та некритичне засвоєння. Жодна пропаганда не в змозі зрівнятися з нею за ефективністю. По-перше, тому, що культура впливає непрямим чином, її ідеологічні послання неочевидні, вони легко увіходять у підсвідомість, не провокуючи спротиву з боку свідомості та притаманного їй критично-аналітичного інструментарію. По-друге, культура за самою своєю природою перформативна, її меседжі сугестивні, емоційно захоптиві, вона діє не точно, а кумулятивно, як *синкретична цілість*.

Російська література особливо активно приклалася до імперської міфотворчості і, відповідно, до її відмивання на Заході. Головна її провина — не в імперській брехні (хоча й це вона має на своєму сумлінні — від антипольських памфлетів Пушкіна до антиукраїнського пасквіля Бродського). Головний її гріх — у напівправді, в замовчуванні, у вдаванні «невинності», яка, власне, й уможливлювала велику імперську брехню, нормалізувала її і відбілювала. У першорядних російських письменників не так багато відвертого прославлення імперії та апології колоніальних завоювань. Куди більше — апології опосередкованої, захованої під покровом позірною об'єктивізму та романного («діалогічного», згідно з Бахтіним) багатоголосся. Найпоказовішим під цим оглядом є знаменитий роман Толстого «Війна і мир», — роман

автора, досить скептичного до всіх видів націоналізму (саме йому приписують фразу про патріотизм як «останній притулок негідників», хоча Толстой насправді лише повторив вислів Семюела Джонсона у контексті псевдопатріотичної, шовіністичної істерії, і саме Толстой написав один із нечисленних у російській літературі антиімперських творів — «Хаджи Мурат», опублікований, щоправда, вже по смерті автора).

Ева Томпсон в окремому (третьому) розділі своєї книги докладно показує, як письменник перетворює реальну Росію початку XIX сторіччя на міфічну «країну вічної краси, населену майже ідеальними людьми», як він завуальовує «реальність жорсткого поділу на класи» заради міфу про надкласову національну солідарність, як змальовує винятково комфортне життя кількох аристократичних родин як буцімто типове для всього суспільства («зразок російськості в побуті») — такий собі «потьомкінський варіант побутової культури», яким не могли не захоплюватися читачі роману, особливо зарубіжні, приймаючи його за чисту монету — приблизно як побут Голландії або Англії, відображений у голландському реалістичному малярстві чи англійській реалістичній прозі. Тут немає й натяку на джерела зображеного добробуту — пов'язані чи то з колоніальними війнами на Кавказі, чи то з експлуатацією загарбаних українських або польських земель, чи то з визиском закріпачених селян у самій Росії. Немає у романі натяку й на справжні причини війни, яка мала глибоке економічне підґрунтя й була загарбницькою з обох боків. Толстой однозначно змальовує Росію як жертву, а не як подібного хижака, посилюючи таким чином ідею жертвовності у російській політичній міфології.

У цьому розумінні вся російська культура, яка не заперечує легітимність імперії і не ставить під сумнів її колоніальних наративів, є імперською, бо ж уся її «м'яка сила» *volens-nolens* працює на ошляхетнення розбійницької держави, домальовує до її волохатого тіла людське обличчя, додає символічної вартості кримінальній структурі, засадовими для якої є брехня і насильство.

Під час війни «м'яка сила» однозначно стає інструментом сили жорсткої, мілітарної, а в російському випадку ще й виразно геноцидної. Культура, вульгарно кажучи, стає зброєю. Це не завжди розуміють прекраснодухі західні шанувальники Пушкіна й Достоевського, натомість чудово розуміють путінські ідеологи. Один із них, за сумісництвом ще й директор пітерського Ермітажу Михайл Піотровський чітко пояснив це у нещодавньому інтерв'ю: «Наші останні виставки за кордоном — це потужний культурний наступ. Якщо хочете, свого роду *спецоперація*. Яка багатьом не до вподоби. Але ми наступаємо. І ніхто не завадить нашому наступу!».

Ось чому ми повинні відкласти вбік усю цю культуру — не скасовувати, а просто покласти на час війни в холодильник або, краще, у морозильник, щоб по війні прочитати її по-новому, у новому контексті, з новими наголосами й коментарями, з новими підручниками, силабусами й новим постколоніальним досвідом.

Євген Бистрицький: Ти говориш про нове прочитання, нове ставлення фактично до історії культури і так далі. От і культура працює на системному рівні, на тематичному рівні — це все ясно. У мене питання до тебе: так що ж пробуджує критичне ставлення до попереднього сприйняття культури, до колоніалізму, що? Що ж нам дає можливість усвідомлювати, критично тепер ставитися до культурного минулого, що підносить нас над минулим?

Микола Рябчук: Ну, якщо йдеться про такі конкретні тексти, то безумовно потрібно їх контекстуалізувати, тому що прочитання поза контекстом тієї ж таки «Війни і миру», створює враження, що воно нормалізує речі, які насправді не є такими нормальними. І це дуже важливо — оцінювання всього того, що показано у цих текстах. Це те, що мусили б робити у викладанні літератури. Не треба скасовувати це все, але я думаю, що після війни їх можна навіть впроваджувати в програму, але з дуже критичним прочитанням з наголосами на тому, чого там бракує, чого там немає, що там замовчується і яким є наслідок цього замовчування. Тобто це ж не тільки Толстой, це в принципі вся література, специфіка російської літератури, що вона, на відміну від британської, англійської, не дала жодних антиколоніальних текстів. Тобто там немає цієї проблематики взагалі, вона не існує. Вони абсолютно сліпі і глухі на присутність якихось колонізованих народів в російській імперії. Останні з'являються, десь проблискують там як тло якесь таке абсолютно незначне, декоративне, десь там в глибині.

Євген Бистрицький: Я розумію, що деконтекстуалізація, яка присутня, вона нормалізує. Ну тоді звідки береться інше прочитання контекстів?

Микола Рябчук: Контексти існують об'єктивно. Так ми все таки напевно знаємо історичні факти, які важко заперечити.

Володимир ФАДЄЄВ, кандидат філософських наук,
завідувач відділу філософських проблем етносу та нації
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

У ЧОМУ ВІДМІННІСТЬ МІЖ ПУТІНСЬКИМ І ФАШИСТСЬКИМИ РЕЖИМАМИ?

Слово «фашист» та його похідні в сучасному публічному дискурсі здебільшого набувають яскраво вираженого пейоративного забарвлення, відіграючи роль звинувачення або риторичного посилення у політичній полеміці. Проте така атрибуція зазвичай виявляється поверховою і не відображає принципових характеристик таким чином означеного політичного режиму. Це стосується і поширеного в масмедіа означення путінського режиму як фашистського.

Попри наявність деяких спільних рис, актуальний російський режим істотно відрізняється від класичних фашистських режимів (італійського, німецького чи угорського), адже визначальною характеристикою останніх було опертя на масові мобілізаційні рухи громадян. Фашизм поставав передусім як рух «знизу», а прихід до влади фашистських лідерів завжди відбував-

ся завдяки активній підтримці численних громадських організацій (ветеранських, студентських, релігійних тощо). Становлення ж путінського режиму, навпаки, відбулося внаслідок своєрідного пакту еліт (єльцинського оточення, російських силовиків і спецслужб, власників великого бізнесу). До того ж в сучасній РФ фашистські рухи є здебільшого маргіналізованими та переслідуваними владою, яскравим прикладом чого є доля звинувачених в екстремізмі лідерів «Русского марша». Водночас участь громадськості в політичному житті РФ зведена до ролі пасивного спостерігача — глядача офіційно санкціонованих політичних видовищ. Характерною ознакою путінського режиму є деполітизація громадського життя та утримання громадян якомога далі від прийняття політичних рішень.

Наявність в публічному дискурсі РФ ознак культу війни (так зване «победобесіє») також почасти вводить в оману. Фашистський культ війни передусім спирався на масовий парамілітаризм, дістаючи вираження у публічних політичних акціях прямої дії, ритуалізованих масових заходах і демонстративному насильстві проти своїх політичних опонентів. Парамілітарії активно тиснули на владу, намагалися «контролювати вулицю» та активно «зачищали» публічний простір від своїх політичних суперників. Культ війни в РФ, навпаки, переважно має ознаки історико-комеморативного коспаєлю, до того ж санкціонованого та спонсорованого державою — це не стільки політична дія, скільки демонстрація лояльності офіційному культу «Великої отечественной війни». Ритуалізовані ж погрози ворогам (узагальненому «колективному Заходу» чи НАТО) інспірує державна влада, яка є також і головним джерелом репресій проти своїх політичних опонентів.

Втім, путінський режим має свої історичні аналоги. Щоправда, їх варто шукати не у фашистському минулому Європи, а радше серед типологічно близьких російському латиноамериканських, африканських та азійських диктатур. Ці політичні режими, дійсно, дещо нагадують фашистські, проте прихід до влади та її утримання відповідають радше східним деспотіям або, згідно з типологією політичних режимів Хуана Лінца, султанізму, коли пасивна і деполітизована громадськість виявляється слухняним ресурсом в руках авторитарної держави.

Анатолій Єрмоленко: А як бути з порівнянням націонал-соціалізму чи нацизму з путінським режимом? Мені здається, що навіть сталінський режим був прихованим націонал-соціалістичним режимом, але ця позиція може бути суперечливою.

Володимир Фадєєв: Дякую за питання. Насправді, між фашистським та націонал-соціалістичним режимами більше спільного, ніж відмінного. За наведеними мною ознаками (активна підтримка громадськості та парамілітарні рухи) фашистський режим не відрізнявся від нацистського. Істотною відмінністю був наголос на расовому, національному складнику. Звідси, власне, і нацизм. Але для путінського режиму такий наголос був би згубним, адже на відміну від Німеччини часів III рейху етносоціальна структура

сучасної РФ не є такою ж гомогенною. В деяких регіонах Росії (республіки Північного Кавказу, Тива, Бурятія та ін.), де питома частина населення складається з представників інших етнічних груп, наголос на расовому чинникові може провокувати етнополітичні конфлікти.

Євген Бистрицький: У мене дуже коротке питання. Що такого є в культурі, що уможливило фашизм?

Володимир Фадєєв: Дякую за питання. Одним з важливих культурних чинників на початку ХХ сторіччя, що заклав підґрунтя фашизму, був своєрідний культ спонтанності, ірраціоналізму. Звідси походять вимоги прямої дії як засобу швидкого, без зайвих міркувань розв'язання суспільно-політичних проблем. Це дуже добре простежуємо у тодішній літературі — філософія життя, дія замість слів, прагнення зруйнувати застиглий порядок, власне, протиставлення Шпенглером культури та цивілізації тощо. Противагою цим спонтанним речам є діалог, обговорення, аргументація, тобто те, що приборкує ірраціональну рішучість.

Роман ЗИМОВЕЦЬ, кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

ЯК ВІЙНА ЗМІНЮЄ КОЛЕКТИВНУ ПАМ'ЯТЬ УКРАЇНЦІВ? НОВА КОМУНІКАТИВНА ПАМ'ЯТЬ І СУЧАСНІ ІСТОРИЧНІ ДИСКУРСИ

Мій виступ присвячено темі впливу війни на сприйняття українцями власного минулого. Яким чином війна змінює наше відчуття та розуміння минулого? Які історичні ревізії вона викликає? Якими можуть бути наслідки цих ревізій?

Коли ми говоримо про сучасне сприйняття минулого та зміни, які в ньому відбуваються, то йдеться про частину комплексного феномена, який відомий французький історик Ж. Ле Гоф визначив як «історичну культуру». Історична культура — це сукупність ставлень сучасного до минулого, яка охоплює не лише наукову історію, але й профанне розуміння минувшини, втілене насамперед у такому понятті, як «колективна» або «історична» пам'ять²⁵. Зміни сучасного сприйняття минулого зумовлені зрушеннями у колективній пам'яті, які відбуваються, як правило, повільно та нетематично. Але існує такий історичний досвід, який прискорює ці зміни, виштовхуючи їх на світло рефлексивного схоплення. Ф. Анкерсміт визначав його як «піднесений історичний досвід» — досвід розриву, який руйнує тяглість, ідентичність і залишає у минулому цілий пласт того, ким ми були раніше²⁶. Р. Козелек писав про радикальні зрушення або зсуви досвіду, завдяки яким відкривається

²⁵ Le Goff, J. (1996). *History and Memory* (pp. 127-128, 131). New-York: Columbia University Press.

²⁶ Ankersmit, F.R. (2005). *Sublime Historical Experience. Cultural Memory in the Present*. Stanford, CA: Stanford University Press.

нова перспектива погляду на минуле, а отже й необхідність його «переписування»²⁷. Такого роду зрушення досвіду, як правило, тематизуються в суспільно значущих історичних дискурсах, завдяки яким осягнення минулого набуває нових смислових контурів і зв'язків.

Тож які зміни в історичній пам'яті українців викликає війна? Та як ці зміни тематизовано в сучасних історичних дискурсах? Чи можна вже, попри невеликий з історичної точки зору проміжок часу, схопити їх та описати?

Для початку кілька теоретичних міркувань з приводу поняття колективної або історичної пам'яті. На відміну від наукової історії такого роду пам'ять є рухливим горизонтом, що опосередковує минуле та сучасне. Колективна або історична пам'ять — це спосіб даності минулого буття-у-світі для сучасного, або відкритість минулого у сучасному, «сучасне минуле». Неоднорідність, багатошаровість минулого буття-у-світі зумовлює неоднорідність способів його даності у сучасному. Тому видається цілком закономірним, що у дослідженнях феномена колективної пам'яті окреслився диференційований підхід до його інтерпретації²⁸. Виокремлюють: а) комунікативну пам'ять трьох генерацій сучасників, тобто «живу пам'ять», що постійно приростає новим досвідом; б) об'єктивовану у текстах, пам'ятках, речах, слідах більш широку та полісемантичну культурну пам'ять життєсвіту; в) завжди визначену комеморативну політичну пам'ять спільноти, що утворює державне ціле.

Застосування цього диференційованого підходу до сучасної української ситуації дає змогу прояснити той спосіб, в який відбуваються зміни нашого сприйняття минулого.

Радикальне зрушення досвіду, яке спричинила війна, вже змінило комунікативну пам'ять українців. За майже півтора роки сформувалася нова пам'ять — пам'ять про війну, яка затьмарила багато проблемних питань спільного минулого, конфліктів пам'яті, що мали місце між різними групами громадян усередині українського суспільства. Нескладно спрогнозувати, що пам'ять про війну стане домінантою комунікативної пам'яті на найближчі десятиріччя.

Водночас зміни комунікативної пам'яті призводять до ретроспективної ревізії як ширшої культурної, так і державно визначеної політичної пам'яті спільноти. Антропологія історичного досвіду пояснює таку ревізію необхідністю темпорального узгодження нового безпрецедентного досвіду з відкритим у пам'яті горизонтом минулого. Таке узгодження має відновити розірвану новим досвідом ідентичність спільноти, водночас пояснити та раціоналізувати цей розрив. У нашому випадку ревізії культурної та політичної пам'яті вимагає трагічний досвід війни, а сучасні історичні дискурси постають як форми пояснення та раціоналізації викликаного нею розриву.

²⁷ Козеллек, Р. (2006). *Часові пласти. Дослідження з теорії історії* (с. 51). Київ: Дух і літера.

²⁸ Assman, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.

Попри те, що йдеться про зрушення нашого, українського досвіду та розрив тяглості нашого повсякденного життя, сама подія, що викликала це зрушення і розрив, є зовнішньою щодо українського світу. Війна була нам нав'язана ззовні. І не лише у своїй гарячій фазі. Ще до того нам була нав'язана війна за минуле. З початку XXI сторіччя російський історичний дискурс повною мірою корелює з дедалі агресивнішою риторикою на адресу України. Він просуває наративи «історичної Росії», «Малоросії» і «Новоросії» як її складових, штучності «проекту Україна» тощо. Іншими словами — офіційний російський історичний дискурс працював на делегітимізацію України як держави. У цій своїй ролі він був важливим елементом підготовки гарячої фази агресії. Він визначав або суттєво впливав на історичне позиціонування України у свідомості громадян як РФ, так і багатьох інших, особливо європейських країн. Помітним цей вплив був і серед громадян самої України, для багатьох з яких її історія уявлялася чимось нетривалим та не зовсім очевидним порівняно з «тисячолітньою» історією Росії.

З висоти нашого часу можна констатувати, що українська політична та інтелектуальна еліта загалом недооцінила ті ризики, які містив в собі російській історичний дискурс щодо України. Понад те, Україна не залучалася до цієї боротьби за минуле з тією системною послідовністю та медійною потужністю, з якою це робила Росія. А з переламного 2014 року провідним дискурсом, який легітимував українську боротьбу з російською агресією, став юридичний дискурс суверенітету. Україна апелювала до міжнародно визнаних кордонів 1991 року та тих юридично-правових актів, які закріплювали її суверенітет над відповідною територією. Очевидність міжнародно-правових норм, здавалося б, не вимагала історичних дискурсів як додаткових форм легітимації існування української держави з 1991 року у відповідних кордонах.

На сьогодні ця очевидність сама залишилася у минулому. Весь перебіг російської агресії, гібридна фаза якої почалася набагато раніше 2014 року, довів недостатність юридичного дискурсу суверенітету для легітимації існування нашої держави. Постмодерна релятивізація універсальності природного права, відсутність виразного проекту майбутнього, в яку перевтілилось колись оптимістичне очікування «кінця історії», зумовили глобальний розворот до «великої історичної наративності» як єдиного осередку стійкості та смислової визначеності у світі інформаційних симулякрів. Іншим боком глобалізації з її «зближенням гетерогенного» стало повернення великих історичних наративів та підвищена увага до пам'яті як єдиного вмістища ідентичності. Історичні дискурси виявилися більш переконливими формами легітимації, ніж універсальний юридично-правовий дискурс суверенітету.

І тут важко не пригадати про опозицію дискурсу суверенітету та історичних дискурсів, яка свого часу була сформульована М. Фуко²⁹. Щоправда,

²⁹ Foucault, M. (1997). *Il Faut Defendre la Societe*. Cours au College de France. 1976 (p. 45). Paris:Seule/Gallimard.

Фуко описував її стосовно зовсім іншого контексту, а саме щодо Європи XVII—XVIII сторіч. Він демонстрував, яким чином історичні дискурси, що апелювали до історичних прав, ставали ефективними засобами боротьби дворянства та нових соціальних верств проти монархічного абсолютизму, що уособлював суверенітет. Наразі ми стикаємося з іншим проявом цієї опозиції, який стосується вже міждержавних відносин як таких. Але принцип залишається незмінним: сьогодні юридичний дискурс суверенітету програє історичним дискурсам, якщо він сам не має достатніх історичних підстав. У сучасній ситуації це означає, що суверен як народ, який утворює демократичну державу, вимушений доводити історичну легітимність такого свого права.

Отож Україна змушена вести боротьбу за власне минуле заради доведення власної політичної суб'єктності, тобто, врешті-решт, щоб мати власне сучасне та майбутнє. І ця боротьба накладається на потребу ревізії культурної та політичної пам'яті у зв'язку з викликаним війною зрушенням історичного досвіду. Це подвійне завдання зумовлює специфіку сучасних українських історичних дискурсів: їх ре-активний характер на домінуючий російський історичний дискурс та ревізіонізм щодо спільного минулого українців і росіян спочатку в рамках російської імперії, а згодом в рамках Радянського Союзу. Сучасні українські історичні дискурси пропонують ревізії культурної та політичної пам'яті, в рамках яких це спільне минуле досягають з висоти того трагічного досвіду війни, який є фактом нашої сучасної комунікативної пам'яті, а також намагаються дезавувувати та деміфологізувати агресивний російський історичний дискурс щодо України.

Ці ревізії та дезавування відбуваються у двох різних формах, відповідно до яких диференціюються два провідні та певною мірою конкуруючі українські історичні дискурси, один з яких можна визначити як *деколонізаційний*, інший — як *дискурс історичної апропріації* або, з точки зору його власних претензій, *«самоапропріації»*.

Відповідно до *дискурсу деколонізації*, історію України останніх сторіч розглядають як колоніальну стосовно російської імперії та СРСР. Це стосується не лише суспільно-політичного життя, але й усієї царини культури у широкому розумінні — від «високої» літератури та мистецтва до ментальних структур повсякденності (горезвісний «комплекс меншовартості»). Саме в його логіці відбувалася спочатку «декомунізація», а згодом і так звана «дерусифікація» України як процеси культурно-історичної політики, спрямовані на «духовну деколонізацію». А саму війну інтерпретують як ключову подію остаточної та повної деколонізації України.

На протипагу деколонізації, *дискурс історичної апропріації* спрямований на привласнення історичної спадщини України, зрозумілої у максимально широкому значенні — від часів Київської Русі до УРСР, тобто на «повернення» та «засвоєння» власної спадщини, яка була несправедливо відібрана Російською імперією. Саме цьому дискурсу належать наративи протиставлення

«Русі» та «Орди», «України-Русі» та «Московії». Війну інтерпретують як наслідок екзистенційної несумісності двох спільнот, одна з яких нелегітимно відібрала спадщину іншої й заперечує при цьому сам факт її існування.

В рамках першого дискурсу наголос роблять на виявленні вихідних культурних сенсів, прихованих під шарами колонізаційного нальоту, при цьому цілі фрагменти культурної пам'яті, які нагадують про «колоніальний» або підпорядкований статус України, зазнають маргіналізації, «архівації» та навіть «скасування». В рамках дискурсу апропріації, навпаки, йдеться про інклюзію та актуалізацію різних пластів культурної пам'яті, які здатні бути підсилюючими елементами сучасної української ідентичності, попри свій «політичний статус» у минулому.

Різниця між цими дискурсами віддзеркалює неоднорідність та багатозначність культурної пам'яті українців. З точки зору медійного впливу дискурс деколонізації наразі є однозначно домінуючим, що добре корелює з емоційною реакцією українців на російську агресію. З іншого боку, дискурс апропріації пропонує більш комплексні пояснювальні схеми, що дають змогу охопити ті фрагменти українського минулого, які деколонізаційний дискурс прагне не помічати або навіть «скасувати» (прикладом таких фрагментів є націонал-більшовизм 20-х років ХХ сторіччя, вплив української еліти на формування російської імперської ідеології на початку ХVIII сторіччя, «російськомовність» багатьох українських письменників тощо).

Обидва дискурси так чи так впливають на вироблення сучасної державної історичної політики, а їх відмінність пояснює й відповідні їй непослідовності. Але головним є те, що від конкуренції чи, навпаки, можливої синергії цих дискурсів багато в чому залежить майбутнє як нашої історичної культури, так і колективної ідентичності.

Попри суттєву різницю, обидва дискурси доводять, що війна між Україною та Росією точиться не лише за сучасне та майбутнє, але й, вимушено для України, за минуле. Вони демонструють відмінність та навіть несумісність української та російської колективних пам'ятей. Проеційовані на ситуацію війни, ці пам'яті формують діаметрально протилежні їй легітимації.

З ретроспективи російської колективної пам'яті, безпосередньо підкріпленої державною історичною політикою, це реваншистське відновлення «русского мира», «історичної Росії», аналогу СРСР тощо.

З ретроспективи української колективної пам'яті, повної травматичного досвіду нищення, це черговий історичний етап відсічі імперії, що стимулює деколонізацію всіх ділянок українського буття, або ж боротьби за суб'єктність через повернення власної історичної спадщини.

Ольга Гомілко: Я говорила про деколонізацію і там згадувала поняття екстрактивізму, але його ж перекладають також як привласнення в контексті дискурсу деколонізації. Ви говорите про апропріацію, привласнення теж, але вже з іншим значенням. Чи не виникає таке враження, що ті процеси деколонізації чи цей дискурс екстрактивізму йдуть певними іншими векто-

рами, ніж це має відбуватися в Україні? Чи деколонізація і апропріація — це різні вектори?

Роман Зимовець: Звичайно, ці визначення є, так би мовити, ідеально типові, і вони говорять про певні такі великі масиви, великі горизонти значення, які організовує той чи той дискурс. Для мене ключова відмінність полягає, якщо дуже спрощено, в інклюдії або ексклюдії. Тобто дискурс деколонізації — ексклюзивний, він, так би мовити, елімінує, він відмовляється від певних фрагментів історії, він вимушений це зробити виходячи з власної логіки. Все, що стосувалося колонізації, колонізаційного минулого, це має бути еліміновано. Це має бути скасовано. Дискурс апропріації, навпаки, інклюдивний. Він намагається включити весь той горизонт, весь той культурний горизонт, горизонт культурної пам'яті, який може бути привласнений ось цією спільнотою, яка називає себе українцями. А якщо пригадати Ніцше, він писав у другому «Несвоечасному роздумі» про пластичну силу народів, яка здатна привласнювати своє і чуже перетравлювати, залишаючись самою собою й ідентичною собі. Тобто така пластична сила, яка вбачає в будь-якому минулому підсилення власної ідентичності, сучасної. Тому для мене це радше два протилежні вектори — це ексклюдія/інклюдія.

Олег Бучма: На вашу думку, чи можна говорити ще про один напрямок, ще про один вектор — це повернення власного? Повернення власної своєї історії, традицій і так далі, тому що ми знаємо, мабуть, про те, що сама російська держава та російська імперія виникла і сформувалася на ґрунті крадіжки, крадіжки чужого, крадіжки історії. Навіть саму назву, як відомо, теж було поцуплено. І от чи ми можемо говорити в цьому контексті і про відновлення історичної справедливості й повернення власного свого у цьому контексті?

Роман Зимовець: Так, це для мене є дискурсом апропріації. Це історична апропріація. Вона може бути самоапропріацією. Так, це дуже важка, точніше, дуже комплексна ситуація, що ми вважаємо поверненням свого, а що ми вважаємо поверненням, може, не зовсім свого, але ми достатньо сильні для того, щоб зробити це частиною своєї ідентичності. Або коли ми чуємо з популярних ютуб-каналів, що там «Україна — це Русь, Україна протистоїть орді» тощо. Це теж, так би мовити, форма привласнення свого спадку, який було вкрадено, та і, власне, це й характеризує дискурс апропріації. Але ось тут є це складне і важке питання стосовно того, а що, власне, ми можемо привласнювати, що ми вважаємо своїм і де проходить межа між своїми та чужими. І та війна пам'яті, яка зараз точиться між нами і росіянами, вона якраз і стосується того, що наші пам'яті вони несумісні. Ми вважаємо багато речей своїми, і так — і вони, і ми.

Олександр КУЛИК, доктор філософських наук,
професор кафедри філософії Дніпровського національного
університету імені Олеся Гончара

МОДУСИ ТА РИСИ ЗЛА У ВІЙНІ РОСІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ

Насамперед хочу подякувати організаторам круглого столу за можливість виступити на сьогоднішньому обговоренні. Тема мого виступу — зло у війні Росії проти України і я хочу розглянути це питання в аналітичній площині, що дасть змогу виокремити виділити певні модули та характерні риси цього зла.

Передусім необхідно вказати, що саме я маю на увазі під злом. На мою думку, кожна з наступних трьох умов окремо є необхідною, а всі вони разом є достатніми для характеристики чогось або когось як зла: явище має бути результатом, а особа має бути джерелом 1) неправомірних дій або бездіяльності, які 2) призводять до руйнування життя інших людей і 3) є або спланованими даною особою або характеризувалися навмисним ігноруванням нею шкідливості потенційних наслідків для інших осіб. Якщо розглянути цю дефініцію, то можна спробувати встановити, чи відповідають дії громадян Росії у цій війні цим критеріям.

Чи призводять дії громадян Росії до руйнування життів в Україні? Звісно, призводять. Ми бачимо мільйони біженців, зруйновані будинки, велику кількість смертей українців. Юлія Вінтонів сьогодні дуже зворушливо говорила про деякі з цих трагедій. Далі, чи можемо ми сказати, що дії громадян Росії у цій війні є неправомірними? Так, можемо. Бо цією агресією були порушені всі можливі норми міжнародного права, не кажучи вже про моральні норми.

Переходимо до третьої із зазначених вище умов. Чи можемо ми сказати, що у війні Росії проти України росіяни усвідомлюють, що саме вони коять? На моє переконання, вони цілком усвідомлюють наслідки та природу своїх дій. Хоча у цього усвідомлення можуть бути різні рівні, але і планування дій, і «заплющення очей» на наслідки своїх дій є усвідомленими актами, відрізняючись лише за інтенсивністю усвідомлення.

Звісно, питання зла на війні викликає багато емоцій та дискусій, і хтось може потребувати ще додаткових аргументів. До наведених вище трьох умов можна долучити ще одну додаткову ознаку — регулярність. Якщо хтось на регулярних засадах робить акти руйнування життя, то чи можна сказати, що він руйнує життя ненавмисно? Ні, не можна. Півтора роки кожного дня громадяни Росії вбивають громадян України. А якщо ми зробимо крок назад, щоб побачити більш повну картину, то зазначимо, що ці вбивства відбуваються з 2014 року. Сьогодні шановні учасники круглого столу казали, що варто розглядати це питання в рамках ще більшого часового проміжку — трьох сотень років. Але навіть якщо взяти лише останні півтора роки, то це насправді теж дуже великий термін, упродовж якого громадяни Росії точно зрозуміли, що саме вони роблять на території України. Громадяни Росії точно знають, що в Україні вони вбивають та руйнують життя людей, які не нападали на їхню державу.

Отже, ми маємо всі підстави сказати, що вчинки багатьох громадян Росії в їхній війні проти України відповідають усім зазначеним вище умовам, тобто вони є злом.

Спираючись на наведені вище риси зла, я виокремлюю у війні Росії проти України три модуси зла, які показують, як саме зло виявляє себе. Це — фактуальне зло, активне зло та пасивне зло. Під фактуальним злом я розумію акти руйнування життів, які сталися через дії активного зла та бездіяльність пасивного зла.

У рамках визначення активного зла варто виокремити три групи осіб — 1) це ініціатори цієї війни (політичне керівництво Росії), 2) це ті, хто безпосередньо втілює у життя цю злочинну ініціативу (це сотні тисяч російських військових, які безпосередньо вбивають та руйнують на території України), 3) це ті, хто активно (тобто своїми діями) підтримує перших та других. Якщо людина своїми діями підтримує Путіна чи російських військових на території України в тому, що вони тут роблять, то така людина є співучасником злочинів, вона є частиною активного зла.

Під пасивним злом я пропоную розуміти тих громадян Росії, які мають можливість зупинити той чи той прояв зла на цій війні, але ігнорують таку можливість. Цей модус зла є найменш дослідженим і я закликаю українських вчених, мислителів долучитися до його ретельного вивчення.

Важливо наголосити, що проявами зла можуть бути не тільки дії, але й утримання від дій. Наприклад, це ситуації залишення у небезпеці, особливо коли ця небезпека викликана саме тим, хто залишає в небезпеці. Не кожен росіянин безпосередньо вбиває українців, але, як громадяни своєї держави, всі громадяни Російської Федерації несуть свою частку відповідальності за дії обраних їхнім народом політиків щодо нищення України. Тому ті росіяни, які могли зробити, але не зробили нічого дієвого, щоб не допустити або зупинити ті зlodіяння, які здійснює їхня держава в Україні, є злом. Пасивність цих осіб вможливує злочинні дії тих, хто в наведеній вище класифікації позначений як активне зло.

Проблема зла, з яким зіштовхнулися українці на цій війні, є складною та багатоаспектною, вона потребує для свого осмислення об'єднаних зусиль багатьох дослідників. Сподіваюсь, що наведені вище ідеї щодо осмислення проблеми зла будуть доповнені та розвинуті іншими українськими дослідниками. Це наша спільна справа. Ми опинилися у ситуації, у якій важливо запропонувати спільну українську точку зору на проблему зла у цій війні.

Євген Бистрицький: На закінчення хочу сказати, що сьогодні у нас відбулася важлива і повчальна розмова, позаяк сама тема культури, життя національної культури та зіткнення культурних світів з різними спрямуваннями цінностей та смислів є в центрі, в епіцентрі цієї війни. Тематика культури, її нового осмислення, критика культури, прояснення її поняття — що сьогодні ми називаємо культурою? — в контексті війни має особливе значення. Так, ми доторкнулись до думок і філософів, і митців, і релігієзнавців,

і інтелектуалів та за допомоги останніх висловили свої погляди на подію війни крізь призму власного досвіду військового часу.

Це дуже важлива жива думка. Чому це важливо? Тому, що те, що ми переживаємо і осмислюємо та переосмислюємо сьогодні, є історична подія. І це варто підкреслити. Наша розмова залишиться в запису, і до неї можна буде звертатися, коли на нашій землі буде мир. Але більш важливо, що наш досвід осмислення події війни унікальний. Ми як ті, хто хоча би інколи намагається думати за допомоги нагромадженого знання, знаходимося в епіцентрі досвіду війни, отже ми втягнуті в його безпосередність. А, як відомо, тематизувати перебіг безпосередності, повсякденності та звичаєвості, віддалитися від неї, зробити її предметом думки, є найбільшою філософською складністю. Тому важливо, що ми таки це робимо за допомоги доробку тих інтелектуалів, яких ми сьогодні згадували та на яких посилалися. Ми відштовхуємося від повсякденної реальності війни, ми, сказати б, намагаємося її трансцендувати та рухатися в її подальших можливостях, екзистуємо. Ми певною мірою здатні систематизувати цей безпосередній досвід. І це надзвичайно важливо.

Те, як ми це зараз робимо, буде далі предметом критичного осягнення: «Ось, як вони — ті, хто знаходиться під бомбами, у кого рідні та близькі люди на фронті, на перших лініях — думали під час війни про саму війну». Думаю, саме це є якраз дуже важливим. Наша ситуація — особлива. Особлива тим, що суперечить порівнянню Гегеля про сову Мінерви, яка вилітає в сутінках. А ми зараз вимушені і намагаємося думати «тут і тепер», на нас немовби зійшовся час. Те, що ми зробили сьогодні, це ми тематизували очевидності. Я тут не роблю великого відкриття, а лише повторюю Гайдегера: це найбільш складне і важливе, що є у праці філософа — тематизувати самоочевидне, тобто зайти за нього і підняти його вагу. Ми це сьогодні спробували зробити.

Анатолій Єрмоленко: Тільки один такий штрих до того, що вже тут було сказано. Справді, ми робимо велику роботу, але ми ще й робимо цю роботу на тлі усіх тих філософських дискусій, які відбувається у світі. І справді, на цьому тлі ми дивимось ізсередини, позаяк є різні досвіди. Навіть у нас в Україні є різні досвіди, хтось на фронті, хтось волонтери, і слава Богу та велика подяка їм, котрі забезпечують нам цю можливість брати участь у такому обговоренні. Але ще треба додати, що ми разом із тим, як раніше казали, прогресивним світом, який підтримує Україну, робимо свій внесок в осмислення.