

*Круглий стіл
«Філософської думки»*

ВІЙНА ЯК ВИКЛИК ДЛЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ

Анатолій ЄРМОЛЕНКО (модератор), 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>

ВСТУПНЕ СЛОВО МОДЕРАТОРА

Шановні учасники круглого столу, шановні колеги!

Сьогодні ми проводимо черговий, вже четвертий, круглий стіл, присвячений проблематиці російсько-української війни. Звісно, тема війни складна й багатовимірна. Вона передбачає безпосередній аналіз та обговорення бойових дій, що є справою військових експертів та аналітиків. Однак ця проблематика має ще й інші аспекти: соціально-політичний, правовий, економічний, екологічний тощо, до вивчення та обговорення яких долучаються й наші колеги. Однак насамперед слід зауважити екзистенційний вимір війни, адже російська агресія проти України спрямована на те, щоб знищити наш народ, нашу державу, нашу національну ідентичність: культуру, мову, цінності, звичаї та традиції. Наш спротив російській агресії — це продовження національно-визвольної боротьби, яка триває вже понад триста років. Тому наша війна — це справедлива війна, війна за нашу свободу і незалежність.

Визначаючи війну українського народу проти російських агресорів як справедливу, ми вже застосовуємо моральні категорії, адже «справед-

Ц и т у в а н н я: Війна як виклик для моральних цінностей (Єрмоленко, А. (модератор), Балінченко, С., Бистрицький, Є., Бойченко, М., Бучма, О., Гардашук, Т., Жулай, В., Іщенко, Ю., Йосипенко, С., Киричок, О., Лозниця, С., Любимий, Я., Мулярчук, Є., Пролєєв, С., Рогожа, М., Фадєєв, В.). *Філософська думка*, 1, 7—65. <https://doi.org/10.15407/fd2025.01.007>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2025. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ливість/несправедливість» є не тільки функційно-системними кодами права як соціальної системи, а й ключовими поняттями етики, до того ж «справедливість» є однією з основних цінностей сучасного демократичного суспільства. Так само це стосується й інших основних цінностей: свободи, солідарності, відповідальності, а також таких бінарних опозицій, як «добро/зло», «добре/погане», що є системними кодами морально-етичної сфери. Отже, питання полягає в тому, якою мірою морально-етичні категорії можуть бути застосовані до такого явища, як війна? Тому й була запропонована саме така тема для сьогоднішнього круглого столу: «Війна як виклик моральним цінностям».

Війна, що у своїй повномасштабній стадії триває вже понад тисячу діб, майже три роки, — це справжній виклик людству, людяності, моралі та моральності. Це виклик ціннісно-нормативному порядку, який уможливорює гідне існування людей і людства. Ці питання ми розглядали в обговореннях у роботі попередніх круглих столів, що відображено на сторінках нашого журналу: «Війна як соціокультурний феномен»¹; «Україна і світ після 24.02.2022»². У нашому журналі започатковано також нову рубрику, що стала постійною, а саме: «Дискурси війни в сучасній філософії». Деякі числа тематично були присвячені цій проблематиці, зокрема: «Війна та релігія»³. Цю роботу редакція продовжуватиме й надалі, принаймні, поки триватиме ця жахлива війна. Наступний круглий стіл буде присвячено обговоренню теми: «Війна і довкілля: еколого-етичні та антропологічні виміри». На сьогоднішньому Круглому столі розглядатимуться такі питання:

- Універсалізм етики та партикулярність етосів у їхніх проявах в часи війни.
- Парадигми етики війни та етики миру.
- Етика вояка та етика громадянина країни, що воює.
- Релігійна мораль і війна: конфесійні проблеми та відмінності.
- Прийнятні перемовини та межі компромісів під час війни.
- Дискурси війни та миру: моральні межі спротиву і пацифізму.

Це тільки деякі питання, що обговорюватимуться в роботі нашого круглого столу. Мабуть, виникне й багато інших питань. Сподіваюсь, що наші обговорення будуть плідними й цікавими, і ми отримаємо важливі наукові результати. Успіху в цій роботі дозвольте побажати усім учасникам цього заходу. Слава Україні!⁴

¹ Філософська думка, 2022, №3: сс. 7—58.

² Філософська думка, 2023, №3: сс. 7—58.

³ Філософська думка, 2023, №1: с. 7.

⁴ Окремі учасники круглого столу (А. Єрмоленко, С. Пролєєв, Є. Бистрицький, Є. Мулярчук, С. Йосипенко) підготували на основі своїх доповідей статті, які публікуються в цьому числі ФД.

Олександр КИРИЧОК, доктор філософських наук,
старший науковий співробітник відділу історії філософії України,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
<https://orcid.org/0000-0002-5582-8660>

ЗА ЯКИХ УМОВ НАША ВІЙНА СПРАВДІ СТАНЕ СПРАВЕДЛИВОЮ

У квітні 2022 року “The Wall Street Journal” надрукував замітку «класика» сучасної теорії справедливої війни Майкла Волцера, під назвою «Справедлива війна українців»⁵. Звертаючись до довгої філософської традиції теорії справедливої війни, Волцер, звісно, стверджує, що українці ведуть морально виправдану війну, але так виглядає, що ця, начебто позірна обставина, на мою думку, потребує додаткового уточнення.

Вважається, що ця «теорія», а достоту лише спектр міркувань, сформувалась у політичній теології Середньовіччя, передусім у творах Аврелія Августина⁶ й Томи Аквінського⁷, втім, я все ж таки схилиюсь до можливості вирізнити більш ранній її етап — античний, який до того ж, має деяку несхожість із середньовічним. В аспекті *jus ad bellum* найістотнішу ознаку справедливої війни — її дефенсивність — визначив Аристотель, коли стверджував, що військову підготовку громадян треба проводити не задля того, щоб повернути в рабство інших, але заради того, щоб не потрапили в рабство самим⁸. Проте ще раніше Платон установив головні атрибути справедливої війни з позицій *jus in bello*, порадивши «не знімати з убитого нічого, крім зброї»⁹, себто не чинити мародерства, а також з візії *jus post bellum* — «не спустошувати країну і не підпалювати будинків»¹⁰, тобто не чинити агресії щодо цивільних після виграного бою або перемоги. Середньовічна теологія насправді з деякими варіаціями просто дублює ці базові правила, акцентуючи увагу, звісно ж, на дефенсивності війни¹¹.

⁵ Walzer, M. (2022). The Just War of the Ukrainians. The Wall Street Journal, 25.03.3033 (<https://www.wsj.com/articles/the-just-war-of-the-ukrainians-11648214810>). Переклад українською мовою Ангеліни Юрків і Вероніки Єгорової було опубліковано під назвою «Українці ведуть справедливую війну» (<https://md-eksperiment.org/post/20220329-ukrayinci-vedut-spravedlivu-vijnu>).

⁶ Aurelius Augustinus. Quaestiones in Heptateuchum, libri VIIsq.

⁷ Thomas Aquinas. Summa theologiae, II-II, Q.40sq.

⁸ Аристотель. Політика, VII 1333b.

⁹ Платон. Політик, 469с.

¹⁰ Там само, 471с.

¹¹ Максимально лаконічне визначення цієї війни з погляду *jus ad bellum* дав Матвій Бластар: справедлива війна — це така, що ведеться не задля прагнення чужого, а з остероги про своє (Matthaeus Blastares. Syntagma Alphabeticum. In: Patrologia Graeca, 145, col. 181).

Застосування цієї теорії до нашої війни, як це з легкістю робить Волцер¹², створює клопоти, але не тому, що ці три ознаки «не працюють», а саме через те, що ми звикли уживати «теорію» саме у «середньовічному» варіанті, який вбачає підставу для дотримання правил війни у можливості потрапити до Царства Божого, що, до речі, відбулось у найцитованішому серед теологів війни епізоді Євангелія від Луки, коли римські легіонери приходять до Івана Хрестителя з питанням, чи може комбатант, запламований смертним гріхом убивства, отримати спасіння. Пророк, а за ним і згадані теологи відповідають, що може, якщо буде воювати за правилами, нікого не кривдячи, не оскаржуючи фальшиво і не знімаючи з убитого нічого, окрім зброї, себто не займаючись мародерством¹³. Максим Туринський, зрештою, позбавив війну тавра гріха, за умови виконання *jus in bello* та *jus post bellum* (“non enim militare delictum est, sed propter preadam militare peccatum”) ¹⁴. Іншими словами, у межах релігійної парадигми, дотримання певних норм війни, наданих нам Богом через уста пророка Івана, надає можливість життя вічного — так твердять середньовічні теологи, але не Платон та Аристотель.

Ми, українці, ведемо, з цих позицій, начебто цілком виправдану війну за правилами — не прагнемо чужого і б’ємося за «своє». Але ці правила надані нам. Оце «своє» розглядається крізь призму парадигми, подібної до теологічної, норм, установлених якщо не Богом, то міжнародним правом, в основі якого майорять видива «природного права» та «природної справедливості»¹⁵. «Своє» ж на ділі також окреслюється міжнародно визнаними «територією», «нацією» та «державою», попри модну зараз критику цих понять¹⁶. Однак чи буде справедливим у такому разі захоплення

¹² «Справедливих причин для війни в Україні немає, — стверджує польський філософ Томаш Журадзкі. — Той факт, що вона була ініційована, є порушенням правил *jus ad bellum*. Ця війна не була потрібна, їй не передували переговори, її мета — не мир, намір її неправильний. Немає жодного критерію, який би їй відповідав. На другому рівні, з того, що ми можемо припустити, це також несправедливо в сенсі порушення норм *jus in bello*, способу її ведення» (Żuradzki, T. (2022). Etyka wojny. *Teologia Polityczna*, 13.03.2022 (<https://teologiapolityczna.pl/tomasz-zuradzki-etyka-wojny>)).

¹³ Лк. 3:14.

¹⁴ «Війна сама по собі не гріх, гріх — грабунок на війні» (Maximus Turinensis. Homelie in Quatuor classes Distributae. In: *Patrologia Latina*, 57, col. 518).

¹⁵ Див.: Hugo Grotius. (2012). *On the Law of War and Peace* / Ed. by Stephen C. Neff (pp. 23—33). Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁶ Волцер, до речі, чітко бачить цей нонсенс: «... українське утвердження державності та суверенітету, — пише він, — відбувається в той час, коли студенти, які вивчають міжнародну політику, пишуть про кінець Вестфальської системи та необхідність подолання національної держави. Правда в тому, що нам потрібна міжнародна співпраця, але нам також потрібні кордони, подібні до тих, котрі зараз намагаються відновити українські бійці» (Вальцер, М. (2022). Українці ведуть справедливую війну. — <https://md-eksperiment.org/post/20220329-ukrayinci-vedut-spravedlivu-vijnu>).

нашими військами частини території Курської області? Чи мали право росіяни «захищати» представників своєї нації на території Криму, Донецької та Луганської областей і чи маємо таке право ми стосовно українських етнічних територій? Чи може частина унітарної країни чи колонія вести справедливую війну за незалежність? Чи можна справедливую війну вести на території чужої держави для захисту представників іншої нації, приміром, від геноциду? Чи можлива справедлива війна з метою повалення диктаторського режиму в іншій країні або з метою створення буферної зони? Операції «Розважлива сила» (Deliberate Force) проти злодіянь сербів у Боснії 1995 року чи «Союзна сила» (Allied Force) 1999 року у відповідь на злочини Мілошевича, звісно, можуть бути витлумачені як справедливі війни¹⁷, так само як і операція «Свобода Іраку» (Iraqi Freedom) 2003 року, але далеко не всіма в рамках як релігійної парадигми (згадаймо, хоча б про засудження всіх цих дій Папою Іваном Павлом II, схильним вважати «законною» тільки оборонну війну¹⁸), так і юридичної (наприклад, через відсутність мандату ООН на іракську офензиву). Втім, в усіх випадках «гуманітарної інтервенції» ми знову бачимо виправдання на підставі «міжнародного права», яке насправді не є правом, а є лише сукупністю міжнародних домовленостей¹⁹, котрі в разі невизнання

¹⁷ Журадзкі пише: «У ХХ столітті стався перехід від мислення про війну і питання справедливої війни в категоріях держав до категорії особистості. Відомо, що раніше держави тлумачилися як організми, а особистості є суто підпорядкованими більшому механізму. В наш час радше від того відмовляються. Мовиться, що можна проводити війни з метою захисту прав людини, навіть якщо ті права порушені власним урядом» (Żuradzki, T. (2022). Etyka wojny. *Teologia Polityczna*, 13.03.2022. — <https://teologiapolityczna.pl/tomasz-zuradzki-etyka-wojny>).

¹⁸ Бомбардування натівською авіацією Югославії для путіна постійно стає виправданням бомбардування Києва у 2022 році, хоча ми ніби й розуміємо різницю між покаранням за етнічні чистки у Сребрениці та покаранням за уявні утиски «рускоговорящего населения» на Донбасі. Див.: Putin używa nalotów na Jugosławię przez NATO, 25 lat temu, by uzasadniać swoją wojnę (<https://www.polskieradio.pl/399/7977/Artykul/3354355,Kolejny-w-ciagu-doby-rosyjski-atak-na-obwod-lwowski>); «Scenariusz jugosłowiański», czyli jak Putin wykorzystuje działania NATO do legitymizacji ataku na Ukrainę (<https://wiadomosci.onet.pl/swiat/scenariusz-jugoslowianski-bronia-rosji-w-wojnie-informacyjnej-z-nato/qccwk8v>).

¹⁹ «Правом», очевидно, можна вважати лише те, за порушення чого країну можна покарати. Росія ж, що порушила всі дотичні до війни норми Статуту ООН як головного документу міжнародного права, не покарана ні за що. Санкції, звісно, можна вважати таким «покаранням», але на 10 рік війни стало очевидно — вони не діють. За даними Інституту стратегічних досліджень за 2022 рік, який би мав стати вирішальним, економіка підсанкційної росії скоротилася лише на 2,1 % (<https://niss.gov.ua/doslidzhennya/mizhnarodni-vidnosyny/stan-ta-perspektyvy-rosiyskoyi-ekonomiky-u-2023-rotsi>), скорочення українського ВВП, за їхніми ж оцінками, при іноземній допомозі, сягало понад 30 % (<https://niss.gov.ua/news/komentari-ekspertiv/pidsumky-2022-roku-ta-ochikuvannya-shchodo-2023-roku>).

нами ефемерного «природного права» як їхньої основи перетворюються на чисті акти комунікації. Але чи не означає це, що, по суті, замінивши Святе Письмо як основу для правил справедливої війни на «природне право» в часи Гроція та Вестфальського конгресу 1648 року, а згодом на систему міжнародних домовленостей в часи Паризької конференції 1919 року, ми потрапили в усі комунітаристські та контрактаристські пастки²⁰, знищивши хитку межу між комунікацією і правом? Та власне й сам Гроцій фактично визнав, що правила війни без примусу щодо тих, хто їх порушує, стають просто балачками або покладаються на зрадливе «сумління тирана»²¹.

Для того щоб контрактаристські засади справедливості почали реально діяти в ситуації висунення претензій з боку росії, України та інших держав, потрібні «агенти справедливості» у вигляді міжнародних інституцій, які б вибудовували правила війни, а ще краще миру не на підставі західних політичних традицій, яких ніколи не дотримувався глобальний Схід, а про росію годі й говорити, не на засадах «коригувальної» (санкційної) політики, а на основі прямого втручання з метою забезпечити відповідальність агресора за свої дії. Однак ці інституції базуються на найгіршому з можливих, «контекстному» варіанті справедливості, в межах якого до різних агресій застосовують різну процедуру, «враховуючи обставини», що власне і призвело фактично до готовності пожертвувати Україною, щоб уникнути «ескалації». Вони обрали справедливість, яку описував свого часу Томас Скенлон²²: справедливість, де країни, формуючи регулятивні інституції, спираються на власні інтереси та використовують право вето, коли щось їм не подобається. Але зазначимо: не всі країни.

Що ж нам залишається у цій ситуації? Мабуть, згадати той факт, що в античну епоху по-іншому відповідали на питання: чому ми маємо воювати, спираючись на правила? І відповідь ця міститься в тезах Аристотеля про мир як прерогативу логосної частини душі²³ та його спробі додати раціональності у нерозумну діяльність, якою є війна, себто в постулаті, що «війна сама по собі примушує бути справедливим і поміркованим»²⁴. Не починати війну без реальної загрози власній країні, не мародерствувати та не руйнувати міста — це не просто шлях до Раю, як у релігій-

²⁰ Див.: Habermas, J. (2022). Krieg und Empörung. *Süddeutsche Zeitung* (28.04.2022) (<https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/das-dilemma-des-westens-juergen-habermas-zum-krieg-in-der-ukraine-e068321/?reduced=true>) та ін.

²¹ Hugo Grotius. (2012). *On the Law of War and Peace* / Ed. by Stephen C. Neff. Cambridge: Cambridge University Press, 8.

²² Див.: Scanlon, T. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

²³ Аристотель. *Політика*, VII 1333a

²⁴ Там само, 1334a.

ній парадигмі, це не просто дотримання «міжнародних норм», як у парадигмі юридичній, це намагання, врешті-решт, наділити теоретичністю практичну діяльність — війну²⁵ задля досягнення максимальної користі та справедливості, адже λόγος — це, окрім усього іншого, ще і «здатність передавати як щось корисне, так і шкідливе, як справедливе, так і несправедливе»²⁶, це, зрештою, спроба осмислити війну на підставі реальності. Волцер у згадуваному есеї зазначає: «Історично склалося так, що зовнішньополітичні “реалісти” висміювали цей аргумент (справедливої війни. — О.К.). Скільки армій, питають вони, ризикували воєнним успіхом чи власним життям, щоб зменшити ризики для життя цивільного населення? Характерною рисою реалізму є відмова звинувачувати солдатів, які роблять все, що можуть, за будь-яку ціну для інших людей, заради власного виживання чи перемоги своєї армії... Сьогодні аргумент реалістів набуває іншої форми, зважаючи на саму війну, а не на її ведення. Реалісти стверджують, що розуміють рішення путіна про вторгнення в Україну, навіть якщо засуджують наслідки. Великі держави мають право на сферу впливу за межами своїх кордонів, стверджують вони, і розширення НАТО на схід, схоже, позбавляє росію її природної сфери впливу. З цієї точки зору, ідея про те, що невеликі країни поряд з великими і могутніми мають право на повну незалежність та суверенітет, є наївною»²⁷. Саме тому, як він вважає, «нам, як і раніше, потрібні теорії справедливості»²⁸. Однак, у ситуації, коли наш ворог виходить із «реалізму», та ще й намагається подавати його як «справедливість», нам, вважаю, значно ближче було б уявляти цю справедливість у призабутий «античний» спосіб, як поділ і баланс. Тому в ситуації, коли «реалізм» переміг теорію справедливої війни, у її релігійній та юридичній парадигмах, ми маємо стати на позиції реалізму, за якого корисність є більш пріоритетною, ніж нормативна справедливість. Ми маємо, кінець-кінцем, стати на бік раціональності, технологій та ефективності.

Що це означає у практичній площині? Межу корисності та ефективності мають окреслювати не угоди, а військова доцільність, що базується на розрахунках. Насамперед це: (1) попри ризики позбавитись і так слабкої міжнародної підтримки, відновлення ядерної зброї та демонстрація готовності застосувати її як єдиний спосіб збереження відносно-го суверенітету об'єктивно не найсильнішої країни за доби недекларованого існування «сфер впливу». Війна без'ядерної країни проти ядерної у принципі не може бути справедливою, а ще пак, якщо йдеться про війну

²⁵ Там само, 1333а.

²⁶ Там само, 1253а 9—18.

²⁷ Вальцер, М. (2022). Українці ведуть справедливую війну (<https://md-eksperiment.org/post/20220329-ukrayinci-vedut-spravedlivu-vijnu>).

²⁸ Там само.

поміж країною, що добровільно відмовилась від ядерної зброї, і країною, що постійно погрожує її застосувати. Справедлива війна у нашому випадку — це також (2) розроблення та використання будь-яких видів озброєння, які сприятимуть дієвому веденню війни й доцільність використання яких буде визначена військовим командуванням, без огляду на угоди; це також (3) ураження будь-яких цілей на території росії, окупованих землях чи території її союзників, включно з об'єктами цивільної інфраструктури — за обставин військової доцільності; (4) захоплення будь-яких територій ворога чи його союзників, якщо в цьому є військова необхідність; (5) створення буферних зон на ворожій території, як тільки з'явиться така можливість і ресурси; (6) обмеження доступу представників міжнародних організацій до об'єктів утримання російських військовополонених, допоки цілком симетричні доступи не будуть надані ворожою країною; (7) інші дії, що спираються на раціональний підхід, теоретичний розрахунок та визнані військовим командуванням продуктивними для нашого виживання.

Тільки за таких умов наша війна дійсно стане справедливою!

Сергій Йосипенко: У четвертому числі за 2024 рік вийшла моя стаття, де я намагаюсь оцінити нашу ситуацію з погляду теорії справедливої війни Майкла Волцера, виходячи з того, що він є «радше реалістом, який намагається зберегти моральний вимір війни і миру». Насправді Волцер не прив'язаний до середньовічного християнського розуміння справедливої війни, він пропонує цілком сучасну й секулярну теорію справедливої війни, і для нього визначальним є досвід Другої світової та воєн ХХ століття, а також дискусій щодо них. Крім того, не треба забувати, що він американець, який написав свою класичну книгу «Справедливі та несправедливі війни» одразу після війни у В'єтнамі. Але в мене питання суто нормативного порядку: чи розрізняємо ми у запропонованому підході справедливу війну і той її крайній вираз, який сьогодні заведено називати «хрестовим походом»? Чи є такий «хрестовий похід» справедливою війною за визначенням?

Олександр Киричок: За класичною доктриною, хрестові походи називають не справедливою війною, а священною. Ми так звикли, але насправді, якщо ми говоримо про Аврелія Августина, то в нього справедлива війна — це не обов'язково війна дефенсивна, тобто оборонна. У «Граді Божому» є один цікавий момент, де він пише, що гріхом не вважається та війна, коли вбивати наказує сам Бог. І тут ми маємо натяк на щось таке цікаве, що з часом перетвориться у хрестові походи. У Томи Аквінського, який уже знав про хрестові походи і намагався їх якимось чином морально осмислити, — у нього вже немає розуміння того, що справедлива війна — це тільки війна оборонна. Якщо почитати другу книгу «Суми теології», там він ясно дає знати, що війна може бути й експансивна, не

обов'язково оборонна, за умови, якщо, пише він, нападати треба на того, хто вже напав. Це перше. По-друге, він пише, що нападати можна на ту країну, яка спричинила якесь зло, якусь кривду і не відшкодувала збитки й т. ін. Тобто Тома Аквінський у своїй теорії справедливої війни знімає ось цей момент дефенсивності. Що стосується самого Волцера, то справді, книга писалася в 1977 році. Це його головна праця, присвячена теорії справедливої війни. Він реаліст, у тому сенсі, що не пацифіст, але реалізм він критикує, якщо його розуміти як створення так званих сфер впливу. Він критикує такий підхід, оскільки той суперечить теорії справедливої війни. А загалом, багато хто пише, що сама інтервенція, тобто сам напад на якусь іншу країну не суперечить засадам справедливої війни, але тільки за тих умов, якщо для цього є певні міжнародні підстави. Наприклад, на території цієї країни зафіксовано злочини, які порушують міжнародне право.

Сергій Пролєєв: Маленька ремарка. Хрестові походи, їхнє ідейне обґрунтування якраз і виходили з того що це оборонна операція, оскільки йшлося про те, що сельджуки почали перешкоджати християнським паломникам у доступі до святинь. І це було певною фактичністю. Тому це була не експансія, а оборонна операція. Інша річ, у що вона вилилася, її підмурок тощо, а щодо ідейного обґрунтування, то воно будувалося саме таким чином. Це теж вагома річ, оскільки під це ідейне обґрунтування і відбувався увесь рух, бо хрестові походи — це не просто «хтось наказав — і пішли». Це був певний рух, те, що консолідувало та спрямовувало.

Сергій Йосипенко: Хрестові походи, про які я згадав, — це не хрестові походи середньовіччя. Це термін, який вживається в дослідженнях після Другої світової війни на позначення одного з підходів до війни поряд з реалізмом і пацифізмом. Це позиція, яка окреслилась у рефлексіях щодо Другої світової війни та інших воєн XX століття; зокрема війну, яка має на меті лише повну капітуляцію противника часто називають хрестовим походом, і це не має нічого спільного із релігійними хрестовими походами.

Анатолій Єрмоленко: Дякую, Сергію. А я б додав ще, — хоч це ми в історію питання занурюємось, — що тут є такий момент, коли частогусто відбувається ототожнення оборонної війни та справедливої. Тому не дарма і нацистська Німеччина до провокацій вдавалася, і сталінський Радянський Союз, і сьогодення Росія — для того, щоб показати справедливість своєї війни, адже на них начебто напали першими чи збираються нападати першими.

Олександр Киричок: Так, справді термін «хрестовий похід», як я пам'ятаю, останнім вживав Буш під час іракської операції. Фактично як привід для всіх війн, що їх заганяли у формат справедливих, при-

думували якусь загрозу й таке інше. Але, до речі, — і тут ми знову ж таки занурюємося в історію, — якщо взяти, наприклад, Візантію та її політичну філософію, що обертається навколо справедливої війни, то там цього терміна дотримувалися досить буквально. Тобто чогось такого, що виходило б за межі Візантії, як вона уявляла свої території, не було ні на рівні політичної ідеології, ні на рівні політичної практики.

Сергій Пролєєв: Звісно, ми знаємо хрестові походи як політичний концепт ХХ століття. Але перепрошую, якби цей концепт не відсилав до ідеї історичних хрестових походів, то він би так не називався. Тому враховувати цей зв'язок і спосіб обґрунтування таких акцій саме за тією логікою, про яку я казав, все-таки варто.

Анатолій Єрмоленко: Далі ми ще будемо звертатися до сюжетів, які заторкує, наприклад, Євген Бистрицький, розглядаючи війну як виклик для універсальної етики²⁹. Вони є певною мірою актуальними для нас, а великою мірою — для всього світу. Їх обговорюють відомі нам філософи. А зараз, зокрема, я як анонс згадаю книжку Віторіо Гьосле «Спиною до Росії». І там розглядається якраз відповідальність Заходу щодо цієї війни. От ще одна категорія етики відповідальності.

Михайло БОЙЧЕНКО, доктор філософських наук,
професор кафедри теоретичної і практичної філософії,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
<https://orcid.org/0000-0003-1404-180X>

СОЦІАЛЬНІ ТА МОРАЛЬНІ ДИЛЕМИ ВІЙНИ: УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД ІНКЛЮЗИВНОСТІ

У соціальній площині стосунки між людьми та спільнотами регулюються за принципом визначення статусу контрагента взаємодії за маркером «свій—чужий»: цілком нормально, коли під час власної соціальної самоідентифікації людина визначає свою належність до одних соціальних спільнот і *не*-належність до інших. В етичній площині розвиток моральної свідомості приходить до постконвенційної стадії, коли всі — «свої», а чужих уже немає чи, в усякому разі, не повинно бути. На конвенційній стадії ми виявляємо твердження про «богообрані» народи, про ексклюзивність або вищість однієї нації чи соціальної групи над іншими, тоді як на постконвенційній — чинності набувають універсальні етичні норми. Тут виникає універсальна етика — не універсалістська, яка лише претендує на універсальність, а саме універсальна. Тоді етика або є, і вона є як універсальна, або її немає.

Але інколи може виникати враження, що етика зникає — особливо під час війни. І це стосується як поведінки агресора, так і поведінки тих,

²⁹ Розгорнутий виклад доповіді Є. Бистрицького див. далі, стор. 98—129.

хто бореться з агресором: обидві сторони не визнають одна одну як гідну комунікації: кожна сторона вже викреслила, «скасувала» іншу, а тому «скасована» сторона висуває своє домагання на власну, виняткову мораль, якої інша сторона апіорі не визнає. Фактично маємо дві етики, які протистоять одна одній, а вся постконвенційна мораль у цій ситуації виявляється підваженою.

Щоб пояснити, як все ж може існувати універсальна етика за умов таких партикулярних викликів, я пропоную ввести термін «вибіркова інклюзивність». Тобто, згідно з універсальною етикою і постконвенційною мораллю, всіх людей і всі країни слід трактувати інклюзивно. Але коли у політичному дискурсі Заходу з'являється риторика про «країни зла», які стають ізгоями для цивілізованого світу, тоді вони, відповідно до цієї настанови мають бути виключеними з комунікації. Але так само й росія каже, що Захід є проклятим навічно, що він є нібито і продажним, і розпусним, і т.д. і т.ін. Тобто як з одного боку, так і з іншого — фіксуємо вибіркoву інклюзивність: тобто всі у світі заслуговують на моральне та етичне ставлення до них, окрім деяких ізгоїв. Відмінність у позиціях цих сторін лише в тому, кого вважати ізгоями, а загалом обидві сторони підтримують таку не-постконвенційну за суттю риторику. Але така вибіркoва інклюзивність дуже шкідлива для етики: не можна твердити, навіть на підставі їхніх абсолютно некоректних дій, що якісь люди остаточно втратили здоровий глузд, а відповідно і притомність, і осудність, тобто вже ніби вони і не є людьми у повному сенсі слова.

Адже лише виглядає так, ніби хтось у світі демонструє якийсь глобальний реверс у протилежний бік від морального прогресу і загалом від модерну. Ніхто не вірить, що росія справді повернулася до середньовічних цінностей («скреп»), так само і Трамп навряд чи є носієм справжніх традиційних цінностей — це лише ігри у традиціоналізм з обох сторін. Адже ніхто з них не відкидає досягнень модерну — обидві активно використовують усі здобутки і блага модернізації для реалізації своїх нібито «антимодерних» цілей. Але якщо ставати на позицію, що це не ігри і не тимчасове затьмарення розуму, а справді радикальний розворот від модерну, справді жорстке заперечення однією стороною певної етики, яку інша сторона визнає як правильну (причому кожна сторона має на увазі свою «правильну сторону історії»³⁰), тоді виникає спокуса виправдати поголовне знищення усіх цих «неправильних» ізгоїв — щоби не було

³⁰ Особливий присмак мають у цьому контексті заяви офіційних представників Китаю, що вони знаходяться «на правильному боці історії», не уточнюючи, на якому власне — і у 2022 році (*China on the right side of history over Ukraine war, foreign minister says.* — <https://www.reuters.com/world/china/china-right-side-history-over-ukraine-war-foreign-minister-2022-03-20/>), і у 2024 році так само (http://fm.china-embassy.gov.cn/eng/zgxw/202403/t20240307_11255682.htm).

винятків і щоби всі жили за «правильною» етикою. Тоді-то і з'являються голоси за те, щоби нищити всіх зі стану ворогів — байдуже, жінок, дітей, мирних жителів чи військових. Тобто щодо ворогів кожна сторона готова робити виняток зі своїх правил і виключає їх із докладання щодо них принципів універсальної етики. Таку вибірккову інклюзивність явно і давно демонструє не лише на риторичі, а й у своїх діях росія. Але існує небезпека і спокуса, щоб і Україна, і Захід, і весь цивілізований світ скопилися до такої вибіркової інклюзивності. Утім, така вибірккова інклюзивність — це круглий квадрат: адже або інклюзивність є, або її немає, *tertium non datur*. Якщо є така вибірккова інклюзивність, тоді постконвенційної етики точно немає.

Яскраво ілюструє це псевдоетична стратегія обирання «меншого зла». Усі соціальні дилеми можна привести до моральних дилем, а усі моральні дилеми можна спробувати подати як вибір меншого зла. Однак саме на прикладі соціальних дилем вочевиднюється абсурдність того, що в теорії моралі може на перший погляд видаватися прийнятним чи принаймні логічним розв'язком — коли нібито вже те є добром, що ми намагаємося або навіть маємо успіх у тому, аби уникнути більшого зла. Адже сам вибір зла — не важливо, меншого чи більшого — вже є сам по собі аморальним. І виставляти вибір меншого зла добром є абсолютним абсурдом і вивернутою мораллю. Адже уникати більшого зла, вибираючи менше зло, — все одно означає йти шляхом зла і перебувати й надалі на цьому шляху.

Але візьмемо приклад із пропозицією Габермаса до України в ситуації протистояння російській військовій агресії. Габермас пропонує Україні поступитися росії — так, мовляв, і Україна, і Євросоюз, і увесь світ уникнуть більшого зла — ядерної війни³¹. Для нас, українців, очевидна аморальність такої пропозиції і такого «розв'язання» моральної дилеми. Ми не готові ставати добровільною жертвою для агресора — з метою його тимчасово задобрити. Історія вже неодноразово доводила: агресор не заспокоюється після вдалого грабунку, а лише отримує в результаті додаткові ресурси, щоб далі чинити нові пограбування вже інших жертв.

Погоджуючись прийняти зло, нехай навіть «менше», ми вже чинимо аморально. У класичній концепції британської філософині Філіпи Фут, відомій під назвою «проблема вагонетки», пропонується вибирати — спричинити вбивство однієї людини чи п'яти людей³². Очевидно, що це сатининська та аморальна пропозиція, у якій не може бути етичної відповіді.

³¹ Habermas, J. (2022). Krieg und Empörung. Das Dilemma des Westen. *Sueddeutsche Zeitung*, 01.05.2022 (<https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/das-dilemma-des-westens-juergen-habermas-zum-krieg-in-der-ukraine-e068321/?reduced=true>).

³² Foot, P. (1967). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford-Review*, (5), 5—15.

Особливо наочно це стає, коли «меншим злом» виявляється легітимація масових убивств як нібито вибір «меншого зла». Політично таку легітимацію чинили неодноразово — але завжди це давало оманливі виграші у короткій перспективі, а стратегічно призводило до політичного краху. У правовій площині також, хоча це дещо важче, можна знайти легітимацію кривавої різні — але в результаті отримуємо неминучий правовий нігілізм і втрату будь-якої правової легітимації: адже право має захищати людину, а не вбивати її. Економічно також дехто вважає війну скидуванням баласту — позбуванням соціально слабких верств, які постійно потребують дотацій³³. Однак така економічна псевдолегітимація обертається карт-бланшем на економічний цинізм, який знову ж таки призводить до нестримної економічної корупції, руйнування економічних зв'язків і врешті — до глибокої економічної кризи, аж до наростання ризику економічної катастрофи.

Альтернативою обирання «меншого зла» є орієнтація на пошук добра — нехай не максимального і всеохопного, нехай і меншого добра, але з перспективою поступового його нарощування у масштабах.

Нехай зараз ми змушені поступитися частиною територій, але не поступаємося боротьбою за своїх громадян — нехай дехто і виявився проти своєї волі на окупованих територіях: старі люди, діти, хворі, полонені тощо. Боротися варто за кожного з них і до кінця, нехай і виборюємо їх назад в Україну поступово і малими групами.

Так само варто боротися за свої території. Не лише тому, що, віддавши агресорові вже завойовані, визнавши його законне право на них, ми тут же створюємо прецедент, визнаємо його право у майбутньому чинити так само, захоплюючи інші, нові українські землі. За свої території варто боротися, адже за них вже загинули наші кращі бійці, справжні патріоти України. Якщо будемо віддавати ці території ворогові, тоді частково знецінимо їхній подвиг. А знецінювати його ми не маємо морального право ані на йоту.

Тому поступатися можемо лише часом і власним життєвим ресурсом — а не ресурсом інших людей, особливо тих, хто вже віддав найдорожче за Перемогу, тобто за відновлення самостійної, демократичної та гідної України.

Прийнятна дилема є лишень у розподілі ресурсів — але не у тих варстостях, заради яких ми живемо. Поки тримаємося цієї чіткої та ясної мо-

³³ Голова благодійного фонду «Русь сидящая» Ольга Романова: «Схоже, Путін має на меті утилізувати зайве населення Росії. Для нього в'язні та мешканці окраїн є маргіналами, найнижчим рівнем суспільства, яким потрібно займатись, проте диктатор не хоче докладати до цього зусиль. Путіну вигідно, щоб вони померли на території України» (https://24tv.ua/putin-robit-chistki-rosiyskogo-susplstva-yomu-vigidni-veliki_n2727357).

ральної позиції — зберігаємо ядро своєї соціальності, а отже й упевненість у своїй Перемозі.

Сергій Пролеєв: У мене не стільки запитання, скільки реакція щодо цієї вибіркової інклюзивності. Я хочу зауважити, що універсальність норми не обов'язково передбачає, що її всі визнають. Бо коли ми кажемо про інклюзивність, тобто залученість, то треба порушити питання про те, який вона має характер. Вона не може бути примусовою. Вона завжди вільна, добровільна. Тобто, хто залучається, хто інклюзується, той і потрапляє в цю універсальність. А хто не приймає її, той і не приймає. Його неможливо змусити. Або можливо, але це вже інша ситуація.

І наступний момент. Пролунало, що коли якісь країни ігнорують цю загальну нормативність, то знищити все, що там є, — це теж зло. Але ж, перепрошую, ніхто їх не збирається знищувати. Питання не в тому, щоб їх знищити, а в тому, щоб вони припинили агресію, щоб вони припинили зазіхання на оцю універсальну нормативність. Інакше кажучи, щоб вони припинили війну та перейшли у стан миру. І коли вони в цей стан перейдуть, ніхто не буде не тільки їх знищувати, а й навіть різками їх начебто бити не буде. Тому, власне, це отакі уточнення, які, мені здається, дещо ставлять на свої місця в цій загалом правильній постановці питання про універсальність норм, які дійсно для всіх. Це правда.

Михайло Бойченко: Інклюзивність не залежить від того, подобається вона комусь чи не подобається. Це не так вирішується.

Олександр Киричок: Тут слід розрізняти інклюзивність і, я би сказав, самоінклюзивність. Тобто ми можемо не вживати таких термінів, як, наприклад, «вісь зла», «орки», «недолюди» тощо, стосовно китайців, корейців чи росіян, але вони не припинять називати інших «хохлами», «піндосами» й т. ін. і весь час наполягати на тому, що у тих не та щелепа і не ті хромосоми. І я не згоден з тим, що ми не повинні їх знищити. Повинні, але як, у якому сенсі? Річ у тім, що ця самоінклюзивність для росії, для росіян — це спосіб їхнього існування. Це те що робить їх взагалі окремою країною. Це шлях формування їхньої самоідентичності. Росія не може бути інакшою, вона не може існувати в іншому форматі, окрім як отак інклюзивно. Це як стрижень у дитячій іграшці — пірамідки. Коли ми його висмикуємо, вона розсипається й припиняє бути іграшкою — це вже просто купа сміття. Якщо вони висмикнуть із себе оцю самоінклюзивність, поєднану зі зневагою до інших народів, то припинять бути самими собою. Це буде суто сукупність якихось незрозумілих людей, незрозуміло в межах яких країн і т.д. Тобто у нас не залишається іншого вибору, як висмикнути цей стрижень і знищити у них цю інклюзивність.

Євген Бистрицький: Поняття випадковості — це складне для філософії поняття. Утім, до вас наразі просте питання. А яка причина випадковості? Так, ми можемо сказати, що все випадково. Але це не

філософський зріз питання. Тож, чому випадкова інклюзивність постає як вибіркова?

Михайло Бойченко: Про випадкову інклюзивність я не говорив. А вибіркова інклюзивність — це та, що базується на селективності — коли її застосовують не універсально, а здійснюють селекцію. Але селекція — це не випадковість. В ній є свої критерії, за якими ми цю селекцію робимо.

Володимир ФАДЄЄВ, кандидат філософських наук,
завідувач відділу філософських проблем етносу та нації,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
<http://orcid.org/0000-0002-0890-1239>

ПОСТГЕРОЇЧНЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ЕТИКА ВІЙНИ

У європейській культурі, хоча й не тільки в ній, зразковим образом героя є постать воїна. Відповідно, і героїчну поведінку зазвичай пов'язують передусім з уявленнями про військовий героїзм, прояви самопожертви та відданості на полі бою. Такі прояви почасти мають у своєму підґрунті релігійні почуття, прагнення вийти за межі природних життєвих настанов самозбереження заради досягнення вищої мети. Герой немовби перебуває на межі між профанним і сакральним світами й навіть тоді, коли суспільство вже не так, як раніше, покладається на релігійні ідеали, герой залишається освяченим ореолом відданості чомусь вищому. Прикладами таких перехідних форм уявлень про героїзм є культи героїв різних політичних релігій, ґрунтованих на мобілізаційних ідеологіях (на кшталт націоналізму і комунізму), піднесення, розквіт і занепад яких стали примітною ознакою двох останніх століть світової історії.

Виникнення постгероїчного суспільства, як правило, розглядається його членами як результат тривалої еволюції, результатом якої є настання більш гуманного і гармонійного стану, а поширення героїчних настроїв — ледве не як симптом специфічної патології войовничості, властивої певним соціальним групам. Як зауважив свого часу Роже Каюа, «сучасний світ, унаслідок самої своєї природи, хворобливо сприймає цих професіоналів насильства». Оспівування героїв породжувало численні релігійні та напіврелігійні форми суспільних ритуалів та епічні наративи, покликані увічнити пам'ять про героїчні події та постаті минулого. Сьогодні ці форми здебільшого існують за інерцією, будучи вписаними у колообіг щорічних календарних свят і пам'ятних ушанувань. І лише трагічні події збройного протистояння, на кшталт поточної російсько-української війни, спонукають до відродження та оновлення цих культів і наративів, наповнення їх новими змістом і постатями.

Звісно, перехід до постгероїчного суспільства відбувається нерівномірно в різних країнах та регіонах світу. У країнах так званого гло-

бального Півдня цей перехід просувається набагато повільніше. За умов зростання майнової та політичної поляризації й поширення протестних настроїв навіть оприявнюється зворотний процес, що дістає вираження у формуванні різного ґатунку радикальних осередків — потенційних носіїв героїчного етосу. В країнах з високими демографічними показниками це супроводжується порівняно високим ступенем насильства, спрямованого як всередину, так і назовні суспільства. Поширення такого етосу призводить до виникнення специфічних субкультур, ґрунтованих на героїчній картині світу та цінностях, підживлюваних новоствореними войовничими культами чи радикальними версіями тубільних та/чи світових релігій, прикладом чого можна вважати події «арабської весни».

Етичні міркування про постгероїчні суспільства зазвичай пов'язані з кількома аспектами. Передусім ідеться про зміни у ставленні до проявів героїзму та самопожертви. Ця лінія міркувань зосереджується на соціокультурних і політичних змінах, що призвели до занепаду культу героїв, на причинах і наслідках цього процесу. В цьому разі зазначають, що поширення постгероїчних настроїв сприяло збереженню миру в розвинених демократичних країнах, але водночас зробило їх уразливими перед шантажем войовничих суперників, адже ключовою настановою постгероїчних стало уникнення жертв серед мирного населення та мінімізація бойових втрат. Поки що військово-технологічна перевага західних країн дає їм змогу залишатися постгероїчними, проте саме ця перевага спонукає носіїв героїчного етосу вдаватися до асиметричних засобів боротьби (таких, як терористичні атаки, диверсії, саботаж тощо) — і не безуспішно. Разом з тим всередині самих західних країн дуже стримано ставляться до відродження героїчного етосу, вбачаючи в цьому загрозу посилення станової самосвідомості військових або радикалізації носіїв деяких субкультур (ісламістських, неонацистських, ліворадикальних та ін.), схильних до екстремістської активності. Сприяє цьому й обережність політичних еліт демократичних країн, принципово залежних від підтримки свого постгероїчного електорату. Ба більше, прагнення уникнути жертв серед військових позначаються на тому, як навіть провідні у військовому сенсі держави світу реагують на небезпеку людських втрат. Так, у жовтні 1993 року військові США терміново залишили територію Сомалі після загибелі 18 командос у Моґадішо.

Не менш важливими, якщо не визначальними, виявляються соціо-демографічні показники, адже сьгодні розвинені демократичні суспільства мають набагато нижчий рівень народжуваності — помітно менший за необхідний для збереження наявної чисельності населення. Інакше кажучи, пересічна європейська чи північноамериканська родина, маючи одну чи дві дитини, набагато стриманіше ставиться до їхньої участі у бойових діях та загалом до військової служби. Таке став-

лення відображає подальше дистанціювання від героїчного етосу, що супроводжується переходом до професійної армії і, зрештою, до скасування загального військового обов'язку. В умовах мирного часу все це не створює особливих проблем. Проблеми постають за умов воєнного стану або надзвичайних ситуацій, що потребують масової мобілізації громадян для протидії посталим загрозам та/чи боротьби з їхніми наслідками. В цьому разі порушуються принципові етичні питання, адже виникає напруження між цінностями, що апелюють до відповідальності громадян за майбутнє своєї країни, та постгероїчними настановами самозбереження.

Інший етичний аспект безпосередньо стосується засобів ведення війни та норм, законів і звичаїв війни, що мають регулювати їх застосування. Якщо зразковою формою збройного протистояння героїчної доби було оспіване в епічних оповідях пряме зіткнення воїнів (згадаймо двобій Ахіла з Гектором в «Іліаді» Гомера), то перехід до постгероїчного суспільства починався зі зростання просторової дистанції між супротивниками завдяки удосконаленню зброї, техніки ведення бою тощо. Вже поява і поширення вогнепальної зброї багатьма розглядалася як вираження занепаду лицарського етосу та знеособлення збройного протистояння. Сьогоднішні ж технологічні новації, передусім у сфері БПЛА, істотно збільшили зазначену дистанцію та перетворили війну на форму полювання на супротивника, зумовивши зміни у плануванні та проведенні військових дій. Порівняно висока точність нової зброї та можливість уникнути зайвих жертв, викликаних застосуванням невибіркових засобів ураження, є позитивним наслідком цих новацій. Проте можливість здійснювати військові дії дистанційно, відстежувати та вражати супротивника, уникаючи безпосереднього зіткнення з ним, пришвидшила розмивання героїчного етосу, посилюючи психологічну вразливість постгероїчних суспільств та послаблюючи їхню спроможність протистояти погрозам і шантажу з боку агресивних супротивників. Залишки героїчного етосу в розвинених постіндустріальних країнах сьогодні культивуються радше всередині окремих (пара)мілітарних груп, часто густо рекрутованих різними ПВК, які дедалі більше перебирають на себе роль військових. Складається враження, що провідні країни світу радше згодні були б відродити стару імперську практику рекрутування солдатів у малорозвинених країнах глобального Півдня, ніж ризикувати власними громадянами. При цьому ключовим для постгероїчних суспільств залишається питання ціни, яку вони згодні заплатити за втрату героїчного етосу та делегування функцій оборони окремим групам професійних воїнів.

Світлана Балінченко: Маю питання стосовно порівняння категорій героя саме з огляду на ситуацію російсько-української війни. У 2024 році

опубліковано статтю Джорджа Тері з некрополітики та біополітики, де він порівнює зміст категорії героя в різних контекстах. Він, наприклад, каже, що, в українському контексті, важливою є стратегія виживання, оскільки від виживання героя залежить виживання населення. А в російському контексті, герой — це некрополітичне явище, оскільки наголос на потребі загинути за ідею. Яке ваше враження стосовно цієї ситуації? Як би ви порівняли ці категорії героя в різних контекстах?

Володимир Фадєєв: Певною мірою таке порівняння відображає ситуацію жертв, які мають протистояти агресії, і агресора... Хоча тут ідеться, як ми вже згадували, про парадигму Росії як буцімто жертви. Можливо, тут позиція автора, який їх протиставляє, є дещо спрощеною. Звісно, нам не можна приставати на позицію російської сторони, мовляв, вони начебто обороняються. Але я би не сказав, що саме російське суспільство є аж таким героїчним; постгероїчний етос там доволі поширений, з огляду на масштаби міграції з Росії, — це кілька мільйонів осіб. Інша річ, що позаяк у них в чотири рази більше населення, цих носіїв героїчного етосу в принципі більше, і парамілітарних об'єднань також більше.

Тетяна ГАРДАШУК, доктор філософських наук,
завідувачка відділу логіки та методології науки,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
<https://orcid.org/0000-0003-1831-2021>

ЕКОЛОГО-ЕТИЧНІ ВИМІРИ ТРАГЕДІЇ ТА МАЙБУТНЬОГО КАХОВСЬКОЇ ГЕС³⁴

Підриг російськими агресорами Каховської ГЕС (6 червня 2023) спричинив масштабні та далекосяжні наслідки, що потребують як комплексної оцінки, так і формування візії майбутнього розвитку цього об'єкта, пов'язаної з ним інфраструктури, прилеглих територій та громад Дніпровського водного басейну. Оскільки Дніпро є найбільшою рікою України, четвертою за довжиною та третьою за площею басейну рікою Європи, осередком розселення давніх племен та зародження й формування української культури та ареною розгортання національної історії³⁵, розгляд цих питань не може обмежуватися економічними та управлінськими рамками, а потребує ширшого погляду та глибоких еколого-

³⁴ Доповідь підготовлена в рамках проекту “The Value of Rivers, Instrumentalization Practices, and the Future of the Kakhovka HPP Area” в Університеті Біадрина (KIU Viadrina University, Франкфурт-на-Одері, Німеччина) за підтримки програми академічних обмінів DAAD Уряду Німеччини (листопад 2024 — січень 2025).

³⁵ Хільчевський, В.К. (2008). Дніпро. *Енциклопедія Сучасної України* / Редкол.: І.М. Дзюба, А.І. Жуковський, М.Г. Железняк [та ін.]; НАН України, НТШ. Київ: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України (<https://esu.com.ua/article-22159>).

етичних рефлексій з урахуванням історико-культурного та соціально-політичного контекстів.

З позицій науки про систему Землі (Earth system science), річки є підсистемою Землі та інтегральною частиною гідросфери. Вони підтримують водний баланс і глобальні запаси прісної води, життєдіяльність екосистем та видів, включно з людиною, глобальну та локальні кліматичні системи тощо. Водночас річки зазнають негативних впливів різноманітних форм людської діяльності, що спричиняється до виснаження водних ресурсів, природних катаклізмів, глобальних та локальних екологічних криз, міграції людей, голоду, поширення захворювань та несправедливості³⁶. Війни та інші соціальні конфлікти також є потужним чинником негативного впливу на річки, що потребує етичної оцінки з опертям на ціннісний підхід.

Цінність річок можна розглядати в рамках етики води, яка формує підходи до визначення цінності води й водних екосистем та способів включення цих цінностей у людську практику та поведінку³⁷, а також надає інструментарій для пошуку відповідей на виклики сучасності та визначення відповідальності. Оскільки цінності репрезентують ті якості та характеристики речей, завдяки яким речі набувають значення для людей³⁸, вода в різних своїх формах може оцінюватися людьми під різними кутами зору. Для людей річки та водні екосистеми, що виконують різноманітні функції, набувають багатьох значень: життєзабезпечувального (вітального), сакрального, символічного, економічного, наукового й освітнього, естетичного та рекреаційного. Вони також мають стратегічне значення як умова майбутнього існування біосфери та збалансованого життя прийдешніх поколінь. Отже, цінність річок визначається тим фактом, що вони виконують різноманітні функції або служать багатом цілям. Якщо якості та характеристики стають важливими для людей як засоби досягнення певних цілей, то їх відносять до категорії *інструментальних*, або утилітарних цінностей. Такі цінності також називають *зовнішніми цінностями* на противагу *цінностям внутрішнім*, які невіддільні від властивостей певних сутностей, об'єктів або ознак і не залежать від позиції оцінювача. Не занурюючись в нюанси визначення та

³⁶ State of the Global Climate. (2023). *World Meteorological Organization* (<https://wmo.int/publication-series/state-of-global-climate-2023>); State of Global Water Resources. (2023). *World Meteorological Organization* (<https://wmo.int/publication-series/state-of-global-water-resources-2023>); *UN World Water Development Report 2024* (<https://www.unwater.org/publications/un-world-water-development-report-2024>).

³⁷ Groenfeldt, D. (2019). *Water Ethics: A Values Approach to Solving the Water Crisis*. London: Routledge (<https://doi.org/10.4324/9781351200196>)

³⁸ O'Connor, S., Kenter, J.O. (2019). Making Intrinsic Values Work; Integrating Intrinsic Values of the More-Than-Human World Through the Life Framework of Values. *Sustainability Science*, 14, 1249 (<https://doi.org/10.1007/s11625-019-00715-7>).

співвідношення зовнішніх і внутрішніх цінностей, зупинюся на інструментальних цінностях річок з фокусом на їхньому значенні для людей, зокрема для досягнення соціально-економічних цілей.

Людське ставлення до річок та їх поцінювання глибоко вкорінені в історії та культурі. Традиційно життя та розвиток народів, етнічних груп і громад пов'язані з річками, які не лише забезпечують задоволення життєвих (вода, їжа, санітарія) та практичних (зрошення, судноплавство, торгівля) потреб людей, а водночас можуть бути джерелом небезпек. Річки вважалися і досі багатьма народами та етносами вважаються священними, є об'єктом поклоніння.

Відповідно, річкам надавали сакрального значення, намагаючись таким чином відвернути «гнів і кару» водної стихії та заслужити її милість та щедрість до людей. Водночас, використання річок в людських цілях втілювалося у перших гідро-інженерних практиках, зокрема зведенні дамб. Такі протоінженерні форми діяльності, як правило, не спричиняли значних змін в річкових екосистемах і досі використовуються корінними народами та місцевими громадами.

Ситуація докорінним чином змінилася із розвитком гідроенергетики кінця XIX — першої половини XX століття в Європі та США і в 1920—1970-ті роки в СРСР. З позицій ціннісного підходу, бурхливий розвиток гідроенергетики та спорудження дамб є редукцією цінності річок до інструменту забезпечення економічного зростання та задоволення потреб населення передовсім в електроенергії. Дотичною до інструменталізації річок в економічних цілях є використання символічного значення річок та розвитку гідроенергетики в ідеологічних цілях для демонстрації перемоги людини над природою, приборкання водної стихії та утвердження могутності держави. Це, зокрема, промовисто демонструють слова Президента США Франкліна Рузвельта під час відкриття Дамби Гувера (Hoover Dam) 30 вересня 1935 року, яку нарекли «Проектом на віки!» та «великим подвигом людства»: «Це інженерна перемога першого порядку — ще одне велике досягнення американської винахідливості, американської майстерності та рішучості»³⁹. Подібна інструменталізація з відповідними ідеологічними та пропагандистськими акцентами мала місце і в гідроенергетичних програм СРСР.

Тому під час аналізу причин і наслідків підриву Каховської ГЕС та визначення майбутньої долі басейну ріки Дніпро слід враховувати не лише всю передісторію її зведення як складової Дніпровського каскаду ГЕС, початок якому поклало будівництво Дніпрогесу (1927). Воно передбачало не лише економічні цілі, а й маніфестацію тоталітарним режимом

³⁹ Franklin D. Roosevelt. Address at the Dedication of Boulder Dam. September 30, 1935. *The American Presidency Project* (<https://www.presidency.ucsb.edu/documents/address-the-dedication-boulder-dam>).

СРСР влади над Дніпром, прилеглими землями та людьми, що їх населяли, перемоги нового над старим, провідної ролі робітничого класу над відсталим селянством і реакційними куркулями під сталінськими гаслами про те, що немає такої фортеці (маючи на увазі Дніпро з його порогами), яку б не взяли більшовики. Є також підстави стверджувати, що ідеологічна інструменталізація нерідко брала гору на інструменталізацію соціально-економічною. Власне, цей підхід, хоч і в дещо ослаблених чи видозмінених формах, мав місце впродовж усього періоду зведення Дніпровського каскаду ГЕС аж до 1976 року⁴⁰. Підкорення Дніпра глорифікувалося радянською літературою і мистецтвом, але й було темою осмислення долі ріки, людей, всієї України (Дзига Вертов, Арнольд Курдюм, Олександр Довженко та ін.).

Будівництво цих об'єктів змінило водний режим та екосистему Дніпра та прилеглих територій і стало травмою для українців та їхньої ідентичності, тісно пов'язаної як із природним довкіллям, так і з історією цієї території. Водночас це спричинилося до зміни економічної структури регіону та формування нової ідентичності людей, для яких руйнівні наслідки російської агресії також мали й мають трагічні, травматичні наслідки.

Після підриву Каховської ГЕС з його екоцидними та геноцидними наслідками в суспільстві окреслилось декілька підходів до майбутнього Дніпра та постраждалих територій: ренатуралізація земель («дати природі зробити свою справу» і виправити шкоду, завдану людиною починаючи від зведення ГЕС і до її підриву); відтворення сакрального і символічного значення цих територій, що, зокрема, апелюють до міфу Великого Лугу; відновлення Каховської ГЕС та Каховського моря, щоб забезпечити потреби людей та економіки. Кожен з підходів має своїх прибічників та опонентів. Попри їхню опозиційність, можна констатувати, що вони так чи так звернені у більш чи менш віддалене минуле, тоді як майбутнє містить безліч невизначеностей. Невідомо, коли всі постраждалі території та сама Каховська ГЕС будуть звільнені від окупації, якою буде демографічна, економічна та екологічна ситуація регіону та країни в цілому тощо.

Такий стан речей спонукає до ретельного, уважного та етично виваженого пошуку консенсусу, враховуючи увесь спектр цінності річок та річкових екосистем в конкретному біофізичному, історико-культурному та соціальному контекстах Дніпра, України, а також Європи. Тому пошук

⁴⁰ Можна було б навести приклади й інших регіонів колишнього СРСР на підтвердження тотальності пропагандистсько-ідеологічної інструменталізації підкорення річок, як-от проект повороту північних річок (річок Сибіру), згорнутий всередині 1980-х років. Також цікавою темою аналізу може бути реалізація в КНР проекту з повороту річок з Півдня на Північ країни, задуманого Мао Цзедунем 1952 року.

рішень і розроблення сценаріїв мають відбуватися за участі всіх зацікавлених сторін, на підставі ціннісного підходу, який дасть змогу визначити інтереси тих, хто зацікавлений у річкових ресурсах (як матеріальних цінностях), у річкових ландшафтах та екосистемах, і тих, для кого життя «з річкою» є частиною їхньої ідентичності⁴¹. Має також бути врахований сучасний досвід не лише спорудження гідро-інженерних об'єктів, а й їх демонтажу⁴². Окремим завданням є розроблення методології ухвалення рішень в умовах невизначеності.

Світлана Балінченко: Я згадала, що в Хартії Землі (маю на увазі документ 2000 року) є пункт стосовно заборони воєнних дій, що шкодять навколишньому середовищу. Так ось, я хочу спитати, чи маємо ми включити до переліку критеріїв справедливості чи несправедливості війни саме екологічні критерії, а чи ми повинні розглядати їх виключно в антропологічному сенсі впливу війни на людське життя?

Тетяна Гардашук: Ні, ми не маємо розглядати їх тільки в сенсі впливу на людське життя чи значення довкілля для суспільства, бо існує справді чимало міжнародних правових документів, в тому числі й додатки до Женевської конвенції, які стосуються незавдання чи мінімізації шкоди довкіл्लю під час воєнних дій. Але тут ми маємо якраз зворотний кейс, свідомий акт тероризму і вепонізації як потенційно небезпечного промислового об'єкту, так і такого природного ресурсу, як вода. І, знову ж таки, якщо говорити про еколого-антропологічні виміри, то можна розглядати цю проблему в плані порушення не лише прав людини, а й прав природи на її існування. І в цьому випадку і природа, і ріка, і вода виступають як жертви, як постраждалі, а інший аспект — це власне шкода, завдана суспільству та конкретним людям внаслідок цього акту тероризму. Ми стикаємося з тією проблемою, що Росія порушила і продовжує порушувати всі чинні міжнародні угоди, конвенції та домовленості. І те, як реагує міжнародне суспільство, — це риторичне питання. Зараз, до речі, ведуться активні дискусії про включення екоциду до міжнародних злочинів як п'ятого міжнародного злочину поряд з воєнними злочинами, злочинами проти людяності, геноцидом і злочинами агресії під юрисдикцією Міжнародного кримінального суду (МКС). До речі, Україна також має у своєму кримінальному кодексі статтю про злочини екоциду (Стаття 441 Кримінального кодексу України), яку було ухвалено ще в 1990-х роках. І зараз максимум, що Україна в правовому полі може робити (і робить), — це, по-перше, відкривати кримінальні справи, зокрема заочні,

⁴¹ Zhang, X., Zhang, Y., Zhai, J., Wu, Y., Mao, A. (2021). Waterscapes for promoting mental health in the general population. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18(22). Art. 11792 (<https://doi.org/10.3390/ijerph182211792>).

⁴² Див., наприклад: *Dam Removal in Europe is no longer taboo!* (<https://www.ern.org/en/dam-removal/>).

проти тих, хто вчинив цей акт тероризму, по-друге, — тісно співпрацювати з міжнародними інституціями, бо рано чи пізно, сподіваймося, все одно яким чином, акт правосуддя має здійснитися.

Марія Рогожа: У мене коротка репліка. Дуже цікава доповідь, і взагалі я вперше чую (можливо, тому що цю проблематику не відстежую) в контексті проблематики російсько-української війни порушення питання про екологію. І не тільки в Україні, а й на світовому рівні. У Бостоні, США, в листопаді відбувався 56-й Щорічний з'їзд Асоціації славістичних, східноєвропейських та євразійських студій (Association for Slavic, East European, and Eurasian Studies — ASEES). Там була панель про екологічні наслідки військових дій в Україні. Йдучи на засідання, я думала, що там будуть українські дослідники та українські кейси. Але там були лише західні дослідники, які уможливно говорили про можливості застосування ядерної зброї у російсько-українській війні та про наслідки цього.

Але проблема екологічних наслідків війни значно ширша. Це й забруднення територій під час військових дій — брудна вода, яка йшла на Київ з Десни, забруднення вибухами, бомбами, — забруднення територій, які сотні років не можна буде очистити. Це насправді проблема. І проблема, яку просто не порушують через безліч інших нагальних проблем, що їх несе війна. І це не тільки екологічна проблема, це філософсько-світоглядна і гуманітарна проблема, яка потребує і осмислення, і розв'язання.

Тетяна Гардашук: Насправді екологічними наслідками війни в Україні ні займаються чимало дослідників в Україні, а також міжнародних організацій. Утім, ви згадали про ядерний тероризм. Тож, аналізуючи цей кейс, ми не повинні забувати про сусідство Запорізької атомної електростанції, функціонування і безпека якої залежить від постачання води в охолоджувальні ставки з Каховського моря. Тут додається ще одна велика невизначеність, пов'язана із майбутнім окупованої Запорізької атомної електростанції, що також є актом ядерного тероризму і шантажу. Тобто ситуація надзвичайно складна.

Сергій Йосипенко: Дозволю собі маленький коментар. Ми тут бачимо, як безпосередні інтереси стикаються з цінностями, навіть глобальними. Для згаданих західних дослідників більш важлива ядерна безпека, це відповідає їхнім інтересам. Те, чи буде рости хліб на наших землях, — для них другорядне питання. Це важливо хіба що для африканців, але їм все одно, в кого це зерно купляти.

Олександр Киричок: Для Америки це може теж виявитися досить складною темою, оскільки, наприклад, ми знаємо, що під час війни у В'єтнамі, північні в'єтнамці ховалися переважно в лісах, і американські війська скидали спеціальні речовини, які призводили до опадання листя для того, щоб зробити прозорливими їхні ліси. Якщо ця тема дуже силь-

но розкрутиться у Сполучених Штатах, то знову буде така ситуація, що з'являться якісь нові пацифісти.

Сергій Йосипенко: Можливо, але варто врахувати, що Трамп збирається вийти із глобальної кліматичної угоди. Він збирається дати зелене світло способам видобутку нафти, які апіорі шкодять екології, і т.д., і т.ін. Безпосередній інтерес диктує зовсім інші правила, на жаль. Давайте не покладатися лише на цінності й відстоювати свій інтерес, зокрема й у суді.

Юрій ІЩЕНКО, доктор філософських наук (Дюссельдорф)

ДО КРИТИКИ ДИСКУРСУ УЗВИЧАЄННЯ ВІЙНИ

В основі цих міркувань лежить питання, наскільки наш досвід війни є сумісним з дискурсними формами, які ми використовуємо, щоб осмислити цей досвід, передовсім виявити смислову напругу між живим досвідом та абстрактною формою, відкритістю та закритістю, фрагментарністю та цілісністю міркування, яке, зрештою, укорінене *присутністю* суб'єкта «тут» і «зараз», а відтак має своїм комунікативним, когнітивним і ціннісно-нормативним контекстом певний історично й культурно конституційований *Lebenswelt* людини. Досвід війни свідчить, що матеріальні елементи (зброя, набої, технічні засоби та інструменти тощо), психосоматичні фактори (інстинкти, рефлексії, рефлексії та ін.), нарешті, свідомі (ціннісно-нормативно ґрунтовані на рівні знань, переконань, вірувань) форми поведінки з їхньою домінантою виживання і нищення ворога (які в екзистенційній площині оголюють смислові підстави людської вітальності в іпостасі «життя—смерті—безсмертя»), стають прикінцево *повсякденністю*, узвичаюються свідомістю і перетворюються на своєрідний *побут*. У такий спосіб досвід переживання війни виробляє специфічні «технології» свідомості, насамперед технології нападу та оборони, агресії та захисту, що трансформують узвичаєні до цього почуття страху, ненависті, любові, сорому, болю тощо. Узагальнюючи, можна говорити про те, що повсякденний досвід переживання війни породжує різноманітні *антропотехніки*. Під останніми будемо розуміти специфічно людські способи адаптації до реальності та людської «турботи про себе» (М. Фуко).

У тлумаченні Петера Слотердайка певні антропотехніки формуються на ґрунті *звичайів*, тобто відповідних комплексів «вправ», виконання яких є невіддільною рисою людського буття. Звісно, останні опосередковані дискурсними практиками з їхніми специфічними мовно-мовленнєвими засобами творення текстів, які занурені у життя (певний контекст) і постають як певні відповіді на запитання, що інспіровані самим життям, тобто як дискурс (М. Попович). Дискурси війни, зрозуміло, є також певними відповідями на запити життя, котрі, втім,

у ситуації війни *безпосередньо* межують з усвідомлюваною чи прихованою (несвідомою) думкою про смерть. Ця безпосередність перебування (існування на кордоні мислення і буття) *з часом* (і, власне, у часі, точніше — через тривалість часу) війни веде до формування певних *звичок* життя **як життя у війні**, і — в широкому сенсі — «*о-звичай-*нення» війни у свідомості. І таке «озвичайнення» в міжлюдській комунікації та безпосередньому спілкуванні виражається відповідними *дискурсами* *узвичаєння*. Ці дискурси як мовно-мовленнєві акти, відповідно тексти, можуть бути передані, відтак і проаналізовані різними мовами — від повсякденної, буденно-практичної до літературно-мистецької, соціологічної, науково-психологічної чи філософсько-екзистенційної. Окреслимо деякі параметри можливої критики дискурсу узвичаєння, поєднавши соціолого-психологічний та екзистенційний підходи, які, втім, не можуть оминати феноменологічний та герменевтичний інструментарій тлумачення досвіду.

Передовсім треба звернути увагу на певну дію підсвідомих і позасвідомих процесів у мисленні, що їх вдало, як на мій погляд, описав М.Мамардашвілі за допомоги поняття «перетвореної» або «оберненої» форми. Така форма є продуктом перетворення внутрішніх відношень складної системи на певному рівні, що приховує їхній фактичний характер (додам, у свідомості) непрямыми дотичними виразами (додам, у мовленні). Сутність її полягає в тому, що в ній як формі свідомості та мислення відбуваються процеси 1) витіснення, 2) заміщення, 3) перетворення (інтерпретації) та, отже, 4) творення *квазіпредметності*. І відбувається це, зокрема, шляхом *редукції до узвичаєного*, звісного, знайомого. Тому це не просто видимість, а реальне існування ірреального. В постмодерній філософії такі «обертони» мово-мислення і розгорнення дискурсу описують за допомоги поняття «симулякр». Мова йде про заміну реального знаками реального робом оперативної копії — метастабільного сигнального механізму (Ж. Бодриар), що зрештою може симулювати звикання до гіперреального. На комунікативному рівні різко зростає екзистенційна загроза, яка полягає в тому, що симулякр фактично стає продуктом латентної угоди між суб'єктом маніпуляції та сприймачем облуди (О. Білій). У соціологічній площині аналізу когнітивних і ціннісно-нормативних чинників дискурсу узвичаєння війни продуктивну роль може відіграти поняття «габітусу». За П. Бурдьє «габітус» — це принцип практик індивіда, породжувальний та уніфікувальний первень, який зводить ознаки будь-якої позиції в єдиний стиль життя (вибору благ і дій), будучи внутрішньою схемою сприйняття, оцінювання, класифікації. А як інтеріоризовані соціальні відносини габітус постає *несвідомою структурою* з глибоко укоріненими в пам'яті диспозиціями. В такому розумінні для аналізу дискурсу узвичаєння війни можуть стати у

пригоді напруження з архетипів і символів колективного несвідомого К. Г. Юнга, теорії «гештальтів», «ресентименту», «Іншого».

Нині ми *беремо участь* у габітуальному дискурсі, перебуваючи в досвіді війни, навіть коли перебуваємо в точці *відстороненого* — фізично-просторово чи часово-інтелектуально — *спостерігача*. Розв'язана проти нас війна — це тепер спосіб буття нашого «Ми». У нашому воєнному повсякденні ми налаштовуємося на існування і самих себе, і нашої спільноти з вірою у звитягу, надією на сталий мир, очікуванням близької перемоги. Важко означити й концептуалізувати, ба навіть дати ім'я очікуванню і жаданню. Це будуть радше не «поняття» в строгому розумінні слова, а «концепти», що включають тропи — метафори, метонімії, синекдохи, іронію. Але все це націлене на *(по)розуміння*. Люди в цьому дискурсі вступають у певні дискурсні практики діяльності й комунікації. Відтак габітуси узвичаєння війни формуються навколо певних комплексів артикульованих переживань, що входять у свідомість і повсякденне мовомовлення як означники смерті, насилля, терору, ворога, агресії, загибелі, втрат, вербалізуючись, скажімо, у словосполученнях типу «атака дронів» чи «вбивства мирного населення».

Війна як особистий досвід «присутності/відсутності» смерті, є набуття специфічного досвіду небуття, *досвіду ніщо*. Як і інші небезпечні, намагнічені страхом періоди в житті людей, вона мірою часу її тяглості дискурсно формує *нігілістичну* редукцію до буденно-звичного. У дискурсі настирливо проникають слова «втома», «збайдужіння», «звикання», «побут війни», а втім, і «зрада», «колаборація» та ін., поновлюється гумор та й обценна лексика. Так психосоматично і дискурсно програмуються відповідні дії: і на передовій, і в окупації, і в тилу, люди борються, але й адаптуються з метою, а радше — необхідністю виживати. Критика має звернути увагу, що на узвичаєнні дискурсу війни може допомагати, як і спекулювати, релігійна свідомість. А в повсякденному житті — поширена ресентиментна свідомість. У теоретичному плані, уявляється, важливим є аналіз перетворення узвичаєного сприйняття і переживання війни на *перцепт* та *афект* з подальшою семантизацією в *концепт* «війни», особливо для критики її легітимізації як «норми» історії. Практично ж спостерігаємо перетворення нескінченного повсякденного жаху і страждання на скінченний «тут» і «зараз» алгоритм збирання буденних асоціацій. Озвичаюється дискурс перемовин навколо жадання та очікування кінця війни, в якому виявляється й амбівалентність ставлення до неї під кутом зору добра і зла. Війна як насильство над людським духом і тілом — найкраще добриво для обивателя. Звідси — необхідність введення у критичне осмислення поняття «обиватель» як певного соціального типу. Історично маємо ідеологізацію обивательської свідомості «вождями», її фашизацію, що нині набула небачених масштабів у рф, до якої під-

ключена й РПЦ. Звідси й необхідність розвінчання свідомості обивателя як джерела власного, у будь-який спосіб, виживання («вижив, бо зумів»), у тому числі робом критики буденного узвичаєння війни.

Після такої — можливої — «критики» дискурсу узвичаєння війни, відповідно, застосування концептів і загалом мови опису й пояснення досвіду війни не можна не помітити, що залишається відкритим питання, наскільки і як пропоновані концепти можуть бути релевантними повсякденній реальності — питання, втім, частково розв'язане А. Шюцем у феноменологічній площині в його дослідженні «Смислова структура повсякденного світу». Проте, здається, кожен, хто намагався бути притомним, читаючи вищенаведений текст, навіть неявно все ж не міг не відчувати (не пережити) суперечності між бажаною і габітуально закріпленою індивідуальною повнотою буття і наведеними абстракціями. Тому, мабуть, і можуть залишатися в силі слова А. Камю, який у «Чумі» казав: там, де хтось бачить абстракції, інший бачить істину. Або ж, як зауважував М. Фуко: дискурс — це не життя, у нього інший час і простір. Однак дискурс гідного і людяного мислення завжди протистояв переживанням повсякденності й досвіду узвичаєння, особливо в часи війни.

Євген МУЛЯРЧУК, доктор філософських наук, старший науковий співробітник відділу філософії культури, етики і естетики, Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
<http://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЧИ МИР? ПОВАГА ДО ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ Й НАРОДУ ЯК ЕТИЧНА УМОВА МИРУ

Моральна оцінка воєн, їх виправдання й засудження змінювалися впродовж історії людства. Загалом війни допускалися за наявності справедливих причин та у визначених звичаями чи конвенціями межах. Так, уже Августин і за ним Тома Аквінський зазначали, що війна перебуває у правовому полі, якщо це не усобиця чи розбій, а міждержавна суперечка т. ін.

Історично концепції справедливої війни та миру змінювалися. У традиційній війні одна сторона постає як агресор, інша — як та, що захищається. Лише якась одна могла б довести, що має справедливу підставу для нападу або для захисту від агресії, хоча заявляти про це могли б усі. Однак від часів модерну видавалася обґрунтованою й та позиція, коли війни ведуться за інтереси, і кожен учасник висуває свої претензії. У такому разі йдеться не так про справедливий привід до війни (бо кожен суверен має право почати війну), як про справедливе її ведення.

Сучасний теоретик етики війни Стивен Лі зазначає, що саме право починати війну було підважене оцінкою наслідків війни Другої світової

та винайденням засобів масового ураження — ядерної зброї, зокрема, — застосування яких нівелює будь-які міркування про право⁴³. Відтак військова сила має своєю місією запобігати війнам. Адже війна в таких загрозливих формах постає як абсолютне зло. Тоді мир — вища цінність, заради якої іноді можливо десь і поступатися справедливостю. Особливо, коли в разі збройного конфлікту світові загрожує небуття.

Проте сучасні війни з використанням конвенційного озброєння повертають нас до парадигми конфлікту інтересів та легітимують війну як засіб його розв'язання, адже не йдеться про знищення людства чи тотальне винищення супротивника. Так, Росія намагається апелювати до права обстоювати власні інтереси (хай би це сприймалося рештою світу як порушення прав) та декларувати кінцеве бажання миру. Володіння ядерною зброєю, натомість, слугує засобом Росії як нападника, щоб стримування «колективний Захід» — а це також ядерні держави або/ї найбільші військові потуги — від повноцінного захисту України, що стала жертвою агресії. Отже, військова сила забезпечує можливість продовження несправедливої війни. Маємо повернення до звичаїв, що існували до доби Просвітництва і появи міжнародного права.

Видається, що керівною позицією є така: краще аби-який мир, ніж примус, що загрожує більшою війною. Практики збереження миру, врегулювання конфліктів кінця ХХ — початку ХХІ століття рясніють такими «невтручаннями», точковими або запізними «гуманітарними інтервенціями» (колишня Югославія, Руанда). Ідеться не лише про готовність стерпіти несправедливість, аби не втягуватися у конфлікт. Постає питання про те, що такою стриманістю подекуди підважуються традиційні цінності особистісної свободи та державного суверенітету, солідарності із народами, що потерпають від агресії. Цим, нарешті, принижується сама людська гідність.

Утім, це не лише ігнорує гідність (бо іноді гідно померти краще, ніж ганебно вижити), але й надає можливість приховати безвідповідальність політиків. Згадаймо, як у доповіді «Про покликання до політики» Макс Вебер зазначає, що абсолютна етика, яка сповідує пацифізм, дієва, коли її дотримуються всі або ж коли її сповідники готові померти мучениками, інакше відмова від спротиву злу аморальна. Натомість, з погляду політичної етики, «єдиним надійним засобом дискредитувати війну на всі прийдешні часи була б мирна угода на ґрунті статус-кво. Тоді народи спитали би себе: а навіщо велась ця війна? Вона була б доведеною *ad absurdum*... І відповідальність за це лежить на тій поведінці, яка зробила для нас неможливим будь-який спротив»⁴⁴.

⁴³ Lee, S. (2012). *Ethics and War. An introduction*. Cambridge University Press.

⁴⁴ Вебер, М. (1998). Про покликання до політики. У: М. Вебер, *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика* / Пер.: О. Погорілий (с. 180). Київ: Основи.

Викликами нинішньої війни в Україні — і не лише тут, а й на Близькому Сході — є перспектива вимушеного миру за відсутності взаємного визнання його справедливості та можливості таку справедливість відновити в осяжній перспективі. Йдеться радше про перемир'я, що видається суто затишшям, паузою перед новим лихом. У ситуації вимушеного перемир'я без реального замирення сторін і справедливого розв'язання конфлікту постає два питання. Перше — про відповідальність передовсім політиків, які призвели до того, що основи міжнародного права (яке включає положення про права людини та людську гідність) підважено, якщо не остаточно зруйновано. Друге питання — про те, як прийняти мир на умовах, що суперечить не лише бажанням (однієї, а можливо й обох) сторін, а й самій справедливості?

Постають і подальші питання. Яка етика має виправдати такий мир? Як у такому разі захистити ідею розумності світу? Чи не утверджується натомість думка, що етичні норми й цінності мають лише локальне застосування? Чи не є це поразкою абсолютної, універсальної етики?

Нині мільйони людей в Україні, в Ізраїлі та на прилеглих до нього територіях і в деяких інших країнах перебувають поза правовою й моральною внормованістю життя: права людини порушуються через війну, етичні цінності підважено, міжнародні конвенції не діють. За цих умов мораль окремих спільнот тримається на рівні безпосередніх почуттів, традиційних етосів, а не раціональних етичних аргументів. Кожен народ у цих конфліктах має свій етос, моральні почуття (емпатію до своїх людей, співчуття до родин (своїх) загиблих, уявлення про власну гідність). Разом з тим у ставленні до супротивників культивується ненависть, несприйняття всього, що уособлює агресора — його мови, культури, неотторканності території, самих людей...

За яких тоді умов постане мир? Чи можуть хоча б схожі людські почуття, страждання стати підставою для порозуміння народів, що воюють поміж собою? Що для цього потрібно? Збільшити міру страждань протилежної сторони, «щоб вони відчували те ж саме, що й ми»? Наразі це не видається реальним. Звісно, універсальною є думка про те, що війна — це зло, про крихкість і цінність кожного людського життя, про мужність і самопожертву, про любов до ближнього. Але поширити її на супротивника складно, принаймні поки війна триває і мир не є гарантованим хоча б надійною силою — власною чи ззовні. У будь-якому разі безперспективною для порозуміння є позиція, коли супротивника, ворога вважають за людину не здатну пристати до універсальних моральних понять. Етика у різних її традиційних і новітніх формах орієнтує на розуміння ворогів, як таких, що хоча й хиблять у своїх уявленнях про моральний обов'язок, але здатні (згодом) зрозуміти власні хиби. Отже, шлях норма-

лізації життя пролягає у площині пошуку справедливості, відновлення людяності, людської гідності. Однак це довгий шлях.

Вимога якомога швидшого миру виправдана лише за реальної загрози небуття тих, що про їхню гідність і справедливість до них йдеться. Коли конфлікт триває або в умовах вимушеного миру питання про справедливість і людську гідність доречно лише всередині країн. Ідеться про права тих, хто воює та працює (воював чи працював), про відповідальність тих, хто від війни ухилявся чи на ній наживався. Це також справедливість у пошані та відзначенні заслуг, у розподілі повноважень та ресурсів відповідно до об'єктивних можливостей і потреб суспільства. Якщо не відновити таку справедливість, тоді немає перспектив до опору у війні.

За можливості поставити питання про справедливість назовні це передбачає, по-перше, покарання винних у злочинах війни, по-друге, відповідальність за толерування цих злочинів, по-третє, визнання ролі всіх залучених сторін та належної компенсації збитків.

Головним же висновком є те, що неможливо уявити сталий мир, якщо з його справедливістю не погодяться сторони воєнного конфлікту. Мир потребує розбудови та постійного підтримання, й умовою цього є повага до завжди індивідуальної людської й національної гідності. Пригадуються слова Вебера про відповідальність переможців: «Нація стерпить ущемлення її інтересів, але не стерпить образи її гідності...»⁴⁵ Звісно, уявлення про гідність є суб'єктивними, локально визначеними, але вони ґрунтовані на дотриманні елементарних прав людей. Отже, мир вимагає боротьби, ба іноді й того, щоб не припиняти війну, поки не забезпечено справедливість між людьми та їхню гідність.

Тетяна Гардашук: Дозвольте ремарку, дуже стисло. Євген навів як приклади невтручання Заходу в Югославію, в Балканські війни. Насправді там якраз був приклад втручання з боку Сполучених Штатів і країн НАТО, але саме й постає питання, чому неможливе таке втручання з боку Заходу та країн НАТО в розв'язання російсько-української війни. Тому що Росія, як правильно зазначив Євген, шантажує світ ядерною зброєю. Але власне югославський кейс дав підстави включити до ядерної доктрини Росії право першого ядерного удару. Це рішення було ухвалено за Бориса Єльцина. І ми зараз пожинаємо, певною мірою, плоди цього рішення.

Сергій Йосипенко: Думаю, тут варто детальніше аналізувати конкретні випадки. «Югославський кейс» є складнішим — було Сараєво, була Сребреница, але було й Косово...

⁴⁵ Вебер, М. (1998). Про покликання до політики. У: М. Вебер, *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика*/ Пер.: О. Погорілий (с. 177). Київ: Основи.

Ярослав ЛЮБИВИЙ, доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
<https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

ХАРАКТЕР МІЖОСОБИСТІСНИХ МОРАЛЬНИХ ВІДНОСИН ТА СПОСОБИ СУБЛІМАЦІЇ СОЦІАЛЬНОЇ АГРЕСІЇ В ДЕМОКРАТИЧНИХ ТА АВТОРИТАРНИХ СОЦІУМАХ

Наразі у світі відбувається епохальна цивілізаційна трансформація, пов'язана зі штучним інтелектом та енергетичною революцією зеленого переходу, що супроводжується економічними війнами та загостренням глобального військово-політичного протистояння між авторитарними й тоталітарними суспільствами, з одного боку, та демократичними суспільствами — з іншого. Якщо базові міжособистісні моральні відносини демократичних суспільств сприяють високому рівню консолідованої продуктивної взаємодії та змагальності у соціумі, то базові міжособистісні моральні відносини авторитарних й тоталітарних суспільств призводять до високого рівня агресії, жорсткої конкуренції та насилля, що може проєциватися назовні у вигляді військової агресії та гібридних війн.

Самоорганізація суспільств може відбуватися відповідно до різних базових цінностей — або таких, що формують високий рівень консолідованої продуктивної взаємодії між членами соціуму та доброзичливі людиновимірні моральні взаємовідносини, або відповідно до моделей соціальних дій, що характеризуються високим рівнем агресії та насилля і моральною відчуженістю та взаємною недовірою у соціумі. У першому випадку держава, як правило, сприяє природній самоорганізації суспільства, спонтанному розростанню мережевих зв'язків та розвитку людиноцентричної комунікації між членами соціуму відповідно до їхніх глибинних моральних прагнень. У другому випадку держава задля збереження привілеїв владної верхівки через насильницьку соціальну інженерію руйнує горизонтальні мережеві зв'язки між членами соціуму⁴⁶, насаджує відносини ворожнечі між ними та, реалізуючи антицивілізаційний вектор, спрямовує агресію назовні, призначаючи зовнішніх ворогів.

Базові людські цінності, як стверджує соціобіологія, сформувалися ще у період становлення людини й визначалися кількома важливими чинниками. Внаслідок уразливості людського немовляти щодо жорстких умов первісного середовища було необхідним багаторічне гуманне піклування як матері, так і батька про його виживання. В цілому ж людина могла виживати серед зграй хижаків лише у складі роду та племені. Для генетичного здоров'я людини у первісних родах накладалося табу на шлюби між

⁴⁶ Фергюсон Н. (2018). Площі та вежі. Соціальні зв'язки від масонів до фейсбуку / Пер. з англ.: К. Діса (с. 69). Київ: Наш формат.

близькими родичами, що у родинних зв'язках суттєво зменшувало рівень агресії, сприяло виникненню парних сімей, рівності між чоловіками та підвищувало роль жінки у суспільстві (К. Лоренц)⁴⁷. Ці людяні сімейно-родові відносини первісних людей стали основою формування базових цінностей, що визначали стратегію виживання та розвитку людини у складі свого соціуму разом із власними родичами та одноплемінцями.

Проте у різних соціумах реалізація базових цінностей здійснювалася не однаковим чином. Як відзначив А. Маслоу⁴⁸ на підставі проведених Р. Бенедикт польових досліджень аборигенних соціумів, в одній групі цих соціумів спостерігався високий рівень консолідованої продуктивної взаємодії між членами соціуму, що зумовлювалося довірою та повагою між ними, обміном інновацій та знань, підтримкою індивідуальних можливостей, високим рівнем соціального капіталу. Коли один член соціуму винаходив інноваційний спосіб покращити власний добробут, то зростає добробут і всієї спільноти в цілому. Це створювало високий рівень моральності суспільства і мінімізувало агресію. В сучасних умовах таке суспільство продукує велику кількість технологічних інновацій та моделей способу життя, корисних для інших соціумів, а також сублімує природну агресію у напрямі досягнень у технічній творчості, мистецтві та спорті. В іншій групі аборигенних соціумів взаємодія між особами зумовлювалася боротьбою за владу, уґрунтованою на насиллі. Коли представники верхівки такого суспільства покращують свій добробут, то лише за рахунок всіх інших його членів, серед яких насаджується взаємна недовіра та відчуження. Верхівка такого суспільства спрямовує невдоволення та агресію співвітчизників назовні, на інші соціуми. Базові цінності такого суспільства деформуються через надбудову над ними заідеологізованих моральних настанов ворожості до «інших».

Між запропонованими вище двома моделями суспільства існують певні перехідні та проміжні стани щодо відповідності моральній природі людини, рівня моральних міжособистісних відносин. У суспільствах з високим рівнем консолідованої продуктивної взаємодії між особами людина відчуває резонанс із глибинною людською моральною природою, що є важливою складовою її добробуту. Такі суспільства виступають ініціаторами глобального розвитку, вони відкриті до того, щоб ділитися з іншими суспільствами на компенсаційних засадах або безкоштовно технологіями, інноваційним управлінським досвідом, інвестувати в екологію, провадити культурний обмін.

В цілому, міжособистісні моральні відносини ґрунтуються на взаємних рефлексійних діях двох і більшої кількості осіб. У моральні вчинки, на відміну від природно-стихійної моральності, вбудовані рефлексійні меха-

⁴⁷ Lorenz, K. (1966). *On Aggression*. New York: Harcourt, Brace, & World.

⁴⁸ Maslow, A. (1971). *The Farther Reaches of Human Nature*. New York: Penguin.

нізми свідомої оцінки цих вчинків. Моральна рефлексія поєднує в собі як когнітивні, так і емоційні компоненти, і часто-густо емоційна складова як прояв людського існування може домінувати над раціональною у процесі морального вибору. Так, якщо людину посідає емоція пожадливості та/або заздрощів, то рефлексійною реакцією на неї може бути емоція сумління та/або сорому, яка нейтралізує асоціальний характер першої з них. Ментально-емоційні оцінки моральних вчинків можуть накопичуватися у вигляді етичних уявлень та теорій, що становить другий, більш високий рівень морально-етичної рефлексії. Така подвійна рефлексія рефлексії стає саморегулятивним механізмом моральної роботи людини над собою, що відкриває можливість вдосконалювати моральні міжособистісні відносини. Самоорганізація моральної самосвідомості є проявом загального принципу самоорганізації буття, побудованої на зворотних рекурсивних інформаційних зв'язках.

Міжособистісні моральні відносини залежать від рівня розвитку суспільного етосу і, своєю чергою, мотивують цей розвиток. Для суспільств із високим рівнем консолідованої продуктивної взаємодії між особами характерними є розвинуті людино-центричні моральні відносини, і навпаки, висока моральність комунікативної культури такого суспільства стимулює його конкурентоспроможну продуктивну діяльність. У такому суспільстві людина отримує катарсичне задоволення від моральних вчинків своїх співгромадян і намагається сама робити моральний вибір, який є бажаним для спільноти.

Владна верхівка авторитарних та тоталітарних соціумів запозичує або засобами промислового шпигунства краде технологічні інновації більш розвинутих суспільств, спрощує та/або руйнує мережеву комунікативну взаємодію решти членів власного суспільства, що призводить до невідповідності технологічного розвитку та морально-психологічного стану в такому суспільстві. Це врешті-решт може призводити до воєн та конфліктів глобального масштабу, що суттєво ускладнює діяльність світового співтовариства, спрямовану на зменшення вже наявних та потенційних наслідків кліматичних катастроф, і відволікає його увагу та ресурси від цієї діяльності. Разом із тим, значна частина суспільств, у яких наявні авторитарні тенденції, намагаються їх пом'якшити, обирають шлях еволюційного розвитку суспільних відносин, включно з міжособистісними моральними відносинами.

Таким чином, той чи інший характер базових міжособистісних моральних відносин визначає, якою буде модель життєдіяльності суспільства — або орієнтованою на консолідовану продуктивну взаємодію між особами, або орієнтованою на насильницьку ієрархічну владу правлячої верхівки над рештою соціуму. У першому випадку відбувається синергія співтворчості осіб, сублімація природної агресії у продуктивну діяль-

ність, у другому — жорстка руйнівна конкуренція, фрустрація та реалізація антицивілізаційного вектору через каналізацію агресії назовні, на інші соціуми. Глобальне співтовариство має прямим чи непрямим чином впливати на фрустровані соціуми з метою актуалізації в них людино-центрованих цінностей та людиновимірних моральних міжособистісних відносин.

Марія РОГОЖА, доктор філософських наук, професор,
професор кафедри етики, естетики та культурології,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
<https://orcid.org/0000-0002-1469-861X>

МЕМИ ВІЙНИ: ФІЛОСОФСЬКІ ЕКСПЛІКАЦІЇ

Дослідження мемів як явища є багатодисциплінарними. Цьому сприяє специфіка їхньої природи — цифрові ефемери потрапляють у поле уваги культурологів і антропологів, соціологів і психологів, політологів, лінгвістів, мистецтвознавців і т.д. Філософам також є можливість доєднатися до вивчення особливостей феномену мемів.

Через обмеженість формату варто показати декілька філософських актуалізацій проблематики мемів.

1. Сприйняття аудиторією певного тексту / зображення / аудіо-уривку як мему можливе через складну інтелектуальну гру залучення аудиторії у розпізнавання латентних соціокультурних змістів. Мемі не працюють прямо. Вони породжують / відновлюють асоціації, активують приховані культурні змісти, які аудиторія має виявити та зрозуміти. В цій грі народжується сміх.

2. Така гра починається завдяки наявному в соціальній групі спільному досвіду переживання певних подій соціально-політичного життя, історичних драм і трагедій, продукуванню і споживанню певних міфологем та стереотипів. Все це є складовими *фонової культури*. Цей термін Джона Ролза, якому той не надавав особливого значення, видається доречним і може бути застосованим для позначення того комплексу соціокультурних змістів, які латентно наявні в досвіді людини у певному соціокультурному середовищі⁴⁹.

3. Хоча Ролз вважав термін застосовним до позаполітичного («культура соціального, а не політичного»⁵⁰), укоріненість мемів у цифровому середовищі, зрозумілому в дусі Вальтера Беньяміна як середовище технічної відтворюваності, активує політичну функцію мистецтва⁵¹.

⁴⁹ Ролз, Дж. (2000). *Політичний лібералізм* / Пер. з англ.: О. Мокровольський. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи».

⁵⁰ Там само, с. 38.

⁵¹ Benjamin, W. (2010). *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. Prism Key Press.

4. Залучення *політичного* розмиває термін Ролза «фонова культура», первинно застосований до громадянської культури. Однак на підтримку такого нестрогого вживання Ролзового терміна працюють політичні змісти мемів російсько-української війни. Ці змісти очевидно наявні та навмисно актуалізовані в Україні після повномасштабного вторгнення взимку 2022 року. Отже, сприйняття та розуміння мемів війни як притаманних нашому соціокультурному контексту робить їх нині одним із потужних видів зброї на інформаційному фронті.

5. Про мистецтво в контексті мемів говорити майже не доводиться. За природою своєю вони мімікують під різні жанри образотворчого мистецтва — меми можуть існувати у вигляді і карикатури, і плакату і бути стилізацією під відомі твори мистецтва. Але попри таку мімікрію вони не є витворами мистецтва в тому сенсі, який передбачає згадуваний Беньямін. Відтворення в мемах певних образів, навіть високохудожніх, знецінює їх через зникнення у серійному відтворенні унікальності, їхньої *аури*⁵². Тиражований у репродукції образ стає масовим і втрачає свою неповторність, художню цінність.

6. У мемах зазвичай відсутнє авторство. Дуже часто їх створюють професійні комп'ютерні дизайнери / художники. Але за своєю природою меми зазвичай з'являються у спеціалізованих каналах нових медіа анонімно, а їхні розробники переважно не претендують на авторське право на свої витвори. Розповсюджуючись і розмножуючись у цифровому середовищі, меми, таким чином, перетворюються на сучасний різновид *фольклору*.

7. Сміхове начало в мемах варто сприймати в контексті фольклору. Механізми дії сміхової культури демонструє Ірина Бондаревська на прикладі «Енеїди» Котляревського. Але ці механізми притаманні й фольклорним текстам через укоріненість «Енеїди» в українських народних традиціях. Там поняття добра і зла цілком відмінні від звичної нам (сформованої на просвітницьких ціннісно-нормативних засадах) системи моральних координат і є зануреними у побутову доцільність, звичаєву правильність і т.ін.⁵³ Але меми як сучасний різновид фольклору йдуть далі у стиранні усталеної межі добра і зла. Можна услід за Бондаревською сказати: «Нас запрошують поблажливо сміятися там, де за звичайних умов з'явилося б обурення»⁵⁴.

8. Бондаревська зазначає, що у гуморі виноситься за межі актуальності моральна дихотомія належного і наявного⁵⁵. Мем створює власний

⁵² Ibid., p.14.

⁵³ Яковенко, Н. (2002). *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVII—XVIII століть* (сс. 124—126). Київ: Критика.

⁵⁴ Бондаревська, І. (2005). *Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII—XVIII століть* (с. 231). Київ: Парапан.

⁵⁵ Там само, с. 234.

світ сенсів, в якому події можуть бути протиставлені реальному життю, бажане — представлено як фактичне.

Меми війни сьогодні є невіддільною частиною повсякденного життя українців, виконуючи розважальну, терапевтичну, консолідаційну функції. Але у поле уваги філософів вони потрапляють нечасто. Зазначені проблематизації лише контурно окреслюють дослідницькі поля і не є вичерпними. Радше завданням було показати можливості для філософів долучатися до такого роду теоретичних і прикладних розвідок.

Євген Мулярчук: За вашим враженням, чого тут більше: чи відіграють ці меми мотивувальну роль, а чи, навпаки, відволікають не в той бік?

Марія Рогожа: Можливо, я не дуже ретельно відстежую, але мені здається, що сьогодні мемів менше. І вони ніби втрачають ту злободенність, яку мали на початку війни. А тоді це було рівною мірою і розважально, і терапевтично, і консолідувально. Тобто я не можу сказати, яка роль була тоді більш важливою, оскільки то був суцільний культурний фронт. Був чи є, я не знаю. Мені здається, що сьогодні їхні функції — всі три — трішки зменшуються. Насправді зараз дуже складні часи, і, здавалося б, має бути більша наснага на меми, але немає таких масових масштабів виробництва нових образів, які були тоді.

Ірина Валякко: Можливо, тоді було більше страху, а зараз це вже ustalена побутова ситуація, і в нас більше втоми. Є не так оцей тригер страху, як просто накопичена втома. Є вже буденність. Меми ж знімають певний стрес, і коли ми сміємося, ми розслабляємось і можемо проживати свої страхи. А зараз це вже усталена ситуація обстрілів, і люди звикли. Тепер більше втоми і менше страху. Це я як психотерапевт можу зауважити.

Олег БУЧМА, кандидат філософських наук, доцент,
старший науковий співробітник відділення релігієзнавства,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
<https://orcid.org/0000-0002-0241-5512>

ВІЙНА, РЕЛІГІЯ І МОРАЛЬ: ВИКЛИК ЦІННІСНИЙ ОСНОВІ ПРАВ ЛЮДИНИ

III тисячоліття нової ери ознаменувалося кардинальними змінами на всіх рівнях суспільного буття. Глобалізаційні та антиглобалізаційні процеси детермінують прояви конфліктогенності та кризових станів у всіх його (суспільного буття) сегментах. XXI століття і III тисячоліття постали як століття й тисячоліття загроз, ризиків і викликів таким соціальним феноменам, як людина, суспільство, право, релігія, культура, мораль, освіта, наука тощо. Нині людство перебуває на порозі нового облаштування світу. Загальносвітові процеси інформатизації, глобалізації, модернізації створили нові проблеми — глобальна екологічна безпека людства, чер-

гова світова війна, тероризм, неконтрольовані міграційні процеси, знецінення людського життя тощо. Водночас сучасні суспільні трансформаційні процеси визначають нові обрії смислів людського буття. За цих умов актуально суворою реалією для світового співтовариства став феномен війни. Війна поступово набуває дедалі більшої ескалації та планетарного виміру. Вона завдає нищівних руйнувань системі усталеного міжнародного правопорядку.

Повномасштабне вторгнення Російської Федерації в Україну — це фактично жорстока, цинічна, терористична війна в центрі Європи, спрямована на знищення української держави, українського народу, Українського світу. Вона спричинює нові виклики для моралі та є загрозою для всього людства. Наголошу, що це війна не лише міждержавна. Вона має світоглядний, ментальний, ціннісний смисл і характер. Це війна антиправа проти права, антикультури проти культури, антицінностей проти цінностей, аморальності проти моральності. Опір України в цій війні ціннісно вмотивований⁵⁶. Для українців — це боротьба за визначення свого буттєвого шляху в одвічній дилемі «бути чи не бути», боротьба за право і права людини, в яких ціннісну, моральну основу становлять людська гідність та рівність і свободи думки, слова, совісті та релігії.

За умов сучасної російсько-української війни питання забезпечення прав і свобод набуло надто гострого звучання. Війна кинула нові виклики для моральних цінностей. Це супроводжується знеціненням людської гідності й людського життя та іншими явищами, притаманними суспільству, в якому відбувається структурне розшарування соціуму й утвердження соціальних відносин, які виходять за межі моральних культурно-цивілізаційних світових моделей. Тому якщо нині держава на засадах закону і права та забезпечення їхньої чинності не створить впливові заповідники цим викликам, то можуть бути незворотні наслідки, й у результаті українське суспільство може опинитися на маргінесах культурно-цивілізаційного поступу людства.

Оскільки релігія поєднана з глибинними основами людського буття, впливає на соціальні структури, культурні та моральні цінності й охоплює ті речі, що виходять за межі світськості, то вона завжди була і є в полі інтересів різноманітних політико-ідеологічних структур. Її функціонування залежить від рівня релігійної свободи в певному суспільстві. Водночас релігійна свобода слугує сполучною ланкою цінностей рівності, справедливості, гідності, колективних та індивідуальних прав і свобод. Зауважу, що сама війна постає як виклик для моральних і релігійних цінностей. Вона продукує аморальність і знецінює релігію як форму духовної культури і як історичний тип світогляду. Яскравим прикладом

⁵⁶ Див.: Бучма, О. (2023). Релігійно-правовий вимір російської війни проти України на тлі суспільно-державних трансформацій ХХ—ХХІ століть. *Філософська думка*, 1, 45—58.

такого знецінення є політика сучасного російського режиму⁵⁷. В зовнішній і внутрішній політиці РФ повністю відсутня моральна, ціннісна основа, а права людини мають фіктивний характер. Водночас наголошу, що зброя, яку застосовує соціальне тіло російської держави, терориста-агресора, — це не лише армія, мова, а й релігія (переважно офіційне православ'я — РПЦ), яка орієнтована на Москву, увійшла до союзу з державою й обслуговує її інтереси, проповідує ненависть та смерть і є невіддільною, ключовою складовою «русского міра», і допомагають цьому проросійські колаборанти від релігії в Україні.

З початком повномасштабного вторгнення РПЦ стала ще більшим прихильником і пропагандистом війни РФ, «русского міра» проти України. РПЦ поширює заклики до росіян воювати і гинути «за майбутнє» своєї країни. Обов'язковою в усіх єпархіях стала так звана Молитва «Про Святу Русь», у якій йдеться про те, що напали на «Святу Русь» (Росію), щоб «розділити та занапастити її єдиний народ», і відмова від її читання тягне за собою жорстокі покарання для священників⁵⁸.

Наприклад, у Раді безпеки Російської Федерації, коли не спрацювали «денацифікація» й «демлітаризація», звернулися до релігійного чинника — підняли питання про необхідність так званої «десатанізації/дешайтанізації» України. А 27 березня 2024 року в Храмі Христа Спасителя в Москві під головуванням московського патріарха відбувся з'їзд Всесвітнього російського народного собору (ВРНС), на якому РПЦ назвала війну Росії в Україні «екзистенційною і цивілізаційною священною війною»⁵⁹. Звернімо увагу на те, що РПЦ офіційно назвала агресивні, терористичні дії Росії в Україні війною (а не якоюсь спецоперацією) за входження всієї території України в зону виключного впливу Росії, відновлення і ствердження так званого «триєдінства русского народа», що є «ключовою умовою виживання та розвитку Росії».

В цьому контексті цікавою є думка професорки історії, антропології та релігієзнавства в Університеті штату Пенсильванія Кетрин Ванер, що на окупованих РФ територіях України «ми маємо підйом не просто християнського націоналізму, а дійсно православного націоналізму, і Російську православну церкву як досить енергійного прихильника цієї війни»⁶⁰. Тут я зауважу і підкреслю, що вже в новій пропагованій РПЦ

⁵⁷ Див.: Бучма, О. (2024). Релігія як зброя війни Росії проти України: фокус на православ'ї. *Гуманітарний корпус*, 52, 8—11. Київ: ТОВ «НВП Інтерсервіс».

⁵⁸ Скаврон, Б. (2024). Відомий священник у Москві відмовився молитися за перемогу Росії: як його покарали (<https://tsn.ua/svit/vidomiy-svyaschennik-u-moskvi-vidmovivsyia-molitisya-za-peremogu-rosiyi-yak-yogo-pokarali-2492500.html>).

⁵⁹ Радіо Свобода. (2024). «РПЦ на службі Кремля». Що стоїть за «православним джихадом» проти України (<https://www.radiosvoboda.org/a/rpts-patriarkh-kyryl-svyashchenna-viyna-proti-ukrayiny/32889826.html>).

⁶⁰ Чурікова, Н. (2024). РПЦ є прямою учасницею російської агресії проти України (<https://www.radiosvoboda.org/a/ukrayina-viyna-rpts-putin/32845342.html>).

«теології війни» від християнства (православ'я), крім назви, мабуть, уже нічого й не залишилося.

А самій РФ небажаними, зайвими, чужоріднимита «сатанинськими» (як вони це називають) є всі інші конфесії, крім офіційних російських. «Православні, католики, протестанти — для російських окупаційних військ всі вони не мають права на існування на територіях, які окупує Росія, жодна з релігій не має бути там представлена, якщо це не Російська православна церква чи Українська православна церква (Московського патріархату)», — висноває і наголошує український релігієзнавець Віктор Єленський⁶¹. Отже, РПЦ бере активну участь у переслідуванні російською владою представників інших релігій на окупованій території України, апелюючи при цьому до історичної традиції.

Життя колективного «тіла і душі» Росії спрямовує її колективний дух саме у бік зла. Росія, використовуючи релігію як зброю у війні проти України, завдає ще й великої шкоди духовному здоров'ю людини та українського суспільства, а відтак розхитує, підриває, дестабілізує і руйнує систему сформованих, закріплених та гарантованих (хай навіть і не завжди повно реалізовуваних) прав і свобод. В умовах цієї війни людина опинилася й перебуває у стані психічної напруги. Події війни створюють стресові та інші травматичні ситуації. І тут важливим є забезпечення не лише фізичної, а й емоційної, екзистенційної, психологічної та правової підтримки гармонійної єдності духовного й тілесного в людині та суспільстві, що постає як повномірне відображення й унаочнення моральної, ціннісної основи гарантій прав і свобод людини і спільноти. Тому для України у цій справедливій для неї війні, релігія може бути одним з дієвих чинників збереження та відновлення індивідуального і суспільного здоров'я. Для України ця війна, будучи боротьбою за право, за права і свободи, які вже утверджені та які ще утверджуються, є ще й боротьбою за духовно і морально здорове майбутнє українського соціуму.

У цьому контексті, зверну увагу на специфіку реалізації релігійних прав і свобод у воєнний час. Зауважу, що за умов воєнного часу є особливості щодо застосування обмежень прав людини. Однак, наголошу, що не підлягають обмеженням такі права, як право на життя, право на свободу думки, совісті та релігії, право на справедливий суд, а також заборона рабства, катувань та поводження з людиною, яке принижує її гідність. Водночас, необхідно зважати на те, що Україна оголосила про відступ від деяких зобов'язань щодо прав людини⁶². Відповідно, РФ як дер-

⁶¹ Там само.

⁶² Відступ України від окремих зобов'язань за Міжнародним пактом про громадянські та політичні права та Європейською конвенцією з прав людини (<https://minjust.gov.ua/m/vidstup-ukraini-vid-okremih-zobov'язan-za-mijnarodnim-paktom-pro-gromadyanski-ta-politichni-prava-ta-evropeyskoyu-konventsieyu-z-prav-lyudini>).

жава, яка окупувала і контролює частину України, мала б відповідати за дотримання і захист прав людини на цих територіях (за міжнародним гуманітарним правом та міжнародним правом із прав людини). Проте на окупованих територіях наявні брутальні, жорстокі порушення індивідуальних і колективних прав і свобод (в тому числі й релігійних). Попри те, що Україна не може гарантувати додержання цих прав і свобод на окупованій території, вони мають бути забезпечені на підконтрольній Україні території в повному обсязі. Війна не може бути підставою для відмови від прав і свобод, підставою для скасування відповідних зобов'язань щодо них (хоча держава має право оголосити про відступ від окремих зобов'язань на окупованих/анексованих територіях).

Відтак на перетині феноменів війни, релігії та моралі ключовим і найважливішим чинником досягнення торжества справедливості є ціннісна основа прав людини, яка навіть у співвідношенні з безпекою має бути пріоритетною. В цьому контексті я цілком підтримую думку українського правозахисника М. Мариновича — «якщо ми жертвуємо цінностями заради безпеки — ми втрачаємо і цінності, і безпеку»⁶³.

Подолання спричинених війною викликів ціннісній, моральній основі прав людини (в тому числі й релігійних) детермінуватиме утвердження верховенства права і закону, захист прав людини, релігійних прав і свобод тощо. Це сприятиме державно-церковному та міжконфесійному діалогам, релігійному плюралізму, толерантності, взаємоповазі, порозумінню суб'єктів суспільно-релігійних відносин, ціннісному єднанню «Людина — Нація — Держава», що прискорить перемогу України у війні з РФ та побудову реальної демократичної, соціальної правової держави та розвиненого українського громадянського суспільства у мирний повоєнний час.

Валерій ЖУЛАЙ, кандидат філософських наук, доцент,
науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики,
Інститут філософії НАН України
<https://orcid.org/0000-0002-0078-5800>

ПОТЕНЦІАЛ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЕТИКИ У ВІДПОВІДІ НА ВИКЛИКИ ВІЙНИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Головна помилка, яка часто виникає при осмисленні подальших перспектив російсько-української війни, має, на мій погляд, *онтологічний* характер: і Росію, і Україну мислять переважно як щось самототожне, незмінне у своїх сутнісних рисах. Росія, мовляв, була і залишиться імперією (а тому краще, щоб її взагалі не було), а Україна от-от подолає корупцію і стане повноправною частиною європейського світу (якою потенційно

⁶³ Маринович, М. (2014). Ціннісна основа прав людини (<https://zbruc.eu/node/23426>).

завжди і була). При цьому ключове питання — *якими засобами в цих пострадянських країнах може бути дієво, на практиці забезпечене верховенство права* — постійно подрібнюється до якихось процедурних зауважень чи наївних політичних очікувань без ревізії самих **основ буття**. Поза виявленням зазначених вище засобів, характер влади у взятих до розгляду спільнотах (за всіх їхніх відмінностей) потрібно визначити як **перехідний**.

Буттєва основа, в моєму розумінні, визначається тим, у що людина **насправді вірить**, більш точно — що із суспільно значущих вимог її власної віри (хоч би це був і атеїзм) вона *вільно здійснює*, а не лише загалом визнає. Якщо всі вимоги, що людина визнає розумом, вона вільно здійснює силою своєї віри (а не моральним самопримусом), то її життєвий проєкт можна вважати *по-справжньому автентичним*. Автентичність нібито суто на моральних засадах, якій Ч. Тейлор присвятив свого часу окрему працю, все одно приховує *вже реалізовану в суспільних практиках віру* у верховенство права. Загалом, за відсутності вірувальної складової моральна вимога діє лише негативно — стримуючи від здійснення неналежного, але ніяк не спонукаючи до творчого (наперед не проясненого) здійснення належного. Віра, в цьому сенсі, зобов'язує нас глибше, ніж розум, і при цьому (поки ми віримо) не пригнічує своїми вимогами. Така практично здійснювана вимогливість вказує на потенціал можливих стратегій відповідальності — наскільки вони здатні бути не само-репресивними, а отже, дієвими в організації суспільства. Чому вказаний потенціал не можна визначити одразу? На відміну від вимог розуму, віра, радше, постає через вимогливість, на яку ще потрібно наважитися. Її неможливо лише сформулювати: вона або має збуватися в діях людини (спільноти), або будучи не випробуваною вона створюватиме ілюзію ніде насправді не суцільної доброчинності. Щоб пояснити цю думку, візьмемо, для прикладу такий феномен, як ненависть до ворога, — феномен, який природно виходить на перший план в умовах війни. Поставимо тепер провокативне запитання. Якщо, скажімо, людина позиціонує себе як християнин, то вона лише визнає ключову доктринальну вимогу «любити ворогів своїх» чи також і здійснює її? Звичайно, серед незрілих відповідей — «так вони ж самі винуваті» й т. ін. — знайдуться і досвідчені думки: «ми не повинні любити зло в душах своїх ворогів і як можемо допомагаємо їм цього зла позбутися, зокрема “відсилаючи” на суд господній. В цьому і виявляється наша любов до їхніх вічних душ». Але чи можливо в такій умоглядній відповіді вирішити: справді ми допомагаємо позбутися зла чи, навпаки, допомагаємо злому началу в їхніх душах зрощувати ще більше зло, ускладнюючи як їхнє, так і власне становище? Чи можна дати відповідь на це питання, не шукаючи у спілкуванні з ворогом місця для милосердя? Чи існує таке місце для нас? І якщо ні, то хто ми за своїми

здатностями вірити і який тип спільноти претендуємо створити? Чи можемо ми назавжди «відгородитися» від Росії і що означає наша відповідальність перед майбутніми поколіннями?

Якщо не перейматися непотрібними зараз історичними особливостями, можна виділити в існуванні Росії три великих проекти з метаісторичної точки зору, під кутом віри. *Перший проект* — **православно-ординська імперія**, в якій культ «родини-матери» завжди впевнено тіснив християнські мотиви в організації цієї спільноти. *Другий проект* — **комуна** як «реалізація» царства божого на землі — це лише історія блудного сина, який «ничтоже сумняшеся» пішов від грішного «батька». Проблема, з якою тепер має справу як Україна, так і весь світ, — це нинішній *третій проект*. Його суть полягає в тому, що «грішний син», повернувшись до «батька», так і не розкався. Можливо, тому, що батько все життя був юродивим і не зміг прийняти каяття. Третій проект по своїй суті є **гібридним поєднанням** двох перших і не має оригінальних ознак онтологічного характеру. Навіть другий, комуністичний проект, хоча і тримався на вірувальній авантюрі, не був позбавлений добре продуманої онтології. Нинішній — здатний існувати, лише постійно радикалізуючи доступну росіянам форму віри (піднімаючи, так би мовити, «ідейні ставки»), і має бути визначений як стратегічно нежиттєздатний. Але Росію неможна змінити ззовні: будь-який зовнішній тиск мобілізує в цьому унікальному типі православно-ординської державності величезний спротив, для здійснення якого росіяни не пошкоднують ніяких сил. Росія може змінитися лише через вільне прийняття автентичного (не заангажованого державою) християнства: лише тоді буде утворений баланс між державою і громадянським суспільством, здатним її контролювати.

На сьогодні вже не може бути сумніву в тому, що російсько-українська війна не є локальним непорозумінням з політичних інтересів, стосовно якого можна, відповідно, порозумітися: ані зміна так званої «нелегітимної влади» в Україні, ані навіть відмова від НАТО не зможуть задовольнити *нинішню* Росію. Будь-які домовленості з нині наявною українською державою Росія обов'язково порушить. Так само сьогоднішня Україна ніколи не зможе більше мирно співіснувати з нинішньою Росією. Чи може змінитися лише один учасник збройного конфлікту, той, хто є винуватцем — і з точки зору міжнародного права, і з моральної точки зору? Проста логіка справедливості говорить, що так — винуватець в кінцевому підсумку має спокутувати свою провину, а отже, змінитися. Але проста логіка діє тільки на папері. В реальному житті виживають лише життєздатні організми. І спільноти також. Нинішня війна призведе до повної трансформації самих *основ буття* як у Росії, так і в Україні. Це перевірка саме на життєздатність спільноти, і ніяка «світова громадянськість» цьому процесу не завадить. Ключовий *показник* життєздат-

ності, в моєму розумінні, — це моральний дух спільноти. Але він є лише виявом вірувальних можливостей певної культури, її певного етосу: наскільки вірувальні стратегії окремих людей здатні долати егоїстичну віру людини в себе і визначатися ідеями спільного блага?

Де ж «розміщене» розуміння спільного блага з позицій християнської етики? Якщо людина постійно не вчиться довіряти іншим, вона більше нічого по-справжньому не шукає в собі. Відповідно, і не знаходить. Зокрема, не знаходить християнської любові. Бо самої по собі, в «готовому вигляді» її ніде й немає. Отже, вимога обраного нею ж учення — «шукати в собі царство боже» — не здійснюється, залишаючи людину неавтентичною щодо її ж власної буттєвої основи. В цьому плані християнська етика гранично випрозорює реактуалізацію ідеї спільного блага і навіть радикалізує її усвідомлення: *заради чого людина здатна йти до кінця і віддати своє життя?*

Світоглядно Україна залишила християнство довільною справою кожного, імітуючи сучасні західні держави на пізньому етапі розвитку західного індивідуалізму у вибудовуванні політичної системи. Оскільки імітація не вивільняє справжній духовний потенціал спільноти, Україна залишається, по суті, без потужної духовної підтримки своїх політичних декларацій. Її місце заступають емоційні реакції, ритуалізована духовність та популістська ідеологія. Це, власне, і залишає Україну штучно сконструйованою слабкою державою, яка не спирається на якусь певну, узгоджену з досвідом, морально-духовну онтологію. Росія вже пройшла в минулому столітті фазу побудови держави на суто раціонально сконструйованих принципах — це епоха комунізму. Україна вперто «майструє» державу неоліберального типу на раціональних засадах прямо зараз. Між тим, на моє переконання, лише послідовне проведення християнських принципів у проясненні світоглядних питань здатне конкретизувати для українців ідею спільного блага і закласти надійне підґрунтя для збереження морального духу нації.

Світлана ЛОЗНИЦЯ, кандидат філософських наук,
науковий співробітник відділу філософії культури, етики і естетики,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
<https://orcid.org/0000-0002-3682-1340>

ВОЛЯ ДО ВІЙНИ ТА ВИМОГА МИРУ

Явище війни притаманне ще Стародавньому світу, і аж до сьогодні людство ще не знайшло способу вибудовування взаємин суто на засадах миру. «Вимога миру» — так можна означити ті чи інші ініціативи утвердження миру. Якщо, скажімо, в християнстві провідним акцентом усталення миру постає праця над собою, що може спричинити бажані змі-

ни у суспільстві, то починаючи з доби Середньовіччя можна простежити ще одну тенденцію усталення миру, — появу низки спроб утвердити мир через правові угоди. Проте, незважаючи на численні зусилля, застосовувані упродовж сторіч, війна й надалі залишається тією «стихією», що руйнує звичний життєвий устрій. Відтак виникає потреба, з одного боку, спробувати з'ясувати, що може критися за таким явищем, як війна, а з іншого — спробувати окреслити деякі з моральних засад «вимоги миру», в цьому разі, католицизму, а також звернути увагу на декотрі з правових спроб утвердження миру в європейській традиції.

Розмірковуючи над походженням явища війни, звернімося, зокрема, до тлумачень генерала та військового теоретика Карла Філіпа Готліба фон Клаузевіца. Чи не найпершим питанням у з'ясуванні явища війни є прояснення тих причин, які спонукають людей до такого сприйняття один одного: «Боротьба між людьми, — пояснює Клаузевіц, — виникає власне з двох різних елементів: з *ворожого почуття* і з *ворожого замислу*»⁶⁴. «Війна є нічим іншим, — зауважує він, — як розширеним двобоєм. Якщо ми хочемо ту незліченну кількість окремих двобоїв, з яких вона складається, уявити у вигляді єдності, то було б краще уявити собі двох борців. Кожен з них намагається змусити іншого до виконання власної волі фізичною силою; його *найпершою* метою є повалити супротивника і, таким чином, зробити його неспроможним до будь-якого подальшого спротиву»⁶⁵. Відтак однією із причин війни є нав'язування своєї волі іншому. «*Отже війна є актом насилля, з метою змушення супротивника до виконання нашої волі*»⁶⁶. — підсумовує Клаузевіц. Отже, насилля, тобто фізичне насилля (адже моральне не існує деінде, поза поняттям держави і закону) є *засобом* нав'язування ворогові нашої волі, що є *метою*. Щоби з певністю досягнути цієї мети, ми мусимо зробити ворога беззахисним, і це є, виходячи з поняття, справжнім наміром воєнних дій⁶⁷. Осмислюючи явище війни, Клаузевіц застерігає від певного «легковажного» сприйняття війни; позаяк явище війни пов'язане із насильством, годі шукати розв'язання цього протистояння через будь-які добротливі дії: «Деякі чоловіколюбці можуть, мабуть, уявити, що можна у штучний спосіб, не надто розливаючи кров, обеззброїти супротивника й покласти його на обидві лопатки і що саме цього і прагне військове мистецтво. Хай як добре це звучало, з усім тим, цю помилку слід розвіяти, бо ж війна — річ небезпечна, і помилки, що постають через добродушність, для неї найзгубніші. Застосування фізичного насильства з усім

⁶⁴ Клаузевіц, К. фон. (2015). *Про війну*. Частина перша / Пер. з нім.: І. Андрущенко; наук ред. укр. вид.: О. Фешовець (с. 20). Львів.: Видавництво «Астролябія».

⁶⁵ Там само, с. 19.

⁶⁶ Там само.

⁶⁷ Там само, с. 19—20.

його розмахом ані на йоту не виключає сприяння розуму, тому той, хто послуговується цим насильством, проливаючи кров беззастережно і без ощадку, здобуває перевагу над противником, який цього не робить»⁶⁸. «Так і треба дивитися на війну; було б марно, навіть нерозумно через відразу до грубості її стихії не зважати на її природні властивості»⁶⁹, — резюмує військовий теоретик.

Інший дослідник — майор Ганс фон Дах явище війни пов'язує, зокрема, із ідеологічною цариною, або, інакше кажучи, нав'язуванням супротивникові своєї ідеології, чи назвімо це «нав'язуванням свого культурного світу»: «[...] прийнятного для нас політичного порядку ворог не збереже: сучасні війни — це “війни світоглядів” [...]»⁷⁰. Сьогодні їхньою метою вже є не військова перемога, а цілковита інтеграція в ідеологічну сферу⁷¹. Нав'язування свого «культурного світу» може відбутися і в разі капітуляції чи перемоги агресора, тому Ганс фон Дах у своєму дослідженні звертає увагу, зокрема, на значущість руху опору: «[...] ті, хто утримується від боротьби руху опору, у повоєнний час, що рано чи пізно настане, будуть морально зламані й утратять свій політичний вплив або й право голосу [...]»⁷². Як певний підсумок до цього невеликого огляду тлумачення явища війни можна згадати пояснення Гаймо Гофмайстера: «Війни — це не фатальні природні події, а результат і наслідок політики»⁷³.

Розглянувши ці інтерпретації явища війни, звернімося до осмислення проблематики миру.

Так, у католицизмі, а саме в «Компендіумі соціальної доктрини Церкви» наголошується особиста відповідальність кожного в усталенні миру: «*Мир може процвітати лише тоді, коли кожен визнає свою відповідальність за його утвердження [...]*»⁷⁴. На важливості власного зусилля кожної особи у праці над собою зосереджено увагу і в Енцикліці “*Racem in Terris*” (Мир на землі) Папи Йоана XXIII: «Ніколи не запанує мир серед усього людства, якщо він не пануватиме в душі кожної людини, тобто якщо кожен не берегтиме всередині себе того ладу, що його наказав

⁶⁸ Там само, с. 20.

⁶⁹ Там само.

⁷⁰ Дах, Г. фон. (2018). *Тотальний опір: Інструкція з ведення малої війни для кожного*. Ч. 1/ Пер. з нім.: Х. Назаркевич; наук. ред. укр. вид. О. Фешовець (с. 16). Львів: Видавництво «Астролябія».

⁷¹ Там само, с. 16.

⁷² Там само.

⁷³ Hofmeister, H. (2001). *Der Wille zum Krieg oder die Ohnmacht der Politik. Ein philosophisch-politischer Traktat* (S. 9). Göttingen: Vanrenhoeck & Ruprecht.

⁷⁴ *Компендіум соціальної доктрини Церкви*. (2008) / Пер.: О. Живиця; наук. ред.: Ю. Щербініна (с. 302). Київ: Кайрос. [Папська рада «Справедливість і мир»] (https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_uk.pdf).

оберігати Бог»⁷⁵. У «Катехизмі Католицької Церкви», зокрема, досягнення миру осмислюється через поняття гідності людини: «Миру на землі не можна досягти без захисту добра людей, вільного спілкування між ними, пошани до гідності людини і народів, постійної підтримки братерства»⁷⁶. На яких підвалинах можна розбудовувати братерство, знаходимо, зокрема, в Енцикліці Папи Франциска “*Fratelli tutti*” (Всі брати (брати і сестри)): «[...] Усвідомлення, що людина, особа завжди і в будь-яких обставинах має велику гідність, — це основна засада, суттєва для того, щоб йти дорогою соціальної дружби і універсального братерства»⁷⁷.

Розмірковуючи над правовими аспектами утвердження миру, слід зазначити, що спроби створити проекти європейського об’єднання є досить давніми; перші зусилля можна простежити ще на початку XIV століття, скажімо, у трактаті П’єра Дюбуа «Про повернення Святої Землі». Як зазначає Андреас Осіандер, у своєму трактаті “*De recuperatione Terre Sancte*” (Про повернення Святої Землі), написаному між 1305 і 1307 роками, Дюбуа відхиляє всесвітню імперію як непридатну для даного часу⁷⁸. «Основною проблемою для Дюбуа [...], — пояснюється у дослідженні, — є єдність християнства та підтримання миру всередині та між його складовими частинами [...]»⁷⁹. Як зауважено у дослідженні А. Осіандера, «Дюбуа виступає за генеральну раду всього християнства, на якій “*principes et prelati*” мають підписати зобов’язання, зобов’язуючи себе та своїх наступників, відмовитися від насильства у своїх взаємовідносинах»⁸⁰.

⁷⁵ Папа Йоан ХХІІІ. (2008). *Pacem in Terris* (Мир на землі). Енцикліка Папи Йоана ХХІІІ про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі [Велебним Братам патріярхам, примасам, архієпископам, єпископам та іншим місцевим ординаріям, що перебувають у мирі й співпраці з Апостольським Престолом, клирові й Христовим вірним усього світу і всім людям доброї волі] / Пер. з лат.: Р. Паранько; літ. ред.: Л. Маринович (с. 47). Львів: Інститут релігії та суспільства Українського Католицького Університету. [Комісія «Справедливість і мир» УГКЦ] (https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_uk.pdf).

⁷⁶ *Катехизм Католицької Церкви*. (2002 р.Б.) / Ориг. лат. текст: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano (с. 528). Жовква: Місіонер. Синод Української Греко-Католицької Церкви.

⁷⁷ Енцикліка Святішого Отця Франциска *Fratelli tutti* (Всі брати (брати і сестри)) про братерство і суспільну дружбу / Пер.: о. О. Кривобочок, ТІ (для особистого вжитку) (с. 44) (https://www.vatican.va/content/francesco/uk/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encidica-fratelli-tutti.html).

⁷⁸ *Osiander, A.* (2001). Before sovereignty: society and politics in *ancien régime* Europe. *Review of International Studies*, 27, 141 (<https://library.fes.de/libalt/journals/swetsfulltext/16957003.pdf>).

⁷⁹ Див.: *Ibid.*, р. 141.

⁸⁰ Див.: *Ibid.*, р. 142.

Можна також згадати інший проєкт початку 1460-х років — «Трактат про встановлення миру у всьому світі християнському» Іржі Подебрада, в якому автор закликав *«створити такий союз єднання, миру, братерства й згоди, який в ім'я благочестя й збереження віри стояв би непорушно»*⁸¹. У трактаті, зокрема, проголошено низку положень про те, у який спосіб вибудовувати мир: «[...] ні при будь-яких незгодах, скаргах або суперечках не будемо один проти одного вдаватися до зброї й нікому не дозволимо вдаватися до неї під нашим ім'ям [...]»⁸²; «[...] якщо хтось із підданих [...] здійснить або здійснить будь-яке спустошення, розбій, грабіжництво або інше злодіяння [...] такі злодії будуть змушені відшкодувати збитки [...]»⁸³.

У контексті сьогоденних подій в Україні виникає низка питань щодо можливості укладення мирного договору, відчуження власної території задля утвердження миру тощо. Стосовно припустимості такого роду дій можемо звернутися до трактату Імануеля Канта «Вічний мир» (1795), який залишається актуальним і на сьогодні. Ось низка положень: 1. **«Жоден Мирний договір не може вважатися дійсним, якщо при його укладенні таємно зберігається основа майбутньої війни»**⁸⁴. Всі наявні причини майбутньої війни, — хоч вони, можливо, і не були відомі сторонам, що домовляються, — мають розглядатися як цілком усунуті та скасовані укладенням миру, навіть якщо спритним тлумаченням можна висмикнути їх з документів у державних архівах⁸⁵. 2. **«Жодна самостійна держава — велика чи мала — не має бути придбана іншою державою, ні як спадок, ні в результаті обміну, купівлі чи дару»**⁸⁶. Державу, на відміну від землі, на котрій вона знаходиться, не можна розглядати як майно чи спадщину. Держава — це спільнота людей, панувати і розпоряджатися якою не може ніхто, окрім неї самої⁸⁷.

Дещо інший аспект європейського об'єднання, уґрунтованого на політиках, що мали стосунок до транспорту та зв'язку, пов'язаний з іменем Клода Анрі де Сен-Симона. Як ідеться у праці М. Гефернена, 1814 року було запропоновано нову візію європейської єдності, першу й най-

⁸¹ Подебрад, І. (2016). *Трактат про встановлення миру у світі християнському* / Пер.: І.С. Андрусишин, А.С. Крилова; передм., вступ. ст.: М.К. Кеда (с. 17). Чернівці: Видавництво «Десна Поліграф».

⁸² Там само, с. 17.

⁸³ Там само, с. 18.

⁸⁴ Kant, I. (1914). IV. Eternal peace: A philosophical essay. 1795. In: *Eternal Peace: And Other International Essays by Immanuel Kant*/ Transl. by W. Hastie, B.D.; introd. by Edwin D. Mead (p. 69). Boston: The World Peace Foundation (<https://archive.org/details/eternalpeaceothe00kant/page/n6/mode/1up/>)

⁸⁵ Ibid., p. 69.

⁸⁶ Ibid., p. 70.

⁸⁷ Ibidem.

важливішу в XIX столітті⁸⁸. Її творцем був філософ-утопіст Клод Анрі де Сен-Симон. Його проект «реорганізованої» та об'єднаної Європи, заснований спершу на англо-французькій унії, радикально відрізнявся від попередніх пропозицій. Під геополітичним оглядом його найголовнішою рисою був наголос на потужності модерної технології, транспорту та зв'язку⁸⁹.

Акцент на значенні сучасних комунікацій як підґрунті європейської єдності, є провідною ідеєю Пан'європейської Співки (PEU), заснованої Рихардом Куденгофе-Калергі 1923 року у Відні. Пан'європейська Співка, зазначається у праці Майкла Геффернена, була, поза сумнівом, найуспішнішою організацією міжвоєнного часу, відданою справі європейської єдності⁹⁰. Запозичуючи технологічні, інфраструктурні та економічні аргументи, викладені за століття до того Сен-Симоном, PEU наголошувала роль сучасних комунікацій, зокрема залізничного автошляхового та повітряного транспорту, у створенні нової панрегіональної системи по всьому світу⁹¹.

Досліджуючи сьогочасні зусилля з укладення угод щодо миру та співпраці, можемо згадати створення нової інституції — Європейського Союзу. «Європейський Союз, — зазначає Монтсерат Гібернау, — нова політична інституція, створена національними державами після Другої світової війни. Його головна мета — уникання війни, зміцнення державної влади і подолання бідності та руїни, спричинених двома світовими війнами».⁹² «Договір про Європейський Союз (ЄС), — зауважує Ніколас Мусис, — підписаний у Маастрихті 7 лютого 1992 року, позначив новий етап у процесі створення тіснішого союзу між народами Європи. Союз був заснований на Європейських Спільнотах та доповнювався новими напрямками політики й формами співпраці. Договір вийшов за межі суто економічного характеру Спільнот задля **заснування глобального утворення**»⁹³. «Основна мета багатонаціональної інтеграції, — пояснює Н. Мусис, — **досягнення миру та безпеки** серед держав-членів, так само, як і між ними та рештою світу»⁹⁴.

З-поміж новітніх спроб утвердження миру можна згадати створення міжнародної інституції — Організації Об'єднаних Націй. Ініціативи

⁸⁸ Цит. за: Геффернен, М. (2011). Значення Європи. Географія та геополітика / Пер. з англ.: В. Верлока; наук. ред.: К. Гломозда (с. 55). Київ: Дух і літера.

⁸⁹ Цит. за: Там само.

⁹⁰ Цит. за: Там само, с. 201.

⁹¹ Цит. за: Там само, с. 201—202.

⁹² Гібернау, М. (2012). *Ідентичність націй* / Пер. з англ.: П. Таращук; ред.: Л. Марченко (сс. 148—149). Київ: Темпора.

⁹³ Мусис, Н. (2005). *Усе про спільні політики Європейського Союзу* / Пер. з англ.; наук. конс.: В. Копійка; наук. ред.: В. Єрмоленко (сс. 23—24). Київ: Видавництво «К.І.С.».

⁹⁴ Там само, с. 8.

утвердження миру прописані, зокрема, у декотрих з ухвалених Резолюцій ООН. Зокрема, можна згадати такий документ, як «Резолюція, ухвалена Генеральною Асамблеєю ООН 25 вересня 2015 року: Трансформація нашого світу: Порядок денний сталого розвитку до 2030 року». У резолюції прописано, що однією із стратегій сталого розвитку є мир і безпека: «Сталий розвиток не може бути реалізований без миру та безпеки; і мир і безпека будуть під загрозою без сталого розвитку. У новому Порядку денному визнається необхідність побудови мирних, справедливих та інклюзивних суспільств, які забезпечують рівний доступ до правосуддя та ґрунтуються на повазі до прав людини (разом із правом на розвиток), на ефективному верховенстві права та належному управлінні на всіх рівнях та на прозорих, ефективних та підзвітних установах»⁹⁵. «Ми закликаємо вжити подальших ефективних заходів і дій відповідно до міжнародного права, щоб усунути перешкоди для повної реалізації права на самовизначення народів, які живуть в умовах колоніальної та іноземної окупації, які продовжують негативно впливати на їхній економічний та соціальний розвиток, а також їхнє середовище»⁹⁶.

Питання миру в Україні теж стало предметом обговорень, що знайшло свій вияв в такому документі: «Резолюція, ухвалена Генеральною Асамблеєю 14 листопада 2022 року ES-11/5 “Сприяння здійсненню правового захисту і забезпеченню відшкодування збитків через агресію проти України”». З-поміж інших можна згадати таку ухвалу: «Генеральна Асамблея [...]»⁹⁷: 1. *Ще раз підтверджує* свою відданість суверенітету, незалежності, єдності та територіальної цілісності України та свою вимогу до Російської Федерації негайно, цілком та беззастережно вивести всі свої збройні сили з території *України* в межах її міжнародно визнаних кордонів, що поширюються на її територіальні води [...]»⁹⁸. 2. *Визнає*, що Російська Федерація має бути притягнена до відповідальності за будь-які порушення міжнародного права в Україні або проти неї, зокрема її агресію в порушення Статуту Організації Об'єднаних Націй, а також будь-які порушення міжнародного гуманітарного права та міжнародного

⁹⁵ United Nations, General Assembly. (2015). *Resolution adopted by the General Assembly on 25 September 2015* [without reference to a Main Committee (A/70/L.1).] 70/1. *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*(p. 9/35) (<https://undocs.org/en/A/RES/70/1>).

⁹⁶ Ibid., p. 9/35.

⁹⁷ United Nations, General Assembly. (2022). *Resolution adopted by the General Assembly on 14 November 2022* [without reference to a Main Committee (A/ES-11/L.6)] ES-11/5. *Furtherance of remedy and reparation for aggression against Ukraine* (p. 1/2) (<https://undocs.org/Home/Mobile?FinalSymbol=A%2FRES%2FES-11%2F5&Language=E&DeviceType=Mobile&LangRequested=False>; <https://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?OpenAgent&DS=A/RES/ES-11/5&Lang=E>).

⁹⁸ Ibid., p. 2/2.

права із прав людини і що вона має нести правові наслідки всіх своїх міжнародно-протиправних дій, включно з компенсацією пошкоджень, зокрема будь-яких збитків, заподіяних такими діями [...]»⁹⁹.

Отже, впродовж історичних періодів можна спостерігати протилежні тенденції: такі як «воля до війни» (скажімо, наміри та дії, пов'язані з військовою інтервенцією) на противагу принципово іншій тенденції, що можна означити поняттям «вимога миру» (низка ініціатив щодо упровадження та утвердження миру). Так, одним із проявів явища війни можна назвати нав'язування супротивнику своєї волі, на що, зокрема, звертає увагу Карл Філіп Готліб фон Клаузевіц; водночас одним з аспектів нав'язування своєї волі можна назвати просування власної ідеології, на чому, зокрема, застановляється Ганс фон Дах. З-поміж засобів утвердження миру можна згадати «зміну кожної людини», що є провідною тезою, приміром, християнства, зокрема документів Католицької Церкви, а також правових проєктів та низки правових документів, ініційованих в європейській традиції починаючи з доби Середньовіччя. Утім, незважаючи на численні заклики, зокрема щодо праці над собою як за поруки миру, а також попри численні правові зусилля, війна залишається тією стихією, яка може розгортатися всупереч усвідомленню цінності людського життя.

Світлана БАЛІНЧЕНКО, кандидат філософських наук, доцент,
старший науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
<https://orcid.org/0000-0001-8345-0522>

МОРАЛЬНИЙ СТАТУС УХИЛЕННЯ ВІД ГРОМАДЯНСЬКОГО ОBOB'ЯЗКУ ПІД ЧАС ВІЙНИ: на прикладі сучасної філософської дискусії про моральну удачу («Спраглий турист»)

Конституцією України визначено захист Вітчизни, незалежності та територіальної цілісності України як обов'язок громадян України¹⁰⁰. Водночас, за умов війни однією з парадоксальних стратегій ухилення військово-обов'язаних громадян від військового обліку та виконання обов'язку є нелегальна міграція шляхом незаконного перетину кордону в місцях складних природних перешкод (наприклад, ріки Тиса), що містить ризик смерті внаслідок дії чинників поза контролем суб'єкта. Зазначений конфлікт ризиків потребує додаткового філософського осмислення, з огляду на екзистенційні, соціально-філософські (міграційні), деонтичні та етич-

⁹⁹ Ibid., p. 2/2.

¹⁰⁰ Конституція України. (1996) (<https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text>).

ні аспекти такої стратегії виживання, а саме — в термінах життя, смерті, вибору, відповідальності та моральної удачі (moral luck).

Сучасні дискусії щодо особливостей дискурсів життя і смерті під час збройних конфліктів відбуваються у площині біополітики та некрополітики, а саме — визначення обмежень і дозволів застосування влади щодо системного створення умов, за яких визначені законодавчо групи населення ризикують життям, з метою збереження державного суверенітету і територіальної цілісності, а також під час дії воєнного стану — забезпечення виживання цивільного населення. Зокрема, Джордж С. Тері, звертаючись до парадигми некрополітики Ашиля Мбембе, звужує локалізацію виправданого вбивства до лінії фронту як фізичного простору, в якому ризик смерті є підвищеним і потенційно залежним від соціополітичних рішень¹⁰¹. Опір українців, згідно із Дж.С. Тері, може бути інтерпретованим як перетин (nexus) біо- та некрополітики, адже логіка виживання потребує від українців сприйняття мобілізації не в термінах примусу з боку держави, а в якості особливої моделі волевиявлення та прийняття рішень в умовах війни (martial governmentality) — особистісної відповідальності за колективний опір агресору і збереження населення¹⁰².

З усім тим, станом на травень 2024 року було зафіксовано дані про 30 військовозобов'язаних громадян України, що загинули під час спроби нелегального перетину українсько-румунського кордону в районі річки Тиса з метою ухилення від мобілізації¹⁰³. Цікавим видається розгляд цієї моделі ухилення від військового обліку в контексті сучасних філософських дискусій щодо відповідальності та моральної удачі.

Підхід до моральної удачі як до стану речей, за якого моральне судження стосовно суб'єкта чи його/її дій формується за умов, коли на дії суб'єкта, крім волевиявлення, впливають додаткові, неконтрольовані чинники, дає змогу здійснити комплексну оцінку моральної відповідальності суб'єкта в кризових обставинах. Звідси з метою визначення потенційного впливу каузальності на ситуації моральної гнучкості в умовах війни, можна сформулювати дослідницьке питання: «Яким чином волевиявлення особи з ухилення від виконання громадянського обов'язку в кризових умовах впливає на її моральний статус, якщо намір щодо ухилення не здійснено через обставини поза контролем особи?»

¹⁰¹ Terry, G.S. (2024). Martial necropolitics: The position of the combatant in the Russo-Ukrainian war. *New Perspectives*. Preprint (pp. 6—7) (<https://doi.org/10.1177/2336825X241240879>).

¹⁰² Ibid., p. 14.

¹⁰³ Румунські прикордонники витягли з Тиси ще одного потопельника. (2024). *Zaxid.net*, Травень 17 (https://zaxid.net/u_rumuniyi_z_tisi_vityagnuli_shhe_odnogo_mertvogo_cholovika_n1585728).

У 2015 році, Кароліна Сарторіо та Метью Тальберт у журналі “*Method*” (Метод) започаткували дискусію щодо впливу каузальності на моральну відповідальність на прикладі мисленнєвого експерименту «Спраглий турист», головне питання якого можна сформулювати таким чином: чи несе моральну відповідальність за смерть туриста особа А, що отруїла воду, якщо смерть туриста настала через спрагу, оскільки особа Б вкратила резервуар, не знаючи про отруєння води. За Сарторіо, результативна моральна удача є суперечливою, адже ми несемо моральну відповідальність тільки за те, що підлягає нашому контролю, відтак відповідальність обмежується виключно сферою намірів і спроб їх реалізації¹⁰⁴. Своєю чергою, Метью Тальберт стверджує, що достатньою підставою для морального обвинувачення особи за дію є те, яким чином дія є вираженням сумнівних оцінних суджень (*objectionable evaluative judgments*) та упереджень особи¹⁰⁵. За такої перспективи моральний статус особи визначається її волевиявленням та діями, що можуть класифікуватися як спроба здійснення наміру ухилення від виконання громадянського обов’язку, навіть з урахуванням того, що каузально бажання ухилитись від мобілізації під час війни з метою уникнути ризику для життя під час участі у бойових діях не гарантує збереження життя під час реалізації цієї стратегії виживання.

Продовжуючи дискусію щодо експерименту «Спраглий турист» у 2024 році, Семюел Кан не погоджується з аналізом експерименту, запропонованим К. Сарторіо, оскільки відсутність контролю щодо обставин не є достатньою підставою для того, щоб визначати ситуацію як моральну удачу, оскільки остання може бути діахронічно і ситуативно зумовленою загальноприйнятими моральними судженнями чи оцінками дій в історичному контексті або ж обставинами життя самого суб’єкта, що впливають на прийняття рішення¹⁰⁶. Відтак, беручи до уваги різні аспекти моральної удачі в ситуації «невдалого ухилення» від виконання громадянського обов’язку під час війни (за умови, що спроба зберегти власне життя та уникнути виконання громадянського обов’язку завершуються смертю внаслідок неконтрольованих суб’єктом обставин під час здійснення цієї спроби), необхідно також звертатися до аналізу дискурсів щодо життя та смерті під час війни, поширюваних в інформаційному просторі, адже вони здатні формувати шаблони оцінки індивідуальних стратегій виживання: ухилення від мобілізації з метою потенційного

¹⁰⁴ Sartorio, C. (2015). Resultant Luck and the Thirsty Traveler. *Method. Analytic Perspectives*, 4(6), 27.

¹⁰⁵ Talbert, M. (2015). Responsibility without Causation, Luck, and Dying of Thirst. *Method. Analytic Perspectives*, 4(6), 181.

¹⁰⁶ Kahn, S. (2024). The Thirsty Traveler and Luck-Free Moral Luck. *Problemos*, 105, 103; 112—114 (<https://doi.org/10.15388/Problemos.2024.105.8>).

відтермінування смерті або ж ефективної мотивованої участі в колективному опорі.

Таким чином, в контексті некрополітики під час війни можна виокремити кілька результативних, каузальних, конститутивних і ситуативних компонентів, що можуть слугувати підставою для оцінки «невдалого ухилення» від мобілізації в термінах моральної удачі, що водночас не виключає моральної відповідальності за намір і спробу його реалізувати: (1) результативно — нелегальний перетин кордону не відбувся; (2) каузально — оскільки моральна удача є класичною філософською проблемою свободної волі¹⁰⁷, слід брати до уваги вплив неконтрольованих обставин на суб'єкта, однак визначати моральний статус за наміром; в наведеній ситуації — неможливість здійснити намір ухилення можна вважати каузальною моральною удачею; (3) конститутивно — моральна удача внаслідок оптимістичної віри суб'єкта у власну талановитість (за Д. Енохом та Е. Гутелем — егоїстично-оптимістична моральна удача¹⁰⁸); (4) ситуативно — моральна удача полягає в тому, що особистісна демонстрація спротиву вимогам держави під час війни відбувається в умовах, де це становить ризик суто для особи, що ухиляється від обов'язку.

Подальший розвиток теми може полягати в уточненні можливостей та обмежень застосування критеріїв моральної удачі до ситуацій морального вибору під час війни, а також у філософському моделюванні сценаріїв визначення морального статусу дій та суб'єктів за умов суперечливих ризиків.

Сергій Пролесєв: Мені не зовсім зрозумілий власне кейс цього спраглого туриста, а саме в тому моменті, коли дії того, хто отруїв воду, характеризуються як злочинний намір. Перепрошую, це не просто намір, це дія. Він таки отруїв воду. Чому це оцінюється як намір? І відповідно, всі подальші міркування про намір. Якось не зрозуміло, безпідставно. Це перше питання. А друге стосується самого (чесно кажучи, як на мене, трохи дивного) поняття моральної удача? Тобто про що, власне, йдеться? От, скажімо, якщо я зробив якусь підлість, і про цю підлість ніхто не дізнався, то тоді це моральна удача? Так це не моральна, це аморальна удача. Це удача приховування аморального вчинку. До чого тут моральна удача?

Світлана Балінченко: Семюел Кан про це власне й пише. Він так і називає це — «безталанна моральна удача» (luck-free moral luck) — у назві статті, тому що термін «удача» вжито не у звичному сенсі. Тобто у статті йдеться про те, що моральна удача — це моральне судження щодо ситуації, коли маємо морально сумнівне волевиявлення за втручання не-

¹⁰⁷ Nelkin, D.K. (2023). Moral Luck. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/moral-luck/>).

¹⁰⁸ Enoch, D., Guttel, E. (2010). Cognitive Biases and Moral Luck. *Journal of Moral Philosophy*, 7, 372—86 (<https://doi.org/10.1163/174552410X511464>).

контрольованих обставин, що заважають здійснити неморальний намір. Наприклад, той, хто отрує резервуар, має волевиявлення, тобто намір отруїти туриста, та водночас існують якісь неконтрольовані обставини, адже ця особа не може припустити, що хтось вкраде отруєну воду.

Сергій Пролєєв: Розумієте, пані Світлано, він не намір, а дію здійснює.

Світлана Балінченко: Так, і всенька дискусія, до речі, стосовно цього й розгортається. Тобто ваша позиція відповідає повністю думці Кароліні Сарторіо, однак Кан намагається все ж таки захистити ідею, що неконтрольовані обставини не дають змоги завершити цю дію. Тобто чи можемо ми вважати ситуацію, коли дія не завершена, незалежно від нашого бажання, ситуацією саме моральної удачі, в тому сенсі, в якому цей термін вживано? Чи можемо ми виправдати цю особу А, адже вона на пряму не вбила туриста? Чи повинні ми тримати завжди в полі зору, що якби ці неконтрольовані умови (викрадення резервуару) не здійснилися, ця дія завершилася б убивством? Тобто саме в тому і проблема. Відповідно і якщо перенести це в контекст ухилення від військового обліку: наприклад, людина має морально сумнівний намір ухилитися, вона розпочинає здійснення дії щодо цього ухилення, перепливає українсько-румунський кордон і, наприклад, не завершує це через те, що там дуже складна природна перешкода. Тобто якщо звернутися до прикладу «спраглого туриста», чи можемо ми сказати, що сама дія ухилення від виконання громадянського обов'язку підпадає під критерії моральної удачі? Я радше це як питання і формулюю.

Сергій Йосипенко: Я так зрозумію, удача у назві вашого виступу — це шанс, так?

Світлана Балінченко: Так.

Сергій Йосипенко: Але чи має це якийсь стосунок до моралі? Пощастило чи не пощастило. Йдеться просто про випадок?

Світлана Балінченко: У цій дискусії Сарторіо, Тальберта і Кана йдеться саме про моральну відповідальність. Якщо людина має, із самого початку розвитку ситуації, морально сумнівні наміри, однак просто не має можливості довести їх до кінця, то чи можемо ми застосувати стосовно неї осуд чи ще якусь форму моральної відповідальності за фактично незавершену неморальну дію. Ось у чому полягає дискусія в західній філософії.

Сергій Йосипенко: Тоді я сформулюю питання так. Є доволі класичні підходи до проблеми громадянського обов'язку, зокрема мобілізації. Це питання можливості примусу чи мобілізації без згоди, питання, чи може суспільство вимагати від свого члена пожертви на користь суспільства, насамкінець, питання справедливості й рівності, якщо йдеться про таку вимогу лише до окремої категорії членів суспільства. Є, зрештою, кла-

сичні автори, які ці питання розглядають, зокрема Джон Ролз чи вже згаданий Майкл Волцер. Чому Ви вирішили звернутися саме до цієї моделі?

Світлана Балінченко: Чому я звернулася саме до цього експерименту, а не до тих класичних праць ХХ століття? Оскільки пропоную розглянути доволі цікаву та актуальну дискусію в західній філософії вже ХХІ століття. І мені здалося, що вона не надто широко обговорюється в нашому просторі. Тож мені захотілося винести її теж у наше поле зору, щоб дати їй оцінку.

Віталій НЕЧИПОРЕНКО, кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник відділу соціальної філософії,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
<https://orcid.org/0000-0003-0198-5289>

ЕТИКА ВІЙСЬКОВИХ ТА ЇЇ ОСОБЛИВОСТІ У РОСІЙСЬКІЙ ВІЙНІ ПРОТИ УКРАЇНИ

У своїй книзі «Розквіт і занепад держави» Мартин ван Кревельд¹⁰⁹ аналізує, як змінювалися етичні норми війни та ставлення до супротивника мірою розвитку модерних держав. Одним із ключових аспектів його дослідження є зміни у ставленні до полонених, поранених та загальом до ведення бойових дій. Упродовж Середньовіччя та раннього Нового часу війна мала характер порівняно обмеженого конфлікту між професійними військовими. До появи модерних армій з античних часів і до раннього Модерну полонених переважно сприймали як цінний ресурс, оскільки їх можна було викупити або використати для обміну. Це створювало систему, в якій супротивники мали зацікавленість у тому, щоб захоплювати ворогів живими, а не геть-чисто знищувати їх. Полонені, особливо керівного складу (офіцери), могли розраховувати на пристойне поводження через зацікавленість переможців у викупі. Натомість на простих полонених комбатантів часто чекала нагла смерть — показові страти, тортури тощо.

Однак від кінця XVIII століття та впродовж XIX століття ситуація почала змінюватися. З поширенням національних армій, укомплектованих призовниками війна стала справою професіоналів («кадрових військових»). Вона дедалі більше охоплювала великі маси людей, що зробило полонених тягарем для протидіюючих сторін, а не ресурсом. Війни стали більш ідеологізованими, і ворожнеча між державами призвела до того, що полонених почали розглядати не як особистостей, а як частину ворожого апарату. Проте військова етика також сприяла баченню у супротивниках рівних собі, тобто таких самих слуг держави (наразі во-

¹⁰⁹ Creveld, M. van. (1999). *The Rise and Decline of the State*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

рожої, але ж не назавжди). І випадки тортур та масових страт полонених почали сприймати як «варварство», як пережитки старих часів. Часів, коли дикуваті феодали вели примітивні війни за землі та здобич, а не за честь і велич Держави.

У XIX столітті відбулися суттєві зміни у ставленні до полонених і поранених завдяки гуманістичним тенденціям європейської культури, узгодженим із спадщиною Просвітництва. Найбільш важливим етапом стало заснування Міжнародного комітету Червоного Хреста (1863) та ухвалення Женевської конвенції (1864), що закріпила принципи гуманного поводження з пораненими. Надалі Гаазькі конвенції (1899, 1907) формалізували правила війни, зокрема щодо поводження з полоненими.

Проте світові війни XX століття показали, що гуманізація війни була обмеженою. Хоча держави намагалися дотримуватися норм Женевської та Гаазької конвенцій, у багатьох конфліктах супротивників масово знищували. Перша світова війна призвела до створення великих таборів для військовополонених, у яких зазвичай поводитися з ними порівняно гуманно. Натомість двобій тоталітарних ідеологій у Другій світовій війні ознаменувався масовими злочинами: знищення полонених на Східному фронті, концтабори¹¹⁰ та використання примусової праці стали новою реальністю.

Після Другої світової війни міжнародне право і далі розвивалося, закріплюючи етичні принципи захисту полонених і цивільного населення. Женевські конвенції 1949 року кодифікували багато правил, що встановлювали стандарти поводження з військовополоненими. Утім, уже в другій половині XX століття та на початку XXI століття війна почала змінювати свою природу. Конфлікти дедалі частіше відбувалися не між державами, а між державними та недержавними акторами, що призвело до ерозії традиційних норм війни. Партизанські війни, тероризм та гібридні конфлікти поставили нові виклики щодо дотримання міжнародного права. Ван Кревельд вважає, що хоча гуманізація війни пройшла значний шлях, сучасні збройні конфлікти демонструють, що жорстокість у війні нікуди не зникла. Змінилися лише її форми, і питання захисту полонених та цивільного населення залишається актуальним у нових умовах ведення війни. Однак книга Кревельда має цілком очевидну лакуну — вона не відображає досвід радянської окупації Афганістану та локальні війни пострадянської російської держави проти своїх сусідів (включно з каральними війнами у Чечні).

Досвід цієї війни на жаль демонструє *негативну тенденцію у сфері поводження із полоненими з боку російських загарбників*. Вона почала про-

¹¹⁰ Тут «відзначилася» і японська армія, яка і без наявної тоталітарної ідеології практикувала щодо полонених жорстоке поводження та страти. Це згодом стало приводом для жорстоких бомбардувань японських міст з боку американців.

являлись ще з 2014 року на Донбасі, коли проросійські бойовики («ополченці») та залучені до неоголошеної війни приватні військові утворення (ЧВК «Вагнер») публічно принижували, калічили та страчували полонених. Особливо цим хизувалися «герої ДНР», ватажки бойовиків Моторола та Гіві, а також військовий загін російських неонацистів «Русич»¹¹¹. І хоча офіційна Москва відмовлялася від визнання власної участі у «конфлікті», російські медіа виправдовували такі практики з огляду на міфологію «кари для нацистських карателів». Після низки поразок вже під час повномасштабного вторгнення російська армія вдалася до низки воєнних злочинів. Так, у колонії полонених в окупованій Оленівці відбувся спровокований вибух, який призвів до масової загибелі полонених з полку «Азов». Згодом дедалі частіше відео з місць бойових дій документували випадки страти українських бійців, які були обеззброєні та не виявляли спротиву. Згодом налагодження обміну полоненими виявили і жахливі факти тортур стосовно полонених в російських тюрмах, які жодним чином не контролювались російським відділенням Червоного хреста. «Традиційні» для закладів ВЧК-НКВД-ОГПУ-КГБ методи впливу на бранців — катування, позбавлення сну та відпочинку, мордування голодом, психологічні знущання — застосовували й до українських полонених. І як за часів тирана Сталіна, можливості міжнародних гуманітарних організацій запобігти цьому немає. Чому таке стало можливим?

Насправді, військова етика (і домодерна, і модерна) ґрунтується на принципі взаємності. І всі її аспекти щодо поводження із супротивником вироблялись у процесі становлення модерних європейських армій. Освічений офіцерський корпус та розвинута бюрократична структура цих інституцій сприяли дисциплінуванню «нижчих чинів» — солдат і матросів. Зокрема, «благородні» за походженням офіцери визнавали такий же статус за колегами із супротивних армій. Вже наприкінці XIX сторіччя кодекс офіцерської честі не сприймав тортури над полоненими і не практикував це стосовно власних солдат. Тож європейці ставилися до супротивників (європейців) так, як очікували щодо ставлення до себе з їхнього боку. Натомість російська армія¹¹², яку аж до 1861 року комплектували кріпаками, мала потужну історію тортур «шпіцрутенами» з часів царя П'ютра I, тому не цуралась воєнних злочинів. Як приклад можна навести «видатного полководця» О. Суворова. Насамперед це успіш-

¹¹¹ Наразі у Фінляндії триває судовий розгляд щодо російського громадянина — т.зв. Воїслава Тордена, одного з ватажків терористичного неонацистського угруповання «Русич». Він незаконно перетнув кордон під іншим іменем, але був опізнаний та звинувачений у скоєнні п'яти воєнних злочинів на сході України у вересні 2014 року.

¹¹² Росію сприймали у Європі як наступницю азійської Орди (про що згадував навіть К. Маркс) без усіляких ілюзій щодо її «європейського фасаду».

ний каратель, який придушував народні повстання у російській імперії. Він брав участь у масових злочинах проти самих покріпачених росіян, а також білорусів, киргизів, казахів, башкирів, калмиків та інших поневолених народів. Він — організатор депортації та геноциду повсталого нogaйського народу. Цей «полководець» вирізав малі народи за підтримку Пугачова, був катом Салавата Юлаєва, організатором масових убивств мирних жителів Варшави. Зламавши опір захисників у передмісті столиці — Празі, російська армія почала нищити мирне населення. В результаті кількогодінного вбивства за різними оцінками загинуло від 5 до 20 тисяч людей. Британський посол у Варшаві назвав вбивства мирних жителів огидним, непотрібним варварством¹¹³.

Тож військова етика російської армії абсолютно не вписувалася у тенденцію гуманізації війни, стимульовану становленням професійних європейських армій модерного зразка. Ба більше, після Другої світової війни та її геноцидних практик вимоги до етичного виміру проведення воєнних дій значно посилилися.

Військова етика (Military Ethics) кінця XX — початку XXI століття сильно змінилася під впливом суспільної думки та політичних змін, а також під впливом сучасних технологій. **Основні риси військової етики** пізнього Модерну передбачають *відмову від тотальної війни*, тобто масованих невибіркових бомбардувань, уникнення масових мобілізацій¹¹⁴. Тож війни у XXI столітті (в Іраку, Афганістані, Косово) були обмеженими та велися без повного залучення суспільства та супроводжувалися обмеженнями щодо можливих втрат цивільних. *Захист цивільного населення* здійснювався завдяки використанню точкових ударів, дронів, «розумної» зброї, але розгорталися і різноманітні гуманітарні місії¹¹⁵.

Зміни в етиці військових відбувалися і під тиском щодо *відповідальності військових та політичних лідерів* у процесах судового переслідування за воєнні злочини (Гаазький трибунал над сербськими генералами, справи про злочини в Іраку) та їх засудження міжнародними організаціями та світовою спільнотою. Тож принцип «командної відповідальності» (офіцери та політики відповідають за дії своїх підлеглих) тепер застосовується не тільки у разі програних воєн (як було на Нюрнберзькому процесі 1945—1946 років), а суспільство у XXI століт-

¹¹³ Див.: https://pl.wikipedia.org/wiki/Obrona_Pragi.

¹¹⁴ Остаточно це узвичаїлось після провальної щодо гуманності війни США у В'єтнамі, коли політичні еліти зрозуміли всю безперспективність масової мобілізації всередині країни та падіння міжнародного престижу США через масові жертви цивільних.

¹¹⁵ Особливо показовою була величезна фінансова допомога для Афганістану після падіння фундаменталістського режиму — фактично всі бюджетні потреби забезпечували США. Чи можливо уявити таке в домодерному світі — щоб окупанти не визискували завойовану країну?

ті вимагає не лише перемоги, а й «чистої» війни з мінімальними втратами (як своїх військових, так і чужих цивільних!). Це змінює підхід до військової стратегії й тактики, проте не для російських загарбників. Їхнє ставлення до абсолютно всіх принципів ведення війни пізнього Модерну абсолютно протилежне, тож ми спостерігаємо масову загибель мирного населення (Маріуполь у 2022 році), невибіркові масові атаки на міста України та її енергетичну структуру, геноцидні практики проти некомбатантів (Буча, Ізюм та інші міста), масові удари по госпіталях та лікарнях, страти військовополонених та тортури проти них у тюрмах без допуску міжнародних гуманітарних організацій, використання заборонених міжнародними угодами видів озброєнь та інші воєнні злочини. І все це віддзеркалюється й у злочинному ставленні військово-політичної верхівки стосовно власних військових: проведення масової мобілізації без оголошення війни у 2022 році, що непропорційно сильно відзначилося на малих етносах; антигуманне ставлення до власних військових у тактиках «м'ясних штурмів», стратегія «утилізації кримінальників», залучення до війська всупереч всім канонам сучасної військової науки; зневажливе та злочинне ставлення до власних поранених, яких погано евакуюють з поля бою та погано лікують в госпіталях; сім'ям «безвісти зниклих» не надають належної підтримки, а в російських медіа розгорнуто безпрецедентну пропаганду дегуманізації українців як виправдання злочинної неоголошеної війни проти суверенної країни та анексії її територій.

Всі ці етичні виклики стосуються не тільки наших військових, які змушені протистояти колишній «другій армії світу», це й виклики для нашого молодого громадянського суспільства, яке має вибудувати етичні компроміси¹¹⁶, щоб вистояти у цій війні. Тотальній війні у часи локальних конфліктів та геноцидальній війні у часи розквіту гуманітарного права та гуманітарних організацій. Війні проти ворога, який майже не дотримується модерної військової етики й має цілковиту підтримку власних еліт та населення. Війні з армією, яка нещадна не тільки до цивільних і супротивників, а й до власних солдат (у тому числі й поранених чи втрачених). Нам потрібно вистояти, щоб максимально зберегти цивільних та військових, не втратити суверенітет, не забути про людяність...

* * *

Редакція висловлює подяку Єлизаветі Борисенко (ІФ) за транскрибацію аудіозапису питань та відповідей.

¹¹⁶ Ідеться про компроміс між правами особи та правом нації на суверенітет і багато інших етичних проблем, які породжує протистояння надзвичайно агресивній країні та її армії, не обмежуваним етичними стандартами європейського Модерну.