

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 2 (178). Том 2

КИЇВ - 2023

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях. Випуск 2(178). Том 2. Київ, 2023. 193 с.

Головний редактор – *В. В. Лях*, доктор філос. наук, професор
Заст. головного редактора – *А. В. Усик*, кандидат філос. наук
Відповідальний секретар – *Р. В. Самчук*, кандидат філос. наук

Редакційна колегія:

<i>Б. Вальденфельс</i>	д-р філос. н., проф. (м. Бохум, Німеччина)
<i>В. Г. Воронкова</i>	д-р філос. н., проф. (м. Запоріжжя, Україна)
<i>Декомб Венсан</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Р. О. Додонов</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Єрмоленко</i>	чл.-кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>Ю. Ю. Завгородній</i>	д-р філос. н., ст. наук. співроб. (м. Київ, Україна)
<i>Крепон Марк</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Я. В. Любимий</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Малівський</i>	к. філос. н., доцент (м. Дніпро, Україна)
<i>Т. В. Матусевич</i>	к. філос. н., доцент (м. Київ, Україна)
<i>Ніко Скерано</i>	д-р філос. н., проф. (м. Нюрнберг, Німеччина)
<i>Л. О. Филипович</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>В. В. Хміль</i>	д-р філос. н., проф. (м. Дніпро, Україна)

Видання засноване 1998 р.

Свідцтво про державну рестрацію: KB № 15444-4016P

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020 р. № 409

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України (протокол № 9 від 12 грудня 2023 р.)

Адреса редакції: 01001, м. Київ, вул. Трьохсвятительська, 4

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
e-mail: article@multiversum.com.ua web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В. В. Лях, 2023

© Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2023

© Громадська організація «Філософсько-гуманістична асоціація», 2023

НАУКОВІ ДИСКУСІЇ ТА ОБГОВОРЕННЯ

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.2.1

Матеріали Круглого столу «Філософія війни та миру: від античності до сьогодення»

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
28 березня 2023 р.

*Модератор: В. В. Лях, доктор філософських наук, професор,
завідувач відділу історії зарубіжної філософії*

ЛЯХ В. В., доповідь: *Феномен війни в контексті «зіткнення цивілізацій»*

Вітаю всіх учасників «Круглого столу»!

Передусім, хотів би відзначити, що феномен війни можна розглядати на різних рівнях і в різних контекстах. Зокрема, можна виокремити такі рівні аналізу, як екзистенційний, моральний, соціально-психологічний, гуманітарний, онтологічний, геополітичний тощо. На кожному з цих рівнів виникає свій режим істини, який іноді може бути несумісним з режимом, що належить до іншого рівня аналізу. Наприклад, емоційний заклик: «ми прагнемо миру за будь-яких умов» (бо у війні гинуть діти) може конфліктувати з вимогою: «наш влаштовує лише мир, досягнутий завдяки перемозі». Тут можливі також різні спекуляції навколо термінів, які є за своєю природою складними і уникають однозначного визначення. Це можуть бути поняття «мир», «агресія», «справедливість» тощо, які часто пристосовуються до військової тематики, і тоді виникають такі гібридні поняття, як «країна-агресор», «справедлива/несправедлива війна», збройне «примушування до миру» і т. ін. Хоча, як зазначав колись Е. Левінас, «війна призупиняє дію моралі», але цивілізова-

© Лях В. В., Ситніченко Л. А., Любимий Я. В., Капранов С. В.,
Завгородній Ю. Ю., Кіхно О. В., Балінченко С.П., Волковський В. П.,
Калантарова О.Ю., Мулярчук Є.І., Маменко Т.В., Бойченко М. І., 2023

ний світ, зрештою, дійшов згоди щодо неприпустимості певних військових дій, які кваліфікуються як «військові злочини». А Г. Арендт присвятила цьому аспекту війни свою книгу «Банальність зла», в якій намагалася з'ясувати, яким чином сумлінне виконання обов'язку може уживатися з моральною сліпотю.

Усі ці рівні аналізу мають право на існування, однак завжди слід враховувати їхню специфіку, щоб не перескакувати з одного рівня на інший у пошуках додаткового аргументу.

У подальшому я намагатимусь розглянути питання війни в контексті зіткнення цивілізацій. На цьому рівні аналізу маємо такі відомі твори, як праця С. Гантінгтона «Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку» (1996) і книга Е. Тоффлера та Х. Тоффлера «Війна та антивійна» (1993). Зокрема, Гантінгтон намагався довести, що після періоду «холодної війни» світ вступив у нову епоху мультикультурності і багатополарності, в якому попередні причини війни (боротьба за ресурси, за територію, релігійні війни тощо) набувають іншого значення і відіграють іншу роль. Натомість зростає загроза виникнення міжцивілізаційних війн, коли зіткнення відбувається між групами країн, які належать до різних цивілізацій. Такі війни будуть більш непримиренними, оскільки фундаментальні розбіжності між культурами і релігіями різних цивілізацій не дають можливостей для досягнення компромісів. Навіть більше, оскільки воюють не окремі держави, а певна їх сукупність (коаліція), то постає загроза виникнення «Третьої світової війни».

Особливу увагу Гантінгтон приділяє «лініям розлому» між цивілізаціями, коли деякі країни певними своїми частинами належать до різних цивілізацій. На його думку, саме там можливе «зіткнення цивілізацій» і може розпочатися війна. Зокрема, згадуючи Україну, він вважав, що вона також належить до «країн розлому», оскільки східна її частина тяжіє до православної цивілізації, а західна – до європейської. Відповідно, РФ може розпочати війну проти України, хоча тут можливі різні сценарії розвитку подій, оскільки існують різні парадигми щодо аналізу ситуації. Якщо ми виходимо зі статистичної парадигми, яка передбачає аналіз ситуації на рівні окремих держав, то зіткнення виглядає неминучим, і

Україні потрібно було б зберегти ядерну зброю і нарощувати військову потужність. Якщо ж виходити з цивілізаційного підходу, то слід відмовитися від ядерної зброї і сприяти співпраці з РФ, хоча можливий і варіант розколу країни на дві частини.

На сьогодні стало зрозуміло, що Гантінгтон помилився. РФ розпочала війну не як цивілізація, а як імперська держава, що прагне захопити усі ті країни, що буцімто належать до сфери її інтересів. Відповідно, можна зробити висновок, що вона аж ніяк не відповідає реальностям цивілізаційного світу, вона все ще перебуває в реальності минулого чи позаминулого століття.

Інший підхід до розвитку ситуації можливого протистояння цивілізацій представлений у книзі «Війна та антивійна», яка має підзаголовок «Виживання на світанку XXI століття». Тоффлер теж виходить з переконання, що в майбутньому війни можуть стати міжцивілізаційними. Однак його розуміння цивілізацій відрізняється від того, яке пропонував Гантінгтон (де стрижнем кожної цивілізації є культура і релігія). Тому Тоффлер вживає термін «суперцивілізації», яких за всю історію людства було три – аграрна, індустріальна і інформаційна. Відповідно, майбутні війни значною мірою будуть точитися між цими цивілізаціями. На його думку, нова хвиля цивілізації настільки ламає усталений світовий порядок, що це не може не привести до різного типу конфліктів, у тому числі і до війн.

Отже, на чому акцентував увагу Тоффлер, прогнозуючи майбутні війни? По-перше, зміниться сам підхід до військових операцій, вони будуть іншого типу, ніж це було раніше. Після Другої світової війни в американській армії була поширеною думка, що «Бог на боці великих батальйонів!». Тобто армії індустріального світу були зорієнтовані на досягнення кількісної переваги свого війська над супротивником. Це простежується і в умовах російсько-української війни з боку РФ. Її військове керівництво вважало, що кількісна перевага в озброєнні забезпечить їй швидку перемогу. До речі, справді, ми зможемо перемогти лише завдяки застосуванню асиметричних засобів збройної боротьби. Натомість за умов симетричної війни ми приречені на поразку.

Однак, коли йдеться про високотехнологічну армію цивілізації Третньої хвилі, то справа виглядає вже іншим чином. Така армія має перевагу за рахунок високоточної зброї, технологічних інновацій, застосування штучного інтелекту. А тому змінюється сам підхід до ведення бойових дій. Переможе той, хто більш мобільний, має більш ефективну систему військової взаємодії і зброю кращої якості і більшої дальності.

По-друге, на думку Тоффлера, зміниться структура і функції військових підрозділів. Він виходив з передумови, що відповідно до того, як Третя хвиля змінила усю конфігурацію суспільств індустріального типу, так само незворотні зміни зачеплять і військовий менеджмент. Йдеться про руйнування попередніх базових принципів – стандартизація, максимізація, централізація, концентрація тощо, які цементували індустріальне суспільство, і які в новій цивілізації змінюються на протилежні. Тому замість централізації потрібна буде децентралізація, замість концентрації потрібно використовувати стратегію розосередження і таке інше. Поряд з вертикальною системою управління мають запрацювати горизонтальні зв'язки. Молодші за званням командири будуть наділені більшими повноваженнями. І так далі і тому подібне. Усе це радикальним чином змінює попередню структуру управління військовими формуваннями. Стосовно армій така зміна видається досить дивною, оскільки владна вертикаль була для неї завжди мовби природною. Однак річ у тому, що йдеться про війни нового типу, в яких зіткнення відбувається між арміями, які належать до різних цивілізацій.

І це третій контекст, в якому слід розглядати нинішню ситуацію в Україні. Тобто при зіткненні між різними цивілізаціями маємо певний технологічний розрив, коли певну роль відіграє інноваційна складова, яка забезпечує перевагу одній із сторін і дає їй змогу контролювати хід війни. Нові технології досягають такого рівня розвитку, який дає їм можливість вести військові операції майже без прямого контакту із супротивником. І це нівелює перевагу армій індустріального типу в кількості особового складу, кількості традиційного озброєння тощо. Тоффлер саме і ставить пи-

тання про можливість контролю над війною, коли людські втрати можуть бути мінімальними.

Отже, які висновки для нас звідси випливають? Хоча ми, звичайно, не належимо до країн суперіндустріальної цивілізації, але оскільки нам допомагають високорозвинені країни, то є шанс контролювати хід війни. Тому зброя радянських часів нам не так вже й необхідна, оскільки лише з нею нам не досягти перемоги. Натомість, для того, щоб нівелювати кількісну перевагу збройних сил РФ нам конче потрібна більш «розумна» зброя, зброя інформаційної цивілізації.

До того ж, потрібен новий військовий менеджмент, який забезпечив би ефективне використання того ресурсу, який нам буде надано. Для цього потрібна якісна взаємодія на всіх рівнях, між усіма галузями економіки. Зрештою, війна дає нам шанс підключитися до співпраці з тими країнами, які вже вийшли на новий технологічний рівень, і додати свій внесок у техно-економічний розвиток.

Однак, філософське осмислення ситуації дає нам змогу зробити і більш загальний висновок. Йдеться про те, що постіндустріальне суспільство, до якого ми прагнемо і яке забезпечить нам можливу перевагу, має своєю передумовою передусім наявність певного «духу інформаційного суспільства» (М. Кастельс), який передбачає, що суспільство має бути зорієнтовано на інновації, свободу самовираження і самореалізацію. Тому цілком вірогідно, що найбільше ускладнення для досягнення цієї мети буде з боку нездатності старої бюрократичної системи перебудуватися під нові задачі. Це вже зараз стає очевидним, коли волонтери вирішують ті завдання, якими мають опікуватися державні інституції. Отже, і з цього аспекту проблема майбутньої перемоги постає як складне завдання для розв'язання.¹

¹ Література до доповіді: 1. Арендт Г. *Банальність зла* (Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil; 1963); 2. Бодріяр Ж. *Фатальні стратегії*. Львів: Кальварія, 2010; 3. Гантінгтон С. *Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку*. Львів, 2006; 4. Кастельс М. *Інтернет-галактика. Міркування*

Дякую за увагу!

Лях В. В. Питання є? Немає? Тоді слово для виступу надається Людмилі Анатоліїні.

СИТНІЧЕНКО Л. А., доповідь: *Трансформація дискурсу війни і миру в сучасній німецькій політичній філософії*

Усім доброго дня! Віталій Васильович, звичайно, вже задав певну тональність нашої розмови, але в кожного з нас було якесь своє бачення, своя підготовка до цієї розмови. І знаю, що можна вважати, що це, власне, не наша тема. Але, так склалося, що ця тема (філософія і дискурс війни/дискурс миру) мене обрала. Не я її обрала, а вона мене обрала. Ця тема, як не дивно, захопила мене.

Спочатку, як ви знаєте, була опублікована стаття Ю. Габермаса «Дилема Заходу. Війна та обурення», яку почали всі обговорювати. Ми з Євгеном Костянтиновичем (Бистрицьким) почали писати статтю, в якій намагалися пояснити його точку зору з філософської позиції. Тобто не так як експертне бачення, а як філософську позицію, як ті засади, які пояснюють, чому він так думає. Потім, на початку травня минулого року, Євген Костянтинович їздив у Німеччину, виступав, аргументував нашу позицію. Це вже була така політологічна складова. А потім з'явилася стаття Отфріда Гьофе «Чому мир все ж превалює?», яка у моєму перекладі вийшла друком у журналі «Філософська думка».

Тобто я хотіла окреслити три блоки проблем сучасної німецької філософії, де розглядається не так проблема війни, як проблема миру. Думала, що до тез Габермаса можна вже не звертатися, але з'явилася ще одна його стаття в середині лютого цього року. Юрген Габермас знов закликає нас до перемовин. І цікавим тут є те, що він хоче убезпечити нас від, як він його називає, теоретичного і практичного лунатизму на краю прірви. Як будь-яка порядна людина він справді дуже переживає за наслідки цієї війни. Здиву-

щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. К., 2007; 5. Левінас Е. *Тотальність і не-скінченне*; 6. Тоффлер Е. і Тоффлер Х. *Війна та антивійна*. 1993.

вання викликає те, що не тільки Габермас, а й інші західноєвропейські філософи, усі вони стали, так би мовити, якщо не жертвами, то може, я не знаю, як точніше це сказати, апологетами досвіду співіснування країн Європейського Союзу.

І на це, до речі, вперше звернув увагу один із французьких філософів, соціологів, а потім цю точку зору виклав і Сергій Йосипенко у своїй статті у «Філософській думці», яка називається «Довге XX століття?». У чому полягає суть цієї ситуації? Йдеться про те, що вони абсолютизують досвід Європейського Союзу, який спробував (і йому це певною мірою вдалося) вирішувати проблеми і конфлікти між країнами мирним шляхом. І саме цей досвід універсалізується. Зрештою, виникло стійке переконання щодо можливої війни з РФ, що якщо європейські країни нормально спілкуються з іншими країнами, то європейські цінності переносяться до цих країн і будуть акцептовані ними.

І, отже, цей досвід, або універсалізація цього досвіду стала не лише невірною, а й небезпечною позицією.

Далі я хотіла б зупинитися на праці О. Гьофе «Демократія в епоху глобалізації». Виявляється, що ті речі, які зараз у нас актуалізуються, тоді були неважливі для мене як перекладача і для наших читачів. Ми більше звертали увагу на те, що відбувається в нашій країні: як будувати демократію, які там громадяни і які у нас, і в чому полягає відмінність. А ці глобальні процеси, пов'язані з війною і миром, вони пройшли повз нашу увагу. Цікаво, що в цій книжці є навіть окремий підрозділ, який може бути корисним просто для нашого Круглого столу і який має назву «Про вічний мир».

Отже, кому буде цікаво чи необхідно для роботи, можна подивитися цей підрозділ, там усе це вже викладено. Тобто там є тлумачення миру Аристотелем, Платоном, Кантом, після Канта, критика Канта, уся ця така важлива для нас інформація. Що стосується його концепції, його бачення, як можна досягти миру, то це – ідея Світової Республіки, яка буде правовим чином регулювати конфлікти. Хоч сам автор розуміє складність цього завдання (він наводить шість різних можливих ускладнень), але все ж сподівається, що, спираючись на раціональні підстави, можна перетворити

агресивність на конкуренцію. Можливо, це – утопічна ідея, проте вона є конструктором майбутнього, до якого ми повинні прагнути. Не буду обтяжувати тут вашу увагу викладом цієї концепції, її можна прочитати у цій книжці.

Також я хотіла привернути вашу увагу до цікавої праці, яка мало поширена серед нашого кола. Це – робота професора Гайдельберзького університету Г. Гофмайстера, яка має назву «Воля до війни та безпорадність політики». Тут теж є цікаві тези. По-перше, він спростовує ідею Клаузевіца, який писав, що війна – це продовження політики іншими засобами. Натомість Гофмайстер вважає, що це свідчить про безпорадність політики. Праця є цікавою також тим, що у ній є розділи, присвячені осмисленню того, як досягається мир. Хоча, відзначу, що деякі його тези є досить спірними, проблематичними. По-перше, він вважає, посилаючись на листування А. Айнштейна до З. Фрейда 1932 р. (ще перед Другою світовою війною), що Україна повинна відмовитися від частини свого суверенітету, щоб досягти миру. Це така теза, яку ми не можемо прийняти. Навіть не знаю, чи можемо її обговорювати.

По-друге, він вважає, що ідея Світової республіки неможлива, бо громадянські війни, прагнення національних держав відокремлюватися зруйнують Світову республіку. Отже, ідея, яку пропагують не лише Гьофе, а й деякі інші філософи права і соціальні філософи, є недосяжною, і фактично не має права на існування. Цікаво, що епіграфом до цієї книжки Гофмайстера є вислів: «війна, як і кохання, завжди знайде собі дорогу».

У чому полягає сенс такої заяви? Що війна, як і кохання, настає несподівано? Тобто він пропонує дослідити: яким чином виникають війни, які існують підстави для цього. Відповідно, це не так політологічний, як він заявляв, а філософський трактат про війну. Утім він може бути цікавим нам, як дослідникам, як філософам.

Ще хочу зауважити таке: здається, що філософія безпорадна за таких обставин, радикально критичних, коли справді відбувається війна. Думаю, що треба все-таки говорити про те, що філософія – це захист людяності, людського в людині. Наше завдання –

постійно прояснювати тези про війну, про мир, особливо про мир, про способи його досягнення.

Зрештою, якщо ми не на фронті, якщо ми не воюємо, то ми можемо тільки прояснювати свої позиції. Дякую за увагу.²

Лях В. В. У кого є питання до Людмили Анатоліївни? Немає? Тоді у мене таке питання: то чия ж позиція ближче до істини?

Ситніченко Л. А. Хто правий? Поки що, Віталій Васильович, європейські філософи, так би мовити, сидять і спостерігають. Ну, вони ж не можуть сказати, що вони не праві. Мене, до речі, приголомшило те, що комунікативний підхід – це не просто якесь там порозуміння, а це тонкий процес, де потрібно діяти як скальпелем. Це аналіз таких понять: що значить «перемога», що означає «мирний договір» і таке інше. Ми повинні все це проблематизувати, заявляє Габермас А потім вже як життя нам підкаже: воно або спростує ці концепти, або підтвердить їх. Тобто, реального виходу поки що не видно, я не бачу виходу. І разом з ними я не змогла його знайти. Хоч насправді я звернулася до цих текстів і до інших філософських розробок з тим, щоб знайти якісь відповіді на запитання, а не просто абстрактно потеоретизувати. Як на мене, відповіді поки що немає.

Лях В. В. Я пам'ятаю, як колись ми дискутували з В. Купліним, який на той час був дуже захоплений філософією К. О. Апеля, зокрема його ідеєю ідеальної комунікації. У відповідь я йому наводив позицію Сартра, який вважав, що первісне відношення між людьми – це конфлікт. Відповідно, виникає питання: хто з них правий? Зрозуміло, що Габермас і його послідовники виходять з того, що мова спілкування закладена в людській природі,

² Література до доповіді: 1. Гьофе О. Чому мир все ж превалює? *Філософська думка*. 2022. № 3; 2. Гьофе О. *Демократія в епоху глобалізації* / пер. з нім. Л. А. Ситніченко. Київ : ППС-2002, 2007; 3. Йосипенко С. Л. Довге ХХ століття? *Філософська думка*. 2022. № 3; 4. Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. СПб., 2006; 5. Forster E., Taylor I. Asking the fox to guard the chicken coop: In defense of minimalism in the ethics of war and peace. In: *Journal of International Political Theory*. 2021.

бо людина є стадною твариною. І, так чи інакше, виходить, що всі ми запрограмовані на спілкування і на досягнення згоди. А коли вже йдеться про те, що хтось з кимось перебуває у стані конфлікту, то це, імовірно, виключення, а не правило. Проте не все так просто. Адже існують дослідження антропологів і нейрофізіологів, які стверджують, що первісні спільноти розколюються, коли кількість членів племені досягає певної величини. Згідно з концепцією британського антрополога Данбара, будь-яке людське плем'я, досягаючи межі в 150 осіб, ділиться на групи або розпадається. Це число (150 людей), це і є число Данбара. Воно має кілька градацій: 15, 150, або 1500, але, в принципі, у цьому суспільному інстинкті мовби закладений і можливий конфлікт.

Отже, враховуючи цей аспект, перед нами постає проблема: як же людство змогло так об'єднатися, що потім ми маємо справу з такими великими спільнотами, де тисячі людей з'єднані в одну одиницю, і десять тисяч, і сто тисяч, згодом ціла армія тощо. І як же вони взаємодіють, що цементує ці великі спільноти, які існують мовби всупереч принципу числа Данбара?

Натомість, наукові дослідження засвідчують, що у процесі еволюції людства з'являється культура, виникають міфи, релігії, ідеології, які здатні об'єднувати великі маси людей і подолати цю межу (у 150 осіб), яка була закладена природою. Але, водночас, той аспект, що людина здатна до конфлікту, теж не слід відкидати.

Тобто, виявляється, що здатність до конфлікту теж запрограмована у людській природі. Хоча можна було б сказати і так: у людській природі запрограмована тенденція як до комунікації, до порозуміння, так і до конфлікту.

Тут я ще хотів би зауважити, що коли ми говоримо про агресивність, то вона теж закладена, але розподіл її серед популяції не такий вже і значний. Тобто, якщо взяти шкалу і на ній вказати, що є полюс агресивності і полюс злагоди, миролюбства, то ми можемо побачити певну закономірність. А саме: реально агресивних людей всього 7–12%. Реально миролюбних людей всього 7–12%. А посередині (ці приблизно 80%) це ті, які за певних обставин приєдну-

ються або до першої частини (полюс агресивності), або ті, які – до іншого.

Через це ми можемо сказати, що російське суспільство зараз агресивне, бо 80% населення підтримує війну. Але це лише означає, що ці 10% агресивних, плюс до них доєднується пасивна більшість, і в результаті ми маємо суспільство, яке підтримує несправедливу війну. Приблизно таким чином формується і соціальний характер.

Калантарова О. Ю. У мене є зауваження. На мою думку, є відмінність між конфліктом, наприклад, та агресією. Мабуть недоречно таку тотожність встановлювати. Тому що, якщо ми кажемо, що суспільство здатне на якісь технологічні прориви, розвиток і таке інше, то без конфлікту обійтись неможливо. Наприклад, можна згадати конфлікти ідей, позицій тощо.

Мабуть, тут треба розрізнати агресію деструктивну як схильність до смерті і потяг до життя, потяг до смерті і схильність до життя. Чи існує агресія там і там?

Лях В. В. Ні, агресія тут береться у широкому значенні. Тобто, той самий розподіл 10-80-10 існує і в бізнесі, він існує і в науці, корпораціях, і так далі, і так далі. Отже, як приклад, коли ми говоримо про, скажімо, якісь наукові досягнення, то реально тягнути науку лише 10% дослідників. Тобто усі інші, це – начебто баласт, їх треба було б взагалі-то звільнити. Насправді виявляється, що ці 10% без цього супроводу ефективно працювати не можуть. Їм потрібна ця конкуренція для того, щоб вони щось там рухали вперед. Якщо немає конкуренції, розвиток майже зупиняється. Тобто, тут я беру «конфлікт» у широкому значенні цього терміну.

Зрештою, якщо ми беремо два полюси: агресивність і миролюбність, а потім починаємо з'ясовувати, чим кожен з них обростає, якими іншими поняттями, то там може бути і конфлікт, і війна, там може бути незгода, несумісність і так далі. Тобто, маємо широкий спектр понять навколо цього полюсу агресивності. І, відповідно, навколо полюсу миролюбності так само виростає ціла низка понять, які теж більшою або меншою мірою відносяться до цієї

миролюбності. Там може бути і компроміс, і згода, і підкорення, і ще щось таке подібне.

Тобто, я беру термін «агресія» в такому широкому значенні. Звичайно, в будь-якому конкретному випадку конфлікти і агресія – це різні речі.

Чи є ще питання?

Балінченко С. П. Якщо можна, в мене є питання до Людмили Анатоліївни.

Не так давно я читала цікаву статтю Елізабет Фостер і Айзека Тейлора, в якій вони виступають на захист мінімалізму в етиці війни і миру, і що будь-які розмови про мир під час війни – це маніпуляція словниками. Вони писали, що це все одно, як попросити лисицю постерегти курчат.

Отже, питання таке: як Ви до цього ставитесь? Чи можемо ми казати, що якщо у нас вже є якийсь стійке уявлення, що мир краще за війну – то це вже основа для маніпуляції словниками? І чи є ця проблематика в німецькій філософії?

Ситніченко Л. А. Світлана, дякую за ремарку і за запитання. Я знаю, що ви займалися комунікативною філософією в різних її аспектах. Отже, ви знаєте, що Апель, Габермас і інші – вони не наївні моралісти. Вони не вважають, що люди схильні до миру, що всі вони від природи такі лагідні. Це – люди, які захищають свої інтереси. Але якщо на кону стоїть їхнє життя чи смерть, то під страхом смерті люди повинні домовлятися.

Це така їхня основна ідея. Тут вже навіть справа не в маніпулятивній силі слова. Стосовно росіян, тих, що їх діти підуть на війну або вже воюють. Якщо вони адекватні люди, то вони по-іншому ставляться до війни, ніж ті, яким це не загрожує (особливо старше покоління, яке в полоні, так би мовити, якихось псевдо-уявлень).

Тут можна згадати те, що я говорила про Гьофе, який, як відома, апелює до розумного егоїзму. Бо якщо люди розважливі, нормальні істоти, то вони врешті-решт домовляться. Якщо ж вони не є такими, то тоді виходу немає. Принаймні так я зрозуміла позицію Гьофе. Тобто йдеться про апеляцію до розуму. А наскільки вона

переконлива, і наскільки вона може дати позитивні результати, я поки що не знаю. Я іноді емоційно ставлюся до цього. Думаю, що це нагадує пустопорожні розмови. А іноді думаю, люди все-таки повинні якось домовитися, щоб не знищити і планету, і одне одного.

Дякую за увагу.

Лях В. В. Слово надається Ярославу Валерійовичу.

ЛЮБИВИЙ Я. В., доповідь: *Концепція суспільства з високою та низькою синергією (А. Маслоу) та проблема балансу імовірностей миру та війни*

Наразі сучасна цивілізація зазнає кардинальної епохальної трансформації, яка за своїм масштабом і характером змін відбувається один раз на кілька століть і навіть тисячоліть, і яку можна порівняти, по-перше, з аграрною революцією, наслідком якої стало виникнення перших держав; по-друге, з «вісьовим часом» (VIII–II ст. до н.е.) (К. Ясперс), наслідком якого стало формування рефлексивних форм культури й поширення світових монотеїстичних релігій; по-третє, з індустріальною революцією, що породила сучасне високотехнологічне суспільство. Наступний сучасний цивілізаційний перехід має своєю технологічною базою третю промислову революцію (Дж. Рифкін), що включає в себе, крім іншого, відновлювальну енергетику і штучний інтелект. Економічним підґрунтям цього переходу є «розподілений капіталізм» (Дж. Рифкін), а соціальною основою – мережеве громадянське суспільство з його інтелектуальними, економічними й моральними ресурсами. Названа трансформація прискорюється через загрозу екологічної кліматичної катастрофи та потребу подолання виснажливої бідності у багатьох країнах світу, а також протистояння демократичних та авторитарно-тоталітарних політичних систем.

За часів «кінця історії» (Ф. Фукуяма), що тривав трохи більше тридцяти років, уряди багатьох країн за участю світової громадськості в умовах гострого історичного цейтноту активно діяли на шляху подолання екологічних викликів, зокрема впроваджуючи

відновлювальну енергетику, а також працювали над проблемою підвищення стандартів життя у бідних країнах. Так, за останні десятиліття суттєво зросли рівень освіти, середня тривалість життя в усьому світі (до 71,4 років) та чимало інших соціальних показників, а також значно збільшилася кількість країн, в яких проводяться демократичні вибори (С. Пінкер). Стало зрозумілим, що більш високі рівень та якість життя сприяють особистісному розвитку людини та поступовому становленню демократії. Проте, після 24.02.2022 не лише для громадян України, а й для більшості цивілізованого світу стало очевидним, що утопічна ілюзія часів «кінця історії» завершилася і що на міжнародній арені вийшло на перший план політико-економічне протистояння демократичних та авторитарно-тоталітарних країн. Унаслідок масштабної військової агресії РФ, Україна стала ключовим фронтиром цього протистояння на євразійському материках, але поряд з цим загострилися й інші політичні суперечності, частина з яких уже перейшла у військові дії. Система військово-політичної безпеки у світі стала ненадійною. Розв'язання екологічних та економічних глобальних проблем ускладнилося загостренням військово-політичного протистояння країн демократії та тоталітаристських політичних режимів. Тому однією з найважливіших проблем перед глобальним співтовариством постала проблема зменшення рівня агресії у сучасних умовах, для чого необхідно вироблення та застосування моделей мирного розвитку суспільства, насамперед з'ясувавши причини прояву у ньому надмірного інституціоналізованого насильства.

Розрізнити типи суспільств, котрі мають відповідні соціокультурні чинники, що сприяють або не сприяють вибору насилля як ключового регулятора суспільних відносин, дає змогу концепція А. Маслоу про суспільства з високою синергією та суспільства з низькою синергією. Ця концепція є узагальненням емпіричних польових етнографічних досліджень за участю Р. Бенедикт у 20х роках XX ст. у первісних племенах, яких на той час було ще чимало.

У суспільстві з високою синергією боги добрі й доброзичливі. Якщо у такому суспільстві хтось винаходить спосіб покращити

своє матеріальне становище, то й інші члени соціуму з часом також стануть багатшими. У суспільстві з низькою синергією боги жорстокі й недоброзичливі. Якщо у цьому суспільстві хтось віднайде спосіб розбагатити, то це відбувається лише за рахунок того, що інші члени соціуму збідніють. Останнє можна назвати грою з нульовою сумою для всього соціуму в цілому, оскільки таке суспільство є малопродуктивним. Навпаки, у суспільстві з високою синергією багатство одного члена суспільства мультиплікується у феномені зростання добробуту інших членів суспільства.

За запропонованими А. Маслоу кількома емпіричними ознаками суспільств із високою та низькою синергією, можна за методом аналогії реконструювати їх більш повну цілісну структуру. Суспільствами з високою синергією є такі суспільства, які мають відкриту економіку й демократичний соціальний устрій з розвиненими горизонтальними зв'язками та значними елементами низової самоорганізації. Доброзичливість богів у якості культурного феномена «царства небесного всередині нас» означає, що розвинена рефлексивна особистість у межах такого соціуму має достатню свободу для саморозвитку, зрілу моральну відповідальність та проявляє схильність до конструктивної комунікації з іншими членами суспільства. Навпаки, суспільства з низькою синергією виявляються поляризованими економічно, що має наслідком значну різницю у доходах між багатими та бідними й відповідну систему політичного насилля всередині країни та провокування військової агресії або загрози такої агресії назовні для каналізації соціальної напруги. Горизонтальні самоорганізаційні низові зв'язки тут цілеспрямовано руйнуються владною верхівкою і більшість членів соціуму атомізовані й протиставляються один одному у жорсткій боротьбі за засоби існування. Жорстокість богів означає, що людина не має перспектив для досягнення економічного добробуту та особистісного саморозвитку і може об'єднуватися з ближніми не для вдосконалення суспільних відносин, а лише з метою мобілізації проти зовнішніх ворогів. Суспільство з низькою синергією є авторитарним і має тенденцію переходу до тоталітаризму. Суспільство з такою структурою не може створити продуктивне інноваційне виро-

бництво і програє конкурентну економічну боротьбу демократичним суспільствам з відкритою економікою. Соціальна й економічна неконкурентоздатність суспільства з низькою синергією штовхає його до військової агресії назовні. У разі вдачі агресивних дій, суспільство з низькою синергією продовжує існувати, використовуючи ресурси захопленої території і планує наступні війни. У разі отримання відсічі його агресивним діям, таке суспільство часто густо деградує й руйнується зсередини.

Отже, ймовірність розпочинати агресивні війни у суспільств з низькою синергією є набагато вищою, ніж у суспільств з високою синергією. Останні є самодостатніми, а нові ресурси розвитку вони віднаходять у створюваному ними власному інтелектуальному, самоорганізаційному та науково-технологічному потенціалі, а також у зовнішній торгівлі інноваційними технологіями та товарами з високою доданою вартістю.

Підтримка високого рівня синергії у соціумі вимагає від певної критичної маси його членів наполегливої роботи над власним інтелектуальним та особистісним розвитком, вміння працювати в інноваційних творчих групах. Це потребує великого напруження фізичних та моральних сил і доброзичливої змагальності, коли консолідація особистостей всередині творчих груп переважає конкуренцію між ними. Названі творчі групи, що діють в якості хабів соціальних мереж, проєктують на ці мережі свій розвиваючий вплив та стимулюють соціальну самоорганізацію у напрямку ускладнення та більшої організаційної продуктивності соціальної структури. Без цього також неможливий і сталий еколого-орієнтований технологічний прогрес.

Еталонним проявом високої соціальної синергії є синергетичний ефект, той стан, коли природна біосоціальна самоорганізація утворює із соціальною організацією резонанс, і у цих умовах виникають «із нічого», як у результаті «вибуху», досконалі витвори культури, мистецтва, технології, соціального устрою, наприклад, як у добу Перікла у Греції або у добу Відродження в Італії. Часто-густо досконалі твори мистецтва готують ґрунт для поширення у даному соціокультурному середовищі технологічних інновацій.

Для започаткування працюючої моделі епохальної цивілізаційної трансформації також потрібний збіг коду й матриці соціальної самоорганізації. Для подолання екологічних проблем потрібно модель соціальної самоорганізації відкорегувати відповідно до біосоціального та біоценозного зрізів самоорганізації соціуму. У цілому, у суспільстві з високою синергією більш ймовірно збалансувати екологічні питання, а також досягти стану соціуму, котрий запобігає ризикам війни.

Хоча суспільств з високою синергією (що в сучасних умовах є синонімом розвинутої демократії) у природних первісних умовах кількісно дещо менше, ніж авторитарних суспільств з низькою синергією (Р. Бенедикт, А. Маслоу), вони позитивно впливають на останні. Проте, у сучасному світі є можливість реформувати й трансформувати суспільства з низькою синергією, котрі здебільшого є авторитарними, у суспільства з високою синергією, котрі є демократичними й високорозвиненими. У зв'язку із цим суспільства з низькою синергією мають три основні варіанти розвитку. По-перше, вони можуть послідовно й поетапно еволюціонувати і розвивати власні соціальні інститути, запозичуючи інтелектуальні й технологічні ресурси розвинених країн. По-друге, вони можуть прискорено реформуватися, впроваджувати сучасне виробництво, розвивати науку, культуру й інноваційні технології, спираючись при цьому на підтримку демократичних країн. По-третє, вони можуть соціально деградувати, а замість впровадження власних структурних реформ розпочати агресивні, включаючи і військові, дії проти інших держав. Ситуативно протидіяти протизаконній військовій агресії має глобальна спільнота, якщо вона консолідована, а не фрагментована на кілька геополітичних та політико-економічних сегментів. Але стратегічно для зменшення ймовірності виникнення воєн, світова громадськість має стимулювати соціально-економічний розвиток країн третього світу, щоб при досягненні у них певного рівня якості життя, вони мали можливість розвивати демократію.

Завдяки підвищенню соціальних показників якості життя у країнах третього світу, зокрема й середньої тривалості життя, лю-

дина починає цінувати власне життя, з більшою відповідальністю ставитися до власного майбутнього й прагне планувати його. Тому збільшується імовірність того, що людина досягатиме розуміння зв'язку власного добробуту з добробутом усього соціуму і братиме участь у реформуванні його інститутів.

Авторитарні й тоталітарні політичні режими з метою збереження влади маніпулюють свідомістю громадян, проте у сучасній ситуації наявні і засоби подолання цієї маніпуляції, завдяки такому феномену, як подвійна рефлексія, що притаманна мережевому суспільству. Якщо у «вісьовий час» сформувалися рефлексивні форми культури та інституалізувалася сама рефлексія як така, а у добу Модерна рефлексія сприяла формуванню ідентичності (Ф. Фукуяма) та поділу пізнавальної ситуації на суб'єкт та об'єкт, то у сучасному мережевому соціумі сформувався феномен подвійної рефлексії, аналогічний до подвійної герменевтики (Е. Гіденс). Те, що рефлексія є подвійною, означає, що суб'єкт може не лише використовувати феномен рефлексії, а й активно та цілеспрямовано конструювати за її допомогою ефект взаємовизнання та взаєморозуміння особистостей у соціальній мережі, стаючи на точку зору інших членів мережі. Цей ефект ставання на точку зору контрагента з комунікації спрацьовує не лише у власній комунікативній «бульбашці», а й у діалозі з опонентом з іншої «бульбашки». У цьому сенсі подвійна рефлексія, що дедалі більшою мірою стає властивою людині сучасної перехідної доби, наділена потужним антиманіпулятивним потенціалом. І хоча у соціальні мережі можуть запускатися боти, вміння відрефлексовувати мотиви джерела інформації стають звичними для сучасної пост-постмодерної людини. Це є також вагомим ресурсом у демократизації суспільства та зменшенні ймовірності виникнення війн.

Таким чином, концепція суспільств з високою та низькою синергією відкриває можливість проаналізувати баланс ймовірностей миру та війни. Демократичному суспільству, котре дає можливість людині досягати добробуту й мультиплікувати його разом зі співвітчизниками у добробут більшості членів соціуму, а також самореалізуватися персонально та у спільноті, немає сенсу вести

агресивні війни. Імовірність ініціації агресивної війни таким суспільством мінімальна. Тоталітарне суспільство, у якому існує велика соціальна дистанція між владною верхівкою і «нижнім» класом, продукує насилля як всередині, так і назовні. Щоб утримати владу всередині, тоталітарне суспільство проєктує агресію назовні, що збільшує ймовірність виникнення війни. Позитивним є те, що у глобальному соціумі як цілому переважають риси суспільства з високою синергією, оскільки соціальні показники третього світу покращуються у двічі швидшими темпами, ніж свого часу (XIX–XX ст.) у розвинених країнах. Це мало б означати, що великомасштабна війна у вигляді глобального протистояння малоімовірна і об'єктивно не повинна була виникнути, але виявилось, що це не зовсім так. Тут спрацювали суб'єктивний, соціально-психологічний та історичний чинники. Напевно, що пришвидшення темпів соціального розвитку у світі та консолідація провідних країн зменшить ймовірність воєн.³

Лях В. В. Чи є питання до доповідача? Немає?

³ Література до доповіді: 1. Норт Д., Волліс Дж, Вайнгест Б. *Насильство та суспільні порядки*. Основні чинники, які вплинули на хід історії. Київ: Наш формат, 2017; 2. Пінкер С. *Просвітництво сьогодні*. Аргументи на користь розуму, науки та прогресу. Київ: Наш формат, 2019; 3. Тегмарк М. *Життя 3.0. Доба штучного інтелекту*. Київ: Наш формат, 2019; 4. Фергюсон Н. *Площі та вежі. Соціальні зв'язки від масонів до фейсбуку*. Київ: Наш Формат, 2018; 5. Фукуяма Ф. *Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості*. Київ: Наш формат, 2020; 6. Харарі Ю. *Н. Sapiens. Людина розумна. Коротка історія людства*. Київ: BOOKSHEF, 2021; 7. Castells M. *Communication, Power and Counter-power in the Network Society. International Journal of Communication. Los Angeles (CA)*. 2007. Vol. 1; 8. Castels M. *A Network Theory of Power. International Journal of Communication. Los Angeles (CA)*. 2011. Vol. 5; 9. Fuchs C., Schlemm A. *The Self-Organization of Society*. Zimmerman. Rainer E.; Budanov V. G., eds. *Towards Otherland. Languages Beyond*. INTAS Volume of Collected, 2005; 10. Jaspers K. *The Origin and Goal of History*. Yale University Press, 1965; 11. von Weizsaecker E, Wijkman A. *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet*. Springer, 2018; 12. Rifkin J. *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy and the World*. First published in 2011 by Palgrave Macmillan. St. Martin's Press LLC. New-York, 2011.

Тоді у мене є питання. У зв'язку із суспільствами з низькою і високою синергією мені пригадалася концепція Дугласа Норта, викладена в праці «Насильство та суспільні порядки». Як відомо, він проводить розрізнення між природними державами і штучними державами. Природні – це держави з авторитарним типом управління, штучні – це ті, в яких діє соціальний контракт і існує певний баланс сил між різними гілками влади. В умовах зростання соціально-економічної і політичної складності держави ефективність другої системи управління є незаперечною. Сучасна РФ остаточно відкотилася до природної держави. Що стосується України, то у нас все ще триває перехідний період.

Це, здається, теоретичні концепції, але вони мають відношення і до наших реалій. Зокрема, сучасний військовий менеджмент стикається з необхідністю передавання певних повноважень на низовий рівень. Водночас, в умовах воєнного стану начебто слід посилити вертикаль влади.

Як на вашу думку, чи нема тут певної суперечності між цими різними трендами?

Любимий Я. В. Питання досить складне, оскільки в умовах воєнного стану справді потрібна вертикаль влади. Водночас, демократичні інститути не повинні втратити свою ефективність. І в цьому нам допомагають західні партнери. Думаю, що вони нам допоможуть розв'язати це складне питання.

Лях В. В. Зрозуміло. Чи є ще питання?

Балінченко С. П. Якщо можна, маю коментар стосовно виміру цієї проблематики у сучасній соціальній філософії. У 2022 р. у «Журналі з етики і соціальної філософії» Берислав Марушич у статті «Мужність неможлива без свободи» розглядає підстави наполегливості в ситуації великих втрат. Існує відмінність між суспільствами, де наполегливість як стійкість має вертикальний характер, тобто, наприклад, спирається на ідеологію, і такими, де наполегливість існує як *доксастична резилієнтність*, незважаючи на поразки і втрати. Доксастична наполегливість передбачає віру в те, що боротьбу, в якій ми наразі зазнаємо втрат, все таки варто про-

довжувати. Мені здається, що цю дискусію теж важливо згадати в темі, що обговорюється.

Лях В. В. Дякую. Якщо питань більше немає, слово надається Сергію Віталійовичу.

КАПРАНОВ С. В., доповідь: *«Мистецтво війни» Сунь-Цзи в контексті китайської класичної філософії.*

Трактат «Сунь-цзи бін фа», відомий у нас як «Мистецтво війни» Сунь-цзи, користується широкою популярністю, про що свідчить велика кількість видань його перекладів, зокрема й українською. Серед них особливо варто відзначити переклад Сергія Лесняка, вперше виданий 2015 р., відтоді вже кілька разів перевидавався. На відміну від багатьох інших перекладів українською, які були зроблені з російської або з англійської, переклад Лесняка зроблено з оригіналу. Проте це видання значною мірою розраховане на менеджерів та бізнесменів, на людей, які хочуть застосовувати ідеї Сунь-цзи в бізнесі, в менеджменті, в політиці тощо. Такий підхід властивий більшості сучасних видань, присвячених Сунь-цзи, але це призводить до того, що текст трактату виринає з історичного контексту та переноситься в контекст сучасності, близький перекладачеві – наприклад, бізнесу, політики тощо.

Я не заперечую можливість і доцільність такого підходу, тим більше, що, як стверджують ті, хто його використовує, це працює на практиці, тобто він реально дає ефект. Але мене більше цікавить академічний підхід, тож пропоную розглянути цей твір з історико-філософської точки зору. Із цією метою потрібно повернути трактат до його рідного контексту – контексту китайської класичної філософії (VI–III ст. до н.е., до правління Цинь Ши Хуанді). Такий аналіз дасть нам змогу краще зрозуміти думку самого Сунь-цзи, а також те, як цей трактат сприймався в Китаї в ті часи, і як він сприймався пізніше не лише в Китаї, а й в усій Східній Азії.

Китайська класична філософія виникла й розвивалася в епоху, коли Китай був роздроблений на кілька царств, між якими постійно відбувалися війни, тому не дивно, що майже всі її чільні представники розглядали проблеми війни та миру – і Конфуцій, і

Лао-цзи, і Мо-цзи, і легісти, й ін. Якщо дивитися на позиції цих мислителів, то їх можна поділити на два табори: «помірковані пацифісти» та «мілітаристи». Перші надавали перевагу миру і вважали, що війна – аномалія, якої потрібно уникати, що в арсеналі державних мужів, політика яких має бути заснована на поняттях гуманності та справедливості, війна – лише крайня міра. Зокрема, якщо уникнути війни неможливо, тобто якщо на тебе нападають – треба захищатися. Цих поглядів дотримувалися конфуціанці, даоси та моїсти. Їм протистояли легісти, які були «мілітаристами» і які вважали, що війна – одна з найголовніших справ держави. Вони навіть виступали за перетворення держави на один великий військовий табір, головна мета якого – розширення території за рахунок завоювання сусідніх держав. Легісти, як відомо, взагалі надавали перевагу застосуванню насильства над іншими способами регуляції суспільства. Хоча і «помірковані пацифісти», й «мілітаристи» так чи інакше зверталися до цієї тематики, вона не була головною в їхніх працях.

Проте існувала група мислителів, які спеціально займалися проблемами війни. Їх виділяють в окрему школу – *бін цзя* (школа військової думки). Представники цієї школи приймали війну як даність, як один з фактів реальності. Основна проблема – як перемогти у війні – розв’язувалася в численних трактатах цієї школи на різних рівнях – як на теоретичному (філософія війни, стратегія), так і на практичному (розташування військ на полі бою, бойові прийоми тощо). У XI ст., у добу Сун, за правління імператора Шень-цзуна під гаслом Юань-фен (1078–1085) вчений Чжу Фу об’єднав найважливіші сім текстів цієї школи у зібрання, яке дістало назву «Військового канону» (*У цзін*). Цей канон ліг в основу традиційних воєнних доктрин усього конфуціанського регіону (Китай, Корея, Японія, В’єтнам).

Найважливішим серед цих текстів вважають трактат «Сунь-цзи бінфа». Традиційно його приписують полководцю Сунь У, який жив у VI ст. до н.е., але більшість дослідників датують «Сунь-цзи бінфа» IV ст. до н.е. Найдавніша його версія – рукопис на бамбукових планках, знайдений 1972 р., датується II ст. до н.е. Трактат

містить 13 глав і складається приблизно з 6000 ієрогліфів. Текст твору неоднорідний, у ньому філософські фрагменти чергуються із суто практичними рекомендаціями, наприклад, як застосовувати вогонь у військовій справі або як за певними ознаками визначати розташування чи пересування ворога (наприклад, якщо пилюка підіймається – значить, йдуть колісниця, якщо деє птахи раптом злітають – там засідка тощо). Але нас зараз цікавить філософська складова цього трактату, тому варто поговорити про ті основні філософські поняття, які там використовуються. Більшість із них використовуються й в інших філософських школах цієї доби.

Почнемо з назви цього твору – «Бін фа». Зазвичай її перекладають як «Мистецтво війни», але основне значення ієрогліфа «*бін*» за стародавнім китайським тлумачним словником «Шовень цзеци» – «зброя», а «військо» та «війна» – це похідні значення; «*фа*» – це «закон» або «взірець, зразок». Тому, мабуть, точніше було б перекласти назву як «Закон війни». Оскільки ієрогліф «*бін*» є ключовим не лише в назві цього трактату, а у в назві усієї школи, розглянемо, як його тлумачить Сунь-цзи. Він пише (за перекладом С. Лесняка): «Війна – справа надзвичайної ваги для держави, справа, що визначає життя і смерть, її треба вивчати, неабияк пильнуючи». Але, на відміну від легістів, Сунь-цзи не мілітарист, він не виступає за війну як таку. Філософ вважає, що найкраще загарбати чужу країну неушкодженою, ніж зруйнувати її, тому найкраща стратегія – зруйнувати плани супротивника, за нею наступна, гірша – зруйнувати зв'язки супротивника, за нею наступна, ще гірша – знищити вороже військо. «З огляду на це досвідчений воєначальник підкорює супротивне військо без бою», тобто найкраща війна – без бойових дій. А з цього випливає необхідність знати ворога і знати себе, тому недаремно трактат завершується розділом про розвідку. Взагалі війна для Сунь-цзи – справа насамперед інтелектуальна, адже «війна – це мистецтво брехні» (дослівно – «Шлях-Дао обману»).

На самому початку трактату Сунь-цзи виокремлює «п'ять справ» (у *ші*), які належить враховувати, щоб передбачити наслідки війни (тут я перекладаю дослівно з оригіналу):

1) Шлях-Дао – це «єдність думок народу та верхів (володаря), (коли народ) може слідувати йому на смерть, може слідувати йому на життя, і не боятися небезпеки».

2) Небо – це «інь та ян, холод і спека, порядок часу».

3) Земля – це «далеке та близьке, небезпечне та безпечне, широке і вузьке, смерть і життя».

4) Полководець – це «мудрість, вірність (довіра), людяність (гуманність), мужність та суворість».

5) Закон – це «гнучка система, шлях командирів, головне використання».

Саме поняття «ші» активно використовувалося в інших філософських трактатах цієї доби. Особливо важливим воно було у школі імен (*мін цзя*), де головна проблема – співвідношення між іменами (*мін*) і фактами або явищами (*ші*). Цією проблемою також займалися й інші школи, зокрема конфуціанці, даоси та ін. Із названих п'яти категорій три (Дао, Небо та Земля) є спільними для всієї філософської культури Китаю; закон-*фа* є найбільш властивою категорією для школи легістів (*фа-цзя*); і лише одна – «полководець» – є специфічною категорією школи бін-цзя.

Оскільки немає можливості через обмежений регламент аналізувати всі філософські категорії трактату, то ми зосередимося тут на понятті «Дао» у тлумаченні Сунь-цзи. Перше з переліку питань, які він пропонує, щоб визначити, котра зі сторін має більше шансів на перемогу, звучить так: «Який з імператорів має Шлях-Дао?». Сунь-цзи говорить про «Дао знання перемоги», форми місцевості він називає «Шляхом-Дао Землі». Тобто Дао постає у Сунь-цзи як у конфуціанському розумінні (соціальному – Дао правителя), так і ближче до даоського розуміння, або до «школи натурфілософів» (*інь-ян цзя*). Водночас, мислитель пропонує дотримуватися балансу між категоріями Дао та закону-фа: «Добрий у використанні війська плекає Шлях-Дао і дотримується закону-фа».

Подальший історико-філософський аналіз тексту «Сунь-цзи бінфа» в такому ключі дасть змогу краще зрозуміти його місце у

класичній китайській філософії та адекватно, без анахронізмів, розкрити смисли, які в ньому містяться.⁴

Маменко Т. В. Давайте я поставлю питання. Якраз буде можливість доповідачу розкрити питання ширше, а то він, мабуть, запланував на виступ більше часу. Я хочу повернутися до вашої, Віталію Васильовичу, теми з приводу агресії. От є такий сучасний філософ, Олександр Мозлі, який, до речі, у 2002 році видав книгу «Філософія війни», в якій піднімає низку важливих проблем: який зв'язок між людською природою та війною? Якою мірою можна вважати людей відповідальними за війну?

Автор уникає пошуку єдиної причини війни та вважає за необхідне аналізувати війну через різні дисципліни (психологію, біологію, економіку, культурологію тощо), оскільки жодна з них окремо не в змозі описати та пояснити таке складне явище, як війна. І він каже, що війна – це природна стихія людини. Але загальна ідея, яку можна опосередковано вивести з твору, полягає в тому, що війни можна уникнути, отже, очевидно, що її завжди потрібно уникати.

Мозлі визначає цивілізацію як процес просування від війни до миру. Тобто, що цивілізація покладає на людину обов'язок позбавитися від воєн. А позбавитись вона може. Мозлі використовує тут ідею одного американського психіатра, Девіда Хокінса, який говорить про те, що свідомість потрібно розвивати, що цивілізація покликана розвивати свідомість. Він вважає, що людську свідомість можна виміряти шкалою від нуля до тисячі. На його думку, середній рівень свідомості – це 200 одиниць. Із 200 одиниць починається саме людська свідомість. Далі по шкалі йдуть різні рівні, що характеризують її розвиток. Там є рівень злості, страху, гніву, і вище, наверху, розташовуються любов, емпатія і т. ін. Він тут спирається якраз на буддизм. Що в буддизмі існують практики медитації, які начебто саме й покликані розвивати свідомість. Тобто ко-

⁴ Література до доповіді: 1. Сюнь Цзи. Мистецтво Війни / пер. Сергій Лесняк. – Львів, 2022; 2. Moseley A. A philosophy of war. Algora Publishing : New York, 2002.

ли людина займається медитацією, можна змінювати її емоції. Навіть на фізіологічному рівні. Зокрема, проводили різні МРТ-дослідження, які виявили, що під час медитації виникають нові нейронні зв'язки, формуються старі. І ідея, я так розумію, ще кантівська, що через спорт, мистецтво, виховання, освіту, різноманітні досвіди, вивчення історії можна людину відвести від цієї агресії, природної для неї. Звичайно, війна може розглядатися і частково в позитивному річищі, такому діалектичному, як те, що рухає, скажімо, людство вперед. У Канта, здається, була така думка: якщо людина жила б в якомусь ідеальному суспільстві, де все було б дуже добре, то вона не розвинулася б. Так от, повертаючись до тез пана Сергія, хотів запитати, чи є десь у східних текстах вказівки на можливість реально працювати з агресією через релігійні, медитативні, або якісь інші практики?

Капанов С. В. Безперечно. Більше того, власне, якщо ми беремо буддизм, то можна сказати, що одна з основних цілей буддійських психопрактик – це саме боротьба з агресією, з агресивністю людини, і перетворення цієї агресії та енергії, яка витрачається на цю агресію, на щось таке більш корисне, наприклад, заміна агресії співчуттям.

У принципі, в даосизмі маємо те саме, хоча там, можливо, це не так чітко, якщо брати найдавніші тексти, формулюється. Але, навіть і в «Дао де дзин», і у Чжуан-цзи ми можемо знайти пряме засудження агресії, тому так, безперечно, даоські практики теж на це спрямовані.

Лях В. В. Тут стоїть питання: чи врешті-решт ми зможемо подолати людську агресію? Тобто, на сьогодні вже відомо, що ми, наприклад, можемо долати в собі інстинкт самозбереження, і можемо йти на самопожертву або в атаку, коли стріляють, і так далі, і так далі. Тобто, інстинкт нас закликає кудись тікати, а ми, навпаки, йдемо вперед. Так само, я думаю, можна зробити і з агресією.

Більше того, людина вже на собаках показала (і не тільки на собаках), що ми можемо виводити з них як агресивні породи, так і лагідні. Або, скажімо, людина взяла диких баранів (агресивних

тварин) і шляхом селекції зробила з них покірних овечок, які можуть, навіть не вагаючись, стрибати у прірву за своїм вожаком. Тобто, можна шляхом відбору усувати всіх активних, всіх агресивних, і, зрештою, виховати абсолютно покірне суспільство.

До речі, сучасний Китай, начебто, саме й рухається у цьому напрямі, коли там проводять експерименти із забезпечення соціальної лояльності населення. Тобто, за допомогою новітніх технологій, вони відстежують, хто, де, як, коли проявляє якусь агресивність, або незгоду з політикою партії і відповідним чином з цим борються.

Але виникає питання: Чи цього ми хочемо? Бо це нам нагадує антиутопію Оруела. Тобто, якщо ми створимо суспільство абсолютно, як це сказати, беззубе, абсолютно покірне, абсолютно конформістської поведінки, то чи цього від нас чекають у плані поступу людства? І, взагалі, тут треба визначитись з якимось пріоритетами: куди ми рухаємось, що ми хочемо отримати в результаті, які цілі ми собі ставимо? Тобто, однозначної відповіді немає, але мені здається, що є певна небезпека.

Капранов С. В. Якщо це репліка до моєї доповіді, то я не беру сучасний Китай, я досліджую Китай традиційний, Китай класичний. Власне, в Китаї ніколи не ставили за мету вивести якусь таку нову породу людей, які були б не здатні опиратися, чи бути покірними абсолютно. Тому в класичній китайській філософії цієї ідеї знайти неможливо.

Лях В. В. Я ж не про це, я кажу про сучасний Китай.

Капранов С. В. Сучасний Китай – це окрема тема, тим більше, з якої я не фахівець. У нас в Україні є асоціація китаєзнавців, там переважна більшість її членів займається саме сучасним Китаєм, його політикою, економікою тощо. Тому там є значно кращі спеціалісти, які можуть висвітлити це питання. Мене цікавить традиційний Китай.

Лях В. В. Я просто ставлю це як проблему, над якою треба думати.

Капранов С. В. А щодо цих психопрактик, то тут не йдеться знов таки про примусове перетворення людської природи, а йдеться про те, що людина сама свідомо регулює свою поведінку, усвідомивши, що агресія і гнів, ну і інші, скажімо, певні природні потяги є для неї самої, для її ближніх шкідливими.

Що мені хотілося б зазначити у зв'язку з цією проблематикою, так це ідея про те, що людське суспільство рухається від, скажімо так, від війни до миру, від якогось хаосу, де йде війна всіх проти всіх, до суспільства впорядкованого, яке тримається на моральних, певних принципах. Вона в давньому Китаї була якраз дуже поширена. Наприклад, вона дуже добре, чітко сформульована у Мо-цзи, стародавнього китайського філософа, який власне так і пише, що людство, поки людей було мало, то їм вистачало всього, вони більш-менш жили мирно, а коли їх стало багато, і стали виникати конфлікти, то, відповідно, вони почали між собою битися, почалася суцільна ворожнеча і вбивства, і якісь битви, війни між групами. Відповідно, тоді і з'являються мудреці, які впорядковують це суспільство з допомогою моральної філософії. Були й інші варіації цієї думки, так що це безперечно можна знайти в китайській класичній філософії.

А також там можна знайти і таку тему, і це є одна з головних тем, а саме – міркування про те, якою є природа людини: доброю чи злою? Усім, хто цікався китайською філософією, добре відомо це протистояння. Чи, скажімо, полеміка між Мен-цзи і Сунь-цзи, двома конфуціанцями, один з яких стверджував, що в основі людська природа добра, люди, в принципі, всі здатні до співчуття, всі мають відчуття справедливості і інші такі позитивні почуття, головне з них – це співчуття до іншої людини. І відмінність власне полягає у тому, що в одних людях ці начала розвиваються завдяки доброму вихованню, а в інших вони не розвинулися, і умови життя зробили їх злими і агресивними. Натомість Сунь-цзи вважав правильним протилежне: людська природа подібна до тварини, люди егоїстичні і агресивні, але завдяки своєму розуму вони створили культуру, яка відповідно дає можливість ці інстинкти приборкати і ввести у суспільно прийнятні рамки. Отже, питання про природу

людини, яка вона: зла чи добра, розглядалося китайськими філософами.

Калантарова О. Ю. Зауваження до Тарасового питання. Ми знову, як мені видається, змішуємо поняття агресії як назви емоційного стану і поняття таких концепцій, як от конфлікт, війна і т.ін. Але коли ми намагаємося міркувати на рівні філософії, то маємо запропонувати концепт, а не психопрактику, яка пов'язана з роботою психотерапевта чи психологією. Люди народжуються в агресії, з народження дитина викидає велику дозу адреналіну, йдучи родовими шляхами. Тобто ми народжуємося з агресією і живемо з нею. Мені видається, що потрібно знайти сучасний конструкт, який допоможе у сучасному суспільстві якимось чином сублімувати цю агресію.

Маменко Т. В. Як хтось із філософів говорив, що проблема війни – це не проблема психології, а проблема політики.

Калантарова О. Ю. Так, це гарне стисле формулювання.

Лях В. В. Моя позиція від самого початку була такою: що це проблема і психології, і соціології, і антропології і багатьох інших дисциплін. Потрібно просто домовитися, на якому з цих напрямків буде йти наше обговорення.

Слово для доповіді надається Юрію Юрійовичу.

ЗАВГОРОДНІЙ Ю. Ю., доповідь: *Чи є альтернатива війні?*

Війна – це найвища форма організованої агресії, яка спричиняє масове, надмірне і неконтрольоване насильство для вирішення міждержавних, суспільно-політичних, релігійних, етнічних та інших проблем.

Якщо звернутися до історії більшості держав і людських суспільств за останні 12000 років, то виявиться, що, так чи інакше, весь цей час їх супроводжували війни (зіткнення, сутички, ворожнеча) різної інтенсивності і тривалості. Періоди між війнами були тими часовими паузами (часто нетривалими), під час яких окремо

взята держава або суспільство відновлювалися після останньої війни і готувалися до наступної. Фактично, ми можемо говорити про те, що за вищезгаданий (можливо, і дещо триваліший) період, значній частині держав і людських суспільств була властива та чи інша форма і ступінь мілітаризму, а сама війна сприймалась як невідворотне явище. Війна, як і участь у ній, не лише виправдовувались, а й у різний спосіб заохочувалась, героїзувалась, легітимізувалась, ставала необхідною суспільно-політичною, економічною, релігійною, юридичною, культурно-мистецькою, світоглядною складовою.

Витоки цього процесу знаходимо вже у перших писемних пам'ятках багатьох культур, наприклад, аккадської, давньоєврейської, давньоєгипетської, давньоіндійської. Чи не найяскравіше битви і війни були зображені й оспівані в епосі різних культур світу (наприклад, «Іліада» Гомера, «Магабгарата», «Рамаяна»). У лаконічній формі всеосяжну значущість і виправдання війни зафіксував один із перших давньогрецьких філософів Геракліт:

«24. Полеглих на війні боги шанують та люди.

53. Війна – батько всього, всього цар, одним вона богами була вказана, іншим – людьми, одних рабами зробила, інших – вільними».

Висловлене розуміння війни Гераклітом, за великим рахунком, можна вважати своєрідним узагальненням, яке відображає домінуюче ставлення до війни від тих часів і до сьогодні.

Водночас, у XX – на початку XXI століть відбулося різке посилення вищезгаданої ролі війни і критичної залежності від неї глобального людства. Війна перейшла у розряд глобальних проблем, а наявність зброї масового знищення, насамперед ядерної зброї, поставило питання загрози існування людської цивілізації як такої. Істотно зросла небезпека від ведення сучасних війн для інших видів живого на Землі, для збереження придатного для життя природного середовища.

Яскравим підтвердженням щойно сказаного виступає війна РФ проти України, розв'язана нею навесні 2014 року. Починаючи з 24 лютого 2022 року ця війна увійшла у фазу широкомасштабного

вторгнення збройних сил країни-агресора на суверенну територію України. Такого потужного й інтенсивного військового протистояння світ не знав від часів Другої світової війни. Відтоді минуло менше, ніж 80 років... Ризики і наслідки війни РФ проти України далекосяжні і тією або іншою мірою охоплюють більшість країн світу. Ця війна засвідчила неспроможність і недовірність міжнародної системи безпеки (включаючи відповідні світові інституції і міжнародне право), світового антивоєнного руху, глобальних політичних, суспільних, релігійних лідерів, егоїзм окремих держав. Вона істотно вплинула на світові геополітичні, суспільно-економічні, гуманітарні процеси, посилюючи та підживлюючи і без того наявну турбулентність і поляризацію. Її ж безпосередня мілітарна складова спричинила сотні тисяч людських втрат, економічні й екологічні збитки, які обчислюються багатьма сотнями мільярдів доларів, а ще мільйони переміщених осіб і біженців, понівечені й опалені війною людські долі, кількість яких із кожним днем продовжує зростати. Водночас у світі відбувається новий виток мілітаризації, а ядерна зброя з дороговартісної зброї масового ураження перетворюється на активний чинник залякування, шантажу й ескалації.

Тож може скластися враження, що у людини, особливо у сучасної людини, немає альтернативи війні. Відомі ж приклади засудження війни і відмови від неї заради миру, навіть вічного миру, заклики до роззброєння, починаючи від часів Будди й імператора Ашокі до потужного загальносвітового антивоєнного руху 1970–1980-х років та безпрецедентної відмови від ядерної зброї Білорусі, Казахстану й України на початку 1990-х років виявляються короткочасними, недостатніми і невсеохоплюючими, а відтак утопічними і навіть помилковими, хибними, маргінальними. Поза належною увагою опиняються і приклади тривалого мирного існування (співіснування) сучасних архаїчних спільнот (наприклад, традиційна пам'ять етнічної групи чапас з Еквадору не містить згадок про ведення війн, починаючи з міфологічних часів).

Таким чином, наче знаходить своє підтвердження теза про те, що людині, як виду, від її появи властива надлишкова агресія, а

тому війни є неминучими. Як тут не згадати відомі міркування Т. Гоббса і К. Лоренца про одвічну війну й агресивну природу людини, які і по сьогоднішній день продовжують зберігати свій вплив. Тому всі розмови та прагнення до миру в діапазоні від побутового спілкування і вчинків до прийняття державних та глобальних рішень розглядаються, якщо не химерними і примарними, то такими, які тільки на деякий час можуть стримати і відтермінувати як поодинокі спалахи насильства, так і початок повноцінної наступної війни.

Але чи так це? Якщо звернутися до поглядів на війну і природу людини, скажімо, Е. Фромма, Дж. Зерзана, Е. Манікарді, то виявляється, що феномен війни, як і ситуація з її толерування як небажаного, але неминучого зла, супроводжували людину і людство не завжди, а тільки з початку доби неоліту, тобто приблизно з десятого тисячоліття до н.е. Виникненню надлишкової агресії у людини сприяла неолітична революція, завдяки якій з'являється відтворююче господарство, насамперед агрокультура, протоміста і протодержави, тобто осілість людини й її скупченість, суспільна ієрархія, влада, символічна культура й усі ті інші складові, які почали формувати антропоцен, цю якісно нову епоху в історії людства і планети Земля. Сучасне і глобалізоване людство – останні етапи в історії антропоцену. Натомість, як підтверджують польові антропологічні дослідження, людським архаїчним спільнотам, які зупинилися на донеолітичній стадії розвитку, феномен війн або невідомий, або зведений до мінімуму.

Тому, якщо відштовхуватись від цієї точки зору, то виявляється, що війна – це історично зумовлене явище, яке стало чільною складовою того хибного розвитку людства, який на сьогодні вважається магістральним і начебто безальтернативним, але який потребує нагальних і докорінних змін. Тож на людство чекає проходження край доленосною точкою біфуркації між запусканням невідворотного режиму самознищення і глобальної катастрофи (цілком ймовірно, такі випадки вже траплялися раніше) і переходом на інший рівень співіснування без домінування, знищення, пригнічення як собі подібних, так й інших проявів живого у незбагненній

космічний містерії. У такому випадку, всі ненасильницькі і миротворчі ініціативи набувають неабиякої ваги й актуальності та становитимуть один з можливих векторів необхідних змін, а архаїчна спадщина людства, – один з орієнтирів його майбутнього.

Р.С. Ще невелике доповнення. Моє попереднє звернення до текстів індійської релігійно-філософської думки (поза текстами епічними, традиційної правової думки і військової тематики) за-свідчило, що індійським мислителям від часів упанішад до XVIII–XIX ст. рефлексія над питаннями війни була мало властивою.⁵

Лях В. В. У мене є питання. Тобто, наше майбутнє — це повернення до неоліту? Чи навпаки, до того періоду, коли почався неоліт? Я правильно розумію висновок?

Завгородній Ю. Ю. І так, і не зовсім так. Очевидно, що людина не засвоїла належно уроки свого архаїчного минулого і з цим невиконаним домашнім завданням пішла далі. Це зрештою призвело до появи всіх тих проблем, які ми зараз гостро відчуваємо. На превеликий жаль, як на мене, сьогодні ніхто не може вичерпно пояснити, що нам робити далі, а тільки вказати певні орієнтири і напрямки для спрямування зусиль. Тому, якщо ми переймаємося тими чи іншими найгострішими, найпекучішими проблемами, нас, очевидно, має зацікавити досвід тих спільнот, де ці проблеми або відсутні, або вони представлені мінімально. Нам необхідно зрозуміти, завдяки чому і кому у таких спільнотах відсутні глобальні проблеми, включаючи і війну, і спробувати, якщо це можливо, застосувати їхній досвід тут і тепер.

⁵ Література до доповіді: 1. Смайт К. Р. *Цілісне життя планети: возз'єднання землі, історії, тіла та розуму*. Київ : Ніка-центр, 2021; 2. Тихолаз А. *Геракліт*. Київ : Абрис, 1995; 3. Фромм Е. *Анатомія человеческой деструктивности*. М. : Республика, 1994; 4. Keeley L. H. *War Before Civilization*. New-York, Oxford : Oxford University Press, 1996; 5. Manicardi E. *Free from Civilization. Notes Towards a Radical Critique of the Foundations of Civilization: Domination, Culture, Fear, Economics and Technology*. W/c.: Green Anarchy Press, 2012; 6. Zerzan J. *Elements of Refusal*. Columbia : Paleo Editions, 1999.

Лях В. В. Очевидно, архаїчні спільноти мають для нас скарбницю багатьох, якщо не рецептів, то варіантів відповіді на ці пекучі, глобальні, невідкладні проблеми. Але тут виникає таке питання, чи може досвід, скажімо, давньої Греції, умовно кажучи, служити нам дороговказом?

Завгородній Ю. Ю. Коли я кажу про архаїчні спільноти, то маю на увазі ті, які в своєму розвитку не досягнули стану неоліту. Якщо класична Давня Греція, то це вже далеко за неолітом.

Лях В. В. Добре, отже, тут не про Грецію. Але все ж таки, йдеться мабуть не про бездумне калькування і перенесення того досвіду у сучасні умови?

Завгородній Ю. Ю. Так, не про це, а про мистецтво можливого, про уважне вивчення, скажімо, відсутності або мінімальної агресії, мінімального відчуження, мінімального напруження. За рахунок чого вдається досягнути таких станів? Нам необхідно ставити ці питання і намагатися знайти на них відповіді і водночас намагатися зрозуміти, за рахунок чого у нас виникає протилежна ситуація. У своєму виступі я згадував імена тих дослідників, які намагаються шукати альтернативу нестримній сучасності.

Лях В. В. Зрозуміло. Ще питання?

Волковський В. П. У мене є питання. Мене, чесно кажучи, також зачепив неоліт. Воно прямо пов'язано з тим, що Ви, Віталію Васильовичу, говорили про поріг, образно кажучи, у 150 осіб. Така мала спільнота може існувати тільки до певного порогу без наявності зовнішньої сили або репресивного механізму примусу. Як тільки цей механізм примусу був винайдений, він починає покладатися на особливу логіку примусу, логіку влади. Можна сказати, що це і є первородний гріх, який не можна подолати жодним іншим чином, це вже не можна відіграти назад. Тобто, будь-яка розмова у такому ключі, оця лінія дискусії, яка триває, має це враховувати. Бо будь-яка спільнота, більша за 150 осіб, включатиме в себе поділ на тих, хто має владу і тих, що підкорюються. Обов'язково знадобиться і репресивний, стабілізуючий апарат. І,

до речі, й армії, і таке інше. Усі модерні держави на цьому розбудовано. Було винайдено апарат насилля і, справді, завдяки йому стало можливо тримати в покорі великі маси людей. Тут вже нічого не вдієш. Ніякі природні, так би мовити, орієнтації на спілкування і порозуміння, вже не діють абсолютно, тому що там діє вся сила наказу і примусу.

Лях В. В. Не знаю, чи треба Юрію на це відповідати?

Завгородній Ю. Ю. Спробую стисло відреагувати на почуте. Озвучені репліки відтворюють домінуючий, панівний дискурс, який на цих засадах домінування, пригнічення, насильства й їхнього виправдання продовжує панувати і водночас намагається якимось прилаштуватися, адаптуватись. Натомість я намагаюсь вийти за його межі. Якщо ми візьмемо до уваги відомі нам константи гармонійного людського співіснування (неодноразово згаданий людський колектив у 150 осіб), то очевидно, випадки перенаселення, як-от мегаполіси, – це якщо не тупиковий, то один з очевидних варіантів порушення такого балансу. Подальший розвиток й орієнтація на модель мегаполісів – це посилення і без того надлишкового напруження. Тому мені видається, що вкрай важливо не посилювати вже наявне надлишкове напруження там, де це можливо. Це – з одного боку. А з іншого, навпаки, намагатись у різний спосіб його зменшувати. Вважаю, що наголос на зменшенні надлишкового напруження має лунає і повинні з'являтися критерії та орієнтири по його впровадженню. Беззастережний розвиток людства, який нагадує рух бульдозера чи криголама, в напрямку збільшення цього загального напруження виплескується не лише в знищенні собі подібних, а і в знищенні інших видів живого і придатного для життя середовища.

Волковський В. П. Зрозуміло, дякую.

Лях В. В. Слово для доповіді надається Олександру Кіхно.

КІХНО О. В., доповідь: *Проблематика миру та збройного опору: індійський та український виміри*

Якщо звернутися перш за все до специфіки індійських підходів з проблематики миру та збройного протистояння, варто було б згадати полеміку двох «отців-засновників» індійської державної незалежності – Шрі Ауробіндо Гхоша і Махатми Ганді. Ганді, як відомо, сформулював ідею пасивного спротиву британській владі та ненасильства, яка мала за собою кілька історичних джерел: це насамперед власне індійська традиція, ідеї ахімси, буддизму, досвід і особистий душевний переворот імператора Ашоки тощо, це посилення на ідеї Толстого і навіть на євангельський авторитет. Але і самому Ганді довелося побачити, як роки ненасильства завершилися актами жорстокого насильства в часи розділення Індії у 1947 р. і сплеску локального сепаратизму. Він нібито відчув, що з філософією безоглядного пацифізму не все гаразд. Ганді вважав, що проблема полягає у тому, що індійці дозволили началу насильства таємно жити у собі і тепер, коли відійшов британський контроль, усі сили зла вийшли на поверхню. Ауробіндо, визнаючи, що принцип миру і непричинення зла лишається як найвищий закон поведінки, вважав однак неможливим за нинішнього стану людства відмовитися від принципу збройного спротиву і боротьби. Можливо на його світогляд впливало й те, що він народився у касті кшатрійів і на його позицію діяло усвідомлення особистої кшатрійської дхарми. У своїх бесідах з учнями Ауробіндо неодноразово звертався до аналізу позиції Ганді, а у 1920 р. полемізував із сином Ганді і, заочно, із самим ідеологом ненасильства, та говорив, що якби в Індію було військове вторгнення з Півночі, то її, очевидно, довелося б збройно захищати.

У книзі «Людський цикл» Ауробіндо заторкнув інше дотичне питання, а саме – проблему відповідальності Німеччини за Другу світову війну і все з нею пов'язане. На кому лежить головна чи абсолютна відповідальність: на Гітлері персонально, на НСДАП чи на німецькому народі у цілому? Ауробіндо схилявся до диференційованої відповіді, згідно з якою вина розподіляється між фюрером, між НСДАП як злочинною організацією, і німцями у цілому. Справді, німці проголосували за цю владу, слухняно і до того ж ентузіастично виконували її накази. Зараз у ЗМІ тривають розмови

про колективну провину чи колективну відповідальність росіян за агресивну війну проти України, Чечні, Грузії, Сирії, Молдови і за режим у цілому. У перший день повномасштабної війни 2022 р. по українському радіо було сказано: «Путін почав війну проти України». Складалося враження, що це Путін і лише він особисто бомбардує і обстрілює ракетами міста, чинить звірства в Гостомелі чи Ірпені, виступає по всіх каналах російських ЗМІ, виправдовуючи війну, розганяє мітинги в Херсоні чи у РФ. Зрозуміло, що Україна воює не лише з кремлівським диктатором. Майже кожен може згадати досить щирі висловлювання звичайних «недорогих» росіян на захист агресії. І у цьому випадку позиція Ауробіндо, який диференційовано розподіляв вину і відповідальність між урядом і народом Німеччини, може бути екстрапольовано на сучасну РФ.

Іншою темою, яку розглядає Ауробіндо, є тема історичного «переселення» духовної інтенції зла, агресивності та війни від одних народів до інших. Він вважає, що агресивний дух «старих богів», який втілювався у Німеччині, може переселитися, реінкарнувати в іншій країні. Свого часу, відзначає він, Німеччина двічі перемогла Францію Наполеона Бонапарта і Наполеона III. І потім завойовницький дух перейшов до самої Німеччини, набувши ще більш загрозливого образу і вираження. Ауробіндо, очевидно, враховував побудови «Філософії історії» Гегеля, тим більше, що в останнього мандрівка Світового Духа через духи історичних народів порівнюється саме з індуїстськими реінкарнаціями. Гегель при цьому зазвичай підіймає більш мирну ідейну проблематику, хоча й вважає війну потрібним історієтворчим фактором, що теж не міг не враховувати Ауробіндо. Німеччину перемагають, як відомо, англосаксонські наддержави і СРСР. Отже, вони за цією аналогією можуть стати спадкоємцями німецької войовничості та ініціаторами наступних великих війн. Для Ауробіндо не було сумнівів стосовно агресивної природи сталінської, комуністичної РФ, вона і без конфлікту з Німеччиною несла войовничу загрозу людству. Ауробіндо взагалі не бачив принципової різниці між сталінським і гітлерівським режимами ще перед війною. Сталінський режим як фашистський

характеризував ще до війни і Бердяєв у «Витоках і сенсі російського комунізму».

Складнішою уявляється ситуація з англосаксонськими наддержавами того часу, тобто Англією і США. Ауробіндо вважав, що і країни західного блоку можуть перероджуватися і ставати джерелом війн і тиранії. Тут, звичайно, у Ауробіндо міг спрацювати не лише метафізичний, а й політологічний рефлекс – він особисто багато років боровся не тільки проти Британської імперії і її панування, а й проти вестернізуючих впливів в Індії, вважаючи, що вони гальмують індійський ренесанс і перспективи духовного лідерства Індії у світі. За останні 80 років ці передбачення Ауробіндо стосовно англосаксонських країн не справдилися і, на нашу думку, ось чому: для того, щоб становити мілітарно-завойовницьку загрозу світові, і Франція наполеонівських часів, і Німеччина Гітлера, а дещо раніше Росія обрали для себе режим одноосібної диктатури, Наполеона, Гітлера і Сталіна відповідно. І війни, що з необхідністю випливали з цих диктатур, були виразником не лише колективної волі імперських народів, а й волі і персональних амбіцій необмежених диктаторів. Ця сама необхідна умова для агресії була присутня і в більш ранні часи – Македонської чи Римської імперій, імперій Чингісхана і Тамерлана на Сході чи Іспанії XVI ст. на Заході. І Англія, і Америка з різних історичних причин (захищеність кордонів морями чи океанами, ментальна специфіка тощо) чомусь давно встановили запобіжники проти можливості одноосібної необмеженої диктатури. Від часів Великої Хартії вольностей і появи англійського парламенту у XIII ст., через англійську і американську революції, «Білль про права», англійську конституцію та конституційну монархію і американську «Декларацію незалежності» ці держави вперто не бажають надавати владу одноосібному диктаторові. Варто порівняти це з досвідом післявеймарської Німеччини, яка з ентузіазмом передала Гітлерові і його партії одноосібну владу, після чого й почалася війна. Варто згадати, що і Росія, хоча і без загального ентузіазму і плебісциту, але досить легко ввірилася тиранії Леніна і більшовиків.

Інше «чудо» ми з подивом спостерігали вже у ХХІ ст. Мало хто, в усякому разі в Україні і на Заході, очікував, що РФ після кількох років свободи з легкістю і на цей раз з ентузіазмом передасть владу одноосібному диктаторові, за яким не стоятиме ні талантів, ні навіть серйозної ідеології Наполеона, Сталіна і Гітлера, а лише ідея загарбання територій і серії війн із сусідами. Щоправда, центральноевропейські еліти щось інтуїтивно відчували, недарма більше десятка країн так хутко і, на подив миролюбній Україні рішуче, стриміли до НАТО. Тепер виявилось, що вони були праві, а от Україні стриміти туди ж і з такою самою швидкістю заважали два фактори, а саме: повне засилля російських ЗМІ і стихійно-анархістичний український пацифізм, про який йтиметься пізніше. У будь-якому разі формула мілітаризму – одноосібна безстрокова диктатура плюс підконтрольний парламент і ЗМІ – спрацювала у Франції, Німеччині, у СРСР і тепер, у четверте, у феномені «російського чуда» з війнами і тиранією ХХІ ст. До речі, слідом за Путіним, шляхом встановлення безстрокової одноосібної влади попрямував Китай, який має територіальні претензії до Японії, Індії, Тайваню і тієї самої РФ. Можемо мати надію, що англосаксонський дух «Великої Хартії вольностей» поки що панує на Заході і запобігає безконтрольному мілітаризму, там ще можливі мільйонні демонстрації проти війни і мілітарного духу, на які не наважуються ні китайці, ні росіяни. Щоправда, зараз традиційне англосаксонське та європейське населення рішуче тіснять переселенці з Півдня і Сходу, представники народів з дещо іншим історичним досвідом, а отже, ментальністю, проте тяглість старої парадигми, яка забезпечила лідерство Заходу, все ще зберігається.

Дуже своєрідно ідеї миру та збройного спротиву, ідеології пацифізму та мілітаризму працювали на українському та й російському світоглядному ґрунті. Сучасна історична та історіософська думка представлені, зокрема розвідками і виступами І. Загребельного, В. Заславського, Ю. Чорноморця, Д. Корчинського, О. Палія та ін. Незадовго до початку повномасштабної війни І. Загребельний опублікував вельми показову і цікаву книгу «Апостольство меча. Християнство і застосування сили». Він розглядає

проблематику війни і пацифізму крізь призму ветхозавітної та новозавітної етики, які теж уявляються доволі контраверсійними. З одного боку, є новозавітні максими «возлюби ближнього як самого себе», «підстав другу щоку», «блаженні миротворці», заповідання молитися за ворогів і прощати 7 по 70 разів плюс ще ветхозавітна заповідь «не убий», а з іншого боку – ветхозавітна історія завоювання Ханаану або, скажімо, численних походів царя Давида, який, як відомо, бився не лише з Голіафом. На багатому історичному матеріалі Загребельний розглядає конкретні випадки вирішення цих проблем в європейській історії, а також дотичну проблематику покарань та смертної кари. Український філософ і релігієзнавець Ю. Чорноморець теж аналізує ці питання, відзначає, зокрема, що у християнській практиці вважалося допустимим молитися за загибель ворога. Тут, очевидно, варто згадати як приклад відповідного ефективного моління Василя Великого про смерть Юліана Відступника. Цей факт позірно контрастує із заповіддю молитися за ворогів, а не за їхню смерть і діалектично узгодити й примирити їх є справою непросту. Чорноморець висловлює доволі несподівану для нашого загалу думку про те, що українці належать до націй, які продукують природжених воїнів, і посилається при цьому на свій власний військовий досвід. Цю саму думку висловлював, посиляючись на власний досвід чеченської війни, російський журналіст Невзоров. Звичайно, ці погляди перегукуються з призабутим козацьким етосом та контрастують з очевидним миролюбством української політичної еліти і держави у XX–XXI ст.

Тут варто звернутися до розгляду контрарної психологічної риси, яка, на нашу думку, давно є домінантою в українській ментальності, а саме – до психології пацифізму. Тут, до речі, теж не обійшлося без індійських конотацій. Так, ще за часів Перебудови Д. Павличко вважав, що Рух у своїй боротьбі має орієнтуватися на стратегію ненасильства Ганді. Після Чорнобиля був психологічно зрозумілим проголошений у «Декларації про суверенітет» курс на без'ядерний статус України, але ж ніхто не збирався відмовлятися від використання АЕС, а от відмова від стратегічної і тактичної ядерної зброї, всіх ракет далекого радіусу дії, стратегічних бомба-

рдувальників, танкової техніки, великих кораблів і передача більшості всього цього РФ, чия держдума вже перед тим об'явила денонсованою Біловезьку угоду про ліквідацію СРСР і пред'являла претензії на Крим, було більш ніж необачно.

Такий само ментальний пацифізм спостерігався під час обох майданів. Помаранчевий проходив під гаслами «Схід і Захід разом» і «Кохаймося», багато хто стверджував, що Донбас заселений такими само патріотами України, як і Галичина, треба лише почути Донбас. Коли під час Помаранчевої революції почулися голоси, що Києво-Печерська Лавра має належати Українській, Київській Церкві, київський патріарх Філарет заявив, що він буде особисто боронити Лавру – очевидно для Москви і від українських патріотів. Таким само пацифістичним був і другий Майдан. «Хто хоче штурмувати Верховну Раду – той Тітушка», – таке гасло довго панувало. Коли у Криму з'явилися агресори, людей з Майдану агітували туди не їхати, щоб нібито раптом не роздратувати кримчан, не треба їхати – вони самі розберуться.

Цікавою є контраверсійність закликів у різних релігійних таборах. Московській патріарх виправдовує агресивний напад і грошові збори на армію, апелюючи до облудно потрактованої історичної справедливості. Його «васал» і підлеглий митрополит Онуфрій, навпаки проповідував мир для українців за будь-яку ціну і вважав, що збори коштів на ЗСУ не потрібні, бо нібито «принижують» українських військовиків, а Папа римський Франциск, з одного боку, закликає до миру будь-якою ціною, нехай і несправедливого для України, а з іншого – поєднує абстрактний пацифізм і критику європейського імперіалізму з емоційно зарядженим вихвалюванням войовничих імперій Петра I і Катерини II (до речі, саме найбільших двох катів української свободи) і завоювань імперії Чингісхана.

Взагалі, враховуючи сказане, можна констатувати, що колись частини однієї держави – Україна і РФ останні 35 років рухались у діаметрально протилежних напрямках. В СРСР після війни більш-менш культивували миролюбні настрої. Частково це було викликано втомою покоління, що звідало війну. Сергій Хрущов

розповідав, що його батько, який пройшов фронт, не міг дивитися фільмів про війну – він потім не міг спати. Внук генерала Ейзенхауера підтвердив, що така сама реакція була і в його діда. Тоді ж з пропагандистською метою написали пісню «Хотят ли русские войны?». Це питання «хотят ли русские войны?» поставили у березні 2022 р. російському опозиціонеру Шендеровичу. Шендерович відповів, що росіяни хочуть «спецвоєнооперації». Нове покоління російської «еліти» не пам'ятає жахів великої війни, вони, на відміну від Гітлера, жадають реваншу, не звідавши війни. Путін тут скоріше схожий зі Сталіним, який ніколи не служив в армії і не їздив на фронт, але мріяв збройно підкорити Європу і Азію. Нинішнє покоління росіян зросло на десятках і сотнях книжок, фільмів, статей, серіалів і комп'ютерних ігор, які пропагують війну. Українці ж 35 років продовжували культивувати частково сформований ще в Радянському Союзі миролюбний етос. Тепер чужий етос зайшов на нашу землю, дві кардинально різні ментальності зіткнулися на полі бою. Українцям, очевидно, доведеться воскресити у собі мілітарний первень скіфської, сарматської, княжої і козацької епох і можливо вже після цього інтенції до миролюбства і покаяння проклянуть у ментальності росіян.⁶

Лях В. В. У кого є питання до Олександра? Репліки, доповнення?

Мулярчук Є. І. У мене є невеличка ремарка до доповіді. У нас (у відділі філософії культури, етики та естетики) теж нещодавно піднімалася ця тема, яка зараз так плідно обговорюється.

Невдовзі перед нами справді постане проблема, яку необхідно буде розв'язувати, а саме: як бути з етикою миру після завершення війни? Чи можуть спрацювати наші установки на комунікацію, на так звану ідеальну комунікативну спільноту, тобто на ко-

⁶ Література до доповіді: 1. Ауробіндо Гош. *Філософський енциклопедичний словник*. Київ : Абрис, 2002; 2. Загребельний І. *Апостольство меча. Християнство і застосування сили*. Київ, 2017; 3. Люїс К. С. *Просто християнство*. Львів, 2018; 4. Сатпрем. *Шри Ауробіндо или Путешествие сознания*. Л., 1989; 5. Шри Ауробіндо Гхош. *Человеческий цикл*. Казань, 1992.

мунікацію, не спотворену насильством, владою? Як нам бути з нашими улюбленими темами діалогу, людяності, відкритості? Очевидно, що в наших дослідженнях виникає така теоретична проблема (коли ми не просто будемо висловлювати свої пацифістичні індивідуальні позиції): чи можемо ми ставитись до кожної людини як людини, не враховуючи її приналежність до певного табору?

Або ж до цих наших попередніх прийнятих концептів потрібно додавати певні умови, тобто за яких можлива комунікація, а за яких – ні, за яких можливий діалог, а за яких – ні, і так далі.

І ще хотів би нагадати тут класичну працю М. Вебера «Політика і призначення». Він писав про відповідальність переможців. Він стверджував, що переможець відповідальний за те, як він буде організовувати потім стосунки з переможеним, як він буде цей мир будувати, адже переможений неодмінно відчуватиме не лише велике розчарування, а й велике приниження, яке буде стимулювати його потім до якихось дій спротиву. Словом, долучаючись до вашої дискусії, скажу, що ми теж міркуємо над цими проблемами: в якому ключі проводити наші дослідження, як їх поставити на якусь міцну основу, враховуючи цей наш нинішній досвід. Дякую.

Лях В. В. Думаю, усі ці проблеми виникають через неоднозначність попередніх вихідних тез і положень. Ми значною мірою є заручниками Кантівської суперпозиції, що людина – це передусім ціль, а не засіб. Це – позиція так званого абстрактного гуманізму. Вона до певної міри була спростована вже Гегелем, який стверджував, що людина є продуктом культурно-історичного розвитку. І на кожному з етапів в людині присутній різний ступінь людяності. У подальшому цей культурно-історичний контекст ще більше звужився до концепту «людина-в-ситуації». І на сьогодні вже зрозуміло, що людина може застрягнути в минулому часі, бути маніпульованою, зомбованою, засліпленою пропагандою тощо. Тому в кожному конкретному випадку маємо застосовувати мінімалізм в етиці, а не орієнтуватися на універсальні правила.

Лях В. В. Слово для доповіді надається Володимирі Волковському.

ВОЛКОВСЬКИЙ В. П., доповідь: Доктрина «руського міра» як громадянської релігії та її (пост)колоніальна перспектива

Ця тема є наслідком багаторічних пошуків, тривалих дискусій і багатьох спроб визначити, описати, до чого ми можемо звести сучасну російську ідеологію. Щодо поняття чи то метафори «руського міра» є багато дискусій і різні підходи щодо визначення. Можна виокремити два типи визначень:

1) Вузьке (наприклад, зведення до релігійного виміру (поняття, що поширював патр. Кирил [7; 10], чи яке засуджене як єресь етнофілетизму на конференції православних богословів [8]), або до історії московського методологічного гуртка від Г. Щедровицького до В. Суркова [16], або до концепції А. Дугіна чи О. Проханова [17]);

2) Широке, яке слідом за аналітиками Інституту стратегічних досліджень, за В. Горбуліним [12], В. Смолієм та Л. Якубовою [13], просуваю я: «руській мір» – це доктрина чи ідея, яка легітимує існування РФ як політичного суб'єкту, як геополітичного центру тяжіння в Північній Євразії [15, с. 11].

Триває дискусія на тему, чим є ця доктрина – ідеологією, національною ідеєю, політичною міфологією. Моя теза полягає в тому, що поняття «громадянська релігія» є більш точним, ніж національна ідея чи політична ідеологія, і яка є тотожною з політичною релігією і включає в себе різні набори політичних міфів. У цій дискусії я спираюсь на чотири методологічні основи:

1) методологія Nationalism Studies (насамперед, підходи Б. Андерсона, Е. Гобсбаума, М. Гроха та ін.);

2) методологія структурного функціоналізму, зокрема стосовно релігії (Т. Парсонс, Р. Белла);

3) підхід феноменології релігії (М. Еліаде та П. Бергер), у контексті теми секуляризації – Х. Казанова;

4) Postcolonial Studies (що включають як класичні праці Ф. Фанона, Е. Саїда чи Е. Томпсон, так і сучасні статті і книги Т. Снайдера, М. Рябчука, В. Корабльової, О. Забужко та ін.).

Саме поняття «громадянської релігії» (яке я більш розлого описав у статті) вводиться у сучасні дискусії в гуманітарних та со-

ціальних науках американським соціологом Р. Беллою [1; 2], що, з одного боку, спирається на це поняття у Ж.-Ж. Руссо, а з іншого – на вивчення функції релігії у суспільстві Е. Дюркгайма та Т. Парсонса). Це визначення Р. Белли поєднується з концепцією релігії у суспільстві П. Бергера, який також був учнем Т. Парсонса, та з феноменологією релігії Р. Отто і М. Еліаде, яка дуже добре пасує до соціологічного осмислення релігії як смислотворчої системи, що створює Смысл як для індивіда, так і для суспільства. Цінність феноменологічного підходу – це відмова від редукціонізму у підході до релігії. Щоб не повторювати свою власну статтю, стисло лише підкреслю саму схему міркування, яке показує, чому мої пошуки призводять саме до громадянської релігії.

У контексті феноменологічного підходу, релігія визначається насамперед через особливе переживання сакрального. Це визначення можна класифікувати за допомогою чотирьох категорій або визначників:

1) *Mysterium tremendum & Mysterium fascinans*: переживання трепету і благоговіння, пристрасного потягу, як нестримний потяг до причетності, що античною термінологією можна назвати еросом (де ерос – це прагнення, бажання бути причетним до об'єкту прагнення). Отже, жах, відштовхування, притягування, причетність/причастя – це феноменологічний опис переживання того, що є сакральним, що ми відчуваємо, переживаємо, коли маємо зустріч із сакральним;

2) *Ultimate Reality*, що перевершує межі життя і смерті, добра і зла: сакральне вище моралі, вище добра і зла. Сакральне визначає мораль, але не підлягає моралі, воно визначає, заради чого варто разом жити, вмерти і навіть вбити;

3) Ірраціонально-афективне: сакральне – це не раціональне, а радше емоційне, це ерос і танатос, любов і трепет (страх). Раціональність може включатися в обґрунтування, легітимацію, пояснення, але релігія творить насамперед емоційний, інтимний, афективний, я би сказав інакше, любовний зв'язок із сакральним. Я не тільки боюсь Бога чи Будди, я не тільки слухаю Дхарму чи Церкву, чи Сангху. Я люблю Бога, а Бог мене любить. І ставлення до Буд-

ди, ставлення до будь-якого моменту сакрального – це любов, відданість, *commitment*, тощо.

Це скоріше не «обов'язок», а «відданість». Цим поняття «громадянська релігія» відрізняється від національної ідеї. Ідея – це поняття абстрактне і холодне. Ідеологія у цьому вимірі – це раціоналізована система категорій. Релігія включає момент емоційної відданості.

Говорячи про відношення релігії та суспільства, П. Бергер виводить поняття сакрального космосу [4]. Релігія обґрунтовує певний сакральний космос, космос суспільних сакральних уявлень. Цей космос, як логос, обґрунтовує політичний номос, тобто наші уявлення про сакральне визначають межі прийнятного – що дозволене, що заборонене, що треба робити – звісно, не завжди безпосереднім, лінійним способом, як це робить, приміром, шаріат, але завжди соціальні норми у той чи інший спосіб пов'язані із сакральними уявленнями. Дозволю собі у форматі виступу лірику: суспільство справді потребує ідею Бога (згадуючи фразу «якщо немає Бога, то все дозволено»), але ця ідея Бога – зовсім не обов'язково є теїстична та фундаціоналістична (словами Вольтера, «*Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*», у перекладі: «Якби Бога не було, його треба було б винайти»). Цей винайдений (*invented*) Бог, такий собі Бог з машини (*Deus ex machina*), машинний Бог – і розкривається в поняття громадянської релігії.

Відповідно, кожний «пристойний» сакральний космос має свій сакральний простір і час, або, словами Б. Андерсона, ідеальну територію та ідеальну історію (чи то історичний канон). Я, відповідно, розділяю сакральний космос, спираючись на П. Бергера та Б. Андерсона, на чотири складові:

- 1) сакральний суб'єкт («хто ми, спільнота Х?»);
- 2) сакральний простір (ідеальна територія, куди поширюється присутність сакрального суб'єкта: «що є наше?», наприклад, «Крим наш», «Косово є Сербія», «від Сяну до Дону»);
- 3) сакральний час (ідеальна історія сакрального суб'єкта, його тривання в часі: історичні канони, метанаративи тощо, напри-

клад, «тисячолітня Русь», «Київська Русь», «спадок Карла Великого чи Володимира Київського», «корона св. Штефана» тощо);

4) сакральна місія або телеологія існування суб'єкта (яка наша всесвітньоісторична місія, «що про Росію помислив Бог?», американська ідея Manifest Destiny, польська ідея месіанізму Polska Chrystusem narodów тощо).

Якщо перші три пункти притаманні всім без винятку політичним спільнотам (націям), то четвертий (телеологія) є опціональний, він може існувати актуально, потенційно або взагалі бути відсутнім.

Тепер оце прикладаємо до «руського мира». Саму цю доктрину можна описати як систему 7 догматів цього «мира». Докладно я їх уже описував у статті [6], тому тут лише їй згадаю:

1) Тисячолітнє існування російської державності, розуміння історії спирається насамперед на етатизм, легітимізм та конфесіоналізм, відповідно суб'єктом історії і політики є держава, а не етнос чи суспільство;

2) Ототожнення «Русь = Росія», привласнення та інтеграція всієї багатоманітності історії слова «Русь», що історично позначала відмінні території та спільноти, до історії «Государства Российскаго» з подальшим видаленням чи приниженням («обрусенієм») всіх «не-таких-руських»;

3) Месіанізм «Святой Руси», де «Свята Русь» – це самодостатній сакральний суб'єкт, біблійний Катехон, що має сотеріо-есхатологічну місію утримування світових сил зла. Цей месіанізм має як релігійну, так і секулярну, як ліву, так і праву форми: від місії пролетаріату як класу-месії – до збереження традиційних цінностей, здорової моральності тощо. При цьому, Свята Русь є джерелом святості, у принципі, вона не потребує зовні сакралізації, але прив'язується до зовнішніх джерел сакралізації;

4) Міф про II світову війну як Велику Вітчизняну, про День перемоги космічного добра над космічним злом;

5) Радикально-бінарний поділ світу та історії, гностико-маніхейський за формою (у сенсі не лише ментальності оточеної

фортеці, а й презирства до світських благ, до буття плоті, схильність до умертвлення плоті на користь духу чи ідеї;

6) Гегелівська за формою модель філософії політики та історії, в якій виокремлюються Сильні («лідери», котрі є знаряддям Абсолютного Духу і «справжніми суб'єктами») та Слабкі (лімітрофи, штучні чи випадкові «об'єкти», що призначені лише для входження у сферу впливу «суб'єктів»). Це особливо проявляється у ставленні до Центральної Європи, яка часто-густо вважається «лімітрофною», «маріонеткою Заходу» або «сферою інтересів / впливу РФ»;

7) Образ РФ як великого Трибуна, що захищає поневолених від поневолювачів: колонізовані народи – від колонізаторів, православних – від іновірців, народи світу – від фашизму тощо. Цей міф особливо актуальний у контексті деколонізації, де РФ презентує себе як великого захисника «кольорових» Півдня та Сходу проти «агресивного загарбницького колоніального імперіалізму» Заходу/Півночі, як великого критика західного колоніалізму, імперіалізму, європоцентризму, расизму і взагалі вищості.

Що важливо: незалежно від того, яка ідеологія, влада, партія панує в РФ – будь-то православна, традиціоналістична, консервативна, соціалістична, ліберальна, націоналістична – ці догмати зберігаються. Можуть змінювати наповнення, обсяг тих чи інших догматів, але загалом сама схема, форма, модель дискурсу «долі, смислу, призначення Росії» ніколи не зникає, а територіальна форма імперії, що охопила 1/8 частину планети, не ставиться під сумнів. «Русська географія» (вірш Ф. Тютчева, 1849 р.) залишається та сама.

Отже, чи можемо ми сказати, що РФ – це колоніальна імперія, а Україна – це колонія? Наскільки ми можемо говорити про колоніальний характер Російської імперії в усіх її формах? Відомо, що це питання доволі широко дискутується, з цього приводу буде опублікована моя англomовна стаття в чеському журналі «*Oriens Aliter*», тому стисло підсумую головні ідеї.

Отже, проблема полягає в тому, що саме ми можемо визначити як «колоніальне ставлення» або «колоніальний характер» від-

ношення між двома суб'єктами. Залучаючи апарат сучасних *Postcolonial Studies*, можна вивести деякі речі.

Насамперед, колоніальне відношення завжди описує стосунки між спільнотами, ставлення однієї спільноти до іншої. Для того, щоб бути колоніальним, це ставлення чи логічне відношення повинне мати принаймні наступні риси:

1) Це має стосуватися спільнот, які мають реальні емпіричні відмінності (мова, раса тощо), до того ж такі відмінності, які за своєю суттю здебільшого в дитинстві і які більшою чи меншою мірою неможливо позбутися. Саме тут існує головне розмежування видів колоніального ставлення – наскільки ті чи інші ознаки спільноти є стійкими та непозбутніми. Якщо расових ознак індивідуально-субальтерн нездатний позбутися взагалі і він повсякчас ніби має стигму на своїй власній шкірі, що свідчить про його меншовартість (словами Ф. Фанона), то мова не є настільки стійкою властивістю. Хоча «може, батько остатню корову... продав, поки вивчив московської мови» (словами Т. Шевченка), тобто мова у першому поколінні є досить стійкою ознакою, але в другому-третьому поколінні асиміляція мовна може цілком відбутися, а індивідуально-субальтерн може злитися з домінантом. Врахування відмінності більш чи менш стійких ознак веде нас до відкриття різних форм колоніального ставлення;

2) Ієрархічна субординація між спільнотами, де мовно-культурно-етнічна ієрархія конкурує з ієрархіями політичними та економічними (образно кажучи, чорний багатій у цій ієрархії на рівні білого бідняка, а чорний бідняк – нижче за білого бідняка);

3) Супрематизм, тобто ставлення знецінювання, висміювання, применшення, дискримінації тощо. Тобто, певна спільнота завжди підноситься як взірць «культурності, вищості, цивілізованості», а інша висміюється, принижується як «відстала, недорозвинена, варварська, сільська, тваринна (теляча) тощо». Відповідно, колонізований постійно переживає відчуття меншовартості на основі своєї приналежності до спільноти «Х»;

4) Системна політика дискримінації, сегрегації та / або асиміляції тубільців, які до того ж підпадають під попередні три критерії;

5) Відношення «центр – периферія», яке накладається на попередні критерії і периферія завжди бачиться та осмислюється з точки зору центру, крізь призму центру, в категоріях і поняттях, сформованих у «центрі» («столиці»). Відповідно, колонізований суб'єкт об'єктивується, він стає «невидимим», дивляться не «на нього», але «крізь нього», він ніби позбавлений права власного голосу і на власну оптику (так званий орієнталізм, за Е. Саїдом). Формується ситуація десуб'єктивації – на противагу до принципу поваги до суб'єктності «нічого про нас без нас».

Якщо ми бачимо дотримані ці критерії, ми можемо говорити про колоніальне ставлення. Це ставлення може бути розділене на два види, відповідно до тривкості ознак супрематизму. Але ключовим маркером є наявність двох спільнот з реальними відмінностями та дисбаланс у розподілі влади (в усіх її значеннях – від політичного та символічного, від респектабельності і статусу до примусу).

Отже, я вирізняю два типи колоніального ставлення:

1) дискримінація і спільнот, і індивідів, що до них невідривно належать – «класичний» колоніалізм, де індивід не може позбутися видимих прикмет расової інакшості;

2) дискримінація спільнот, але не індивіда, якщо він не асоціює себе з дискримінованою спільнотою. У таких випадках відмінність має здебільшого мовно-культурний етнічний характер. Саме до другого типу належить ставлення до євреїв у більшості європейських країн.

Російська ситуація полягає саме у цих відмінностях, які влучно описали В. Єрмоленко та О. Міллер. Міллер розмежовує ставлення імперії до «малоросів і білорусів» на основі визнання принципу рівності індивідів та відмови в інституціоналізації цих груп як національних меншин (тобто повного прийняття за умови повної відмови від власної інакшості і ставлення до «інородців» (поляків у ХІХ ст. чи чеченців у ХХІ ст.), за якими визнавався статус націо-

нальної меншини (інакшість), але яким відмовлено було в індивідуальній рівності [11, с. 36–41]. Іншими словами, українець міг здобути всі можливі посади в межах імперії, але ціною зречення будь-якої форми своєї української національної ідентичності. «Росіянин українського походження» (це аналог до «африканець американського походження») діяв будь-де не як українець, тобто представник певної етнонаціональної спільноти, а лише як представник російської держави (П. Куліш у Варшаві, М. Чубинський у Сибіру, митр. Дмитро Туптало (Димитрій Ростовський) у Тобольську, Феофан Прокопович у Петербурзі – і діяв там не як українець у національному значенні, але як підданий Російської імперії «руський», «государева людина»). Українська ідентичність могла зберігатися лише як локальний патріотизм, у карикатурній фольклорній формі (тобто доки ви танцюєте гопак і співаєте «Ой у вишневому саду», то можете це робити скільки завгодно, але як тільки ви ставите питання про протидію асиміляції української мови і культури, ви одразу стаєте ворогами імперії). Саме це М. Драгоманов порівнював з відносинами Британії та Ірландії, Франції і Провансу чи Британії та повстанцями США. Це – своєрідний внутрішній колоніалізм імперії континентального типу, коли певній спільноті відмовляється у праві на існування саме як політичній спільноті, але індивіди інкорпорується у тіло політичної нації. Важливий маркер – вертикальне упорядкування, коли є поділ на «цивілізовану», «прогресивну» частину (умовного колонізатора) і «відсталу, сільську» (колонізованого), яку треба окультурити. Ставлення до українського як до «сільського», непристойного в місті, нездатного до високої культури, політика, спрямована на обмеження української мови і перехід на російську мову (нібито необхідний для освоєння «високої» культури) – це типові колоніальні маркери [5]. В. Єрмоленко це визначає як «імперіалізм нав'язаної тотожності», який «спрямований на близьких, а не на далеких». «Інструментом домінування тут стало не підкреслення відмінностей, а їх заперечення. Інструментом влади стала не відмінність, а тотожність. Нав'язана тотожність. Європейський імперіаліст XIX ст. говорив колонізованим: ви ніколи не станете таким, як я. Російський імпе-

ріаліст говорить колонізованим: ви ніколи не станете не таким, як я. Звідси — стратегія російської колонізації, яка передбачала не лише колонізацію, а й асиміляцію, заперечення права на ідентичність і на відмінність» [9].

Ситуація українців ускладнюється так званою проблемою Русі. Предикат «Русь, руський» не є нам чужий, і це є часто головним аргументом на користь того, нібито українці «винні» за існування Росії. Але є тут логічна заковика.

Коли умовний українець приймає «руську» ідентичність, він змушений відмовитися від частини свого Я, своєї власної ідентичності. Якщо описати ідентичність формулою $X = (A, B, C)$ (відношення некомутивне, тобто порядок предикатів має значення), при такому «виборі» власної ідентичності людина видозмінює свою ідентичність на умовну формулу $X_1 = (B, E, A, D)$, тобто приймає щось накинутає, ламає логіку власної ідентичності, цензурує свою самість тощо [5]. Виходить так, що людина ніби обирає щось «не чуже», але водночас «ламає себе».

Поясимо приклад: візьмемо всю множину подій і процесів української історії за X . З одного боку, «руськість» належить до цієї множини, і це доволі значний сегмент нашої історії та ідентичності. Але, коли ми приймаємо московську (москвоцентричну) версію «руськості», власне, «русскість», ми вимушені прийняти певні елементи, що є цілком нам чужі (культ царя, самодержавства, історія опричнини і різних подібних форм регулярного терору, етатизм, легітимізм, різних осіб і події, які жодним чином не стосуються нашої історії, а часто-густо навпаки відверто їй суперечать — «це той Первий, що розпинав нашу Україну, а Вторая dokonala вдову-сиротину»). Натомість, ми повинні викинути, забути цілі шари нашої автентичної історії, починаючи з європейського коріння і глибоких зв'язків з Європою, закінчуючи «Латинською Руссю», греко-католицькою Україною, національно-визвольними змаганнями). Натомість, «малорусові»-«руському» пропонується опція ідентичності «Сильного Свого»: «Велика Русь», «Велика Русська держава», світова наддержава, могутність і впізнаваність у світі. Але ця опція «Сильного Свого» здобувається ціною знеці-

нення справжнього свого – цензурування пам'яті та ідентичності з перспективи Центру. Приклади такого цензурування – постаті та історії Хмельницького, Мазепи, гайдамаків, ті ж приклади Петлюри та Бандери. Як наслідок – нищення особливості та інакшості майже всієї пам'яті. Периферія обрізається за міркою Центру. Що не вбиралося у прокрустове ложе Москви, має бути обрізане.

Нарешті, російський колоніалізм проявляється у симпатії саме до тих епох у російській історії, коли Росія разом з іншими колоніальними імперіями ділила Європу на сфери впливу: Священний Союз 1815 р. і Ялто-Потсдамська система 1945 р. Цей наратив неодноразово озвучувався російськими посадовцями – і в Мюнхені в 2007 р., і в інших місцях. Саме він звучить у формулах «територія України подарована нами».

Отже, ми можемо говорити, що російська сучасна політична свідомість може бути цілком коректно описана категоріями «громадянської релігії» з відповідними догматами. Ці догмати різною мірою артикулюються в різних аудиторіях. Та більше – вони навіть суперечать одне одному (наприклад, догмат № 6 і догмат № 7). Тому можна вважати, що вони належать до групи гібридних ідеологій або доктрин, що змінюються залежно від конкретних аудиторій. Але при цьому можна вирізнити певне жорстке ядро, яке попри всі рекомбінації і модифікації лишається сталим. Ці догмати або ідеї по-різному впливають на зовнішню аудиторію, залежно від того, на кого вони спрямовані – наприклад, на православних, на слов'ян, на західних інтелектуалів, на не-європейські народи тощо. Найбільше поширення, можна відзначити, здобули ототожнення «Русь = Росія» (догмат № 2), міф про Велику Вітчизняну і протиставлення «фашизму-антифашизму» (догмат № 4) і міф про Росію як світового Трибуна (догмат № 7). Особливо стійко і якісно «заякорились» догмати № 4 і № 7, саме тому, що вони відповідають неявним догматам світової громадянської релігії (у термінах Р. Беллі) – зокрема, міф про Другу світову, дуалістичне протиставлення фашизму і антифашизму, дискурс антиколоніалізму тощо.

Саме тому деконструкція цієї міфології, системи догматів громадянської релігії, критичне осмислення засад світової грома-

дянської релігії є великим завданням не лише для українських інтелектуалів, необхідним у контексті процесів (чи то радше завдання) деколонізації.⁷

Калантарова О. Ю. Я так розумію, з того, що Ви сказали, що носій громадянської релігії може йти на війну, якщо його штовхає боротьба з невірними. А якщо я носій національної ідеї, то що мене може спонукати ув'язатися у війну чи піти війною на когось?

⁷ Література до доповіді: 1. Bellah R. N. *Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*. Chicago : University of Chicago Press; 2. Bellah R. N. Civil Religion in America. *Daedalus*. Winter 1967. Vol. 96. № 1; 3. Bellah R. N. Is a global civil religion possible? *The Immanent Frame. Secularism, religion and the public sphere*. December 24, 2007 URL: <https://tif.ssrc.org/2007/12/24/is-a-global-civil-religion-possible>; 4. Berger P. L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New-York : Doubleday and Company, 1967; 5. Волковський В. *Революція Гідності та «русская весна»: критично-філософський погляд щодо перспективи формування доктрини «руського мира»*. *Революція Гідності: на шляху до історії*. Київ : Національний музей Революції Гідності, 2021; 6. Волковський В. «Русский мир» як сучасна російська громадянська релігія: політично-філософський вимір дослідження. *Мультиверсум. Філософський альманах*. Київ, 2023. Вип. 2(1); 7. Виступлення Святейшого Патріарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира. *Патриархия*. 3 ноября 2009 г. URL: www.patriarchia.ru/db/text/928446.html; 8. Декларація православних богословів світу про «русский мир». *РІСЦУ*. 16 березня 2022 р. URL: https://risu.ua/deklaraciya-pravoslavnih-bogosloviv-svitu-pro-russkij-mir_n127230; 9. Єрмоленко В. *Три риси російського імперіалізму Філософ про ідею нав'язаної тотожності, самоколонізацію і безнадійно старий путінізм*. *The Ukrainians*. URL: <https://theukrainians.org/nemichna-imperia>; 10. Кирилл, Святейший Патріарх Московский и всея Руси. *Семь слов о русском мире*. М. : Всемирный русский народный собор: ООО «ЛитРес», 2015; 11. Миллер А. И. *«Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.)*. СПб. : Алетейя, 2000; 12. *Світова гібридна війна: український фронт*. Київ : НІСД, 2017; 13. Смолій В., Якубова Л. *Історичний контекст формування проекту руский мир та практика його реалізації в Криму й на Донбасі*. Київ, 2018; 14. *Україна та проект «руського мира»*. Київ : НІСД, 2014; 15. *«Русский мир» як доктрина: витоки, загрози, методи*. *Філософські діалоги* 2021. Київ, 2021; 16. Якубова Л. Д. *«Русский мир» в Україні: на краю прірви*. Київ : ТОВ «Видавництво “Кліо”», 2018; 17. Якубова Л. Д. *Євразійський розлам. Україна в добу гібридних викликів*. Київ : ТОВ «Видавництво “Кліо”», 2020.

Волковський В. П. Поняття національної ідеї стоїть поруч з поняттям громадянської релігії. Національна ідея – раціоналізована, рафінована формула, яка притаманна будь-якій політичній нації, її елементарне формулювання: «ми хочемо суверенно урядувати собою як спільнота». Але це річ, що визнається на рівні рацію. Утім, ідея теж може викликати почуття, які подібні почуттям, що виникають стосовно сакрального. Я не просто вважаю, що ми, Україна, існуємо там з якогось часу, чи маємо змінити духовність планети, як писали кирило-мефодіївці, і не просто корюся законам, маю певні обов'язки і права, але я переживаю глибокі інтимні почуття, коли я бачу український прапор, герб, армію тощо. Ці речі для мене є сакральними об'єктами, які я готовий любити, шанувати тощо.

Калантарова О. Ю. Тобто радше на захист чогось, що має для мене значення?

Волковський В. П. Знову ж таки, ідея описує уявлені поняття – суб'єкти, території, історії. Хто є ми, що є наше? Якщо я вважаю, що «Крим наш», то я йду туди воювати. Але це довга історія.

Лях В. В. Слово для доповіді надається Бойченку Михайлу Івановичу.

БОЙЧЕНКО М. І., доповідь: *Становлення класичних засад філософського розуміння війни та миру і проблема геополітичної суб'єктності*

По-перше, варто окремо з'ясувати, чому РФ всіляко уникає називати свою нинішню війну проти України війною і навіть за таке пряме і чесне називання речей їх власним іменем карає своїх громадян штрафами і арештами.

Вживання РФ терміну «спеціальна воєнна операція» (СВО) має щонайменше дві причини. Передусім, на поверхні є юридична причина: РФ прагне уникнути покарання у можливому міжнародному суді за свої злочини як держави. Але якщо такий суд буде, а він обов'язково буде після Перемоги України і всього демократич-

ного світу над РФ як злочинною державою – тоді РФ прагне хоча б відповідати за менш тяжкою статтею: не за війну, а ніби за інцидент, за якісь місцеві територіальні непорозуміння (як от до прикладу були конфлікт СРСР з Китаєм за острів Даманський чи відомий «індо-пакистанський інцидент»). РФ робить усе, щоб такого суду не було: передусім, прагне перемогти у нинішній своїй війні проти України (адже відома формула, що «переможців не судять»), або ж звести цю війну до якоїсь «нічії», чи щонайменше довести війну до стану замороженого конфлікту і дочекатися більш сприятливої нагоди, щоб таки «дотиснути» Україну і захопити її територію повністю. Утім, за відмовою РФ визнавати війну війною стоїть і метафізична причина: РФ не визнає існування України як держави, не визнає української геополітичної суб'єктності – тож за її логікою «тут і воювати нема проти кого». Така позиція РФ є не просто соціально-онтологічною, такою, що стихійно склалася – це її послідовне і цілком свідоме позиціонування. Україну РФ бачить лише об'єктом – так, як пацієнта бачить хірург під час операції і робить з його тілом все, що вважає правильним, вже не питаючи його згоди. Ще Будапештський меморандум у 1994 р. укладали щодо України (хоча й ніби за її участі) інші країни, які вважали себе геополітичними суб'єктами, а Україну на той час не розглядали у такій якості: ніби консилиум лікарів щодо важкохворого, або ніби опікуни чи поручителі щодо неповносправного або неповнолітнього. Від того часу РФ лише погіршила свою оцінку статусу України.

Поки Україна не здобуде сама власну геополітичну суб'єктність, як людина виборює свої політичні права, – доти будуть різні варіанти зовнішнього втручання в українські справи, від війни до різних форм так званого зовнішнього управління державою. Вочевидь, таку суб'єктність Україна здобуває передусім на полі бою, завдяки чому український народ визнають в усьому світі як такий, що заслуговує на власну державність. Однак, не менш важливо і концептуально чітко визначити основні параметри здобуття такої суб'єктності. Для цього і потрібне звернення до класичних теорій війни і миру – Марсилія Падуанського, Гуго Гроція і Томаса Гобса.

Так, Марсилій Падуанський чітко позначає право народу бути політичним сувереном, тобто сучасною мовою – мати власну політичну суб'єктність. Це виявляється, однак, лише епізодично, а саме у випадку, коли визнається право народу повстати проти такого правителя, який пішов проти Бога і церкви – проти антихристиянського правителя, тобто такого, що послідовно пішов проти християнських цінностей і втратив християнську легітимність. У всіх інших випадках правитель говорить від імені народу і народ суб'єктності не має. Але навіть це право і ця суб'єктність ще є доволі обмеженими порівняно з абсолютним правом імператора Священної римської імперії вершити суд над усіма місцевими правителями, вирішувати їхні суперечки між собою – як батько розборює своїх дітей, чи як третейський суддя, рішення якого не дискутуються. Тому ідеалізувати вчення Марсилія Падуанського не варто, у більшості випадків народ чи навіть місцеві правителі не мають суб'єктності, а лише безумовно приймають рішення вищої влади, адже Біблія вчить, що «немає влади, як не від Бога» (До римлян 13:1-2).

Якщо беремо наступне класичне вчення – вчення Гуго Гроція, то у нього вже значно підвищується суб'єктність окремих держав і їхніх народів, хоча також їх інтереси представляють переважно саме їхні правителі. Але між правителями встановлюються вже цілком паритетні стосунки, в результаті чого і між народами виникає баланс прав і постають легітимні підстави для взаємної поваги. Гроцій піднімає усю традицію європейського права від античних часів, через Біблію і супровідні щодо неї тексти, і аж до сучасності – для кращого і мало не вичерпного обґрунтування права народів на суб'єктність як основу визнання їх гідними миру і неприпустимості війни щодо них.

Те взаємне визнання рівності прав, взаємна повага, які, згідно з Гроцієм, існують між народами, і які втілюють у стосунках між собою їхні правителі, переходить у вченні Томаса Гобса на взаємини між людьми як громадянами, тож здобувають політичну суб'єктність. Звісно, це ще доволі обмежені права і обмежена суб'єктність, і все ж це величезний крок уперед. Так, Гобс гово-

рять про війну між громадянами і мир між громадянами. Важливу роль тут відіграє вчення Гобса про красномовність (що глибоко досліджував свого часу Квентін Скінер у двох своїх спеціальних монографіях – 1996 та 2018 років). За допомогою красномовності громадяни не просто формулюють і відстоюють свою політичну позицію, але встановлюють перформативно, самим фактом свого виступу «тут і тепер» свою суб'єктність. Право голосу, право висловити свою позицію виявляється визначальним для визнання чиєїсь політичної суб'єктності.

Україна воює і перемагає на полі бою, звісно, у тому числі й завдяки західній допомозі і допомозі усього цивілізованого демократичного світу, але не лише це визначає геополітичну суб'єктність України. Щоб не було сумнівів, що тут воює саме Україна, а не лише Захід руками України, потрібна чітка і послідовна державна позиція самої України, передусім, за що ми воюємо, і які наші інтереси і наші права як держави. А для цього необхідна державницька концепція, яку вже у тому числі і передусім має формувати українська наука, політична наука і політична філософія. Без цього ми не досягнемо миру, адже без цього ми не досягнемо поваги до нас саме як до геополітичного суб'єкта, а передусім – як взагалі до суб'єкта, гідного спілкування.

Важливо, що у світі, в Європі почали прислухатися до голосу України, почали публікувати статті від українських філософів в авторитетних європейських виданнях – наприклад статтю Анатолія Єрмоленка у «Frankfurter Allgemeine Zeitung» з відповіддю Юргену Габермасу «Спротив замість перемовин». Починають інших українців брати до дискусії, брати в українців інтерв'ю – одним словом, почали набагато активніше, ніж до цієї війни, визнавати за українцями право голосу. У війні важливо не просто перемагати, а пояснити усім, що твоя перемога є праведною. Якщо винахіднику пістолету Кольта приписують слова «Добрим словом і пістолетом можна досягнути значно більше, ніж просто добрим словом», то тут варто би перефразувати другу частину цього речення – «... більше, ніж просто пістолетом». Інколи доводиться застосувати силу, щоб тебе вислухали і почули. На жаль, Україні зараз не лишили

вибору: якщо ми не будемо захищати себе зі зброєю, тоді нікому буде говорити від імені України. Нас поважають не тому, що ми влучно і у правильному напрямі стріляємо, а тому, що нам при цьому і є що сказати – і сказати справедливо. Саме так ми можемо встановити свою геополітичну суб'єктність, а без неї і успішні військові дії нам не допоможуть. Без такої суб'єктності Україна не те, що не зможе перемогти у війні, але не зможе сформулювати основу для мирного договору. Тоді як ми нині знаходимося у процесі здобуття своєї геополітичної суб'єктності, РФ знаходиться у процесі втрати своєї геополітичної суб'єктності. РФ втрачає свої позиції у світі: її виключили з G7, а якщо під західними санкціями уповільниться і почне падати економіка РФ, то вона об'єктивно випаде із G20 – бо економіка її за основними показниками вже не буде у складі 20 найкращих. Поступово вона втрачатиме не лише свої геополітичні позиції, але й повагу до себе. Зупинити це може лише радикальна зміна РФ її зовнішньої політики і, зокрема, відмова від усіх її претензій до України і відновлення status quo. Зараз же до голосу РФ вже не прислухаються – щонайменше на Заході. Цьому голосу не вірять – і вже не лише на Заході, а й все ширше по світу. Те, що говорить нині РФ, вже не симулякри, а відверта брехня, з якою ніхто не хоче у світі рахуватися. І раніше російські лідери брехали, але мали силу зробити цю брехню правдою. Зараз у них такої сили немає. Зараз про перспективи РФ ніхто не бажає говорити з РФ – хіба що в розрізі необхідної денуклеаризації РФ, щоб вона більше не могла собі дозволити того, що вона дозволяє собі зараз.

Волковський В. П. Що визначало раніше суб'єктність – держава чи етнос? Звідки походить суб'єктність – із середини держави чи ззовні, як зовнішнє визнання?

Бойченко М. І. У давні часи держава визначала не лише суб'єктність, а й наявність народу: ті народи, які не зуміли створити свою державність, переважно були знищені, і зараз навіть нелегко визначити, яким було їхнє ім'я. Що стосується зовнішнього визнання, то без того, щоб якийсь народ сам себе не визнав, не сфор-

мулював власний своєрідний політичний символ віри, будь-яке зовнішнє визнання тоді буде нікчемним. Але якщо наявний такий власний політичний символ віри якогось народу, тоді те, коли прийде його зовнішнє визнання, є лише питанням часу.

Лях В. В. *Дозвольте зробити деякий загальний підсумок нашого Круглого столу.*

Передусім хочу зазначити, що обговорення було плідним і цікавим. Були підняті різні теми, різні аспекти цих тем. Була представлена й емоційна складова, водночас ставилися проблеми і загального плану.

Цікавою була дискусія щодо можливостей досягнення миру в Україні, або більш глобально: чи реально відвернути війну, тобто зняти її з порядку денного взагалі. На абстрактному рівні ми всі начебто безперечно за мир. Колись була навіть дуже популярна теза, що війна шкодить торгівлі, а отже, жодна розумна людина не буде прагнути війни. І. Кант навіть написав цілий трактат щодо можливості «вічного миру», виходячи саме з передумови, що людина як раціональна істота не може підтримувати війну, яка несе з собою руйнування, вбивства, каліцтво тощо. Утім, така ситуація можлива лише за умови, коли йдеться про рівноправні стосунки. Якщо ж йдеться про країни з різним ступенем розвитку, то декому може здатися, що завоювати іншу країну – це найпростіший спосіб отримати певну здобич. Хоча історія дає нам приклади й іншого типу, коли колонізатори за безцінь скуповували землю і природні багатства. Тобто щодо можливості припинення війни маємо зважати як на внутрішній аспект цієї теми, так і на зовнішній.

Зокрема, окреме питання, що обговорювалось, стосується агресії як однієї з причин війни. Тут мабуть слід ще раз згадати книгу А. Мозлі, в якій він розглядає шість типів війни, від тваринної, примітивної і аж до постмодерної чи кібернетичної війни. Кожна з них має свою специфіку. І агресія лише на початку людської історії постає як одна з причин. А далі вступають у гру інші чинники. Тому з агресією, як причиною усіх війн, теж не все так просто.

Інший аспект теми – це проблема, яку піднімав Юра Завгородній, що розвиток технологічної цивілізації сам по собі сприяє поширенню агресії і агресивної поведінки. Хоча доповідач не закликав повернутися до неоліту, але пропонував запозичити практики співіснування, притаманні первісним спільнотам. Також звучала тема трансформації агресії через самовдосконалення людини.

Але на сьогодні так сталося, що ми повинні хоча б в теоретичному плані знайти належні відповіді на виклики, які ставить перед нами війна. Зокрема, і в плані того, що має здійснити людство, щоб припинити ті війни, які вже розпочалися, або зробити для тих, хто їх розпочинає, дуже дороговартісною авантюрою. Людство вже намагалося знайти такі механізми для стримування країн-агресорів (Ліга націй, ООН та ін.). Однак, через те, що терміни «агресія», «мир», «безпека» не підлягають однозначному визначенню, виникає лазівка для маніпуляцій мовними словниками. Зокрема, коли агресор апелює до аргументу, що заради власної *безпеки* він змушений був розпочати війну, або що він *захищає* своїх громадян, які опинились на чужій території (як це робить сьогодні РФ). Або, коли одна з впливових країн застосовує право вето. Таким чином, резолюції ООН та інших міжнародних організацій не досягають своєї мети.

Тож проблема залишається, і тут є над чим працювати філософам.

Дякую всім за активну участь і плідну роботу.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 165.74:177

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.2.2

Я. В. Любивий,

доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна

e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

ПРАГМАТИСТСЬКИЙ ТА ЦІННІСНИЙ ПІДХОДИ ДО ПРОБЛЕМ ВІЙНИ І МИРУ У ДОБУ ПОСТ-ПОСТМОДЕРНУ

Загострення світової екологічної та військово-політичної кризи стало свідченням того, що доба Постмодерну завершилась і настав час пост-постмодерну й глибинної цивілізаційної трансформації, технологічною базою якої є відновлювальна енергетика та штучний інтелект; основним соціальним середовищем – розподілений капіталізм (Дж. Рифкін) та соціальні мережі; а головними рушійними силами та механізмами соціальної самоорганізації – людяність, змагальність та подвійна рефлексія (Е. Гідденс). Оскільки людство досі не актуалізувало у повній мірі базові цінності виживання та розвитку і не приділяло достатньої уваги проблемі кліматичної катастрофи, більш кардинальні заходи стосовно її пом'якшення будуть реалізовуватися в процесі її розгортання (А. Хонакер) і в складних умовах військово-політичного протистояння демократії та авторитаризму. Одним з основних раціональних світоглядних та практичних орієнтирів пост-постмодернізму є класичний прагматизм, котрий спирається на досвід людини, важливим елементом якого має бути наукове знання, котре підтверджується експериментально. Суспільства, у яких домінують прагматичні й демократичні рівноправні відносини, що сприяють

самореалізації людини та свободі творчості, можуть каналізувати природну агресивність у змагальність за підвищення добробуту всіх його членів. Панівна верхівка у тоталітарних соціумах, у яких людина принижується й експлуатується, і у яких накопичується агресивність внаслідок поляризації на вищі та нижчі верстви населення, може розпочинати війни з метою запобігання саморуйнування зсередини, спрямовуючи агресію назовні на інші країни. Тому глобальному співтовариству у сучасних умовах необхідно розширювати світоглядно-орієнтаційний горизонт кожного громадянина світу від повсякденних турбот життєзабезпечення до розуміння й актуалізації абсолютних цінностей виживання та розвитку людства. Прагматизм із суто методологічної точки зору спрямований на те, щоб у своїй діяльності і пізнанні людина керувалася життєвим досвідом, висувуючи певні гіпотези стосовно власних діяльності й пізнання, водночас та/або згодом експериментально перевіряючи ці гіпотези на основі практичних результатів. Завдячуючи прагматистському підходу людина дедалі більшою мірою експериментує з вибором інноваційних моделей поведінки й уникає наперед визначених застарілих життєвих орієнтирів та ідеологічних гранднаративів. Вона на власному досвіді й у мережевій соціальній комунікації з іншими особами переконується стосовно ефективності тих чи інших ціннісних моделей поведінки, що мають не лише соціально-економічний, а й моральний вимір. Прагматистський підхід, що орієнтується на глобальні загальнолюдські цінності виживання та розвитку є важливим інструментом, який має забезпечити нагальну цивілізаційну трансформацію та уникнення руйнівних екологічних та військово-політичних катастроф. В умовах сучасної цивілізаційної трансформації виживання можливе лише при кардинальній інтенсифікації розвитку людиноцентрично акцентованої соціальної самоорганізації.

Ключові слова: прагматизм, цінності, досвід, екологічна катастрофа, військово-політична катастрофа, цивілізаційна трансформація, моральна рефлексія.

Останніми десятиліттями у високорозвинених цивілізованих країнах світу сформувалося базове уявлення, що під тиском загрози кліматичної катастрофи та інших екологічних негараздів нареш-

ті реалізується можливість суттєвого прогресу в узгодження антагоністичних суперечностей між країнами. Важливими технологічними інноваціями, що мають забезпечити розв'язання багатьох соціально-політичних проблем, є відновлювальна енергетика (Дж. Рифкін) [9, с. 45] та штучний інтелект (М. Тегмарк) [12, с. 71], Для цього необхідний лише раціональний прагматичний підхід соціальних суб'єктів, котрий останніми десятиліттями істотно покращує соціальні показники, включаючи й середню тривалість життя, у країнах третього світу (С. Пінкер) [7, с. 65]. Проте, після подій 24.02.2022 стало очевидним, що не лише у попередні історичні епохи розвитку, а навіть і у XXI ст. людству не вдалося уникнути масштабних військово-політичних протистоянь із задіянням величезної кількості військової техніки. Стало очевидним, що спрощений прагматистський підхід без концентрованої акцентації на глобальних людиноорієнтованих цінностях виявився недостатнім.

Викликом для існування людства є екологічні загрози, зокрема потепління клімату на планеті, що, як зазначає А. Хоннакер, турбує молодь багатьох країн і призводить до масових протестів її представників, а також і до протестів школярів, котрим треба вступати в активне життя у найближчій перспективі [2, с. 1]. Проте демократія має таку особливість, що необхідно переконати більшість громадян у тому, щоб вони добровільно спрямовували достатні ресурси не на споживання тут і зараз, а на екологію [2, с. 2]. І тут можливі кілька основних підходів.

По-перше, можлива екологічна диктатура, своєрідний «екофашизм», коли збереження певної регіональної екосистеми ототожнюється зі збереженням власної спільноти чи навіть раси [2, с. 4].

По-друге, до розв'язання екологічних проблем можливий революційно-анархічний підхід щодо трансформації всього способу життя людини, іншими словами – позиція так званої глибинної екології. Тут ведеться критика цивілізації як такої, що експлуатує і людину, і природу, призводячи до відчуження від природи. Цей підхід також є по суті справи антидемократичним [2, с. 5].

По-третє, деякі екоавторитаристи та екоелітаристи сумніваються у здатності демократичних країн своєчасно долати екологіч-

ні ризики, що загрозово для виживання людства, і тому зростає можливість екотероризму. Екоелітаристи вважають, що може виникнути навіть необхідність швидкого законодавчого скорочення населення. Екоелітаристи вважають, що наукові експерти мають безпосереднім чином впливати на уряд [2, с. 7].

По-четверте, антидемократичні тенденції в екологічному русі часто-густо проявляються у тому, що піддається критиці гуманізм, а разом з ним і християнство, котре містить у собі потужні гуманістичні тенденції. Тому вирішення екологічних проблем з позицій представників цих антидемократичних рухів може бути досягнуто шляхом подолання центрального положення людини у системі цінностей й переходу від людиноцентризму до біо- та екологіцентризму [2, с. 8].

З погляду філософського прагматизму демократичне обговорення є найкращим шляхом вирішення екологічної проблеми, оскільки потребують активної участі у цьому всіх членів суспільства. Участь, як відзначає А. Хоннакер, це не лише реалізація формальної демократії, а прояв особистої демократії як способу життя, коли індивідуальний потенціал особи вивільняється і вона вступає в активну співпрацю з громадою [2, с. 12]. А. Хоннакер пропонує спиратися на поняття меліоризму, вироблене у джеймсівському прагматизмі, яке не є ні оптимістичним, ні песимістичним. Оптимізм може призвести до бездіяльності або прометеївської політики, песимізм може призвести до антигуманістичного нігілізму та відмови від усіх трансформаційних зусиль [2, с. 14]. Екологічний меліоризм усвідомлює людську непередбачуваність і, виходячи з неантропоцентричного екологізму, враховує вразливість та залежність людей. Екологічний кризі вже неможливо запобігти, але людство має прагнути до найменш шкідливого сценарію. Проте, можна втратити ще більше, і тому конче потрібно наполегливо боротися [2, с. 16].

У такому разі глобальному співтовариству слід зосередитися на більш активному впровадженні суспільних відносин, що орієнтуються на загальнолюдські цінності, зменшують соціальну напругу всередині соціумів і каналізують природну агресію у конструк-

тивну творчість. При цьому важливо, щоб людина глибоко розуміла базові цінності й адекватно оцінювала контекст і спрямування власних дій у відповідності із цими цінностями. Така ціннісна й оцінювальна рефлексія притаманна соціуму, що орієнтований на розвиток.

Класичний прагматизм виходить з того, що людина має реалізовувати базові цінності активно, орієнтуючись на власний розум. Так, М. Сантареллі відзначає, що класичний прагматизм, зокрема Дж. Дьюї, зробив значний внесок в етику, зокрема у теорію оцінки. У процесі реалізації цінностей процедура оцінювання дає змогу здійснювати зворотній зв'язок відносно того, в який спосіб і наскільки адекватно відбувається процес втілення цінностей у дійсність, і своєчасно корегувати цей процес. Таке рефлексивне оцінювання, що зіставляє ідеальні моделі цінностей, виражені у потребах, інтересах, досвіді та бажаннях суб'єктів з реальними засобами їх реалізації, є важливим механізмом втілення цінностей. Проте, конкретні контекстуальні засоби та оцінка способу реалізації цінностей впливає на інші цінності та інтереси [10, с. 12]. Тому у соціумі має бути налагоджений дискурс стосовно зіставлення потреб, інтересів та цінностей громадян та вироблений відповідний консенсус щодо остаточного рішення.

Для конструктивного аналізу ролі моралі у прагматизмі потрібно, на думку С. Марчетті, відокремлювати моральну рефлексію та моральне життя людини й суспільства; моральне життя вимагає зцілення та реконструкції, а моральна рефлексія – це належний засіб, що принесе мир і процвітання на практиці [7, с. 2]. Для прагматизму важливі не так абстрактні моральні поняття як такі, запропоновані моральною теорією, як розуміння центрального статусу поняття моральної практики, з якого слід починати [7, с. 4].

Важливим аспектом соціальної рефлексії, відповідно до прагматизму, як відзначає Б. П. Ібанес, є моральна рефлексія, котра не має бути ні нав'язаною ззовні, з одного боку, ні такою, що є свавільним рішенням суб'єкта, – з іншого. Об'єктивістська позиція виходить з того, що існує набір незалежних істин, постійних і універсальних, до яких ми обов'язково повинні звертатися, щоб вирішити

моральні проблеми. Суб'єктивізм ґрунтується на припущенні, що моральні судження є лише продуктом наших схильностей та вподобань, і тому люди мають приймати моральні рішення на основі задоволення кожного з них [3, с. 1]. Предметом морального дослідження є досвід пережитих реальних ситуацій і трансформація взаємодії з навколишнім природно-соціальним середовищем, а не визначення якихось незмінних онтологічних сутностей [3, с. 6). Тому у розв'язанні моральних проблем має сенс застосовувати експериментальний підхід, як і у природничих науках [3, с. 10]. При цьому потрібно якомога повніше враховувати соціальні та культурні обставини, що контекстуально породжують ті або інші моральні проблеми [3, с. 12]. У цілому ж, морально значущі рішення людина має виробляти й приймати, виходячи з експериментальної парадигми, формулюючи відповідні гіпотези й спостерігаючи практичні результати реалізації цих гіпотез, а також корегуючи їх відповідно до спостережуваних фактів [3, с. 14].

Досліджуючи моральні проблеми, прагматизм намагається з'ясувати питання об'єктивності моральних суджень, якими керуються дії людини. Так, М. Кленк вважає, що прагматизм виходить з позицій фалібілізму й уникає уніфікованих стандартів і беззастережної визначеності під час морального вибору [5, с. 11]. Прагматизм анонсує дискусію, позаяк він припускає, що наші моральні судження можуть бути зрозумілими як гіпотези для експериментів у життєвих ситуаціях або як моральні експерименти. У цьому сенсі заклики, що мають моральне значення, та правила, що обстоюються, можуть бути інтерпретовані як гіпотези [5, с. 11–12]. А це означає, що ми не маємо доступу до моральної істини просто зараз [5, с. 13]. Перевірка істинності моральної гіпотези, яку ми сформулювали у тій чи іншій ситуації, має здійснюватися у контексті психологічних, соціологічних та біологічних процесів і це не дає нам змоги вважати, що наш персональний досвід є виключним джерелом вироблення морального вибору [5, с. 14]. Для цього ми маємо збалансовано скоординувати ситуативний досвід, щоб виробити моральне рішення, котре має стати істинним [5, с. 15].

Виходячи з необхідності моральної регуляції суспільних відносин потрібно створювати умови, що формують людський характер цих відносин, використовувати механізми каналізації агресії відповідно до загальнолюдських цінностей, а також поширювати ці знання й ефективні «ноу-хау» самоорганізації практичної діяльності через посередництво соціальних мереж у всіх прошарках суспільства.

Важливим тут є аналіз балансу суто людських соціальних якостей людини, з одного боку, і її природної агресивності, – з іншого. Цей баланс змінюється залежно від типу моделі суспільних відносин і виникає ще у процесі становлення людського соціуму як такого. У суспільствах, у яких соціальна структура сприяє свободі й самореалізації людини, є висока ймовірність каналізації природної агресії і перетворення її на змагальність між соціальними суб'єктами за підвищення добробуту людини.

У процесі формування людини на базі антропоїдів у результаті генетичних мутацій виникли кілька її взаємопов'язаних генетичних особливостей: порівняно великий мозок, безпомічність людського немовляти й необхідність турботи про нього з боку батьків протягом кількох років, висока ймовірність виродження популяції внаслідок шлюбів між близькими родичами. Ці особливості в результаті біосоціального добору сформували таке людське суспільство, в якому закріпилася людяність, табу на шлюбні стосунки між близькими родичами, рівність між всіма особами та бойове братство між чоловіками, рівність чоловіка та жінки у виборі шлюбного партнера та деякі інші.

Унаслідок виникнення християнства та його позитивного розгортання за доби Відродження, людяність, що існувала ще у первісному соціумі, переросла у свідомо й цілеспрямовано впроваджуваний гуманізм. Філософія прагматизму запропонувала раціональну незаідеологізовану концепцію гуманізму. Так, на думку У. Шуленберга, прагматизм в особі Дж. Дьюї обстоює позицію, що люди не повинні принижуватися перед чимось нелюдським, будь то Воля Божа, Справді Реальне або Внутрішня Природа Реальності. Іншими словами, гуманісти прагматики деметафізують та де-

трансденталізують світ [11, с. 2]. На думку У. Шуленберга, Дж. Дьюї підкреслює, що знання є знанням земних речей, воно є процесом, що відбувається у світі, в якому ми живемо. Знання не має розкривати властивості антицендентального реального або «кінцевої» Реальності. Режим діяльності є центральною частиною людських потреб змінювати навколишнє середовище і проектувати наслідки своїх дій та експериментів у майбутнє [11, с. 5]. Одним з найважливіших проявів гуманізму у прагматизмі є поетична діяльність за участю креативної уяви, за допомогою якої розгортаються непередбачувані способи самотворення та емансипація від фундаменталістських чинників історії [11, с. 13]. У цілому ж світ є незавершеним, пластичним, і людина у кооперації з іншими може вносити зміни у нього заради спільного блага [11, с. 16].

Водночас, у людському суспільстві не зникла повністю й природна агресивність, притаманна всім ссавцям, яка є важливим механізмом біосоціального добору. У реальному природному й соціальному середовищі людяність та агресивність нерозривно взаємопов'язані. Чим більше ми любимо наших рідних, близьких та співвітчизників, тим наполегливіше ми будемо їх захищати у межах вироблених цивілізованим соціумом засобів. Баланс людяності й агресивності як регуляторів поведінки й активних дій людини може змінюватися у процесі багатоступінчастої історичної еволюції цивілізації, а також від одного соціуму до іншого в межах певної історичної доби.

Якщо у соціумі переважає модель відносин, що ґрунтується на людяності та свободі творчості, то такий соціум може каналізувати природну агресивність людини у конструктивну діяльність і добробут кожного його члена. Навпаки, якщо у соціумі не вдалося каналізувати природну агресію у рівноправну і продуктивну взаємодію між його членами, то агресія спрямовується у боротьбу між ними за ієрархізовану владу й привілеї. У такому соціумі індивідуальна ініціатива більшості членів придушується, продуктивність виробничої діяльності в цілому знижується й утворюється значна дистанція у добробуті між привілейованими його членами й рештою індивідів. Унаслідок цього напруженість та агресія всередині

соціуму зростають, що призводить до його дезінтеграції та/або деградації, а у разі каналізації цієї агресії назовні – до агресивної війни із сусідніми соціумами.

У процесі еволюції людського суспільства характер каналізації агресії змінювався, відповідно змінювалися роль і місце війн у взаємодії соціальних прошарків та соціумів. Якщо у доісторичну добу відбувалися міжплемінні війни, то з виникненням цивілізації та перших держав встановлювалося певне законодавство, котре регулювало взаємовідносини між особами та соціальними прошарками, що ставало певним стримуючим чинником для анархізованої агресії. У «вісьовий час» (VIII–II ст. до н.е.) (К. Ясперс) [4, с. 6] сформувалися й інституціоналізувалися рефлексивні форми культури (мораль, політична демократія, масове, зокрема театральне, мистецтво тощо), а дещо пізніше поширилися монотейстичні релігії, котрі в цілому завдяки морально-духовним регуляторам стримували агресивні прояви людини і спрямовували їх у позитивному для суспільства напрямку.

У добу модерну й індустріальної революції стають більш складними інституціоналізовані механізми рефлексії у пізнавальній та соціальній сферах. У філософії відбувається поділ на суб'єкт та об'єкт пізнання, а у суспільстві, завдячуючи протестантизму, що закликав віруючого вступати у спілкування з Богом всередині власної душі, стала формуватися ідентичність особистості, рефлексивно зануреної у родинні, професійні, конфесійні, етнічні та національні зв'язки. До різних причин і приводів до війн додалися й війни за ідентичність.

Поряд із цим, швидкий розвиток індустріалізму й покращення рівня життя у багатьох країнах зменшує напруження у суспільстві і замінює військово-політичну ворожнечу на економічну конкуренцію. Така ситуація породжує акцентований прагматистський підхід до дійсності: ефективне покращення добробуту людини має зменшити напруженість у суспільстві й каналізувати природну агресивність людини у спорт, мистецтво, розваги, виробничу творчу діяльність.

Своєрідний «прагматистський поворот» у добу Постмодерну зумовлений, як вважає Л. Хікмен, подібністю підходу і прагматизму, і постмодернізму до проблем фундаменталізму та гранднаративів, які вони заперечують та деконструюють. Проте, постмодернізм не може розв'язати дві важливі проблеми, котрі прагматизм розв'язав: як враховувати та використовувати об'єктивність; і як створювати реальні платформи для дії шляхом припинення процесу нескінченної самореференції, переопишу, та реінтерпретації [1, с. 2]. Представник прагматизму Дж. Дьюї, на думку Л. Хікмена, переходить від есенціалістського до функціоналістського розуміння технологій, розвиваючи строгу форму соціального конструктивізму; технологія не є заздалегідь уявленою ідеологічною схемою, оскільки технологічні рішення приймаються у протистоянні конкуруючих чинників [1, с. 4]. Дж. Дьюї також вважав, що у світі постійних змін необхідний інтелект, особливо якщо він проявляється в демократичній практиці [1, с. 6]. Релігійна віра – це загальна віра, котра серйозно сприймає досвід як джерело цінностей, яка експериментально перевіряє цінності та ідеали, і це вшановує якості багатьох інших їх типів, зокрема естетичних і етичних. Дж. Дьюї також прийняв тезу *homo faber* (людини творчої), запроповану А. Бергсоном, згідно з якою інтелект є засобом виготовлення штучних об'єктів, особливо інструментів для виготовлення інших інструментів [1, с. 8]. Класичний прагматизм, наголошує Л. Хікмен, обходячи шляхом продуктивного соціального конструктивізму на основі реалізації базових життєвих цінностей проблему нескінченної самореференції та реінтерпретації, у якій застряг постмодернізм, є пост пост-модернізмом [1, с. 14].

Л. Хікмен підкреслює перевагу класичного прагматизму над неопрагматизмом Р. Рорті. Для Дж. Дьюї як натуралістичного метафізика важлива цілісність людини у її еволюційних проявах від біологічного до біосоціального існування, і водночас він чітко розрізняє науку та мистецтво. На противагу цьому, Р. Рорті або стирає відмінність між наукою та мистецтвом, або розглядає технауку як одне з мистецтв [1, с. 48]. Дж. Дьюї використовує комплекс методів, кожний для певної дисципліни або мистецтва, наголошуючи,

що ці методи можуть перекриватися. Філософія, на думку Дж. Дьюї, виконує функцію «офіцера-зв'язківця» між наукою та мистецтвом і робить ці дисципліни зрозумілими одна для одної [1, с. 62].

Л. Хікмен зауважує, що Постмодернізм виходить з декількох ключових припущень. По-перше, що немає такого загального знаменника у «природі», «Бозі», або «майбутньому», який гарантував би Єдність світу, або можливість нейтрального чи об'єктивного мислення. По-друге, припущення, що всі людські системи функціонують як мова, будучи скоріше саморефлексивними, ніж референтними системами... Постмодернізм характеризується позитивними спробами конструювати смисли при відсутності трансцендентних цінностей і знаходити способи діяти при відсутності абсолютної істини [1, с. 15]. Проте і класичний прагматизм також виходить із припущення, що людині у власній життєдіяльності варто спиратися на звички як закріплений життєвий та пізнавальний досвід, а не на ті чи інші метафізичні концепти.

Постмодернізм виступає проти гранднративів модернізму, котрий, на думку першого, є формою колоніалізму й намагається нав'язати привілейовану точку зору на світ. На противагу цьому, як відзначає Л. Хікмен, представник класичного Прагматизму Дж. Дьюї під час вибору пізнавальної позиції виходить з еволюційного натуралізму, котрий спирається на такі природничі науки, як експериментальна антропологія та еволюційна біологія [1, с. 19]. На думку Дж. Дьюї, для людини дослідження є суттєвим компонентом комунікації, що конструює плюралістичні зв'язки між ізольованими культурами та дисциплінами. Ще одною важливою рисою людини, на думку Дж. Дьюї, є наша здатність до пізнавальної реконструктивної роботи, котра враховує умови середовища, включаючи й соціальні умови, що дає нам змогу мислити у термінах цих спільних умов [1, с. 19]. Дж. Дьюї, як відзначає Л. Хікмен, вважав пізнання людини продовженням на більш високому рівні елементарних органічних функцій людини таких як жування або ходіння [1, р. 20]. У цьому контексті і деякі терміни, такі як «природа», «Бог», майбутнє» є для Дж. Дьюї загальними рисами

людського досвіду, які він називав «загальними рисами людського існування» [1, с. 21]. Дж. Дьюї вважав, що і рефлексію слід розглядати як еволюційний природний процес, оскільки цілком слушно робити висновки з емпіричних рис мислення, як і відповідні науки роблять висновки із сонячних променів, радіактивності, грози, інших природних подій [1, с. 23].

Л. Хікмен відзначає, що важливим чинником нормальної життєдіяльності людини, на думку представників прагматизму, зокрема Дж. Дьюї та Ч. Пірса, є звички. Звички є продуктом природної еволюції вищих тварин, а також і людини, внаслідок чого вони можуть виробляти певні речі. Проте, люди здатні цілеспрямовано виробляти звички, і їхня більша організаційна складність – більша здатність до самоконтролю – дає їм можливість виробляти ці звички. Як і тварини, люди «наділені» запасом звичок, але на відміну від тварин, люди здатні маніпулювати звичками, покращувати старі, та виробляти нові [1, с. 245]. Наукове пізнання є еволюційним продовженням пізнавальних та діяльнісних звичок людини. Л. Хікмен зауважує, що з погляду Прагматизму науці призначено досягти істини кожної проблеми так само безпомилково, як інстинкти тварин роблять свою роботу. Наука, завдячуючи раціональності й за допомогою певних процедур, виявляє помилки та усуває їх. Раціональність науки полягає саме у тому, що вона самокритична, самоконтрольована, а тому є відкритою для безперервних запитань [1, с. 247]. Мета технаук, а саме – мета логіки, мета самоконтролю, мета виробництва – це з'ясувати те, що було раніше [1, с. 248].

В. Джеймс, як відзначає Л. Хікмен, надавав звичці роль важливого чинника у діяльності як тварин, так і людини. В. Джеймс характеризував звички як махове колесо розвитку суспільства і пошуків, котрі здійснюють індивіди. Тут звичка є засобом, що забезпечує сам процес. У цьому сенсі звичка може здійснюватися не свідомо, внаслідок цього таку діяльність називають звичною [1, с. 250]. Підсумовуючи аналіз поняття звички, Л. Хікмен відзначає, що прагматизм уникнув дискусії між когнітивістами та практиками завдячуючи розгляду людини не у термінах ідей та

дій, а у термінах вироблених звичок. Їх базові метафори й поняття сконцентрувалися не на теорії та практиці, а на виробництві [1, с. 254].

К. Лег та Дж. Рейнольдс звертають увагу на те, що розуміння джерел пізнання у прагматизмі, так само, як і у феноменології, спирається на життєвий досвід людини, а не репрезентативну теорію істини [6, с. 3], хоча при цьому у теоретизуванні прагматизм користується процедурою пояснення, а феноменологія – поняттям опису [6, с. 4]. Світ людині даний не антицендентально, а лише як результат взаємодії людського організму з найближчим природним і соціальним оточенням [6, с. 6]. Із точки зору прагматизму здатність організму змінити свої звички можлива шляхом розвитку нових звичок [6, с. 11]. К. Лег та Дж. Рейнольдс вважають, що заслуга прагматизму полягає у поєднанні когнітивістського розуміння й тілесних навичок у понятті звички, і що для підвищення продуктивності в усіх сферах життя саме розуміння власних звичок і керування ними є важливішим чинником, ніж проста постановка цілей, оскільки значна частина поведінки людини є результатом навчання, а не свідомого вибору [6, с. 14].

Водночас, в умовах загострення суперечностей процесу цивілізаційної трансформації прагматичний підхід, що орієнтується на поточні життєві потреби людини виявляється недостатнім і має переорієнтуватися на глобальні загальнолюдські цінності виживання та розвитку людства.

Якщо людина не розуміє значення загальнолюдських глобальних цінностей у її життєдіяльності, або розуміє, але не має достатнього мотиву для їх реалізації у власній поведінці, то буде змушена до такого розуміння та мотивації внаслідок екологічної та/або військово-політичної кризи, що, наприклад, проявилася після 24.02.2022. За таких ситуацій конче потрібно розрізняти те, що справді корисно для людини й суспільства і те, наскільки вона розуміє й реалізує це у власній діяльності. Знаходячись у звичній відносно комфортній зоні життєзабезпечення, людина може обмежуватися повсякденним розумінням корисності власних дій і тому у неї може виникати спрощене тлумачення Прагматизму як світо-

гляду, що не толерує абсолютні цінності. Для такої людини прагматистський підхід протиставляється ціннісному підходу, хоча і у цьому випадку вона дотримується певних цінностей виживання «тут і зараз» у короткостроковій перспективі. Авторитарні й тоталітарні політичні режими маніпулюють свідомістю такої людини, підміняючи її справжні життєві цінності удаваними цінностями комфорту «тут і зараз» за рахунок ресурсів її розвитку та самореалізації. Таке маніпулювання можливе тому, що людина живе в умовах крайньої бідності та експлуатації з боку названих політичних режимів. Однак, як вже зазначалося, у світі в цілому, включно і з більшістю найбідніших країн, останніми десятиліттями у відносно швидкому темпі покращуються соціальні показники (С. Пінкер) [7 с. 65], що мотивує пересічну людину планувати власне життя на більш віддалену перспективу, зокрема й стосовно самореалізації та добробуту в умовах стабільного екологічного середовища.

Якщо аналізувати із суто методологічної точки зору, прагматизм спрямований на те, щоб у своїй діяльності і пізнанні людина керувалася життєвим досвідом, спочатку висуваючи певні гіпотези стосовно власних діяльності й пізнання, а потім експериментально перевіряла ці гіпотези по практичних результатах. Водночас, людина не повинна керуватися певними абстрактними метафізичними поняттями як такими, якщо вони не увійшли в її практичний верифікований досвід. У цьому сенсі, цінності, на які людина спирається у власній діяльності, їх корисність та ефективність також мають бути підтверджені життєвим досвідом. Якщо життєвий досвід людини звужений, обмежений певними несприятливими соціальними умовами, вона часто-густо не може побачити свою життєву перспективу та глибинний зв'язок між власними й суспільними цінностями.

Лідером у реалізації загальнолюдських глобальних цінностей є високоцивілізовані демократичні суспільства, що створюють умови для творчої продуктивної самореалізації людини у мережевому дискурсі. У авторитарних й тоталітарних соціумах, що культурно деградує, утворюється майнова та владна поляризація і

жорстке агресивне протистояння вищих та нижчих верств населення, а також каналізація цієї агресії назовні на інші країни та народи, що створює загрозу військово-політичного протистояння у світі. Якщо у «висьовий час» сформувалися монотеїстичні світові релігії і були встановлені певні соціальні обмеження, що стримували війну «всіх проти всіх», а в добу Індустріальної революції на перше місце стала виходити економічна конкуренція, що часто густо замінює військово-політичне протистояння, то у добу сучасної цивілізаційної трансформації у всьому світі відбувається прискорений соціальний розвиток людини, що на тлі екологічних й військово-політичних загроз сприяє більшій соціальній активності кожного й посилює консолідацію людства. У цій перехідній ситуації прагматистський підхід розширює світоглядно-орієнтаційний горизонт людини від повсякденних турбот життєзабезпечення до розуміння й актуалізації абсолютних цінностей виживання та розвитку глобального співтовариства. Завдячуючи прагматистському підходу людина дедалі більшою мірою відходить від слідування наперед визначеним застарілим життєвим орієнтирам й експериментує з вибором інноваційних моделей поведінки, і на власному досвіді й у мережевій соціальній комунікації з іншими особами переконується в ефективності тих чи інших ціннісних моделей, що мають не лише соціально-економічний, а й моральний вимір.

Прагматистський поворот у сучасній філософії засвідчує, що доба Постмодерну вичерпала себе й глобальний соціум переходить до глибинної цивілізаційної трансформації. Кліматична й військово-політична криза, що охопила світ і має екзистенціальний характер, не може бути розв'язана методами лінгвістичної деконструкції. Для дій в екстремальній кризовій ситуації конче потрібне вироблення відповідної стратегії у громадянських соціальних мережах й поширення їх у засобах масової комунікації. Ці стратегії мають спиратися на чіткі алгоритмізовані рекомендації вчених експертів з природничих і соціогуманітарних наук. Прагматистський підхід, котрий ґрунтується на досвіді та заснованих на ньому наукових фактах, є більш адекватним, ніж постмодерністський підхід. Хоча обидва ці підходи у теорії заперечують необхідність сліду-

ванню абстрактним ідеям та/або гранднаративам, проте лише прагматистський підхід відкриває перспективу конструктивної практичної реалізації життєвих цінностей виживання та розвитку людини. Актуалізація цих цінностей у добу цивілізаційної трансформації має бути стратегічною метою глобального співтовариства.

Аналіз сучасної глобальної кризи має включати й розуміння причин війни РФ проти України, а саме: а) «шкідливий» для населення занепадаючої імперії приклад України у демократичному політичному розвитку і прагнення останньої приєднатися до Євросоюзу й НАТО; б) технологічне відставання РФ від розвинених країн світу внаслідок деградуючих суспільних відносин; до того ж, більшість технологічних досягнень не розроблено самостійно, а запозичено або вкрадено шляхом промислового шпигунства в інших країн; в) бажання загарбати територію України з її багатими природно-кліматичними й людськими ресурсами; г) прагнення привласнити історію Русі, включаючи й хрещення 988 р., подібно до того, як, наприклад, привласнили історію Новгороду, зруйнувавши його; ґ) намагання встигнути захопити важливі геополітичні території України до того, як впровадження відновлювальної енергетики зробить нафтову й газову галузь РФ такою, що не приносить достатні прибутки; д) задум посилити військово-політичний тиск й послабити країни ЄС, роблячи геополітичну й економічну «послугу» Китаю; е) імперська загарбницька політика постійних завоювань й поглинання ресурсів колонізованих країн, не несучи за це юридичної та (поки що) історичної відповідальності; є) пасивність населення, його ідеологічна маніпульованість, насильницький характер влади та неорганічність соціуму, атомізація та взаємна недовіра індивідів, відсутність стабільних демократичних традицій, що полегшували б реформування країни власними силами. Наведені вище пункти не є занадто детальними, вони є зручними для розуміння та орієнтації людини у поточній ситуації. Більш детальні дані уводяться в штучний інтелект (М. Тегмарк) [12, с. 71], котрий перевершує інтелектуальні можливості людини, для більш-менш точного прогнозування подій, як це було, наприклад, при прогнозуванні початку агресії РФ 24.02.2022 адміністра-

цією США. Побіжний аналіз комплексу наведених вище причин засвідчує, що зосередження виключно на виживанні у даному випадку архаїчного імперського режиму без цивілізаційного розвитку призводить до його деградації і проєктуванні назовні агресії.

На противагу цьому у часи парадигмальної цивілізаційної трансформації саме виживання як людства в цілому, так і кожної окремої соціальної системи у стані екологічної та військово-політичної кризи, можливо лише за інтенсифікації розвитку – стимулюванні технологічного прогресу, котрий спрямований на покращення життя людини і який реалізується виключно за умови достатньо високих темпів соціально-самоорганізаційного поступу. Іншими словами, виживання людини й суспільства у процесі нагальної цивілізаційної трансформації без прискореного соціально-самоорганізаційного розвитку неможливе. Небажання людини бачити власну життєву перспективу у контексті соціальних та глобальних проблем викликає у неї викривлений звужений прагматистський підхід, котрий, своєю чергою, піддається і руйнується вже досить відчутною глобальною кризою. Практика соціальної самоорганізації, що розгортається у біфуркаційній точці цивілізаційної трансформації і яка не спотворюється насильницькими втручаннями ззовні, дає людині змогу розширити контекст власного світобачення. Людина має зосереджувати зусилля на розумінні глобальних й локальних процесів з метою кардинальної прагматично спрямованої гуманізації ціннісного вектору соціальної самоорганізації. Кваліфікована допомога у цьому представників соціогуманітарних наук, поширювана через соціальні мережі та ЗМІ, є критично важливою для правильного вибору людиною вектору власної життєвої перспективи в умовах цивілізаційної трансформації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Hickman, Larry A. *Pragmatism as Postmodernism: Lessons from John Dewey*. Fordham University Press, New York, 2019. 298 p. DOI: 10.1353/book.63578

2. Honnacker A. Environmentalism and Democracy. Pragmatist Perspective on a Precarious Relation. *European Journal of Pragmatism and* 80

American Philosophy. Democracy as a Form of Life. XII-2. 2020. P. 1–22. DOI: 10.4000/ejpap.2132

3. Ibanez B. P. The (Very Needed) Experimental Turn in Ethics. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy.* XIII-2. 2021. Pragmatist Ethics: Theory and Practice. P. 1–17. DOI: 10.4000/ejpap.2455

4. Jaspers K. *The Origin and Goal of History.* Yale University Press. 1965. 294 p.

5. Klenk M. Pragmatism and Moral Objectivity. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy.* XIII-2. 2021. Pragmatist Ethics: Theory and Practice. P. 1–19. DOI: 10.4000/ejpap.2677

6. Legg C., Reynolds J. Habits of Mind. New Insights for Embodied Cognition from Classical Pragmatism and Phenomenology. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy.* XIV-2. 2022. Pragmatism and Phenomenology: A Metaphilosophical Reconsideration. P. 1–21. DOI: 10.4000/ejpap.2994

7. Marchetti S. Introduction to Pragmatist Ethics: Theory and Practice. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy. Pragmatist Ethics: Theory and Practice.* XIII-2. 2021. P. 1–8. DOI: 10.4000/ejpap.2664

8. Пінкерс С. *Просвітництво сьогодні. Аргументи на користь розуму, науки та прогресу.* К. : Наш формат, 2019. 560 с.

9. Rifkin J. *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy and the World.* First published in 2011 by Palgrave Macmillan. St. Martin's Press LLC. New York. 304 p.

10. Santarelli M. Between Problematization and Evaluation. Some Remarks on Pragmatism and Genealogy. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy.* XIII-2. 2021. Pragmatist Ethics: Theory and Practice. P. 1–18. DOI: 10.4000/ejpap.2450

11. Schulenberg U. Pragmatism, Humanism and Form. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy.* XIII-2. 2021. Pragmatist Ethics: Theory and Practice. P. 1–22. DOI: 10.4000/ejpap.2563

12. Тегмарк М. *Життя 3.0. Доба штучного інтелекту.* К. : Наш формат, 2019. 432 с.

REFERENCES

Hickman, L. (2019). *Pragmatism as Postmodernism: Lessons from John Dewey.* Fordham University Press: New York. DOI: 10.1353/book.63578

Honnacker, A. (2020). Environmentalism and Democracy. Pragmatist Perspective on a Precarious Relation. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. *Democracy as a Form of Life*, XII-2, 1-22. DOI: 10.4000/ejpap.2132

Ibanez, B. P. (2021). The (Very Needed) Experimental Turn in Ethics. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. XIII-2. Pragmatist Ethics: Theory and Practice, p. 1-17. DOI: 10.4000/ejpap.2455

Jaspers, K. (1965). *The Origin and Goal of History*. Yale University Press.

Klenk, M. (2021). *Pragmatism and Moral Objectivity*. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. XIII-2. Pragmatist Ethics: Theory and Practice, p. 1-19. DOI: 10.4000/ejpap.2677

Legg, C., Reynolds, J. (2022). Habits of Mind. New Insights for Embodied Cognition from Classical Pragmatism and Phenomenology. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. XIV-2. Pragmatism and Phenomenology: A Metaphilosophical Reconsideration, p. 1-21. DOI: 10.4000/ejpap.2994

Marchetti, S. (2021). Introduction to Pragmatist Ethics: Theory and Practice. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. *Pragmatist Ethics: Theory and Practice*. XIII-2, p. 1-8. DOI: 10.4000/ejpap.2664

Pinker, S. (2019). *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. Nash format: Kyiv. [In Ukrainian].

Rifkin, J. (2011). *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy and the World*. First published in 2011 by Palgrave Macmillan. St. Martin's Press LLC. New York.

Santarelli, M. (2021). Between Problematicization and Evaluation Some Remarks on Pragmatism and Genealogy. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. XIII-2. Pragmatist Ethics: Theory and Practice, p. 1-18. DOI: 10.4000/ejpap.2450

Schulenberg, U. (2021). Pragmatism, Humanism and Form. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. XIII-2. Pragmatist Ethics: Theory and Practice, p. 1-22. DOI: 10.4000/ejpap.2563

Tegmark, M. (2019). *Life 3.0. Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. Nash format: Kyiv. [In Ukrainian].

Yaroslav Lyubiviy

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Leading Researcher of H. S. Skovoroda Institute of Philosophy of National Academy of Science of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

Pragmatic and Valuable Approach to the Problems of War and Peace in the Post-postmodern Age

Abstract

The aggravation of the global environmental and military-political crisis has become evidence that the postmodern era has ended and the time has come for post-postmodern and profound civilizational transformation, the technological base of which is renewable energy and artificial intelligence; the main social environment is distributed capitalism (J. Rifkin) and social networks; and the main driving forces and mechanisms of social self-organization are humanity, competitiveness and double reflection (E. Giddens). Since humanity has not yet fully actualized the basic values of survival and development and has not paid enough attention to the problem of climate catastrophe, more drastic measures to mitigate it will be implemented in the process of its deployment (A. Honnacker) and in the difficult conditions of military-political opposition to democracy and authoritarianism. One of the main rational worldview and practical guidelines of post-postmodernism is classical Pragmatism, which is based on human experience, an important element of which should be scientific knowledge, which is confirmed experimentally. Societies that are dominated by pragmatic and democratic egalitarian relations that promote human self-realization and creative freedom can channel natural aggressiveness into competition to improve the well-being of all its members. The ruling elite in totalitarian societies, in which man is humiliated and exploited, and in which aggressiveness accumulates due to polarization into upper and lower classes of the population, may start wars in order to prevent self-destruction from within, directing aggression outwards against other countries. Therefore, the global community in today's conditions needs to expand the worldview and orientation horizon of every citizen of the world from the everyday concerns of life support to the understanding and actualization of the absolute values of survival and development of humanity. Pragmatism, from a purely methodological point of view, is aimed at ensuring that a person is guided by

life experience in his activity and cognition, putting forward certain hypotheses regarding his own activity and cognition, simultaneously and/or later experimentally testing these hypotheses on the basis of practical results. Thanks to the pragmatist approach, a person increasingly experiments with the choice of innovative behavior models and avoids predetermined outdated life guidelines and ideological grand narratives. Based on her own experience and online social communication with other people, he or she is convinced of the effectiveness of certain value models of behavior that have not only a socio-economic, but also a moral dimension. A pragmatist approach focused on global human values of survival and development is an important tool that should ensure urgent civilizational transformation and the avoidance of destructive environmental and military-political disasters. In the conditions of modern civilizational transformation, survival is possible only with a radical intensification of the development of human-centered social self-organization.

Keywords: *pragmatism, values, experience, ecological catastrophe, military-political catastrophe, civilizational transformation, moral reflection.*

УДК 171

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.2.3

Є. І. Мулярчук,
доктор філософських наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: Muliarchuk@nas.gov.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

УКОРІНЕННЯ VS ВИКОРІНЕННЯ: ЛЮДЯНІСТЬ, СПРАВЕДЛИВІСТЬ ТА ДЕКОЛОНІЗАЦІЯ ЖИТТЄВОГО СВІТУ В ЧАСИ ВІЙНИ

У статті розвивається концепція укорінення як основи життєвого світу й ідентичності людини. Розкрито загрози життєвому світу й ідентичності внаслідок руйнування довілля і культурної традиції як свідомих практик агресора з метою подолання спротиву і викорінення народу з власної землі. Антитезу «укорінення» та «викорінення» показано як внутрішню сутність боротьби у воєнний час. Укорінення виявлене як моральний чинник: «укорінений – не викорінює» (С. Вейль). Викорінення показано як загальна колонізаторська і злочинна практика, відповідальність за яку покладається не лише на виконавців, а й на тих, хто виявляє з нею згоду або байдужість. Анонімне зло війни розкрито як таке, що піддажує людяність і не має залишатися без покарання. Відновлення справедливості аргументовано як умову збереження ціннісного порядку і людяності у світі. Мир подано як ситуацію, в якій переможець і переможений розуміють моральне значення подій війни та її справедливі наслідки.

Ключові слова: укорінення, довілля, життєвий світ, національна ідентичність, спротив, зло війни, людяність, справедливість.

Війна руйнує життєве середовище людей – інфраструктуру їхніх поселень, умови для праці, природне довкілля. Ці збитки потребують часу на відновлення – у чомусь років, а в іншому десятиріч, – часу довшого, ніж очікувана тривалість життя багатьох сучасників воєнних подій. Проте цілком непоправним є руйнування людських доль та сподівань у війні. Водночас, це й втрата ілюзій та пережитків минулого – деколонізація культури. В Україні цей процес асоціюється з переорієнтуванням на модерні європейські цінності разом з відродженням власних національних традицій [5, с. 50, 56]. І саме таку інтеграцію, і це відродження заперечує російська держава, яка прагне повернути нас у залежність та остаточно стерти українську ідентичність.

Та передовсім війна – це лихо. Можливо описувати її як стихію. Українські дослідники Б. Парахонський та Г. Яворська, аналізуючи семантику війни, вказують на ознаки стихійності: гроза, буря, буревій – «вогонь війни», «буремні» роки. Семантично війна також «опиняється в одному ряду з мором, холерою, голодомором». Людина змушена «війну пережити», перестраждати [6, с. 56–58]. Стихійність, вирування війни нищить життєве середовище, яке люди матеріально і духовно зорганізували за мирних часів. Отже, відзначають дослідники, «війна як природна стихія руйнує те, що належить до сфери культури», «руйнує не так тіла, як душі людей» [6, с. 57–58].

Мільйонам людей, кому в ці лихоліття не довелося зазнати каліцтва або насильства, війна несе іншу біду – втрату близьких, домівки, роботи. Усе це підважує, а почасти й руйнує сенс існування, розуміння людиною себе. Згадаймо працю Г. Марселя «Людина, що стала проблемою» [9], де автор розмірковує над прикладом з книги журналіста та філософа Ганса Церера «Людина у цьому світі» (1948). Розглядається феномен «людини з бараку» (man from the hut), яка мала власний дім, родину, домашніх тварин, знала, ким вона є у цьому світі, а по війні, втративши все, вдовольняється тимчасовим житлом і роботою, що забезпечує існування, однак не відтворює її колишню ідентичність. Така людина запитує: «Тож, скажіть мені, хто я і до якої спільноти належу, та який сенс

цього усього?» [10, с. 1]. Марсель коментує цю ситуацію людини як відчуття, немов ворожа, незбагненна сила вкрала у неї все, завдяки чому вона вважала світ своїм домом, що надавало визначеності її існуванню. Йдеться про досвід біженця після війни, та повертає увагу те, що 75 років тому у соціальній науці і практиці вже існувало саме поняття «переміщена особа».

Згадаймо й іншого свідка великої війни, якою була Друга світова, – Сімону Вейль (1909–1943), яка, виїхавши до Британії, вела радіопередачі з Англії для окупованої Франції, боролася за свідомість своїх співгромадян, зневірених ще з Першої світової у патріотичних гаслах і спокушених пропагандою колаборантів уряду Віші (Vichy). Читаючи її незавершену працю «Укорінення», розумієш істину: світ тримається на людях, глибоко вкорінених у власному місці, в родині, у спільноті, в особистому покликанні та відчутті істини. Саме вони живуть плідно. «Укорінення, – пише Вейль, – це, мабуть, найважливіша і найменш визнана потреба людської душі» [4, с. 36]. Безперечно, людина вкорінена не лише в її природне, родинне й особисте середовище, а й у національно-історичне буття. Вейль відзначає: «Людина має коріння через реальну, активну та природну участь в існуванні спільноти, яка зберігає живими деякі скарби минулого й деякі передчуття майбутнього» [4, с. 36]. Укорінення людини значною мірою природжене і традиційне. Тому така вага рідної землі, довкілля, життєсвіту для ідентичності окремої особи і національної спільноти. Через те руйнування природних і соціальних складових існування спільноти викорінює її з життя, з історії. Агресори, особливо ідейно озброєні, як нинішні росіяни, вочевидь, це добре розуміють і намагаються досягати. Росія вчиняє метафізичне насильство над поняттями людяності, істини і добра, що межує з цивілізаційним безумством. Ми уповні бачимо спроби заволодіти не лише територією українців, але поневолити нас духовно – змінити культурну ідентичність, віру, мову, історію.

С. Вейль зауважує: «Позбавлення коріння відбувається щоразу за воєнних завоювань, і в цьому сенсі завоювання майже завжди – зло» [4, с. 36]. Однак вона вважала, що викорінення спільнот

з їхнього автентичного буття може мати різні ступені. Воно мінімальне, коли завойовники переселяються на нові землі, змішуються з місцевим населенням і самі пускають там коріння. В історії так було не раз – елліни в Греції, кельти в Галії, маври у Іспанії. Однак, коли завойовник залишається чужинцем, тоді це справжнє лихо для поневолених народів. Вейль згадує приклади масових депортацій в Європі, Африці, Океанії, коли колонізатори скасовували всі місцеві традиції. Авторка не дожила до депортації кримських татар та українців у 40-ві роки XX ст. Можливо, вона й не знала правди про викорінення українців під час голодомору 30-х років. Однак усі ці явища вписуються у логіку загарбницьких дій. І тепер на окупованих територіях України відбувається часткове переміщення місцевого населення до Росії, витіснення його з економічних процесів, заміщення прибульцями та боротьба з усім українським.

Невипадково економіка й освіта, немов у мирний спосіб, стає засобом викорінення українців, адже це загальна практика колонізаторів. Вейль саме й писала, що «влада грошей і економічне панування можуть нав'язувати чужорідний вплив і викликати хворобу позбавлення коріння» [4, с. 37]. Економічне нівелювання національного буття, звісно, і без війни слугує завоюванню теренів та ресурсів місцевих народів. Другий засіб колонізації – освіта, відокремлена від національної традиції, яка робить людину носієм суто технічних знань, але ще гірше – поширює відверту й спрямовану брехню, яка руйнує ідентичність поневоленого народу. У прикладах Вейль це могли бути маленькі полінезійці, за нашому житті – діти Донбасу, Криму, окупованих частин Херсонщини та Запорізької області.

С. Вейль, Г. Марсель та інші автори їхньої доби намагалися показати втрату людьми свого місця у світі як загальну екзистенційну ситуацію і загрозу новітніх часів. Людина може загубитися у світі, позбутися дому з різних причин, не лише воєнних. Це передусім соціально-економічні кризи, неподолана бідність, голод, а в майбутньому, ймовірно, й екологічні негаразди, які можуть зачепити мільйони або мільярди людей. Драматизм полягає у тому, що

ніхто з нас не застрахований, що завтра через якісь обставини він чи вона не опиняться серед «переміщених осіб», людей викорієних зі свого життєвого середовища. Г. Марсель наполягав, що ситуацію втрати опори у світі, не лише можливо, а й належить уявити собі кожному з нас. Адже, маючи безпечне життя, моральна особистість не може вважати себе гідною кращого життя, ніж у тих людей, які наразі потерпають від злиднів й інших негараздів. Не лише самим опинившись у біді, але знаючи про війни, голод і стихійні лиха, які спіткають інших, потрібно усвідомлювати вразливість і несправедливість людського світу та діяти у відповідь.

Утім, можливо перекладати моральний тягар на об'єктивні обставини, на закони розвитку історичних процесів, на егоїзм підприємців, неспроможність еліт та безвідповідальність політиків і, зрештою, на вбогість внутрішнього світу більшості людей. Це стихійні лиха, війни, корпоративні інтереси, чиясь продажність і банальне неробство або гонитва за легким життям провокують появу людей без дому, народів без власної держави, породжують біженців та злидні. Коли винні усі люди, ми знімаємо відповідальність із себе.

Однак, у кожному випадку війн, економічних чи екологічних криз відповідальні не лише керівники держав, чиновники, бізнесмени, військові, а й велика неозначена маса «інших» – тих, що беруть активну або пасивну участь у діях, які призводять до руйнівних наслідків. Як відзначав Марсель, винні у соціальних лихах особи зазвичай ховаються під масками, навіть кількома масками. Пам'ятаємо такі приклади: маска чиновника фашистської Німеччини прикривала Адольфа Айхмана, адже його сумління спонукало акуратно виконувати накази, а не перейматися їх наслідками. Цей пан власними руками нікого не вбивав, лише займався бюрократичними справами – плануванням, будівництвом та облаштуванням концтаборів, переміщенням туди людей та ін. [1]. Маски борців за «руський мір» та захисників своєї країни вдягають і російські загарбники. Вони також скажуть собі й іншим, що виконували обов'язок, не приймали власних рішень, за які мають відповідати морально чи кримінально.

Пам'ятаємо про маси тих, хто ніби не коїть ніякого зла – не воює, не грабує, не експлуатує інші народи та їхні ресурси, але погоджується з усім цим, користується з цього. Для такої анонімної маси немає юридично встановленого покарання. Воно може бути радше моральним. Стосовно кожного, зокрема, це суд совісті, щодо цілих спільнот – це колективна покута для відновлення у них людяності. Але ж для цього, як відзначала Вейль, потрібно прозріти, зцілитися: «Немає ніякої можливості задовольнити в народі потребу в істині, якщо не знайти для цього людей, які люблять істину» [4, с. 37].

Додаймо аргумент М. Вебера щодо можливості вичерпання ситуації війни лише тоді, коли переможені погодяться з накладеними на них репараціями та іншими обмеженнями як справедливими щодо їхньої спільноти, а тому не принизливими для них особисто. «Нація стерпить ущемлення її інтересів, але не стерпить образи її гідності», – ці слова Вебера були саме в контексті відповідальності переможця за майбутнє світу [3, с. 177]. Тож на переможця, його волю і розум, покладається завдання вивести світ зі стану афекту до стану, коли кожна сторона погодиться на справедливий результат війни і той баланс інтересів, який буде можливий. Очевидно, що така відповідальність можлива не для кожного – лише для тих, хто з гідністю може її нести. На тих, хто не приймає аргументи розуму, залишається інструмент примусу. У своїй позиції інтелектуала, науковця, який щойно пережив Першу світову війну, Вебер був далекий від моралізаторства. Він виступив проти моральних звинувачень та розпалювання ненависті і гніву, «замість того, щоб із завершенням війни поховати її хоча б у моральному розумінні» [3, с. 177]. Але ж ніхто не заперечуватиме, що, принаймні у правовому річизі, справедливість вимагає покарання винних у злочинах війни.

Однак повернімося до аналізу впливу війни на свідомість людей. Війна спричиняє пограничну ситуацію – перебування на межі викорінення людей з їхнього життєвого світу. Охарактеризуємо її як знелюднюючу, принаймні поки зло війни не покаране. У згаданій праці Марсель звертав увагу на те, що злочин видається

особливо жорстоким, коли винні не можуть бути притягнені до відповідальності. Тому зрозумілі намагання правоохоронних органів і громадських організацій фіксувати всі злочини війни та встановлювати винних для можливості їх покарання у майбутньому.

Сьогодні мільйони українців знаходяться поза колишньою нормальністю життя. Ментально нам уже не повернутися у довоєнний стан. Та більше, досвід війни свідчить про потребу укорінення, глибшого, ніж емоції, які ми переживаємо, укорінення онтологічного і морального, яке дає опертя у судженнях і діях та віру в майбутнє. Передусім, потрібне чуття власної землі, звідки ми не підемо, адже немає іншої своєї країни. Воля до спротиву агресорів і людяність українців тримається на цій основі. Так, це й любов до краю, національна гордість, повага до традицій, але це і розуміння того, що вся повнота особистого і національного буття можлива лише на власній землі, за умови збереження своєї державності. На емоції і розрахунки здатний і загарбник, але він зайда на цій землі, тут його нічого не тримає. Невкорінений, той, хто не має за що помирати, не може й перемагати.

Шлях до нормалізації життя у вирі війни пролягає передусім в опануванні емоцій і у скеруванні енергії у площину раціональної дії – кожен виконує те, що може і що йому належить робити, і вимагає суспільної справедливості. Це й розподіл повноважень і ресурсів відповідно до об'єктивних потреб суспільства, і визнання та відзнака тих, хто воює і працює, а також відповідальність інших, хто ховається чи наживається. У часи війни справедливість передбачає не лише відплату за зло і злочинну діяльність тих, хто прийшов убивати або війні сприяє, а й за бездіяльність тих, хто не чинить опору агресії. Саме тепер в Україні відбувається боротьба добра і зла, від результатів якої залежить відновлення справедливості і людяності у світі. Із давнього філософського погляду війна саме й призначена для такої боротьби. Геракліт повчав: «Слід знати, що війна – загальна, і що боротьба – це справедливість, що все виникає з необхідністю через боротьбу» (Heraclitus fr. B80) [8]. Для Геракліта саме буття – це вогонь, отже, вогнище війни лише його частина. Мудрець вірив у конечну справедливість світу. Проте його

слова «боротьба – це справедливість» варто обернути «справливість – це боротьба».

Війна є боротьбою за життєвий світ і ресурси. Загарбник зазіхає саме на це, а народ, який обороняється, намагається зберегти себе у власному світі. Із боку агресора війна є спробою заповнити свою екзистенційну пустку – паразитувати на чужих життєвих просторах, відчутти власну висоту через приниження інших. Це й бажання нищити краще і більш організоване життя за те, що воно віддзеркалює нищість нападника, свого часу аналізував Е. Фромм у праці «Анатомія людської деструктивності» [7]. Деструктивна особа не може бути щасливою серед друзів (яких вона навряд чи здатна мати), їй потрібні вороги. Її внутрішня нищівність потребує нищення інших.

Вейль дивувалася звитягам росіян в часи Другої світової, звісно, мабуть зараховуючи до них усі радянські народи, і міркувала, чи це наслідок глибокого коріння, або ж, навпаки, – втрати коріння. Схоже, вона схилилася думати стосовно цього «про внутрішнє життя народу, яке походить з глибини віків» [4, с. 43]. Але постає питання: «якого народу?». Бо звитяга радянських солдатів належала й українцям, грузинам та іншим народам, не лише росіянам. А з яких глибин і що саме виносили у 30-х та 40-х роках ХХ ст. та виносять нині росіяни – це ще варто дослідити. Коли ж згадати геноцид, який вони тепер вчиняють і робили на загарбаних територіях не лише України, а й Кавказу, Казахстану (який також пережив голодомор 1932–1933 років), гадки про добре коріння й «внутрішнє життя» російського народу одразу зникають. Натомість, відповідь напрошується зі слів самої Вейль: «Позбавлений коріння – позбавляє коріння й інших. Укорінений – не викорінює» [4, с. 40].

У нинішній російсько-українській війні агресор спрямовує багато зусиль на викорінення нас зі своєї землі, знищення можливості національного буття й відчуття політичної спільноти. Тут діє розрахунок не лише перемогти кількістю убитих людей, а й подолати можливість громадянського опору через руйнування життєвого світу. Психологічний вплив на людей через руйнування їхнього довкілля, як ми відзначили, є однією зі стратегій війни – створити

«вороже» для людини середовище, такі обставини, що заважають її праці, відпочинку, внутрішній мобілізації. Зруйноване довкілля деморалізує людину. Цієї мети агресор і домагається постійними обстрілами прилеглих і далеких від лінії бойового зіткнення територій, житлових кварталів, інфраструктури, об'єктів культурної спадщини. Понівечені домівки, сплюндрована природа, втрачені артефакти культури, змінені війною соціальні взаємодії й міжособистісні стосунки, втрата близьких, стан тривоги й травми – усе це робиться, щоб зламати спротив людей. Людським та матеріальним втратам, екологічним збиткам маємо протиставити стратегії опору, перемоги і відновлення, елементом яких є збереження і вибудовування власної національної ідентичності, без якої неможливе бачення спільного майбутнього, присвята своїх зусиль, та навіть і життя, наступним поколінням.

Отже, у спротиві потрібно сподіватися на глибоке коріння, волю зберегти життєвий простір власного народу, право бути громадянами своєї країни. Якщо національна спільнота протиставить ворогові волю до життя і любов до близьких, до своєї землі, вона має шанс завершити війну не лише на свою користь, але на благо людства. Нація, не як суто етнічне, а як політичне явище, і держава, яка гарантує безпеку для своїх громадян, – це форми існування людей серед інших народів. Місце людини у довіллі та поміж інших людей – це її домівка й родина, а місце спільнот і народів у широкому світі людства – це їхня земля і держава. Народи, які втратили землю і державність, не мають опертя для ідентичності у світі, не є суб'єктами у глобальній людській спільноті. Тому боротьба за свій край і свою державу – це боротьба за право бути повноцінною людиною у світі. Ніхто не знає цього краще, ніж народи, які переживали бездержавність. Із такого досвіду виходить Г. Арендт, яка у книзі «Джерела тоталітаризму» зауважує: «позбавлення людських прав спочатку і передусім виявляє себе у позбавленні місця у світі» [2, с. 346]. І вона продовжує ще радикальніше: «Виявляється, що людина може втратити всі так звані права людини, не втрачаючи своєї сутнісної якості як людина, своєї людської

гідності. Лише втрата держави сама по собі викидає її з людства» [2, с. 347, 348].

Війна є спробою колонізації життєвого світу, коли агресор не вважає інших за людей, які мають право на власний дім, землю, мову, вибір. У кожного народу є можливість боротися чи підкоритися. Ця боротьба не так і не лише у плоті, а й у свідомості. У певному сенсі вона ніколи не завершиться, але одна справа – протистояння світоглядів, інша – нищення тих, хто обирає власний шлях і бореться за свою свободу. Перемога українців у теперішній війні може бути саме спільною, як однією є наша країна. Лише разом можливо зберегти простір людського життя для кожного. І це здійсниться за умови стійкої підтримки решти цивілізованих народів заради збереження людяності усього світу. Світ є спільним, але співіснування народів світу можливе за умови збереження гідності кожного з них.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арендт Х. *Банальність зла. Суд над Айхманом в Єрусалимі*. Київ : Дух і літера, 2013. 367 с.
2. Арендт Х. *Джерела тоталітаризму*. Київ : Дух і літера, 2002. 539 с.
3. Вебер М. Покликання до політики. М. Вебер. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика* / пер. з нім. та ком. О. Погорілого. Київ : Основи, 1998. С. 173–191.
4. Вейль С. *Укорінення. Лист до клірика*. Київ : Дух і літера, 1998. 297 с.
5. Гомілко О. Деколонізація української культури: політика воюк чи національне пробудження. *Філософська думка*. 2023. № 3. С. 49–58.
6. Парахонський Б., Яворська Г. *Онтологія війни і миру: безпека, стратегія, смисл*. Київ : НІСД, 2019. 560 с.
7. Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York : Random House, 1997. 679 p.
8. Heraclitus. *Heraclitus fragments*. URL: <http://heraclitusfragments.com/Fragments.html>
9. Marcel G. *L'homme problématique*. Paris : Aubier, 1955. 189 p.

10. Zehrer H. *Man in this World*. London : Hodder and Stoughton, 1952. 317 p. URL: https://archive.org/stream/man-in-this-world-hans-zehrer/Man%20in%20this%20World%20-%20Hans%20Zehrer_djvu.txt

REFERENCES

Arendt, H. (2013). *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Kyiv: Duh i Litera. [In Ukrainian].

Arendt, H. (2002). *The Origins of Totalitarianism*. Kyiv: Duh i Litera. [In Ukrainian].

Weber, M. (1998). Politics as a Vocation. In *M. Weber. Sociology. General historical analyses*. Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].

Weil, S. (1998). *The Need for Roots. Letter to a Priest*. Kyiv: Duh i Litera. [In Ukrainian].

Gomilko, O. (2023). Decolonization of Ukrainian culture: vouk policy or national awakening. *Philosophical thought*, 3, 49-58. [In Ukrainian].

Parakhonskiy, B., Yavorska, H. (2019). *The ontology of war and peace: security, strategy, meaning*. Kyiv: NISR. [In Ukrainian].

Fromm, E. (1997). *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Random House.

Heraclitus. *Heraclitus fragments*. Retrieved from: <http://heraclitusfragments.com/Fragments.html>

Marcel, G. (1955). *L'homme problématique*. Paris: Aubier.

Zehrer, H. (1952). *Man in this World*. London: Hodder and Stoughton. Retrieved from: https://archive.org/stream/man-in-this-world-hans-zehrer/Man%20in%20this%20World%20-%20Hans%20Zehrer_djvu.txt

Yevhen Muliarchuk

Doctor of Philosophical Sciences, Senior research fellow of H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: Muliarchuk@nas.gov.ua; ORCID 0000-0003-3053-0451

Rooting vs uprooting: humanity, justice, and decolonization of life-world in war time

Abstract

The author of the article develops the concept of rooting as the basis of life-world and human identity. The article demonstrates the threats of eradication of life-world and identity because of the conscious destruction of the environment and cultural tradition by the aggressor with the purpose of overcoming resistance and uprooting a nation from its homeland. The paper considers the antithesis of rooting and uprooting as the inner essence of the struggle in war time. Rooting is clarified as a moral factor: "deep-rooted cannot be the extirpator" (S. Weil). The author explicates uprooting as a common colonization and criminal practice. The responsibility for this practice is imposed not only on the perpetrator, but also on those who agree or show indifference. The article suggests that the anonymous evil of war undermines humanity and should not remain unpunished. The restoration of justice is grounded as a condition of preservation of the valued order and humanity in the world. The author argues for peace as a situation where the winner and the loser understand the moral meaning of the events of the war and its just outcome.

Ключові слова: *rooting, environment, life-world, national identity, resistance, evil of war, humanity, justice.*

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ЕСТЕТИКА

УДК 130.2+141.78

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.2.4

Т. А. Коберська,

*кандидат філософських наук, доцент кафедри
філософії та культурології,
Національний університет водного господарства
та природокористування,
м. Рівне, Україна*

e-mail: t.a.koberska@nuwm.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6920-2004>

О. В. Сарнавська,

*кандидат філософських наук, доцент кафедри
філософії та культурології,
Національний університет водного господарства
та природокористування,
м. Рівне, Україна*

e-mail: o.v.sarnavska@nuwm.edu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8111-2033>

ЕКСПЛІКАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ІДЕЙ ДИХОТОМІЇ ПОКОЛІНЬ МІШЕЛЯ СЕРРА У ВИКЛИКАХ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті досліджується кризові аспекти дихотомії поколінь цифрового суспільства у викликах культури постмодерну. Теоретичну основу розвідки становлять культурно-антропологічні аспекти впливу інформаційних технологій на становлення та самоствердження сучасної молоді в контексті її ціннісних орієнтирів і формування на цій основі моделей поведінки. Метою роботи є міждисциплінарний аналіз проблеми розгортання життєвої ситуації молодого покоління цифрової культури, названого французьким філософом, культурологом та педагогом М. Серром як «хлопчик/дівчинка з пальчик». Окреслено розвиток теоретичного дискурсу філософських ідей М. Серра та розглянуто особливості конс-

труювання ідентичності особистості в постмодерному цифровому комунікативному просторі. Досліджено особливості трансформації світоглядних засад молодого покоління «хлопчик/дівчинка з пальчик» у контексті аксіологічних змін. Продемонстровано значущість для української філософсько-педагогічної думки актуальності звернення до соціокультурного аналізу зарубіжних аналітиків сучасності, що дало можливість окреслити ознаки інформаційних революцій, узагальнити та актуалізувати філософську рефлексію щодо самоідентифікації особистості. Експлікувано філософський дискурс ціннісного світоглядного інструментарію розв'язання психологічних, педагогічних та освітніх кризових проблем, що поглиблює розуміння явища дихотомії поколінь та сприяє ефективній взаємодії в культурно-освітньому просторі. У статті використано методологію культурологічного підходу, що базується на ідеях А. Шюца, П. Бергера, Т. Лукмана, згідно з якими світ індивіда потрібно осмислювати в його повсякденному бутті, у зіставленні з конкретними уявленнями, цілями і поведінковими мотивами, орієнтуючись на вивчення формальних структур повсякденних людських взаємин.

Ключові слова: «хлопчик/дівчинка з мізинчик», особистість, ідентичність, цінності, цифрова культура.

Надзвичайно гострою є сьогодні потреба у визначенні актуальних цивілізаційних та культурних вимірів буття, аби подолати виклики, які загрожують усім ресурсам людського існування – геополітичним, культурним, економічним, цивілізаційним. Філософський дискурс розуміння культури формується в межах світоглядно-антропологічного фокусу ставлення людини до світу як сфери, в якій функціонує категорія абсолютного. Співвідношення між абсолютним та обмеженим світом представлені філософією як вічний пошук гармонії між суб'єктивними межами та об'єктивною дійсністю, між часом та вічністю, як розкриття принципів, що визначають світовий порядок та функціонування реальності. Візія абсолютного звеличує людські можливості та виходить за кордони приземлених обмежень людського буття, звертаючи увагу на глибинну природу існування й нашої спроможності розуміння істини, буття

в істині, реалізації людських цінностей та відповідальності людини за світ.

Серед мислителів, що опікувались продукуванням філософської думки сучасності та прогностичними і застережними екстраполяціями майбутнього, чільне місце посідає наш сучасник французький культуролог, дослідник історії філософії та філософії науки, педагог, енциклопедист Мішель Серр (Michel Serres). Його філософські розвідки спрямовані на створення нового антропологічного концепту, що набувають подальшого переосмислення та інтерпретації у постмодерновому суспільстві цифрової культури. У стані цивілізаційної загрози, зумовленою війною з РФ, для вітчизняної соціально-філософської аналітики звернення до соціокультурного інструментарію зарубіжних мислителів сучасності є актуальним у контексті експлікації досвіду та методологічних підходів щодо аналізу кризових станів суспільства та особистості.

Метою роботи є міждисциплінарний аналіз проблеми розгортання життєвої ситуації молодого покоління цифрової культури, названого французьким філософом М. Серром як «хлопчик/дівчинка з пальчик» у сучасному постмодерному комунікативному просторі. Означена мета передбачає аналіз здобутків інформаційної революції сучасної культури та їхнього впливу на формування особистості нового покоління у постмодерній цифровій культурі та дослідження особливостей трансформації світоглядних засад молодого покоління «хлопчик/дівчинка з пальчик» у контексті аксіологічних змін у культурі.

Інформаційним та комунікаційним проблемам розвитку сучасного суспільства присвячені праці М. Маклюєна і А. Моля. Тенденції сучасної інформаційної культури та її впливу на становлення та розвиток особистості досліджуються в контексті понять та феноменів: простір уявного (Ж. Лакан, М. Фуко, Ж. Дерріда), простір симулякрів (Ж. Бодрійяр, Ж. Делез, Ф. Гваттарі). Атропологічні аспекти впливу інформаційних технологій на формування особистості досліджуються Ю. Н. Хараре, П. Бурдьє. Психологічні аспекти вивчення особистісних характеристик цифрового покоління і змін уявлення про сучасну його ідентичність представлені у

працях З. Баумана, Е. Гідденса, Ч. Тейлора та вітчизняних Л. Гудкова, Г. Скорик, О. Данильян. Щодо філософських ідей та публіцистичного й педагогічного досвіду нашого сучасника, французького філософа М. Серрра відзначимо, що вони не отримали належного переосмислення у вітчизняних філософських та освітніх колах, що й визначає актуальність звернення до його аналітики.

На думку Мішеля Серра, «насправді історія, так само, як і історія наук, є непередбачуваною, вона маніфестується у стрибкоподібних змінах» [8]. У контексті історії людина, у власних можливісних вимірах позитивної та негативної самореалізації у світі, постає проблемою в якості її буттєвої ознаки, що характеризується непередбачуваністю, складністю, суперечливістю та незапрограмованістю. Культура, що утворює «світ людського», і є тим простором ціннісних, орієнтаційних та смислоутворювальних засад існування, що зумовлюють можливість саморозвитку, самовизначення людини у світі в істинному вимірі свого буття. Багатоманітність культурних моделей у контексті глобалізаційних процесів породжує пошук власної ідентичності як потребу витворення індивідуального світу на основі нової реальності та нових зв'язків.

Дослідницькі інтереси М. Серра спрямовані щодо питань філософії науки, культури, психології та педагогіки. Покладаючись на класичне розуміння філософії як «любові до мудрості», науковець підкреслює важливість міждисциплінарного підходу щодо осмислення нагальних проблем сучасної культури. Філософія по-новому підходить до традиційних викликів і намагається знайти точки перетину психологічного, педагогічного, культурологічного та філософського знання. Як історик науки мислитель наголошує на необхідності бути поблажливим до молодих, оскільки саме їм потрібно конструювати все заново у суспільстві, що абсолютно змінилося через нові технології. Він з оптимізмом вдивляється у майбутнє покоління, якому пророкує довге життя, насичене й іноді перенасичене інформацією. У філософському дискурсі М. Серр запровадить нові терміни – «хлопчик з пальчик» та «дівчинка з пальчик» [7]. Метафора їх досить проста, це молоде покоління, що

пізнає світ одним лише порухом пальця на смартфоні й демонструє дивовижне вміння легко та невимушено приборкувати тиск цієї інформації, сортувати її, розкласти на певні полицьки та вправно використовувати у необхідних ситуаціях.

Поряд із край серйозними та величними філософськими конструкціями, запропонованими філософами-класиками, назва покоління молодих людей ХХІ ст. виглядає ніби запозиченою зі світу казок. Та саме у цьому ми вбачаємо тонку іронію французького культуролога, який особисто був знайомий з авторами ідей ризоми (така собі грибниця) або ж симулякру (така собі нереальна реальність) сучасної культури. Тому, на нашу думку, традиція введення у філософську мову дивакуватих термінів, не «ізмів», цілком логічно продовжена і виправдана. Та навіть вони – сміливі та іноді відчайдушні, у передчутті невідомого, непередбачуваного майбуття, що невблаганно насувається на те, що століттями ставало звичним бо піддавалося осмисленню, ними ж означене як несправжнє. Справді, Ж. Бодріяр, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі сколихнули філософський дискурс, запропонували для осмислення світу образ відсутньої реальності або ж творчого хаосу, проголосили кризу та неспроможність класичних (діалектичних або ж системних методів) осмислення дійсності. Філософи-постмодерністи стали тими мислителями, які у своїх творах показали абсурдність будь-яких універсальних понять. Світ у їхніх уявленнях – суцільний хаос, і немає сенсу його впорядковувати.

Теоретик «смерті модерну» Ж. Бодріяр вносить у філософію культури поняття гіперреальності, яка виростає на основі реальності, але не має з ним нічого спільного. Автор актуалізує модель реальності, яка має зв'язок з уявленнями про світ як гіпертекст, як особливий віртуальний простір, у якому можливий вихід у лабіринтоподібну реальність [1]. Відповідно така гіперреальність формує цілі, способи діяльності та цінності, які не мають нічого спільного з реальністю. У контекст аналізу викликів культури ХХІ ст., у передчутті кризи нової доби Ф. Ніцше започатковує традицію культурних викликів поколінь через розгортання ситуації «смерті Бога», імморалізму, появи нової «надлюдини», які сьогодні вже не

здаються такими радикальними. Справді, якщо «Бог помер», то разом з ним померло все вічне, стабільне, універсальне, відповідно немає ні загальної моралі, ні права, ні істини. Усе відносне. Ж. Бодріяр констатує, що сучасне суспільство користується масовими засобами медіа та споживацькою культурою, які створюють штучні образи і емоції, ухиляючись від істинності, а сучасна культура сприяє появі множинності ідентичностей і, водночас, відчуженню.

М. Серр звертає нашу увагу, що покоління «хлопчик/дівчинка з пальчик» виховувалися батьками все ж традиційного суспільства, для яких вагомою складовою світогляду були традиційні життєві цінності і серед них – довіра, віра, прийняття, пізнання, любов. Із появою цифрового простору культури, буття цього молодого покоління змінилося кардинально, поставивши під підозру правильність усіх отриманих у дитинстві переконань, ідеалів та цінностей. Підозра висловлена, а нові життєві орієнтири не запропоновані, оскільки світоглядний розрив між поколіннями батьків та дітей у цифровому суспільстві співмірний у часово-культурному порівнянні зі спробою порозумітися первісної людини та античного грека. Проте, як наголошує автор, дане покоління принципово відрізняється від попереднього, яке сьогодні є не дідами-прадідами сучасної молоді, а всього лише батьками. М. Серр наводить цікавий приклад: якби сьогоднішній студент захотів розказати про своє життя студентам початку 90-х, останні багато чого не зрозуміли б. Очевидно, що такі звичні та буденні на сьогодні терміни, як «віртуальний світ», «SMS», «соціальні мережі», «аватар» та інші збентежили б їх. І цей розрив між поколіннями може бути сприйнятий як стрибок, властивий усім революційним змінам, які вже не раз були у поступі людства, але, оскільки він відбувся протягом лише десятиліть, то може бути сприйнятим і як розрив, що потребує усвідомлення й осмислення в культурі. Як відзначає мислитель, філософія у цьому сенсі і потребує певного дистанціювання від того, чому нас учили.

Аналізуючи поняття культури, М. Серр вирізняє кілька її фундаментальних значень. Із антропологічної точки зору – це су-

купність звичаїв сім'ї, племені або нації, що практикуються і висловлюються певною мовою. Із академічної точки зору, культура – це найвищий духовний розвиток, спрямований на витонченість і красу. Третє значення, яке виокремлює автор, це традиція обміну особистісного та загальнолюдського. Культура – це завжди діалогічний процес, просякнутий століттями і буде лише поглиблюватися в майбутньому завдяки технологічним можливостям і відкритості, що зростає [8].

Як історик науки та візіонер, М. Серр аналізує й вписує актуальні суспільні потрясіння у процес неперервної еволюції людини. Французький мислитель здійснює критичний аналіз досягнень культури та її впливу на формування особистості молодого покоління в контексті трьох інформаційних революцій. Автор відзначає, що перша інформаційна революція відбулась у першому тисячолітті до нашої ери і пов'язана була з винайденням писемності. Глиняні таблички, пергамент та папірус стали справді революційними зовнішніми носіями інформації. М. Серр стверджує, що зміни відносин між інформацією та її носіями сприяли радикальним цивілізаційним зрушенням: винаходу грошей, які автор, поряд з Ю. Н. Харарі [4], представляють як вартість (зафіксовану у бронзі та міді, а пізніше – на папірусі), що замінила натуральний обмін та бартер і сприяли розвитку торгівлі; появі монотеїзму, заснованому на Священному Писанні. Знаменно, що як наслідок появи писемності на цей період припадає й розвиток педагогіки, оскільки в арсеналі вчителів з'явилися тексти навчального та виховного змісту. Досягнення першої інформаційної революції – фундаментальні, а сучасна цифрова культура і є прямим спадкоємцем у розвитку письма та застосування писемного слова [8].

Другій інформаційній революції, що відбулася у XV ст. і пов'язана з винаходом книгодрукування, властиві: друк банкнот, а згодом і газет, поява мануфактурних виробництв, вражаючі відкриття у науці і техніці, великі географічні відкриття, урбанізація, поява протестантизму, оскільки видрукована та зрозуміла Біблія стає доступною для вільного коментування рідними мовами. Наступна третя інформаційна революція позначається: збільшенням

масштабів наукових відкриттів, переосмисленням ідеї прогресу, розвитком техніки та технологій, новими пошуками в академічній педагогіці, стрімкою глобалізацією та глибокою кризою релігії, а можливо й духовності загалом.

Детально та глибинно М. Серр осмислює проблему буття та «закинутості людини» у філософії ХХ ст. Пошуки буття – це пошуки свого коріння, за допомогою якого людина здатна подолати безглуздя навколишнього світу, відчути себе необхідною і незамінною частиною буття.

Проте настає час осмислити «закинутість» «хлопчика/дівчинки з пальчик» у віртуальне буття, з урахуванням того, що це буття ніким не досліджувалося, особливої свободи бути там у них не запитано, а наслідки тієї стрімкої «закинутості» не прогнозовані. М. Гайдеггер проголошує людину ХХ ст. «пастухом буття», наполягаючи на її вкоріненості у ньому. А ким тоді є «хлопчик та дівчинка з пальчик» у віртуальному бутті при постійному його насуванні на буття реальне?

Також М. Гайдеггер називає мову домівкою буття, а чи є домівка у мови цифрової комунікації, чи, зрештою, вона її потребує? М. Серр відзначає, що сучасний «хлопчик/дівчинка з пальчик» не говорить моєю мовою. Його мова багатша. На підтвердження аргументу використовує кількість нових слів у словнику французької мови. У минулому столітті різниця між двома виданнями становила вже близько 5 тисяч слів. Між недавнім та наступним випуском ця різниця становитиме в межах 30 тисяч слів. Такими темпами, відзначає професор, наші нащадки дуже скоро будуть так само далекі від сучасної мови, як ми – від старофранцузької [3]. Крім того вербальна мова сучасного молодого покоління збагачена-збіднена символами (емоджі), які допомагають передати емоції, почуття, внутрішні стани та переживання.

Отож, світ, у якому вкорінена сучасна молода людина, стрімко змінився, змінилася також і сама людина, особливо «хлопчик/дівчинка з пальчик». Мішель Серр описує ці зміни, звертаючи нашу увагу насамперед на зміни тілесності молодих людей. Раніше передбачалося, що тілесність людини – матерія, яка змінюється

еволюційно край повільно, частини людського тіла мають постійні, стали з антропологічної точки зору функції, які й визначають, власне, саму людину як біологічний вид. Та французький культуролог таку ідею піддає сумніву, він вважає, що людське тіло постійно спрямоване на ззовні і зміни у його окремих частинах можливі. «Візьмемо, наприклад, пам'ять, – міркує філософ, – спочатку вона була результатом діяльності мозку людини, потім була зафіксована на письмі, а згодом була масштабована за допомогою друкарського верстату [10]. Для покоління «хлопчик/дівчинка з пальчик» асоціація пов'язана з поняттям пам'ять, зазвичай, це збільшення її гігабайтів або з можливості штучного інтелекту та нейромереж, які здатні самі генерувати інформацію, зображення і т. ін.

Чи є для нас подібні втрати функцій самого тіла катастрофою? І, якщо ми втрачаємо щось, то цікаво знати, що ж ми набуваємо? На думку філософа, людська істота має таку здатність, яку не має жодна тварина: будь-яка частина людського тіла, виконуючи ту чи іншу функцію, має дивовижний дар її втрачати, набуваючи нового. Таким чином, М. Серр дав своє визначення: людина – це тварина, тіло якої щось втрачає [10]. Іншими словами, пам'ять у суб'єктивному сенсі втрачається, але в об'єктивному сенсі вона втілюється і реалізується в об'єкти, які згодом уже еволюціонують замість нашого тіла.

Завжди безперечною важливою культурною навичкою було вміння читати, адже це був єдиний шляхом відчутти свою співпричетність до світу знань. Екранні медіа через екранізації хоча й неймовірно розширюють наш доступ до широкого і різноманітного спектру літератури, можуть легко віддалити нас від культури читання книг. Думка М. Серра цілком слушна: «Мозок еволюціонує так само, як колись під час переходу від усної до писемної мови. Що робили нейрони мозку до того, як було винайдено письмо? Когнітивні здібності людини не є стабільними, і це дуже цікаво. У всякому разі, – відзначає публічний інтелектуал, – це моя відповідь скептикам, які звинувачують «пальчикових хлопчиків і дівчат» у відсутності пам'яті та навичок синтезу. Вони судять з точки зору

когнітивних здібностей, не визнаючи, що мозок фізично розвивається» [10].

Звертає нашу увагу М. Серр також і на комунікативні відносини нового покоління та стверджує, що всі способи міжособистісного щоденного спілкування, які формувалися культурою спілкування продовж минулих поколінь, сучасними «хлопчик/дівчинка з пальчик» рішуче і стрімко відкинуті та реалізуються опосередковано за допомогою різних інформаційних платформ, мереж і технічних засобів. Однак парадоксальним є спостереження автора про те, що зустрічаючись у реальному світі молоді люди не готові обговорювати звичні теми, не готові бути відкритими, щирими та безпосередніми, дивитися один одному в очі та витримувати погляд у відповідь, бути в тілесному контакті через обійми чи хоча б рукоутискання. До такого ж глибокого спілкування цифрове покоління не готове й у віртуальному просторі також. Французький філософ констатує: потреба у справжньому спілкуванні залишається як важлива і базова, проте за наявності технічних засобів відбувається спроба підмінити справжність на формальну ритуальність. Цифрова епоха відкрила нові можливості «віртуальної ідентичності» від змін аватарок, нікнейму до змін ролі та поведінки протилежної статі. Це світ, де ти можеш творити власну поліваріантну ідентичність. М. Серр не схильний протиставляти реальну і віртуальну ідентичності, вважаючи останню складовою частиною нинішньої реальності і, у термінах герменевтики, – життєвого світу сучасної людини.

Наступною особливістю покоління «хлопчиків/дівчаток з пальчик» є проблеми з ідентичністю, що виражає ідею постійності, тотожності, спадкоємності індивіда, його самосвідомості та власного самоусвідомлення та самоасоціювання людини загалом у суспільстві. Питання «хто я?» для жодного покоління не було легким, проте авторитетність традицій, досвіду та довіра до усталених цінностей давала змогу стверджувати свою приналежність принаймі до певної статі, роду, нації та стратифікації. У молодих людей ХХІ ст. з визначенням своєї приналежності суцільна невизначеність. І хоча французький культуролог цифрове покоління молодих

людей чітко маркує як «хлопчик з пальчик» чи «дівчинка з пальчик», однак третя стаття набуває дедалі чіткішої окресленості в освітніх програмах та політиці всеосяжної свободи вибору, починаючи з пологових будинків та дитячих садочків західної культури і закінчуючи феноменом унісексу на полицях маркетів одягу.

Отож, сам процес співвіднесення себе до певної групи людей за тими чи іншими ознаками є ідентифікацією. М. Серр наголошує, що багато століть ми переживали свої приналежності до чогось, і це як раз те, що породжувало катастрофи. Ми були гасконцями або вихідцями з Пікардії, католиками або євреями, багатими або бідними, чоловіками або жінками. Ми належали до приходу, партії, статі... Що стосується інтегрованих у це, релігійно або націоналістично, «я вважаю їх динозаврами» [3]. Звучить гуманістично, однак реалії війни в Україні у виборюванні власної української ідентичності у XXI ст. стали новим прикладом Європи й боротьбою з новими «динозаврами».

До важливих питань ідентифікації особистості належить також питання віку, тривалості життя. М. Серр прослідковує, що завдяки розвитку медицини та культурі турботи про власне здоров'я, тривалість життя покоління «хлопчик/дівчинка з пальчик» значно збільшується, проте це саме й означає, що збільшиться тривалість дитинства – підлітковості – юності з їх інфантильністю і бунтарством, пошуком і невизначеністю. Саме тому щире здивування та нерозуміння у покоління-батьків викликає людина, якій за посвідченням особи, наприклад, 21 і більше років, однак робити вибір, брати на себе відповідальність за власне життя ця людина не поспішає, обравши життєву стратегію уникання.

Покоління «хлопчик/дівчинка з пальчик» у більш радикальний спосіб вирішують дихотомію співбутійності – відкритості «Я» стосовно «Інший». Якщо у М. Бубера, де в процесі становлення незамкненого на собі Я завше відкривається незбагненне Ти, а будь-яке дійсне життя перетворюється на зустріч [5] або ж як «Інший – це пекло для мене» Ж.-П. Сартра. Молоді люди XXI ст. швидше звіряють свій вектор розгортання комунікації з філософією Е. Левінаса, який початково припускає феномен автономності «Я»,

а також замкнутість простору існування «Я», в якому «акт існування пов'язаний лише із самим існуючим» [2]. М. Серр пропонує все ж розглянути проблему такої автономності, яку надають та задовольняють технічні засоби, поряд із проблемою самотності покоління «хлопчик/дівчинка з пальчик» – «Я» із «Самим Собою» – через важливе питання: чи зможе цифрове покоління молодих людей, яке мало турботу та задоволення потреб з боку дорослих у дитинстві, будучи в подальшому житті закинутим у віртуальний простір симулякрів, зокрема й комунікативних, витримати «насиченість лише собою».

Дослідницька увага філософа також була прогностично скерована до діалогу між культурами та релігіями. Автор застережливо акцентує, що цей діалог мав би стати більш інтенсивним, щоб неймовірні жахи ХХ ст. не повторилися знов. Проте вони таки справдились. І на запитання в інтерв'ю: «Чи вважаєте Ви, що цей діалог може бути реалізований, чи це лише утопія?» М. Серр іронічно відповідає, щоб сприяти діалогу між культурами, політики, а також, у широкому сенсі, сильні представники економіки та бізнесу, повинні мати всеосяжну освіту [9]. Попри оптимістично-песимістичні прогнози епохи антропоцентризму автор висловлює занепокоєння, що сучасні філософи такі стурбовані днем сьогоднішнім, політикою і не цікавляться глобальним фіналом. Це, однак, грандіозний виклик західному суспільству – пристосуватися до світу, що його створило. Співзвучними у цьому аспекті є і екологічні проблеми як нагальна загроза людству. М. Серр відзначає, приміром, що вироблення відходів на сьогодні співвідносне віковим природнім осадам землі в процесі її тисячолітньої еволюції. Проте інтерес та залученість молоді тих самих «хлопчиків/дівчинок з пальчик» до вирішення екологічних проблем викликає у М. Серра оптимізм через провадження і підтримку екологічних трендів та еко-мислення.

Роздуми Мішеля Серра демонструють особливості сучасної європейської культури та європейського молодого покоління, до якого безтурботно належала і українська молодь аж до 24 лютого 2022 року. Проте реальність виявилась набагато жорсткішою, ніж

передбачали зарубіжні філософи-візіонери. Сучасні «хлопчик/дівчинка з пальчик» в українській реальності змушені здобувати іншу ідентифікацію, адже вони стали захисниками, воїнами, волонтерами, їхня віртуальна реальність сповнилася реальними вибухами, обстрілами, військовими діями. Смерть стала реальною, втрати стали реальними, належність до нації теж стала реальною. Весь віртуальний досвід, який отримало покоління «хлопчик/дівчинка з пальчик» для української молоді став вражаюче реальним та сповнився цінністю приналежності до української нації, цінністю виборювання свободи та цінністю права бути. Це молоде покоління відчайдушно усвідомлює, як у нього забирають найкращі роки, а на фронті забирають найкращі молоді життя. Присутнє відчуття втраченої або дещо «скіпнутої» молодості (де поняття «скіпнути означає перегорнути новину на екрані смартфона на іншу). Цей досвід є драматичним і героїчним водночас і потребує нового осмислення та аналізу, що викликає вже у західних мислителів здивування, інтерес та захоплення.

Отож, дихотомія поколінь – цікавий та актуальний зріз для осмислення, особливо з урахуванням того, що аналізуються тенденції сучасних поколінь, де кожен знаходить щось дуже важливе про себе, для себе, про власний життєвий світ. Глибинними особливостями змісту дихотомії нині живучих, є проблеми самоусвідомлення, самовизначення, розуміння власної самоцінності та призначення у світі сучасних технологій, пошук нового сенсу та смислотворення. Покоління батьків продовжує транслювати традиційну життєву зорієнтованість так, ніби вона є фундаментальною, а життєвий світ покоління «хлопчик/дівчинка з пальчик» зазнає таких викликів та випробувань у пошуках відповідей на питання про справедливість світу, довіри до світу, віри у Абсолют, зрештою, цінності самого життя, що всі усталені ідеали покоління батьків здаються химерами. Саме до цих дихотомічних змін у світогляді молодого покоління, як певній поступальній проекції, й апелює у філософських розвідках М. Серр. Закинутість покоління «хлопчик/дівчинка з пальчик» у цифрове буття, з одного боку, вибудовує для них простір необмежених можливостей бути ким завгодно, де

завгодно, відкриває доступ до усіх знань, що їх дбайливо створювали попередні покоління, однак з іншого – створює важку проблему ідентифікації власної особистості, аж до втрати себе під маскою чергового аватару або ж ролі у черговій грі, відчуття невідзначеності, покинутості та самотності, коли всі доступні знання не допомагають усвідомленню себе приналежним та вкоріненим нехай навіть у віртуальний та все ж простір. Онлайн-середовище дає молодим людям змогу грати зі своєю ідентичністю, змінювати її та відкрито висловлювати власні уявлення про свій, часто дихотомічно суперечливий, світ. М. Серр зауважував, що за цим явищем справді криється розмитість певних моральних засад комунікації, водночас показовими є саме психологічні результати у спілкуванні та у створенні власної культурної та особистісної ідентичності. У віртуальному просторі самоідентифікація покоління «хлопчиків/дівчаток з пальчик» реалізується виключно через самопрезентацію, єдиною реальністю індивіда у віртуальному просторі комунікації можливості якої є потенційно безмежними.

Отже, наукова новизна даної розвідки полягає в експлікації філософсько-педагогічної спадщини сучасного французького мислителя М. Серра, зокрема дослідженні кризових аспектів дихотомії поколінь цифрового суспільства, яке автор називає «хлопчик/дівчинка з пальчик». Узагальнено та актуалізовано філософські міркування щодо самоідентифікації людини в новій ситуації під натиском інформаційних технологій та кризових станів у культурі. На основі теоретичних висновків філософа, що окреслює ознаки трьох інформаційних революцій, простежується динаміка технологічних ефектів у культурі та особистісних трансформаціях у життєвому світі молодого покоління. Це свідчить про значний еволюційний потенціал людини і в теорії французького мислителя, попри суспільні кризові стани, є вагомим аргументом на користь оптимістичного бачення майбутнього для нового покоління інформаційної доби. Проаналізовано вплив «віртуального світу» на дихотомію ідентичності особистості. Відзначається, що цей вплив на реальну особистість, з точки зору впорядкування її життєвого світу та формування пріоритетних шляхів комунікації, є переважаючим. Вірту-

альна ідентичність здійснюється через самопрезентацію, що й виступає важливим компонентом власної автентичності як самотності та унікальності сучасної особистості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бодріяр Ж. *Симулякри і симуляція* / пер. з фр. В. Шовкуна. Київ : Основи, 2004. 230 с.
2. Левінас Е. *Між нами. Дослідження. Думки-про-іншого* / пер. з фр. Київ : Дух і літера; За друга, 1999. 291 с.
3. Серр М. *Покоління мутантів. Незалежний культурологічний часопис*. URL: http://www.ji-magazine.lviv.ua/2016/Serr_Pokolinnya_mutativ.htm
4. Харарі Ю. Н. *Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього*. URL: <https://readukrainianbooks.com/1374-ljudina-rozumna-juval-noj-harari.html>
5. Buber M. *Ich und Du*. Stuttgart : Reclam, 1995. 174 p.
6. Koberska T., Sarnavska O., Shadiuk T. The Influence of the Culture of the Third Information Revolution on the Formation of Personality in the M. Serres Philosophical Discourse. *Postmodern Openings*. 2021. 12(1). March. 241–253 pp.
7. Serres M. *Petite Poucette*. Paris : Le Pommier. Copy Bibtex. Abstract, 2012.
8. Serres M., Latour B. *Conversations on Science, Culture, and Time*. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1995. P. 204. URL: <https://press.umich.edu/Books/C/Conversations-on-Science-Culture-and-Time>
9. Serres M. *Thumbelina: The Culture and Technology of Millennials* / trans. Daniel W. Smith, Lanham. MD : Rowman & Littlefield, 2015, Reviewed by Tim Howles University of Oxford.
10. Serres M. *Variations on the Body* / trans. Randolph Burks. University of Minnesota Press, Univocal Publishing, 2011. 152 p.

REFERENCES

Bodriar, Zh. (2004). *Symuliakry i symuliatsiia* [per. z fr. V. Shovkuna]. Kyiv: Osnova. [In Ukrainian].

Buber, M. (1995). *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.

Kharari, Yu.N. *Man is intelligent. The history of mankind from the past to the future*. Retrieved from: <https://readukrainianbooks.com/1374-ljudina-rozumna-juval-noj-harari.html>

Koberska, T., Sarnavska O, Shadiuk T. (2021). The Influence of the Culture of the Third Information Revolution on the Formation of Personality in the M. Serres Philosophical Discourse. *Postmodern Openings*, 12(1), (March), 241-253.

Levinas, E. (1999). *Between us. Research. Thoughts-about-another*. Kyiv: Dukh i litera; Zadruha. [In Ukrainian].

Serres, M. & Latour B. (1995). *Conversations on Science, Culture and Time*. Ann Arbor: University of Michigan Press. Retrieved from: <https://press.umich.edu/Books/C/Conversations-on-Science-Culture-and-Time>

Serr, M. (2016). *The generation of mutants*. *Independent cultural magazine*. Retrieved from: http://www.ji-magazine.lviv.ua/2016/Serr_Pokolinnya_mutan tiv.htm

Serres, M. (2012). *Petite Poucette*. Paris: Le Pommier. Copy Bibtex. Abstract.

Serres, M. (2015). *Thumbelina: The Culture and Technology of Millennials*. MD: Rowman & Littlefield, Reviewed by Tim Howles University of Oxford.

Serres, M. (2011). *Variations on the Body*. University of Minnesota Press, Univocal Publishing

Tetiana Koberska

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies National University of Water Management and Nature Management; Rivne, Ukraine; e-mail: t.a.koberska@nuwm.edu.ua, ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6920-2004>

Oksana Sarnavska

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies National University of Water Management

and Nature Management; Rivne, Ukraine; e-mail: ovsarnavska@nuwm.edu.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8111-2033>

Explication of the Philosophical Ideas of the Dichotomy of Generations by Michel Serra in the Challenges of Modern Culture

Abstract

The article examines the crisis aspects of the generational dichotomy of the digital society in the challenges of postmodern culture. The theoretical basis of the study is the cultural and anthropological aspects of the influence of information technologies on the formation and self-affirmation of modern youth in the context of their value orientations and the formation of behavioral models on this basis. The purpose of the work is an interdisciplinary analysis of the problem of unfolding the life situation of the young generation of digital culture, named by the French philosopher, culturologist and pedagogue M. Serra as "boy/girl with a finger". The development of the theoretical discourse of M. Serra's philosophical ideas is outlined and the peculiarities of the construction of personal identity in the postmodern digital communicative space are considered. The peculiarities of the transformation of the worldview principles of the young generation "boy/girl with a finger" in the context of axiological changes have been studied. The relevance of turning to the sociocultural analysis of contemporary foreign analysts for the Ukrainian philosophical and pedagogical thought has been demonstrated, which made it possible outline the signs of information revolutions, generalize and actualize philosophical reflection on self-identification of the individual. The philosophical discourse of a valuable worldview toolkit for solving psychological, pedagogical and educational crisis problems is explained, which deepens the understanding of the phenomenon of generational dichotomy and promotes effective interaction in the cultural and educational space. The work uses the methodology of the cultural approach, based on the ideas of A. Shyuts, P. Berger, T. Lukman, according to which the world of the individual must be understood in his everyday life, in relation to specific ideas, goals and behavioral motives, focusing on the study formal structures of everyday human relations.

Keywords: *"boy/girl with little finger", personality, identity, values, digital culture.*

УДК 122/129.14.17:171/172/177.304

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.2.5

П. А. Богдан,
*аспірант кафедри філософії Національного технічного
університету України «КПІ імені Ігоря Сікорського»,
м. Київ, Україна
e-mail: eksplotator@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5892-1177>*

МИСТЕЦТВО ЕСТЕТИЧНЕ ЧИ ПОЛІТИЧНЕ, Г. ЛЕССІНГ МІЖ ПЛАТОНОМ ТА АРІСТОТЕЛЕМ

У статті здійснено аналіз досвіду античної Греції у напрацюваннях Платона та Арістотеля щодо державної, а спочатку громадянської, цензури щодо виробів мистецтва, а також роль чуттєвого сприйняття, образу, суспільного ідеалу, цілісності оформлення свідомості людини на спосіб її існування у суспільстві. У статті показані дві основні тенденції щодо первинності чи вторинності мистецького виховання в державі. Розглянуто теоретичне осмислення ролі образної чуттєвості в побудові свідомості народу, яке було зроблено Г. Лессінгом в аналізі меж між мистецтвом скульптури та поезії. Як висновок, ми маємо узагальнення у вигляді чуттєвості, образу, мислення відносно індивіда, а також досвіду, мистецтва, науки відносно становлення культури взагалі як суспільних форм діяльності індивідів. У зв'язку з нерівномірністю складу самого суспільства, поглибленням розподілу праці у ньому, ми маємо і розчленованість, різноманітність чуттєвості, образності мислення в різних прошарках суспільства, що і призводить до появи інституцій цензури як зовнішнього закону стосовно громадян. Ця проблематика дає нам змогу виявити суспільну сутність чуттєвості індивіда, а цензуру – як спробу зовнішнього утримання цілісності світобачення індивіда всередині держави.

Ключові слова: образ, чуттєвість, культура, суспільний ідеал, політика, цензура, загальне, одиничне, Г. Лессінг.

Чим більшою мірою відбувається демократизація того чи іншого суспільства, тим дедалі більш дискусійним стає питання різних форм цензури, а особливо гострою ця проблема стає у сфері мистецтва. І справді, якщо демократія уявляється як свобода самовираження індивіда, то послідовна людина починає шукати основи існування таких форм, як художня рада, самоцензура тощо. Та взагалі, чи можливо оцінити важливість художнього твору на рівні індивіду, або це потрібно робити з точки зору суспільних інтересів.

Платон вбачає однією з ознак демократії плюральність уявлень про благо і відхід від суспільної моралі, де кожен живе дедалі більше своїм особистим життям. А це означає, що і критерії етичного та естетичного оцінювання втрачають суспільну нормативність і дедалі більше стають приватною справою. Платон вбачає демократію як перехідну ланку до тиранії, де поглиблення в «ідіотський» стан життя індивіду закінчується підкоренням життя полісу заради потреб окремої особистості, тирана. Тобто занепад суспільного ідеалу при демократії, за Платоном, обов'язково завершується тиранією, по суті, смертю полісу. Арістотель був ще радикальнішим щодо діяльності індивіду, він вважав, що якщо людина живе поза об'єктивним законом державного спілкування та не вважає за потрібне співвідносити, цензурувати свою діяльність із суспільним благом, то вона або тварина, або бог. Тому Платон і Арістотель так уважно ставилися до діяльності художників та поетів, які саме виробляють мистецтва виховують, на їх думку, найпридатніших до суспільного блага їх полісу громадян.

І в наш час ми бачимо, що попри загальний наратив прихильності до демократії, до свободи волі і совісті окремого індивіду, все ж існують і дедалі більше міцніють державні інститути різноманітного цензурування. Цензура у видавництві літератури, цензура телебачення та різноманітні художні ради, серед яких затверджують фінансування виробів живопису, скульптури та архітектури тощо. Також паралельно з офіційною інституцією можна сказати, що існує і ринкова цензура. В епоху, коли важливим елементом існування ринку є виробництво передусім уявлення про образ життя людини, просто неможливе існування тих художніх образів, які руйнують уяв-

лення про необхідність у споживанні тих чи інших товарів та вічність, ідеальність товарних відносин взагалі. Ці форми суперечності в діяльності індивіду у суспільстві не можуть не актуалізувати дослідження цієї важливої теми для створення художнього образу в мистецтві.

Виявлення природи виникнення та існування цензури. Нас цікавить, що є цілим, тотожністю двох аспектів діяльності людини, таких як естетика і держава. Зважаючи на соціальну природу людини, ми маємо звернути увагу на розподіл праці, індивідуалізацію діяльності в тілі суспільства, що призводить до формування професійної ролі політика, «державника» та митця, в яких виражається і відокремлення правової, етичної форми свідомості від естетичної, чуттєвої форми уявлень про загальність предмету. Якщо про мистецтво можна сказати, що воно є конкретним проявом суб'єктності об'єктивно існуючої культури, вираженої в чуттєвій предметності, то про державу можна сказати, що її суб'єктність виражається в інституті права, де закони є суб'єктною, конкретною дійсністю узагальненої чуттєвості суспільства. Тому ми маємо дослідити роль чуттєвості, як основи діяльності, як у політиці, так і в мистецтві. Нас цікавитиме передусім античність як початковий етап ускладнення, професіоналізації діяльності суспільства, де чітко ставиться питання про відношення держави до мистецтва. По-друге, Г. Лессінг, який, досліджуючи чуттєві форми виразності, займає чітку позицію щодо нормативності та цензури щодо мистецтва. «Що ж до образотворчих мистецтв, то крім незаперечного впливу на вдачу нації, вони здатні dokonувати ще й особливе діяння, яке потребує пильного нагляду закону» [5, с. 67].

Проблема нормативності в мистецтві дуже актуальна ще з античності. Хоча Платон був не перший, хто зауважує на важливість цензури для мистецтва, але він найбільш гостро ставить це питання у зв'язку з описом побудови ідеальної держави. На відміну від Платона, Арістотель більше звертає увагу не на державний контроль, а на всебічність мистецької освіти. Услід за ними, Г. Лессінг у XVIII ст., досліджуючи проблематику образу та символу в мистецтві, також звертається до античних напрацювань з питання став-

лення держави до мистецтва. Г. Миленька відзначає актуальність поглядів Г. Лессінга та його теоретичний вплив на розробку проблематики символу в мистецтві [6]. Систематизуючи значну кількість авторів різних теоретичних традицій, які вивчали напрацювання Г. Лессінга, вона засвідчує важливість тих проблем, які він ставить перед естетикою. Також Г. Миленька окремо звертає увагу на семантичні аспекти у праці «Лаокоон», показуючи спроби поглиблення розуміння довільного і природного символу для різних форм мистецтва, таких як живопис, музика та поезія [7], де вона виявляє у критиків та продовжувачів теорії Г. Лессінга («лаокооністів») різність підходів та розуміння значення поняття символу. Також після Г. Лессінга систематичніше та глибше це питання, а саме – ідеалу, чуттєвості, моралі та моральності, мистецтва та держави – описує Г. В. Ф. Гегель. Тобто це питання є наскрізним для всієї класичної історії як науки філософії, так і образотворчого мистецтва. На даний час цим питанням відношення мистецтва до держави продовжують займатися в багатьох теоретичних сферах. Наприклад, О. Шульга (2016) розбирає із соціологічного аспекту поняття «символічного універсуму» як образної цілісності мислення людини та аналізує його три основні складові домени: мистецтво, філософію та науку [9]. І. В. Золочевський робить огляд існуючих визначень цензури у правовому полі та узагальнює сутність цензури як органу влади з оцінки і перешкоджання розповсюдження інтелектуальної власності [4]. А Л. Філіпчук досліджує сучасний правовий стан у державі відносно діячів мистецтва та культури в цілому [8]. Хочемо звернути увагу також на працю J. Schulz присвячену подіям, пов'язаним з вандалізмом щодо виробів мистецтва, які останнім часом загострилися на теренах західної Європи та США, де він розбирає основні причини сучасного вандалізму та основні тенденції у науковому суспільстві з осмислення даної проблеми [2]. Також він звертає увагу на проблему «відчуження» у сучасному суспільстві.

Коли з'являється питання про те, що таке світова культура, можна з певністю сказати, що основою розвитку загальної для всіх культури була особлива форма античного афінського суспільства.

Саме Афіни стали фундаментом, взірцем для розвитку інших національних культур. Зараз важко уявити будь-яку національну культуру, яка в тому чи іншому вигляді не «знімала» б у собі, говорячи мовою Гегеля, досягнення античної Греції. Доведення своєї національної культури до рівня світової має на увазі особливу обробку, відродження грецької культури. Через це пройшли і македонська спільнота, і римська, і навіть індійські форми держави. Край важливим є те, у який спосіб форми творчості збігаються з формами діяльності суспільства полісу, яка сфера існування людини робить тотожними мистецтво і політику – політику як спосіб спілкування, а саме таку характеристику дає їй Арістотель. Початком для такого дослідження, на нашу думку, може бути питання виховання (виробництва) людини, це питання педагогіки. Ми робимо таке припущення через те, що кожен із запропонованих нами теоретиків визнавав виховну роль мистецтва у відтворенні світогляду людини. Тобто всі визнавали мистецтво як засіб формування цілісного суспільства.

Платон у своїй праці «Держава», вустами Сократа, намагається передати свої уявлення про ідеальну державу, окремо зупиняється на ролі мистецтва у вихованні майбутнього громадянина його полісу. Він починає з того, що ті, вже існуючі, вироби, передусім поетичного мистецтва, які змальовують життя богів та героїв, зовсім не придатні для майбутнього виховання «стражів» полісу. Тому, що ті чуттєві орієнтири, зображені Гомером та Гесіодом, за якими має виховуватись чуттєвість, відчуття справедливості та краси, ті ідеальні взірці в образі героїв та богів не відповідають дійсності справедливості та блага. Вони викривлені уявою художника і заражені мінливими людськими пристрастями. Тому, на думку філософа, ці образи у виробах мистецтва, з якими знайомлять людей змалку, мають жорстко цензуруватися державою. Узагалі конкурс і змагання були не новою справою для античної Греції, але тут вперше критерієм проголошувалась тотожність мистецтва із суспільним благом, а не особистий смак представників комісії.

Арістотель цілком поділяв думки Платона щодо важливості мистецтва для виховання людини. Мистецтво він розуміє як дуже

важливе для формування людини, придатної для практичної діяльності у найголовнішому для індивіда, те, що він називає суттю окремої людини, а саме – для спільного життя в державі. Можна твердити, що Арістотель, вслід за Платоном, взагалі робить мистецтво однією з центральних ідей у своїй філософії. Він розуміє мистецтво не як окрему форму діяльності, за типом музики чи скульптури, а розуміє його як загальну діяльність, у якій кожен предмет діяльності, проходячи через етапи досвіду, має відповісти не так на питання «що?», а й на питання «чому?», що і робить мистецтво. Тобто, мистецтво для Арістотеля є перехідною ланкою між відчуттями та наукою, де мистецтво ще гармонійно поєднує і чуттєву форму діяльності, і ідею, причину цієї діяльності, усвідомлює, мислить конкретну форму. «Загалом ознакою знання (і незнання) є здатність навчити, і тому ми вважаємо, що мистецтво більшою мірою, ніж досвід, є знання, бо ті, хто володіють мистецтвом, можуть навчити, а ті, хто мають досвід, не можуть» [3, с. 18].

Ми маємо узагальнити основу філософії Платона і Арістотеля щодо ролі мистецтва. Вони обидва визнають почуття як початок, як необхідну основу для набуття досвіду. Досвід, своєю чергою, формує чуттєві осяжні образи, які є необхідними для формування розсудкового, абстрактного мислення, для виокремлення окремих цілісних ідей, де ідея речі і його форма є одним і тим самим. Тобто надає форму уявленням про загальність окремого предмету, його поняття, що і втілюється в мистецтві. Тому мистецтво може як виховувати, так і калічити мислення про загальність предмета, блага, бога або героя. І останній етап у сходженні до мислення це наука, – безпосереднє мислення, розуміння загального закону розвитку, першопричини всіх речей уже без прив'язки до якогось конкретно уявлення. Вони вважають предметом науки розуміння загальності. Якщо мистецтво розуміє природу окремої речі, то наука розуміє природу, закони, логіку всесвіту взагалі.

Попри їх тотожність в уявленнях про розвиток мислення є одна, на нашу думку, об'єктивна причина, яка змушує їх розійтись у питанні первинності чи вторинності у ролі мистецтва для держави. А саме – Платон і Арістотель застають Грецію в різних історич-

чних умовах: якщо Платон був на порозі загибелі Афін і не покидав надії створити ті умови, за яких найвищі зразки грецької культури могли б уберегтися від занепаду, де заради цілісності грецької держави мають бути підкорені всі форми діяльності людини і головне мистецтво, яке формує суспільні образи, ідеали у громадянина, то Арістотель застає вже занепад Афін і, по суті, підкорення Греції македонянами, де він сам знайшов місце після запрошення Філіпом II на роль вчителя свого сина, майбутнього Олександра Великого. «Арістотель, втім, не пускався подібно до Платона в опис ідеальної держави, і щодо державного устрою він лише визначає, що панувати повинні найкращі. Але це завжди так і буває, хоч би якими були порядки держави. Він тому не дуже турбується про визначення форми державного устрою» [1, с. 167].

Гегель зауважує, що Платон переймався побудовою полісу, його конкретною формою та устроєм. Тиран Діонісій, який, на його думку, мав побудувати такий ідеал, постав скоріше засобом у цій справі. Ідеальні закони, культура, вироблена античністю, виявились чимось першочерговим, первинним для виховання громадянина та окремих діяльностей людей. Здавалось, як тільки така утопічна держава виникне, то кожний момент цієї цілісності підкориться суспільному благу. Гегель щодо цього зауважує: «у Платона все загальне було зроблено принципом скоріше абстрактним чином, було зроблено принципом як нерухома ідея, тоді як у Арістотеля мислення стало в діяльності абсолютно конкретним, як мислення, яке само себе мислить» [1, с. 181].

Тож, на думку Гегеля, Арістотель не турбувався конкретною формою держави – все одно керуватимуть найкращі, тому його хвилювало лише виховання Александра, саме втілення античного ідеалу розуму, краси, добра в конкретній людині. Як відзначав Платон, найрозумніший устрій найміцніший, тому він і перемагає, тоді чому ж не виховати першою чергою цих найкращих? Тому і акцентує первинність виховання за найкращими зразками Греції, яке і буде вести до зміцнення, вдосконалення тієї майбутньої державної форми. Тому пори всі суперечки між сучасними дослідниками у питанні розбіжності між Олександром та Арістотелем про майбут-

не завойованих народів, ми вважаємо, що саме цю філософію Арістотеля втілював Олександр, включаючи їх в імперію замість тотального пограбування, яке відбулося відносно Персії, котра своїм знищенням по суті сплатила за залучення місцевих підкорених народних культур у грецьку, вже еллінську, культуру. Відбувалося це насамперед засобом будівництва «Олександрій», грецьких за культурою міст, де або просто розповсюджувалась грецька культура, або поєднувалась грецька культура з місцевою, як це відбулося в античному Єгипті та Індії. Саме виховання людини за найвищими зразками мистецтва, тими чуттєвими образами, які формують уявлення про загальний ідеал, та наукою стало запорукою не лише збереження, а й розповсюдження грецької культури, за яку так переживали Сократ та Платон. «Олександр, отже, заснував обширну азіатську імперію не для своїх нащадків, а для грецького народу, бо, починаючи з його часів, грецька культура і наука пускають там коріння» [1, с. 102].

Виявляється, що Олександр створює не лише першу всесвітню державу, а й усесвітню культуру. Від цього моменту найкращі зразки гуманізму в мистецтві та науці стають доступні багатьом місцевим культурам і також сама культура стає багатшою, досконалішою, розвиненішою завдяки включення у себе місцевих народних колоритів, уявлень, образів, чуттєвих форм мислення. Але вже не абстрактних, безпредметних, а людських, виражених у формах уявлень людської тілесності. Як це було в Індії, де до приходу Олександра взагалі не знали образів Будди, і грецьке мистецтво вперше зображує Будду не абстрактними символами, а у вигляді людини та знаходить споріднені ідеали в образі Геракла та інше. Цю дихотомію між політичним та естетичним чітко виражено у праці «Лаокон, межі між живописом та поезією», Готгольда-Ефраїма Лессінга. «Коли, натхнені гарними людьми, з'являлися гарні статуї, вони знов-таки діяли на людей, і держава завдячувала гарних людей гарним статуям» [5, с. 67].

Його цікавили умовності, художні засоби поетичної творчості, що його суттєво вирізняє серед інших художніх форм виразності. Аналізуючи мистецтво скульптури, він доходить висновку, що

його здатність користуватися природними символами (образами) є взагалі основою будь-якої творчості, і література має довести свої штучні символи до образності скульптури та живопису. А метою цієї роботи було віднаходження естетичних засобів для виховання чуттєвості його народу на рівні світових зразків людяності. Тобто він чудово розуміє важливість чуттєвості, здатності оформлювати у своїй свідомості загальний ідеал, для співіснування, спілкування, політики, говорячи словами Арістотеля, в державі. Для Г. Лессінга звичайно естетичне виховання засобами мистецтва було первинне, але він і приймав сторону Платона, розуміючи, що якщо художник виховується та мистецькі інституції існують за рахунок народу, то і служити він має інтересам народу, а це означає і те, що має бути розвинене законодавство і цензура, першою чергою відносно мистецтва. Проблема полягає лише у тому, що він ще не міг розділити державу і народ, для нього це було тотожним, але ж це справжня проблема там, де є спартанці – і ілоти, вільний грек або римлянин – і раб, феодал – і кріпак, власник – і найманий працівник. За таких умов виходить, що для якоїсь частини держави естетичний та етичний ідеал, уявлення про загальне, будуть зовнішнім законом і не тотожними їхнім дійсним інтересам.

Роль існування інституту цензури залежатиме і від того, у який спосіб ми розв'язуємо питання естетичного для держави. Зараз ми бачимо, що це питання придатності того чи іншого виробу мистецтва до суспільного блага стає дедалі гострішим. В античності кожна вільна людина сприймає як належне участь у політичній діяльності в державі, сприймаючи інтереси державні, суспільні як свій особистий інтерес, і в цьому разі не потрібно якогось окремого органу цензури, цей критерій (ідеал) тотожності з благом вироблявся у спілкуванні у форматі конкурсу, або, наприклад, філософської дискусії на агорі, які проводив Сократ. А зараз, з ускладненням форм людської діяльності, як зауважує Гегель, «з розвитком духу», людина дедалі більше стає відчуженою від різних сфер праці, крім своєї професійної діяльності, що призводить до утворення, відокремлення специфічних інститутів цензурування. Ці інститути цікавлять нас насамперед як мистецькі ради, і мають взагалі-то оріє-

нтуватись на якийсь абстрактний, відірваний від уявлень конкретного індивіда, етичний та естетичний ідеал. Ця обставина обтяжується же й тим, що в самому мистецтві є різні, іноді протилежні, напрями, уявлення про ідеал у мистецтві, і представник академічних стандартів навряд чи знайде спільну мову із сучасним концептуалістом у питанні суспільного ідеалу. Тобто ті чи інші критерії способу уявлення загального в мистецтві залежатимуть від випадковості складу комісії.

На прикладі античної Греції ми бачили, як ставиться питання про формування образу життя громадянина у формах мистецтва. Мистецтво може формувати як образ суспільного блага, так і видавати інтерес окремого індивіда, або групи індивідів, за суспільне, за загальний ідеал. В епоху ринкової економіки критерієм ідеалу виявляється не суспільне благо, як це уявляли греки, а норма прибутку, де першою чергою економічними важелями будуть цензуруватися деструктивні образи для ринкових відносин та розповсюджуватися той образ, який стверджує інтерес товару власника на протигагу суспільству, де підкреслюватимуться ті ідеали, ті особистості і ті події, в яких відображається боротьба за «свободу», передусім свободу торгівлі. Зрозуміло, що ці специфічні ідеали не завжди тотожні з благом держави взагалі. Тобто мистецтво за таких умов перетворюється на засіб виробництва ідеалів під потреби ринку, виробництво людей під речі.

Наразі ми опинились у ситуації, коли окрема група людей, вмотивована або економічним, або ідеологічним інтересом, нав'язує образ дійсності абсолютно різним групам людей, іноді з протилежними уявленнями і інтересами, і виходить так, що ідеал, оформленість поняття про річ, подію або особистість, який має висловити, надати форму внутрішній необхідності людини стає для неї зовнішнім примусом, чужим законом про уявлення блага. Тому сьогодні є таким гострим питання політичного вандалізму щодо пам'ятників, яке ми бачимо у Сполучених Штатах, у країнах Євросоюзу і, особливо, на пострадянській території. Це відбувається не з вини поганої роботи інститутів цензури або художніх рад, а є наслідком відчуження великих мас людей від політичного процесу

у конкретній економічній цілісності, яку ми називаємо «держава». Саме цього нам не вистачає порівняно з античною Грецією.

Підсумовуючи, зауважимо насамперед на важливості аспекту поглиблення розподілу праці в розвитку суспільства. Дедалі більше обособленість, індивідуалізація, професіоналізація діяльності призводить до відчуження індивіда від суттєвих в його житті сфер діяльності, до відстороненості від естетичної та правової форми свідомості. Виходить так, що розподіл праці є основою для появи не лише держави, а й мистецтва як окремої форми свідомості, де узагальнення чуттєвості людини стає справою окремої групи фахівців та окремих інститутів, де художня освіта є справою небагатьох. Друге, на що ми звертаємо увагу, це оформлена чуттєвість у виробі мистецтва, яка, будучи основою, матеріалом мислення, є важливим аспектом виховання індивідуальної чуттєвості, ідеальним образом не лише для естетичних переживань, а й для етичних, правових, політичних переконань. Ми можемо сказати, що пластичність культури виражається у «скульптурності», цілісності світосприйняття громадянина, і діалектично від цілісності, універсальності чуттєвості кожної людини залежить пластичність розвитку культури, її збагачення.

Питання нормативності, етичності в мистецтві є дуже важливим ще від часів античності. Спочатку це питання розв'язується за допомогою критерію блага для держави, де мистецтво є вторинним щодо існування політичної цілісності окремого народу. Тобто мистецтво у такому разі своєю здатністю формувати загальні уявлення (чуттєві образи блага) слугує інструментом для закріплення вже склавшогося ідеалу відносин всередині держави. Мірою розвитку засобів мистецтва, розширення меж образотворення, мистецтво перестає бути підлеглим окремії державі. Стає зрозумілим, що ідеал має загальний характер, не обмежений рамками окремої економічної (політичної) цілісності – що насправді і було відкриттям і завданням для Г. Лессінга, а саме: дорозвинути культуру німецького народу до найкращих зразків грецької, римської, англійської та французької образності. Тому він і обробляє всі теоретичні нароби не лише античних авторів, а і його сучасників для виокремлення

загальної сутності розвитку чуттєвої творчості. Як висновок, можемо стверджувати, що присвоєння чуттєвості світових зразків культури є запорукою формування національної культури, де специфічні форми вираження образу стають універсальними, спорідненими для будь-якої іншої національної культури. Однак для вичленення суттєвих зразків потрібен критерій, але останній не може бути професійним критерієм, оскільки у професіоналізації часто густо на перший план виходить оцінка суто технічного характеру, формальна специфічність способу виробництва твору мистецтва. У такому разі формальний аспект відокремлюється від загальної сутності чуттєвості, від взаємозв'язку із суспільними відносинами, від блага – і, словами античних мислителів, стає зовнішнім законом, а не внутрішньою потребою для громадянина. Тому адекватний критерій для мистецтва може бути вироблений тільки залученням усіх членів суспільства до процесу узагальнення, осмислення чуттєвої діяльності всієї культури.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Hegel's lectures on the history of philosophy* / trans. by E. S. Haldane in 3 vol. First published in England 1892 by Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd Reprinted 1955 by Routledge & Kegan Paul Ltd Broadway House, Vol. 2, pp. 68–74 Carter Lane London, E.C.4 Reprinted by lithography in Great Britain by Jarrold and Sons Limited, Norwich.
2. Johannes Schulz. Political Science, University of Lucerne. *The Journal of Political Philosophy*. 2018, pp. 1–21. Must Rhodes Fall? The Significance of Commemoration in the Struggle for Relations of Respect. URL: <https://doi.org/10.1111/jopp.12176>
3. Арістотель. *Метафізика*. Харків : Фоліо, 2020.
4. Золочевський І. В. Аналіз визначень і класифікацій поняття «цензура» у вітчизняній науці й законодавчій практиці. Питання історії держави і права 2009/103. URL: https://dspace.nlu.edu.ua/bitstream/123456789/2410/1/103_1.pdf
5. Лессінг Г.-Е. Лаокоон. Київ : Мистецтво, 1968. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Lessinh_Hothold_Efraim/Laokoon.pdf
6. Миленька Г. Теоретичні проєкції Г. Е. Лессінга в естетикомистецтвознавчій думці XVIII–XX ст. *Вісник Львівського*

університету. Серія мистецтво. 2013. Вип. 12. С. 3–17. URL: https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/4264/1/Visnyk_12.pdf

7. Миленька Г. «Лаокоон» Г. Е. Лессінга: потенціал семантичного підходу. *Українські культурологічні студії*. 2020. 1(6). URL: <http://ucs-univ.kiev.ua/images/archive/issue6/7.pdf>

8. Філіпчук Л. *Мистецтво та свобода вираження поглядів у часи конфлікту в Україні*. Серія аналітичних оглядів про Україну, підготовлена Freedom House у співпраці з українськими громадськими організаціями Інститут масової інформації, Платформа прав людини та Центр прав людини ZMINA, які об'єдналися для захисту свободи вираження поглядів в Україні. Документ № 2. 2020. Грудень. URL: https://freedomhouse.org/sites/default/files/2021-01/FH_Ukr-PB_02-Art-and-Freedom-of-Expression_Ukr-v2.pdf

9. Шульга О. М. Надбудовний рівень символічного універсуму: теоретичний нарис. *Український соціум*. 2016. № 1(56). URL: https://ukr-socium.org.ua/wp-content/uploads/2016/01/82-89_no-1_vol-56_2016_UKR.pdf

REFERENCES

Hegel's lectures on the history of philosophy. (1995). Haldane, E. S. (Trans). In 3 vol.

Johannes Schulz. (2018). Political Science, University of Lucerne. *The Journal of Political Philosophy*, 1-21. Retrieved from: <https://doi.org/10.1111/jopp.12176>

Aristotel. *Metaphysics*. Kharkiv: Folio, 2020.

Zolocheskyi, I. V. (2009). *Analysis of definitions and classifications of the concept of "censorship" in domestic science and legislative practice*. Issues of state history and law 2009/103. Retrieved from: https://dspace.nlu.edu.ua/bitstream/123456789/2410/1/103_1.pdf

Lessinh, H.-E. (1968). Laokoon. Kyiv: Mystetstvo. Retrieved from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Lessinh_Hothold_Efraim/Laokoon.pdf

Mylenka, H. (2013). Theoretical projections of H. E. Lessing in the aesthetic and artistic scientific thought of the 18th–20th centuries. *Bulletin of Lviv University (Visnyk Lvivskoho universytetu)*, 12, 3-17. Retrieved from: https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/4264/1/Visnyk_12.pdf

Mylenka, H. (2020). "Laokoon" H. E. Lessinha: the potential of the semantic approach. *Ukrainian cultural studies (Ukrainski kulturolohichni studii)*, 1(6). Retrieved from: <http://ucs-univ.kiev.ua/images/archive/issue6/7.pdf>

Filipchuk, L. (2020). *Art and freedom of expression in times of conflict in Ukraine*. A series of analytical reviews about Ukraine was prepared by Freedom House in cooperation with Ukrainian public organizations Institute of Mass Information, Human Rights Platform and ZMINA Human Rights Center, which united to protect freedom of expression in Ukraine. Document No. 2, Hrudn. Retrieved from: https://freedomhouse.org/sites/default/files/2021-01/FH_Ukr-PB_02-Art-and-Freedom-of-Expression_Ukr-v2.pdf

Shulha, O. M. (2016). Nadbudovnyi riven symbolichnoho universumu: teoretychni narys. *Ukrainskyi sotsium*, 1(56). Retrieved from: https://ukr-socium.org.ua/wp-content/uploads/2016/01/82-89__no-1__vol-56__2016__UKR.pdf

Pavlo Bohdan

Post-Graduate Student, National Technical University of Ukraine "Ihor Sikorskyi Kyiv Polytechnic Institute"; Kyiv, Ukraine; e-mail: eksplotator@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5892-1177>

Art aesthetic or political, G. Lessing between Plato and Aristotle

Abstract

The article primarily analyzes the experience of ancient Greece in the works of Plato and Aristotle on the state, and initially civic, censorship of works of art, as well as the role of sensory perception, image, social ideal, integrity of shaping human consciousness on the way of its existence in society. The article shows two main tendencies regarding the primacy or secondary of artistic education in the state. The theoretical understanding of the role of figurative sensuality in the construction of the consciousness of the people, which was made by G. Lessing in the analysis of the boundaries between the art of sculpture and poetry, is considered. Exploring the ways of image creation in art, he is forced to pay attention not only to the purely aesthetic aspects of the work of art, but also to take a clear position on the normativity of image creation. Because he analyzes art not for personal interest, but because he understands

primarily the educational, pedagogical function of art for the formation of cultural human consciousness. As a conclusion, we have a generalization in the form of sensuality, image, thinking in relation to the individual, as well as experience, art, science in relation to the formation of culture in general, as social forms of activity of individuals. Due to the unevenness of the composition of society itself, the deepening of the division of labor in it, we have also fragmentation, diversity of sensuality, imagery of thinking in different layers of society, which leads to the emergence of institutions of censorship, as an external law in relation to citizens. This problem allows us to reveal the social essence of the sensuality of the individual, and censorship - as an attempt of external retention of the integrity of the worldview of the individual within the state.

Keywords: *image, sensibility, culture, social ideal, politics, censorship, universal, singular; G. Lessing.*

ЛОГІКА

УДК 161

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.2.6

Я. О. Кохан,

кандидат філософських наук,

молодший науковий співробітник відділу логіки та методології науки

Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України,

м. Київ, Україна

e-mail: yarkaen@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8958-772X>

СИМВОЛІЧНА ЛОГІКА: ПОВЕРНЕННЯ ДО ВИТОКІВ. СТАТТЯ IV. ГРАФІКИ ФУНКЦІЙ ТА ВІДНОШЕНЬ

Існує два типи задання функцій: операційне (спершу функція застосовується до аргументів) і граматичне (спершу вводиться значення функції). Всяка функція формує два відношення: пряме, або аверсне (за операційного задання) та зворотне, або реверсне (за граматичного задання). Прямим, або аверсним (відповідно, зворотним, або реверсним), графіком функції, називається множина послідовностей таких об'єктів, що останній (відповідно, перший) з них є значенням даної функції на послідовності інших із цих об'єктів як аргументів. У граничному випадку 0-місних функцій обидва графіки збігаються. Прямі графіки функцій під назвою пробігів значень функцій відкрив Готлоб Фреге. Він підкреслював не тотожність функцій та їхніх графіків. На жаль, у теорії множин під впливом Джузеппе Пеано було прийнято альтернативний підхід, за яким функції та відношення тотожні своїм графікам і, зрештою, одне одному. Цей підхід призводить до двох неприйнятних і взаємно суперечливих висновків, а тому має бути відкинутий.

Ключові слова: логістика, категорії, відношення, графік функції, графік відношення, декартів добуток.

Пропонована стаття є четвертою в серії. Метою всієї даної серійної розвідки є демонстрація того, що всю сучасну логіку як науку можливо перебудувати на новій категорійній основі, отримавши при цьому велику кількість теоретичних переваг.

У першій статті серії [2] було показано, що сучасна логіка категорійно не відповідає задуму її творця – Готлоба Фреге, котрий передбачав побудову логіки функцій як дисципліни, у той час як в дійсності в силу кількох причин поняття функції було замінене на поняття предиката, в результаті чого сам Фреге, а також Джузеппе Пеано (незалежно від Фреге) та їхні послідовники збудували замість логіки функцій логіку предикатів, і остання є фактичним теоретичним стрижнем всієї сучасної символічної логіки. В тій же статті автор вперше в літературі поставив питання про можливість побудови логіки функцій і окреслив позитивну відповідь на це питання.

Категорійна основа обох логік: предикатів та функцій – доволі подібна. Логіка предикатів ґрунтується на таких вихідних категоріях, як *предмет*, *предикат*, *рівність* та (неявно) *послідовність*. Логіку функцій можливо збудувати, якщо замінити категорії предиката та рівності на більш загальні категорії *функції* та *представлення* (предикат є частинним випадком функції, а рівність – частинним випадком представлення). Тому друга стаття серії [3] була присвячена загальному опису всіх вихідних категорій функційної логіки.

Оскільки ж на основі вихідних категорій завжди вводяться похідні категорії, то третя стаття серії [4] була присвячена опису найважливіших похідних категорій логіки функцій, а саме – категорій *аргумента* функції та відношення, *значення* функції, *відношення* (та *властивості* як частинного випадку відношення) і, нарешті, *множини* (класу) та *підмножини* (підкласу). При цьому в межах логіки функцій був сформульований фрегевський принцип (множинної) абстракції, що лежить в основі поняття множини.

За межами розгляду залишилися лише одна важлива похідна категорія логіки – добре відома категорія *графіка* функції (або, що те саме, графіка відношення). Пропонована четверта стаття серії

присвячена розгляду саме цієї категорії, більш звичної для математиків, ніж для логіків, хоча, насправді, такої, що має фундаментальний логічний статус.

Відзначимо, що у цій статті ми без додаткових роз'яснень використовуємо введений у попередніх трьох статтях серії [див.: 2; 3; 4] теоретичний та технічний матеріал (термінологію та символіку), тому для розуміння подальшого викладу слід з ними ознайомитися.

Два способи зіставлення функцій та їхніх значень. Однозначне представлення ми називаємо *заданням (специфікацією)*. Щоб задати будь-яку функцію, слід задати той закон, той метод, за яким функція зіставляє наборам своїх аргументів (якщо вони у неї є) свої значення. Цей закон, власне, є відношенням і має форму формули представлення. А саме, нехай дано функцію $f^{(n)}$, першу валентність якої можуть займати лише g_1 -об'єкти, другу валентність – лише g_2 -об'єкти, ..., n -ну валентність – лише g_n -об'єкти, а значеннями можуть бути лише g_0 -об'єкти; відповідний закон, яким задається ця функція $f^{(n)}$, ми записуємо у вигляді виразу

$$(g_0^{(0)})^2 \approx (f^{(n)}((g_1^{(0)})^2, \dots, (g_n^{(0)})^2)), \quad (1)$$

який ми, згідно з роз'ясненнями [3], для зручності прочитання скорочуємо скрізь, де це не призводить до непорозумінь, до вигляду

$$g_0^2 \approx f(g_1^2, \dots, g_n^2). \quad (2)$$

(таку символіку надалі називатимемо *спрощеною*).

Насправді, це лише один з двох допущених способів запису, оскільки незалежно задане значення функції тут стоїть на першому місці: перед представленням і раніше за застосування функції до її аргументів, тоді як у природних мовах і математиці використовується також і протилежна послідовність, коли спершу застосовують функцію до її аргументів, після чого вже переходять до її значення. Приміром, при вивченні математики у школі

воліють казати: «Два плюс три буде п'ять», тоді як формулі (1) буквально відповідають розмовні фрази з протилежним порядком слів: «П'ять є сумою двох і трьох», «П'ять отримуємо додаванням до двох трьох» та подібні. Називатимемо фрази (власне, речення) першого типу, а отже, й ті задання функції, у яких спершу функція застосовується до аргументів, *операційними*, а фрази другого типу, а отже, й самі задання функції, в яких спершу називається значення функції, *граматичними* (оскільки значення функції позначається у реченні підметом або групою підмета, а група підмета у природних мовах у нормі стоїть на початку речення; принаймні, така ситуація в українській, від якої ми й відштовхуємося).

При логічному аналізі природних мов і в процесі побудови теорій логічної прагматики та математичної лінгвістики доводиться враховувати порядок слів у реченні, тож доводиться розрізняти операційні та граматичні формулювання. Для цього у прагматичі та матлінгвістиці ми вживаємо квазіформули та формули, в яких до знака представлення з боку характеристики приписано двокрапку [1, с. 169]. У цьому разі граматичне задання (2) функції $f^{(n)}$ переписеться, набувши наступного вигляду:

$$g_0^2 \approx: f(g_1^2, \dots, g_n^2), \quad (3)$$

тоді як операційне задання тієї самої функції запишеться у вигляді

$$f(g_1^2, \dots, g_n^2) \approx g_0^2. \quad (4)$$

Для цілей чистої предметної логіки достатньо квазіформул (тобто, задань функцій) виглядів (1) та (2), однак, у металогіці доводиться звертатися й до більш деталізованих задань (3) й (4), з чим ми й матимемо справу нижче.

Ще раз нагадаємо, що задання функції – це ніщо інше, як *відношення* (див. попередню статтю [4] даної серії, зокрема формули розв'язання відношень (5) і (6) у ній), тож виділені нами вище способи задання функцій (1) – (4) – це все відношення; більше

того, за фіксованих функцій $f^{(n)}$, $g_0^{(0)}$, $g_1^{(0)}$, ..., $g_n^{(0)}$, всі ці задання являють собою одне відношення лише, якщо збігаються за порядком своїх змістовних компонентів; скажімо, *Для однієї планети бути супутником другої планети* (символічно: $g^2 \approx: f(g^4)$) і *Бути супутником другої планети для однієї планети* (символічно: $f(g^4) \approx: g^2$) – це різні двомісні відношення, зворотні одне до одного, оскільки всяке з них має місце точно на тих парах об'єктів, які суть обернення пар, на котрих має місце друге з цих відношень.

Це означає, що всяка функція $f^{(n)}$ може бути задана двома різними відношеннями: те з них, яке зображається квазіформулою (4), ми назвемо *прямим* (або *аверсним*) відношенням, яке формує функція $f^{(n)}$ (або *відносно* функції $f^{(n)}$), і позначатимемо його символом ${}^aR_f^{(n+1)}$, тоді як відношення, що зображається квазіформулами (1)–(3), ми назвемо *зворотним* (або *реверсним*) відношенням, яке формує функція $f^{(n)}$ (або *відносно* функції $f^{(n)}$), і позначатимемо його символом ${}^rR_f^{(n+1)}$. Із таких означень випливає, що операційне задання всякої функції – це аверсне відношення, для якого дана функція є формівною, а граматичне задання тієї самої функції – це реверсне відношення, для якого дана функція є формівною. Така термінологія доволі природна, оскільки ми завжди починаємо вивчення функцій як окремих об'єктів із задання їх як дій, які виконуються над якимись списками об'єктів з метою отримання результату, і тільки пізніше дізнаємося, що вивчена дія називається абстрактним словом «функція», а результат цієї дії так само абстрактно кваліфікується як «значення функції». Тим самим, операційне задання функцій у людському пізнанні і в освіті передує їхньому граматичному заданню.

Графіки функцій та відношень. Функції – це суто якісні логічні об'єкти, однак у всіх них є об'ємнісний, теоретико-множинний відповідник. Навіть, два такі відповідники. А саме, йдеться про графіки функцій. Нехай функція $f^{(n)}$ задана відношенням (1)/(2)/(3), тобто, зворотним (відносно $f^{(n)}$) відношенням ${}^rR_f^{(n+1)}$; в такому разі існує також і пряме відносно $f^{(n)}$ відношення ${}^aR_f^{(n+1)}$, котре має вигляд (4). *Прямим* (аверсним)

графіком aG_f функції $f^{(n)}$ – і також просто графіком ${}^aG_{R_f}$ прямого відношення ${}^aR_f^{(n+1)}$ – назвемо множину всіх таких $n+1$ -ок вигляду $\langle (g_1^{(0)})^{i_1}, \dots, (g_n^{(0)})^{i_n}, (g_0^{(0)})^{i_0} \rangle$ (або, у спрощеній символіці: $\langle g_1^{i_1}, \dots, g_n^{i_n}, g_0^{i_0} \rangle$), для яких має місце $(g_0^{(0)})^{i_0} \approx (f^{(n)}((g_1^{(0)})^{i_1}, \dots, (g_n^{(0)})^{i_n}))$; символічно:

$${}^aG_f = {}^aG_{R_f} = \{ \langle (g_1^{(0)})^{i_1}, \dots, (g_n^{(0)})^{i_n}, (g_0^{(0)})^{i_0} \rangle \mid (g_0^{(0)})^{i_0} \approx (f^{(n)}((g_1^{(0)})^{i_1}, \dots, (g_n^{(0)})^{i_n})) \}, \quad (5)$$

або, у спрощеній символіці:

$${}^aG_f = {}^aG_{R_f} = \{ \langle g_1^{i_1}, \dots, g_n^{i_n}, g_0^{i_0} \rangle \mid g_0^{i_0} \approx f(g_1^{i_1}, \dots, g_n^{i_n}) \}. \quad (6)$$

Відповідно, зворотним (реверсним) графіком rG_f функції $f^{(n)}$ — і також просто графіком ${}^rG_{R_f}$ зворотного (відносно $f^{(n)}$) відношення ${}^rR_f^{(n+1)}$ — назвемо множину всіх таких $n+1$ -ок вигляду $\langle (g_0^{(0)})^{i_0}, (g_1^{(0)})^{i_1}, \dots, (g_n^{(0)})^{i_n} \rangle$ (або, у спрощеній символіці: $\langle g_0^{i_0}, g_1^{i_1}, \dots, g_n^{i_n} \rangle$), для яких має місце $(g_0^{(0)})^{i_0} \approx (f^{(n)}((g_1^{(0)})^{i_1}, \dots, (g_n^{(0)})^{i_n}))$; символічно:

$${}^rG_f = {}^rG_{R_f} = \{ \langle (g_0^{(0)})^{i_0}, (g_1^{(0)})^{i_1}, \dots, (g_n^{(0)})^{i_n} \rangle \mid (g_0^{(0)})^{i_0} \approx (f^{(n)}((g_1^{(0)})^{i_1}, \dots, (g_n^{(0)})^{i_n})) \}, \quad (7)$$

або, у спрощеній символіці:

$${}^rG_f = {}^rG_{R_f} = \{ \langle g_0^{i_0}, g_1^{i_1}, \dots, g_n^{i_n} \rangle \mid g_0^{i_0} \approx f(g_1^{i_1}, \dots, g_n^{i_n}) \}. \quad (8)$$

(Як бачимо, спрощена символіка справді дуже полегшує сприйняття формальних виразів логіки функцій.)

Таким чином, графіки відношень та їхніх формівних функцій – це множини, які складаються із саме тих списків (послідовностей) об'єктів, між якими (об'єктами) мають місце ці відношення. Із наведених означень добре видно, що відмінність між прямими та зворотними графіками полягає лише в тому, на якому

місці списку: останньому або першому – в них перебуває той об'єкт, який є значенням функції, про графіки якої йдеться. При цьому обидва графіки всякої функції абсолютно об'єктивні й рівноправні, так само, як і обидва відношення, які формує ця функція. Більше того, вони однозначно пов'язані з описаними у попередньому пункті двома способами зіставлення функцій з їхніми значеннями. А саме, прямий графік всякої функції є об'ємним (або об'ємнісним, екстенціональним) відповідником функції при її операційному заданні (що зображає квазіформула (4)), тоді як зворотний графік тієї самої функції є об'ємним відповідником функції при її граматичному заданні (що зображають квазіформули (1)–(3)).

У граничному випадку 0-місної функції $f^{(0)}$, заданої прямим відношенням $(g^{(0)})^2 \approx (f^{(0)})$ і, відповідно, зворотним відношенням $(f^{(0)}) \approx (g^{(0)})^2$ (у спрощеній символіці, це відповідно, відношення $g^2 \approx f$ та $f \approx g^2$), аверсний та реверсний графіки збігаються, оскільки обидва мають вигляд множини одиничок, складених зі значень функції $f^{(0)}$: ${}^aG_f = {}^aG_{R_f} = {}^rG_f = {}^rG_{R_f} = \{ \langle (g^{(0)})^i \rangle \mid (g^{(0)})^i \approx (f^{(0)}) \}$.

Прямі графіки функцій під назвою *пробігів* (або *прогресій*) *значень функцій* («Werthverlauf» в однині) відкрив і ввів у літературу Фреге у своїй піонерській роботі 1891 року [6]. Але, оскільки на той час поняття множини й послідовності тільки оформлювалися (сам Фреге докладав зусиль для їхнього прояснення – в інших працях) і ще не були робочим інструментом логіки й математики у цілому, Фреге не дав прямим графікам жодного прямого (явного) опису, а ввів їх за допомогою наступного не конструктивного означення [5, с. 7], яке з поправкою на нашу термінологію й символіку може бути сформульоване двома наступними способами:

І. А) *Вираз «функції $f^{(1)}(h^2)$ і $g^{(1)}(h^2)$ мають один і той самий пробіг значень» означає те саме, що й вираз «функції $f^{(1)}(h^2)$ і $g^{(1)}(h^2)$ завжди набувають однакового значення на однаковому аргументі»;*

В) *вираз «функції зі значеннями виглядів $f(h^2)$ і $g(h^2)$ мають один і той самий пробіг значень» означає те саме, що й вираз*

«функції зі значеннями виглядів $f(h^2)$ і $g(h^2)$ завжди набувають однакового значення на однаковому аргументі».

Тут обмеження лише одномісними функціями насправді не зменшує рівня загальності, оскільки аргументами таких функцій можуть бути n -членні послідовності якихось об'єктів; приміром, можна означити $h^{(0)}$ через іншу функцію $l^{(0)}$ наступним чином:

$\forall k^2 (k^2 \approx h \leftrightarrow \exists l^2 \dots \exists l^{2n} (k^2 \approx \langle l^2, \dots, l^{2n} \rangle))$, де ' k ' – змінна, а другий знак представлення можна замінити на знак рівності; у цьому разі одномісні функції $f^{(1)}(h^2)$ і $g^{(1)}(h^2)$ природно трактуватимуться як n -місні функції, оскільки матимемо: $f^{(1)}(h^2) = f^{(1)}(\langle l^2, \dots, l^{2n} \rangle) = f^{(n)}(l^2, \dots, l^{2n})$, і так само: $g^{(1)}(h^2) = g^{(1)}(\langle l^2, \dots, l^{2n} \rangle) = g^{(n)}(l^2, \dots, l^{2n})$.

Попередньо Фреге унаочнює це означення, щоб не було жодних сумнівів у тому, якого роду об'єкти є тими самими пробігами значень, спільними для еквівалентних функцій. Він пише, що інтуїцію пробігу значень, інтуїцію зіставлення значень функції її аргументам дає метод аналітичної геометрії, в якій аргументи функції відкладаються на площині на осі абсцис, а значення функції — на осі ординат тієї ж площини, відповідно до чого кожна точка деякої кривої зображає відповідність між аргументом і значенням (на цьому аргументі) деякої функції [6, с. 25]. Але це якраз і означає, що пробіг значень функції, її прямий графік – це множина пар <аргумент, значення>.

На жаль, неконструктивний характер означення й відсутність прямого опису пробігів значень привели Фреге до неправильних висновків. А саме, він ввів для пробігів значень символіку вигляду ' $\dot{\epsilon}(f(\epsilon))$ ' (над першим епсілоном стоїть знак легкого придиху), яка вводить в оману, оскільки всі сприймають її як позначення для множини об'єктів вигляду ϵ , а не пар об'єктів вигляду $\langle \dot{\epsilon}, f^i(\epsilon) \rangle$ (зокрема, у фрегевському випадку однозначних функцій: $\langle \dot{\epsilon}, f^0(\epsilon) \rangle$), про які (пари об'єктів), по суті, йдеться у формулюванні І. Сам Фреге теж так помилився, коли, ототожнивши властивості (він називав їх *поняттями* згідно з тодішнім філософським слововжитком) з одномісними істинневими функціями, заявив, що для таких функцій (*предикатів* у сучасному слововжитку) їхні

пробіги значень – це *об'єми* їх як понять, тобто, множини всіх тих об'єктів, котрі мають відповідну властивість (підпадають під відповідне поняття). Що прямо суперечить його ж опису інтуїції пробігу значень як кривої в аналітичній геометрії. Справді, нехай **1** – це істина, **0** – це лож, і нехай дано якийсь предикат $F^{(1)}$ та предмети a і b такі, що $F(a) = 1$ і $F(b) = 0$. У такому разі елементами пробігу значень функції $F^{(1)}$ будуть пари $\langle a, 1 \rangle$ і $\langle b, 0 \rangle$, тоді як елементом об'єму $F^{(1)}$ як властивості («поняття» традиційної логіки) є предмет a , але не є ні предмет b , ні жодна з пар $\langle a, 1 \rangle$ і $\langle b, 0 \rangle$.

Названа суперечність є достатнім аргументом на користь тієї позиції, що графіки функцій (та відношень) мають описуватися прямо і явно, як ми це зробили вище за допомогою означень (5)/(6) та (7)/(8), а фрегевське положення I має бути переформульоване з означення на змістовне твердження, котре має доводитися як теорема логістики. Власне, таке доведення тривіальне і просто зводиться до порівняння поняття еквівалентності (рівнозначності) функцій з дефінієсами означень (5)/(6) та (7)/(8).

Логічний та теоретико-множинний підходи до опису графіків. Фреге завжди й принципово вказував на різницю між функцією та її графіком як цілком різними об'єктами дійсності. Він особливо підкреслював: «У багатьох фразах звичайного математичного слововживання слово “функція” напевне відповідає тому, що я тут назвав пробігом значень функції. Однак функція в сенсі, в якому це слово вживається тут, є логічно первинною [як поняття]» [6, с. 26, прим.]. Ця теза ілюструється у текстах Фреге багатьма прикладами; скажімо, перед зацитованим пасажем ми бачимо приклад еквівалентних числових функцій зі значеннями вигляду $x^2 - 4x$ та вигляду $x(x - 4)$, де змінна x може вказувати на будь-яку непорожню числову область; зрозуміло, що ці дві функції різняться між собою як методи обчислення – тобто, власне, як функції; отже, вони не тотожні; при цьому вони мають один і той самий прямий графік (і так само, один і той самий зворотний графік), оскільки вірно, що $\forall x (x^2 - 4x = x(x - 4))$.

На превеликий жаль, після Фреге розуміння різниці між функціями та їхніми графіками було майже повністю втрачене у логіці й математиці. Переважна більшість дослідників під впливом Пеано [7, с. 69, прим. 2] прийняла зовсім іншу, вироблену в рамках теорії множин, точку зору, яка перевертає все з ніг на голову, а саме:

1) спершу, не маючи ще в теорії загальних понять функції та відношення – але насправді активно користуючись як відношеннями ($\in^{(2)}$, $\subseteq^{(2)}$, $\subset^{(2)}$ та їхні доповнення), так і однозначними функціями ($\sim^{(1)}$ (довопнення), $\cap^{(2)}$ і $\cup^{(2)}$), – будують поняття *n*-членного декартового добутку $M_1 \times \dots \times M_n$ множин $M_1, \dots, M_n$ як множини всіх таких *n*-ок $\langle a_1, \dots, a_n \rangle$, для яких вірно, що $a_1 \in M_1, \dots, a_n \in M_n$; прямі графіки, вочевидь є підмножинами декартових добутків;

2) після цього без аргументів, постулативно оголошують підмножини декартових добутків, тобто, прямі графіки, відношеннями; при цьому заявляється, що це не постулат, не аксіома, а означення – тобто, слово «відношення» треба розуміти як таке, що позначає певну підмножину певного декартового добутку, і ніяк інакше; жодні змістовні міркування при цьому до уваги не беруться;

3) нарешті, розглядають ті прямі графіки (новоозначені «відношення») aG , в яких для всяких $a_1, \dots, a_{n-1}$ існує один-єдиний a_n такий, що $\langle a_1, \dots, a_{n-1}, a_n \rangle \in {}^aG$, і називають ці графіки «функційними відношеннями»; в якості останнього кроку оголошують слово «функція» просто евфемізмом для словосполучення «функційне відношення», бо, мовляв, це просто зручно – писати $x_n = f(x_1, \dots, x_{n-1})$ замість $F(x_1, \dots, x_{n-1}, x_n)$ або $R(x_1, \dots, x_{n-1}, x_n)$, де F/R – це позначення для прямого графіка як «відношення».

У світлі викладеної в даній серії статей логічної теорії зрозуміло, що така – майже загальноприйнята в математиці (якщо не рахувати окремих теоретиків з теорії категорій та теорії обчислювань) – точка зору і занадто вузька, і, через свою вузькість, просто хибна у загальному випадку. Вона завузька, бо в ній

буквально відсутній граничний: 0-місний – випадок як функцій, так і відношень; хибність цієї теоретико-множинної точки зору виявляється саме при спробі розглянути 0-місні відношення.

Справді, фіксацією однієї з валентностей всякого n -місного відношення $R(x_1, \dots, x_{n-1}, x_n)$ деяким предметом a_n ми отримуємо або $n-1$ -місне відношення $R(x_1, \dots, x_{n-1}, a_n)$ з параметром a_n , або нічого – якщо отримана конструкція в дійсності не трапляється, є неможливою. У частинному випадку $n = 1$ фіксацією предметом a_1 ми з одномісного відношення $R(x_1)$ отримуємо або 0-місне відношення $R(a_1)$, або нічого. Наприклад, з 1-місного відношення *х більш(ий/а/е) за Землю* фіксацією предметом (астрономічним об'єктом) *Сонце* ми отримуємо 0-місне відношення *Сонце більше за Землю*, а фіксацією того самого 1-місного відношення предметом *Місяць* ми не отримуємо нічого, оскільки такого відношення між Місяцем і Землею, яке позначалося б реченням «Місяць більший за Землю», у природі просто не існує.

Конструкція ж декартового добутку, при спробі застосувати її до таких фіксацій, дає два однаково хибні, і при тому взаємно несумісні висновки. З одного боку, оскільки n -місні «відношення» суть підмножини декартових добутків n множин, то 0-місні відношення мали б бути підмножинами декартового добутку 0 (нуля) множин, тобто, підмножинами порожньої множини; це означає, що всі 0-місні відношення рівні порожній множині, зокрема,

$$\begin{aligned} \text{Сонце більше за Землю} = \text{Уран більший за Землю} = 2 < 3 = \\ (2 + 2 = 4) = \emptyset, \end{aligned}$$

що очевидно абсурдно. З іншого боку, оскільки n -місні «відношення»-прямі графіки суть множини n -ок, то 0-місні відношення мали б бути множинами 0-ок (нульок). Така нулька у природі одна – це порожня послідовність Λ (позначення – грецька лямбда), відтак, всі 0-місні відношення виявляються рівними єдиній одноелементній множині $\{\Lambda\}$, яка містить Λ . Звідси маємо, що

$$\text{Сонце більше за Землю} = \text{Уран більший за Землю} = 2 < 3 = \\ (2 + 2 = 4) = \{\Lambda\},$$

що так само абсурдно, як і попередній висновок, і при цьому не сумісно з ним, оскільки $\emptyset \neq \{\Lambda\}$.

Таким чином, теоретико-множинна точка зору на відношення (а отже, й функції), панівна у сучасній математиці й логіці, просто суперечлива і має бути відкинута. Натомість, слід прийняти викладену в даній серії статей точку зору, за якою

(i) функція – це первинне логічне поняття; функцією ми називаємо всякий спосіб представлення якихось довільних об'єктів (значень функції);

(ii) відношення – це похідне поняття; відношенням ми називаємо представлення функцією;

(iii) існує два рівноправні способи задання функції: операційний та граматичний, – що означає, що функція формує одразу два рівноправні відношення: пряме, аверсне (яке відповідає операційному заданню) та зворотне, реверсне (котре відповідає граматичному заданню).

Підкреслимо ту принципову обставину, що ця наша точка зору є лише результатом послідовного розвитку позиції Фреге. Єдині дві новації, які ми вводимо відносно фрегевської системи категорій – це введення первинного, неозначуваного поняття представлення (що тягне за собою розширення поняття функції відносно фрегевського) та розрізнення двох типів задання функції – яке Фреге, на жаль, прямим текстом відмовився визнавати об'єктивним логічним розрізненням, і яке тягне за собою розрізнення двох не тотожних графіків функції: прямого (як об'ємнісного відповідника прямого відношення щодо даної функції) та зворотного (як об'ємнісного відповідника зворотного відношення щодо даної функції).

ЛІТЕРАТУРА

1. Кохан Я. О. Виразальні можливості формальних мов (Частина I). *Мова і культура* 2012. Вип. 15. Т. II, (156). Київ : Видавничий дім Дмитра Бураго. С. 165–172.
2. Кохан Я. Символічна логіка: повернення до витоків. Функціональний погляд на світ. *Практична філософія*. 2006. 1 (19). С. 240–244.
3. Кохан Я. Символічна логіка: повернення до витоків. Стаття II. Базові категорії. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія*. 2020. № 4 (47). С. 47–57.
4. Кохан Я. Символічна логіка: повернення до витоків. Стаття III. Похідні логістичні категорії. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2021. 2 (2). С. 141–155. URL : <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2021.2.2.9>
5. Frege G. *Basic Laws of Arithmetic*. Vol. I & II / trans. from German. Oxford : Oxford University Press, 2016.
6. Frege G. Function and Concept. In: Geach P. and Black M. (Eds.) *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford : Basil Blackwell, 1960. С. 21–41.
7. Kuratowski K., Mostowski A. *Set Theory* / trans. from Polish. Warszawa : PWN, Amsterdam : North-Holland, 1968. С. viii, 417.

REFERENCES

- Kokhan, Y. O. (2012). Expressive Capabilities of Formal Languages (Part I). *Language and Culture*, 15, II (156), 165-172. [In Ukrainian].
- Kokhan, Y. (2006). Symbolic Logic: Return to the Origins. A Functional View of the World. *Practical Philosophy*, 1 (19), 240-244. [In Ukrainian].
- Kokhan, Y. (2020). Symbolic Logic: Return to the Origins. Paper II. Basic Categories. *The Bulletin of Yaroslav Mudryi National Law University. Series: Philosophy, philosophy of law, political science, sociology*, 4(47), 47-57. [In Ukrainian].
- Kokhan, Y. (2021). Symbolic Logic: Return to the Origins. Paper III. Derivative Logistic Categories. *Multiversum. Philosophical Almanac*, 2 (2), 141-155. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2021.2.2.9> [In Ukrainian].

Frege, G. (2016). *Basic Laws of Arithmetic*. Vol. I & II. Trans. from German. Oxford: Oxford University Press, xxxix + XXXII + 253 + XV + 285 + A-42 + I-11 pp.

Frege, G. (1960). Function and Concept. In: Geach, P. and Black, M. (eds). *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, pp. 21-41. Oxford: Basil Blackwell.

Kuratowski, K. and Mostowski, A. (1968). *Set Theory*. Translated from Polish. Warszawa: PWN, Amsterdam: North-Holland, viii + 417 pp.

Yaroslav Kokhan

Candidate of Philosophical Sciences, Junior Researcher at the Department of Logic and Science Methodology of the H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: yarkaen@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8958-772X>

Symbolic Logic: Return to the Origins. Paper IV. Function and Relation Graphs

Abstract

The paper is the Part IV of the large research, dedicated to both revision of the system of basic logical categories and generalization of modern predicate logic to functional logic. The topic of the paper is consideration of graphs of functions and relations as a derivative and definable category of ultra-Fregean logistics. There are two types of function specification: an operational specification, in which a function is first applied to arguments and then the value of the function is entered as the result of such application, and a grammar specification, in which an object is first entered and then represented as a value of the function on the given arguments. Since function specifications are relations themselves (which was shown in the previous article of the series), this means that each function forms two relations: the obverse (for an operational specification) and the reverse one (for a grammatical specification). Hence, the definitions introduce two types of graphs: the obverse graph of a function, or a graph of the obverse relation formed by this function, is a set of sequences of such objects, the last of which is a value of this function on the sequence of other of these objects as arguments of the same function. Similarly, the reverse graph of a function, or the graph of the reverse relation formed by this function, is called a set of sequences of such objects, the first of which is the value of this function on the sequence of other of these objects as arguments of the same function. In the limiting case of 0-ary functions, both

graphs of any such function coincide. Gottlob Frege discovered obverse graphs of functions and called them function value-ranges. He fundamentally emphasized the non-identity of functions and their graphs. Unfortunately, in set theory under the influence of Giuseppe Peano, an alternative approach was adopted, according to which functions and relations are identical to their graphs and, ultimately, to each other. We show that this approach leads to two unacceptable and, at the same time, mutually contradictory conclusions, and must therefore be rejected.

Keywords: logistics, categories, relation, function graph, relation graph, Cartesian product.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 165.74:177

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.2.7

М. А. Драпогуз,
*аспірант кафедри регіональної політики та публічного адміністрування
Навчально-наукового інституту публічної служби та управління,
Діючий військовий капелан Збройних Сил України
м. Одеса, Україна
e-mail: drapog@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8461-4311>*

СУЧАСНІ ВИКЛИКИ ВІЙСЬКОВОМУ КАПЕЛАНСТВУ ПІД ЧАС РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ ТА ШЛЯХИ ЇХ ВИРІШЕННЯ

Становлення Служби військового капеланства України з моменту здобуття Незалежності в 1991 р. проходило складні етапи, які тісно пов'язані із соціокультурними трансформаціями всього українського суспільства. Після подій Майдану 2014 р. народ України остаточно обрав шлях євроінтеграції і розпочав боротьбу за розвиток у великій родині цивілізованого світу. Поступово всі суспільні та державні інституції почали процес реформи внутрішніх структур з метою наближення до стандартів європейських суспільств. Безпосередньо перед початком повномасштабної військової агресії російської федерації проти України, в Службі військового капеланства відбулися важливі зміни, які наблизили її внутрішню структуру до стандартів збройних сил закордонних держав. За рік існування Служби і роботи військових капеланів в бойових підрозділах Збройних Сил України набувається досвід, який поступово дає можливість проводити оцінку ефективності механізмів діяльності та управління. Представлена стаття є науковою рефлексією особистого досвіду автора, який проходить військову службу в Збройних Силах України на посаді військового капелана одного з бойових підрозділів. Діяльність військового капелана в межах сучасного інституту військового капеланст-

ва Збройних Сил України і одночасно в умовах виконання бойових завдань підрозділом, дає можливість зафіксувати та осмислити фактори і чинники, які знижують ефективність діяльності військових капеланів, або унеможливають її подальший розвиток. Змістом цього дослідження, є визначення інституційних та адміністративних чинників неефективної роботи військових капеланів та пропозиції управлінських рішень до їх подолання.

Ключові слова: Служба військового капеланства, капелан, Бройні Сили України, воєнний стан.

Враховуючи воєнний стан і пріоритети в технологічному розвитку Збройних Сил України можна відкласти упорядкування роботи Служби військового капеланства (надалі СВК) на повоєнний час. Але, спираючись на ставший ідеологічним вислів Головнокомандувача Збройних Сил України В. Ф. Залужного: «Маленька радянська армія ніколи не переможе велику радянську армію», актуальна потреба в якісних змінах у системі управління Збройних Сил України (надалі ЗСУ) не дозволяє відкладати можливості впровадження цінностей, які свого часу формували провідні західні армії цивілізованого світу. Серед інших, це цінність життя та добробуту людини в умовах виконання бойових завдань, пов'язаних із захистом Суверенітету та Незалежності власної країни. СВК має внутрішній потенціал, який може внести якісні зміни у систему управління ЗСУ. Але, річний досвід впровадження чинного Закону України про Службу військового капеланства виявляє неактуальність деяких з його інтенцій та неефективні управлінські методи реалізації діяльності СВК.

Як діючий військовий капелан ЗСУ, автор статті намагається актуалізувати проблеми Служби військового капеланства, які виникли за рік його існування. Як аспірант навчально-наукового інституту публічної служби та управління м. Одеса автор данного дослідження має власне бачення чинників виникнення цих проблем та надає пропозиції щодо їх подолання. Тож, метою статті є аналіз причин низької ефективності СВК в ЗСУ та, на підставі ана-

лізу, формулювання наукової пропозиції управлінських рішень, які можуть її підвищити.

Актуальність створення, розвитку та існування інституту військового капеланства в ЗСУ в різних аспектах розглядалась вітчизняними науковцями. Так, Л. Непіпенко протягом багатьох років здійснює науковий аналіз становлення інституту військового капеланства у соціокультурному вимірі. Розробки С. Здіорука стали фундаментальними у формуванні правової бази розвитку інституту СВК та впорядкування внутрішньої безпеки в партнерській співпраці держави та релігійних організацій. І. Ігнатченко розглядає становлення СВК з позицій теорії та історії адміністративного права. Також, у правовому аспекті розглядає тему становлення СВК. Також, в аспекті правового моделювання, впровадження СВК в Україні розглядав В. Войналович. Фундаментальні дослідження історичного шляху становлення військового капеланства в Україні зробив О. Саган. Водночас, аналітичних досліджень проблем ефективності СВК та чинників впровадження принципів Закону України про Службу військового капеланства в бойових підрозділах ЗСУ не проводилось.

Завдання капелана, згідно з чинним законодавством, це задоволення релігійних потреб військовослужбовців [3, ст. 4 п. 1]. Цікаво, що визначення духовно-релігійних потреб у Законі України про Службу військового капеланства є функціонально точним: «усвідомлені особою необхідності в ідеальних внутрішньо-спонукальних мотивах діяльності, особистісному розвитку та соціальній взаємодії, що проявляються в релігійних поглядах, уявленнях, почуттях, практиках і обрядових діях» [3, ст. 1 п. 4]. Але, саме це визначення, при аналізі практичного застосування Закону, і пояснює низьку ефективність інституту військового капеланства в ЗСУ.

Рівень оцінки більшості українського суспільства внутрішньо-спонукальних мотивів діяльності, особистісному розвитку та соціальній взаємодії, що проявляються в релігійних поглядах, уявленнях, почуттях, практиках і обрядових діях надзвичайно низький. Практичні висновки про ставлення військовослужбовців до

релігії як до цінності, яка мало впливає на внутрішньо-спонукальні мотиви діяльності, автор цього дослідження зробив на підґрунті власних спостережень у діючому бойовому підрозділі ЗСУ, який був сформований на Півдні країни. Для вивчення теоретичного підґрунтя чинників цього соціокультурного явища треба провести соціологічний аналіз ставлення до релігії у військовослужбовців за період російської агресії. Мабуть найефективнішим інструментом вивчення даного питання було б соціологічне опитування військовослужбовців. Проте, автор має сумніви, що пріоритетність завдань у системі ЗСУ дала б можливість провести репрезентативне опитування і його результати могли б поширювались у відкритому доступі.

Джерелом для нашого аналізу є результати опитування соціологічної служби Центру Разумкова. Вони проводилися з метою фіксації рівня релігійності та належності до конфесій в українському суспільстві у 2000–2021 рр. Використання більш пізніших соціологічних опитувань того самого Центру, які проводилися в листопаді 2023 р., не є доцільним, оскільки соціокультурні процеси у середовищі військовослужбовців та у громадян тилкових регіонів є принципово різними. За умов воєнного стану проведення опитувань серед військовослужбовців є актуальними, але пов'язане зі складністю їх виконання та ризиків як для дослідників, так і для військовослужбовців. Застосування методу експертного дослідження через опитування військовослужбовців-теологів та військовослужбовців-релігієзнавців теж пов'язане з ризиками та складностями побудови внутрішньої комунікації дослідження.

Тому дані названого опитування є єдиним джерелом розуміння належності українського суспільства до конфесій і рівень релігійності в довоєнний період і, на думку автора, можуть бути використані як гіпотетичне уявлення ставлення до релігії серед військовослужбовців.

Для розуміння чинників низького рівня впливу релігії на внутрішньо-спонукальні мотиви діяльності в особистісному розвитку та соціальній взаємодії, що проявляються в релігійних поглядах, уявленнях, почуттях, практиках і обрядових діях військо-

вослужбовців, потрібно визнати його залежність від характеру залученості особистості до релігійної системи. Ефективний вплив релігійних систем на внутрішньо-спонукальні мотиви діяльності можливий за умов, коли людина активно практикує і запроваджує вимоги релігійних систем у повсякденному житті. Без постійної комунікації з релігійним середовищем і фасилітації з боку релігійних лідерів відбувається поступова секуляризація особистості. Це усвідомлення добре виражається у християнській релігійній системі православної конфесії: в 80-му правилі Шостого Вселенського собору, згідно з яким ті, хто без поважної причини не причастилися три неділі поспіль, самі себе фактично відлучили від Церкви. Припускаючи, що ставлення до релігії серед військовослужбовців у ЗСУ на кінець 2023 р. приблизно збігається з результатами дослідження соціологічної служби Центру Разумкова в 2020–2021 рр., визначимо частку релігійних осіб, для яких релігійні системи можуть впливати на «внутрішньо-спонукальні мотиви діяльності в особистісному розвитку та соціальній взаємодії, що проявляються в релігійних поглядах, уявленнях, почуттях, практиках і обрядових діях».

В обраному соціологічному опитуванні нас цікавить виборка про щотижневе відвідування богослужінь та релігійних зібрань.

«Регулярно, не рідше, ніж раз на тиждень відвідують служби лише 20% тих, хто заявив, що відвідує релігійні служби та зібрання (від 31% – на Заході до 12–14% – у решті регіонів; від 34% вірних УГКЦ до 5-6% «просто православних» і тих, хто не відносить себе до жодного віросповідання). Відносна ж більшість (44%) тих, хто відвідує служби, зібрання, відвідують їх лише на релігійні свята. На Заході країни таких лише 33%, тоді як у трьох інших регіонах – від 49% до 53%. Найменше тих, хто дає таку відповідь – серед вірних УГКЦ (32,5%)... Відповідаючи на питання «Чи відвідували Ви богослужіння минулої неділі (суботи, п'ятниці)?», 21% дають ствердну відповідь» [2, с. 12]. Підкреслюючи власний досвід автора, який змусив замислитися над проблемою ефективності служби військового капеланства, потрібно надати результати відповіді на останнє запитання по Півдню Країни: «11% на Півдні» [2, с. 12].

Враховуючи дані про середній вік військовослужбовців ЗСУ з відкритих джерел – 40 років (УНІАН), проведемо уточнення можливої кількості питомої категорії військовослужбовців, використовуючи результати опитування [2, с. 49]. Відповідаючи на запитання: «Як часто Ви відвідуєте релігійні служби, зібрання, служіння?», відповідь «Раз на тиждень», вікова категорія 30–39 років дала 10,4%, а вікова категорія 40–49 років дала 16,4%. Середній результат цих двох вікових категорій становить 13,4%. Також, важливо вказати, що більшість військовослужбовців є чоловіками, що знов корелює аналіз дослідження. У визначенні структури церковно-конфесійних груп [2, с. 47] наводяться дані про стать респондентів шести репрезентативних груп. Для цього дослідження візьмемо три групи, які ідентифікують себе з певною конфесією та, з великою вірогідністю, включають в себе активних відвідувачів парафій та релігійних зібрань: ПЦУ, УПЦ (МП), УГКЦ. Так, різниця за результатами опитування 2021 р. між відсотками жінок та чоловіків у ПЦУ склала 12,8%, УПЦ (МП) – 36%, УГКЦ – 15,8%. При вирахуванні середнього результату різниці між чоловіками і жінками наведених трьох конфесійних груп становила 21,5%. Для визначення результату кореляції через належність до статевих груп віднімемо від середнього результату питомих вікових категорій активних парафіян 13,4% результат різниці між чоловіками і жінками в питомих релігійних групах 21,5%. Кінцевий результат соціологічного аналізу гіпотетичного виявлення кількості аудиторії військового капелана, згідно визначеного чинним законодавством завданням, складає 10,5% військовослужбовців.

Аналізуючи відсотки активних парафіян і членів релігійних громад та додаючи кореляцію різниці статевої належності в репрезентативних групах, можна побачити, що попит на задоволення релігійних потреб у суспільстві ледь перевищує одну десяту від загальної маси.

Навіть у вигляді припущення зрозуміло, що попит на задоволення духовно-релігійних потреб, що є завданням СВК (згідно з чинним законодавством), ставить під сумнів ефективність роботи цієї Служби.

Для пошуку конструктивного рішення цієї проблеми пропонуємо звернутися до закордонної моделі СВК, з якої, на нашу думку, були запозичені деякі ключові принципи. Це модель військового капеланства Збройних Сил Сполучених Штатів Америки. При порівнянні завдань Служби військового капеланства США (надалі СВК США) та України ми можемо побачити різницю. В AR 165-1 (Army Regulation 165–1 Religious Activities Army Chaplain Corps Activities), документі, який регламентує діяльність СВК США, називається «продуктом відданості нації релігійній свободі та її визнання того, що релігія відіграє невід'ємну роль у житті багатьох її солдатів» [7 с. 1-5b]. Релігія у цьому визначенні визнається невід'ємною в житті солдат. Тобто, релігія та релігійність є потребою, яку покликані задовольняти військові капелани.

В п. 1 ст. 1 Закону України «Про Службу військового капеланства» [3] військова капеланська діяльність визначається як «діяльність, яку здійснюють військові капелани з метою сприяння реалізації конституційного права військовослужбовців, працівників та членів їх сімей на свободу світогляду та віросповідання шляхом задоволення їх духовно-релігійних потреб». За українським законодавством, релігія є конституційним правом військовослужбовця на свободу світогляду, реалізації якого сприяють військові капелани. За законодавством США, діяльність військових капеланів задовольняє вже існуючий широкий попит.

Вирішення проблеми низького попиту на задоволення релігійних потреб у ЗСУ в короткостроковій перспективі лежить за межами впливу військового капелана підрозділу. Низький попит на задоволення релігійних потреб військовослужбовців, на нашу думку, є наслідком історичного впливу тоталітарного режиму радянської влади. Загальна традиція релігійного життя суспільства втрачена і потребує системного та тривалого відродження як з боку всього соціуму, держави, так і самих релігійних організацій. Одним з довгострокових шляхів відновлення попиту на релігію серед військовослужбовців є релігійно-просвітницька діяльність військового капелана, в контексті принципів ст. 5 Закону «Про Службу військового капеланства» [3]. Робота капелана з дотриманням принципу

добровільної участі в релігійних заходах та права на релігійну самоідентифікацію вимагає від капелана толерантності, терпимості, якостей соціального лідера та військового фаху.

У прикладі, наведеному протоієреєм Православної Церкви України Костянтином Лозинським, оголошено ключовий принцип сприйняття діяльності військового капелана військовослужбовцями підрозділу: «Я до кінця не розібрався у тому, як потрібно проповідувати Слово Боже серед військових, але найбільше мені подобається приклад апостола Павла: бути всім для всіх» [1, с. 45]. Зануреність капелана у середовище військової буденності і виконання бойових завдань створює надійні шляхи комунікації з військовими та висвітлює людські і професійні якості капелана. Якості лідера в релігійному та соціальному розумінні є запорукою успіху релігійно-просвітницької діяльності військового капелана. В п. 3 IV-го розділу Наказу «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України» [4] наведено основні завдання військового капелана. Серед них є таке, яке віддалено нагадує принцип, використаний протоієреєм Костянтином Лозинським, а саме: «допомога військовослужбовцям у розвитку їх особистісних та колективних моральних якостей на основі братерства, мужності, хоробрості, відповідальності, поміркованості, стійкості, жертвовності, дисциплінованості, розсудливості».

Звернемося до закордонного досвіду, до публікації Ханса Зейгера [9], де наведена ретроспектива становлення військової капеланської служби Збройних Сил США. Х. Зейгер згадує про функцію військового капелана як носія соціальної свідомості. Так, військові капелани Воєнного флоту США у 1850 р. змусили командування припинити практику бічування матросів. А в 1980-х роках голова капеланів Керміт Джонсон публічно критикував деяких президентів. Але, для реалізації змін у соціальної свідомості потрібні якості соціального лідерства, яке проявили військові капелани Збройних Сил США в наведеному прикладі. Поєднання місії соціального лідера та пастирської діяльності формує нову якість військового капелана, яке згодом набирає інституційних форм у СВК

США. У п. 2 розділу 3 AR 165-1 [7] інституалізовано поняття «духовного лідерства». Головна ідея духовного лідерства – забезпечення духовно-релігійного, морального і етичного супроводу в усіх ланках військової структури підрозділу та виконання ним завдань.

Для впровадження досвіду «духовного лідерства» СВК США в принципи Служби військового капеланства ЗСУ потрібна причетність військового капелана до всіх внутрішніх процесів командування та виконання бойових завдань. Водночас, «духовне лідерство» дуже тісно пов'язане з особистісними якостями військового капелана. Для впровадження такої форми роботи військового капелана потрібна і відповідна фахова підготовка в закладах духовної освіти, і усвідомлення цінності «духовного лідера» всередині військової системи управління. Актуальність «духовного лідерства» у військовому капеланстві в Збройних Силах України вимагає від релігійних організацій України впровадження нових факультетів спеціалізованої військової духовної освіти і інституалізації цієї форми в механізмах військового управління.

Впровадження досвіду «духовного лідерства» СВК США може надати українським військовим капеланам функцію агентів впровадження цінності життя та морально-духовного здоров'я людини. В свою чергу, ця функція військових капеланів може внести якісні зміни в управління в ЗСУ. Доказом цього є аналогічна функція військових капеланів Збройних Сил США, яка зафіксована в п. 3 розділу 3 AR 165-1 [7] і говорить про вплив військового капелана на «командну політику, практики лідерства та системи управління». Там само: «Очікується, що капелани, виконуючи свої обов'язки, будуть говорити відверто як захисники, щоб протистояти, або підтримувати вирішення завдань і питань командування». У відповідальності військового капелана Збройних Сил США знаходиться усвідомлення та оголошення командованню етичних, моральних та гуманітарних наслідків оперативних рішень. Інституалізація впливу військового капелана Збройних Сил США на планування військових операцій реалізована в регламентах FM 1-05 (Field Manual No.1-05, Headquarters Department of the Army

Washington, DC, 5 October 2012), FM16-5(58) (Field Manual No.16-5(58) Headquarters, Department Of The Army Washington 25, D. C., 16 April 1958) та ін. Наприклад, у ст. 9 розділу 1 FM 1-05 [8] визначаються можливості військового капелана: «Як радник релігійного штабу, капелан консулює командира та штаб з питань релігії та її впливу на всі аспекти військових операцій». В якості критики можна зауважити, що цей регламент визначає військового капелана як радника з вузької спеціальності: «питань релігії та її вплив на всі аспекти військових операцій» і СВК ЗСУ має аналогічну функцію і вплив. Але тоді слід нагадати відмінність у завданні військових капеланів Збройних Сил США та ЗСУ. У соціокультурному середовищі США релігія виконує роль внутрішньо-спонукальних мотивів діяльності набагато активніше, ніж у суспільстві України.

Для впровадження внутрішньо-спонукальних мотивів під час виконання бойових завдань особового складу ЗСУ однаково потрібно як духовне лідерство серед солдат і сержантів, так і усвідомлення потреби впровадження цінностей моралі, етики, цінності людського життя у керівного складу командування. Тому підвищити ефективність роботи СВК ЗСУ можна через механізми активної участі військового капелана та врахування його компетентного рішення у системі військового управління.

Ще один шлях підвищення ефективності СВК ЗСУ, який стосується функції військового капелана як радника командування з релігійної обстановки в місцях дислокації підрозділу. У підпункті 8 ст. 1 Закону України «Про Службу військового капеланства» [3] визначається напрям військової капеланської діяльності «з надання командуванню фахової інформації про вплив духовно-релігійних чинників на виконання визначених завдань». На практиці, в умовах ведення активних бойових дій, робота з визначення релігійної обстановки серед не чисельного населення прифронтових населених пунктів і населених пунктів, які знаходяться у зоні безпосереднього бойового контакту, потребує невеликих часових і матеріальних ресурсів. Здебільшого, вплив духовно-релігійних чинників на виконання визначених завдань незначний і заздалегідь опрацьовується Службою Безпеки України та внутрішньою контр-

розвідкою підрозділу. Такі умови роботи військового капелана як радника командування з релігійної обстановки створюють можливості для впровадження закордонного досвіду аналогічної функції військового капелана. У підпункті б п. 3 ч. 2 AR 165-1 [7] військовому капелану Збройних Сил Америки надається дві головних функцій: професійного військового релігійного лідера та професійного військового релігійного радника у штабі підрозділу. Характер військових операцій, які проводилися Збройними Силами США наприкінці ХХ ст. на Близькому Сході, в місцях військової присутності серед чисельного місцевого населення, в умовах активних соціальних контактів, вимагав не лише обізнаності в місцевих релігійних системах, а й постійних комунікацій з місцевими релігійними лідерами. Військовий капелан у таких умовах виконує не лише завдання зі спостереження за визначеною релігійною обстановкою, а й активну функцію налагодження каналів комунікації з місцевими релігійними лідерами для створення лояльності до дій військових. Для збільшення ефективності роботи СВК ЗСУ у сфері консультування командування підрозділу варто актуалізувати в положеннях і інструкціях функцію капелана: побудова комунікації з релігійними лідерами місцевих громад, з метою зниження ризиків виникнення конфліктів з місцевим населенням через порушення їх релігійних принципів та традицій. Також, опрацювання з місцевими релігійними громадами ризиків, які можуть спричиняти їх, зокрема не погоджені дії членів релігійних громад. Або, вплив на політико-культурну залежність їх релігійних систем з боку противника.

Серед чинників, які активно заважають розвитку Службі військового капеланства і лежать в площині адміністрування та менеджменту, є чинник керівних кадрів Служби військового капеланства не з числа офіцерів Служби військового капеланства. Також втратило актуальність управлінське рішення про інтеграцію священнослужителів, пасторів та імамів у систему Збройних Сил України під керівництвом офіцерів структури морально-психологічного забезпечення, яке було доцільно прийняте на початку впровадження Закону «Про Службу військового капеланства».

Закон України «Про Службу військового капеланства» [3] був підписаний Президентом України 30 листопада 2021 р. Згідно зі ст. 4 п. 2, Служба військового капеланства «утворюється як окрема структура у складі Збройних Сил України, Національної гвардії України, інших утворених відповідно до законів України військових формувань, Державної прикордонної служби України». Також, Наказом Міністра Оборони України № 383 від 15.11.2022 р. затверджуються зміни до «Інструкції про організацію виконання Положення про проходження громадянами України військової служби у Збройних Силах України», в яких встановлюється порядок укладання контракту на проходження служби у Збройних Силах України з громадянами, які є священнослужителями зареєстрованої в Україні релігійної організації та отримали від керівного центру (управління) відповідної релігійної організації мандат на право здійснення військової капеланської діяльності з «одночасним зарахуванням до списків особового складу, призначенням на відповідну посаду офіцерського складу» [5, розділ II, п. 2.23]. Із наведених документів можемо бачити, що посади Служби військового капеланства є офіцерськими. Водночас, у підпункті 11 п. 1 ст. 1 Закону «Про Службу військового капеланства» [3] визначено підпорядкування офіцерів Служби військового капеланства органам управління Служби військового капеланства. Зрозуміло, що на початку впровадження Закону «Про Службу військового капеланства», коли загальна маса капеланів має первинні звання офіцерів і не має досвіду служби на керівних посадах в системі Збройних Сил України, призначення на керівні посади офіцерів капеланської служби є недоцільним. Однак систематичне розподілення Служби військового капеланства на органи управління, які складаються не із військових капеланів, та на військових капеланів, закладає в інститут Служби військового капеланства ризик неефективності. Сутність ризику полягає в тому, що Службою військового капеланства може керувати старший офіцерський склад управління, який не має відповідної профільної освіти та компетенцій. Витокм такого управлінського рішення, на нашу думку, є Наказ Міністра Оборони України № 685 від 14.12.2016 р. [6] Згідно з п. 1 роз-

ділу II Наказу Міністра Оборони України «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України» Службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України становлять: «структурний підрозділ (посадові особи) Департаменту військової освіти, науки, соціальної та гуманітарної політики Міністерства оборони України; структурні підрозділи (посадові особи) Головного управління морально-психологічного забезпечення Збройних Сил України та органів військового управління Збройних Сил України; структурний підрозділ (посадові особи) Центру морально-психологічного забезпечення Збройних Сил України; військові священики (капелани) військових частин, військових навчальних закладів, установ та організацій Збройних Сил України». Таким чином, військові капелани підпорядковувались структурному підрозділу – Центру морально-психологічного забезпечення ЗСУ. Ми розуміємо, що на початку повномасштабної агресії російської федерації проти України ефективність прийнятих управлінських рішень щодо Служби військового капеланства не була в пріоритеті. Проте, з набутим досвідом роботи Служби військового капеланства в бойових умовах, інтеграція військових капеланів у військову систему управління на рівні батальйонів і бригад, формування горизонтальних комунікацій на місцевому, державному та міжнародному рівнях робить неактуальним підпорядкування військових капеланів органам управління Служби військового капеланства (яке складається переважно з офіцерів структурного підрозділу морально-психологічного забезпечення).

Для актуального управлінського рішення про заміну офіцерів структурного підрозділу морально-психологічного на офіцерів Служби військового капеланства в органах управління Служби військового капеланства є підстави на сьогодні. Упорядкована статтею 7 Закону «Про Службу військового капеланства» вимога до кандидата на отримання Мандату на здійснення військової капеланської діяльності – вища освіта не нижче рівня бакалавра. Проведення програм курсів з підвищення кваліфікації військових капеланів при Златоверхому Михайлівському Соборі. Впрова-

дження програм Міністерства Оборони та Генерального штабу з інтеграції військових капеланів в систему Збройних Сил України і проходження навчань офіцерів тактичного рівня. Варто зауважити, що вирішення проблеми актуальності підпорядкування військових капеланів органам управління Служби військового капеланства в їх наявній формі спричинить регламентні процеси розподілу квот конфесійного представництва військових капеланів в органах управління Служби військового капеланства: пропорційний розподіл конфесійного представництва військових капеланів в органах управління Служби військового капеланства з урахуванням конфесійної приналежності особового складу відповідно Збройних Сил України. В існуючій редакції Закону «Про Службу військового капеланства» зрозумілі механізми розподілу конфесійного представництва військових капеланів в органах управління Служби військового капеланства відсутні.

Отже, з огляду на проведене міждисциплінарне дослідження, автор припускає, що чинником низької ефективності Служби військового капеланства в Збройних Силах України може бути низький відсоток військовослужбовців, які є активними членами парафій, релігійних зібрань тощо. Це припущення потрібно підтверджувати актуальними соціологічними чи експертними опитуваннями військовослужбовців Збройних Сил України. Запропоновано можливий шлях подолання низької ефективності Служби військового капеланства через впровадження і інституалізацію принципів «духовного лідерства» у процесі роботи з особовим складом та компетентного впливу військових капеланів на управлінські рішення командування.

Рекомендовано додати до обов'язку військового капелана консультування командування з релігійної обстановки в місцях виконання бойових завдань, активно впливати на місцеві парафії та релігійні громади з метою створення підтримки бойової роботи підрозділів серед місцевих релігійних громад. Така форма актуалізує функцію військового капелана як радника командування з релігійної обстановки та наближає її до досвіду армій Північно-Атлантичного Альянсу.

Розглянуто втрату актуальності управлінського рішення про інтеграцію священиків, пастирів, імамів у систему Збройних Сил України під керівництвом офіцерів структури морально-психологічного забезпечення.

Тема наукового вивчення процесу розвитку та інтеграції Служби військового капеланства у Збройні Сили України є актуальною і потребує подальших наукових пошуків. Також потребує релігієзнавчого дослідження вплив інституту військового капеланства на характер релігійності військовослужбовців як частину українського суспільства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Костянтин Лозинський, прот. «Чи є атеїсти в окопах?». *Церква і суспільство. Науково-публіцистичний часопис з богослов'я, філософії, історії, соціології та релігієзнавства*. 2023. № 2.

2. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000–2021 рр. *Інформаційні матеріали. Центр Разумкова*. URL: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2021_Religiya.pdf

3. *Про Службу військового капеланства*: Закон України (Із змінами, внесеними згідно із Законами № 2131-IX від 15.03.2022, № 2845-IX від 13.12.2022). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>

4. *Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України*. Міністерство Оборони України Наказ № 685 від 14.12.2016; (Наказ втратив чинність на підставі Наказу Міністерства оборони № 420 від 18.07.2023). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text>

5. *Про затвердження Змін до Інструкції про організацію виконання Положення про проходження громадянами України військової служби у Збройних Силах України*. Міністерство Оборони України. Наказ № 383 від 15.11.2022 (Із змінами, внесеними згідно з Наказом Міністерства оборони №412 від 05.12.2022). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z1498-22#Text>

6. *Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України*. Міністерство Обо-

рони України. Наказ № 685 від 14.12.2016. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text>

7. *Army Chaplain Corps*, Army Regulation 165–1 Religious Activities URL: <https://www.armyresilience.army.mil/ard/images/pdf/Policy/AR%20165-1%20Army%20Chaplain%20Corps%20Activities.pdf>

8. Field Manual № 1-05. (2012). *Headquarters Department of the Army Washington*. DC. 5 October. FM 1-05. URL: https://rdl.train.army.mil/catalog-aws/view/100.ATSC/B0290104-DEB8-40DA-B7E1-1BCEABBEF4E2-1274402164816/fm1_05.pdf

9. Zeiger Hans. *Why Does the US Military Have Chaplains?* Pepperdine School of Public Policy. URL: <https://publicpolicy.pepperdine.edu/academics/research/policy-review/2009v2/why-does-us-military-have-chaplains.htm#:~:text=In%20the%20absence%20of%20government,made%20necessary%20by%20military%20service.%22&text=Beyond%20the%20constitutional%20argument%2C%20proponents,second%20justification%3A%20its%20moral%20effects>

REFERENCES

Kostyantyn Lozynskiy, prot. (2023). “Are there atheists in the trenches?”. Tserkva i suspil'stvo. *Naukovo-publitsystychnyy chasopys z bohoslov'ya, filozofiyi, istoriyi, sotsiolohiyi ta relihiyevnavstva (Church and society. Scientific and journalistic magazine on theology, philosophy, history, sociology and religious studies)*, 2. [In Ukrainian].

Peculiarities of religious and church-religious self-determination of citizens of Ukraine: trends 2000-2021. *Informatsiyini materialy. Tsentr Razumkova (Information materials. Razumkov Center)*. Retrieved from: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2021_Religiya.pdf. [In Ukrainian].

About the Military Chaplaincy Service: Law of Ukraine (With changes made in accordance with the Laws № 2131-IX від 15.03.2022, № 2845-IX від 13.12.2022). Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>. [In Ukrainian].

On the approval of the Regulation on the service of military clergy (chaplain service) in the Armed Forces of Ukraine. Ministry of Defense of Ukraine Order № 685 від 14.12.2016 (The order became invalid on the basis of the Order of the Ministry of Defense № 420 від 18.07.2023). Retrieved from: <https://>

zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text (date of application 28.11.2023). [In Ukrainian].

On the approval of the Amendments to the Instruction on the organization of the implementation of the Regulations on the completion of military service by citizens of Ukraine in the Armed Forces of Ukraine. Ministry of Defence Ukraine. Order No. 383 від 15.11.2022 (With changes introduced in accordance with the Order of the Ministry of Defense № 412 від 05.12.2022). Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z1498-22#Text> (date of application 29.11.2023). [In Ukrainian].

On the approval of the Regulation on the service of military clergy (chaplain service) in the Armed Forces of Ukraine. Ministry of Defence Ukraine. Order № 685 від 14.12.2016. Retrieved from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text> (date of application 30.11.2023). [In Ukrainian].

Army Chaplain Corps, Army Regulation 165-1 Religious Activities. Retrieved from: <https://www.armyresilience.army.mil/ard/images/pdf/Policy/AR%20165-1%20Army%20Chaplain%20Corps%20Activities.pdf> (date of application 25.11.2023).

Field Manual No. 1-05, Headquarters Department of the Army Washington, DC, 5 October 2012. FM 1-05. Retrieved from: https://rdl.train.army.mil/catalog-ws/view/100.ATSC/B0290104-DEB8-40DA-B7E1-1BCEABBEF4E2-1274402164816/fm1_05.pdf (date of application 29.11.2023).

Zeiger Hans Why Does the US Military Have Chaplains? Pepperdine. School of Public Policy.

Mykhaylo Drapohuz

Post-Graduate Student of the department of regional politics and public administration of the Educational and Scientific Institute of Public Service and Management, Active military chaplain of the Armed Forces of Ukraine; Odessa, Ukraine; e-mail: drapog@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8461-4311>

Current challenges to the ukrainian military chaplaincy during the russian-ukrainian war and ways to solve them

Abstract

The establishing of the Military Chaplaincy Service of Ukraine is closely related to the fundamental socio-cultural transformations of the entire Ukrainian society, which began in 1991, when Ukraine gained independence. After three revolutions, and especially the Revolution of Dignity in 2013-2014, the people of Ukraine finally chose the path of European integration and their further development in the great family of the civilized world. Gradually, all state and public institutions began to reform their internal structures to approach the standards of European societies. This also affected the armed forces of Ukraine, including and chaplain service. Since 1991, the chaplaincy has gone through several stages in its formation. As early as 2014, before the start of full-scale Russian military aggression against Ukraine, important changes took place in the Military Chaplaincy Service, which brought its internal structure closer to the standards of the armed forces of foreign countries. During the years of work of military chaplains in the combat units of the Armed Forces of Ukraine, experience has been gained that gradually allows us to assess the effectiveness of the mechanisms of activity and management. This article is a scientific reflection of the personal experience of the author, who is serving in the Armed Forces of Ukraine as a military chaplain in one of the combat units. The activity of a military chaplain within the framework of the military chaplaincy of the Armed Forces of Ukraine, and at the same time, in the conditions of the unit's execution of combat missions, gives an opportunity to fix and understand the factors of decreasing the effectiveness of military chaplains. The aim of this study is to determine the institutions and administrative factors of ineffective work of military chaplains and to propose management solutions to overcome them.

Keywords: *Служба військового капеланства, капелан, Збройні Сили України, воєнний стан.*

УДК 22.06:228

DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.2.8

Bohdan Kuryliak,

*PhD student in the Faculty of Theology at the University of Zurich,
Zurich, Switzerland*

e-mail: bohdan.kuryliak@uzh.ch

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9947-8850>

INTERPRETATION OF REVELATION 13 IN THE WRITINGS OF ELLEN WHITE

The origin and development of the Adventist Church was based on eschatological interpretations of the apocalyptic books of the Bible. Ellen White, one of the co-founders of the Seventh-day Adventist Church, played a prominent role in the interpretation of prophetic texts. In this article, I highlight her interpretation of one of the most controversial passages in the book of Revelation – the thirteenth chapter – in which John writes about the Antichrist. I show that Ellen White took a historical approach to the interpretation of apocalyptic prophecies. White interpreted the beast from the sea as a symbol of the papacy, and the beast from the earth as a symbol of Protestant America. White argued that the image of the beast would be a separate authority, a union of church and state in the United States, a kind of counterpart to the papacy. The restoration of the power of the papacy and its alliance with Protestantism will lead to the loss of religious freedom and persecution. The article highlights that the mark of the beast, according to Ellen White, symbolizes the celebration of Sunday – a false and idolatrous Sabbath. This spiritual sign will be activated in a future eschatological spiritual battle that will take place in the matter of worship and faithfulness to God's commandments. White wrote about Sunday laws in the historical context of the United States, where they were hotly debated and even passed in some states. I argue that White was not limited by historical context, but was making a statement about future Sunday observance legislation on a worldwide scale, with other countries following the US's example. The article shows that Ellen White also interpret-

ed the Antichrist individualistically, by indicating the personal appearance of the devil in the form of Jesus Christ at the end of time.

Keywords: *Revelation 13, beast from the sea, beast from the earth, prophecy, book of Revelation, Apocalypse, Adventists, hermeneutics, Eschatology, New Testament.*

The book of Revelation is unique in the New Testament because it is written in an apocalyptic style and contains deep symbolism with eschatological motifs. It is strongly associated with the book of Daniel and reveals the cosmic conflict between good and evil. The visions of the book of the Apocalypse have always attracted the attention of biblical scholars, and as a result, many commentaries and interpretations have been created. Apocalyptic visions play an important role in the Seventh-day Adventist Church as well. The Advent movement itself originates from the study of the prophetic books of the Bible. Ellen White, one of the founders of the Adventist Church, also paid attention to the interpretation of the book of Revelation. She wrote that «there is need of a much closer study of the Word of God; especially should Daniel and the Revelation have attention as never before in the history of our work» [12, p. 576]. The thirteenth chapter of the book of the Apocalypse is especially interesting because it contains a prophecy about the Antichrist and his plans for the inhabitants of the earth. Ellen White has devoted a considerable amount of material in her writings to explain this chapter.

Warren A. Shipton in two articles «Ellen White, Health, and the Third Angel's Message» considers the message of the three angels (Rev. 14:6-12) in the context of the principles of a healthy lifestyle [4; 5]. The main emphasis is not on the exegetical analysis of the biblical text, but on the visions of Ellen White, medical issues, and the connection of spirituality with health. Denis Fortin in his article «Ellen White's Interpretation and Use of the Seven Letters of Revelation» raises the issue of interpreting the vision of the «Seven Churches» (Rev. 2-3) [1]. He analyzes the hermeneutic principles of Ellen White's interpretation of apocalyptic prophecy and shows how she understood and explained the letters to the seven churches. Don Leo M. Garilva in his

article «The Development of Ellen G. White's Concept of Babylon in The Great Controversy» reviews Ellen White's interpretation of the idea of Babylon (Rev. 14:8; 16:19; 17; 18) in various editions of the book «The Great Controversy» [2]. The author compares Ellen White's view with the interpretations of both theologians of that time and modern ones. An important study is «Ellen G. White's Use of Daniel and Revelation», which was written by George E. Rice in the series «Daniel and Revelation Committee Series», published by the Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-day Adventists [3]. In it, the author defends the historical method of interpreting the prophecies of the pioneers of the Seventh-day Adventist Church and Ellen White. He analyzes the «recapitulation» principle and some of Ellen White's controversial quotes related to it.

It should be noted that although the mentioned researchers analyze certain passages of the book of Revelation in the writings of Ellen White, however, such visions as «the beast rising out of the sea» (Rev. 13:1-10) [25] and «the beast rising out of the earth» (Rev. 13:11-18) have not been separately investigated by scholars. Therefore, the absence of a theological analysis of Ellen White's interpretation of the thirteenth chapter of the book of the Apocalypse necessitates the study of her theological ideas. Therefore, we will reveal the characteristic features of the interpretation of the 13th chapter of Revelation in the writings of Ellen White, as well as analyze her hermeneutic principles.

The purpose of the article is to highlight the interpretation of the 13th chapter of the book of the Apocalypse in the writings of Ellen White. The implementation of this goal involves the solution of the following tasks: a) to reveal the meaning of the passages «the beast rising out of the sea» (Rev. 13:1-10) and «the beast rising out of the earth» (Rev. 13:11-18) in the writings of Ellen White; b) to analyze the hermeneutic principles of the commentator; and c) to study the theological ideas of an Adventist writer.

The Beast Rising Out of the Sea (Rev. 13:1-10)

Identification of the Beast Rising Out of the Sea

Ellen White believed that all Christians should carefully study Rev. 13 because «it concerns every human agent, great and small» [18, p. 424]. Ellen White wrote an extended commentary on the 13th chapter of the book of Revelation in the book «The Great Controversy». She supported the common Protestant position that the beast from the sea (Rev. 13:1-10) symbolizes papal authority, «which succeeded to the power and seat and authority once held by the ancient Roman empire» [14, p. 439]. Commenting on the characteristics and actions of the leopard-like beast, White linked it to the prophecy of the book of Daniel. She wrote that «this prophecy, which is nearly identical with the description of the little horn of Daniel 7, unquestionably points to the papacy» [14, p. 439]. In «The Story of Redemption», Ellen White states that «by this first beast is represented the Roman Church, an ecclesiastical body clothed with civil power, having authority to punish all dissenters» [21, p. 381].

The following characteristics of the Antichrist, such as the reign of forty-two months (Rev. 13:5), the mortal wound (Rev. 13:3), and the mention of captivity (Rev. 13:10), are interpreted by Ellen White in the context of certain historical events in Christianity. In particular, she said that the prophetic period of 42 months is the same period of 1260 days from Dan. 7 and that this is

«the time during which the papal power was to oppress God's people. This period... began with the supremacy of the papacy, A.D. 538, and terminated in 1798. At that time the pope was made captive by the French army, the papal power received its deadly wound, and the prediction was fulfilled, "He that leadeth into captivity shall go into captivity"» [14, p. 439].

Ellen White noted:

«in the sixth century the papacy had become firmly established. Its seat of power was fixed in the imperial city, and the bishop of Rome was declared to be the head over the entire church. Paganism had given place to the papacy. The dragon had given to the beast "his power, and his seat, and great authority" Revelation 13:2» [14, p. 54].

White believed that in the sixth century AD, a prophetic period of 1260 years of severe persecution of the faithful followers of Jesus Christ began: «Christians were forced to choose either to yield their integrity and accept the papal ceremonies and worship, or to wear away their lives in dungeons or suffer death by the rack, the fagot, or the headsman's ax» [14, p. 55]. In her opinion, this is the fulfillment of the words of the Son of God (Luke 21:16, 17) that relatives and the whole world will hate true believers for the name of Christ [14, p. 55]. In addition, Ellen White drew a parallel with the prophecy about the flight of the church woman in Rev. 12: «for hundreds of years the church of Christ found refuge in seclusion and obscurity. Thus says the prophet: "The woman fled into the wilderness, where she hath a place prepared of God, that they should feed her there a thousand two hundred and three-score days" Revelation 12:6» [14, p. 55].

The Role of the Beast from the Sea in Recent Events

However, Ellen White warned that although the mortal wound was inflicted on the Catholic Church, this is not the end of its power, since «prophecy foretells a restoration of her power» [14, p. 579]. Firstly, «the influence of Rome in the countries that once acknowledged her dominion is still far from being destroyed» [14, p. 579]. Second, John provides for the healing of the mortal wound (Rev. 13:3). Thirdly, «Paul states plainly that the "man of sin" will continue until the second advent. 2 Thessalonians 2:3–8. To the very close of time he will carry forward the work of deception» [14, p. 579]. Fourth, in Revelation 13:8, John says that after the mortal wound is healed, all the inhabitants of the earth will worship the beast, and this will happen «in both the Old and the New World» [14, p. 579]. Ellen White wrote that «The Scriptures teach that popery is to regain its lost supremacy, and that the fires of persecution will be rekindled through the timeserving concessions of the so-called Protestant world» [19, p. 418]. White related Rev. 13:18 to the ministry of the Apostle Paul:

«For three successive Sabbaths Paul preached to the Thessalonians, reasoning with them from the Scriptures regarding the life, death, resurrection, office work, and future glory of Christ, the 'Lamb slain

from the foundation of the world.' Revelation 13:8. He exalted Christ, the proper understanding of whose ministry is the key that unlocks the Old Testament Scriptures, giving access to their rich treasures» [6, p. 229].

The Beast Rising Out of the Earth (Rev. 13:11-18)

Identification of the Beast from the Earth

Ellen White commented on Rev. 13:11 and pointed to the difference between the beast from the earth and the beast from the sea. She wrote that «both the appearance of this beast and the manner of its rise indicate that the nation which it represents is unlike those presented under the preceding symbols» [14, p. 439]. She contrasted the nature and character of the beasts of the book of Daniel, where in the seventh chapter they are presented as predators, and as having entered the world stage as a result of the struggle. White pointed to Daniel 7:2,3, which says that «the four winds of heaven were stirring up the great sea. And four great beasts came up out of the sea, different from one another» [14, p. 439, 440]. The sea is a symbol of the nations (Rev. 17:15), and the winds are «a symbol of strife. The four winds of heaven striving upon the great sea represent the terrible scenes of conquest and revolution by which kingdoms have attained to power» [14, p. 440]. However, the second beast in Rev. 13 arose from the earth, which indicates the peaceful nature of the government and the territory where there were no significant military conflicts – «it must be sought in the Western Continent» [14, p. 440].

In addition, Ellen White drew attention to the appearance of the second beast. It was supposed to appear after the end of the 1260 years of dominance of the papacy. In her opinion, only one force meets the criteria and characteristics outlined in the biblical text: «the application of the symbol admits of no question. One nation, and only one, meets the specifications of this prophecy; it points unmistakably to the United States of America» [14, p. 440]. Interestingly, White drew attention to the unconscious quotation or paraphrase of the biblical prophecy about the rise of the beast from the earth (Rev. 13:11) in the writings of historians and authors. She recalled the opinion of some translators that «the

word here rendered “coming up” literally signifies “to grow or spring up as a plant”» [14, p. 441]. She then quoted several authors describing the rise of the United States of America:

«A prominent writer, describing the rise of the United States, speaks of “the mystery of her coming forth from vacancy,” and says: “Like a silent seed we grew into empire.” – G. A. Townsend, *The New World Compared With the Old*, page 462. A European journal in 1850 spoke of the United States as a wonderful empire, which was “emerging,” and “amid the silence of the earth daily adding to its power and pride.” – *The Dublin Nation*. Edward Everett, in an oration on the Pilgrim founders of this nation, said: “Did they look for a retired spot, inoffensive for its obscurity, and safe in its remoteness, where the little church of Leyden might enjoy the freedom of conscience? Behold the mighty regions over which, in peaceful conquest, ... they have borne the banners of the cross!” – Speech delivered at Plymouth, Massachusetts, Dec. 22, 1824, page 11» [14, p. 441].

Another characteristic of the beast from the earth, which was embodied in the government of the USA, is the presence of two horns, similar to those of a lamb (Rev. 13:11). For White, «The lamblike horns indicate youth, innocence, and gentleness, fitly representing the character of the United States...» [14, p. 441]. Since many of the refugees who came to the United States had had negative experiences of religious persecution, they decided to create a «government upon the broad foundation of civil and religious liberty» [14, p. 441]. The author recalled the Declaration of Independence reflecting these principles and wrote:

«Republicanism and Protestantism became the fundamental principles of the nation. These principles are the secret of its power and prosperity. The oppressed and downtrodden throughout Christendom have turned to this land with interest and hope. Millions have sought its shores, and the United States has risen to a place among the most powerful nations of the earth» [14, p. 441].

Union of Two Beasts

The next characteristic of the beast from the earth is that he spoke like a dragon and made all the inhabitants of the earth worship the first beast (Rev. 13:12). Ellen White explained:

«The lamblike horns and dragon voice of the symbol point to a striking contradiction between the professions and the practice of the nation thus represented. The ‘speaking’ of the nation is the action of its legislative and judicial authorities. By such action it will give the lie to those liberal and peaceful principles which it has put forth as the foundation of its policy» [14, p. 442].

In her opinion, this indicates the emergence of cruel persecution perpetrated by the dragon and the first beast in the history of Christianity. The words of John that the second beast will force the world’s inhabitants to bow to the first beast symbolizes «that the authority of this nation is to be exercised in enforcing some observance which shall be an act of homage to the papacy» [14, p. 442]. White wrote that such actions are contrary to the principles laid down in the Declaration of Independence and the Constitution. She quoted the words of the Constitution on religious freedom and approved of the separation of church and state [14, p. 442].

The Image of the Beast

The next symbol in Rev. 13 is the image of the beast (Rev. 13:14, 15). Ellen White devoted much to explaining this symbol. She wrote that this prophecy «clearly presented a form of government in which the legislative power rests with the people, most striking evidence that the United States is the nation denoted in the prophecy» [14, p. 442]. The image of the beast is the image of the first beast, and the second beast will create it. Accordingly, for a correct understanding of the image, it is necessary to study in detail the history of the papacy and the characteristics of its power [14, p. 443]. White explained:

«When the early church became corrupted by departing from the simplicity of the gospel and accepting heathen rites and customs, she lost the Spirit and power of God; and in order to control the consciences

of the people, she sought the support of the secular power. The result was the papacy, a church that controlled the power of the state and employed it to further her own ends, especially for the punishment of "heresy." In order for the United States to form an image of the beast, the religious power must so control the civil government that the authority of the state will also be employed by the church to accomplish her own ends» [14, p. 443].

According to Ellen White, the essence of the problem of all religious persecution is the union of church and state. Because, «Whenever the church has obtained secular power, she has employed it to punish dissent from her doctrines» [14, p. 443]. White accused not only Catholics of religious persecution but also Protestants, who also used secular power to suppress dissidents. Ellen paralleled the «image of the beast» symbol (Rev. 13:14,15) with the apocalyptic passage of 2 Thess. 2, which says that «the rebellion comes first, and the man of lawlessness is revealed» (2 Thess. 2:3) [14, p. 444]. She argued that just as the apostasy in the early church led to the development of the institution of papal authority, so in the future the spiritual decline of Christianity will prepare the way for the creation of the image of the beast [14, p. 444]. In her opinion, this interpretation is consistent with Paul's prophecy in 2 Tim. 3:1-5, 1 Tim. 4:1, and 2 Thess. 2:9-11, where the Apostle describes the immoral spiritual condition of people living before the second coming of Jesus Christ. White concluded that «When this state of ungodliness shall be reached, the same results will follow as in the first centuries» [14, p. 444].

Ellen White drew attention to the movement among Protestant churches to unite based on common doctrines and beliefs. She cited a sermon by Charles Beecher, who in 1846 warned of the possibility of creating «Another general council! A world's convention! Evangelical alliance, and universal creed!» [14, p. 445]. Such allied tendencies will only lead to «a step to the resort to force» [14, p. 445]. White claimed:

«When the leading churches of the United States, uniting upon such points of doctrine as are held by them in common, shall influence the state to enforce their decrees and to sustain their institutions, then Protestant America will have formed an image of the Roman hierarchy,

and the infliction of civil penalties upon dissenters will inevitably result» [14, p. 445].

A little further, she repeated that «The “image to the beast” represents that form of apostate Protestantism which will be developed when the Protestant churches shall seek the aid of the civil power for the enforcement of their dogmas» [14, p. 445]. White clearly stated that «The image of the beast will be formed before probation closes; for it is to be the great test for the people of God, by which their eternal destiny will be decided» [15, p. 164]. It is at this time or after that the miracles of the Antichrist mentioned in Rev. 13:14 will occur. Loyalty to the Law of God will become the «test that the people of God must have before they are sealed» [15, p. 164].

Fake Miracles

Ellen White pointed to a warning in Rev. 13:13 that the devil through power will work signs and wonders. She wrote that «Satan will come in to deceive if possible the very elect. He claims to be Christ, and he is coming in, pretending to be the great medical missionary. He will cause fire to come down from heaven in the sight of men to prove that he is God» [15, p. 208]. White claimed that the scale of these miracles is the whole world. Many sick people will be healed and therefore, «We must all now seek to arm ourselves for the contest in which we must soon engage. Faith in God’s word, prayerfully studied and practically applied, will be our shield from Satan’s power and will bring us off conquerors through the blood of Christ» [15, p. 208].

Ellen White wrote that although there are fakes, the devil can also work real miracles. She drew attention to the prophecy that «The coming of the Lord is to be preceded by “the working of Satan with all power and signs and lying wonders, and with all deceivableness of unrighteousness” 2 Thessalonians 2:9, 10» [14, p. 553]. She also quoted John, who

«describing the miracle-working power that will be manifested in the last days, declares: “He doeth great wonders, so that he maketh fire come down from heaven on the earth in the sight of men, and deceiveth them that dwell on the earth by the means of those miracles which he

had power to do" Revelation 13:13, 14. No mere impostures are here foretold. Men are deceived by the miracles which Satan's agents have power to do, not which they pretend to do» [14, p. 553].

White linked these texts to the spiritism movement in the United States. However, she believed that full enforcement will be in the future:

«Fearful sights of a supernatural character will soon be revealed in the heavens, in token of the power of miracle-working demons. The spirits of devils will go forth to the kings of the earth and to the whole world, to fasten them in deception, and urge them on to unite with Satan in his last struggle against the government of heaven. By these agencies, rulers and subjects will be alike deceived. Persons will arise pretending to be Christ Himself, and claiming the title and worship which belong to the world's Redeemer. They will perform wonderful miracles of healing and will profess to have revelations from heaven contradicting the testimony of the Scriptures» [14, p. 624].

Ellen White claimed that «As the crowning act in the great drama of deception, Satan himself will personate Christ... In different parts of the earth, Satan will manifest himself among men as a majestic being of dazzling brightness, resembling the description of the Son of God given by John in the Revelation. Revelation 1:13–15» [14, p. 624]. She continued:

«The glory that surrounds him is unsurpassed by anything that mortal eyes have yet beheld... The people prostrate themselves in adoration before him, while he lifts up his hands and pronounces a blessing upon them, as Christ blessed His disciples when He was upon the earth. His voice is soft and subdued, yet full of melody. In gentle, compassionate tones he presents some of the same gracious, heavenly truths which the Saviour uttered; he heals the diseases of the people, and then, in his assumed character of Christ, he claims to have changed the Sabbath to Sunday, and commands all to hallow the day which he has blessed. He declares that those who persist in keeping holy the seventh day are blaspheming his name by refusing to listen to his angels sent to them with light and truth. This is the strong, almost overmastering delusion» [14, p. 625].

Ellen White wrote that «If God has ever spoken by me, you will before long hear of a wonderful science – a science of the devil... Some will exalt this false science, and through them Satan will seek to make void the law of God. Great miracles will be performed in the sight of men in behalf of this wonderful science» [18, p. 408]. She warned that the devil works through those people who reject the influence of the Holy Spirit. The devil «is to work miracles; and this wonderful, miracle-working power is to sweep in the whole world. It is now just beginning» [17, p. 50]. White wrote that evil spirits first bring illness to people, and then they are taken away and an impression of miraculous healing is created, and «This Satan has done again and again» [17, p. 50]. She argued that one must have a correct understanding of the state of the dead and take a biblical point of view on this issue. The devil and his angels will perform miracles, disguise themselves as the souls of the dead, convince people to change Saturday to Sunday, and promote other false teachings [10, p. 87]. An important criterion that helps to recognize false miracles and false prophets is the Law of God: «The sheep's clothing seems so real, so genuine, that the wolf can be discerned only as we go to God's great moral standard and there find that they are transgressors of the law of Jehovah» [13, p. 45].

The Mark of the Beast

After this, Ellen White moved on to interpreting Rev. 13:16,17 where John writes about the «mark of the beast». White did not believe that the mark of the beast was a visible physical sign. She claimed that «This is not a visible mark» [19, p. 423]. She pointed to the immediate context of the call not to worship the beast and his image – Rev. 14:12 – where the faithful followers of Christ are represented, faithful to Him in keeping the commandments of God. White concluded that if the characteristic of true worshipers is the commandments of God, then the violation of the commandments is associated with the image and mark of the beast [14, p. 445, 446].

Ellen White pointed to the special characteristic of the Antichrist – the change of the law. She referred to two passages – Dan. 7:25 «shall think to change the times and the law» and 2 Thess. 2:3,4,7 «the man of

lawlessness» [14, p. 446]. White argued that when the papacy changed the law, it placed itself above God, and therefore «whoever should understandingly keep the law as thus changed would be giving supreme honor to that power by which the change was made. Such an act of obedience to papal laws would be a mark of allegiance to the pope in the place of God» [14, p. 446]. White then gave examples of changing the law. She referred to the removal of the second commandment from the Catholic Decalogue but noted that this change is not intended in the prophecy: «The change in the fourth commandment exactly fulfills the prophecy. For this the only authority claimed is that of the church. Here the papal power openly sets itself above God» [14, p. 446]. Accordingly, respect for the fourth commandment, which is «sign of His creative power and the witness to His claim upon man's reverence and homage» characterizes faithful Christians, and the praise of Sunday as «the Lord's Day» and the humiliation of Saturday is a sign of the papacy [14, p. 446, 447].

However, according to White, the seventh day is the Sabbath (Mark 2:28; Isa. 58:13). She rejected the idea that Jesus Christ changed the day of worship as contrary to his own words (Matt. 5:17-19) [14, p. 447]. White drew attention to the Protestants' own claim that «the Scriptures give no authority for the change of the Sabbath» [14, p. 447]. Ellen White referred to Catholic sources, in particular to the catechism, which says that it was the Catholic Church that changed Saturday to Sunday with its power and that the veneration of Sunday by Protestants is a recognition of the authority of Rome [14, p. 447, 448]. She wrote:

«The enforcement of Sunday keeping on the part of Protestant churches is an enforcement of the worship of the papacy – of the beast. Those who, understanding the claims of the fourth commandment, choose to observe the false instead of the true Sabbath are thereby paying homage to that power by which alone it is commanded. But in the very act of enforcing a religious duty by secular power, the churches would themselves form an image to the beast; hence the enforcement of Sunday keeping in the United States would be an enforcement of the worship of the beast and his image» [14, p. 449].

Ellen White wrote that the purpose of the devil is to destroy people who celebrate the Sabbath. All methods and means will be used, such as wealth, education, power, reputation, threats, and ridicule [23, p. 450]. Lack of arguments from the Bible will lead to violence. She wrote: «To secure popularity and patronage, legislators will yield to the demand for a Sunday law... On this battlefield comes the last great conflict of the controversy between truth and error» [23, p. 450]. Ellen White claimed:

«By the decree enforcing the institution of the papacy in violation of the law of God, our nation will disconnect herself fully from righteousness. When Protestantism shall stretch her hand across the gulf to grasp the hand of the Roman power, when she shall reach over the abyss to clasp hands with spiritualism, when, under the influence of this threefold union, our country shall repudiate every principle of its Constitution as a Protestant and republican government, and shall make provision for the propagation of papal falsehoods and delusions, then we may know that the time has come for the marvelous working of Satan and that the end is near» [23, p. 450].

Ellen White drew a parallel with the warning of Jesus Christ recorded in Matt. 24:15-20 [23, p. 451]. Thus, the law of celebrating Sunday is a special sign and warning of the approach of the last and final events. According to Ellen White, it is becoming clear that passing laws to celebrate Sunday will be a certain process that will take some time and will be with progressive punishment. She wrote: «Secular rulers and religious leaders will unite to enforce the observance of the Sunday; and as milder measures fail, the most oppressive laws will be enacted» [15, p. 188].

Ellen White also drew a parallel with another prophecy from the Old Testament. White wrote: «The people of God will then be plunged into those scenes of affliction and distress which prophets have described as the time of Jacob's trouble» [23, p. 451]. White linked Rev. 13:11-18 with the story recorded in Dan. 3. She wrote:

«History will be repeated. False religion will be exalted. The first day of the week, a common working day, possessing no sanctity whatever, will be set up as was the image at Babylon. All nations and

tongues and peoples will be commanded to worship this spurious sabbath. This is Satan's plan to make of no account the day instituted by God, and given to the world as a memorial of creation» [19, p. 419].

Ellen White saw the beginning of the fulfillment of the Bible prophecy of Rev. 13 at the time. She wrote that such an interpretation has been proclaimed since the middle of the nineteenth century, and

«In the events now taking place is seen a rapid advance toward the fulfillment of the prediction. With Protestant teachers there is the same claim of divine authority for Sunday keeping, and the same lack of Scriptural evidence, as with the papal leaders who fabricated miracles to supply the place of a command from God» [14, p. 580].

She warned that people will accuse believers of cataclysms (God's judgments) for violating the celebration of Sunday, and «a movement to enforce Sunday observance is fast gaining ground» [14, p. 480].

Since Sunday laws were introduced in the United States during Ellen White's time, the question arose of how Adventists should behave. White urged to be careful and not provoke people, but rather to do missionary work on Sunday [20, p. 69]. She claimed that abstaining from work on Sunday will not lead to taking the mark of the beast: «One does not receive the mark of the beast because he shows that he realizes the wisdom of keeping the peace by refraining from work that gives offense, doing at the same time a work of the highest importance» [24, p. 232]. In order not to cause unnecessary prejudice, on Sunday one can engage in missionary activities. White made recommendations: «On this day open-air meetings and cottage meetings can be held. House-to-house work can be done. Those who write can devote this day to writing their articles. Whenever it is possible, let religious services be held on Sunday» [24, p. 232]. She urged avoiding persecution whenever possible. White drew attention to the words of Jesus Christ in Matt. 10:23 «When they persecute you in one town, flee to the next»: «If it can be avoided, do not put yourselves into the power of men who are worked by the spirit of antichrist. Everything that we can do should be done that those who are willing to suffer for the truth's sake may be saved from oppression and cruelty» [24, p. 230].

Ellen White noted that the Sunday celebration law will be worldwide. White wrote: «The decree enforcing the worship of this day is to go forth to all the world. In a limited degree, it has already gone forth. In several places the civil power is speaking with the voice of a dragon, just as the heathen king spoke to the Hebrew captives» [19, p. 419]. She suggested: «Foreign nations will follow the example of the United States. Though she leads out, yet the same crisis will come upon our people in all parts of the world» [15, p. 210]. Ellen White claimed: «The Sabbath question is to be the issue in the great final conflict, in which all the world will act a part... Each Sabbath institution, both true and false, bears the name of its author, an ineffaceable mark that shows the authority of each» [19, p. 420; 26]. She drew a parallel with the means used by King Nebuchadnezzar and the means of papal power:

«Force is the last resort of every false religion. At first it tries attraction, as the king of Babylon tried the power of music and outward show. If these attractions, invented by men inspired by Satan, failed to make men worship the image, the hungry flames of the furnace were ready to consume them. So it will be now. The papacy has exercised her power to compel men to obey her, and she will continue to do so. We need the same spirit that was manifested by God's servants in the conflict with paganism» [19, p. 419].

Ellen White equated the celebration of Sunday with idolatry and named the first day of the week «idol sabbath» [19, p. 419]. She quoted the words of the devil about his intentions for the day of worship:

«I will work at cross-purposes with God. I will empower my delegate, the man of sin, to take down God's memorial, the seventh-day Sabbath. Thus will I show the world that the day sanctified and blessed by God has been changed. That day shall not live in the minds of the people. I will obliterate the memory of it. I will place in its stead a day bearing not the credentials of heaven, a day that cannot be a sign between God and His people. I will lead the people who accept this day, to place upon it the sanctity that God placed upon the seventh day. Through my vicegerent I will exalt myself. The first day shall be extolled, and the Protestant world shall receive this spurious sabbath as

genuine. Through the non-observance of the Sabbath God instituted, I will bring His law into contempt. The words, “A sign between me and you throughout your generations,” I will make to serve on the side of my sabbath. Thus the world will become mine. I will be ruler of the earth, prince of the world. I will so control the minds under my power that God’s Sabbath shall be an object of contempt. A *sign*? I will make the observance of the seventh day a sign of disloyalty to the authorities of earth. Human laws shall be made so stringent that men and women will not dare to observe the seventh-day Sabbath. For fear of wanting food and clothing, they will join with the world in transgressing God’s law; and the earth will be wholly under my dominion» [11, p. 1171, 1172].

Ellen White noted that the law to celebrate Sunday will be accompanied by persecution of those who keep the seventh day, the Sabbath. She wrote that the US authorities will introduce «oppressive power to bear against those who keep the seventh-day Sabbath... and national apostasy will be followed by national ruin» [19, p. 420]. She argued that closing the doors of grace and ending the restraining power of the Holy Spirit will result in the implementation of laws such that only a shortening of time will save believers [15, p. 268]. White wrote that she:

«saw that the four angels would hold the four winds until Jesus’ work was done in the sanctuary, and then will come the seven last plagues. These plagues enraged the wicked against the righteous; they thought that we had brought the judgments of God upon them, and that if they could rid the earth of us, the plagues would then be stayed. A decree went forth to slay the saints, which caused them to cry day and night for deliverance. This was the time of Jacob’s trouble» [15, p. 268].

Ellen White had discovered future events and described them as follows:

«I saw the leading men of the earth consulting together, and Satan and his angels busy around them. I saw a writing, copies of which were scattered in different parts of the land, giving orders that unless the saints should yield their peculiar faith, give up the Sabbath, and observe

the first day of the week, the people were at liberty after a certain time to put them to death.» [15, p. 268].

Ellen White wrote: «The decree will go forth that they must disregard the Sabbath of the fourth commandment, and honor the first day, or lose their lives; but they will not yield, and trample under their feet the Sabbath of the Lord, and honor an institution of papacy» [22, p. 353]. She pointed out that according to the laws, a certain time will be chosen for the destruction of those who keep the law. However, some sinners will try to do it earlier, but they will not succeed, because God will protect His children [15, p. 268].

Ellen White found a connection between the end-time events described in Rev. 13:11-18 with the story presented in Ezek. 9. The prophet saw seven people, one of whom put a sign on the followers of God, and the other six killed sinners. Something similar will happen before the second coming of Jesus Christ. Christians will receive the seal of God, and sinners will be forced to impose the mark of the beast [23, p. 214]. However, White cautioned and said that not all Sabbath keepers will receive a seal of God. Based on the vision of Ezekiel, she called for fidelity to God in all Christian virtues: «The seal of God will never be placed upon the forehead of an impure man or woman. It will never be placed upon the forehead of the ambitious, world-loving man or woman. It will never be placed upon the forehead of men or women of false tongues or deceitful hearts» [15, p. 216]. Ellen White drew a parallel to the future events envisaged in the passage of Rev. 13:11-18 with the history of the book of Esther. She wrote:

«The decree that will finally go forth against the remnant people of God will be very similar to that issued by Ahasuerus against the Jews. Today the enemies of the true church see in the little company keeping the Sabbath commandment, a Mordecai at the gate. The reverence of God's people for His law is a constant rebuke to those who have cast off the fear of the Lord and are trampling on His Sabbath» [16, p. 605, 606].

It also provides an answer to the question that arises with such an interpretation. For centuries, Christians have celebrated Sunday – does

this mean that they received the «mark of the beast»? She answered «No»:

«when Sunday observance shall be enforced by law, and the world shall be enlightened concerning the obligation of the true Sabbath, then whoever shall transgress the command of God, to obey a precept which has no higher authority than that of Rome, will thereby honor popery above God. He is paying homage to Rome and to the power which enforces the institution ordained by Rome. He is worshiping the beast and his image. As men then reject the institution which God has declared to be the sign of His authority, and honor in its stead that which Rome has chosen as the token of her supremacy, they will thereby accept the sign of allegiance to Rome – “the mark of the beast.” And it is not until the issue is thus plainly set before the people, and they are brought to choose between the commandments of God and the commandments of men, that those who continue in transgression will receive ‘the mark of the beast’» [14, p. 449].

Ellen White warned that the celebration of Sunday will only be familiar to the beast in the future. She wrote: «Sunday keeping is not yet the mark of the beast, and will not be until the decree goes forth causing men to worship this idol sabbath. The time will come when this day will be the test, but that time has not come yet» [19, p. 420].

White believed that the name of the church «Seventh-day Adventists» accurately and vividly reflects the essence of the latest conflict. She wrote:

«The name Seventh-day Adventist is a standing rebuke to the Protestant world. Here is the line of distinction between the worshipers of God and those who worship the beast and receive his mark... The name Seventh-day Adventist carries the true features of our faith in front, and will convict the inquiring mind. Like an arrow from the Lord’s quiver, it will wound the transgressors of God’s law, and will lead to repentance toward God and faith in our Lord Jesus Christ» [22, p. 223, 224].

Economic Sanctions

Ellen White wrote that the countryside is a better place to live given the future events foreseen in the book of Revelation. She says:

«Again and again the Lord has instructed that our people are to take their families away from the cities, into the country, where they can raise their own provisions; for in the future the problem of buying and selling will be a very serious one. We should now begin to heed the instruction given us over and over again: Get out of the cities into rural districts, where the houses are not crowded closely together, and where you will be free from the interference of enemies» [7, p. 141].

Ellen White warned that trade and economic alliances would play an important role in recent events. She wrote: «The trades unions will be one of the agencies that will bring upon this earth a time of trouble such as has not been since the world began» [8, p. 10]. Giant monopolies will be created and «Trades unions will be formed, and those who refuse to join these unions will be marked men» [8, p. 10]. White warned against joining «labor unions» as it is prohibited by the Lord [8, p. 12]. Commenting on Rev. 13:17, she wrote that the time will soon come when Adventists will be unable to buy or sell and will be left without earthly support. Therefore, White called for sacrifice and wise management of resources, so that the treasury of God would serve many [15, p. 183]. She wrote: «The time of trouble was upon us. I saw our people in great distress, weeping and praying, pleading the sure promises of God, while the wicked were all around us mocking us and threatening to destroy us» [18, p. 427]. She wrote that sinners

«had cut off our resources so that we could not buy or sell, and they referred to our abject poverty and stricken condition. They could not see how we could live without the world. We were dependent on the world, and we must concede to the customs, practices, and laws of the world, or go out of it. If we were the only people in the world whom the Lord favored, the appearances were awfully against us. They declared that they had the truth, that miracles were among them; that angels from heaven talked with them and walked with them, that great power and signs and wonders were performed among them, and that this was the temporal millennium they had been expecting so long. The whole world

was converted and in harmony with the Sunday law, and this little feeble people stood out in defiance of the laws of the land and the law of God, and claimed to be the only ones right on the earth» [18, p. 427, 428].

Ellen White ended her interpretation of Rev. 13 on a positive note. Although the union of church and state will lead to severe oppression of God's people, they will remain faithful to God and will not accept the «mark of the beast». John saw in a vision the conquerors of the forces of the kingdom of the devil (Rev. 15:2, 3) [14, p. 450]. When all the people on earth make their final decision and take one of two sides, «God will arise in His power, and the mouths of those who have blasphemed against Him will be forever stopped. Every opposing power will receive its punishment» [15, p. 191].

Commenting on Rev. 13:11-17, Ellen White expressed words of encouragement and recalls God's promises to help Christians endure in the last great conflict between good and evil. The faithful will have «every earthly support cut off. Because they refuse to break His law in obedience to earthly powers, they will be forbidden to buy or sell. It will finally be decreed that they shall be put to death» [9, p. 121, 122]. However, there is no need to be discouraged, for the promises are left: Isa. 33:16; Ps. 37:19; Hab. 3:17,18. They will assure true worshipers that God will keep them alive [9, p. 121, 122].

Conclusion

An analysis of Ellen White's writings shows that she adhered to the historical method of interpreting apocalyptic prophecies. She believed that what John described refers to the history of the church from the first coming of Jesus Christ to his second coming. White shared the general Protestant belief that Rev. 13 contains the characteristics of the Antichrist, unmistakably pointing to the papacy. She used the day-year hermeneutic principle in her interpretation of time periods. In particular, 42 months, in her opinion, meant 1260 years of the dominance of the Catholic Church in the Middle Ages. In interpreting the visions of John, Ellen White referred to Old Testament texts and also linked them to the prophecies of the book of Daniel. White claimed that the mortal wound

of the beast from the sea will be healed and the papacy will regain the lost power it had before the French Revolution. The renewal of power will take place both in Europe and in the US through an alliance with Protestantism.

Ellen White interpreted the beast from the earth as a symbol of the United States of America and Protestantism. In her opinion, this country is blessed by God through the desire to build a government based on democratic principles and religious freedom. However, White said that she foresaw future persecution, which will take place when the alliance of the papacy with Protestantism will be made, since the prophecy predicts the combining efforts of two beasts. White argued that the image of the beast is a copy of the papacy within Protestantism in the United States. This is a certain form of government that arises through the union of church and state. The image of the beast, in her opinion, will be formed before the closing of the doors of grace, and at this time the devil will perform special false miracles. He will not only counterfeit, but also perform real miracles to deceive even the elect. The culmination of satanic miracles will be the counterfeiting of the second coming of Jesus Christ, when the devil will appear before the rulers of the planet and lead them to destroy the faithful remnant.

The mark of the beast, according to Ellen White, symbolizes the celebration of Sunday – a false and idol Sabbath. It is the Sabbath that will become the main issue in the spiritual conflict of the end times. This doctrine will divide the people of the whole world into two camps – those who are faithful to the commandments of God and those who keep the laws of the papacy. Sunday celebration laws will start with the US and then the rest of the world will follow suit. That is, all countries of the planet will be involved in this struggle. The law will not only force the celebration of Sunday but will also be associated with a forced violation of the observance of the seventh day of the week – Saturday. However, the very celebration of Sunday will not be considered the mark of the beast until this issue becomes key in the final spiritual battle between good and evil. Only when these laws come out and all the inhabitants of the earth receive the knowledge, the faithful will be sealed with the seal of God, and the sinners will receive the mark of the beast.

Although these events will come suddenly, there will be a certain process where the rulers will start with soft measures and end with the death penalty. Ellen White warned of economic sanctions because she understood the phrase «no one can buy or sell» literally (Rev. 13:17). Living in the countryside will make it easier to get through these difficult times. Although White saw the beginning of the fulfillment of prophecy during her lifetime, she wrote until her death that the final fulfillment will be in the future.

LITERATURE

1. Fortin, D. Ellen White's Interpretation and Use of the Seven Letters of Revelation. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2007. Vol. 18, No. 2. P. 202–222.
2. Garilva, D. L. M. The Development of Ellen G. White's Concept of Babylon in the Great Controversy. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2007. Vol. 18, No. 2. P. 223–242.
3. Rice, G. E. Ellen G. White's Use of Daniel and Revelation. *Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies, Book 1* / Ed. F. B. Holbrook. Daniel and Revelation Committee Series. Vol. 6. Silver Spring, MD : BRISDA, 1992. P. 145–161.
4. Shipton, W. A. Ellen White, Health, and the Third Angel's Message: Part 1 – Improving Health through Reducing Transmissible Diseases. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2017. Vol. 28, No. 1. P. 61-91.
5. Shipton, W. A. Ellen White, Health, and the Third Angel's Message: Part 2 – Minimizing Non-Communicable Diseases. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2017. Vol. 28, No. 2. P. 139-169.
6. White, E. G. The Acts of the Apostles in the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ, Vol. 4. Conflict of the Ages Series. Mountain View, CA : Pacific Press Publishing Association, 1911.
7. White, E. G. The Adventist Home. Hagerstown, MD : Review and Herald Publishing Association, 1952.
8. White, E. G. Country Living, an Aid to Moral and Social Security. Washington, D.C. : Review and Herald Publishing Association, 1946.
9. White, E. G. The Desire of Ages. Conflict of the Ages Series, vol. 3. Mountain View, CA : Pacific Press Publishing Association, 1898.

10. White, E. G. Early Writings of Ellen G. White. Washington, D.C. : Review and Herald Publishing Association, 1882.
11. White, E. G. EGW SDA Bible Commentary, Vol. 4. Washington, D.C. : Review and Herald Publishing Association, 1955.
12. White, E. G. Evangelism. Washington, D.C : Review and Herald Publishing Association, 1946.
13. White, E. G. Faith and Works. Nashville, TN : Southern Publishing Association, 1979.
14. White, E. G. The Great Controversy. Oakland, California : Pacific Press Publishing Association, 1911.
15. White, E. G. Maranatha, the Lord Is Coming. Washington, D.C. : Review and Herald Publishing Association, 1976.
16. White, E. G. Prophets and Kings. Mountain View, CA : Pacific Press Publishing Association, 1917.
17. White, E. G. Selected Messages from the Writings of Ellen G. White, Book 2. Washington, D.C. : Review and Herald Publishing Association, 1958.
18. White, E. G. Selected Messages from the Writings of Ellen G. White, Book 3. Washington, D.C. : Review and Herald Publishing Association, 1980.
19. White, E. G. The Seventh-Day Adventist Bible Commentary, Vol. 7a. Edited by Francis D. Nichol. Washington, D.C. : Review and Herald Publishing Association, 1985.
20. White, E. G. The Southern Work. Washington, D.C. : Review and Herald Publishing Association, 1898.
21. White, E. G. The Story of Redemption. Hagerstown, MD : Review and Herald Publishing Association, 1947.
22. White, E. G. Testimonies for the Church, Vol. 1. Mountain View, CA : Pacific Press Publishing Association, 1855.
23. White, E. G. Testimonies for the Church, Vol. 5. Mountain View, CA : Pacific Press Publishing Association, 1882.
24. White, E. G. Testimonies for the Church, Vol. 9. Mountain View, CA : Pacific Press Publishing Association, 1909.
25. All biblical references are from the English Standard Version (Wheaton, IL: Crossway Bibles, 2016).
26. Cf. «Every nation will be involved (Revelation 18:3-7)» [15, p. 188].

REFERENCES

- Fortin D. (2007). Ellen White's Interpretation and Use of the Seven Letters of Revelation. *Journal of the Adventist Theological Society*, 18(2), 202-222.
- Garilva, D. L. M. (2007). The Development of Ellen G. White's Concept of Babylon in the Great Controversy. *Journal of the Adventist Theological Society*, 18(2), 223-242.
- Rice, G. E. (1992). Ellen G. White's Use of Daniel and Revelation. In Frank B. Holbrook (Ed.), *Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies, Book 1* (pp. 145-161) Daniel and Revelation Committee Series. Vol. 6. Silver Spring, MD: BRI of the GCSDA.
- Shipton, W. A. (2017). Ellen White, Health, and the Third Angel's Message: Part 1 – Improving Health through Reducing Transmissible Diseases. *Journal of the Adventist Theological Society*, 28(1), 61-91.
- Shipton, W. A. (2017). Ellen White, Health, and the Third Angel's Message: Part 2 – Minimizing Non-Communicable Diseases. *Journal of the Adventist Theological Society*, 28(2) 139-169.
- White, E. G. (1911). *The Acts of the Apostles in the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ, Vol. 4. Conflict of the Ages Series*. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association.
- White, E. G. (1952). *The Adventist Home*. Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association.
- White, E. G. (1946). *Country Living, an Aid to Moral and Social Security*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association.
- White, E. G. (1898). *The Desire of Ages. Conflict of the Ages Series*, vol. 3. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association.
- White, E. G. (1882). *Early Writings of Ellen G. White*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association.
- White, E. G. (1955). *EGW SDA Bible Commentary, Vol. 4*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association.
- White, E. G. (1946). *Evangelism*. Washington, D.C: Review and Herald Publishing Association.

White, E. G. (1979). *Faith and Works*. Nashville, TN: Southern Publishing Association.

White, E. G. (1911). *The Great Controversy*. Oakland, California: Pacific Press Publishing Association.

White, E. G. (1976). *Maranatha, the Lord Is Coming*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association.

White, E. G. (1917). *Prophets and Kings*. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association.

White, E. G. (1958). *Selected Messages from the Writings of Ellen G. White, Book 2*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association.

White, E. G. (1980). *Selected Messages from the Writings of Ellen G. White, Book 3*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association.

White, E. G. (1985). *The Seventh-day Adventist Bible Commentary, Vol. 7a*. Francis D. Nichol (Ed.). Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association.

White, E. G. (1898). *The Southern Work*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association.

White, E. G. (1947). *The Story of Redemption*. Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association.

White, E. G. (1855). *Testimonies for the Church, Vol. 1*. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association.

White, E. G. (1882). *Testimonies for the Church, Vol. 5*. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association.

White, E. G. (1909). *Testimonies for the Church, Vol. 9*. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association.

Богдан Куриляк

докторант богослов'я (Ph.D.) на теологічному факультеті в Університеті Цюриха; Цюрих, Швейцарія; e-mail: bohdan.kuryliak@uzh.ch; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9947-8850>

Інтерпретація Об'явлення 13 в працях Еллен Уайт

Анотація

Зародження адвентистської церкви було ґрунтоване на тлумаченнях апокаліптичних книг Біблії. Помітну роль в інтерпретації пророцтв відіграла Еллен Уайт, одна з співзасновників церкви Адвентистів сьомого дня. В цій статті я висвітлюю її тлумачення одного з самих спірних уривків книги Об'явлення – тринадцятий розділ. Я показую, що Еллен Уайт додержувалася історичного герменевтичного підходу та інтерпретувала звіра із моря як символ папства, а звіра із землі як символ протестантської Америки. Уайт стверджувала, що образ звіра буде окремою владою, союзом церкви і держави в США, свого роду копією папства. Відновлення влади папства та його союз з протестантизмом призведе до втрати релігійної свободи та переслідувань. Стаття висвітлює, що знак звіра на думку Еллен Уайт символізує святкування неділі – фальшивої та ідолоської суботи. Цей духовний знак стосується майбутньої есхатологічної духовної битви, яка відбудеться щодо питання поклоніння і вірності Божим заповідям.

Ключові слова: Об'явлення 13, звір із моря, звір із землі, пророцтво, книга Об'явлення, Апокаліпсис, Адвентисти, герменевтика, есхатологія, Новий Завіт.

З М І С Т

НАУКОВІ ДИСКУСІЇ ТА ОБГОВОРЕННЯ

Матеріали Круглого столу

«ФІЛОСОФІЯ ВІЙНИ ТА МИРУ:

ВІД АНТИЧНОСТІ ДО СЬОГОДЕННЯ» 3

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЇ

Любимий Я. В.

ПРАГМАТИСТСЬКИЙ ТА ЦІННІСНИЙ ПІДХОДИ ДО ПРОБЛЕМ
ВІЙНИ І МИРУ У ДОБУ ПОСТ-ПОСТМОДЕРНУ 64

Мулярчук Є. І.

УКОРІНЕННЯ VS ВИКОРІНЕННЯ: ЛЮДЯНІСТЬ,
СПРАВЕДЛИВІСТЬ ТА ДЕКОЛОНІЗАЦІЯ ЖИТТЄВОГО
СВІТУ В ЧАСИ ВІЙНИ 85

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ЕСТЕТИКА

Коберська Т.А., Сарнавська О. В.

ЕКСПЛІКАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ІДЕЙ ДИХОТОМІЇ ПОКОЛІНЬ
МІШЕЛЯ СЕРРА У ВИКЛИКАХ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ 97

Богдан П. А.

МИСТЕЦТВО ЕСТЕТИЧНЕ ЧИ ПОЛІТИЧНЕ, Г. ЛЕССІНГ
МІЖ ПЛАТОНОМ ТА АРІСТОТЕЛЕМ 114

ЛОГІКА

Кохан Я. О.

СИМВОЛІЧНА ЛОГІКА: ПОВЕРНЕННЯ ДО ВИТОКІВ.

СТАТТЯ IV. ГРАФІКИ ФУНКЦІЙ ТА ВІДНОШЕНЬ 129

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Драпогуз М. А.

СУЧАСНІ ВИКЛИКИ ВІЙСЬКОВОМУ КАПЕЛАНСТВУ ПІД ЧАС

РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ ТА ШЛЯХИ ЇХ ВИРІШЕННЯ 144

Kuryliak. B.

INTERPRETATION OF REVELATION 13 IN THE WRITINGS

OF ELLEN WHITE 162

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії та релігієзнавства: статті, коментовані публікації джерел, переклади, огляди наукових конференцій, рецензії, бібліографічні огляди книг і наукової періодики.

Рукописи мають відповідати критеріям: дослідження має бути самостійним, оригінальним і значущим для відповідної сфери філософського знання; містити безперечну наукову новизну; відповідати науковим пріоритетам журналу; текст не має бути опублікованим раніше ні в друкованому, ні в електронному вигляді; виклад має бути забезпеченим достатніми за обсягом та правильно оформленими посиланнями на джерела та літературу.

ВИМОГИ ДО РУКОПИСІВ:

Відповідно до Постанови Президії ВАК України від 15.01.03 № 7-05/1 структура статті повинна включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановку завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок в обраному напрямі.

Обов'язковими елементами статті є:

- **Індекс DOI** (надається редакцією видання).
- **Індекс УДК**, який розташовують перед заголовком статті, окремим рядком, у лівому верхньому куті.
- **Заголовок статті.** Подається двома мовами: українською й англійською.
- **Відомості про автора** (авторів) – прізвище, ім'я та по-батькові; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання); електронну адресу; контактний телефон; за наявності – сторінку автора у Google Scholar, Scopus або інших наукометричних базах. Подаються двома мовами: українською й англійською. Слід подавати офіційний переклад англійською назви місця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).
- **ORCID ID** автора (анкета має бути заповненою).
- **Анотація.** Подається двома мовами: українською й англійською. Побудова анотацій: характеристика основної теми, проблеми, цілі, узагальнені результати. Обсяг анотацій: українською мовою – не менше 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.

• **Ключові слова.** Подаються двома мовами: українською й англійською. Кількість ключових слів – не менше п'яти і не більше десяти. Ключові слова мають відповідати змісту статті.

• **Список літератури.** У зв'язку з включенням журналу до міжнародних бібліографічних баз даних, список літератури складається з двох блоків: ЛІТЕРАТУРА і REFERENCES:

1) ЛІТЕРАТУРА – нумерований список використаних в тексті джерел мовою оригіналу. Джерела у списку літератури не повторюються. Оформляються **ВИКЛЮЧНО** відповідно до українського стандарту бібліографічного опису (ДСТУ 8302:2015).

2) REFERENCES – той самий список літератури, але в ньому джерела з будь-яких мов, що не використовують латиницю (українська, російська, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Russian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних україно- та російськомовних видань (журналів, збірок та ін.) пишуться спочатку транслітерацією, а потім, у дужках, англійською. В основу цитування REFERENCES покладено **стиль APA**.

Правила і приклади оформлення списку літератури містяться на сайті <http://multiversum.com.ua> в розділі «Керівництво для авторів».

Тексти подаються у **форматі** Microsoft Word або RTF.

Посилання у текстах на цитовану літературу є обов'язковими. Вони мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера цитованої сторінки, й узяті в квадратні дужки. Приклад оформлення посилання: [10, с. 116], де “10” - це порядковий номер цитованого джерела, “116” - номер цитованої сторінки.

Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тексті лише у форматі *.bmp або *.jpg (бажано надавати їх і окремим файлом). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word, не допускаються. Таблиці подаються у книжній орієнтації. Скановані ілюстрації та таблиці неприпустимі.

Матеріали подаються на електронну скриньку article@multiversum.com.ua або через сайт журналу <http://multiversum.com.ua> за допомогою платформи OJS (відкрита журнальна система).

Редакція зберігає за собою право на редагування й скорочення матеріалів.

Редакція не завжди поділяє думки авторів.

Відповідальність за точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів.

НАУКОВЕ ФАХОВЕ ВИДАННЯ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ
ГРОМАДСЬКА ОРГАНІЗАЦІЯ
«ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІСТИЧНА АСОЦІАЦІЯ»

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України
від 17.03.2020 р. № 409

**Мультиверсум.
Філософський альманах
ВИПУСК 2(178). Том 2.**

Літературний редактор: *О. В. Бондаренко*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 15.12.2023.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 12,07. Обл.-вид. арк. 11,3.
Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2023