

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

АМЕЛЬЧЕНКО ОЛЕКСАНДРА ЄВГЕНІВНА

УДК 165.62:[141.319.8:355.01](043.5)

ДИСЕРТАЦІЯ
«ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ДОСВІДІВ ВІЙНИ»

Спеціальність 033 «Філософія»

Галузь знань 03 «Гуманітарні науки»

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використані ідеї, результати і тексти інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ Олександра АМЕЛЬЧЕНКО

Науковий керівник: МЕНЖУЛІН Вадим Ігорович,

доктор філософських наук, професор

КИЇВ – 2026

АНОТАЦІЯ

Амельченко О. Є. Феноменологічна концептуалізація досвідів війни. — Кваліфікаційна наукова робота на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 «Філософія» (03 – Гуманітарні науки). — Національний університет «Києво-Могилянська академія», Київ, 2026.

Вибір теми дослідження зумовлено тривалим домінуванням у західній філософській традиції низки типових підходів до осмислення феномену війни, яким бракує пізнавально-методологічних інструментів, потрібних для врахування різноманітних досвідів проживання війни її свідками та учасниками. Зокрема, як показано у вступній частині роботи, якщо в суміжних галузях (наприклад, у дослідженнях із міжнародних відносин) останніми десятиліттями відбувається перехід від розуміння війни як продовження політики іншими засобами до її тлумачення крізь призму специфічних людських досвідів, то у філософії (передовсім — у рамках морально-філософської традиції) досі переважає розуміння війни як політичного явища, у якому людський досвід війни виведено на периферію подій війни. Панівним типом розуміння війни залишається морально-правовий, який оцінює війну передовсім як політичний акт у рамках певної норми, тоді як альтернативою цій настанові, яка повною мірою враховує індивідуальні досвіди проживання війни, постає феноменологічна філософія.

Феноменологічна концептуалізація досвідів війни здійснюється в роботі в контексті феноменології проживання шляхом: 1) типологізації та класифікації провідних філософських поглядів на війну як морально-правовий, політичний та історико-соціокультурний феномен; 2) виявлення та оцінки евристичних потенціалів актуальних методологічно-пізнавальних підходів до філософського осмислення досвідів війни; 3) демонстрування ефективності застосування феноменологічного підходу на прикладі описів таких досвідів війни, як міграція, окупація та життя в умовах війни; 4) увиразнення значення феноменології проживання як екзистенційно-онтологічного проєкту в контексті феноменологічної концептуалізації досвідів війни. Зазначені чотири напрями розгортання

дослідження визначили структуру роботи: кожному із зазначених рівнів осмислення феномену війни присвячено окремий розділ.

У першому розділі («Провідні філософські моделі осмислення війни: типологізація») відтворено найпоширеніші типи осмислення війни у філософській думці й запропоновано класифікацію відповідних концепцій. У межах морально-правового типу запропоновано виокремити такі філософські концепції війни: 1) нормативно-політичну, закладену в роботах Аристотеля (384–322 рр. до н. е.), Августина (354–430), Томи Аквінського (1225–1274) та розвинуту в працях Жана-Жака Русо (1712–1778), Імануеля Канта (1724–1804), Бертрана Рассела (1872–1970), а також сучасних теоретиків справедливої війни, зокрема Майкла Волцера (нар. 1935 р.) та Джефа Макмахана (нар. 1954 р.), і представників дискурсивної етики, зокрема Карла-Ото Апеля, Юргена Габермаса та Анатолія Єрмоленка, які оцінюють війну крізь призму певних моральних норм, але продовжують її розглядати передовсім як політичний акт; 2) політико-легітимізаційну, представлену в філософії Джона Лока (1632–1704), який осмислював війну як легітимну форму реалізації державного суверенітету. У межах політичного типу виділено: 3) політичну концепцію війни Ніколо Макіавелі (1469–1527), Томаса Гобса (1588–1679), Карла фон Клаузевіца (1780–1831) та Карла Шміта (1888–1985), в якій війну визначали суто як функцію політики. У межах історико-соціокультурного типу виділено такі концепції: 4) національно-метафізичну, центральним виразником якої можна вважати Йогана Готліба Фіхте (1762–1814), який тлумачив війну як подію націотворення, але до якої також можна віднести Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770–1831), який вважав війну формою втілення Абсолютного Духу в історії; 5) економічно-історичну, у формуванні якої провідну роль відіграли праці Фрідріха Енгельса (1820–1895) і Карла Маркса (1818–1883), які тлумачили війну як вираз класового конфлікту та як механізм у рамках ширшої соціально-економічної боротьби; 6) соціально-антропологічну, представлену в працях Сімони Вейль (1909–1943), оскільки вона інтерпретувала війну як структурний механізм, через який відтворюється соціальне панування; 7) аксіологічно-метафізичну, виявлену в працях Макса Шелера (1874–1928), який розглядав війну як привілейовану сферу

реалізації цінностей нації; 8) формально-соціологічну, представлена в працях Георга Зімеля (1858–1918), який концептуалізував війну як посилену форму конфлікту, що парадоксально функціонує як спосіб соціальної інтеграції; 9) раціонально-інституційну, засновану Максом Вебером (1864–1920), який інтерпретував війну як вираз інституціоналізованих форм панування; 10) історико-соціологічну, представлену в працях Реймона Арона (1905–1983), який розглядав війну як вираз конкретної історичної конфігурації та етапу розвитку суспільства; 11) соціально-прагматичну, оформлену Вільямом Джеймсом (1842–1910), Джоном Дьюї (1859–1952), які аналізували соціальні умови війни та шукали її раціональні альтернативи. Здійснена типологічна класифікація філософських поглядів на війну наочно демонструє недооцінювання статусу окремих осіб як суб'єктів війни у панівних філософських підходах до осмислення цього феномену. В останніх суб'єктах війни є держава, нація, соціальні групи та класи, а також ті, хто має державну владу. Індивіди ж отримують суб'єктність у поодиноких випадках, і лише як абстрактні моральні дієвці. У контексті теперішньої російсько-української війни особливо різючою стає розбіжність таких поглядів із реальністю, адже в останній індивідуальна ініціатива окремих людей, зокрема волонтерів, добровольців та інших категорій громадян, спроможна генерувати справжню суб'єктність індивідів в умовах війни.

У методологічно-пізнавальному плані, як з'ясовано у другому розділі роботи («Війна як досвід: проблема суб'єктності»), до осмислення суб'єктності звичайних людей під час війни надають змогу наблизитися лише такі сучасні філософські підходи, як постструктуралізм, психоаналіз і феноменологія, адже пропонують відповідні концептуальні та методологічні ресурси. За підсумками аналізу тлумачень війни, наявних у представників цих підходів, виявлено низку позитивних *альтернатив* — тих концепцій війни, які долають обмеженість типових способів осмислення цього феномену, реконструйованих у першому розділі. Такими концепціями війни доцільно визнати: 1) антиполітичну, представлену поглядами Жюльєн Дельоза (1925–1995) та Фелікса Ґватарі (1930–1992), які демонстрували, що війна лежить в основі мирної політики й має потенціал знищити останню;

2) військово-політичну, представлену в роботах Еманюеля Левінаса (1906–1995) та Мішеля Фуко (1926–1984), які вважали, що війна лежить в основі (біо)політики; 3) насильницько-правову, виявлену у працях Жака Деріда (1930–2004), який вважав, що насилля є джерелом права; 4) психоаналітичну, представлену в працях таких авторів, як Зигмунд Фройд (1856–1939), Карл Густав Юнг (1875–1961), Мелані Кляйн (1882–1960) та Анна Фройд (1895–1982), які простежували походження війни до неусвідомлених агресивних імпульсів, внутрішніх психічних конфліктів або потреби захищати матерів відповідно; 5) феноменологічну, представлену в працях Яна Паточки (1907–1977), який описував війну крізь призму фронтового досвіду. На основі аналізу особливостей застосування постструктуралістичного, психоаналітичного та феноменологічного підходів у роботі було зроблено висновок про перевагу феноменологічного підходу — як такого, що надає філософські засади для опису та концептуалізації безпосередніх досвідів війни.

З огляду на сказане вище, у третьому розділі роботи («Феноменологічний аналіз досвідів війни») на основі описів досвідів війни, здійснених із феноменологічних позицій, було концептуалізовано досвіди міграції, окупації та життя в умовах війни. Досвід міграції було визначено як розрив у тілесності, яка конституюється як продовження рідного дому; такий досвід також характеризується мисленням про власне життя як таке, що має завершитися вдома. В основу такого концептуального розуміння досвідів міграції лягли розвідки низки феноменологів, зокрема Сари Ахмед (нар. 1969 р.) та Карлоса Санчеса (нар. 1986 р.). Доробок Альфреда Шюца (1899–1959) формує підмурівок для розуміння «дому» як знайомого культурного життєсвіту, що надає коди та патерни, які важко відтворити за умов міграції. Досвід окупації підлягає концептуалізації як такий, що ставить під загрозу безпеку власного дому й може вимагати ризикувати власним життям задля її відновлення чи захисту. Підстави для такої інтерпретації надає здійснений у роботі аналіз автобіографічних праць Жана-Поля Сартра (1905–1980) та Моріса Мерло-Понті (1908–1961). Попри те, що фундаментально дім мав би слугувати прихистком і місцем переховування, досвід життя в умовах війни, як він

описаний у працях вітчизняних дослідників, зокрема Вахтанга Кебуладзе, Тетяни Огаркової, Володимира Єрмоленка та Володимира Приходька, може бути концептуалізований як досвід загроженості дому.

Наголошення на значенні дому як прихистку, в якому вільно розкривається природа людини, допомагає увиразнити точку зору, відповідно до якої саме образ дому лежить в основі різноманітних досвідів війни. Тому в четвертому розділі («Проживання як екзистенційно-онтологічна умова досвіду війни»), який відповідає четвертому рівню дослідження — екзистенційно-онтологічному, було здійснено концептуальну інтеграцію війни як онтологічної загрози. Основою для такого перевизначення війни стає феноменологічне тлумачення дому, розвинене на основі феноменології проживання Мартина Гайдегера (1889–1976), Еманюеля Левінаса (1906–1995), Айріс Маріон Янг (1949–2006) та Едварда Кейсі (нар. 1939 р.). Феноменологія проживання набуває істотного доповнення з урахуванням описів відчуття втрати, яке переживають ті, хто переселяється чи мобілізується через війну. Підстави стверджувати це дає феміністична критика феноменології проживання, запроваджена тією ж А. М. Янг, та феноменологічні описи горювання, виявлені, зокрема, в працях Метью Реткліфа та Моріса Мерло-Понті. Розглянута в такому світлі, війна постає феноменом, що загрожує самому буттю людини, людській суб'єктності, стосункам з Іншим, створенню нових і збереженню старих смислів, існуванню культури та відповідної їй ідентичності, тілесності та життєсвіту кожного.

Отже, на всіх чотирьох рівнях дослідження у дисертації було доведено, що саме феноменологічна філософія, зокрема феноменологія проживання, надає основу для розуміння війни як досвіду, в якому, попри усі загрози, які вона несе, здатна розкриватися суб'єктність людини. Про це свідчать описи й аналіз досвідів міграції, життя під окупацією, долучення до лав руху опору, мобілізації, проживання стану війни в місцях, наближених і віддалених від фронту тощо. Цей та інші результати дослідження мають як теоретичну, так і практичну користь, адже можуть бути застосовані як у подальших філософських розвідках, присвячених

осмисленню війни, так і у соціальній практиці, а також у викладанні різноманітних навчальних дисциплін із політичної філософії, філософії війни тощо.

Ключові слова: війна, філософія, історія філософії, сучасна західна філософія, феноменологія, філософська антропологія, онтологія, досвід, відповідальність, цінності, етика, дискурс, біль, значення.

ABSTRACT

Amelchenko O. Phenomenological Conceptualization of War Experiences. – Qualification scientific work submitted as a manuscript.

PhD thesis to obtain the scientific degree of the Doctor of Philosophy in the Programme Subject Area 033 “Philosophy” (03 – Humanities). – National University of “Kyiv-Mohyla Academy”. Kyiv, 2026.

The choice of this research topic is motivated by the persistent dominance in Western philosophy of a set of conventional approaches to the phenomenon of war that lack the perceptual-methodological instruments necessary to account for the diverse experiences of witnesses and participants. As the introductory part argues, while there has been a gradual shift in related disciplines (for example, in international relations) from understanding of war as a continuation of politics by other means to examining it from the perspective of lived human experiences, philosophy (particularly, within the tradition of moral philosophy) continues to treat war primarily as a political phenomenon, which renders the human experience of war peripheral to the events themselves. Moral and legal modes of understanding war, which construe it as a political act governed by normative frameworks, remain predominant, whereas phenomenological methodology offers an alternative approach that fully accounts for individual lived experiences of war.

This study develops a phenomenological conceptualization of war experiences within the framework of the phenomenology of dwelling by 1) proposing a typology and classification of key philosophical understandings of war as moral and legal, political, and socio-cultural-historical phenomenon; 2) identifying and evaluating the heuristic potentials of contemporary perceptual-methodological approaches to philosophical comprehension of war experiences; 3) demonstrating the effectiveness of the phenomenological approach through analyses of war experiences such as migration, occupation and everyday life during wartime; 4) emphasizing the significance of the phenomenology of dwelling as existential and ontological project in context of conceptualizing war experiences.

The first chapter of the thesis (“Central Philosophical Models of War Comprehension: Typology”) reconstructs dominant modes of understanding war in

philosophy and proposes a corresponding classification of these conceptions. Within the moral and legal understanding of war, two principal conceptions are distinguished. 1) The regulatory conception of war, whose foundations were laid by Aristotle (384–322 BC), Augustine of Hippo (354–430), Thomas Aquinas (1225–1274), and further developed by Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Immanuel Kant (1724–1804), Bertrand Russell (1872–1970), as well as contemporary just war theorist such as Michael Walzer (born in 1935) and Jeff McMahan (born in 1954), and representatives of discourse ethics including Karl-Otto Apel (1922–2017), Jürgen Habermas (born in 1929) and Anatolii Yermolenko (born in 1952). Within this conception, philosophers evaluate war according to specific moral norms while continuing to construe it primarily as a political act. 2) The political-legitimatory conception of war, represented in the philosophy of John Locke (1632–1704), who understood war as a legitimate mode of exercising the state's sovereignty.

Within the political type of war, a single conception predominates. 3) The political conception of war, presented in the works of Niccolò Machiavelli (1469–1527), Thomas Hobbes (1588–1679), Carl von Clausewitz (1780–1831), and Carl Schmitt (1888–1985), defined war as a function of politics. Within the socio-cultural-historical type of war understanding, such conceptions were distinguished as 4) national-metaphysical, whose central exponent was Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), who interpreted war as an event of formation of the nation. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) may also be regarded as a representative of this conception, insofar as he considered war a mode of the Absolute Spirit's manifestation in history. 5) The next conception may be described as economic-historical, shaped primarily by Friedrich Engels (1820–1895) and Karl Marx (1818–1883), who interpreted war as an expression of class conflict and as a mechanism within broader socio-economic struggle. 6) Simone Weil's (1909–1943) social-anthropological conception of war described this phenomenon as a structural mechanism through which social domination reproduces itself. 7) Max Scheler's (1874–1928) axiologically-metaphysical conception of war conceives of war as a privileged sphere for the realization of a nation's values. 8) The formal-sociological conception of war is articulated in the works of Georg Simmel (1858–1918), who conceptualized war as an

intensified form of conflict that paradoxically functions as a mode of social integration. 9) The rational-institutional conception of war is associated with Max Weber (1864–1920), who interpreted war as an expression of institutionalized forms of domination. 10) The historical-sociological conception is represented in the works of Raymond Aron (1905–1983), who conceptualized war as an expression of society’s specific historical configuration and stage of development. 11) The socially pragmatic conception of war is formulated by William James (1842–1910) and James Dewey (1859–1952), who analyzed the social conditions of war and sought rational alternatives to it. The completed topological classification of philosophical approaches to war demonstrates that dominant traditions tend to underestimate the status of the individual. In the conceptions examined above, the primary subjects of war are the state, the nation, social groups, classes, or those in power. Individuals receive agencies in isolated cases and typically as abstract moral agents. In the context of the ongoing Russian-Ukrainian war, the contradiction of this perspective with reality becomes especially striking as the individual initiative of each person, in particular, volunteers and other civic actors, can generate real subjectivity of individuals in wartime.

In the perceptual-methodological sense, as clarified in the second chapter of the thesis (“War as Experience: The Problem of Subjectivity”), only certain contemporary philosophical approaches, such as post-structuralism, psychoanalysis, and phenomenology, offer conceptual and methodological resources for a more adequate understanding of the subjectivity of ordinary individuals in wartime. As a result, the analysis of war interpretations advanced by representatives of these approaches yields a range of alternative conceptions that overcome the limitations of the typical models of war understanding reconstructed in the first chapter. These positive alternatives include 1) the anti-political conception of war, articulated by Gilles Deleuze (1925–1995) and Felix Guattari (1930–1992), who argued that war underlies politics and retains the potential to disrupt or dissolve political order; 2) the military-political conception of war, developed in the works of Emmanuel Levinas (1906–1995) and Michel Foucault (1926–1984) who considered war as prior to and constitutive of (bio)politics; 3) the violence-legal conception, discovered in the works of Jacques Derrida (1930–2004), who examined

violence a foundational source of law; 4) the psychoanalytical conception, represented by Sigmund Freud (1856–1939), Carl Gustav Jung (1875–1961), Melanie Klein (1882–1960) and Anna Freud (1895–1982), who traced the origins of war to unconscious aggressive impulses, internal psychic conflicts or the need to defend a mother, accordingly; 5) the phenomenological conception, developed in the works of Jan Patočka (1907–1977), who described war through the experience of the front. Based on the specific features of the application of post-structuralist, psychoanalytic, and phenomenological approaches, a conclusion was drawn about the preference of phenomenology, as it provides a philosophical foundation for the description and conceptualization of war experiences.

Based on the above-mentioned considerations in the third chapter of the thesis (“Phenomenological Analysis of War Experiences”), experiences of migration, occupation, and life under wartime conditions were conceptualized through phenomenological descriptions. The experience of migration was defined as the rupture in embodied dwelling, insofar as the body is constituted as a continuation of one’s own home. This experience is further characterized by the perception of one’s life as oriented toward an eventual return home. The conceptual understanding of migratory experiences was grounded in the work of phenomenologists such as Sara Ahmed (born in 1969) and Carlos Sánchez (born in 1986). Alfred Schutz’s (1899–1959) works provide a basis for understanding home as a familiar cultural lifeworld that supplies implicit codes and habitual patterns which cannot be reconstituted under conditions of migration. The experience of occupation was conceptualized as an experience that endangers the safety of one’s own home and may demand risking one’s life to restore or defend it. This interpretation is grounded in an analysis of the autobiographical writings of Jean-Paul Sartre (1905–1980) and Maurice Merleau-Ponty (1908–1961). Although fundamentally, home is supposed to be a refuge or place of shelter, life under wartime conditions may be conceptualized as an experience of ‘home at risk’. This interpretation draws on descriptions found in the works of Ukrainian scholars, particularly Vakhtang Kebuladze, Tetyana Ogarkova, Volodymyr Yermolenko, and Volodymyr Pryhodko.

Emphasizing the meaning of home as a refuge where human nature can unfold freely makes it possible to foreground the idea that the image of home underlies diverse war experiences. Accordingly, in the fourth chapter of the thesis (“Dwelling as Existential-Ontological Condition of War Experience”), conceptual integration of war as an ontological threat is undertaken. The basis for such a redefinition of war is a phenomenological interpretation of home developed based on the phenomenology of dwelling articulated in the works of Martin Heidegger (1889–1976), Emmanuel Levinas (1906–1995), Iris Marion Young (1949–2006), and Edward Casey (born in 1939). The phenomenology of dwelling can be substantially supplemented through an analysis of the lived experiences of loss among displaced or mobilized individuals. The feminist critique of the phenomenology of dwelling proposed by Iris Marion Young, together with phenomenological descriptions of grief developed by Matthew Ratcliffe and Maurice Merleau-Ponty, provides grounds for this claim. Examined from this perspective, war appears as a phenomenon that threatens the very being of human beings: their subjectivity, their relation to the Other, the creation of new and preservation of existing meanings, the continuity of culture and its corresponding forms of identity, corporeality, and lifeworld of each individual.

Consequently, across all four levels of research in the thesis, it is demonstrated that phenomenological philosophy, particularly the phenomenology of dwelling, provides the foundation for understanding war as an experience that, despite all threats, allows for the disclosure of human subjectivity. This claim is supported by analyses of lived experiences of migration, occupation, participation in resistance, mobilization, and wartime dwelling in regions proximate and remote from the frontline. This and other research findings possess both theoretical and practical significance, as they may be applied in further philosophical studies devoted to the conceptualization of war, as well as in social practice and in the teaching of disciplines such as political philosophy and the philosophy of war.

Keywords: war, philosophy, history of philosophy, contemporary western philosophy, phenomenology, philosophical anthropology, ontology, experience, responsibility, values, ethics, discourse, pain, meaning.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Амельченко, О. Є. (2024). Досвід війни та його суб'єктність крізь оптику провідних сучасних філософських підходів. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 14, 3–11. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.14.3-11>
2. Амельченко, О. Є. (2025a). Застосовність психоаналізу та феноменології до вивчення досвіду міграції як втрати у контексті досвіду війни. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 15, 3–13. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2025.15.3-13>
3. Амельченко, О. (2025b). Феноменологічна рецепція війни як людського досвіду: приклад окупації. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 72, 279–289. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-27>

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

1. Amelchenko, O. (2023). Dwelling at war. У *Зустріч з Іншим як виклик: тези п'ятнадцятої міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління»* (с. 16–18). НаУКМА. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/27677>
2. Амельченко, О. (2025c). Phenomenological analysis of refugees' experience. У *Дослідження на межі: буденне, лімінальне, трансцендентне: тези шістнадцятої міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління»* (с. 57–59). НаУКМА. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/34706>
3. Амельченко, О. (2025d). Досвіди війни у рамках феноменологічної політичної філософії. У *Філософія в сучасному світі: матеріали 6-ї Міжнар. наук.-практ. конф.* (с. 54–57). Нац. техн. ун-т «Харків. політехн. ін-т». <https://repository.kpi.kharkov.ua/handle/KhPI-Press/95900>

ЗМІСТ

ВСТУП.....	14
Розділ 1. ПРОВІДНІ ФІЛОСОФСЬКІ МОДЕЛІ ОСМИСЛЕННЯ ВІЙНИ:	
ТИПОЛОГІЗАЦІЯ.....	30
1.1. Морально-правове розуміння війни.....	30
1.2. Політичне розуміння війни.....	52
1.3. Історико-соціокультурне розуміння війни	63
<i>Висновки до розділу 1.....</i>	<i>83</i>
Розділ 2. ВІЙНА ЯК ДОСВІД: ПРОБЛЕМА СУБ'ЄКТНОСТІ.....	88
2.1. Постструктуралістська деконструкція політичного суб'єкта війни.....	88
2.2. Психоаналітичні інтерпретації війни: індивідуальність суб'єкта	98
2.3. Феноменологічний підхід до осмислення війни: досвідне розмаїття суб'єктивності.....	109
<i>Висновки до розділу 2.....</i>	<i>131</i>
Розділ 3. ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ДОСВІДІВ ВІЙНИ.....	135
3.1. Досвід вимушеної міграції	135
3.2. Досвід окупації.....	152
3.3. Досвід життя в умовах війни.....	160
<i>Висновки до розділу 3.....</i>	<i>166</i>
Розділ 4. ПРОЖИВАННЯ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ОНТОЛОГІЧНА УМОВА ДОСВІДУ ВІЙНИ	170
4.1. Проживання як буття-у-світі та основа суб'єктності	170
4.2. Дім і втрата дому як модуси проживання.....	181
4.3. Війна в горизонті проживання.....	198
<i>Висновки до розділу 4</i>	<i>202</i>
ВИСНОВКИ.....	206
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ.....	212

ВСТУП

Обґрунтування теми дослідження. У розвідках, присвячених міжнародним відносинам і критичним дослідженням війни, все більше уваги приділяють різноманітним досвідам, які переживають люди під час війни (Narozhna, 2021; Sylvester, 2012; Brighton, 2011), тимчасом як у філософській думці досі переважає морально-правове розуміння останньої, тобто розуміння війни як політичного акту, який має бути виправданим у межах певної норми та в якому окремі люди не відіграють великої ролі (Glanville, O'Driscoll, & Tannock, 2025; Lazar, 2017; Lazar & Valentini, 2017). Внаслідок цього у багатьох сучасних філософських дослідженнях війни залишаються поза увагою специфічні досвіди війни та проживання як екзистенційно-онтологічна умова досвіду війни як такого. При цьому представники теорії справедливої війни та інші моральні філософи здебільшого піддають моральній оцінці діяльність політичного керівництва, військових командувачів, тобто тих, хто несе найбільшу відповідальність за ведення війни. Навіть у тих випадках, коли мова йде про оцінку моральності дій військовослужбовців, їхній конкретний досвід війни, що є умовою такого вибору, залишається поза увагою. Цивільним особам, які можуть підтримувати військо й мобілізуватися за власним бажанням, у морально-філософських дослідженнях війни знаходиться місце лише тоді, коли дослідники міркують над тим, чи морально жертвувати їхніми життями задля досягнення певних політичних цілей.

Як мають засвідчити реконструкція, аналіз і типологізація провідних філософських поглядів на війну, які буде здійснено у *першому розділі цієї роботи*, більшість філософів, попри наявні у них відмінності щодо тлумачення війни, не сприймає її як специфічний особистісний досвід. Здебільшого їм ідеться про війну як політичне явище, що має різні надіндивідуальні підвалини, зокрема етичні, культурні, ціннісні, соціальні та економічні. Відштовхуючись від цього, можна первинно виокремити низку типів філософського розуміння війни: морально-правове, політичне та історико-соціокультурне.

У межах *морально-правового типу осмислення війни* буде запропоновано виокремити дві специфічні концепції — *нормативно-політичну* та *політико-*

легітимаційну. До виразників першої можна віднести погляди цілої низки мислителів: Аристотеля (384–322 рр. до н. е.), який хоч і не створив завершеної концепції справедливої війни, мислив її відповідно до певної етичної норми (Арістотель, 2002), а також Августина (354–430) та Тому Аквінського (1225–1274), яких уважають основоположниками теорії справедливої війни, адже кожен із них описував умови, за яких певні війни, якщо їх ведуть відповідно до норми, закладеної в християнській етиці, можна вважати справедливими (Augustine, 1998; Аквінський, 2003); Жана-Жака Русо (1712–1778), який уважав суверенів моральними істотами, які несуть відповідальність за війну (Rousseau & Kelly, 2005); Імануеля Канта (1724–1804), який уважав держави моральними суб'єктами, що мають прагнути миру (Kant, 2006); Бертрана Расела (1872–1970), який пропонував моральну оцінку окремим війнам і розмірковував над умовами, за яких вони можуть бути виправданими (Russell, 1943).

Під цю концепцію підпадають також погляди найбільш цитованих виразників сучасної теорії справедливої війни (тобто Майкла Волцера (нар. 1935 р.) та Джефа Макмахана (нар. 1954 р.), які намагаються створити перелік ознак, за якими війну можна вважати справедливою чи взагалі моральною (Walzer, 1977; McMahan, 1996)). Війна також постала політичним феноменом, який оцінювали крізь призму відповідності певній нормі у працях представників дискурсивної етики — Карла-Отто Апеля (1922–2017) та Юргена Габермаса (нар. 1929 р.). Однак якщо перший визнавав обмеженість дії етики дискурсу в умовах загарбницьких воєн (Apel, 2001), то другий наполягав на необхідності дискурсивного розв'язання конфліктів (Habermas, 2022). Представники дискурсивної етики, так само як і теоретики справедливої війни, надають суб'єктності у дискурсі державцям, а не звичайним людям, а одним із небагатьох винятків із цього правила можуть бути новітні розвідки українського філософа Анатолія Єрмоленка, який на прикладі організації українських громадян під час війни наочно демонструє, як дискурс працює на рівні держави (Єрмоленко, 2022а).

До другого типу морально-правових концепцій можна віднести погляди на війну Джона Лока (1632–1704), який заперечував думку про війну як природний

стан та наголошував на її розумінні як порушенні природного права (Лок, 2020). Таке порушення він вважав несправедливим. Проте оскільки в його концепції влада отримувала легітимність у результаті суспільного договору, вона мала законне право вести війни. Попри відмінності у концепціях, які виникають у межах морально-правового розуміння війни, суб'єктами в них переважно є держава, політична спільнота, легітимні владні інститути, суверени та державці, а також вище військове керівництво. Навіть у тих поодиноких випадках, коли в межах сучасних моральних концепцій війни суб'єктом відповідальності стають військовослужбовці, їхні досвіди здебільшого залишаються поза увагою.

Утім, не всі філософи розглядають феномен війни як такий, що існує передовсім на перетині етики та політики. Деяким ідеться про війну як про сутність політики, й тому, на їхню думку, вона не підлягає моральній оцінці. Через це постає необхідність виокремити також власне *політичне розуміння* цього феномену. Під відповідну концепцію підпадають тлумачення війни, які можна зустріти у Ніколо Макіавелі (1469–1527), Томаса Гобса (1588–1679), Карла фон Клаузевіца (1780–1831) і Карла Шміта (1888–1985). На думку першого, той, хто перебуває при владі, може витлумачувати етичні категорії на власний розсуд і проголошувати війни задля власної вигоди (Machiavelli, 2009). Подібної думки був також Т. Гобс, який стверджував, що війна є природним станом людини й, відповідно, між державами вона ведеться за тим самим принципом, що й між людьми: «боротьба всіх проти всіх» (Гоббс, 2000).

Попри те, що К. фон Клаузевіц і К. Шміт мали різні тлумачення політики (перший розглядав її як сукупність державної влади та волі народу, яка знаходить продовження у війні, а другий — як сутнісно-конфліктну онтологічну боротьбу між своїми й чужими), вони обидва залишилися у межах осмислення війни як політичного акту, який не потрібно виправдовувати. К. фон Клаузевіцу взагалі не йшлося про моральний бік війни. Він наголошував на необхідності залучення всіх громадян до підтримки армії, проте не звертав уваги на їхні особисті досвіди, наголошуючи лише на тому, що громадяни, як учасники політичного процесу, мають підтримувати власну державу та її армію (Clausewitz, 1984). У цьому, на його

думку, й полягає уся їхня суб'єктність, тимчасом як більшість рішень у війні приймають військові командувачі. К. Шміт прямо критикував теорію справедливої війни й практики застосування категорій моралі для виправдання воєн. Але навіть у його специфічному екзистенційному тлумаченні політики (й, відповідно, війни) немає осмислення екзистенційного *досвіду* людини, адже йому йшлося передовсім про те, що в екзистенційних категоріях має тлумачитися політика, тоді як війну він розглядав лише як продовження останньої (Schmitt, 2007). Суб'єктністю у його теорії також наділялися не окремі люди, а держава в цілому, а також ті індивіди, які, перебуваючи при владі, визначають, ким є ворог.

Філософи, які розвивають *історико-соціокультурне розуміння* війни, не прагнуть зрозуміти, коли війна є допустимою і яке місце вона посідає в структурі політики. Натомість вони розмірковують над тим, які історичні чи соціальні процеси її породжують. Тому в межах цього розуміння запропоновано виділити ще низку концепцій війни: *національно-метафізичну*, під яку підпадають погляди Йогана Готліба Фіхте (1762–1814), який вважав, що у війні реалізується Дух і відбувається становлення нації (Фіхте, 2003), а також Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770–1831), який визначав війну як спосіб інтеграції особистого в універсальне (Гегель, 2000); *економічно-історичну*, найбільш повно розвинуту Фрідріхом Енгельсом (1820–1895) і Карлом Марксом (1818–1883), які вважали, що війна є одночасно продуктом капіталістичної економіки та способом її подолання (Marx & Engels, 1955); *соціально-антропологічну*, під яку підпадають погляди Сімони Вейль (1909–1943), яка вважала, що війна відтворює механізми підпорядкування, наявні в соціальних відносинах, і тому є формою відтворення наявної соціальної системи (Weil, 1965); *аксіологічно-метафізичну концепцію* Макса Шелера (1874–1928), в якого війна мала етичне значення і розглядалася як спосіб становлення етосу нації та реалізації найвищих духовних цінностей (Scheler, 1917); *формально-соціологічну концепцію* війни Георга Зімеля (1858–1918), який визначав війну як тип конфлікту, який має підпорядковуватися правилам (Simmel, 1903); *раціонально-інституційну концепцію* Макса Вебера (1864–1920), який тлумачив війну як легітимний, але крайній спосіб застосування сили (Weber, 2004);

історико-соціологічну концепцію Реймона Арона (1905–1983), який визначав війну як елемент міжнародної системи, що історично виникає на основі конфліктів (Aron, 1978); *соціально-прагматичну концепцію*, яку розвивали Вільям Джеймс (1842–1910) і Джон Дьюї (1859–1952), хоча перший вважав війну похідною від виховання людства й із метою уникнення воєн пропонував змінити соціальну систему виховання (James, 1911), а другий наголошував, що людству не потрібні притаманні військовим риси, хоча війну й може бути використано раціонально (Dewey, 1922).

Загалом, усі концепції війни, які проаналізовано та класифіковано в першому розділі, тлумачать війну як феномен, зумовлений різноманітними надіндивідуальними чинниками (моральними, правовими, політичними, історичними, соціальними, культурними чи економічними). Питання щодо суб'єктності окремої людини (у сенсі здатності впливати на хід війни та рефлексувати щодо власного місця у ній) залишається в цих концепціях поза увагою. Натомість роль суб'єкта приписується нації, класу, соціальним групам, державній владі, колективу чи певним політичним одиницям. З огляду на це постає необхідність звернутися до тих філософсько-пізнавальних підходів і концепцій, застосування яких може повернути суб'єктність військовим та цивільним людям.

Як мають продемонструвати аналіз та класифікація альтернативних філософських поглядів на війну в *другому розділі* цього дослідження, повернути суб'єктність у війні окремим людям надають можливість здебільшого ті філософсько-пізнавальні методології, що розвинулися на ґрунті постструктуралізму, психоаналізу та феноменології. Представники цих підходів пропонують такі тлумачення війни, які не фокусуються на політичних, етичних чи історико-соціокультурних передумовах війни, тому на основі їхнього доробку у другому розділі буде запропоновано класифікацію таких філософських концепцій, що їх можна розглядати як позитивну альтернативу провідним підходам, розглянутим у першому розділі. Однак згрупувати їх варто не відповідно до пізнавальної методології, якої дотримуються їхні автори, а за тим розумінням війни, якого вони доходять. Концепцію війни постструктуралістів Жюльєн Дельоза (1925–1995) і Фелікса Гватарі (1930–1992) запропоновано назвати *антиполітичною*. Ці

мислителі визначали війну як первинно кочівницький феномен, покликаний знищити державу як політичне утворення. Саме тому вони також вважали, що армія, у формі якої держави намагаються апропріювати кочівницьку *машину-війну*, здатна до державного перевороту. Тому вони надавали більшу суб'єктність не політичному керівництву, а власне військовим (Deleuze & Guattari, 1980).

Еманюель Левінас (1906–1995) і Мішель Фуко (1926–1984), попри дотримання ними різних філософсько-методологічних настанов (феноменологія і постструктуралізм відповідно), розвинули такі тлумачення війни, які ми пропонуємо об'єднати у єдину — *військово-політичну* — філософську концепцію війни. Е. Левінас наголошував, що війна — це і є об'єктивний порядок, який було закріплено в концепції тотальності, а політика розгортається через ведення війни, тобто навіть мир, як ми його бачимо (як зафіксований у певному політичному устрої), залишається оснований на війні (Levinas, 1979). М. Фуко стверджував, що війна лежить в основі миру, характеризуючи всі суспільні відносини як такі, що ґрунтуються на боротьбі за владу (Foucault, 2003). Схоже описував війну також і Жак Деріда (1930–2004), але, оскільки він наголошував на тому, що насилля лежить в основі права, його концепцію можна радше назвати *насильницько-правовою*: у ній війна, будучи щільно пов'язаною з насиллям, постає важливим структурним елементом політики навіть за мирних часів (Derrida, 1993).

Ідеї феноменолога Яна Паточки (1907–1977) варто розглянути окремо, оскільки він запропонував повноцінну *феноменологічну концепцію* війни. Він заперечував можливість стійкого миру в Європі, наполягаючи на тому, що в основі будь-якого миру лежить війна, яка триває. У його філософії єдиним способом скидання політичного стану, який прикриває війну миром, була *солідарність із ураженими* — об'єднання з військовими, які на власному досвіді усвідомили необхідність війни проти війни (Паточка, 2001). Саме їхній досвід ліг в основу запропонованого Я. Паточкою специфічного розуміння війни — як такої, що приховано існує в мирний час.

Попри те, що у представників психоаналітичного підходу можна зустріти різноманітні тлумачення війни, їх усі можна об'єднати в рамках загальної —

психоаналітичної — концепції, оскільки вони наголошують на психічному походженні цього феномену. Зигмунд Фройд (1856–1939) простежував його витoki аж до репресованих агресивних психічних імпульсів (Einstein & Freud, 1933), Мелані Кляйн (1882–1960) і Анна Фройд (1895–1982) наголошували на значенні матері в житті людини і пов’язували бажання йти захищати батьківщину у війні з необхідністю захистити матір (Klein, 1940; Burlingham & Freud, 1944), а Карл Густав Юнг (1875–1961) уважав, що війна виникає внаслідок екстеріоризації внутрішніх психологічних конфліктів особистості (Jung, 1970). Варто зауважити, що окрім суто психоаналітичного пояснення війни, у есеї З. Фрейда можна знайти також його власні — доволі феноменологічні за своїм характером — описи особистого досвіду під час Першої світової війни (Freud, 1957).

За уважнішого розгляду з’ясовується, що постструктуралістський і психоаналітичний підходи, попри те, що вони повертають суб’єктність військовим і звичайним людям під час війни, навряд чи придатні для опису специфічних досвідів війни та їхньої концептуальної інтеграції. Це пов’язано з тим, що постструктуралісти займаються передовсім пошуком того, що структурує досвіди людей, тоді як психоаналітики працюють із несвідомими досвідами, які можуть проявитися хіба що в специфічній аналітичній ситуації. Як буде показано у другому розділі, лише феноменологія працює з описом свідомих досвідів людей і тим самим надає можливість постати суб’єктності у її справжньому розмаїтті. Аналіз різних переживань війни дає можливість переосмислити цей феномен через призму цих досвідів. Разом з тим, особливе значення феноменології полягає не лише в тому, що вона надає методологію для філософського осмислення війни саме як досвідів, які можуть не вписуватися у визначення війни як продовження політики. Аналіз досвідів цивільних і військових здатний відкрити той спільний знаменник, який оприявнює *екзистенційно-онтологічне значення війни в житті людини*. Саме феноменологічні описи безпосередніх воєнних досвідів можуть лягти в основу подальшого об’єднання різноманіття цих досвідів і віднаходження того спільного знаменника, які зможуть забезпечити порозуміння та емпатію між їхніми носіями та виразниками, не втрачаючи їхньої унікальності.

Зважаючи на це, у *третьому розділі* роботи буде зосереджено увагу на тих досвідах, що залишаються найменш помітними в рамках описаних у першому розділі моделей філософії війни, а саме — на досвідах вимушеної війною *міграції*, а також *окупації* та *життя в умовах війни*. Зокрема, *досвід міграції* було детально описано лише у феноменологічних розвідках новітніх часів. Наприклад, сучасна дослідниця Сара Ахмед (нар. 1969 р.) описала його як такий, що переживається тілесно — як зморшки та розтяжки, оскільки дім як продовження тілесності більше не присутній у житті людини (Ahmed, 2000), а інший дослідник, Карлос Санчес (нар. 1986 р.) — як такий, що зумовлює подальше мислення мігрантів у рамках певних екзистенційних категорій (Sánchez, 2022). Важливим у контексті досвіду міграції є також розвідка впливового феноменолога й соціолога ХХ століття Альфреда Шюца (1899–1959), який продемонстрував, що людина послуговується культурними кодами та зразками, які є відмінними у різних спільнотах (Schutz, 1976). Саме з цим пов'язане відчуття *буття-не-на-своєму-місці*, яке переживають мігранти. Щоби краще зрозуміти цей феномен, сучасні дослідники міграції¹, які працюють у різних галузях, посилаються на феноменологічні описи пов'язаних із нею досвідів, що також вказує на евристичні переваги феноменології для розуміння феномену війни (Nowicka, 2020; Nikielska-Sekuła, 2023; Doyle, 2009).

Описи *досвіду окупації*² ми знаходимо передовсім у роботах Жана-Поля Сартра й Моріса Мерло-Понті (1908–1961) — впливових мислителів ХХ століття, великою мірою дотичних до розвитку феноменологічної традиції філософування (Sartre, 2008; Merleau-Ponty, 2007). Наявні у їхніх працях феноменологічні описи

¹ Різним аспектам *міграції* та *переміщення*, спричинених війною, також присвячено багато сучасних досліджень, зокрема цією темою займаються Михайло Бойченко (Boichenko, 2023) і Ольга Гомілко (Oleksiyenko, Terenyshchyi, Gomilko, & Svytydenko, 2021). На кафедрі філософії гуманітарних наук у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка реалізують дослідницький проєкт «Вдосконалення практик соціального партнерства і толерантності задля протидії академічній міграції з України», у межах якого досліджують передумови академічної міграції, розкривають її антропологічне значення та вплив на ідентичність. У проєкті беруть участь багато дослідників і співробітників кафедри, зокрема Віталій Туренко (Zub, Atamanska, Turenko, Krymchak, & Rebyrk, 2025).

² Проблемі *окупації* присвятили свої дослідження такі вітчизняні фахівці, як Олександр Зубченко, Дар'я Мальчикова та Ігор Пилипенко (Зубченко, 2024; Пилипенко & Мальчикова, 2022).

допомагають побачити, що війна як феномен ставить перед людьми суперечливий вибір: 1) наражати власне життя на небезпеку та долучатись до руху опору (що постає єдиною вільною дією в умовах окупації); 2) зберегти життя, але жити його неавтентично, переховуючись у власному домі, який зменшується та стає загрозеним, або 3) звинуватити в усьому власних співгромадян і стати колаборантом. Усі ці досвіди об'єднує відчуття небезпеки, яке переживають навіть у власних домівках.

Описи *життя в умовах війни* ми знаходимо в роботах сучасних вітчизняних дослідників, зокрема Вахтанга Кебуладзе, Тетяни Огаркової, Володимира Єрмоленка та Володимира Приходька. У їхніх дескриптивно-феноменологічних концептуалізаціях актуалізується загрозливість, яку несе війна для людського *буття-у-світі як проживання*, а також робиться наголос на виникненні нових практик, які уможливають цей специфічний спосіб буття в умовах війни (Кебуладзе, 2023а; Огаркова & Єрмоленко, 2025; Приходько, 2025). Над філософським осмисленням феномену війни активно працюють також такі сучасні вітчизняні дослідники, як Анатолій Єрмоленко, Михайло Бойченко, Євген Бистрицький, Ганна Кулагіна-Стадніченко, Сергій Пролєєв, Ольга Гомілко, Володимир Єрмоленко, Віктор Козловський, Олена Павлова, Марія Рогожа та багато інших (Єрмоленко, 2025; Бойченко, 2024; Бистрицький, 2025; Кулагіна-Стадніченко, 2022; Пролєєв, 2025; Гомілко, 2022; Yermolenko, 2025; Козловський, 2024; Pavlova & Rohozha, 2025). В Інституті філософії імені Г. С. Сковороди НАН України проведено чимало круглих столів, присвячених різним аспектам війни, зокрема «Війна як соціокультурний феномен» (Єрмоленко, 2022) і «Війна як виклик для моральних цінностей» (Єрмоленко, 2025). Проблематика досвіду як такого посідає значне місце у працях багатьох українських дослідників, зокрема Вахтанга Кебуладзе, Андрія Богачова, Вадима Менжуліна, Максима Коцюби, Андрія Дахнія, Михайла Мінакова та Олексія Панича (Кебуладзе, 2012; Богачов, 2011; Менжулін, 2013; Коцюба, 2025; Дахній, 2011; Мінаков, 2007; Панич, 2009). Важливими у контексті дослідження досвідів війни є також описи досвідів болю, здійснені

В'ячеславом Цибою, та описи екзистенційних викликів, які ставить перед людьми війна, Марини Ткачук (Циба, 2023; Tkachuk, 2025).

У процесі концептуальної інтеграції описаних досвідів війни, яка здійснюється у *четвертому розділі* роботи, постає питання про *значення дому* — значення, яке наявне у всіх описах досвідів міграції, окупації та життя в умовах війни, оскільки дім постає тим, що втрачають, мігруючи, і чию загроженість переживають за окупації та проживання вдома під час війни. Значення дому — як у вузькому, так і у широкому сенсі (як конкретного місця проживання, так і власної країни та культури відповідно) — оприявнюється через *феноменологію проживання*. Остання постає первинно онтологічно-екзистенційним проєктом, адже прояснює природу людського буття-у-світі як такого, що є зануреним у місця (топоси) і знаходить у них продовження власної тілесності.

Проблематику *буття як проживання* порушували та розвивали впливові феноменологи ХХ та ХХІ століття, зокрема Мартин Гайдегер (1889–1976), Еманюель Левінас, Айріс Маріон Янг (1949–2006) та Едвард Кейсі (нар. 1939 р.). Перший виокремив такі дві важливі риси людського буття-у-світі, як *будування* і *опікування* (Гайдегер, 1998). Другий оприявнив значення проживання у формуванні *суб'єктності* людини, розвитку її здібності до праці, а також основи власності та стосунків з Іншим (Levinas, 1979). Феміністична критика їхніх поглядів допомогла розширити розуміння проживання й зробити наголос на *збереження* (варіацію опіки) у феміністичній феноменології. Зокрема, А. М. Янг продемонструвала значення збереження як проживання для підтримки змінної ідентичності людини та її життєдіяльності (Young, 2005). Переосмислення буття-у-світі як *буття-на-місці*, здійснене у працях американського феноменолога Е. Кейсі, також допомагає усвідомити роль тіла в проживанні та показати культурне значення місць, які є продовженням людської тілесності (Casey, 1993).

Окрім того, феноменологія проживання дає можливість оприявнити взаємозалежність між людською суб'єктністю, її тілесними відчуттями та буттям-вдома, а також розширити тілесність до меж тих місць, у яких людина найбільше перебуває та з якими себе ідентифікує. З огляду на це в нашій роботі також

пропонуємо опис того, в який спосіб переживається втрата дому в досвіді переміщених осіб і військових (із посиленням на роботи таких філософів, як Метью Реткліф і М. Мерло-Понті (Ratcliffe, 2020; Merleau-Ponty, 2002)). Феноменологія проживання як філософська оптика також унаочнює, що дім як місце проживання забезпечує зв'язок із минулим та майбутнім, гарантує можливість розкриття особистості відповідно до її природи, визначає особисту та колективну ідентичність людей і, попри всі ті зміни, які з ними трапляються, допомагає цю ідентичність обстоювати. Отже, феноменологія проживання як структури та умови можливості людського досвіду допомагає створити інтегральну філософську концептуалізацію феномену війни як такого, що несе загрозу суб'єктності людини, її колективній та індивідуальній ідентичності, її культурі та її тілесності, її зв'язку з життєсвітом, а також готовності зустрічати майбутнє й не боятися власної смертності.

Сказане вище визначає специфіку цього дисертаційного дослідження, **об'єктом** якого є *досвіди війни*, **предметом** — *досвіди війни в контексті феноменології проживання*, а основною **метою** — *інтегральна феноменологічна концептуалізація досвідів війни* на а) типологічно-класифікаційному, б) методологічно-пізнавальному, в) дескриптивно-феноменологічному та г) екзистенційно-онтологічному рівнях шляхом: а) типологічної класифікації провідних філософських концепцій війни на підставі реконструкції розуміння війни у філософські думці, б) вибору філософсько-пізнавальної методології, яка не лише надає суб'єктності звичайним людям під час війни, а й дає змогу працювати з їхніми досвідами війни, в) феноменологічних описів досвідів, що пов'язані з війною, та г) їхньої концептуальної інтеграції у визначенні війни на засадах феноменологічно-екзистенційної онтології відповідно. Реалізація поставленої мети передбачає виконання таких **завдань дослідження**:

- реконструювати й типологізувати провідні філософські концепції війни у рамках морально-правового, політичного та історико-соціокультурного способів розуміння цього феномену;

- виявити актуальні філософсько-пізнавальні стратегії опису досвідів війни, оцінити їхні методологічні потенціали та визначити на їхній основі найбільш евристично-плідні способи філософського тлумачення досвідів війни;
- продемонструвати евристичну плідність феноменологічного підходу на прикладі описів таких досвідів війни, як міграція, окупація та життя в умовах війни;
- увиразнити значення феноменології проживання як екзистенційно-онтологічного проєкту в контексті феноменологічної концептуалізації війни як досвіду.

Визначення предмета роботи та її основної мети, а також специфіка поставлених завдань зумовили вибір методів дослідження, а вирізнення його чотирьох ключових рівнів (*типологічно-класифікаційного, методологічно-пізнавального, описово-феноменологічного та екзистенційно-онтологічного*) — логіку викладу матеріалу та структуру роботи. В цілому для виявлення та класифікації загальних тенденцій у філософській концептуалізації досвідів проживання війни було застосовано такі загальнонаукові методи, як *аналіз, синтез, узагальнення, типологізація, класифікація і систематизація*. Пріоритетним філософським методом стала феноменологія, яку було використано як для аналізу описів досвідів війни, так і для їхньої концептуалізації. Вивчення дотичних до теми дисертації джерел і дослідницької літератури передбачало застосування упродовж усієї роботи *текстуального, інтертекстуального, контекстуального та дискурсивного аналізу, а також герменевтичного підходу*. Розгортанню проблематики дослідження на кожному із перелічених вище рівнів було присвячено по одному окремому розділу, де використовуються відповідні до специфіки кожного з них методи.

У першому розділі («Провідні філософські моделі осмислення війни: типологізація») для аналізу та класифікації філософських поглядів на війну використано такі методи історико-філософського дослідження, як *історична раціональна (історична, або типологічно-класифікаційна) реконструкція*, які

допомогли відтворити провідні філософські моделі розуміння війни в історії філософської думки. Важливий для дослідження аналіз використання *поняття війни* у різноманітних значеннях здійснювався шляхом *герменевтичного витлумачення*, яке, крім того, дало змогу висвітлити смислове наповнення цього поняття у філософських і загальнополітичних контекстах. Для систематизації та типологізації позицій розглянутих у цьому розділі мислителів було також використано такі логічні методи, як *генералізація* і *формалізація*.

Для здійсненого у другому розділі («Війна як досвід: проблема суб'єктності») аналізу дотичних до теми дослідження провідних сучасних філософсько-пізнавальних методологій (постструктуралізм, психоаналіз і феноменологія), а також виокремлення тієї з них, яка найбільшою мірою сприяє виявленню та опису безпосередніх досвідів війни (феноменологія), було застосовано передовсім *порівняльний* і *герменевтичний* методи, а загальнонаукові методи *абстрагування* та *узагальнення* — задля виділення на основі перелічених вище методологій таких філософських концепцій війни, що, на відміну від концепцій, розглянутих у першому розділі, дають змогу для інтегральної філософської концептуалізації відповідних досвідів.

Для опису дескриптивно-феноменологічного виміру війни, здійсненого у третьому розділі роботи («Феноменологічний аналіз досвідів війни»), було застосовано методи *феноменологічного аналізу* та *концептуалізації*. Важливою складовою феноменологічного осмислення воєнного досвіду стало застосування *міждисциплінарного підходу*, що уможливило залучення доробку фахівців, які працюють у галузі критичних досліджень війни, транснаціональних досліджень міграції та психоаналізу. З арсеналу методів інтелектуальної історії ефективним виявився *біографічний аналіз*, застосування якого дало можливість контекстуалізувати погляди значущих для дослідження мислителів крізь призму їхніх власних життєвих досвідів.

Опертя на засадові принципи *екзистенційної онтології* дозволило виявити умову досвіду війни та сягнути концептуальної інтеграції у визначенні феномену війни у четвертому розділі дисертації («Проживання як екзистенційно-онтологічна

умова досвіду війни»). Низку важливих аспектів феноменології проживання також вдалося увиразнити завдяки зверненню до методологічного доробку представників *феміністичної критики*.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у тому, що вперше в українській філософській науці здійснено феноменологічну концептуалізацію досвідів війни шляхом типологізації провідних філософських моделей осмислення війни та ґрунтовної демонстрації пізнавально-методологічних переваг феноменологічного підходу (феноменології проживання) для концептуальної інтеграції досвідів війни на дескриптивно-феноменологічному та екзистенційно-онтологічному рівнях. Наукова новизна дослідження конкретизується у таких положеннях, що мають ознаки наукової новизни:

уперше:

- запроваджено типологізацію провідних філософських концепцій війни і встановлено, що в них поняття війни розглядають переважною мірою в надіндивідуальному ключі, передовсім — як політичне;
- обґрунтовано необхідність подолання зазначеного вище методологічного обмеження з метою залучення до філософського аналізу різноманітних вимірів людського досвіду;
- виокремлено новітні філософські концепції війни, які відходять від поширеного розуміння цього феномену як політичного та надають суб'єктності людям під час війни;
- розкрито дескриптивні та екзистенційно-онтологічні потенціали феноменології проживання для виведення концептуально-інтегрованого філософсько-феноменологічного тлумачення досвідів війни;

уточнено й доповнено:

- значення феноменології в розумінні досвідів війни на прикладі аналізу досвідів міграції, окупації та життя в умовах війни;
- переваги феноменології, яка серед інших сучасних філософсько-пізнавальних методологій, придатних до аналізу людського досвіду

(постструктуралізм, психоаналіз і феноменологія), є найбільш ефективною, оскільки, на відміну від постструктуралізму, не обмежується виявленням загальних структур досвіду і враховує його унікальні риси, а на відміну від психоаналізу — не потребує специфічної аналітичної ситуації, надаючи натомість засоби для опису досвідів, недоступних для безпосереднього переживання;

набуло подальшого розвитку:

- визначення проживання як екзистенційно-онтологічної умови становлення суб'єктності людини, а також її тілесності.

Теоретичне та практичне значення одержаних результатів. Результати дисертаційного дослідження можуть знайти застосування у подальших розвідках із філософії війни та феноменологічних описах відповідних досвідів. Вони також можуть бути введені у практику викладання навчальних дисциплін із філософії війни, політичної філософії, сучасної філософії тощо, а також для підготовки навчальних посібників із зазначених дисциплін. Іншим практичним упровадженням результатів дослідження можуть стати розроблення й застосування теоретичного підґрунтя для соціальної роботи з жертвами війни та її учасниками.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційну роботу виконано у межах науково-дослідної теми кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА «Теоретична і практична філософія: історія та сучасність» (державний реєстраційний номер: 012111100322).

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним дослідженням здобувачки. Всі положення, логіка дослідження, висновки та пункти наукової новизни відображають авторську позицію, яка сформована через опрацювання масиву тематичної літератури. Усі публікації за темою дисертації здійснено самостійно, без співавторів.

Апробація результатів дослідження. Планування та виконання дисертаційного дослідження регулярно здійснювалося на засіданнях кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА впродовж навчання здобувачки у

докторській школі НаУКМА імені родини Юхименків (2022–2026 рр.). Частину результатів дисертаційного дослідження було апробовано під час перебування у літній школі в університеті Сьодеторн (Швеція). Основні результати дослідження було викладено у доповідях на таких академічних заходах: XV міжнародна наукова конференція «Філософія: нове покоління» на тему: «Зустріч з Іншим як виклик» (Київ, НаУКМА, 21–22 квітня 2023 р.); XVI міжнародна наукова конференція «Філософія: нове покоління» на тему: «Дослідження на межі: буденне, лімінальне, трансцендентне» (Київ, НаУКМА, 17–18 травня 2025 р.); VI Міжнародна науково-практична конференція «Філософія у сучасному світі» (Харків, Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», 21–23 листопада 2025 р.).

Публікації. Основні результати дисертаційного дослідження викладено авторкою у шести публікаціях, а саме в трьох наукових статтях, опублікованих у фахових виданнях, і трьох тезах доповідей, виголошених на наукових конференціях і опублікованих у відповідних збірниках.

Структура й обсяг дисертаційної роботи. Структура дисертації відповідає меті й завданням дослідження і складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаної літератури. Кожен розділ дисертації містить три підрозділи. Список використаних джерел (на 17 сторінках) містить 227 джерел, із них 152 джерела англійською мовою. Загальний обсяг дисертації становить 229 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ПРОВІДНІ ФІЛОСОФСЬКІ МОДЕЛІ ОСМИСЛЕННЯ ВІЙНИ: ТИПОЛОГІЗАЦІЯ

Мета цього розділу полягає в пошуку альтернативи поширеному в сучасній філософії розумінню війни як політичної дії, що підлягає моральному оцінюванню. Із цією метою у розділі здійснюється аналіз основних типів філософського розуміння війни у межах морально-правових, політичних та історико-соціокультурних підходів. На його основі вибудовується класифікація філософських концепцій війни, яка демонструє брак фокусу на людському досвіді війни у більшості провідних філософських концепцій. Це дає змогу обґрунтувати необхідність подальшого пошуку філософських підходів, у яких звичайні люди є суб'єктами війни, а їхній досвід визначає розуміння цього феномену. Надалі цей досвід можна концептуалізувати й покласти в основу формування людиноорієнтованого розуміння феномену війни. Саме тому в цьому розділі пропонується розглядати, хто є суб'єктом у кожній окремій концепції, виокремлений у межах морально-правових, політичних та історико-соціокультурних підходів до цього феномену. Це дає змогу показати, що провідні філософські концепції не надають достатньої агентності людям під час війни, а тому є необхідність звернення до філософських методологій, які уможливлюють інакші способи мислення суб'єктності у війні³.

1.1. Морально-правове розуміння війни

Поняття війни, яке ніби самоочевидно позначає конфлікт між державами, приховує небезпеку некритичного відтворення наявного політичного статус-кво та панівних наративів. Ця його самозрозумілість є ілюзорною, оскільки у різних філософських працях воно визначається по-різному. У зв'язку з цим його вживання потребує переосмислення та аналізу. За відсутності усталеної класифікації філософських підходів до війни, першим кроком такого переосмислення має стати

³ Частину матеріалів цього розділу було опубліковано у статтях і тезах за темою дисертації: (Амельченко, 2024, 2025a, 2025b).

окреслення типології відповідних концепцій. Якщо вдаватися до аісторичної⁴ або типологізаційно-класифікаційної реконструкції центральних філософських текстів про війну, то можна побачити, що домінує підхід до війни як політичного феномену, який потребує морального оцінювання. Такий підхід характерний також для класичних міжнародних відносин. У межах нього суб'єктами війни визнають політичні спільноти, суверенів і тих, хто має легітимну владу, або державу в цілому. Саме ця рамка, що була закладена ще в античній філософії та отримала подальшу систематизацію в Середньовіччі, зберігає вплив у сучасній теорії справедливої війни й продовжує визначати дискусії навколо питань війни як у філософії, так і в міжнародно-правовому полі. Її концептуальні передумови можна простежити в роботах Аристотеля, який мислив політику та етику в нерозривному зв'язку. Хоча в його працях не можна знайти систематичної теорії справедливої війни, оскільки він не надав чітких критеріїв її виправданості, все ж у них є аналіз умов, за яких війна може бути справедливою. Саме тому частина сучасних дослідників вважає, що витoki теорії справедливої війни варто шукати в його працях (Driscoll, 2015; Hensel, 2010). Так вони переписують історію цієї теорії й демонструють її історичну тяглість.

Якщо порівняти «Нікомахову етику» (Арістотель, 2000) і «Політику» (Арістотель, 2002), то можна побачити, що предмети цих двох наук у Аристотеля є взаємопов'язаними: предметом етики виступає добра дія і добре життя, в центрі якого стоїть щастя, а предметом політики є добре життя спільноти. При цьому Арістотель сприймав політичну спільноту як таку, що є первинною щодо громадян. Відповідно, благо спільноти стояло на першому місці: «Не думаймо, ніби кожен громадянин — сам по собі; навпаки, всі громадяни належать державі, бо кожен із них — (невіддільна) частинка держави», — писав Арістотель (Арістотель, 2000, с. 214). У цьому сенсі політика постає як вища практична наука, що визначає умови реалізації етичного блага, а чесноти як способи його реалізації можуть

⁴ Метод історичного реконструювання, який запропонував сучасний вітчизняний дослідник Вахтанг Кебуладзе (Кебуладзе, 2011), можна розглядати як різновид такого історико-філософського методу, як раціональна реконструкція (Менжулін, 2012).

реалізовуватися лише в умовах поліса. До прикладу, практичні чесноти, на думку Аристотеля, проявляються саме у політичних і військових діях. Ці чесноти спрямовані передусім на вчинки (Арістотель, 2002, с. 447). Особливо показовою є мужність, яку в «Нікомаховій етиці» Аристотель описував як таку, що «виявляють за таких [обставин], коли потрібна хоробрість або коли смерть прекрасна...» (Арістотель, 2002, с. 119)⁵.

Отже, в працях Аристотеля політика постає як умова реалізації чеснот і досягнення блага. Саме в межах поліса можливе втілення справедливості, зокрема в такій його діяльності, як війна. Говорячи про справедливі війни, Аристотель зазначає, що вони ведуться з належною метою, а саме — заради миру (Арістотель, 2002, с. 204). Тож за аналогією із життям поліса як «полем» для реалізації чеснот ми можемо сказати, що справедливою є та війна, в якій на практиці реалізується така чеснота, як справедливість. Хоча Аристотелю насамперед ішлося про природно справедливі війни, тобто такі, які ведуть відповідно до мистецтва загарбання, що має власні обмеження, які відомі правлячим особам, що знаються на цьому мистецтві й тому не загарбують у надлишку те, що й так мають. Тобто навіть керівні особи не мали, якщо говорити сучасною мовою, суб'єктності в його теорії, адже не були автономними у прийнятті рішення розпочинати війни, бо вони підпорядковувалися поняттю загального блага, досягнення якого було метою політики, та справедливості.

Однією з умов ведення справедливої війни, що є суперечливим із сучасного погляду, але відповідало тогочасному політичному устрою, на думку Аристотеля, було ведення війни проти людей, які мають коритися за власною природою (Арістотель, 2000, с. 26). Іншою ж умовою ведення справедливої війни була

⁵ Хоча ми б це переклали радше як «коли смерть постає благородною», адже Аристотелю йдеться про мужність, яку солдати проявляють у бою, коли вчиняють благородно. Ба більше, в давньогрецькому тексті використано слово *καλόν*, похідне від *καλοκαγαθία*, яке позначає не лише красу, а й добро. Тому в контексті мужності йдеться про практичну чесноту, яка дає смерті можливість постати благородною (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, III.7, 1115b13). Проте наведений вище український переклад є виправданим, якщо пам'ятати, що «прекрасною» смерть постає саме у морально-нормативному значенні.

оборонна війна проти зовнішніх нападників. Відповідно рішення про війну приймається в межах нормативного порядку — мистецтва державоведення та загарбання, які не розробляються керівними особами, а існують безвідносно до них. Зважаючи на наведений виклад поглядів Аристотеля, можна стверджувати, що його концепція війни була прототеорією справедливої війни, а отже *нормативно-політичною концепцією*, у якій суб'єктом політичної діяльності був поліс.

Попри те, що окремі дослідники вбачають передумови сучасної теорії справедливої війни вже в Аристотеля, більшість вважає, що її концептуальні основи було закладено у більш систематизованому вченні Аврелія Августина (Langan, 1984; Mattox, 2006; Vorobiov, 2025). Питання війни не було центральним у його філософсько-теологічному доробку, проте в контексті роздумів про порядок Августин формулює підхід до війни, що став підґрунтям подальшої традиції. У «Сповіді» (Августин, 1999) можна знайти мотиви, зокрема, пов'язані з прагненням до щастя, що демонструють спорідненість із поглядами Аристотеля. Августин розглядає прагнення до щастя і в контексті військових дій: «Коли один погоджується носити зброю, а інший відмовляється, то тільки тому, що і той, і той хочуть бути щасливими» (Августин, 1999, с. 189). Незважаючи на те, що в цьому моменті виникає індивідуальний мотив і ніби присутній простір для рішення кожного окремого громадянина йти на війну чи ні, суб'єктність у сучасному сенсі агентності в теорії війни Августина мала лише держава.

Нехай, як і Аристотель, він розумів, що війна у більшості випадків є породженням потягу домінувати, проте стверджував, що деякі війни можуть вестися з метою встановлення миру. Зокрема, у своїй праці «Про місто Боже» (Augustine, 1998) Августин запропонував більш розлоге трактування справедливої війни. Він підійшов до цього питання поступово: спочатку розглянув правила війни та випадки, коли війну ведуть в ім'я Боже, а потім перейшов до прикладів несправедливої війни. На основі останніх він розробив настанову щодо справедливої причини для війни, яка мала полягати у захисті життя та свобод громадян (Augustine, 1998, р. 104). Саме такі війни, що їх ведуть із метою захисту, на думку Августина, могли бути виправданими з погляду християнської етики.

Важливо розуміти, що його концепція зародилася у часи, коли церква стала моральним авторитетом у політичних питаннях, зокрема у питаннях війни.

Августин звертав увагу на те, що справедлива війна має вестися справедливими методами — без надміру насилля та милосердно (Augustine, 1998, р. 17). Саме тому він описував, як солдати мають поводитися з полоненими та захопленими територіями, щоб їхні дії можна було вважати справедливими. Таким чином, в працях Августина можна знайти зародження двох настанов справедливої війни, які були розвинуті пізніше, а саме — справедливої причини (Jus Ad Bellum) та справедливого ведення війни (Jus In Bello). Перша полягала у початку війни з метою захисту громадян та досягненні миру воєнним шляхом (хоча справжній мир, на думку Августина, існував лише в місті Божому), а друга — у справедливому поводженні з військовополоненими та громадянами, які проживають на територіях, що були захоплені під час оборонної війни, яка також могла бути виправданою з етичного погляду. З огляду на це його концепцію війни можна віднести до *нормативно-політичної*, адже Августин оцінював війну як вид діяльності політичної влади з позиції християнської моралі. Політична влада в його теорії була інструментом підтримання порядку. Саме тому можна стверджувати, що концепція війни Августина легітимізувала тогочасну владу, якщо та дотримувалася християнської моралі (Vorobiov, 2025, р. 231).

Християнський погляд на справедливу війну, започаткований Августином, отримав подальший розвиток у працях пізньосередньовічних мислителів. Зокрема, у «Сумі Теології» (Аквінський, 2003) Т. Аквінський визначає справедливу війну як таку, що має справедливу причину, ведеться з добрим наміром та санкціонована легітимною владою (Reichberg, 2016). Така концептуалізація давала змогу відмежовувати війни, що претендували на моральне та релігійне виправдання, від конфліктів, зумовлених приватними інтересами правителів або феодалів. У вченні Т. Аквінського влада описується як така, що має божественне походження, а отже, саме легітимний носій влади має право оголошувати війни. Питання справедливості Т. Аквінський залишає у підпорядкуванні політики, наголошуючи, що «до справедливості людину повертає державний лад», тобто закони

(Аквінський, 2003, с. 41). Важливо також врахувати, що у його час церква набула значного впливу на політичні рішення, а формування критеріїв легітимності влади та справедливості війни відбувалося в межах християнської політичної теології.

Водночас, попри запозичення Аристотелевої ідеї про примат спільного блага над індивідуальним, погляди Т. Аквінського на природу людини істотно відрізнялися від Аристотелевих (Rhonheimer, 2011). У «Сумі Теології» простежується зсув від розуміння людини передусім як істоти політичної (*zoön politikon*) до її визначення як істоти раціональної, створеної за образом Божим. Це тлумачення не стосувалося існування людини самої по собі, адже Т. Аквінському йшлося про пізнання Бога через людину, тож раціональність стосувалася передусім зв'язку з Богом. Проте така зміна у розумінні людини стала одним із чинників у розвитку персоналізму у філософії. За часів Т. Аквінського постало питання про персональний зв'язок людини з Богом, неопосередкований іншими.

Якщо в Аристотеля чесноти могли поставати лише у практичних діях громадян, тобто в контексті життя поліса, й саме бажання бути частиною останнього було причиною для підпорядкування етичним вимогам, то в Т. Аквінського чесноти постали Богом даними. Тобто у філософії Аристотеля людина мала чесноти, бо вона від природи була політичною істотою, а в Т. Аквінського людина мала чесноти від природи, бо створена Богом. Відповідно можна стверджувати, що розмивання зв'язку між етикою та політикою почалося із робіт Т. Аквінського, адже нехай, на його думку, саме держава й закон могли забезпечити справедливість (колективну чесноту за Аристотелем), все ж індивідуальні чесноти вийшли з-під порядкування політиці, адже постали як такі, що належать кожному персонально. На думку Т. Аквінського, персональні чесноти можна було набути самостійно або ж здобути від Бога. Ба більше, якщо чесноти другого типу не залежать від волі людини, то перші набуваються через звичку, що відповідає природі людини як раціональної істоти, доповнює її та реалізується у її діях (Austin, 2017, р. 26). Попри такий розрив між етикою та політикою у контексті чеснот, концепцію війни Т. Аквінського все ще можна віднести до *нормативно-*

політичної, адже він продовжує оцінювати війну як акт легітимної влади, що підлягає моральному судженню в межах християнської етики.

У модерний час відбулася трансформація нормативної традиції легітимації війни, яку було започатковано в роботах Аристотеля. Наприклад, у політичній філософії Дж. Лока, попри її нормативну структуру, зміщується акцент на правову легітимацію. При цьому він сприймав політику та війну протилежним до Гобсового чином. Передусім їхні погляди кардинально відрізнялися у засадничому питанні природи людини: Дж. Лок вважав, що у природному стані люди керуються природним законом, відповідно до якого вони не заподіюють шкоди іншим, рівним собі індивідам, натомість для Т. Гобса природний стан був станом боротьби. У праці «Два трактати про правління» Дж. Лок описував природний стан людини як стан рівності й досконалої свободи «на впорядкування власних дій, на розпорядження майном і самими собою так, як це вважають за потрібне, у рамках закону природи, — не питаючи ні в кого дозволу, не залежачи від волі якоїсь іншої людини» (Лок, 2020, с. 157). При цьому ця свобода, на думку Дж. Лока, не поширюється на насильницькі дії щодо себе чи інших живих істот. Єдиним винятком було покарання за порушення природного закону. На його думку, саме в цьому полягали рамки природного закону, встановленого Богом.

Оскільки Бог керує природним станом свободи й зобов'язує людей оберігати себе та прагнути до збереження людства, підпорядкування його закону є відповідальністю перед усім людством. «Розум, який є закон, повчає всіх людей, які дослуховуються до нього: всі рівні й незалежні, ніхто не завдасть шкоди іншому — його життю, здоров'ю, свободі чи власності», — писав Дж. Лок (Лок, 2020, с. 158). І це можна пояснити тим, що природний закон у його сприйнятті був апіорі розумним, адже був даний Богом. Цікавим у концепції Дж. Лока є те, що оскільки всі мають дотримуватися закону, так само вони мають змогу слідкувати за його дотриманням іншими і, відповідно, мають також виконавчу владу. При цьому пропорційне покарання у разі порушення природного закону є єдиною формою законного насильства над іншими у стані природи. Отже, державні закони лише надбудовуються над раціональними природними законами. Держава у концепції

Дж. Лока також розглядається як така, що виникла у результаті соціального контракту, але, на противагу Т. Гобсу, Дж. Лок вважав, що люди віддавали свою свободу державі для того, щоб вона захищала їхні природні права. Відповідно, політику він сприймав як діяльність держави зі створення законів, покликаних зберігати права людей, і забезпечення дотримання цих законів, і саме їй люди передавали власну суб'єктність у цих питаннях.

Відповідно, у концепції Дж. Лока війна поставала не природним станом, а станом ворожості й руйнації, за якого агресор намагається відібрати свободу в того, на кого нападає. Така агресивна поведінка надавала право жертвам агресії захищатися не на життя, а на смерть. Стан війни, на думку Дж. Лока, завершувався лише тоді, коли люди переставали звертатися до сили. Тож справедливість у політичній спільноті залежала від суду, а в природному стані — від домовленостей, що їх досягнуть люди, які хочуть вийти зі стану війни. Й саме через те, що останніх важко досягти й у стані природи ніхто не може гарантувати їхнього дотримання, люди, на думку Дж. Лока, відмовляються від природного стану й об'єднуються у спільноти, «адже якщо на землі існує якесь управління, якась влада, від якої можна сподіватися на допомогу, звернувшись до неї, тоді припиняється стан війни, оскільки влада врегульовує суперечки» (Лок, 2020, с. 168).

Проте такого врегулювання дарма очікувати в міжнародних відносинах, тому, відповідно до філософії Дж. Лока, держави у відносинах одна з одною перебувають у стані війни. Й, незважаючи на те, що він проводив розрізнення між справедливими й несправедливими війнами, виходило, що влада, накинута на переможену державу навіть унаслідок справедливої війни, могла бути деспотичною. З огляду на це ми вважаємо, що концепцію війни Дж. Лока також варто віднести до *політико-легітимацийних*, адже, відповідно до неї, об'єднуючись у державу, люди надавали їй легітимну владу врегульовувати внутрішні конфлікти, зокрема й громадянські війни, тому й розпочаті державою зовнішні війни поставали легітимними, нехай і могли бути несправедливими.

Війна займала не центральне, але важливе місце у філософії Жана-Жака Русо (1712–1778), який критикував своїх сучасників-державців за те, що вони називали

справедливим те, що таким не було, й не зважали на страждання звичайних людей, які приносила їм війна. Як і Дж. Лок, він вважав, що люди від природи є вільними й живуть одночасно в природному та суспільному станах. Проте, на думку Ж.-Ж. Русо, люди не відчують себе захищеними законом, оскільки правителі використовують закон у своїх інтересах і прикривають ним власні насильницькі дії. Саме тому в есе «Стан війни» він критикував теорію Т. Гобса, наголошуючи на тому, що війна народжується з миру, «або принаймні з тих запобіжних заходів, яких люди вжили, щоб забезпечити собі тривалий мир», а не з природного стану людини (Rousseau & Kelly, 2005, р. 62). Ба більше, Ж.-Ж. Русо вважав, що людина від природи боязка та мирна, й лише після того, як утворюється суспільство, в основі якого лежить соціальна угода, виникає насилля одних щодо інших. Тож війна, на його думку, мала суто політичне походження, адже виникала між публічними особами, тобто суверенами. Останні виникали з соціального контракту і як моральні істоти мали б нести відповідальність за населення. Натомість, розпочинаючи війни, вони нападали на самий соціальний контракт, який дав їм можливість отримати владу.

Отже, війна за Ж.-Ж. Русо — це не ворожнеча між звичайними людьми, адже перед тим, як стати солдатами, люди мають стати громадянами, що підкоряються волі суверена та його наказам, а отже, сучасною мовою, не мають суб'єктності в питаннях війни. Тому будь-яка війна, на його думку, одночасно ведеться проти ворога та власних громадян, оскільки саме війна дає суверенам можливість стримувати власний народ (Rousseau & Kelly, 2005, р. 54). Саме таку думку висловлював цей французький філософ, коли розмірковував над концепцією вічного миру та причинами супротиву цій концепції з боку суверенів держав.

Говорячи про войовничі пристрасті й потяг до насилля, Ж.-Ж. Русо наголошував, що вони виникають у людей саме в контексті життя у суспільстві. Останнє він пов'язував із тим, що «сутність суспільства полягає в активності його членів», тимчасом як у природному стані єдиним, що мотивувало людину до якоїсь активності, був голод, і тому такі пристрасті не мали місця для розвитку (Rousseau & Kelly, 2005, р. 67). Аналізуючи відносини між державами, Ж.-Ж. Русо визначив,

що в їхній основі лежить тяжіння до взаємознищення, тобто до війни. Проте він проводив розрізнення між активними бойовими діями у війні та «станом війни», в якому держави перебувають навіть без активних наступальних дій. Тому Ж.-Ж. Русо і наголошував на взаємозв'язку миру та війни, оскільки за всіма мирними договорами, на його думку, ховається готовність до наступних воєн, тобто «стан війни».

Беручи до уваги описане вище, ми пропонуємо віднести концепцію війни Ж.-Ж. Русо до *нормативно-політичних*, оскільки, на його думку, війна відбувається саме між моральними істотами — політичними утвореннями. І саме їхні дії оцінюються: чи легітимно чи не виправдано вони розпочинають війни. Тобто Ж.-Ж. Русо вважав: щоб феномен війни перестав існувати, потрібно знищити державу, але це не так просто, адже «якби соціальний контракт можна було розірвати одним ударом, негайно не було б жодної війни; і лише цим ударом держава була б знищена без жодної смерті людини» (Rousseau & Kelly, 2005, p. 73). Зважаючи на це, ідеї Ж.-Ж. Русо були доволі передовими для його часів, адже вони підривали статус-кво сучасних йому державців, чого не робили його колеги часів Відродження.

Представники німецького ідеалізму зберігають розуміння війни як політичного явища, проте оцінюють її з різних перспектив. Зокрема, Імануель Кант оцінює війну з огляду на її морально-правові засади. В есе «До вічного миру» він писав, що війна є природним станом людини принаймні у формі постійної небезпеки потенційної ворожнечі (Kant, 2006, p. 72). Задля досягнення миру він запропонував встановити певні юридичні обставини, здатні його гарантувати. Мир міг бути гарантованим, лише якби люди почали співіснувати у цивільно-правовому стані, а не поза законом. Інакше існувало б лише беззаконня одних що до інших, як у природному стані поза правовим існуванням, так і у державному стані, коли держава не підкоряється міжнародному праву.

Тобто суб'єктність у його розумінні війни мала держава як моральний агент, а міжнародне право як вияв закону розуму, за задумом І. Канта, мало б ґрунтуватися на федералізмі вільних держав, щоб протистояти міждержавним конфліктам і війнам. Саме тому він запропонував створити федерацію держав, яка, на його

думку, була єдиним можливим способом досягти вічного миру та справедливого світового устрою. Розуміючи, що єдиним, що могло б призвести держави до згоди брати участь у такому утворенні, була їхня добра воля, на яку не можна покластися, І. Кант зрештою назвав природу гарантом вічного миру (Панич, 2015, с. 76). Може здатися, що такий погляд на природу як на таку, що має «цілеспрямований план створення гармонії через розбрат між людьми, навіть проти їхньої власної волі», дещо суперечить первинному твердженню І. Канта про природну злостивість людей, яка створює постійну небезпеку насилля, адже тоді виходить, що природа задумала, щоб до миру люди прийшли через насилля (Kant, 2006, р. 85). Щоб вийти з цього казусу й не вдаватися до пояснення того, чому саме так було закладено природою, І. Кант назвав цей план провидінням. Відповідні думки можна знайти у сьомій тезі його ранньої роботи «Ідея загальної історії у космополітичному плані» (Kant, 1963), в якій він зауважував, що природа використовує притаманний людям антагонізм і через війни й революції приводить людей до найкращої спільної угоди, яка може підтримувати сама себе, а саме — федерації держав.

І. Кант вважав, що будь-яке насилля суперечить розуму, тому держави морально зобов'язані прагнути миру. При цьому він наголошував, що застосування насилля залишається постійною загрозою для окремих держав і людства в цілому. Вартим зауваги є те, що насилля у концепції І. Канта не могло бути раціонально виправданим, і тому йому не йшлося про те, що певні війни можна вважати справедливими на противагу іншим несправедливим війнам. Саме тому суверенні держави, які він вважав моральними особистостями, мали, на його думку, моральне зобов'язання зберігати мир.

Варто зазначити, що найкращою формою правління у межах держави І. Кант вважав республіку, адже за неї громадяни, які відповідальні за вибір законодавчої гілки влади, самі вирішують, коли проголошувати війну. На його думку, така форма правління не лише зберігає державу від збирання надлишкової влади в руках виконавчої гілки влади, а й запобігає виникненню конфліктів. Ба більше, саме республіканська конституція єдина впливала, згідно з Кантовим поглядом, з первинного договору (Kant, 2006, р. 75). Саме тому федерація вільних держав за

своєю формою також мала нагадувати республіку, для приєднання до якої держави мали відмовитися від власних армій, від зазіхання на інші держави, від мирних договорів, які не мають на меті досягнення вічного миру, а також мати республіканську форму правління та дотримуватися ще декількох вимог, прописаних І. Кантом.

Ці ідеї знайшли продовження також і в роботі «Метафізика моралі» (Kant, 2017), в якій І. Кант описував права держав розпочинати війни, утримуватися від воєн, а також права держав після війни й під час воєнних кампаній. Усі вони стосувалися ведення війни відповідно до принципів, «які завжди залишають відкритою можливість виходу зі стану природи між державами (у зовнішньому відношенні одна до одної) та входження до правового стану» (Kant, 2017, [6:347]). При цьому кінцевою метою і обов'язком усіх держав та націй І. Кант вважав роботу на досягнення вічного миру. При цьому війну він вважав таким способом домагатися прав, який суперечив морально-практичному розуму (Kant, 2017, [6:354]).

Отже, концепцію війни засновника німецького ідеалізму можна класифікувати як *нормативно-політичну*, оскільки йому йшлося про моральне зобов'язання уникати війни та прагнути миру, що стосувалося держав, націй і людства в цілому. Незважаючи на те, що він послуговувався категоріями розуму, а не етики, пояснюючи необхідність відмовитися від насилля й прагнути всесвітнього миру, він пов'язував «мораль і право... таким чином, що право опікується умовами моральної реалізації, а, отже, війна як правовий злочин веде до загибелі людства, позбавляючи кожного людського індивіда простору для морального саморозвитку» (Приходько, 2023, с. 35). Тому мир у його розумінні є не просто станом без насильства, а станом правової впорядкованості, що має бути встановлений через раціональні інститути. Проте джерелом нормативності в його концепції є морально-практичний розум.

Концепцію війни британського філософа Бертрана Расела (1872–1970) важко кристалізувати, оскільки його думки змінювалися залежно від періоду його життя. Наприклад, у межах реакції на Першу світову війну він описував війну в моральних

категоріях. У своїх тогочасних статтях і есе Б. Расел розмірковував про війну в категоріях справедливості, намагаючись зрозуміти, за яких обставин війну можна виправдати. Відповідно до цих поглядів він вважав участь Великої Британії у Першій світовій війні невинуватеною. За його антивоєнний активізм, який ішов у розріз із тогочасною британською політикою, Б. Расела було ув'язнено у 1918 році. Проте його погляди на початку війни були менш радикальними. Зокрема, у статті «Етика війни» Б. Расел критикував юридичні та квазіюридичні тлумачення моральних аспектів війни через брак реальних санкцій за порушення міжнародного права (Russell, 1915a, pp. 127–128). Натомість Б. Расел пропонував шукати виправдання війни «в балансі добра, яке вона може принести людству» (Russell, 1915a, p. 130).

Б. Расел вважав, що серед виділених ним чотирьох типів війни морально виправданими лише за певних обмежених умов можуть бути колоніальні війни, війни принципів і оборонні війни, але не війни престижу. Колоніальні війни, на його думку, могли бути виправданими, якщо колонізатори були носіями цивілізації, на противагу місцевим нецивілізованим народам. Ці погляди були суперечливими, але Б. Расел стверджував, що колоніальні війни вже відійшли в історію, тож судити про них уже пізно. Війни принципів та оборонні війни, на його думку, могли бути виправдані в деяких випадках, проте лише за скептичного та ретельного їх дослідження, адже він вважав, що боротьба зазвичай ведеться за погані принципи та ідеали, а найкращою відповіддю на напад на державу є відмова від спротиву (проте цей його заклик стосувався лише воєн між цивілізованими країнами).

У своїй наступній статті-відповіді на критику його думок в «Етиці війни» Б. Расел стверджував, що війна як така є нераціональною (Russell, 1915b). Обидві статті увійшли потім до більшої збірки праць під назвою «Справедливість у часи війни» (Russell, 1916), в якій британській філософ докладніше проаналізував тогочасні міжнародні відносини, розмірковуючи над подіями, що передували Першій світовій війні та відбувалися від її початку, а також над імпульсами, які приводять людей до війни. Б. Расел вважав, що ці войовничі імпульси мають історичне походження. З огляду на це він наголошував, що досягти миру можна

лише шляхом «освіти населення та поступової зміни ціннісних орієнтирів» (Russell, 1916, р. 66). Тобто ні мир, ні війна не могли відбутися суто від рішення окремих людей, а отже, вони не мали суб'єктності у цих питаннях.

Думку про соціальну природу війни Б. Расел продовжив у наступній роботі «Чому люди воюють» (Russell, 1917). Цікаво зазначити, що в цій роботі він визначив війну як один із постійних інститутів вільного суспільства. Б. Расел наголошував на тому, що війна не може бути засобом для досягнення певних цілей, оскільки вона первинно виникає з імпульсів (Russell, 1917, р. 80). Проте він вірив, що існують також мирні імпульси, культивуючи які, можна протистояти «войовничій лихоманці». Проте після жакіть Другої світової війни, а особливо після винайдення атомної бомби, Б. Расел перестав вірити, що в історії людства можуть переважити мирні імпульси, адже їхнє культивування перестало видаватися можливим. Попри це, у роботі «Який шлях до миру?» (Russell, 1936) Б. Расел продовжив розвивати свою класифікацію воєн та визначати виправданість війни через її результат. Але з часом він змінив свій погляд у питанні виправдання війни. Якщо у цій роботі Б. Расел розмірковував над передчуттям неминучої війни та висловив думку, що ще можна сподіватися на мирне вирішення проблеми фашизму, то в есеї «Майбутнє пацифізму» (Russell, 1943) він уже наголошував на тому, що війна проти нацистської Німеччини була виправданою.

У цьому есеї Б. Расел започаткував ідею відносного пацифізму, стверджуючи, що, незважаючи на те, що більшість воєн неможливо виправдати, деякі трапляються (Russell, 1943, р. 8). Він вважав, що під час Першої світової зло війни переважало зло програшу, натомість під час Другої світової війни, на думку Б. Расела, було необхідно боротися проти фашизму. При цьому в роботі «Майбутнє пацифізму» він також висловив думку про потребу створити міжнародний уряд, який би запобігав виникненню воєн як таких. Б. Расел повернувся до ідеї створення світового авторитету з монополією на зброю у праці «Нові надії на змінний світ» (Russell, 1952). З часом ця ідея зникла з його творів, та він продовжив закликати до миру, оскільки вважав, що Третя світова війна може призвести до знищення людства (Russell, 1954).

Суперечливість у поглядах Б. Расела, яку можна бачити у його переході від нейтральної позиції щодо війни до пацифізму й закликів до миру, а потім до відносного пацифізму, на думку деяких дослідників його спадщини, свідчить про те, що його політична філософія була заідеологізованою і змінювалась відповідно до викликів часу, які поставали перед Англією (Horowitz, 1957). Ба більше, вона відображала притаманний йому індивідуальний пацифізм та аристократичний лібералізм (Slot, 2008, р. 83). Попри описані вище суперечності в поглядах Б. Рассела на війну, в межах класифікації філософських поглядів на цей феномен його концепцію варто віднести саме до *нормативно-політичних*, оскільки він розмірковував про війну в етичних категоріях, хоча й змінював визначення та критерії виправдання воєн протягом життя.

У сучасній філософській думці домінує *нормативно-політична концепція* війни, адже переважну більшість досліджень у цій сфері проводять саме моральні філософи, які міркують над критеріями моральності ведення війни державами. Найпоширенішим підходом у західному світі є теорія справедливої війни. Варто зауважити, що цей підхід не є монолітним. Зокрема, деяким дослідникам у рамках теорії справедливої війни йдеться про аналіз інституцій, які мають регулювати питання війни, тож вони прагнуть надати перелік морально обґрунтованих законів ведення війни. Таких дослідників називають інституціоналістами. Інші — фокусуються більше на політичному вимірі ведення війни й говорять про легальність ведення війни державами, не займаючись моральним обґрунтуванням законів. Таких дослідників називають легалістами, а також традиціоналістами, оскільки вони спираються на традиційне міжнародне право (Parry, 2015). Важливою групою серед представників теорії справедливої війни є також ревізіоністи, які вважають, що закони ведення війни потребують змін. При цьому вони наголошують, що війну неможливо обґрунтувати з морального погляду зору (Lazar, 2017).

На протилежному боці від усіх згаданих дослідників стоять ті, хто вважає, що досліджувати потрібно моральні основи дій людей, не зважаючи на інституції та закони ведення війни. Прибічників такого підходу називають інтеракціоналістами,

оскільки вони фокусуються на оцінюванні моральності дій окремих людей під час війни та на їхній взаємодії з іншими людьми (Lazar & Valentini, 2017). Попри всі ці відмінності у підходах, усім теоретикам справедливої війни так чи так ідеться про обґрунтованість убивств на війні. Хоч би яких висновків вони доходили, усі теоретики справедливої війни намагаються знайти відповідь на питання про можливість морального обґрунтування війни як такої, де суб'єктом є передусім держава, яка проголошує війну. Тобто, попри те, що люди мають моральний вибір, у певних ситуаціях під час війни, зокрема в теоріях ревізіоністів, теоретикам справедливої війни не йдеться про війну як досвід цих людей.

У сучасній моральній філософії, є й інші підходи, які критикують теоретики справедливої війни як незбалансовані позиції. Насамперед ідеться про філософів, які заперечують можливість застосування категорій моралі до воєнних дій. Серед них виокремлюють реалістів, які вважають, що війна виникає з природною необхідністю. Проте більшість філософів відкидає реалістичну позицію, адже вважає, що конкретні люди приймають рішення про початок війни, й звернення до реалізму лише заперечує можливість її справедливого ведення. Наприклад, один із найбільш цитованих дослідників війни Майкл Волцер пояснює це у своїй роботі «Справедливі та несправедливі війни» тим, що реалізм означає «не лише заперечення свободи, яка робить можливим моральне рішення; це також заперечення значущості морального аргументу. Друге твердження тісно пов'язане з першим. Якщо ми повинні діяти відповідно до наших інтересів, керуючись нашими страхами один перед одним, то розмови про справедливість є не чим іншим, як розмовами» (Walzer, 1977, р. 10). Так М. Волцер обґрунтовує необхідність мислення в категоріях моралі у питаннях справедливості війни.

Прибічники теорії справедливої війни здебільшого спираються на деонтологічну етику у своїх міркуваннях. Згідно з нею, категорії моралі можна застосовувати лише до тих дій у війні, які залучають використання сили. Варто зазначити, що через це теоретики справедливої війни не звертають уваги на результати війни для того, щоби зробити висновок про її обґрунтованість, натомість їм ідеться про оцінку моральності застосування сили у ході війни (Brown, 2020).

При цьому право на застосування сили, на думку цих теоретиків, належить легітимним органам влади. З огляду на це і суб'єктність у цих теоріях мають лише представники влади. Тому теоретики справедливої війни розмірковують про моральні рішення, які приймають головнокомандувач та інші високопосадовці під час війни. Військові не мають цієї прерогативи, оскільки, згідно з цим поглядом, лише виконують накази вищих чинів. Їхні дії оцінюють з погляду відповідності моралі в ревізіоністських підходах, але навіть тоді дослідникам не йдеться про їхній досвід війни, що впливає на певні моральні вибори. Що ж говорити про цивільних, які пасивно переживають вплив війни на своє життя, — вони також не мають суб'єктності в теорії справедливої війни. Їхній досвід не беруть до уваги, і їх об'єктивують як потенційних жертв певних військових кампаній. Ба більше, теоретики справедливої війни розмірковують над тим, у яких ситуаціях морально жертвувати цивільним населенням задля досягнення певних військових цілей (Benbaji, 2018).

При цьому у своїх міркуваннях більшість представників теорії справедливої війни спирається на певні гіпотетичні військові ситуації, а не посилається на реальні випадки та сучасні війни (лише останніми роками можна помітити публікації, автори яких фокусуються на випадках із реальних воєн). Саме тому теоретики справедливої війни досліджують проблему невинуватості абстрактних людей у гіпотетичних ситуаціях на війні, а реалісти надають аргументи щодо того, чому вбивство цивільних можливе в інтересах війни. Принаймні таке свідчення ми зустрічаємо у праці «Реалізм, моральність і війна» американського філософа Джефа Макмахан, яка містить огляд цих підходів до війни (McMahan, 1996). Сам автор вважає себе ревізіоністом, тобто стверджує, що єдиною причиною для вбивства когось на війні є небезпека, яку становить людина (Benbaji, 2018, p. 245). Попри це, Дж. Макмахан і сам залишається у рамках сучасної моральної філософії, яку не цікавить досвід окремих індивідів під час війни. Отже, навіть коли деякі теоретики справедливої війни, зокрема ревізіоністи, повертають суб'єктність людям під час війни у своїх працях, вони здебільшого обмежуються верховними командувачами як тими, хто справді вирішує хід війни (Benbaji, 2018). Ба більше, останні (та в

деяких випадках військові) мають суб'єктність також лише у контексті моральних рішень, які вони приймають. Їхній досвід, що лежить в основі таких рішень, залишається поза увагою дослідників.

Серед сучасних етичних теорій також варто виділити дискурсивну етику, представники якої критикують теорію справедливої війни й розуміння етики, притаманне аналітичній філософії, але залишаються в межах *нормативно-політичної концепції* війни. Це важливо, оскільки багато сучасних філософів працюють на перетині аналітичної філософії і теорії справедливої війни, аналізуючи логіку аргументації задля того, щоби віднайти більш точні й етично обґрунтовані умови, за яких війну може бути виправдано (Pedwell, 2023). Проте засновник дискурсивної етики Карл-Отто Апель критикував те розуміння етики, що лежить в основі аналітичної філософії, оскільки воно базується на науковому розумінні раціональності. Так, він підважував власне обґрунтування етичних норм, яке аналітичні філософи будують на таких аксіоматичних передумовах: 1) «раціональне обґрунтування є рівнозначним формально-логічній дедукції речень із речень»; 2) етичні норми є інтерсуб'єктивно-значущими, тому що вони є об'єктивними фактами, побудованими за формальною логікою умовиводами; 3) тому з етичних норм неможливо вивести ціннісні судження чи нормативні висловлювання (Апель, 2009, с. 23).

У своїй роботі «Дискурс і раціональність: проблема переходу до постконвенціональної моралі» (Апель, 2009) К.-О. Апель продемонстрував, що логічно неможливо обґрунтувати етичні норми із перелічених вище аксіом, і показав, що дедукція речень із речень веде до нескінченного регресу, логічного кола та догматизації певної передумови. Він вважав, що за неможливості раціонально обґрунтувати інтерсуб'єктивно чинні етичні норми, аналітична філософія зводить норми й цінності до суб'єктивних почуттів та суб'єктивних висновків, сформульованих як імперативи (Апель, 2009, с. 24). Ба більше, за неможливості раціонально обґрунтувати інтерсуб'єктивну чинність норм, етичного обов'язку та етичної свободи, стає неможливим забезпечити інтерсуб'єктивну чинність вільному погодженню між представниками різних інтересів, що лежить в основі

демократичних інститутів. На думку К.-О. Апеля, саме вільне погодження є етично необхідною умовою ліберальної демократії, проте за сцієнтистського поняття раціональності, що лежить в основі аналітичного розуміння етики, ніхто не зобов'язаний приймати умови, яких досягли в результаті погодження, й тим більше дотримуватися їх. Через це у сфері міжнаціональних відносин зникає можливість посилатися на етичний обов'язок. Натомість ця сфера регулюється суб'єктивними інтересами. За таких обставин, на думку К.-О. Апеля, дотримання домовленостей можливе лише тоді, коли воно приносить вигоду.

У своїх поглядах на війну К.-О. Апель наголошував, що інстинкт гальмування, який давав людині змогу усвідомити аморальність власних вчинків, зник із винаходом зброї. Тому він і запропонував дотримуватися нової етики відповідальності, або, іншими словами, етики дискурсу. Остання мала б ґрунтуватися на спільній зацікавленості у виживанні людства. Оскільки його основний закид аналітичній філософії був спрямований проти наукового розуміння раціональності як об'єктивності, що лягло в основу сучасної етики, то він запропонував нове розуміння раціональності як здатності підбирати раціональні аргументи, поважати співрозмовників і відповідально ставитися до взаємин із ними. Цю здатність у його роботі було позначено терміном «розум», оскільки К.-О. Апель вважав її логічною інстанцією, що притаманна людям інтерсуб'єктивно, тобто в стосунках з іншими вона проявляється як прагнення порозуміння (Бюлер, 2022, с. 8).

Отже, у своєму розумінні раціональності К.-О. Апель об'єднав «теоретичний» і «практичний» розум, оскільки продемонстрував, що умовою можливості будь-якої комунікації є моральне ставлення до інших, що передбачає їхнє визнання партнерами комунікації, а також моральне зобов'язання вести аргументований діалог (Бюлер, 2022, с. 10). На основі такого розуміння раціональності К.-О. Апель обґрунтував інтерсуб'єктивну чинність етики солідарної як етики «комунікативної взаємодії інтересів та обговорення ситуацій» (Апель, 2009, с. 23). Проте його етика зіштовхнулась із неможливістю бути застосованою до тих конфліктних ситуацій, у яких бракує морального ставлення до

іншого. До прикладу, вона виявила власні межі застосовності до загарбницьких воєн та інших політичних конфліктів, у яких комунікація є неможливою.

К.-О. Апель зазначив про це й у своїй статті «Про відносини між етикою, міжнародним правом і політично-військовою стратегією у наш час» (Apel, 2001), коли описував виклики, які конфлікт у Косово поставив перед його комунікативною філософією, зокрема й те, що аргументативне розв'язання етичних проблем стає неможливим, коли інша сторона конфлікту вдається до насилля. Таким чином, для К.-О. Апеля після «конфлікту в Косово» стало неможливо вести мову про певний міжнародний правопорядок, адже вирішення конфлікту не можна було назвати правовим. Саме тому він пропонував звернутися до етики відповідальності, коли позитивне право не спрацьовує (Apel, 2001, р. 30). Хоча й етика відповідальності не могла допомогти, на думку К.-О. Апеля, коли конфлікт намагаються вирішити військовими методами.

Про незастосовність етики відповідальності у військових обставинах писав також український дослідник комунікативної філософії Анатолій Єрмоленко у статтях «Етика дискурсу Карла Отто Апеля як “перша філософія” третьої парадигми» (Єрмоленко, 2022) і «Актуальність універсалістської етики відповідальності в умовах війни та кризи ціннісно-нормативного порядку» (Єрмоленко, 2025а). Проте він зауважив, що, незважаючи на неможливість дотримуватися дискурсивної етики у взаємодії з ворогом, вона продовжує визначати комунікацію всередині країни. З огляду на це А. Єрмоленко вважає, що комунікативна філософія залишається актуальною, але не для ситуацій, у яких одна зі сторін конфлікту вдається до насилля.

Варто зазначити, що інший сучасний представник комунікативної філософії, німецький філософ Юрген Габермас, має протилежну думку. Зокрема, у статті «Війна та обурення» (Habermas, 2022) він стверджує, що, незважаючи на те, хто розпочав війну, військові противники можуть бути можливими партнерами та вести комунікацію на рівних. У конкретному випадку російсько-української війни, який він коментує, Ю. Габермас описує дилему, перед якою стоїть Захід: підтримати Україну, але не дати їй виграти, оскільки це може бути сприйнято Росією як причина

для ескалації конфлікту та застосування ядерної зброї. Принаймні так звучать його слова про необхідність допомогти Україні не програти. У інтерв'ю 2023 року «Помилка Європи» (Habermas, 2023) Ю. Габермас дещо змінив риторику, повернувши питання про моральну відповідальність. Він уже менш упевнений у тому, що Захід має допомогти Україні «не програти», оскільки висловлює пересторогу, що постачання зброї рівносьильне продовженню війни. Таким чином, на думку Ю. Габермаса, постачаючи зброю країні, щоб вона «не прогнала», західні урядовці беруть на себе моральну відповідальність за всі ті смерті, які ця зброя принесе, оскільки мотивуватиме продовження війни. Хто відповідальний за смерті українців — залишається незрозумілим. Натомість Ю. Габермас пропонує повернутися до ідеї переговорів, оскільки тоді будуть говорити сторони конфлікту, що позбавить Захід моральної відповідальності.

Із цього випливає розбіжність між поглядами на етику спільної відповідальності за людство К.-О. Апеля та її інтерпретацією в роботах Ю. Габермаса, який займається темою, як позбавити Захід моральної відповідальності за цю війну. Проте його позиція нагадує покритиковану К.-О. Апелем наукову раціональність, адже виходить, що, попри те, що згідно з Будапештським меморандумом відповідальність за суверенітет України несуть також США і Велика Британія, цей договір уже не відповідає інтересам Заходу, а отже вони не мають моральної відповідальності за його дотримання. Позицію Ю. Габермаса, зокрема, критикує сучасний український філософ Анатолій Єрмоленко. У своїй статті-відповіді він закликає чинити спротив тоді, коли комунікація неможлива (Єрмоленко, 2022, с. 63). Війна ж є саме такою ситуацією, коли єдиною опцією є чинити спротив загарбницьким військам.

Зі сказаного вище випливає, що ще однією відмінністю етики дискурсу від теорії справедливої війни й деонтологічної етики є те, що цивільні люди та звичайні військові у ній мають суб'єктність, оскільки вони є учасниками дискурсу. Як учасники дискурсу, вони, зокрема, можуть прийняти рішення про спротив і відмовитися від перемовин із нападниками. Проте дискурс у часи війни обмежується локальним рівнем, адже на глобальному є гравці (нападає і його

союзники), з якими неможливо вести комунікацію. Про це, зокрема, пишуть українські філософи Євгеній Бистрицький і Людмила Ситніченко у статті «Філософія і дискурс війни: конфлікт світів як межа комунікативної теорії Юргена Габермаса» (Бистрицький & Ситніченко, 2022). Виділяючи межі комунікативної теорії і посилаючись на «поняття комунікативної теорії», вони показують, що «в цій Війні ми зустрілися з досвідом радикальної незгоди та прагматикою взаємонерозуміння сторін, за яким стоїть зіткнення культур, життєвих світів, отже з відмінним від Габермасового розуміння поняття світу» (Бистрицький & Ситніченко, 2022, с. 79). Отже, поняття єдності світу, яке лежить в основі комунікативної філософії Ю. Габермаса, не спрацьовує у ситуації зіткнення світів, і дискурсивна етика, розроблена К.-О. Апелем, також не може прийти на допомогу. Водночас у контексті України застосування дискурсивної етики залишається можливим, адже вона допомагає помислити дискурсивні процеси всередині країни (Єрмоленко, 2022, 2025b, 2025c).

Попри розбіжності у позиції К.-О. Апеля, Ю. Габермаса та їхніх українських колег, війна мислиться ними в межах *нормативно-політичної концепції*. Вона постає явищем, що підлягає вивченню з огляду на певні універсальні норми — чи то норми комунікативної раціональності чи етики відповідальності. Навіть коли визнається руйнування передумов дискурсу у воєнних умовах, міркування зосереджуються на питанні моральної та політичної відповідальності суб'єктів — держав, урядів, міжнародних акторів. Звичайні індивіди стають суб'єктами лише на рівні локального дискурсу, коли вирішують, чи підтримують вони продовження збройного конфлікту, чи вимагають перемовин. Тож дискурсивна етика, попри свою критику аналітичної філософії, яку широко застосовують у теорії справедливої війни, не виходить за межі морально-правової парадигми: війна мислиться як проблема легітимності.

Отже, в межах морально-правового розуміння війни можна створити типологічну класифікацію концепцій війни задля розрізнення тлумачень цього феномену як політичного акту, що потребує нормативного виправдання. Проаналізовані підходи до тлумачення війни — від Аристотеля, А. Августина,

Т. Аквінського до Ж.-Ж. Русо, Б. Расела та сучасних теоретиків справедливої війни і представників дискурсивної етики — об'єднує спільна структура мислення. У їхніх концепціях війна розглядається як політична дія, яка підлягає нормативному оцінюванню з огляду на моральні принципи, ідею справедливості, універсальні норми, вимоги розуму, деонтологічну етику чи етику дискурсу. У цій рамці суб'єктом війни виступає політична спільнота, держава або представники легітимної влади, а центральним питанням стає моральна відповідальність за початок і ведення війни. Саме тому ці підходи доцільно віднести до *нормативно-політичної концепції* війни.

Натомість у політичній філософії Дж. Лока зміщується акцент і війна осмислюється передусім у питаннях правомірності та легітимності влади, що виникає з суспільного договору. Тут головним стає не питання моральності війни як такої, а питання законного застосування сили суб'єктами, уповноваженими громадянами. З огляду на це підхід Дж. Лока доцільно визначити як *політико-легітимаційний*. Водночас позиція І. Канта ніби перебуває на межі між цими концепціями, адже він наполягає на юридичному впорядкуванні міжнародних відносин і наголошує на необхідності громадянського контролю в питаннях війни. Проте оскільки І. Кант вважає морально-практичний розум, який зобов'язує держав як моральних осіб прагнути миру, підставою для правопорядку, його концепцію варто віднести до *нормативно-політичної концепції*. Отже, у рамках морально-правового дискурсу в питаннях війни переважають дві концепції: нормативно-політична, яка зосереджується на моральному оцінюванні війни як політичного акту, й політико-легітимаційна, що аналізує правомірність застосування сили владою. Обидві виходять із припущення, що суб'єктом війни є держава або політична спільнота, та обходять увагою той досвід війни, який переживають люди.

1.2. Політичне розуміння війни

Якщо морально-правовий тип розуміння війни охоплює концепції, у яких відбувається пошук легітимації війни, то в політичному розумінні війна є одразу функцією політики. Отже, у другому типі підходів до війни війна не потребує

виправдання, оскільки притаманна політиці як засіб. Попри це, суб'єктом і в цих концепціях залишаються держава, а також політичне керівництво, чії дії більше не оцінюють крізь призму відповідності певній нормі. Натомість норма виникає із тих політичних рішень, які вони приймають. Принаймні так мислив цю проблему Ніколо Макіавелі.

Важливим для виникнення суто політичного тлумачення війни у філософії стало підпорядкування теорії практичному виміру, яке, на думку деяких дослідників, відбулося в період Відродження (Mesnard, 1936; Schall, 1962). Якщо в роботах Аристотеля і його послідовників у Середньовіччі практика та теорія існували окремо й не домінували одне над одним (нехай існували поняття чеснот, вони також реалізовувалися на практиці), то в часи Відродження предметом політики та метою роботи державців перестало бути блага життя спільноти. Натомість єдиною метою державців стало залишатися при владі, й будь-які методи, які вони для цього застосовували, вважалися справедливими (Mesnard, 1936, pp. 190–191). До прикладу, якщо в Аристотеля розум мав стати над почуттями і пристрастями та правитель мав розвинути звичку до використання розуму, то в розумінні Ніколо Макіавелі державець мав уміти використовувати силу й пристрасті, коли розуму й легальних методів боротьби було недостатньо (Machiavelli, 2009, p. 63).

Відповідно до зовнішніх умов державець, на думку Н. Макіавелі, мав діяти як морально, так і аморально, головне, щоб досягав власних цілей. Основою влади державця в його концепції, яку було описано в однойменній праці — «Державець» (Machiavelli, 2009), були армія та його експертиза у веденні війни, що допомагали будь-що утриматися при владі. Ба більше, державець не мав «мати жодної іншої мети чи міркування, ані прагнути розвивати якесь інше покликання поза війною, організацією армії та військовою дисципліною», інакше він ризикував втратити престол (Machiavelli, 2009, p. 57). Отже, війна постала інструментом вияву та збереження влади, а державці набули свободи самостійно визначати мету політики, зокрема розпочинати війни для досягнення політичних цілей країни та реалізації власних політичних цінностей.

Саме в цьому простежується розрив із політикою Аристотеля, що була визначена теорією й не могла бути змінена людиною, тобто державець мав дотримуватися того, що визнавалося справедливим і необхідним для держави відповідно до теорії. Важливо також, що з відходом від поглядів Аристотеля постала проблема, що ні чесноти, ні свобода більше не базувалися на розумі, а саме політичне життя стало позбавленим свобод, оскільки тепер стало рівноцінно заснованим і на інстинктах (пристрастях) (Schall, 1962, р. 272). З огляду на це Н. Макіавелі розумів політику як таку, що не має зв'язку з етикою, адже державці замість керуватися чеснотами й етичними міркуваннями про благо суспільства мали на меті лише зберігати власну владу та стабільність у державі за будь-яку ціну.

У подальшому аналізі пристрастей Рене Декартом (1596–1650) відбувся остаточний відхід від Аристотелевого розрізнення чуттєвої та розумної душі. Незважаючи на те, що Р. Декарт не створив політичної теорії, він заперечив роль чуттів у пізнанні, через що політика також втратила свій «якір» у реальному. Натомість вона перетворилася на механічний інтелектуальний аналіз (Schall, 1962, р. 276). Варто зазначити, що аналіз листів Р. Декарта, здійснений американським філософом Джеймсом В. Шалем (1928–2019), свідчить про те, що Р. Декарт погоджувався з Н. Макіавелі у його поглядах на політику й наголошував на тому, що державець має робити будь-що заради забезпечення миру в країні, зокрема застосовувати силу, коли це необхідно.

У роботі «Мистецтво війни» (Machiavelli, 1990) Н. Макіавелі розвинув ідеї, закладені в «Державці», й обґрунтував, що служба громадян у армії була важливою для розвитку громадянських чеснот. При цьому в обох текстах простежується недовіра Н. Макіавелі до найманців і професійних військових, адже він вважав, що військова служба має мати свої обмеження, які б давали людям змогу повертатися до своїх мирних професій. Його основним аргументом у цьому питанні була думка про те, що громадяни не хочуть завдавати шкоди суспільному благу, що було вигідно саме для державця, який хотів утриматися при владі й визначати й надалі, чим це благо є (Machiavelli, 1990, р. 31). З вищеописаного можна виснувати, що війна була одним із центральних філософських інтересів Н. Макіавелі, а його

концепцію війни варто вважати такою, що уможливила появу суто *політичних*, оскільки питання справедливості воєн і будь-якого іншого їхнього етичного оцінювання його не цікавили. Натомість він описував, яким чином відбувається легітимізація та стабілізація влади через військову спроможність.

У сукупності ці положення засвідчують поступове виникнення нового розуміння війни як інструменту організації та збереження політичного порядку. Війна в такому ракурсі не потребує нормативного виправдання; вона інтегрується в логіку функціонування влади. Однак у Н. Макіавелі війна все ще постає засобом, який використовує правитель у межах уже наявної державності. Наступний теоретичний крок полягає в радикалізації цього підходу: війна перестає бути лише інструментом політики, а мислиться як первинний стан людського існування, що передує встановленню політичного порядку. Саме такий зсув здійснює Томас Гобс.

Війна займає центральне місце в його політичній філософії. Водночас у своєму розумінні війни Т. Гобс залишається у межах погляду на війну як суто політичне явище, адже не формулює класичної теорії справедливої війни. Нехай Т. Гобс і вважає, що люди мають підкорятися політичній владі, щоб уникнути війни, він визнає, що війна між державами може бути правомірною, якщо ведеться з метою самозбереження чи самозахисту. Питання етичної оцінки політичних дій не становить для нього окремого предмета аналізу. Варто зазначити, що Т. Гобс не критикує Аристотеля прямо, але заперечує його розуміння людини як політичної істоти. Натомість він стверджує, що війна «всіх проти всіх» є природним станом людини, з якого люди вийшли лише за допомогою соціального контракту. Останній передбачає, на думку Т. Гобса, часткову відмову від «права на все», тобто від необмеженого посягання на будь-що, а також підкорення абсолютній владі задля досягнення миру.

Саме абсолютна влада у його концепції гарантує людям безпеку, але вона стає можливою лише за умови створення держави (Гоббс, 2000, с. 153). Таким чином, суспільство внаслідок соціального контракту, на думку Т. Гобса, створюють вільні (тобто такі, що мають природне право на самозбереження) та рівні люди. Він вважає, що як раціональні істоти люди прагнуть миру й звертаються до засобів

війни лише тоді, коли мир є недосяжним. Проте людям необхідна держава, яка, обмежуючи їхню свободу, може забезпечити безпеку та стабільність, адже природний стан боротьби всіх проти всіх характеризується постійною потенційною небезпекою втрати власного життя чи майна. Саме тому підкорення абсолютній владі та передавання функції насилля в її руки, на думку Т. Гобса, дозволяє жити в мирі.

Для того щоб обґрунтувати власне розуміння природного стану людини, Т. Гобс наводить приклад війни як стану, в якому перебувають усі правителі. Так, у «Левіафані» Т. Гобс пише, що «королі, чия влада є найбільшою, спрямовують свої зусилля на забезпечення її: вдома — за допомогою законів, у зовнішніх відносинах — завдяки війні» (Гоббс, 2000, с. 133). Важливо зазначити, що він має на увазі зовнішні війни, адже громадянські війни вважає гіршими за найбільш абсолютистські уряди. Натомість зовнішній стан війни, навіть за якщо немає активних бойових дій, полягає у підтримці фортифікаційної системи та шпигунства та, на думку Т. Гобса, несе менше небезпеки, ніж відсутність держави як такої й повна свобода людей (Гоббс, 2000, с. 154).

Таким чином, у концепції Т. Гобса можна розрізнити два взаємопов'язані рівні осмислення війни. По-перше, антропологічний: війна всіх проти як природний стан людського співіснування, в якому немає категорій справедливості та несправедливості. По-друге, політичний: війна між суверенними державами, що зберігає риси природного стану, оскільки над державами не існує спільної влади. Держава виникає як механізм подолання антропологічної війни всередині суспільства шляхом концентрації насильства в руках суверена. Тобто природний стан війни передуює політичній нейтралізації війни. Проте у зовнішніх відносинах логіка природного стану не зникає, а відтворюється на міждержавному рівні. Тому Т. Гобс вважає виправданими в межах державного порядку лише війни другого типу, в яких суб'єктність має держава, а не окремі індивіди, що керуються власними інтересами, а не загальним благом.

Аналізуючи визначення війни Т. Гобса, можна сказати, що він не зосереджується на проблемі її справедливості, адже його розуміння війни як

природного стану є суто дескриптивним, а не нормативним. Він вважає, що в основі людського потягу до війни лежить «воля до боротьби», пов'язана з людськими пристрастями, які не підкоряються розуму. Серед таких пристрастей він виділяє «жадання багатства» (зажерливість), «амбіції», «помсту», «славу» та «марносластво», «сміх», «жорстокість» та «заздрість». Тому багато дослідників вважають, що Т. Гобс був своєрідним предтечею сучасного морального реалізму, який заперечує можливість застосовності моральних категорій до війни (Jespersen, 2020). Водночас є дослідники, які вважають, що Гобсова теорія мала свої моральні імплікації, зокрема встановлювала моральні обмеження для учасників війни (Thivet, 2008). Проте ці обмеження стосувалися лише політичного порядку, встановленого договором, адже Т. Гобс ототожнює справедливість із дотриманням укладених домовленостей, тобто з комутативною справедливістю. «Завдяки певному виду страху, який вона вселяє, держава гарантує, що домовленості будуть виконуватися, і таким чином надає значення термінам “справедливий” і “несправедливий”» (Thivet, 2008, р. 711). З таким тлумаченням можна сперечатися, оскільки сам Т. Гобс не розробляв концепції справедливої війни як окремої нормативної категорії. Ба більше, на думку вітчизняних дослідників, антропологічна війна «всіх проти всіх» постійно відтворюється у політичних війнах (Панич, 2015). Отже, у межах запропонованої типології концепція війни Т. Гобса може бути визначена як *політична*, оскільки війну він мислить як структурну умову існування влади та суверенітету, а не як предмет моральної оцінки.

Найбільш послідовно розроблену *політичну* концепцію війни створив сучасник Готліба Фіхте Карл фон Клаузевіц. Щоб розрізнити їхні погляди, важливо звернути увагу на їхнє листування щодо доробку Н. Макіавелі, який ліг в основу їхніх праць. К. фон Клаузевіц був дещо критичним щодо поглядів Н. Макіавелі на війну у своєму листі-відповіді на есе Г. Фіхте. Замість глорифікувати давні способи ведення війни, К. фон Клаузевіц пропонував зрозуміти її справжню сутність, що він й намагався здійснити у своїй праці «Природа війни» (Clausewitz, 1984). Відповідно до цієї сутності він вважав, що треба застосовувати такі військові методи, що

залучають здібності людей якомога повніше (Paret, 2015, р. 88). Г. Фіхте розглядав історію з морального погляду, натомість К. фон Клаузевіц схилявся до думки Н. Макіавелі про те, що етичні концепти не є домінантною силою історії. Тобто, коли Г. Фіхте намагався перетворити історію на зброю для звільнення німецької нації, К. фон Клаузевіц, погоджуючись із такою політичною метою, розглядав історію як умову для кращого теоретичного розуміння війни. Також К. фон Клаузевіц вважав, що неможливо зрозуміти ні напрям розвитку історії, ні природу війни, якщо не брати до уваги зв'язок між війною і політикою. Саме висвітлення цього зв'язку й уникав у своїх роботах Г. Фіхте, тимчасом як К. фон Клаузевіц визначив війну як продовження політики іншими засобами.

Варто зазначити, що К. фон Клаузевіц прагнув створити систематичне розуміння війни. Одні дослідники вважають, що йому вдалося об'єднати історичні та постійні елементи війни й наблизитися до їхнього розуміння у цьому зв'язку (Paret, 2015), однак інші стверджують, що його праця вийшла хаотичною, оскільки він прагнув одночасно створити уніфіковану концепцію війни та описати її динамічний характер (de Warren, 2015). Останній, на його думку, проявлявся у різноманітних аспектах, зокрема в тому, що війна є неповною і самосуперечливою (Clausewitz, 1984, р. 606). Саме тому в праці «Природа війни» К. фон Клаузевіц надав щонайменше три визначення війни й перелічив її основні характеристики. Перше визначення описувало війну як силовий акт, що здійснюється з метою змусити ворога виконувати волю нападника (Clausewitz, 1984, р. 75). Як такий акт, на думку К. фон Клаузевіца, війна не є суто раціональною, а натомість багато в чому спирається на емоції. Оскільки війна в його концепції ставала результатом дії емоцій, він наголошував, що всередині війни як такої немає ніяких логічних запобіжників для застосування сили (Clausewitz, 1984, р. 78). У цьому, на думку К. фон Клаузевіца, і полягала її небезпека.

Для того щоб описати війну як акт сили, К. фон Клаузевіц провів розрізнення своїх і чужих, або друзів і ворогів. Саме на основі цього розрізнення він сформулював друге, політичне визначення війни, що продовжує домінувати у сучасних теоріях війни. Війна як протистояння держав постала в концепції К. фон

Клаузевіца продовженням державної (національної) політики іншими засобами. Важливо пам'ятати, що він визначав політику як взаємодію уряду та людей, із метою уніфікації та примирення всіх аспектів адміністрування із цінностями та інтересами людей (Clausewitz, 1984, р. 605). У такому ракурсі війна постала для нього інструментом національної політики, адже вона допомагала втілювати політичну волю насильницькими методами. На думку К. фон Клаузевіца, ведення війни, або ж продовження політики військовими методами, було раціональним, допоки реалізувало політичні цілі.

Важливо зазначити, що К. фон Клаузевіц вважав, що політика, яка інструменталізує війну, мало переймається її природою, зокрема її граничними можливостями. Натомість політику турбує лише досягнення негайних наслідків, і тому війна постає доволі невизначеною «грою», у якій «кожен уряд впевнений, що він може перевершити свого опонента в майстерності та кмітливості» (Clausewitz, 1984, р. 606). Щоб збалансувати державу, на допомогу їй мали прийти люди. Саме тому К. фон Клаузевіц запропонував ще одне — третє — визначення війни як діяльності, що здійснюється арміями, проголошується державами та підтримується людьми. У цьому визначенні К. фон Клаузевіц описав ідеальний для себе стан речей, зазначивши, що лише з XVIII століття до війни почали залучати звичайних громадян, які допомагали армії та підтримували її у війні. Саме залученість громадян означала, що вся сила нації брала участь у боротьбі (Clausewitz, 1984, р. 592). Попри такий, новий для класично-філософського тлумачення війни, фокус на людському факторі, К. фон Клаузевіц не звернув уваги на той безпосередній досвід, який переживають громадяни під час війни, незважаючи на те, чи підтримують вони її ведення.

Важливим для розуміння війни, на думку К. фон Клаузевіца, було також провести розрізнення між абсолютною і відносною війною. Дослідження війни у її абсолютному прояві дало йому можливість виявити приховане у ній прагнення до абсолютного насилля. Саме про це прагнення, на думку К. фон Клаузевіца, варто пам'ятати всім, хто проголошує війну, адже антагонізм, який він описав у своєму першому визначенні, призводить до постійної ескалації подій. Щодо причин для

ескалації, то він виділяв такі: взаємну залученість сторін антагонізму до війни, а також те, що вони наслідують дії один одного, але кожен із них наштовхується на те, що реальна війна не збігається із теоретично описаною тактикою її ведення. К. фон Клаузевіц застерігав, що політика, яка стає більш амбітною й енергійною, робить такою і війну, через що остання може досягти своєї абсолютної форми (Clausewitz, 1984, р. 606).

Проте, на його думку, існують інші фактори, які роблять будь-яку війну відносною. Першим таким фактором є те, що війну ведуть живі люди, які приймають моральні рішення у кожній окремій ситуації (Clausewitz, 1984, р. 86). Другим — те, що війна не може йти лише за власними законами розгортання та збільшення руйнувань, адже війна є частиною політики і, як така, визначається характером наявної політики. Якби кожна реальна війна була абсолютною, то вона б займала місце політики, тільки-но б розгорталася. Тому на противагу абсолютному насиллю К. фон Клаузевіц пропонував побачити війну як таку, в якій насилля пульсує з різною силою у різний час. Адже, оскільки походить від політичної мети, війна прагне до реалізації цієї мети, але водночас із необхідністю адаптується до змінних засобів та умов.

Варто підкреслити, що згаданий вище незбіг реальної війни з військовою тактикою та стратегією привів К. фон Клаузевіца до виокремлення ще однієї важливої риси війни, яка була пов'язана з тим, що війна у спробі оволодіти випадком не враховує те, що розгортається у розриві між теорією та практикою (Clausewitz, 1984, р. 120). Цей розрив існує, по-перше, тому, що війну ведуть люди, фізичні зусилля яких є обмеженими. Ба більше, ці обмеження залишаються до кінця невідомими. По-друге, люди часто не усвідомлюють розриву між тактикою і стратегією та їхньою реалізацією за певних, завчасно невідомих, умов. Тож, сподіваючись на певний результат, люди можуть не сумніватися в можливості його досягнення, й тому, коли стикаються з протилежним, потрапляють у так звану точку розриву. Це особливо, на думку К. фон Клаузевіца, стосується генералів і військових командувачів: вони мають усвідомлювати існування розриву між теорією і практикою, щоб мати можливість подолати його, якщо це можливо. Саме

тому К. фон Клаузевіц зіставляв цей розрив між очікуваннями та дійсністю із випадком, адже його вплив на розвиток подій також неможливо виміряти. Наведені вище характеристики і визначення війни дають підстави стверджувати, що його концепцію війни можна класифікувати як суто *політичну*.

Якщо К. фон Клаузевіцу йдеться про те, що війна є продовженням політики і не має власної автономної логіки поза політичною метою, то К. Шміт у роботі «Концепт політики» (Schmitt, 2007) пропонує розглядати політичне не лише у зв'язку з державою, а й як специфічний вимір людського буття. Ба більше, він вважає, що війна має власну внутрішню динаміку розгортання, яка стає можливою лише після політичного рішення щодо визначення ворога. К. Шміт наголошує, що в основі політичного лежить фундаментальне розрізнення між другом і ворогом. Це розрізнення має екзистенційний характер, оскільки ворог є тим, із ким можливий реальний конфлікт, включно з фізичним знищенням. Водночас ворог у цьому контексті є суто політичною, а не моральною категорією. Функцією держави є публічне проголошення того, хто є ворогом. Саме у цьому акті, на думку К. Шміта, засновується політичне, адже ворог є публічним, а не приватним супротивником (Schmitt, 2007, р. 28).

Війна в такому тлумаченні постає як екзистенційне протистояння ворогу. З огляду на це, вона завжди залишається на горизонті політичної діяльності й виступає її граничною можливістю. Відповідно, «вона є провідною передумовою, що визначає у звичній манері людські дії та мислення і, тим самим, створює специфічно-політичну поведінку» (Schmitt, 2007, р. 34). Отже, якщо у К. фон Клаузевіца війна є продовженням політики, то у К. Шміта можливість війни стає критерієм політичного як такого. З огляду на це деякі дослідники вважають, що концепція війни К. Шміта була спрямована на нейтралізацію внутрішньо-державної класової боротьби, адже держава отримувала монополію на ведення зовнішніх воєн, а з веденням війни — й привід для виправдання насильницького придушення внутрішніх конфліктів (Barimar, 2010, р. 15). Однак незалежно від цих інтерпретацій ключовим залишається те, що війна в його концепції не потребує

морального обґрунтування, оскільки впливає з самої структури політичного розрізнення.

Саме тому концепцію війни К. Шміта варто віднести до *політичних філософських концепцій*, хоча його розуміння політики є специфічним: її трактують як онтологічно зумовлений антагонізм між «своїми» та «чужими». Війна не має «поза-політичної» логіки; навпаки, вона є граничним виявом уже здійсненого політичного розрізнення. Важливим у контексті домінування в сучасній академічній філософії нормативно-політичної концепції війни є також те, що К. Шміт був критично налаштований щодо застосування категорій моралі у політиці, зокрема щодо обґрунтування війни через універсальні моральні принципи. Замість цього його концепція надавала онтологічне підґрунтя політичному стану, у якому можливість війни завжди залишається відкритою. Відповідно К. Шміт визначав війну як «збройний бій між організованими політичними сутностями», а громадянську війну — як «збройний конфлікт всередині організованої одиниці; водночас «війна — це екзистенційне заперечення ворога» (Schmitt, 2007, p. 32).

Отже, попри те, що конфлікт формується у його філософії на політичному рівні через акт розрізнення, в основі війни лежить екзистенційний антагонізм, який не має морального характеру. Ба більше, цей антагонізм становить умову можливості політики як такої. Тому ідея остаточного й універсального миру, на думку К. Шміта, означала б деполітизацію людського життя, а разом із цим і руйнування її змістовного життя. Саме ризикуючи цим життям, люди розвивають відповідальне ставлення до нього. Інакше, вважає К. Шміт, без реальної загрози смерті люди б перестали нести відповідальність за те, якими вони є. Тому політичне існує настільки, наскільки зберігається реальна можливість конфлікту. А ризик, на який наражаються люди, беручи в ньому участь, забезпечує відчуття відповідальності за політичне змістовне життя.

Завершуючи аналіз політичного розуміння війни, можна констатувати, що в його межах відбувається зміщення уваги з моральної оцінки війни до її ролі в організації влади та політичного порядку. У Н. Макіавелі війна є інструментом

збереження влади; у Т. Гобса — умовою виникнення суверенітету; у К. фон Клаузевіца — функцією політики; у К. Шміта — граничним критерієм політичного розрізнення. Тож, на відміну від нормативно-правових концепцій, розглянутих у першому розділі, тут війна не потребує виправдання. Вона мислиться як елемент політичного життя — як засіб, умова або межа влади. Водночас політичне розуміння війни не усуває напруження, притаманне самому феномену війни. Навпаки, воно виявляє його: війна постає як форма організованого насильства, яка завжди здатна перевищити політичні наміри, з яких вона виникла. Саме ця напруга між політичним рішенням і неконтрольованою динамікою насильства, яку найбільш повно описав К. фон Клаузевіц, окреслює межі суто політичної інтерпретації війни. Також політична концепція війни не знімає проблеми війни як такої, що мислиться поза суб'єктними рішеннями звичайних людей. Натомість вона переводить війну з площини морального виправдання у площину аналізу влади, суверенітету й конфлікту, в якій суб'єктність мають державці, політичне керівництво та військове командування. Ба більше, війна в такому розумінні перестає бути винятком у політичному житті і постає його потенційною формою.

1.3. Історико-соціокультурне розуміння війни

На відміну від морально-правових і політичних концепцій, історико-соціокультурне розуміння війни зміщує увагу з питання її легітимності або ролі у структурі влади на умови її виникнення в історичному процесі. Якщо в політичному розумінні війна постає як умова, інструмент або гранична можливість політичного порядку, а в морально-правовому — як предмет виправдання, то в цій перспективі вона пояснюється через історичний стан суспільства, тип його економічної організації, культурну свідомість та соціальну структуру. Зокрема, у класичному німецькому ідеалізмі після І. Канта війна осмислюється як момент історичного становлення народу й держави (І. Фіхте і Г. Гегель). У матеріалізмі — як наслідок матеріальних суперечностей і класової боротьби (К. Маркс, Ф. Енгельс та Ж.-П. Сартр). У межах соціологічної традиції — як форма такої соціальної взаємодії, як конфлікт чи як функція державної влади (Г. Зімель, М. Вебер). У прагматизмі,

феноменологічній етиці М. Шелера та роботах С. Вейль — як вияв культурних, духовних і соціальних трансформацій модерного суспільства. Попри відмінності, погляди цих мислителів на війну об'єднує спільна інтенція: війна тлумачиться як похідна від ширших історичних і соціокультурних процесів.

Йоганн Готліб Фіхте, наслідуючи І. Канта, писав про війну як природний стан, із якого можна вийти, встановивши правовий лад. У «Промовах до німецької нації» (Фіхте, 2003) він також підтримував ідею невідворотного досягнення вічного миру в прогресі людської історії до більшої автономії та свободи. Проте, на відміну від І. Канта, він пропонував акумулювати владу в межах однієї сильної держави та глорифікував війну як шлях до створення такої держави. Саме акумуляція влади в одних «сильних руках», на думку Г. Фіхте, була здатна привести до справедливості для всіх. Цю ідею він заснував на власній концепції історії, що відображала універсальний прогрес до загального блага. Такою сильною державою, що мала, на думку Г. Фіхте, акумулювати всю силу в своїх руках, мала стати Німеччина. Саме вона мала необхідні для цього риси. По-перше, німецька нація, на думку Г. Фіхте, була винятковою. Ця винятковість полягала у мові, що залишалася незмінною століттями й через це була здатна відображати істинний стан речей. Мови ж інших націй, а отже й інші нації в цілому, на його думку, могли бути визначені лише емпірично, ззовні (Keohane, 2013, p. 324). По-друге, у зв'язку з мовою Г. Фіхте вважав, що винятковою також є німецька філософія. Саме тому німці як виняткова нація, що здатна запобігти власному занепаду «у його злитті із занепадом у інших країн», мали б акумулювати всю владу (Фіхте, 2003, с. 112). По-третє, важливою для Г. Фіхте була «чистота походження» німця. Саме через цю думку деякі сучасні дослідники вважають Г. Фіхте засновником націоналістичного дискурсу, а також називають його погляди расистськими (Keohane, 2013; Kohn, 1949). Проте варто зазначити, що йому йшлося про «чистоту» у сенсі збереження мови. На користь цього свідчать такі його слова у «Промовах до німецької нації»: «Це (чистота. — О. А.) не залежить від попереднього походження тих, хто продовжує спілкуватися первісною мовою, а залежить лише від того, що цією мовою постійно

спілкуватимуться й надалі, притому, що набагато більше людей створюються мовою, аніж мова — людьми» (Фіхте, 2003, с. 124).

Останнім важливим аргументом для Г. Фіхте було те, що саме німецька нація була здатна реалізовувати Дух. Це, знову ж таки, було пов'язано зі збереженням мови. Життя нації, що зберігає первісну мову, мало, на його думку, божественне походження. Й саме така нація була здатна розвивати людську спільноту за божественним зразком. Під духовністю Г. Фіхте також мав на увазі філософію та вважав, що вона «науково охоплює вічний зразок усього духовного життя» (Фіхте, 2003, с. 128). Тому й сам текст власних «Промов до німецької нації» він називав еманациєю Духу, яка доступна лише німцям. Говорячи про війну за порятунок власної нації, тобто виборювання незалежності, Г. Фіхте прославляв солдат і казав, що вони через жертвування собою «перетікають у світ», продовжують жити вічно в житті нації, а також проявляють так свою любов до неї. Для нього боротьба в такій війні йде не за державу, а саме за народ і батьківщину, які є носіями вічності (Фіхте, 2003, с. 132). Важливо зауважити, що Г. Фіхте стверджував, що саме чесноти воїнів можуть стати ліками від соціального занепаду та лягти в основу створення німецької нації, тож у його роботі частково було наявне також етичне обґрунтування необхідності війни.

Також він розділяв віру Н. Макіавелі в те, що держава як примусова інституція може тримати під контролем вроджену злобність, егоїстичність та інші деструктивні схильності людини (Paret, 2015, р. 85). У цьому Г. Фіхте суперечив Аристотелю, адже стверджував, що первинною є не держава, а людина. Держава ж, на його думку, була тим, що здатне посприяти розвитку «людського». Саме це «людське», тобто Дух, було, на думку Г. Фіхте, вічним і первинним, а отже й таким, що лежить в основі держави. Отже, у «Промовах до німецької нації» Г. Фіхте прослідковується зміщення акценту з теорії, в якій моральність та право були синонімами, до поглядів, у яких «вічний мир» став недосяжною утопією, а метафізичне пояснення потреби у війні зайняло провідне місце (Scheipers, 2018, р. 68). Саме тому дослідники його доробку схильні називати його концепцію нації метафізичною, оскільки вона не побудована на історичних чи біологічних

поясненнях (Kohn, 1967, p. 241), а також відкидає значення землі та географічного розташування (Keohane, 2013, p. 320).

Загалом, політична філософія Г. Фіхте й відповідні їй уявлення про війну були продовженням його загальних філософських поглядів. Так, його філософія, що гармонійно вписувалася у загальну канву німецького трансценденталізму, починалася з ідеї Я та його зустрічі з не-Я як необхідної передумови виникнення суспільства. Відповідно до цього держава та закони поставали тимчасовими засобами, що встановлювали необхідні умови для свободи людей в суспільстві, на шляху до досягнення ідеального суспільства (яке спочатку мало стати глобальною державою — політичним утворенням на чолі з німецькою нацією, а потім і взагалі перестати існувати як держава) (Wood, 2016). Поки ж існує держава у її відносинах із іншими державами, вона має бути готовою розпочати війну будь-якої миті, щоб зберегти незалежність, тобто суб'єктність у війні належала не державцям, а державі як цілому. Така думка Г. Фіхте була основана на специфічній інтерпретації держави як моральної волі всієї нації та міжнародних відносин як таких, що завжди засновані на конкуренції між державами. Таким чином, концепцію війни Г. Фіхте можна вважати *національно-метафізичною*, оскільки він вважав війну необхідною для становлення нації та її емансипації.

Задана Г. Фіхте національно-метафізична логіка тлумачення війни мала великий вплив на мислителів початку ХХ століття. Особливо широкою була рецепція його ідей у період Першої світової війни. Наприклад, Е. Гусерль, попри власний досвід життя в умовах війни й заснування суб'єктно-орієнтованої феноменологічної методології, не розробив концепції війни як феномену людського досвіду. У лекціях 1918 року, присвячених ідеалу людства Г. Фіхте (Husserl, 1986), він звертається до німецьких військових із метою підтримати їхній моральний стан. Ці лекції здебільшого складаються з інтерпретації «Промов до німецької нації» та завершуються висновками про велич німецької національної ідеї й покликання врятувати людство через реалізацію чистих Ідеалів (Husserl, 1986, p. 270). У цих виступах Е. Гусерль пояснює необхідність війни через національну ідею та віру в історичну місію. Прикметно, що феноменологічний метод, спрямований на опис

пережитого досвіду, він не застосовував до аналізу самої війни. Дослідник його творчості й біографії Ніколас де Ворен (нар. 1969 р.) пов'язує це з особистою травмою мислителя — загибеллю його сина на війні (de Warren, 2023, р. 369). Натомість український філософ Володимир Шевчук, замість подібного звернення до психологічно-біографічного тлумачення вчинків мислителя, пояснює таку позицію прагненням Е. Гусерля зберегти аполітичність феноменології та її статус як строго наукової методології (Шевчук, 2017, с. 328). У будь-якому разі, його воєнні виступи не стали частиною систематичної філософії, а залишилися радше історико-філософською апеляцією до І. Фіхте.

Подібну позицію займає і Рудольф Крістоф Ойкен, який у праці «Моральна сила війни» (Eucken, 1914) трактує Першу світову війну як історичну боротьбу за історичну єдність нації. Він також звертається до І. Фіхте, інтерпретуючи війну як форму духовного самоствердження. Саме тому деякі дослідники розглядають обох мислителів як представників метафізичного осмислення війни (Dodd, 2017). Втім між ними існує принципова різниця: якщо Р. Ойкен інтегрував ці ідеї у власні теоретичні тексти, то Е. Гусерль не вніс воєнну риторику до корпусу феноменологічних текстів. Попри це, їхні погляди можна віднести до *національно-метафізичної концепції* війни, адже виправданням мілітаризму слугує саме можливість постання нації у ході війни.

Щоб підкреслити ширший інтелектуальний контекст, варто звернутися до позиції французького філософа Анрі Бергсона. У виступі перед Академією моральних і політичних наук у 1914 році він запропонував власну інтерпретацію війни як зіткнення двох типів цивілізації. Простежуючи генезу німецького ідеалізму, А. Бергсон пов'язує його з пруським мілітаризмом, індустріалізацією та «механізацією духу» (Bergson, 1915, р. 26). На його думку, саме ці причини, а особливо мілітаризм, призвели до того, що німці ототожнили силу з правом і сформували ідею «обраного народу». На противагу цьому А. Бергсон проголошує французьку місію — захист свободи, життя і справедливості. Таким чином, його інтерпретація війни також набула метафізичного виміру, адже конфлікт тлумачився як боротьба фундаментальних форм духовності. Деякі дослідники вважають, що

його позиція відображала загальний ідеологічний клімат Франції й воєнного часу (de Warren, 2014). Саме тому його тлумачення війни також можна віднести до *національно-метафізичних концепцій*, адже він виправдовував мілітаризм і націоналізм вищими ідеалами, які могли бути реалізованими у війні проти Німеччини.

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель визначав війну як конфлікт між правовими державами чи автономними націями. Війна не видавалася йому абсолютним злом. Натомість, у своїй праці «Основи філософії права, або Природне право і державознавство» він наголошував, що саме під час війни пізнається марність тимчасових речей, і у новонабутій байдужості до них зберігається етичне здоров'я націй, яке б було зруйноване довгим або вічним миром (Гегель, 2000, с. 282). Нехтуючи ідеєю миру та прагненням до нього, Г. Гегель також заперечував ідею «вічного миру» І. Канта. Ба більше, він вважав, що не може бути ніякого союзу народів, який би мав вищу за право кожної окремої держави правову інстанцію, оскільки навіть такий союз у наслідку знайде собі ворогів у результаті закономірного протиставлення себе іншому (Гегель, 2000, с. 283). Тому він стверджував, що доблесть нації проявляється в її жертвуванні індивідом і його власністю на благо незалежності держави. Подібно до Аристотеля Г. Гегель вважав, що держава є вищою за індивіда, і проводив взаємозв'язки між етикою та політикою. Саме у державі, на його думку, актуалізується етичне життя окремих людей. Проте, розрізняючи індивідуальне благо й державне, Г. Гегель віддавав перевагу другому й наголошував, що пожертвувати життям на користь держави є громадянським обов'язком кожного.

Г. Гегель розгорнув свою концепцію далі, коли стверджував, що держава, народ є актуалізованою свободою та прогресією абсолютного Духу. Саме держава, на його думку, стоїть на заваді автоматизації громадянського суспільства й через посилення соціальних зв'язків піднімає індивіда до усвідомлення його універсальності. Тож, громадянином, на думку Г. Гегель, є той, хто бере участь в універсальному етичному житті, коли інтегрує свої окремі інтереси з загальними, адже саме держава у його концепції поставала моральною субстанцією, а не окремі

індивіди (Гегель, 2000, с. 290). Подібною інтеграцією і проявом громадянської позиції, на його думку, й була участь у війні. З таких поглядів випливало, що війна є позитивним явищем. Не лише тому, що війна є саме тим «полем», на якому особисте інтегрується в універсальне етичне життя, а й тому, що війна є простором, у якому пожертвувати власним життям заради загального блага держави є універсальним обов'язком. Ба більше, саме в умовах війни, на думку Г. Гегеля, держава утверджує себе як індивіда, з власними правами та інтересами. Саме тому він і критикував кантівську ідею про досягнення вічного миру, оскільки вважав, що мир може призвести лише до розбещення націй. Війна ж, на противагу миру, постала у його концепції формою очищення нації, відновлення її етичної цілісності (Sittlichkeit) або способом вирішити спір між державами чи всередині держави, а також обстояти державне благо. У цьому сенсі він полемізує з Г. Фіхте, оскільки вважає, що держава вже є найвищим втіленням свободи й не потребує подальшого «зняття» у позаполітичних формах задля припинення воєн як таких.

Незважаючи на те, що Г. Гегель розрізняв оборонні й завойовницькі війни, він не вважав одні з них справедливішими за інші. Завойовницькі війни він пояснював тим, що коли «ціле стає силою і, вирване зі свого життя в собі, виходить назовні, оборонна війна переходить у завойовницьку» (Гегель, 2000, с. 84). Ця думка підтверджувала ту роль держави, яку він приписував їй у житті індивідів. А саме те, що держава трансцендує та охоплює життя громадян. Відповідно до його концепції, кожна окрема держава може надати виправдання війні та визначити, чи війна є справедливою, незалежно від того, що думають окремі громадяни. Натомість у дусі своєї діалектики Г. Гегель визначав війну як таку, що містить у собі мир у формі тих міжнародних законів, що регулюють відносини між державами у мирний час. Таким чином, у концепції війни Г. Гегеля наявні риси політико-етичної концепції, адже йому йдеться про війну як конфлікт між національними державами, що є моральними суб'єктами й самі визначають, чи є агресія справедливою, чи ні. Попри це можна сказати, що його розуміння війни належить до *національно-метафізичних* поглядів на війну, оскільки він вважав, що нація постає у війні, адже тоді громадяни жертвують життям заради спільного блага, тобто блага нації. Така

позиція не давала йому змогу надати суб'єктність людині, яка може обирати — жертвувати чи не жертвувати власним життям.

Засновники історичного матеріалізму Фрідріх Енгельс і Карл Маркс не ставили питання про моральність війни, оскільки розглядали її як структурний елемент класової боротьби. Вони мислили війну не як автономний політичний акт і не як метафізичну необхідність, а як форму прояву матеріальних відносин. У «Комуністичному маніфесті» (Marx & Engels, 1955) війна пов'язується з капіталістичною економікою та боротьбою пролетаріату за визволення. Мілітаризм трактується як невід'ємна риса капіталізму: «гонитва озброєнь» уподібнюється до процесу нескінченного накопичення капіталу. Громадянська війна пролетаріату проти буржуазії, що мала б завершити цю «гонитву озброєнь», постає необхідним результатом капіталістичних умов (Marx & Engels, 1955, р. 22). Водночас перехід міждержавних воєн у класову боротьбу можливий лише за умови усвідомлення робітничим класом своєї інтернаціональної позиції. Суб'єктом історії тут виступає не нація і не держава, а клас. Індивідуальна суб'єктність відступає перед історичною роллю пролетаріату як носія революційного перетворення.

У подальшому розвитку марксизму ця логіка трансформується в теорію імперіалізму, згідно з якою війна стає не лише наслідком капіталістичної експансії, а й механізмом її продовження. Як зазначає Етьєн Балібар (нар. 1945 р.), філософи після Ф. Енгельса усвідомили, що коли капіталізм досягає «стадії боротьби за колоніальне привласнення світу між панівними націями, мілітаризм перестає бути лише наслідком, а й рушієм історичного розвитку» (Balibar, 2010, р. 13). Тобто війна у марксистській традиції отримує економіко-історичне пояснення, де політику окреслюють як надбудову над матеріальною основою. Разом з тим, дослідники звертають увагу на внутрішню напруженість марксистського підходу до війни (Musto, 2020, р. 303). У «Комуністичному маніфесті» громадянська війна та революція фактично ототожнюються. Революція при цьому трактується як кінець політичної держави і перехід до безкласового суспільства. Отже, війна і революція постають водночас як засіб подолання капіталізму і як його історичний продукт.

Саме цю амбівалентність Е. Балібар пов'язує з катастрофічним баченням розвитку капіталізму та поляризацією класів у їхній теорії (Balibar, 2010, р. 11).

На думку Е. Балібара, така концепція політичного є перевернутою концепцією війни як реалізації політики іншими методами К. фон Клаузевіца, хоча в роботах К. Маркса й Ф. Енгельса немає посилань на його роботу «Про війну» (Balibar, 2010, р. 10). Навпаки, у них простежується прагнення вийти за межі політичного розуміння війни. Проте, на думку Е. Балібара, на прикладі реальних пролетарських революцій і політичних утворень, які виникали після них, видно, що навіть суспільство, яке подолато класову боротьбу, стає державою й починає використовувати армію у певних політичних цілях. Отже, у межах історико-соціокультурного розуміння війни концепцію війни К. Маркса й Ф. Енгельса, а також її подальші тлумачення в марксистській традиції, можна типологізувати як *економічно-історичну концепцію* війни. Війна тут пояснюється не метафізикою Духу і не автономною логікою держави, а структурою виробничих відносин і класовою боротьбою. Вона не є моментом самоствердження нації, а формою прояву структурних суперечностей панівного способу виробництва.

Жан-Поль Сартр посідає проміжне місце між екзистенціалізмом і марксизмом. Якщо у своїх воєнних щоденниках і літературних творах він описував безпосередній досвід війни, то у пізній праці «Критика діалектичного розуму» (Sartre, 2004) він свідомо відмовляється від суто феноменологічної перспективи та звертається до марксистської методології для аналізу історичних форм війни. Ж.-П. Сартра цікавило, чи можуть колективні дії та історичні процеси бути настільки ж зрозумілими, як індивідуальні вчинки, що їх аналізував екзистенціалізм. Саме тому він застосовував діалектичний матеріалізм, щоби дистанціюватися від власного досвіду й дослідити структурні умови виникнення нової форми війни, в якій він, зокрема, і брав участь.

У п'ятому розділі «Критики діалектичного розуму» Ж.-П. Сартр аналізує колоніалізм ХХІ століття як специфічний історичний контекст, у якому формується те, що він називає «абсолютною війною». Ідеться про війну цивілізації проти так званих варварів, яка пізніше трансформується у війни ХХ століття. За Ж.-

П. Сартром, ця форма війни виникає з конститутивного зв'язку між імперіалізмом, капіталізмом і колоніалізмом. Оскільки політику колоніалізму визначали насилля та руйнування, то він встановив перманентний стан війни, адже «колоніальні війни дев'ятнадцятого століття створили для колонізаторів оригінальну ситуацію насильства як фундаментального зв'язку з корінним населенням; і ця ситуація насильства породжує та відтворює себе як результат сукупності насильницьких практик, тобто навмисних операцій із чіткими цілями, що здійснюються армією — як груповою інституцією — та економічними групами, підтримуваними державною владою (делегатами метрополії-суверена)» (Sartre, 2004, р. 714).

Ключовим є те, що війна тут більше не є продовженням політики, а радше продовженням економіки іншими методами. Економіку Ж.-П. Сартр визначає як «працю людини над людиною» (Sartre, 2004, р. 136), тобто як систему структурованої експлуатації. Тому війна перестає бути конфліктом між суверенними суб'єктами, які мають політичні цілі. Натомість війна перетворюється на механізм підтримання економічного порядку. Так, у колоніальному контексті насильство стає самовідтворюваним. Війна більше не обмежується періодом активних бойових дій — вона стає перманентним станом, що визначає соціальні відносини. Полонених використовують як робочу силу, а підкорене населення не визнають повноцінним суб'єктом. Отже, війна втрачає характер виняткової події й набуває рис структурного режиму.

Ж.-П. Сартр підкреслює, що антагонізм між колонізаторами та колонізованими не може бути усунутий у межах наявного політичного порядку, оскільки він укорінений у самій економічній структурі (Sartre, 2004, р. 714). Ба більше, єдиною метою війни стає продовження війни, адже колонізаційні війни стають підпорядкованими економічній ситуації. Економіка ж потребує, на його думку, експансії та безкоштовної робочої сили. Тому вона зумовлює постійну можливість насильства. У цьому сенсі війна перестає бути інструментом держави й стає функцією економічної системи. Разом із тим Ж.-П. Сартр не повністю пориває з політичним виміром, адже колоніалізм передбачає імперіалістичну державну організацію. Тому його концепцію можна визначити як радикалізовану

економічно-історичну, оскільки економічна структура не просто зумовлює політику, а підпорядковує її логіці насильницької експлуатації.

Перехід від економічно-історичного пояснення війни до її соціального аналізу виразно простежується у працях Сімони Вейль. Хоча у ранніх текстах вона залишалася в межах матеріалістичного світогляду, С. Вейль була критичною до марксистського тлумачення війни. На її думку, попри розбіжності між представниками марксистської традиції, їх об'єднувала відмова від безумовного засудження війни як такої (Weil, 2021, р. 95). С. Вейль пов'язувала це з успадкуванням революційного міфу, що виник під час Французької революції й у межах якого війна мислилася як повстання проти пригноблення. Цей міф, на її думку, був трансформований у міф соціалістичної революції. Однак і Французька революція, і революція в Росії призвели не до звільнення, а до посилення централізованої влади та збільшення її деспотизму (Weil, 2021, р. 100). Тому вона дійшла висновку, що війна не руйнує структури панування, а відтворює їх у новій формі.

На відміну від марксистів, С. Вейль стверджує, що за допомогою війни не можна досягти емансипації. Натомість вона бере за основу формулу К. фон Клаузевіца, але переорієнтовує її: соціальні дії слід аналізувати не за проголошеними цілями, а за фактичними наслідками. Тому війна має бути досліджена як система соціальних відносин, які вона відтворює. Подібно до того, як у виробничій сфері робітник стає інструментом в руках працедавця, солдат у війні перетворюється на інструмент військового апарату. Війна між державами, за С. Вейль, набуває форми війни «держави та військового апарату проти її власної армії», тобто перетворюється на пригноблення військовослужбовців (Weil, 2021, р. 98). Тобто війна є передусім механізмом внутрішнього підпорядкування.

Подальший відхід від марксистського редукціонізму простежується в есе «Ілліада, або Поема сили» (Weil, 1965). Тут війна аналізується не як історичний процес, а як режим сили. Сила, за С. Вейль, перетворює людину на річ — у граничному випадку труп, а в повсякденному вимірі — на «живу матерію», позбавлену внутрішньої автономії (Weil, 1965, р. 6). Вона показує, що сила

затмарює розум як тих, хто її застосовує, так і тих, проти кого вона спрямована. Престиж сили «головним чином базується на дивовижній байдужості, яку сильні відчують до слабких, на байдужості до того заразливій, що вона заражає навіть людей, які є її об'єктами» (Weil, 1965, р. 18). Через це стає неможливим помірковане застосування сили: вона має тенденцію до ескалації. Хоча цей престиж і є уявним, оскільки насправді розподіл влади є довільним. Таким чином, війна не є інструментом, яким суб'єкти розпоряджаються вільно; радше вона підпорядковує собі всіх учасників.

У процесі ведення війни стираються будь-які концепції цілей і мети, зокрема й так звані військові цілі, оскільки, перебуваючи в такій насильницькій ситуації, важко побачити її завершення. Особливо якщо єдиним завершенням війни, що постає очевидною можливістю перед солдатами, є їхня власна смерть. У такій ситуації, на думку С. Вейль, ніхто не може вчиняти дії, що призведуть до завершення війни, адже все, чим переймається розум, — це вчинення насильства (Weil, 1965, р. 20). Ті, хто застосовує силу, втрачають здатність до рефлексії, а отже й до справедливості. Любов і справедливість можливі лише там, де існує чутливість до людського страждання. Сила ж, навпаки, нівелює цю чутливість⁶.

Особливо показовим є те, що сила перетворює на «речі» не лише жертв, а й виконавців. Раб утрачає внутрішнє життя через повну залежність; солдат — через беззастережне підкорення наказам (Weil, 1965, р. 11). В обох випадках індивід редукується до функції. Отже, війна руйнує суб'єктність з обох боків конфлікту. Саме через те, що військові підкорені силі, вони не є розважливими й справедливими людьми, які вміло користуються розумом. Натомість це люди, які або перетворилися на інертну матерію й цілком пасивно виконують накази, або

⁶ С. Вейль писала, що «лише той, хто констатував верховенство сили, але знає, що її не варто переоцінювати й поважати, здатен любити та бути справедливим» (Weil, 1965, р. 28), однак ці її слова здебільшого цитують неправильно й інтерпретують у сучасних дослідженнях теорії справедливої війни як такі, що визнають силу війни, що здатна породжувати справедливість (Berkowitz, 2012, р. 2). Проте в її тексті явно показано, що справедливим може бути лише той, хто, розуміючи здатність сили захопити його і кожного на її шляху, знецінює її. Інакше, на думку С. Вейль, сила підпорядковує собі людей і перетворює на речі.

підкорилися силі й переймаються лише моментом її застосування. В будь-якому разі, на думку С. Вейль, до дій їх провокує насильство зовнішніх сил (Weil, 1965, р. 22). Саме тому вона відмовляється від глорифікації революційної війни. Вона вважає, що будь-яка війна, навіть та, що проголошує звільнення, відтворює логіку сили і породжує нові форми підпорядкування. Отже, концепцію С. Вейль доцільно визначити як *соціально-антропологічну*. Війна в її інтерпретації не зводиться ані до політики держав, ані до економічних структур. Вона постає як соціальний режим сили, що трансформує людські відносини й деформує саму можливість суб'єктності.

Макс Шелер займає особливе місце між соціально-антропологічним і національно-метафізичним тлумаченням війни. Бувши учнем Е. Гусерля, він розробляв феноменологічну етику цінностей, у центрі якої перебувала особистість як носій інтенційних актів і чутливості до ієрархії цінностей. У роботі «Формалізм в етиці та неформальна етика цінностей: нова спроба закласти основу етичного персоналізму» (Scheler, 1973) М. Шелер визначив цінності як апріорні сутності, що відкриваються в досвіді через ейдетичну редукцію. Людина для нього — це не просто суб'єкт, а «єдність, що існує для дій усіх можливих варіацій, оскільки ці дії можуть бути здійсненими» (Scheler, 1973, р. 382). Саме ця аксіологічна структура стала підґрунтям для його осмислення війни.

У праці «Геній війни та німецька війна» (Scheler, 1917) М. Шелер інтерпретує війну як подію етичного значення. Дослідники зазначають, що у цьому тексті він поєднав власну феноменологічну етику з поширеним у часи Першої світової війни дискурсом віталізму (Dodd, 2017; de Warren, 2023). Війна постає не як насильство, а як вияв «енергії життя» нації. Енергія життя, на думку М. Шелера, по своїй суті подібна війні, оскільки вони спрямовані на створення світу й реалізацію духовної мети існування людини. Зважаючи на це, коментатори його текстів схильні вважати, що «геній війни» у назві відсилає до цієї здатності нації надавати форми як самій собі, так і світу відповідно до її етосу, а також реалізовувати мету її духу у вищих ідеалах, що якраз і становлять світ цінностей (Dodd, 2017, р. 155). Таким чином,

суб'єктність у війні отримує саме нація, а не окремі її представники, тож і ціннісний розвиток у її ході стає загальним, а не особистим надбанням.

При цьому М. Шелер відкидає натуралістичне розуміння війни як насилля (Scheler, 1917, р. 16). Війна виникає, щоб нація (в контексті Першої світової війни, яку він вважав тотально-етичною, — це була німецька нація) могла сформувати світ відповідно до свого етосу. Ба більше, на його думку, саме війна відіграє конститутивну роль у становленні цього етосу, оскільки вона є досвідом всього народу, у якому посилюється етична сила людей (Dodd, 2017, р. 157). Тому війна стає проявом морального буття у його тогочасній філософії. Суб'єктом війни виступає нація як колективна особистість, що реалізує ієрархію цінностей. Війна здатна розкрити ці цінності, які в умовах миру залишаються прихованими. Вона піднімає людську душу ієрархією — від вітальних цінностей до духовних і, зрештою, до божественних. Саме тому він говорить про війну як момент одкровення, у якому життя перевершує саме себе, адже саме у війні «вивільняється динамізм життя, що дає змогу структурувати новий світ відповідно до найвищих цінностей та приводить до реалізації колективної особистості в божому одкровенні» (de Warren, 2023, р. 31). Готовність до смерті стає знаком пріоритету вищих цінностей над біологічним існуванням.

Отже, у воєнний період М. Шелер фактично наділяє війну метафізичним статусом: вона сприймається не лише як політична подія, а й як спосіб формування духовної спільноти. У цьому він близький до Г. Фіхте, але відрізняється тим, що обґрунтовує війну не історичною місією нації, а аксіологічною структурою людського буття. Таку думку висловлено і у пізнішому тексті «Політичні та педагогічні твори», в якому М. Шелер пише, що війна є переслідування інакшої цілі, ніж економічне чи політичне домінування, а саме «максимального духовного домінування над планетою» (Scheler, 1982, р. 15).

Водночас після завершення Першої світової війни його позиція зазнає суттєвої трансформації й метафізичного значення набуває мир. Проте якщо говорити про його концепцію війни, її варто визначити як *аксіологічно-метафізичну*, адже в ній М. Шелер виходить із феноменологічної етики цінностей.

Війна тлумачиться як подія розкриття вищих цінностей, суб'єктом якої є нація як носій духовної ієрархії.

Георг Зімель розробив одне з перших систематичних соціологічних тлумачень конфлікту, яке має безпосереднє значення для розуміння війни. У праці «Соціологія конфлікту» (Simmel, 1903) він розглядає конфлікт не як патологію соціального порядку, а як одну з його форм. Для Г. Зімеля конфлікт є способом інтеграції: він знімає напругу між протилежностями і створює нову форму єдності, «навіть якщо (це відбувається. — О. А.) через знищення однієї зі сторін» (Simmel, 1903, р. 491). Те, що розділяє, водночас пов'язує. Конфлікт — це форма соціалізації, тобто спосіб встановлення відносин. Боротьба протилежностей, на думку Г. Зімеля, лежить в основі кожного індивіда та соціальної групи. Водночас він підкреслює, що конфлікт має межі. Якщо він перетворюється на тотальне прагнення анігіляції, він втрачає соціальний характер. Саме тому Г. Зімель вважав, що навіть війна передбачає правила та взаємне визнання сторін. Насилля має бути обмеженим законами війни, інакше досягнення миру буде неможливим (Simmel, 1903, р. 500). У цьому контексті він звертається до І. Канта, наголошуючи, що війна без обмежень є війною на знищення, яка руйнує можливість миру.

Особливе місце у аналізі Г. Зімеля займає поняття «військової гри». Це випадок «чистого конфлікту», коли боротьба ведеться не за зовнішню вигоду, а за самоствердження та перемогу. «У цьому випадку чиста соціологічна привабливість самоствердження та переваги над іншим у боротьбі за майстерність поєднується з суто індивідуальним задоволенням від здійснення цілеспрямованої та успішної діяльності, а також із захопленням від ризику, який пов'язаний із небезпекою долі, що стимулює нас відчуттям містичної гармонії взаємозв'язку з силами, які виходять за межі індивідуальних, а також соціальних явищ» (Simmel, 1903, р. 508). Така форма конфлікту демонструє, що навіть у війні може діяти автономна логіка форми — прагнення до переваги, ризику, напруження. Проте й ця «гра» можлива лише в межах певної соціальної структури, що встановлює правила. Отже, концепцію Г. Зімеля можна визначити як *формально-соціологічну*, адже війна в ній є випадком чистого конфлікту, який передбачає правила та взаємне визнання, оскільки є

формою встановлення соціального зв'язку. Політичний вимір у нього відіграє роль лише як механізм обмеження конфлікту. Суб'єктом виступає не держава як метафізична цілісність і не клас, а соціальна форма взаємодії, яка структурує відносини між групами.

Порівняння позицій М. Шелера і Г. Зімеля дає підстави зафіксувати принциповий зсув у розумінні війни — від розкриття ієрархії цінностей до форми соціальної взаємодії, що має структурний, а не метафізичний характер. Цей висновок дає можливість перейти до соціології політики й війни в роботах Макса Вебера. Якщо Г. Зімель аналізував війну насамперед як форму соціальної взаємодії, то М. Вебер змістив акцент із соціальної динаміки на інституційну організацію суспільства. У його працях війна постає вже не просто як соціальний процес, а як функція державної влади, яку він досліджує з погляду соціології. Зокрема, у «Політиці як покликання» 1919 року (Weber, 2004) М. Вебер формує одне з найвідоміших визначень держави — як людської спільноти, що претендує на монополію легітимного фізичного насильства в межах певної території (Weber, 2004, р. 33). У цій рамці війна постає не як моральна аномалія, а як крайній і легітимований засіб застосування сили. Політика за М. Вебером є формою боротьби за владу, а отже, неминуче пов'язана з можливістю насильства. Саме тому рішення про війну для нього є актом політичної відповідальності, що потребує не лише переконання, а й усвідомлення наслідків.

Важливо, що у своїй концепції М. Вебер розрізняє «етику переконання» і «етику відповідальності». Політичний діяч, який ухвалює рішення про війну, не може керуватися лише моральною чистотою намірів; він має брати на себе відповідальність за передбачувані наслідки застосування насильства. Таким чином, війна в його інтерпретації стає не лише структурним продуктом суспільства, а й випробуванням політичної зрілості лідера. Ба більше, у праці «Економіка та суспільство: нарис інтерпретативної соціології» (Weber, 1978) М. Вебер розглядає війну в глибшому історико-соціологічному контексті. Вона не має єдиної причини: її форми, масштаби та мотиви залежать від типу панування, ступеня раціоналізації влади та соціальної організації суспільства. Хоча війна впливає на економіку й може

бути з нею пов'язаною, М. Вебер не зводить її до економічного феномену. Навпаки, вона постає як явище, яке відображає структуру легітимного панування. Отже, його концепцію війни можна назвати *раціонально-інституційною*, оскільки війна постає не як моральна проблема й не як метафізична необхідність, а як крайня форма реалізації монополії держави на легітимне насильство. На відміну від політичних концепцій війни, М. Вебер не вважає, що політика за своєю природою є воєнною, натомість він пропонує соціологію влади. Його концепція перебуває на іншому рівні аналізу, коли він стверджує, що війна є наслідком структури панування.

Французький філософ і соціолог, сучасник Ж.-П. Сартра Реймонд Арон присвятив питанню війни значну частину своїх політичних творів. Як соціолог він вважав, що війна є відображенням суспільств країн, що перебувають у стані війни, й тому зі зміною суспільств змінюються й війни. Єдине, що, на його думку, залишається незмінним, — це потреба в організації та раціоналізації війни (Adair-Toteff, 2019, р. 88). У праці «Століття тотальної війни» (Aron, 1954) Р. Арон описує специфіку суспільств, які призвели до двох світових воєн у ХХ столітті. При цьому він наполягає на тому, що ці війни не були неминучими, а постали у результаті певних стратегічних прорахунків і людської зарозумілості. У цьому полягає, на думку Р. Арона, важлива характеристика війни, — випадковість, що призводить до неї та впливає хід подій.

У праці «Мир і війна: теорія міжнародних відносин» (Aron, 2003) він детально описує іншу характеристику, а саме діалектичну взаємопов'язаність війни з миром. У цій роботі він також продовжує описувати соціальні підвалини війни, наголошуючи на тому, що, як соціальне явище, війна виникла в певний момент людської історії у результаті конфліктів між колективами, що потребували організованих насильницьких дій для їхнього вирішення (Aron, 2003, р. 344). Тобто визначальну роль відіграє колектив як суб'єкт насильницької діяльності, а не окремий індивід. Проте, на відміну від М. Вебера, для Р. Арона визначальною є не внутрішня структура державного управління, а конфігурація міжнародної системи, у межах якої співіснують суверенні політичні одиниці. Саме ця множинність центрів сили створює постійну можливість війни.

Окрім соціальних коренів війни, Р. Арон також перелічує біологічні та психологічні основи войовничості, які, як він вважає, підсилюються соціалізацією. Незважаючи на те, що існує велика кількість воєн і Р. Арон складає їхню класифікацію, він визначає і притаманну їм усім сутність. Терміном «війна», на його думку, можна назвати як стиль відносин, так і спосіб урегулювання конфліктів. Ба більше, війна в його роботі постає як соціальна інституція, інтегрована в систему вірувань певної спільноти (Aron, 2003, р. 354). При цьому якщо в межах держави існують альтернативні, ненасильницькі шляхи вирішення конфліктів, то в міжнародних відносинах, на думку Р. Арона, не існує жодних запобіжників проти звернення до сили. З огляду на це він стверджує, що міжнародні відносини існують «у тіні війни» (Aron, 2003, р. 88). Мир у такій перспективі постає не нормативним ідеалом, а емпіричною фазою міжнародного співіснування, що завжди зберігає потенціал переходу до війни.

Р. Арон виходить із визначення війни як продовження політики іншими засобами, проте не відтворює його буквально. Війна в його концепції є одночасно продовженням і запереченням політики, оскільки вона руйнує той порядок, який сама політика покликана підтримувати. У есе «Фуکیدід та історичний наратив» (Aron, 1978) він показує, що характер війни залежить від рівня аналізу — державного, суспільного чи індивідуального. На рівні держави війна порушує стабільність політичного порядку; на рівні суспільства вона поєднує співпрацю всередині колективу з конкуренцією назовні; на індивідуальному рівні — активує пристрасті. Проте індивід в цьому контексті є об'єктом, якого потрібно дисциплінувати, а не суб'єктом політичної діяльності та специфічного досвіду війни.

Отже, війна в теорії Р. Арона постає як рухома суперечність, що коливається між розумом і пристрастю, порядком і його руйнуванням, правом і силою. Ця багаторівнева оптика дає змогу розглядати війну не лише як політичну подію, а й як структурний елемент міжнародної системи, у якій співіснування держав передбачає як співпрацю, так і можливість насильницького розв'язання конфлікту. Саме тому його підхід можна визначити як *історико-соціологічну концепцію* війни

як форми міжнародного співіснування. Попри те, що Р. Арон визнає у війні момент заперечення політики, вона не може виникнути поза політично організованим світом держав. Війна в його концепції не є онтологічною долею людини і не є метафізичним становленням нації, а постає результатом історично сформованої системи міжнародних відносин. Таким чином, якщо у Г. Зімеля війна є конфліктом, тобто формою соціальної взаємодії, а у М. Вебера війна мислиться як похідна від раціоналізованої структури панування, то у Р. Арона постає як структурна можливість міжнародної системи, що перебуває у постійній напрузі між миром і війною.

На відміну від європейської традиції, яка розглядала війну переважно крізь призму держави, нації або міжнародної системи, американський прагматизм змістив фокус із держави на практику, з метафізичних чи системних пояснень — на конкретні наслідки війни для демократичного життя. Саме в цьому ракурсі доцільно розглянути погляди Вільяма Джеймса і Джона Дьюї. Перший вважає, що схильність до війни є соціально заданою характеристикою людини. Пояснюючи, чому людям притаманна войовничість, він посиляється на століття воєн у історії людства. Через них, на думку В. Джеймса, людям і властиві «войовничі почуття», військові інстинкти та ідеали. Саме тому він критикує пацифізм як утопічний підхід.

У промові «Моральний еквівалент війни» В. Джеймс наголошує, що повна втрата людством військових якостей була б небажаною, адже тоді люди могли б втратити мужність, безстрашність, презирство до м'якості, здатність до самопожертви, послуху наказам, гордість і гідність, які формуються у служінні колективу (James, 1911, p. 275). Зважаючи на це, він пропонує моральний еквівалент війни — такий соціальний механізм, що міг би замінити її дисциплінарну функцію й виховувати в людях відповідні якості без звернення до збройного насильства. Задля його створення він рекомендує замість військового обов'язку залучати молодь до обов'язкової служби на користь держави у формі «боротьби» з природою — до праці в шахтах, на будівництвах та інших складних роботах, які мали б вибити з молоді «дитячість і повернути в суспільство зі здоровішими симпатіями та

тверезішими ідеями» (James, 1911, p. 292). Така практика, на його думку, трансформувала б військові якості у громадянські й сприяла б формуванню сильної демократичної спільноти.

Та попри те, що В. Джеймс запропонував моральний еквівалент війни та розмірковував про справедливість сучасних йому воєн, він не вивів строго етичної позиції у питанні війни, за що його критикують сучасні теоретики справедливої війни (Jensen, 2012). Натомість він досліджував соціальну функцію війни. Саме тому його концепцію війни можна назвати *соціально-практичною*, оскільки війна в ній постає місцем появи соціальних звичок і виховання, й тому її можна замінити альтернативними соціальними практиками. Так само можна охарактеризувати погляди на війну учня В. Джеймса — Дж. Дьюї. Незважаючи на те, що він мав більш суперечливі погляди на війну й під час Першої світової війни наголошував, що війна, яку ведуть в ім'я демократичних ідеалів, може бути раціонально обґрунтованою, з часом він дійшов думки про необхідність переорганізації соціального життя для уникнення війни.

У статті «Сила і примус» (Dewey, 1916) він провів розрізнення між ефективним застосуванням сили для досягнення певних цілей і насиллям, яке не може бути виправданим, адже руйнує поставлені цілі, замість їхнього досягнення. За допомогою такої аргументації він переніс питання війни як використання сили в сферу раціональності, адже, на його думку, «сила стає раціональною, коли вона є організованим фактором у діяльності, замість того, щоб діяти ізольовано або самотійно» (Dewey, 1916, p. 362). Проте після завершення війни Дж. Дьюї змінив свою думку, визнавши, що війна не є прагматично виправданою. Зокрема, у роботі «Людська природа і поведінка» він відмовився від вищеописаного розуміння війни та стверджував, наслідуючи В. Джеймса, що в основі війни лежать певні соціальні умови (Dewey, 1922, p. 113).

Дж. Дьюї критикував думку про те, що войовничі інстинкти є незмінними у природі людини й потребують тієї чи іншої реалізації (у формі війни або, як пропонував В. Джеймс, обов'язкової роботи на державу). Натомість він наголошував на необхідності змінити вихідні соціальні умови, що призводять до

воєн, зокрема «звичаї та інституції, які організовують місцеві сили за певними моделями в політиці та економіці» (Dewey, 1922, р. 115). Отже, погляди Дж. Дьюї також можна віднести до *соціально-практичної концепції* війни, адже політика у його концепції відігравала роль лише як поле громадянської та соціальної взаємодії людей, у якій вони реалізують власні можливості. Цікаво, що, попри такий наголос на людях, у концепціях В. Джеймса та Дж. Дьюї саме суспільство, з його способами виховання громадянських якостей та звичаями й інституціями, мало суб'єктність у питаннях війни, а не окремі люди.

Таким чином, в історико-соціокультурному розумінні війни поступово зміщується центр аналізу: від нації та держави — до суспільства; від метафізики духу — до соціальних практик; від героїзації війни — до критичного аналізу умов її виникнення. Якщо в європейській традиції війна часто поставала як вияв сили нації або логіка міжнародної системи, то в прагматизмі вона осмислюється як змінний продукт соціальної організації, який може бути трансформований разом із нею. Проте у сучасній філософії існує ще один спосіб розуміння війни як досвіду людей, в основі якого лежить визнання суб'єктності військовослужбовців і простих цивільних, що полягає у їхній здатності визначати політичне життя. Про цей підхід ітиметься в наступному розділі.

Висновки до Розділу 1

Узагальнюючи описані вище підходи до війни, можна запропонувати їхню типологічну класифікацію за філософськими концепціями, що дає змогу систематизувати провідні філософські моделі осмислення цього феномену. Попередній розподіл на три типи розуміння війни — морально-правове, політичне та історико-соціокультурне — залишається актуальним: у межах першого філософи шукають відповідь на питання, коли війна є легітимною або справедливою; у межах другого — як вона функціонує в структурі влади та яку роль відіграє в політичному порядку; в межах третього — чому війни виникають за певних історичних, соціальних та культурних умов. Якщо в морально-правовій оптиці війна як політичний феномен потребує морального чи легітимного обґрунтування, а в

політичній пояснюється через ту функцію, яку відіграє в структурі політичного, то в історико-соціокультурній вона постає продуктом історичних процесів, функцією соціальної структури чи проявом соціальної динаміки. На основі цих оптик запропоновано виділити аналітичні типи розуміння війни, які не слід ототожнювати з послідовними історичними етапами розвитку філософської думки, оскільки вони можуть співіснувати й перетинатися.

У межах морально-правового розуміння війни запропоновано виділяти низку таких концепцій.

(1) *Нормативно-політична концепція* розглядає війну як політичний акт, який має бути оцінений щодо відповідності моральним критеріям. До неї можна віднести погляди Аристотеля, Августина, Т. Аквінського, Ж.-Ж. Русо, І. Канта, Б. Расела, а також сучасних моральних філософів, а саме представників теорії справедливої війни, зокрема М. Волцера, Дж. Макмахана, та дискурсивної етики — К.-О. Апеля, Ю. Габермаса та А. Єрмоленка. Попри різне тлумачення етики, справедливості та норми, з огляду на які оцінюють війну як таку, що може підлягати виправданню, в усіх цих філософів суб'єктом війни є держава у тій чи тій формі. Хай то політична спільнота, як у Аристотеля, який спирався на норму, задану теорією державоведення, задля обґрунтування воєн, або уряд чи міжнародні актори, як у дискурсивній етиці, людина не наділяється повноцінною суб'єктністю в межах морально-правового мислення війни. Лише в деяких варіантах теорії справедливої війни, зокрема в межах ревізіонізму, військовослужбовці можуть виступати носіями моральної відповідальності, однак не є первинними суб'єктами політичного рішення про війну, через що немає фокусу на їхньому досвіді.

У Августина й Т. Аквінського суб'єктом війни також залишається держава, чия діяльність оцінюється крізь призму християнської етики. Саме в їхніх працях наявні системно сформульовані ідеї про справедливість воєн, які лягли в основу сучасної теорії справедливої війни. Суб'єктами війни та моральними істотами в працях Ж.-Ж. Русо визнаються суверени, через що він приписує війні політичне походження. На думку І. Канта, практичний розум може обмежити ведення війни, а суб'єктами такого рішення мають виступати держави. Сучасні теоретики

справедливої війни міркують про війну як про конфлікт між державами, який потребує виправдання в межах деонтологічної етики. Водночас прибічники етики дискурсу наголошують на важливості перемовин задля досягнення миру й припинення війни. Проте, попри відмінності у тому, як розуміється етика (як класична філософська наука про добре життя; як визначена релігією чи практичним розумом; як деонтологічна теорія або як новий тип раціональності), війна як політична діяльність розглядається у роботах усіх цих філософів передусім у моральних категоріях.

За (2) *політико-легітимаційною концепцією* увага зосереджується на легітимності влади застосовувати насильство та встановлювати мир. До неї варто віднести погляди Дж. Лока, який описував війну як неприродний стан, що виникає після об'єднання спільнот у держави. Попри це, саме легітимна влада мала наділятися правом проголошувати та вести війни.

У межах політичного розуміння війни було запропоновано виділити одну концепцію — (3) *політичну*, у якій дії держави у війні не оцінювалися з інших позицій, окрім державної політики та тієї функції, яку війна може в ній відігравати. До цієї концепції віднесено погляди Н. Макіавелі, Т. Гобса, К. фон Клаузевіца та К. Шміта. Зокрема, у концепції Н. Макіавелі війна постала інструментом влади, який використовують для її збереження та убезпечення. У теорії Т. Гобса війна з природного стану трансформується у стан відносин між державами, які звертаються до неї задля забезпечення власної безпеки та влади. Попри те, що у К. фон Клаузевіца війна є продовженням політики як форми волевиявлення громадян, у згоді з армією та урядовцями, він не звертає уваги на інші способи реалізації суб'єктності громадян і військових — окрім як у формі підтримки війни чи виконання наказів. К. Шміт тлумачить політику як конфлікт між «своїми» та «чужими», що визначає можливість війни як форми політичного розрізнення. Його тлумачення війни нерідко характеризують як екзистенційне, проте він не описує її як екзистенційний досвід. Війна в його концепції постає формою вираження конфлікту, в основі якого лежить політичне визначення ворогів.

У межах історико-соціокультурного розуміння війни було запропоновано виділяти низку таких концепцій.

У межах (4) *національно-метафізичної концепції* основну увагу приділяють тому, як у війні відбувається творення нації як політичної та етичної сили. До неї варто віднести погляди Г. Фіхте, Г. Гегеля, Е. Гусерля, Р. Ойкена, А. Бергсона, які, попри відмінності, зберігають спільну установку на надання війні метафізичного значення. Г. Фіхте та Г. Гегель казали про реалізацію Духу у війні, тоді як Е. Гусерль і Р. Ойкен у своїх лекціях відтворювали ідеї Г. Фіхте про становлення німецької нації в умовах воєнного протистояння. Водночас, приклад А. Бергсона демонструє, що метафізичне значення може приписуватися різним націям, однак мислення війни залишається в межах тієї самої логіки — як події, що має надіндивідуальний духовний сенс.

(5) За *економічно-історичною концепцією* війна постає продовженням капіталістичної економіки та пов'язаної з нею класової нерівності. Таке розуміння війни було характерним для Ф. Енгельса і К. Маркса, які вважали, що революційним шляхом можна буде зупинити «гонитву озброєнь», яка відтворює капіталістичну систему, та звільнити робітничий клас з-під гніту. До цієї концепції можна віднести й пізні погляди Ж.-П. Сартра, який розглядав війну як продовження економіки, що функціонує у межах колоніальної політики.

(6) *Соціально-антропологічна концепція* представлена в працях С. Вейль, яка критикувала марксистську глорифікацію революції й засуджувала будь-які форми війни як такі, що відтворюють наявну в соціумі систему підкорення.

(7) *Аксіологічно-метафізичну концепцію* розвинув М. Шелер, який надавав війні метафізичного значення як простору реалізації національних цінностей і становлення етосу окремої нації.

(8) Автор *формально-соціологічної концепції* війни Г. Зімелль уважав війну конфліктом протилежностей, який, якщо його не обмежувати правовими та політичними механізмами, набуває асоціального характеру.

(9) За *раціонально-інституційною концепцією* М. Вебера, війна є продуктом структури суспільства, а держава — формою політичної організації спільноти.

Отже, у його соціології влади визнається, що легітимна влада наділяється правом вдаватися до крайньої форми застосування сили.

(10) В *історико-соціологічній концепції* Р. Арона війна постає водночас відображенням історичного розвитку суспільства та політичною дією в контексті міжнародних відносин, що фіксує недосконалий стан політики.

(11) *Соціально-прагматичну концепцію* розвинули В. Джеймс і Дж. Дьюї. Перший вважав, що схильність до війни має соціальне походження, і відмовитися від войовничості не вдасться, тому пропонував ідею «морального еквівалента війни», за допомогою якого політики могли б підтримувати й спрямовувати ті якості, що традиційно пов'язують зі службою у війську. Натомість Дж. Дьюї виявляв соціальні умови, що лежать в основі війни, зокрема певні звичаї та інституції, які визначають політичний лад, і наголошував, що їхня трансформація може створити передумови для стану без війни.

Попри описані відмінності у тлумаченні війни та політики, які залежать від акцентів, що їх робили представники різних філософських концепцій — у соціальному, економічному чи етичному вимірі, — філософи, чиї концепції війни було проаналізовано в цьому розділі, зазвичай не розглядають індивіда як первинного суб'єкта історичного процесу, здатного безпосередньо впливати на війну та визначати її через власний досвід. Натомість суб'єктність приписується державі, нації чи суспільству загалом, а також політичному керівництву та військовому командуванню. Навіть у тих випадках, коли окремі військові стають моральними суб'єктами, їхній досвід все одно залишається недослідженим.

РОЗДІЛ 2. ВІЙНА ЯК ДОСВІД: ПРОБЛЕМА СУБ'ЄКТНОСТІ

Мета цього розділу полягає у виявленні філософської методології, яка здатна не лише повернути суб'єктність військовим і звичайним людям у війні, а й слугувати опорою для подальшого аналізу досвідів війни та їхньої концептуалізації. Саме на такій основі в подальшому можлива концептуалізація війни як певного досвіду та виведення інтегрального означника, який здатен об'єднати все різноманіття військових досвідів. Для цього в розділі проаналізовано постструктуралістські праці Ж. Дельоза, Ф. Гватарі, М. Фуко, Ж. Деріди, психоаналітичні погляди на війну З. Фрейда, М. Кляйн, А. Фрейд, К. Юнга та феноменологічні спроби концептуалізації війни Е. Левінаса та Я. Паточки. На основі їхнього порівняння в розділі запропоновано класифікацію альтернативних філософських підходів до тлумачення феномену війни. Розроблення класифікації допомагає побачити місця виникнення суб'єктності військових і звичайних людей у війні у кожному підході та вибрати філософську методологію, яка найбільше підходить для подальшого опису воєнних досвідів багатьох суб'єктів⁷.

2.1. Постструктуралістська деконструкція політичного суб'єкта війни

Протилежними до провідних філософських методів осмислення війни, які визначають цей феномен крізь призму політики, етики, економіки чи соціального устрою, були погляди постструктуралістів. Так, Жиль Дельоз і Фелікс Гватарі запропонували розглянути війну як антиполітичне явище, спрямоване на знищення політики як такої. В основі їхньої концепції війни лежить аналіз *машини війни*⁸, що властива кочівникам, проведений у роботі «Тисяча плато» (Deleuze & Guattari, 1980). Кочівний спосіб життя, на їхню думку, передбачає розпорошеність і сегментованість груп, які підтримують цей стан за допомогою *машини війни*.

⁷ Частина матеріалів цього розділу було опубліковано у статтях і тезах за темою дисертації: (Амельченко, 2024, 2025a, 2025d).

⁸ В оригіналі цей термін звучить як «machine de guerre» («war machine» - у перекладі англійською), тому ми пропонуємо перекладати як машина війни, а не військова машина, щоб зберегти ідею авторів про первинність кочівницького способу ведення війни.

Держава, натомість, є об'єднанням груп у єдину цілісність. Оскільки вона є політичним утворенням нового типу, держава, у концепції Ж. Дельоза та Ф. Гватарі, відокремлює згуртованих суб'єктів від тих, що живуть у спосіб, який узалежнює їх від стану природи. Їхня розбіжність полягає передусім у тому, що держава наділяє об'єднані групи людей внутрішньою мораллю (Deleuze & Guattari, 1980, p. 375). У їхній концепції війна постає як режим соціального стану, що перешкоджає спокійному існуванню держави. Вона виникає з *машини війни*, що початково не мала на меті знищення урбаністичного феномену — держави-поліса. Натомість кочівники спершу винайшли *машину війни* для встановлення «гладкого простору», його загарбання та відповідного розміщення в ньому людей.

Терміном «гладкий простір» Ж. Дельоз і Ф. Гватарі позначають простір поза межами держав, що не має кордонів і відповідних їм обмежень. Вони вважають його конститутивним для кочівного способу життя, оскільки для кочівників важливо мати свободу пересування. Держава ж, на їхню думку, намагається структурувати («посмуговувати») цей гладкий простір, тобто поділити його кордонами та обмежити правилами. Це відбувається спочатку через підкорення цього простору або, принаймні, через його утилізацію для служіння «посмугованому» простору держави. Саме тому, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гватарі, кочівники історично розпочали боротьбу проти держав, перетворивши свій винахід — *машину війни* — на війну як автономний феномен і, таким чином, розвинули цілісну економіку насильства. Відповідно до такого погляду війна постає феноменом, що підпорядковується відносинам між державами та *машиною війни* кочівників (Deleuze & Guattari, 1980, p. 417).

Ж. Дельоз і Ф. Гватарі також звертаються до інших просторових метафор, щоб пояснити відмінність між життям у межах держави та кочівницьким життям. Так, якщо *машина війни* — це чиста форма зовнішнього, що існує лише у власних метаморфозах, то держава є формою внутрішнього, яка залишається незмінною у всіх своїх варіаціях. Вони співіснують у полі постійних взаємодій, що водночас обмежують внутрішню форму держави та окреслюють зовнішню форму, яка протистоїть державі. Причому «державний апарат встановлює форму

внутрішнього, яку ми за звичкою беремо за модель, або відповідно до якої ми звикли мислити», — підкреслювали Ж. Дельоз і Ф. Гватарі (Deleuze & Guattari, 1980, р. 354). У такий спосіб філософи-постструктуралісти розрізняли мислення, що відповідає моделі, запозиченій у державного апарату, й кочівницьке мислення. Перший тип мислення, на їхню думку, характерний для філософів від часів Аристотеля, які мислять війну лише у межах політики, тим самим підкорюючись державному наративу, що намагався привласнити собі *машину війни*, визначаючи війну як суто політичне явище. Таке мислення в межах притаманного відповідній епосі політичного наративу призвело до того, що філософи фактично легітимували встановлену владу. Цей спосіб мислення, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гватарі, спирається на ідею ідентичності та штучний поділ на три сфери репрезентації: суб'єкт, поняття і буття. Кочівницький спосіб мислення, на противагу моделі, запозиченій у державного апарату, є актом, вектором, що не має суб'єкта та об'єкта, відмінного від цього акту. Це спосіб мислення, який створює концепти, що визначаються їхньою комунікативною силою, щодо якої суб'єкт є вторинним. Відповідно до концепції Ж. Дельоза і Ф. Гватарі, саме таке мислення здатне бути зануреним у змінну природу речей і синтезувати багатоманітні елементи, не стираючи їхньої різноманітності.

Повертаючись до війни, оскільки вона походить від *машини війни*, встановленої кочівниками, її не можна вважати притаманною державному апарату. Натомість, у концепції Ж. Дельоза і Ф. Гватарі, вона постає зовнішньою щодо влади та первинною щодо права. Тому, коли держава намагається апропріювати *машину війни*, остання змінює власну природу та функції, адже спрямовується проти кочівників або інших держав. Це стається, коли держава бере у своє розпорядження насильство чи створює армію й інші військові інституції. У такий спосіб держава намагається юридично інтегрувати війну та організувати певну військову функцію (Deleuze & Guattari, 1980, р. 352). Проте як первинно антидержавний феномен, війна, навіть у формі апропрійованих військових інституцій, створює постійні проблеми державі. Це, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гватарі, пов'язано з тим, що «правила машини війни додають духу фундаментальній недисциплінованості

воїна» (Deleuze & Guattari, 1980, p. 358). Ця фундаментальна характеристика походить від того факту, що військові, як носії первинно кочівницької форми мислення, ставлять під питання ієрархію, що є конститутивною для формування держави. У зв'язку з цим у державі й побутує негативне сприйняття ексцентричності військових, яка тлумачиться як тупість, безумство, нелегітимність, узурпація влади чи навіть гріх. Таке тлумачення виникає, оскільки держава боїться, що військовий може зрадити не лише її, а й власну функцію. Адже саме цього його й вчать — руйнувати речі й знищувати за необхідності й себе самого, тобто переставати бути військовим. «Замкнений між двома полюсами політичного суверенітету (тобто між машиною війни та державним апаратом. — О. А.), військовий здається застарілим, засудженим, без майбутнього, зведеним до власної люті, яку він обертає проти себе» (Deleuze & Guattari, 1980, p. 354). Через цю розірваність, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гватарі, почуття вириваються з внутрішнього світу військових і насильно проєктуються назовні. У такий спосіб їхні почуття стають афектами. Це пов'язано, зокрема, з тим, що режим *машини війни* є режимом афектів, адже афекти також є зброєю. Почуття є лише інструментами, які витісняються та чинять опір емоціям, тимчасом як афекти активно розряджаються емоціями (Deleuze & Guattari, 1980, p. 400).

Інша небезпека для держави полягає у колективних тілах, які мають схильність конституювати себе як *машину війни*, віддаючи перевагу кочовим амбіціям і власному кочовому походженню. На думку Ж. Дельоза і Ф. Гватарі, такими колективними тілами є групи робітників і селян, які здатні перевідкрити *машину війни* через активну революційну діяльність проти держави (Deleuze & Guattari, 1980, p. 403). У цьому простежується вплив марксизму на цих постструктуралістів. Незважаючи на цей дещо марксистський елемент їхньої концепції, у своїй інтерпретації війни як феномену, що виник із метою знищення політики як такої (у формі держави та її інституцій), на нашу думку, Ж. Дельоз і Ф. Гватарі започаткували принципово нову *антиполітичну концепцію* війни, в якій деконструювали політичного суб'єкта, який переважає в провідних філософських підходах до цього синоніма. Проте в межах своєї політичної філософії вони

залишилися під впливом марксизму, відповідно до якого їхній підхід можна назвати антикапіталістичним, адже вони виступали проти капіталістичної держави.

Варто зауважити, що Ж. Дельоз і Ф. Гватарі виступали насамперед проти політики ідентичності й наголошували на необхідності утворення нових меншин і політичних ідентичностей. Революція ж у їхній концепції постає шляхом звільнення від тих політичних формацій, що обмежують людей. Вона передбачає, зокрема, детериторіалізацію, тобто звільнення від кордонів, що обмежують гладкий простір, і, відповідно, утвердження свободи пересування. Ідеться про своєрідне повернення від посмугованого державними кордонами до гладкого простору кочівників. Разом із цим Ж. Дельоз і Ф. Гватарі пропонували перейти до вивчення мікрополітики, яка б фокусувалася на тих аспектах влади, що доступні людям на індивідуальному рівні. Вони наголошували, що «все є політичним, але кожна політика є одночасно макрополітикою та мікрополітикою» (Deleuze & Guattari, 1980, р. 213). На прикладі фашизму Ж. Дельоз та Ф. Гватарі показали, як зароджується фашистська держава на рівні окремих людей, сімей і спільнот. Цікаво, що у цьому також, на їхню думку, велику роль відігравала *машина війни*, яка займає кожне мікрополітичне «місце» й потім із мікрополітичного рівня переходить до впливу на макрополітику, тобто від окремих індивідів — до мас. Попри такий фокус на мікрополітичному рівні, їм не йшлося про політику й війну у розрізі індивідуальних досвідів людей. Натомість у своїй концепції війни вони показали, як військові, а також робітники та селяни здатні стати суб'єктами антиполітичних змін.

Інший французький філософ Мішель Фуко, якого відносять до представників і структуралізму, і постструктуралізму, хоча він особисто не вважав себе представником цих течій, розумів війну як основу політики. Він вважав, що в основі всіх владних відносин лежить протистояння, тобто відносини сили. Тому війна у формі боротьби за владу пронизує, відповідно до його концепції, усе суспільство. З огляду на це деякі сучасні дослідники спадщини М. Фуко вважають, що у своєму розумінні війни він перевернув формулу К. фон Клаузевіца, наголошуючи, що політика є продовженням війни іншими засобами (Guareschi, 2010; Marchart, 2018).

Якщо звернутися до праць М. Фуко, то перші згадки війни можна знайти в його праці «Наглядати і карати. Народження в'язниці» (Фуко, 2020). У ній М. Фуко на основі власного дослідження витоків мистецтва військової тактики в межах французької військово-стратегічної думки XVIII століття зробив висновок про те, що влада базується на боротьбі. А оскільки все суспільство вибудовується на постійній боротьбі за владу, то в його основі лежить війна. Через це навіть мирні відносини є лише продовженням війни іншими засобами, адже держава встановлює мир на власній території, застосовуючи воєнні засоби контролю над власними громадянами (Фуко, 2020, с. 230). Тому, як основа політичного існування суспільства, війна завжди існує у потенції та готова розгорнутися в актуальному політичному бутті будь-якої миті. Тобто завжди зберігається можливість продовження боротьби за владу, щоб переможені могли стати переможцями.

У лекціях «Суспільство має бути захищеним» (Foucault, 2003) М. Фуко розвинув ідеї з «Наглядати й карати» й дослідив, якою поставала війна у її взаємовідносинах із владою у різних дискурсах. Першим дискурсом, започаткованим ще у Стародавній Греції, на його думку, був філософсько-юридичний дискурс. У його межах влада сприймалася як така, що виникла в результаті завершення війни й була встановлена переможцями. Другий дискурс, відповідно до дослідження М. Фуко, виник наприкінці Середньовіччя і був історико-політичним. Він з'явився, оскільки держава створила нову інституцію — армію — і тим самим централізувала практику війни. Історико-політичний дискурс був дискурсом війни, в якому війна розумілася як невикорінювана основа всіх соціальних відносин, а не лише тих, що лежать в основі владних інституцій (Foucault, 2003, р. 49). Відповідно до цього дискурсу, суспільство стало пов'язаним із практиками війни, оскільки війна лежала в основі держави, механізмів влади, інституцій та правопорядку (Foucault, 2003, р. 50). Тому, на думку М. Фуко, фронт перестав бути прерогативою військових, адже він не виникав із зіткнень між державами, а почав проходити крізь усе суспільство.

Найбільшою відмінністю між дискурсами є те, хто є суб'єктом дискурсу: якщо у філософсько-юридичному ним є філософ, який створює філософське

обґрунтування «абсолютного права», тобто юриспруденції як такої, то в історико-політичному дискурсі суб'єктом стає звичайна людина, яка продовжує використовувати дискурс прав, щоби обстояти свою власність та перемогу. Таким чином, права, про які йдеться, для суб'єкта історико-політичного дискурсу є конкретними, а не універсальними правами філософа. Відповідно до того місця, яке війна займає в цьому дискурсі, М. Фуко також виділив у ньому піддискурс війни, який він простежив у історичних працях кінця XVI — початку XVII століття. У них історію досліджували та розуміли крізь призму воєн. У рамках цього дискурсу війна постала такою, що лежить в основі миру, так само, як, на думку М. Фуко, боротьба за владу лежить в основі мирної політики. У цьому дискурсі правдою була вже не правда філософа, а та правда, яка могла розгортатися лише з бойових позицій, тобто правда військових та усіх тих, хто веде боротьбу за владу, тобто всіх громадян, які так чи так захищають власні права. Саме тому М. Фуко вважав, що дискурс війни встановлює зв'язок між силою і правдою. У такому дискурсі бути на одному боці, а не на іншому, означало, на його думку, мати кращу позицію, щоб те, що ти говориш, сприймали як правду. Саме з позиції цього дискурсу, на думку М. Фуко, можна проінтерпретувати наявний стан справ, щоби викрити ілюзію, ніби світ, у якому ми живемо, оснований на порядку та мирі. Він вважав, що дискурс війни все ще панував у його час, а, на нашу думку, панує й досі. Тому зі взаємозв'язку правди та сили він і зробив такий висновок: правда є зброєю.

Дискурс війни, на думку М. Фуко, націлений на визначення та відкриття під формами правосуддя порядку, що був встановлений на основі забутих попередніх битв і перемог. Тобто він вважав, що поразки можуть бути замасковані у формах правосуддя, але все одно залишаються глибоко вписаними в них. Тому дискурс війни не цікавило відкриття певного «абсолютного права, яке лежить в основі швидкоплинної історії; він не зацікавлений ні в посиленні на відносність історії щодо абсолюту права, але у відкритті невизначеності історії під стабільністю закону та правди» (Foucault, 2003, p. 56). Ця невизначеність має значення, адже це невизначеність вічності історії, її вічного розчинення у механізмах та подіях, що відомі нам як сила, влада та війна. Тож дискурс війни цікавить асиметрія сил, яка

лежить в основі рівноваги справедливості, адже відповідно до нього відносини сили побудовані на основі результатів «останньої битви» й, відповідно, їхнє розташування можуть змінити наступні битви, в яких цей дискурс і зацікавлений. На основі дискурсу війни, на думку М. Фуко, також було побудовано раціональність розрахунків, стратегій і хитрощів. Ця раціональність стосується технічних процедур, які використовують для досягнення цілей (перемоги), а також замовчування війни. Хоча її основна мета, на думку М. Фуко, полягає у збереженні відносин, побудованих на силі, ця раціональність із часом стала все більш і більш абстрактною, більше пов'язаною з ілюзіями, а також хитрістю та злостивістю тих, хто здобув тимчасову перемогу. Отже, можна сказати, що М. Фуко цікавила роль, яку відіграла війна в самому конституюванні політичної сучасності, тобто всіх тих дискурсивних практик, що лежать в основі політики та правління. Вивчаючи цю роль, він і дійшов висновку про те, що війна лежить в основі миру, тобто усіх тих мирних інституцій, політики і відносин між громадянами. Отже, його концепцію війни можна вважати *військово-політичною*, адже в засадах політики, згідно з нею, лежить війна.

Від найпоширенішого філософського наративу про війну як продовження політики іншими засобами відрізняється також і концепція війни іншого філософа-постструктураліста Жака Деріда. Наслідуючи М. Фуко і Вальтера Беньяміна (1892–1940) та поглиблюючи запропоноване останнім, у роботі «Критика насилля», тлумачення насилля, Ж. Деріда продемонстрував, що війна є однією з форм первинного насилля, яке слугує встановленню права та законодавства, тобто лежить в їхній основі. Як він дійшов такого висновку, можна побачити у його роботі, в основу якої лягла промова на колоквіумі «Деконструкція і можливість справедливості», під назвою «Сила закону: містична основа влади» (Derrida, 1993). Варто почати з того, що, на думку В. Беньяміна і Ж. Деріда, в основі влади як такої лежить акт насилля, адже для того, щоб влада постала, її мав узаконити акт насилля над попередньою владою (і так до первинного насилля, що лежав в основі перформативного акту проголошення першого права та вимоги його дотримання). Саме тому акт встановлення права вони називають революційним, адже через

насилля він встановлює владу так само, як скидають державну владу в контексті революцій. Водночас революційна діяльність є завжди поза правовою діяльністю, адже вона встановлює новий правовий режим і тому діє поза ним, адже розгортається до його встановлення. Так само й момент встановлення права є позаправовим, адже це «момент, коли фундамент права залишається підвішеним у порожнечі або над безоднею, підвішеним чистим перформативним актом...» (Derrida, 1993, р. 36). Таким чином, закон ретроспективно легітимізує насилля, в акті якого він був встановленим. Саме тому Ж. Деріда й зробив висновок, що в основі права як такого лежить те, що йому загрожує, адже цей насильницький акт в основі права й інституцій закладає можливість подальшої насильницької зміни влади та права. Таке «основоположне насилля» здатне виправдати саме себе, трансформувати правові відносини та узаконити їхню нову форму. Однією з форм такого насилля, на думку В. Беньяміна та Ж. Деріда, якраз і є війна.

Варто зазначити, що Ж. Деріда та В. Беньямін визначали основоположне насилля не як застосування сили або влади з метою досягнення певного результату, а як загрозу знищити правопорядок як такий (Derrida, 1993, р. 34). Тому в їхній концепції політичного, насилля постає таким, що «належить до символічного порядку права, політики та моралі» (Derrida, 1993, р. 31). Якщо це твердження порівняти з концепцією Ж. Дельоза та Ф. Гватарі, то можна виявити такий самий діалектичний стосунок в основі військових інституцій, адже так само як насилля лежить в основі права, так і в основі військових інституцій лежить їхнє заперечення у формі *машини-війни*. Якщо ж застосувати цю концепцію для аналізу сучасного міжнародного права, то можна побачити його межі та той факт, що воно має змінюватись у актах насилля та підважувати закладене в ньому розуміння справедливої війни, адже воно будується на бажанні переможців зберегти власний статус-кво. Тобто, якщо право є санкціонованою на даний момент силою, то справедливість у його розумінні не є загально-універсальною. Натомість це лише тимчасове тлумачення того, що вигідно вважати справедливим для збереження влади останніх переможців, як про це й говорив свого часу Н. Макіавеллі.

Саме тому Ж. Деріда пропонував провести розрізнення між справедливістю і здійсненням справедливості у праві та законах. Перша, на його думку, має бунтівний характер і виступає проти будь-якого правління, є гетерогенною та гетеротропною і не підлягає деконструкції. Така справедливість є досвідом неможливого. Тимчасом як справедливість у формі закону є статутною, обчислюваною і такою, що регулюється приписами та може бути деконструйована, що продемонстрував у своїй доповіді-статті Ж. Деріда. Саме тому він і поставив таке запитання: «Як нам узгодити акт справедливості, який завжди повинен стосуватися одиницності, індивідів, незамінних груп та життів, іншого чи мене як іншого в унікальній ситуації, з правилом, нормою, цінністю чи імперативом справедливості, які обов'язково мають загальну форму, навіть якщо ця спільність передбачає єдине застосування в кожному випадку?» (Derrida, 1993, р. 15). Відповіддю може бути, зокрема, й звернення до насилля в основі права, адже щоб справедливість стосувалась окремого індивідуального випадку, вона має одночасно зберігати закон і знищувати й перевинаходити його у такий спосіб, щоб він міг бути застосованим для кожного унікального випадку несправедливості. Таким чином, якщо основоположне насилля, на думку Ж. Деріда, лежить в основі політики в формі права, законів і влади як такої, то його концепцію війни як одного з видів цього насилля можна назвати *насильницько-правовою*.

Отже, у концепції Ж. Дельоза і Ф. Гватарі війна постала антиполітичною діяльністю, через що військові отримали силу підривати державні інституції зсередини. Ба більше, відповідно до їхньої концепції, кочівницький спосіб мислення, притаманний не лише військовим, а й селянам і робочим, які завжди можуть об'єднатися та здійснити військовий переворот. У зв'язку з цим суб'єктність у їхньому тлумаченні війни отримали не лише військові, а й звичайні громадяни, здатні доєднатися до опору державі. У розумінні М. Фуко війна лежала в основі політики як такої, що закріплює результати крайньої битви й забезпечує мир. Тому війна, на його думку, також була і в основі такого миру та влади, яка його гарантує. Проте, оскільки боротьба за владу лежить в основі всіх соціальних відносин, то М. Фуко зробив висновок про те, що фронт проходить крізь усе

суспільство. Такий висновок дав йому підстави надати суб'єктності всім громадянам, які вимагають певних історично гарантованих прав і намагаються вижити у боротьбі за них. Принаймні М. Фуко вважав, що суб'єкт такого історико-політичного дискурсу говорить правду, адже правда пов'язана у ньому з силою. Ж. Деріда розвинув ідею про війну в підвалинах миру, продемонструвавши, що війна лежить в основі права та законодавства, яке закріплює, словами М. Фуко, результати останньої битви. Зрозуміло, що Ж. Деріда йшлося скоріше про те насилля, яке наявне у первинному перформативному акті встановлення закону, але саме воно, на його думку, несе загрозу міжнародному законодавству, адже підважує тлумачення справедливості війни, яке було встановлене в насильницький спосіб, та містить потенціал для подальшого насилля та відповідного його результатам переписування права. У його концепції не йшлося про суб'єктність окремих людей у цих процесах, але можна висувати, що її мають саме ті, хто вдається до насилля, яке потім постфактум фіксує їхній статус-кво у правових актах. Саме тому їхні концепції можна віднести до різних типів альтернативних філософських поглядів на війну, а саме: концепцію Ж. Дельоза і Ф. Гватарі — до антиполітичної, концепцію М. Фуко — до військово-політичної, а концепцію Ж. Деріда — до насильницько-правової.

2.2. Психоеаналітичні інтерпретації війни: індивідуальність суб'єкта

Протилежне до провідних філософських концепцій розуміння війни як політичного феномену, що підлягає моральній оцінці, пропонує також психоеаналітичний пізнавально-методологічний підхід. Засновник психоеаналізу Зигмунд Фройд описав і пояснив феномен війни з погляду психоеаналізу як оприявлення потягу до смерті та агресивних інстинктів. У його концепції війна постала результатом невдалої репресії агресивних імпульсів, а отже, недолугого соціального порядку, в основі якого мав би бути робочий механізм репресії. Саме такий механізм здатен перетворити зовнішній примус до соціально вмотивованої діяльності на внутрішній примус до перетворення егоїстичних схильностей на альтруїстичні та соціальні.

Таке тлумачення війни дало підставу дослідникам доробку З. Фрейда зробити висновок, що він розумів війну як психологічний, а не політичний феномен. Проте як такий цей феномен залишився пов'язаним із політичним типом співбуття у формі цивілізації. Тобто, будучи антисоціальною і антицивілізаційною, війну З. Фрейд все одно сприймав як таку, що лежить в основі цивілізації. Цивілізація, згідно з його теорією, побудована на репресії примітивних інстинктів, яка створює тиск, що потребує розв'язки у формі війни. Отже, виходить, що з погляду психоаналізу «цивілізація та насильство... не є протилежностями чи чужорідними якостями, а обов'язково взаємопов'язаними частинами єдиної економіки. Вони суперечать, але водночас зумовлюють одне одного, і ніколи не можуть бути абсолютно відокремленими одне від одного» (Mansfield, 2008, p. 46).

Саме цю думку З. Фрейд продовжив у своєму листуванні з фізиком Альбертом Айнштайном (1879–1955), у якому надав суто психоаналітичне пояснення роботи психіки в межах цивілізованого суспільства й тих невідворотних «збоїв», які трапляються в її репресивній структурі, й відповідних регресій. Зокрема, у листі-відповіді А. Айнштайну «Чому війна?» (Einstein & Freud, 1933) З. Фрейд продемонстрував, що право та насилля є не антитезами, а взаємопов'язаними феноменами. Як і Ж. Деріда, який скоріше за все будував власне бачення взаємозв'язку закону та насилля на основі Фрейдового доробку, З. Фрейд продемонстрував, що первинне об'єднання в спільноту постфактум легітимізувало необхідне для цього насилля (Einstein & Freud, 1933, p. 25). Повертаючись до агресивних імпульсів, З. Фрейд наголошував, що неможливо повністю позбавитися їх, адже вони взаємозв'язані з потягом до любові (це виражалось у його метафорі Ероса і Танатоса). Все, що можна, на його думку, зробити — це спрямувати агресивні імпульси в іншому напрямку або розвинути соціальні інстинкти настільки сильно, щоб можна було уникнути війни.

На противагу цим суто психоаналітичним пізнім теоретичним висловлюванням, в есе «Думки про війну та смерть» (Freud, 1957), яке було вперше видано у 1918 році, наявні описи безпосереднього досвіду війни, який проживав З. Фрейд. Одним із таких досвідів, який він описав, був досвід зміненого ставлення

до смерті. Так, З. Фройд продемонстрував, що під час війни звичайне витіснення думок про смерть не спрацьовує. Це можна пов'язати, зокрема, з тим, що заперечувати власну смертність уже не доводиться, коли про неї тобі щодня нагадують. На думку З. Фрейда, неусвідомлення власної смертності робить життя людей збіднілим і нецікавим, порожнім і безплідним (Freud, 1957, р. 290). Тому з приходом війни та цього усвідомлення, на його думку, життя стало цікавішим. У есеї, присвяченому притаманному людині ставленню до смерті, З. Фройд визначив причину появи страху смерті й пов'язаного з ним витісненням думок про неї (майже до несвідомої упевненості у власному безсмерті) до почуття провини. Проаналізувавши зв'язок між любов'ю і ненавистю, він зміг простежити генезу почуття провини до втрати, у якій почуття горя завжди переміщується із певним задоволенням (Freud, 1957, р. 294). Тому в дослідженні основ вірування первісних людей, зокрема віри у душу й тотем, З. Фройд дійшов висновку, що «наше несвідоме так само недоступне для концепції власної смерті, так само схильне вбивати незнайомця і так само розділене (тобто амбівалентне) щодо людей, яких ми любимо, як і первісна людина» (Freud, 1957, р. 299). Тож те, що робить війна щодо нашого ставлення до смерті — це, насправді, повертає нас до стану первісних людей, позбавляючи нас нашарувань цивілізації. Тому люди готові ризикувати власним життям і бути героями (на думку З. Фрейда, вони взагалі не вірять у власну смертність), а також бажати смерті іншим, яких сприймають за ворогів. Ба більше, така позиція дає змогу прийняти смерть тих, кого любили. Отже, таке ставлення до смерті робить життя під час війни більш стерпним.

З. Фройд вдалося доволі феноменологічно описати власні переживання під час Першої світової війни. У згаданих есе він писав про переживання розгубленості, розчарування та нещастя, з якими зіштовхуються люди під час війни (Freud, 1957). Найбільше уваги З. Фройд присвятив аналізу розчарування, яке поставало внаслідок руйнування ілюзій, адже його цікавило, як війна впливає на почуття звичайних людей. Почуття розчарування виникало, на його думку, через те, що війну розпочали цивілізовані нації, від яких люди очікували єдності й подолання

суперечок, якщо не мирним шляхом, то принаймні благородним (Freud, 1957, р. 277).

З. Фройд уважав, що втрата цивілізованості під час Першої світової війни, яка призвела до розчарування, була пов'язана зі зняттям внутрішньої та зовнішньої вимоги й закономірним задоволенням певних агресивних імпульсів. Таке було його психоаналітичне пояснення того, чому окремі люди та цілі нації, що їх вважали цивілізованими, вдавалися до небаченої жорстокості. «Дві речі викликали наше розчарування в цій війні: слабка моральність держав у їхніх зовнішніх відносинах, які внутрішньо діяли як охоронці моральних норм, і жорстока поведінка осіб найвищої культури, щодо яких ніхто б не повірив, що таке можливо», — писав він (Freud, 1957, р. 280). Проте З. Фройд наголошував, що справжньою причиною цього тотального відчуття розчарування була від початку ілюзорна віра в цивілізованість. На його думку, «той факт, що держави та раси відкинувши взаємні етичні обмеження», відійшли від тиску цивілізації та санкціонували задоволення пригнічених імпульсів, був доволі природним (Freud, 1957, р. 285). Отже, на відміну від класичного політичного визначення війни як продовження політики, З. Фройд показав, що замість бути проявом державного чи соціального порядку або ж продовженням певної політики, війна постає психологічним феноменом.

Попри те, що З. Фройд здійснив відкриття щодо того, що людьми керує не *раціо*, а несвідомі інстинкти, бажання та тривоги, ще до початку Першої світової війни, деякі дослідники його доробку стверджують, що саме обговорення військового неврозу з його колегами наприкінці Першої світової допомогли йому переглянути психологію людини й дійти висновку про її деструктивний потенціал (Shapira, 2015; Zaretsky, 2015). Йдеться в першу чергу про його есе-вступ до описів бойового посттравматичного синдрому в солдатів Першої світової війни, які презентували його колеги угорський психоаналітик Шандор Ференці (1897–1933), німецькі психоаналітики Карл Абрахам (1877–1925) і Ернст Зімел (1882–1947) на п'ятому міжнародному психоаналітичному конгресі, що відбувся наприкінці Першої світової війни.

Важливо зазначити, що З. Фройд називав те, що сучасні психологи позначають терміном «посттравматичний розлад», — військовим неврозом. Останній вважали різновидом травматичного неврозу, що виникав у солдатів як захисний механізм їхнього «мирного *ego*», тобто їхньої особистості в мирному житті, яке було відділене від їхнього «військового *ego*», тобто від того досвіду, який їх шокував (Freud, 1919). Цей процес докладно описав дослідник спадщини З. Фрейда Елі Зарецький (нар. 1940 р.), наголосивши, що посттравматичний синдром виникав, оскільки несвідоме масово мобілізованих не було здатне обробити подібні травматичні події у формі снів, невротичних симптомів і натомість фіксувалося на цих подіях і повертало військових до них (Zaretsky, 2015, р. 120). На думку З. Фрейда, така проблема виникла, оскільки Перша світова стала першою тотальною війною, під час якої запровадили мобілізацію до війська простого населення. При цьому він пов'язував кількість контузій і пов'язаного з ним посттравматичного синдрому з захисним механізмом *ego* — запереченням власної вразливості. Це допомогло З. Фройді зробити висновок, що на шляху до розуму та прогресу стоять структурні перепони, тобто такі, що пов'язані з роботою свідомості. Політичне керівництво, так само як і сімейне життя, психотерапія та освіта, на його думку, могли стати тією стримувальною силою, що могла б зміцнити їхнє вразливе *ego* (Zaretsky, 2015, р. 130). Проте цей висновок він зробив від негативного, тобто проаналізувавши всі ті умови зміцнення *ego*, яких не було на момент початку війни.

До й під час Першої світової війни З. Фройд переважно цікавився темою особистого психічного здоров'я, проте після неї він став більш радикально налаштованим стосовно підвалин нашого суспільства та його політичної системи. Зокрема, у роботі «Невпокій у культурі» (Фройд, 2021) він проаналізував природу соціального гноблення, покликаною пригнічувати сексуальний потяг, тобто витискати його, якщо говорити психоаналітичною мовою. У цій праці З. Фройд також продемонстрував, яким чином людина інтерналізує цей зовнішній тиск у формі *супер-ego*, а підсвідоме чинить опір і прагне зруйнувати ті зв'язки, які уможливлюють суспільство (це прагнення якраз і знаходить своє радикальне

вираження у війні). Цей одночасний взаємозв'язок і боротьбу суспільного та особистого в психоаналітичній теорії багато хто з подальших критиків вважав ознакою того, що психоаналіз діє у політичній сфері, попри те, що З. Фройд не запропонував окремої «політичної філософії» (Butler, 2018). Іншою варіацією потягу до руйнування став розвинений З. Фройдом концепт потягу до смерті, якому він якраз і присвятив значну частину роздумів у «Невпокої у культурі» (Фройд, 2021). Проте тим, що убезпечує людство від тотальної війни, на його думку, постало те, що на противагу потягу до смерті існує потяг до життя, який дає надію на досягнення миру.

Повертаючись до питання військових неврозів і Першої світової війни, в праці Анн Каплан (нар. 1936 р.) ми знаходимо підтвердження думки З. Фрейда про те, що «безпосередньою причиною всіх воєнних неврозів було несвідоме бажання солдата відмовитися від вимог, що були небезпечні або обурливі для його почуттів та ставилися йому під час служби» (Kaplan, 2005, р. 30). Саме таку інформацію дослідниця знайшла в одному з інтерв'ю З. Фрейда. З цього можна виснувати, що саме непрофесійним військовим, у яких відбувалось розщеплення *ego*, вимоги служби здавалися неприйнятними, адже ті, хто мав військову професію до війни, не переживали цього відчуття. *Ego* останніх і було «військовим *ego*», а службові вимоги сприймалися як відповідні цьому *ego*. Е. Зарецький також звертає увагу на те, що посттравматичний розлад свідчив у цілому на користь Фройдової тези про те, що людська свідомість, або *ego*, мовою психоаналізу, віддає перевагу «активній ролі», аби всіляко заперечити власну вразливість, що наявна з дитинства, яке є довгим і конститутивним для подальшого розвитку людей. Саме тому характерною реакцією на травматичний досвід було повернення до нього у спогадах, а не його цілковите витіснення. Отже, після Першої світової війни З. Фройд і його колеги перейшли до суто психоаналітичної роботи з окремими пацієнтами й описували не так безпосередній досвід їхніх клієнтів, як внутрішні психічні процеси, які відбувались із ними.

Під час Другої світової війни психоаналітикині та психоаналітики з Британії, а також ті, хто був змушений іммігрувати до Британії, тікаючи від нацизму (серед

яких варто відзначити роботу Мелані Кляйн і Анни Фройд), змістили фокус психоаналізу на дитинство та стосунки матері й дитини. Таку зміну було мотивовано, зокрема, їхньою практичною взаємодією з дітьми, які були евакуйовані без своїх сімей або ж потребували догляду у садочках, до відкриття яких залучали зокрема згаданих психоаналітиків. Ці дослідниці поглибили ідею З. Фрейда про *его*, оскільки зробили очевидним її основу, а саме — первинні стосунки у сім'ї (Zaretsky, 2015, р. 121). На думку М. Кляйн визначальними у становленні людини були її стосунки з матір'ю, у яких ключовими рисами поставали саме вразливість і залежність дитини від матері. Попри те, що в цих стосунках також проявлялися агресія і тривога, які потрібно було стримати та, відповідно, зняти. Таке розуміння ключового для людини стосунку визначило і їхню інтерпретацію війни як такої, що ведеться для захисту уразливих частин населення — дітей і матерів (Zaretsky, 2015, р. 121). До цього розуміння війни було дещо іншим: вважалося, що війна «повернула до життя витіснені сексуальні, садистські та насильницькі імпульси та “внутрішню війну” солдатів із членами їхньої сім'ї у ранньому дитинстві» (Shapira, 2015, р. 30). Такі дані щодо психоаналітичних інтерпретацій війни ми подибуємо у обширному дослідженні міждисциплінарної історії психоаналізу сучасної дослідниці Міхал Шапіри.

Праця М. Шапіри «Війна всередині: психоаналіз, тотальна війна та становлення демократичного “я” у повоєнній Британії» » (Shapira, 2015) може бути підтвердженням ідеї А. Зарецького про те, що психоаналіз перейшов у своєму розвитку від роботи з травмами Першої світової війни у формі посттравматичного синдрому солдатів до роботи із травмами цивільного населення в містах, які перебували під бомбардуванням, з більш прицільним фокусом на досвіді дітей під час війни. М. Шапіра підтвердила цю ідею у процесі історичного дослідження діяльності психоаналітиків у міжвоєнний період, під час Другої світової війни та після її закінчення у Британії. З її дослідження випливає, що психоаналітики почали масово говорити про важливість дитинства ще в 30-х роках ХХ століття, а досвід Другої світової війни з розділенням сімей та евакуацією дітей допоміг звернути більшу увагу на материнство та його роль у полегшенні тривоги й зменшенні

внутрішньої агресії у дітей (Sharira, 2015, p. 66). Саме тоді було підтверджено на практиці гіпотезу про зв'язок між внутрішньосімейними стосунками та тривогою, і психоаналітики заговорили про дитячий досвід, що пов'язаний із насиллям, як визначальний у становленні особистості.

Варто зазначити, що йшлося не про зовнішнє насилля над дітьми, а внутрішню схильність до агресії та, насилля властиве дітям. Саме із цим Анна Фройд, до прикладу, пов'язувала той факт, який вона вивела зі своїх спостережень, що діти здебільшого не були травмовані війною. Навпаки, тривога часто виникала у них як відповідь на тривогу батьків, тож вона мала суто імітативний характер (Burlingham & Freud, 1944, p. 98). Тобто сприйняття зовнішньої реальності залежало від внутрішнього стану дитини. Саме тому вони могли тривожитись через сирени та бомбардування не через зовнішній фактор, а зі страху, що зовнішня агресія викличе в них внутрішню агресію, яку вони тільки встигли перерости; або ж через нереалістичне сприйняття небезпеки, інфантильний страх перед уявними об'єктами, подібність до інших травматичних подій (Sharira, 2015, p. 74). Таким чином, досвід розлучення із сім'єю, а головне з матір'ю, був, згідно зі спостереженнями А. Фройда та її колег, для дітей набагато більш травматичним, ніж досвід війни, зокрема бомбардування міст і звуки сирен.

Робота М. Шапіри також є важливою у контексті психоаналітичної інтерпретації війни, оскільки вона проаналізувала у ній архівні матеріали й записи, які робила М. Кляйн щодо своїх консультацій у воєнний період. Саме у цих нотатках психоаналітикиня підійшла ближче до розгадки причини взаємозв'язку між політичними питаннями та особистістю, ніж у будь-яких своїх опублікованих працях (Sharira, 2015, p. 92). М. Шапіра наводить приклади того, як пацієнти М. Кляйн реагували на вторгнення нацистів у Австрію і на можливість початку Другої світової війни. З цих прикладів стає видно, що М. Кляйн розкрила справжнє значення вторгнення у формі персоналізованих сімейних драм її клієнтів і продемонструвала, що їхнє розуміння політики було прихованим за індивідуальними сприйняттями, які походили із внутрішніх драм.

Зокрема, вона описала, що якщо дитячий внутрішній конфлікт, у якому дитина ненавидить внутрішніх «поганих батьків», не знімається любов'ю до «хороших батьків», яких дитина хоче захистити від перших, у дорослому віці у неї виникає схильність підкоритися диктатурі. Адже у такого дорослого не сформоване у дитинстві моральне ставлення, у якому ненависть має бути спрямована проти несправедливості та насилля. Натомість невирішений дитячий внутрішній конфлікт приводить до заперечення власної ненависті до садистичного батька, чийм відображенням і постає диктатор. Саме тому такі люди схильні підкорятися диктаторським режимам (Sharira, 2015, p. 93).

На основі цього М. Шапіра зробила висновок, що саме це мотивувало М. Кляйн присвятити свою роботу під час Другої світової війни виведенню на поверхню внутрішньої тривоги, що виникала у її клієнтів через неопрацьовану агресію. Лише тоді її клієнти приходили до прийняття реальності війни, оскільки вона поставала як необхідність захистити «матір» (тут ідеться про інтерналізовану «добру матір», яка відіграє визначальну роль у психіці людини) від «поганого батька», символом якого був Гітлер. За спостереженнями М. Кляйн, звільнитися від тривоги допомагало те, що внутрішній конфлікт набув зовнішньої форми — війни, що надала тілесного втілення внутрішньому несвідомому світу людини. Таким чином, М. Кляйн сформулювала та виділила унікальні зв'язки між війною, особистістю і психоаналізом, оскільки концептуалізувала зовнішню реальність війни у її зв'язку з внутрішнім конфліктом особистості. Тому політичні проблеми її часу постали в її роботах з особистої перспективи її клієнтів. Саме за таке ігнорування зовнішньої реальності поза її внутрішньо-особистими інтерпретаціями, тобто без посередництва внутрішньої реальності, її критикували її сучасники й послідовники. Адже таке розуміння війни повністю фокусувалось на внутрішньому (психічному) житті людини, не беручи до уваги безпосередній досвід війни, який переживали її клієнти.

У цьому полягає найбільший недолік психоаналізу для дослідження безпосередніх досвідів війни, адже, працюючи з несвідомими процесами, психоаналітики, замість фокусуватися на безпосередніх переживаннях, викликаних

війною, описують витіснені відчуття і розмірковують над тим, як внутрішні психічні механізми впливають на ці переживання. До прикладу, у роботі «Психоаналіз війни» італійський психоаналітик Франко Форнарі (1921–1985) обґрунтовував застосовність психоаналізу до аналізу феномену війни тим, що він дає можливість виявляти внутрішні механізми досвіду, зокрема вплив несвідомого на переживання (Fornari, 1974). Також саме психоаналітична терапія через аналіз символічної мови, на його думку, допомагала виявляти, як люди фантазують війну у власному несвідомому, щоби захиститися від тривоги. На противагу класичній фрейдистській інтерпретації війни, Ф. Форнарі запропонував розглядати війну як соціальний інститут, що має на меті вилікувати депресивні тривоги й захистити від «внутрішніх ворогів», перетворивши страх смерті на ненависть до «реальних ворогів». Попри це, його концепція, так само як Фрейдова, а потому М. Кляйн і А. Фройд, залишилася в межах розуміння війни як психологічного феномену, опису несвідомих переживань, а не безпосереднього людського досвіду.

Швейцарський психоаналітик Карл Густав Юнг також сприймав війну як психічний феномен, однак він наголошував, що війна постає унаслідок психічної епідемії. Щоб зрозуміти, чим була, на його думку, ця епідемія, потрібно наголосити, що К. Юнг вважав, що політичні конфлікти, й зокрема війни, є екстеріоризацією, тобто винесенням назовні, внутрішніх конфліктів протилежностей, що розгортаються всередині кожної людини й мають бути вирішені індивідуально. Так само суспільство й держава запозичують свої якості з ментального стану індивідів, тож усі індивідуальні витіснені нерациональні імпульси, що осідають у колективному несвідомому, можуть надалі виражатися у формі заворушень чи навіть війни (Odaňnyk, 2007, p. 69). XX століття К. Юнг діагностував як таке, у якому індивіди нехтували роботою з власним несвідомим, що й призвело до двох світових воєн. Тому він і вважав, що люди на індивідуальному рівні були винними у цих катастрофах світового масштабу. Відмінним від фрейдівського психоаналізу в цьому контексті є те, що К. Юнг називав витіснене й несвідоме в людині її тінню. В есе «Боротьба з тінню» він наголошував на необхідності усвідомити власну тінь

і тінь нації, до якої людина належить, та навчитися з ними справлятися (Jung, 1970, pp. 218–226). Інакше, на його думку, світ не може досягти стабільності й миру.

Тінь, відповідно до теорії К. Юнга, початково була колективним аспектом психіки, але в результаті диференціації індивідуальної свідомості її основні риси стали аспектами індивідуальної психіки. Тому кожен індивід несе відповідальність за все те зло, на яке здатне людство. Адже всі витіснені ним психічні процеси проєктуються на політичне життя й відіграють у ньому ключову роль (Odaĵnyk, 2007, p. 73). При цьому К. Юнг вважав, що неможливо повністю прийняти тінь, адже цьому чинить спротив *ego*, чий образ був би зруйнований цим прийняттям. Саме тому психіка допомагає створити ворога, коли тінь витіснена й не пропрацьована, бо на ворога можна перекласти все притаманне їй зло, а війна проти нього постає відігріванням психічних процесів. Попри це, все ж є можливість усвідомити, яким чином відбувається ця ворожа проєкція, і не давати їй розвинути до крайнощів. Ба більше, К. Юнг вважав, що владні інстинкти можна сублімувати у внутрішньополітичне життя. Або й взагалі у внутрішньопсихічне життя, й тоді розгортати війну не з зовнішніми ворогами, на яких проєктується все те, що люди не хочуть визнавати в собі, а з власною інстинктивною природою (Odaĵnyk, 2007, p. 113).

Попри усі відмінності у тлумаченні психічної основи війни, що простежуються у проаналізованих творах психоаналітиків, їх об'єднує винесення війни з політичного простору у внутрішньопсихічний. Проте ніхто з них не надав описів досвідів війни, за якими приховані описані ними несвідомі процеси. Лише в есе З. Фрейда воєнного часу ми знаходимо спроби концептуалізації досвідів війни, але вони є винятками з правила. Водночас попри те, що він покладав відповідальність за необмежену реалізацію агресивних імпульсів на суспільство, він працював із посттравматичним досвідом та описував власні переживання під час війни. Тому можна стверджувати, що люди отримали суб'єктність у війні в його теорії. Ба більше, надалі у психоаналізі простежується поява багатьох суб'єктів війни, які стають аналізантами — військових, звичайних громадян і навіть дітей. Проте попри те, що війна починає сприйматися як певний досвід внутрішніх

переживань, психоаналіз як пізнавально-методологічний підхід не надає можливості працювати з цими переживаннями поза межами психоаналітичної ситуації.

2.3. Феноменологічний підхід до осмислення війни: досвідне розмаїття суб'єктивності

Хоча в доробку засновника феноменології Е. Гусерля і його учня М. Шелера не знайти описів безпосереднього досвіду війни, такі описи наявні у працях інших феноменологів і екзистенціалістів. Ба більше, в літературних творах, мемуарах та особистих щоденниках інших авторів. Проте тут ми сфокусуємося на аналізі описів війни феноменологами, оскільки вони дотримуються феноменологічної настанови, завдяки чому можна простежити, як феноменологія як пізнавально-методологічний підхід змінила традиційний спосіб розуміння війни.

Яскравим прикладом феноменологічного опису окремого досвіду війни може слугувати праця німецького феноменолога Адольфа Райнаха (1883–1917) «Феноменологія передбачення» (Reinach, 2018). Цю роботу автор не дописав, оскільки загинув на війні. Переклад його заміток до цієї праці було опубліковано у збірнику перекладів «Філософи на фронті: феноменологія та Перша світова війна» (Reinach, 2018, pp. 250–265). На підставі цих матеріалів можна стверджувати, що А. Райнах прагнув здійснити феноменологічний опис передбачення смерті, яке переживають військові на фронті. Основні питання в нього виникали не щодо змісту такого передбачення, який міг набути форми судження чи опису стану справ, а щодо ноетичної сторони цього процесу, адже не всяке передбачення можна було назвати відчуттям. Натомість, А. Райнах вважав, що передбачення поставало осягненням майбутніх подій, тому він порівнював його зі знанням у широкому значенні цього слова. Проте у передбаченні смерті, на його думку, також міститься відчуття жаху перед майбутнім, тому воно постає одночасно відчуттям і знанням. На основі цього передчуття у військових і виникає переконання у тому, що вони скоро помруть. Надалі А. Райнах планував докладніше дослідити відмінність між

знанням і передчуттям, які можуть лежати в основі переконань такого типу. Проте йому завадила власна смерть.

Литовсько-французький феноменолог Е. Левінас запропонував своє розуміння війни у передмові до роботи «Тотальність і нескінченність» (Levinas, 1979). Він пропонує розглянути політику як мистецтво передбачати війну та перемагати у ній. З огляду на це, війна постає в його концепції як основа політики й протиставляється моралі. Е. Левінас вважає, що не лише стан війни припиняє дію моралі, а й політика як така є її протилежністю. Він стверджує, що війна є істинним буттям, об'єктивним порядком речей, від якого немає втечі. Можна сказати, що Е. Левінас вивів це визначення з власного досвіду, оскільки сам брав участь у Другій світовій війні на боці Франції і був ув'язненим у робочих таборах для військовополонених у Німеччині. Зважаючи на цей досвід, він стверджував, що саме буття проявляється у війні.

Буття як об'єктивний порядок речей також, на думку Е. Левінаса, було закріплено в панівній у західній традиції концепції тотальності. Саме тому досвід війни постає у його концепції досвідом тотальності — чистим досвідом чистого буття, який характеризується руйнуванням мирної ідентичності людей і того стосунку до іншого, в якому він міг постати як Інший (Levinas, 1979, р. 21). Під час війни, на думку Е. Левінаса, значення індивідів виводиться з тотальності й, оскільки з погляду тотальності значення має лише майбутнє, окремих індивідів легко приносять у жертву задля його досягнення. Ці думки Е. Левінаса суголосні з думкою чеського філософа Яна Паточки про те, що мир, в основі якого лежить війна, вимагає від людей жертвувати власним життям задля досягнення певного примарного майбутнього (детальніше про його концепцію війни і той вплив, який на чеського мислителя справив Е. Левінас, ітиметься далі).

Е. Левінас вважав, що війна є очевидною, завжди присутньою якщо не в актуальності, то в потенції. Проте цю очевидність війни може затьмарювати впевненість у мирі. Але якщо цей мир був досягнений у результаті війни, то він на ній і ґрунтується. Тому Е. Левінас наголошує, що на основі такого миру, який онтологічно походить із війни, побудована певна есхатологія (об'єднані у цілісність

уявлення про кінець світу й долю людства), і тому мораль як протилежність політиці сприймається як універсальна. Е. Левінас критикує такі есхатологічні уявлення й наголошує, що філософи теж ними користуються, щоб проголосити мир. У такий спосіб, попри властиву їм недовіру до есхатології, філософи «виводять остаточний мир із розуму, який розігрує свої ставки в давніх і сучасних війнах: засновують мораль на політиці» (Levinas, 1979, р. 22). Якщо ж ці есхатологічні уявлення по суті побудовані на онтології війни, то, на думку Е. Левінаса, філософи приймають і ту онтологію тотальності, яка виникає з війни. Аналіз цих уявлень про майбутнє мав важливе значення у його вченні, оскільки на основі їх Е. Левінас дійшов висновку про те, що есхатологічні уявлення можуть мати зв'язок із буттям поза тотальністю, тобто з нескінченністю. У цьому, на його думку, полягає сама можливість есхатології — у розриві з тотальністю, можливості надавати значення тому, що перебуває поза її контекстом.

Нескінченність постала у теорії Е. Левінаса такою, що має своє відображення у межах тотальності, історії та досвіду, проте перевищує їх і виходить за їхні межі. На противагу есхатології тотальності, есхатологія, яка звертається до нескінченного, дає людям змогу вийти з-під тиску історії та майбутнього й узяти на себе відповідальність. Тобто, розглядаючи історію як ціле, поза тими війнами, що знаменують її кінець, есхатологічне мислення дозволяє кожній окремій миті постати у її значенні тут і тепер, а не з погляду історії та примарного майбутнього. Якщо ж в аспекті таких уявлень про кінець історії піддати її суду, то вийде, що люди насправді мають ідентичність ще до кінця історії, а, отже, можуть нести відповідальність за свої дії. Тому Е. Левінас називав людей *екзистентами*, тобто тими, хто здатен говорити сам, від себе, а не лише транслювати анонімні висловлювання історії.

У цьому контексті стосунки між людьми як *екзистентами*, тобто дорослими особистостями, які включені у буття, стають такими стосунками, що будуються на основі їхніх особистостей, а не тотальності. Саме тому Е. Левінас вважав, що стосунки з іншим як Іншим, який здатен висловлювати власні думки, лежать в основі миру. На противагу цьому справжньому миру, в тотальності люди

підкоряються історії і транслують її повідомлення, тому в мирі, який оснований на онтології війни й тотальності, вони залишаються відчуженими від себе. Справжній мир дає можливість знайти власну втрачену в тотальності ідентичність, але «для цього потрібне первинне та оригінальне ставлення до буття» (Levinas, 1979, р. 22). Тобто таке ставлення, яке не об'єктивує, а має іншу інтенційність. Саме в такому ставленні тотальність розпадається, адже в ньому Інший постає трансцендентним, і ми цю трансцендентність, яку Е. Левінас і позначає поняттям нескінченність, вхоплюємо в його *обличчі*.

Цікаво, що в філософії Е. Левінаса стосунок до іншого як Іншого, тобто особистості, постав таким, що зумовлює саму тотальність. Попри те, що тотальність у формі війни намагається його зруйнувати, застосовуючи насилля, вона не могла б постати, якби первинно не існувало визнання Іншого. Відповідно насилля, що використовується у війні, на думку Е. Левінаса, спрямоване проти *обличчя* Іншого, проте його трансцендентність є моральним опором такому насиллю (Levinas, 1979, р. 225). Оскільки тотальність, яка керує насиллям війни й відмовляє іншому в його Іншості, також лежить в основі західного мислення з його автономністю мислячого суб'єкта, то в цьому мисленні й варто шукати коріння насилля.

Саме тому Е. Левінас прагнув «мислити “по той бік” філософії, бо саме вона й породила того “тирана-суб'єкта”, який чинив у минулому, чинив у часи Левінаса, і чинить зараз насилля над усяким іншим, ніби вбачаючи свою місію у очищенні світу від усього, що не вписується у божественно-розумний лад буття, пізнати яке лише він здатен, бо має розум» (Коцюба, 2025, с. 19). Чому модерний суб'єкт постав тиранічним у філософському діагнозі Е. Левінаса? Чому цей суб'єкт тоталізує себе й накидає власні уявлення про світ та іншого, замість дати їм постати перед ним у їхній унікальності. Ким же є це Інший, що над ним можна чинити насилля? Е. Левінас наголошував, що Інший є буттям, що містить у собі суперечність, тобто є відкритим і незахищеним, але водночас може протистояти насиллю, адже лише таке буття може зазнавати насилля. Смертність Іншого надає насиллю владу, проте Е. Левінас наголошував, що смертність людини не означає, що її буття є буттям-до-

смерті. Навпаки, воно є буттям, що протистоїть смерті, й саме війна дає можливість, на його думку, побачити це. Таким чином, війна постає насиллям, що стосується лише істот, які відкладають власну смерть. «Насилля трапляється з нею не як випадковість, що трапляється з суверенною свободою. Влада, яку насилля має над цією істотою, — смертність цієї істоти — є первинним фактом. Сама свобода є лише її відстрочкою у часі» (Levinas, 1979, p. 224). Саме час, на думку Е. Левінаса, демонструє нам, що людина повсякчас протистоїть смерті.

Підсумовуючи, варто ще раз наголосити, що у концепції Е. Левінаса мир у формі нескінченності й первинного стосунку з іншим як Іншим уже присутній у війні як тотальності та об'єктивності, що домінує в західній традиції, зокрема в історії. Проте есхатологія, у роботах філософів і пророків, протиставила мир війні. На противагу їй, Е. Левінас присвятив свою роботу тому, щоби продемонструвати, що нескінченність є первинною, а отже й справжній мир як стосунок до Іншого, в якому ми визнаємо його як особистість, є первинним щодо війни. Ба більше, тотальність у формі війни розбивається саме об цю нескінченність.

Треба зауважити, що Е. Левінас мислив мир не як завершення війни, яке він вважав неможливим з історичної перспективи, яка є такою, що тоталізує, адже історія завжди стосується війни. Йому йшлося про те, що війна також передбачає трансцендентність буття, яке проявляється в обличчі Іншого. Так, супротивник здатен розірвати тотальність, оскільки він може зірвати всі продумані плани. Тому Е. Левінас вважав, що сутністю війни є хитрощі й засідки, а не стратегія. Говорячи ж про стосунки між супротивниками, він давав таке визначення: це стосунки між істотами, які трансцендують тотальність, але не контактують одне з одним, хоча й шукають цього контакту (Levinas, 1979, p. 223). Мир, на противагу війні, у цьому контексті, передбачав, на думку Е. Левінаса, множинність Інших, які можуть перебувати в контакті одне з одним. Саме цю множинність намагається поглинути тотальність у формі війни, але їй це не вдається. Однією з причин такої невдачі, відповідно до філософії Е. Левінаса, є те, що люди відмовляються від належності до тотальності, відкидають закони та обмеження спільноти під час війни. Таким чином, не лише антагоністи на полі бою здатні трансцендувати тотальність

непередбачуваністю своїх дій, а всі, хто не дає невідомим силам керувати ними й звільняється від гніту тотальності. У цьому моменті видно, що в межах феноменологічної інтерпретації війни Е. Левінаса люди, які виходять із тотальності, отримують суб'єктність.

При цьому політична філософія Е. Левінаса залишалась неоформленою й, якщо розглядати його погляди на політику у межах класичної дихотомії політики та етики, він, на противагу філософам, які пріоретизували політичне, віддавав перевагу етичному ставленню до Іншого. При цьому його погляди на політику можна протиставити Гобсовим, адже, попри те, що він вважав насильницьким сам модерний спосіб мислення, стосунок із іншим як Іншим поставав у його філософії етичним. Щоби побороти цю первинну травму, в якій через мислення відбувається об'єктивізація іншого, Е. Левінас пропонував відмовитися від подібного знелюднення й через суб'єктивність перейти до реляційності, тобто етичного стосунку до Іншого. Принаймні такий розвиток його філософських поглядів можна простежити в його пізній роботі «Існування і екзистанти» (Levinas, 2001). Але варто наголосити, що відмінність Левінасового розуміння політики від традиційних теоретиків природного стану, зокрема Т. Гобса, полягає передусім у тому, що він прирівнював стан природи, стан війни та державу в цілому (Alford, 2004, p. 148). Тобто для Е. Левінаса не існувало різниці між станом природи та цивілізованим суспільством, й він вважав, що вийти за межі природного стану можна лише в моральному ставленні до Іншого, що передбачає відвертання від політики й повернення до первинних етичних стосунків між двома людьми. Виходить, що його розуміння дополітичного стану як етичного було протилежним погляду Т. Гобса на первісний стан як стан боротьби всіх проти всіх, проте вихід він бачив не в повному виході за межі політики, а в її переоформленні.

Е. Левінас вважав, що сучасна йому політика не могла забезпечити етичне ставлення до Іншого, адже була в своїй суті такою, що тоталізує. Притаманна їй система правосуддя також була «насильницькою, оскільки воно визнає не нужденних і вразливих осіб..., але типи, статуси та ролі, такі, як громадянин... Ставлячись до всіх однаково, правосуддя бере участь у тому, що Е. Левінас називає

тоталізацією, підпорядковуючи індивідуальну унікальність універсальним нормам» (Alford, 2004, p. 155). Тож Е. Левінас ставив перед політикою проблему: якщо вона передбачає стосунки між більше ніж двома особами, то як люди можуть реагувати на первинний заклик у формі *обличчя* Іншого — піклуватися про нього, якщо цей заклик іде від багатьох інших і якщо в етичних стосунках з Іншими немає місця для партії чи державців. Це питання є проблематичним не лише для політики як такої, а й для людей як політичних істот, перед якими стоїть цей безкінечний заклик від усього суспільства — взяти на себе відповідність за інших. Це питання також можна назвати проблемою розподілу обов'язку перед Іншими, з якою стикається кожен і яка не має єдиного рішення, адже таке рішення було б таким, що тоталізує, і не передбачало б унікальності Іншого. Завдання політики, відповідно до такої, визначеної Е. Левінасом, дилеми, полягає в тому, щоб стати рамкою, яка дасть можливість діяти згідно з цим обов'язком розумним чином (Alford, 2004, p. 164). Тобто, щоб вийти зі стану війни, ми маємо не вийти з держави, а відмовитися від сприйняття інших як суто співгромадян, з якими ми, відповідно до теорії контракту, домовились жити мирно й підпорядковуватися законам, а сприймати їх як Інших, за кожного з яких ми несемо безкінечну відповідальність. Якщо взяти за основу твердження Е. Левінаса, що політика є протилежністю моралі, то постає питання, чому моральна філософія є найпоширенішим підходом до вивчення такої політичної реальності, як війна?

Чеський феноменолог Ян Паточка критично ставився до філософії Е. Левінаса. Попри це, у його поглядах на війну можна простежити значний вплив французького феноменолога. Я. Паточка спробував вивести власне феноменологічне розуміння війни, яке, зокрема, ґрунтувалося на описах безпосередніх досвідів війни. Так, у шостому есе «Війни ХХ століття й ХХ століття як війна» зі збірки «Етичні есе про філософію історії» на основі аналізу тодішніх воєн він виснував, що ХХ століття як таке було століттям війни, ночі та смерті, оскільки він вважав, що війна насправді не завершилась із завершенням Другої світової війни, а лише змінила форму. Все почалося, на думку Я. Паточки, з Першої світової, яка стала втіленням ідеї, що «нібито не існує нічого в якості вічного,

об'єктивного сенсу світу і речей і що справою *Сили* і влади є реалізація сенсу...» (Паточка, 2001, с. 333). Ця ідея, реалізована за допомоги насилля, визначила все ХХ століття, адже всі цінності було переглянуто на користь сили, й, відповідно, змінилось саме значення життя. Варто зазначити, що поняття *Сили*, яке фігурує в тексті Я. Паточки, позначає певні накопичені протягом століть енергії, які, об'єднуючись із мобілізаційними силами кожної окремої держави, стають організованими й тому ще більш небезпечними. З цим об'єднанням *Сили* з мобілізаційними процесами, які є характерними для всіх держав, Я. Паточка пов'язував, зокрема, й те, що війна почала існувати й у мирі. Ба більше, мир, на його думку, став складником війни, адже боротьба сил тривала все ХХ століття, навіть тоді, коли світові війни завершувалися. Я. Паточка також вважав, що Друга світова війна взагалі усунула різницю між фронтом і тилом, адже війна охопила життя не лише військових, а й цивільного населення.

Щоб краще зрозуміти, про що йшлося чеському феноменологу, коли він говорив про війну, варто детальніше розібратися з тією термінологією, яку він використовував для опису цього феномену. Усі попередні філософи, зокрема філософи історії, на думку Я. Паточки, досліджували війну з погляду миру, а не війни, тобто застосовуючи категорії миру. Він же стверджував, що війну можна тлумачити через неї саму, адже вона несе сенси, відмінні від мирних. Тож чим були мир, день і пов'язані з ними ідеї, за допомогою яких тлумачили Першу світову війну та які продовжили визначати ХХ століття, на думку Я. Паточки? Передусім це ідеї технічного та наукового прогресу, небезпеку яких він проаналізував у п'ятому есе «Чи є технічна цивілізація цивілізацією занепаду і чому?». Він вважав ідеї технічного й наукового прогресу застарілими, адже вони виникли ще в ХІХ столітті, хоча й визнавав, що саме з них і постала страшна воля до війни, що не згасала протягом ХХ століття. На думку Я. Паточки, ці ідеї ґрунтувались на вірі в майбутній добробут людства, яке мало вести боротьбу за майбутній мир. Тобто, на його думку, проблема полягала в тому, що ідеї технічного й наукового прогресу викликали волю до війни, яка переймалася більше майбутніми поколіннями та дивилася на світ із їхньої точки зору, підкорюючи сучасне й жертвуючи людьми

зادля уявного майбутнього (Паточка, 2001, с. 342). Отже, Я. Паточка використовував метафору «миру, дня й життя», щоб показати, що, коли ці ідеї панують, смерть сприймається лише як статистика, що необхідна для забезпечення майбутнього миру.

Хоча ідеї технічного й наукового прогресу і панують над людьми за допомогою смерті, коли маніпулюють ними, стверджуючи, що життя є найбільшою цінністю, але саме цим життям люди й жертвують у війні, яка розв'язується за встановлення миру. «Людство стає жертвою розв'язаної колись війни, тобто миру і дня, мир, день рахуються зі смертю як засобом граничної людської неволі, як з путами, на які люди не звертають уваги, але які наявні тут у вигляді *vis a tergo*, терору, який жене людей навіть у вогонь, — людина прив'язана смертю і страхом до життя й через це найбільше піддається маніпулюванню» (Паточка, 2001, с. 347–348). Що ж Я. Паточка пропонував, щоб звільнитися від цього страху й не піддаватися на маніпуляції? Дослухатися до шепоту духовних людей. Саме так він називав людей, які пройшли крізь фронтовий досвід. Ба більше, він вважав, що саме солідарність з ураженими, які б ділилися з іншими відкриттями власного фронтового досвіду, могла лягти в основу справжнього миру.

Що ж за особливий досвід переживають військові, якщо можуть забезпечити підґрунтя справжнього миру, коли діляться ним з іншими? Перш за все, варто зазначити, що думки Я. Паточки про фронтовий досвід ґрунтувалися на працях Ернста Юнгера (1898–1995) і Теяра де Шардена (1881–1955). На основі їхніх описів власного досвіду він вивів ідею про «фронтове потрясіння», яке здатне змінити як життя людини, так і її саму. Цей глибоко індивідуальний досвід, на думку Я. Паточки, мав спільні риси для усіх, хто побував на фронті. Однією з цих рис був страх, за яким ховалось відчуття смислонаповненості. Першою фазою цієї смислонаповненості було проживання тотальної безмістовності й нестерпного жаху (Паточка, 2001, с. 339). Проте саме ці відчуття приводили, згідно з аналізом Я. Паточки, до думок про необхідність війни проти війни, тобто проти миру, дня і життя, в ім'я яких усі війни й розпочинають, посилаючи людей на смерть, щоб гарантувати майбутній день. Саме це й усвідомлюють люди на фронті — що заради

миру й дня від них очікують відмовитися від життя. І це усвідомлення дає їм змогу побачити схильність життя до ночі, боротьби й смерті. Варто додати, що Я. Паточка вважав цей досвід спільним по обидва боки барикад і тому наполягав на тому, що ворог не є противником на шляху волі до миру, яка втілилась у волі до війни. Натомість він ставав співучасником, співвідкривачем абсолютної свободи, яка розгорталась на полі бою (Паточка, 2001, с. 344). Якщо говорити сучасною мовою — суб'єктом історичного процесу й війни.

Абсолютна свобода від усіх інтересів миру, життя і дня була іншою рисою фронтового досвіду, яку Я. Паточка вважав основоположною. Він наголошував, що зі зникненням інтересів дня жертвувати життям в їхнє благо теж не доводиться, і тому жертва кожного починає мати значення сама по собі. Таким чином, людина звільняється від *Сили*, яка прислала її на фронт. Тобто ті, хто первинно піддався тиску *Сили*, звільняються від неї у моменти, коли самі постають матеріалом для неї та її вивільнення. Виходить такий парадокс: щоб звільнитися від тиску ідеї цінності життя та миру, потрібно це життя наразити на ризик. Саме тоді люди здатні побачити, що війна не принесе ніякого миру.

Ба більше, оскільки, на думку Я. Паточки, війна продовжується й поза фронтом, і *Сила* панує у мирному житті, то військові, аби уникнути повернення до буденності й підкорення війні у формі мирного панування *Сили*, мають об'єднатися в солідарності одне з одним – тобто з іншими ураженими. Цим терміном Я. Паточка позначав «солідарність тих, хто здатен зрозуміти, про що йдеться в житті й смерті, і побачити наслідок цього в історії — те, що історія є тим конфліктом звичайного життя, неприкритого й скутого страхом, з життям на вершині, котре не планує майбутні буденні дні, а ясно бачить, що буденний день, його перебіг і “мир” мають свій кінець» (Паточка, 2001, с. 349). Саме у солідарності ці люди, на його думку, мають стати духовними авторитетами для інших і перетворити власний досвід на реальний історичний фактор. І може, в такий спосіб вони достукаються до тих, хто працює на благо прогресу, не усвідомлюючи, що працюють насправді на благо війни. Таким чином, Я. Паточка не лише феноменологічно описав взаємопов'язаність війни та миру в XX столітті, а й продемонстрував шляхи виходу

з цього зв'язку й досягнення справжнього миру (а не такого, який використовує війну для власного встановлення і побудований за таким критерієм буденного життя, як самовідчуження особистості у речах та праці). Досягнути такого миру, на його думку, могла допомогти дотичність до фронтового досвіду крізь історії тих, хто його пережив. Тому його концепцію війни можна також віднести до феноменологічної, адже він базував власне розуміння на фронтовому досвіді, коли наголошував, що мир, який лежить в основі сучасної політики, є продовженням війни, і закликав відмовитися від нього за допомогою війни проти війни, яку цей мир використовує в ім'я ідей технічного та наукового прогресу.

Водночас, попри те, що війна займала одне з центральних місць серед філософських інтересів Я. Паточки й він коментував сучасні йому політичні події, вважають, що він не розвинув конкретної політичної філософії. Проте його цікавило політичне життя людей, і він присвятив питанню політики значну частину своїх творів. Зокрема, у згаданих вище «Єретичних есе про філософію історії» Я. Паточка звернувся до питання утворення держав. Він наголошував, що в основі держави лежить організована людська осілість, тобто, на противагу природному способу існування, держава допомагає людині систематично підтримувати своє життя.

Отже, відповідно до поглядів Я. Паточки, діяльність людини в межах держави визначає така сама ціль, що й у первинних додержавних утвореннях, — продовження й підтримка життя. Однак саме «великі держави є органічним передрівнем іншого способу розуміння сенсу життя. Цей новий спосіб у них ще не розвивається, але акумуляція індивідів, їхня організована взаємозалежність, постійний контакт і вербальна комунікація, людський спосіб вияву того, що можна виявити, створюють просторову можливість для існування поза собою, для репутації, слави, закріплення в пам'яті інших» (Паточка, 2001, с. 242). Цей новий вимір характеризувався, на думку Я. Паточки, не життям заради самого життя, а життям заради чогось іншого. На цьому рівні відбувається постійне взаємне визнання Іншого, рівного собі й вільного, який також прагне чогось іншого, окрім базової підтримки життя, й, відповідно, стає конкурентом у досягненні цього

іншого. Я. Паточка вважав, що стимулом для такого життя є прагнення до публічності, на противагу приватності. Втім, варто зазначити, що він визнавав, що перше не могло б стати можливим без другого, адже дім забезпечує життєві потреби, закриття яких дає можливість виходити за межі підтримки життя. Саме на публічному рівні, на думку Я. Паточки, виникає політичне життя. Тобто наявність державного утворення ще не гарантує наявності політики як спільного життя з Іншим, проте вони є взаємозалежними: громада уможливорює смислонаповнене й захищене існування дому, а дім уможливорює політичне життя.

Цікаво зазначити, що Я. Паточка вважав політичне життя також скінченням, тому громадяни, на його думку, мали б примиритися з загрозою смерті, щоб бути вільними. Найбільш яскравим прикладом, на його думку, було життя військових, які буквально борються за власні домівки та родини й тим самим протистоять загрозі смерті. Військових веде бажання жити вільне життя й підтримує «захист» з боку сім'ї й дому, які стають його опорою, а метою є захистити їх від небезпеки (Паточка, 2001, с. 244–245). Зважаючи на це, Я. Паточка називав політичне життя піднесеним, адже воно не лише сприймає світ як даність, а й дає йому проявитися безпосередньо. Також він вважав, що із політичним життям оновлюється і смисл життя як такого, що тепер може розгортатися в його цілісності.

З огляду на це, Я. Паточка наголошував, що, як форма запитування та ставлення під питання даностей, філософія, а з нею і історія, зародилась у давньогрецькому полісі. Особливим у цьому державному утворенні було, на його думку, те, що воно було ґрунтоване на постійній боротьбі та суперечках. У цьому контексті Я. Паточка посилався на Геракліта, наголошуючи, що тим спільним, що об'єднувало громадян, був *πόλεμος* (у перекладі з давньогрецької — суперечка, битва, війна), у якому громадяни перебувають за обопільної згоди та з якого виростає порозуміння і справжня єдність між ними. Важливо наголосити, що для Я. Паточки *πόλεμος* не був метафорою чи буквального посиленням на певні історичні події, інакше він би втратив властиве йому онтологічне значення.

На цьому, зокрема, наголошує Н. де Воррен у есе «Повернення додому. Рефлексії Яна Паточки про Першу світову війну», коли пише, що онтологічне

значення *πόλεμος* у Я. Паточки полягало в тому, що він «започатковує насилля проти самої мови як очищення та перетворення метафоричних значень природного світу на справжнє онтологічне надбання» (de Warren, 2014, p. 220). Насилля у цьому контексті полягає у тому, що філософи ставлять під питання наперед задані метафоричні значення, які приймалися без запитування людьми у природному стані. Подібне онтологічне запитування руйнує метафоричну мову, притаманну цьому стану, й властивий їй непроблематизований зв'язок значень із буттям. Таким чином, у *πόλεμος* виникає відповідальне ставлення до значення й, ставлячи під питання очевидності, люди дають речам можливість постати перед ними такими, якими вони є. Оскільки поява політичного життя у рамках поліса мала рівноцінну роль у переході від природного стану до історичного існування людини, у філософії Я. Паточки, то *πόλεμος* також відсилав у його роботах до форми співжиття політичних істот і до того закону, відповідно до якого й будується поліс.

Проте це надбання Стародавньої Греції, на думку Я. Паточки, було повністю забуто з приходом технологічної модерності. Замість відповідального ставлення до речей, у якому вони могли постати такими, якими є, виникло споживацьке ставлення до них. Саме тому Я. Паточка й вважав, що модерність повернула людей до природного стану й занурила в життя заради життя. Цей стан гарно визначив Н. де Воррен, коли описав «царство повсякденного» як «царство праці та тягара самоспоживання та виробництва життя; це рух прийняття, рабство життя самому собі» (de Warren, 2014, p. 223). З цим рабством життя та залежністю від речей як вияву влади Я. Паточка також пов'язував вивільнення оргіастичної сили, що проявилася у модерній війні у до того небаченому масштабі. Останнє було пов'язано, зокрема, з технологічним прогресом і підкоренням життя його досягненню. Саме бажання досягти примарного майбутнього, в якому прогрес буде остаточно встановленим, на думку Я. Паточки, й призвело до того, що війна була використана як спосіб його досягнення й, відповідно, стала визначати буденне життя. У цьому контексті є сенс посперечатися з Н. де Ворреном, який наголошує на тому, що аналіз Я. Паточки був присвячений Першій світовій війні (хоча вже з самої назви «Війни XX століття й XX століття як війна» стає зрозумілим, що йому

йшлося не про Першу світову війну, а про ту форму сучасної війни, яка зародилась із нею).

Н. де Воррен стверджує, що це есе Я. Паточки можна віднести до категорії творів *Fronterlebnis*⁹, які були написані філософами під час Першої світової війни з метою її виправдання (de Warren, 2014, р. 212). Хоча інший сучасний дослідник його творчості Даніель Лофер наголошує на тому, що Я. Паточка апропріював дискурс фронтового досвіду, а не продовжив його (Leufer, 2016, р. 162). Обидва вони називають тлумачення Першої світової війни, запропоноване Я. Паточкою, метафізичним. Н. де Воррен пояснює це тим, що досвід фронту у філософії Я. Паточки мав таке саме метафізичне значення, як і в працях інших філософів, які возвеличували війну. Проте, якщо порівняти розуміння війни Я. Паточки з метафізичними концепціями війни Г. Фіхте й, відповідно, Е. Гусерля та Р. Ойкена, то можна побачити важливу розбіжність: тимчасом як останні возвеличували значення війни задля становлення німецької нації, Я. Паточка показав, що війна пронизала усе сучасне суспільство, й тому потрібно акумулювати фронтовий досвід, щоб продемонструвати, що той мир, у якому ми живемо, не є справжнім миром, адже він використовує війну задля досягнення певного майбутнього. Тоді стає зрозумілим, чому фронтовий досвід мав таке значення у філософії Я. Паточки, адже ті, хто його прожив, побачив на власні очі, що буденне життя, тобто життя природне, не варте ризику, адже людина в ньому не живе автентичним відповідальним життям, а лише споживає заради влади.

Ба більше, влада підкорює у такому житті всі цінності собі. Таким чином, фронтовий досвід показує, «що життя в жодному разі не можна розуміти з точки зору дня, з точки зору буденного життя, життя акцептованого, а з точки зору боротьби, ночі, з точки зору полеміки» (Паточка, 2001, с. 251). Я. Паточка вірив, що той, хто так зрозумів життя, зможе змінити й світ, у солідарності з іншими досягти справжнього миру. Тому він і виснував, що в сучасному світі саме солдат, а не

⁹ Слово німецького походження, що означає «фронтовий досвід»; його вживають для позначення літератури, яка цей досвід глорифікувала. Первинно цей термін використовували для пояснення творчості Ернста Юнгера, на чії описи фронтового досвіду й посилався Я. Паточка.

філософ, як у античності, здатен вийти за межі антагонізму природного світу, а саме антагонізму між буденним і демонічним, в якому останнє проривається крізь це буденне й підважує сприйняті за належне значення. Цей антагонізм, на думку Я. Паточки, є небезпечним, оскільки проявляється у війнах і конфліктах.

Можна припустити, що Н. де Воррена, як і багатьох інших критиків Я. Паточки, зокрема Д. Лофера, могла ввести в оману метафоричність мови чеського мислителя. Зокрема, Н. де Воррен наголошує, що Я. Паточка пише шифрами, коли говорить про солідарність з ураженими, тобто тими, хто пережив досвід фронту (de Warren, 2014, p. 242). Намагаючись угадати, хто може розвинути цю солідарність із ними, Н. де Воррен навіть припускає, що на це здатні лише філософи, хоча Я. Паточка писав про усіх, хто відкритий душею, тобто чутливих і емпатичних особистостей. Д. Лофер також вважає, що Я. Паточка займає елітарну позицію і приписує інтелектуалам визначальну роль у розвитку солідарності з ураженими, хоча, знову ж таки, прямої відсилки до цього в його тексті ми не можемо знайти. Це пов'язано з метафоричністю мови Я. Паточки, яку Д. Лофер називає загадковою та такою, що призводить до містифікації (Leufer, 2016, p. 170).

Цю рису його тексту можна пояснити, проаналізувавши ті джерела, на основі яких він розвинув власні філософські погляди. Наприклад, метафору ночі, яку він надалі розвинув і протиставив дню як буденному життю, Я. Паточка запозичив у чеського поета Карела Гінека Маха (1810–1836). Саме ця метафора допомогла йому увиразнити дилему ХХ століття, яка полягала в тому, що «сили дня піднесли життя до позиції найвищої цінності, але, як стверджує Паточка, саме життя може забезпечити лише відносний сенс, який зрештою не може протистояти відчуттю глибокої безглуздості, яке, здається, є нашим екзистенційним станом у сучасності» (Leufer, 2016, p. 173). День і ніч стали в його роботі «Єретичні есе з філософії історії» метафорами для дихотомії життя та смерті, й саме ніч як смерть, із якою зіштовхуються впритул на фронті, допомагала, на його думку, усвідомити всю беззмістовність життя, що, заради власного ж продовження, посилає людей на війну. Саме таке життя, що керувало ХХ століттям, Я. Паточка сприймав як неавтентичне, адже воно ставилось до смерті лише як до статистики й тому легко

жертвувало людьми задля власної користі (в ім'я майбутніх поколінь і прогресу). Відмовитись від такого життя й панування дня, на думку Я. Паточки, могли саме солдати, які ризикували власним життям і, в такий спосіб, відкидали його як найвищу цінність.

Що ж могли робити ті, хто жив у «мирний» час (у лапках, оскільки його продовжують визначати цінність життя і сили дня, а отже й війна)? Я. Паточка вбачав можливість протистояти цим силам, що тероризують усіх, хто протистоїть відповідним їм цінностям, у ствердженні смерті як відкритої можливості, «яку ніколи не зможуть повністю використати можновладці» (Leufer, 2016, р. 175). Щоб перетворити це автентичне ставлення до смерті (яке чомусь за аналогією з фронтовим досвідом Д. Лофер називає «особистою жертвовністю», хоча Я. Паточці не йшлося про буквальний ризик власним життям на фронті) на історичну силу й подолати гегемонію дня, Я. Паточка пропонував зорганізуватися в «солідарність уражених». Саме таке об'єднання уражених, а з часом і тих, хто солідаризується з ними, в його концепції, могла стати політичною силою, здатною завершити війну, яка продовжує існувати під прикриттям миру.

Проте, як зауважив Д. Лофер, ця політична сила у філософії Я. Паточки не була описана в позитивному ключі, адже він не запропонував певної політичної програми, натомість вона мала діяти негативно — знеохочуючи людей слідувати цінностям дня. Щоб досягти повної відмови людей від цінностей дня, які є матеріальними цінностями, відповідно до яких людина цінує те, що має, уражені мали стати духовним авторитетом, поділитися власним досвідом із тими, хто його не мав, і так далі до створення певної організованої солідарності. Проте багато дослідників фокусуються на цьому негативізмі в його творчості. Ба більше, деякі вважають його висновки песимістичними, дивними й жахаючими. Саме такими словами описував ці есеї у передмові до французького перекладу есе Я. Паточки, яка була долучена й до англійського перекладу, Поль Рікер (Ricoeur, 2007).

Негативність філософії Я. Паточки, у тому сенсі, що вона не була пов'язана з певною політичною дією, окрім знеохочення людей від переважних цінностей і заохочення до об'єднання, також могла стати причиною, чому метафору ночі, як

протилежності дню, сприймають як неполітичну за своєю суттю. Ба більше, той самий Д. Лефер стверджує, що така солідарність уражених виникає на периферії політики, а не в її центрі. Проте чи цей аргумент є достатньою підставою, щоб погодитись, що у Я. Паточки «автентичне людське існування змушене полишити поліс або, в кращому випадку, функціонувати на його околицях» (Leufer, 2016, р. 176)? Ми вважаємо, що ні, оскільки, по-перше, новий тип спільноти, що ґрунтувався б на фронтовому досвіді й, відповідно, на солідарності та особистій відповідальності, може набути позитивної політичної сили, навіть якщо виростає із відмови від цінностей. Просто Я. Паточка не описав, як ця спільнота може діяти, щоб не стати інструментом дня, але вважав, що саме вона може стати силою, що здатна повернути нас від мислення в категоріях дня до орієнтації на категорії ночі, які допоможуть побачити, що війна насправді керує буденним життям.

По-друге, негативність його філософії, що виражається, зокрема, у метафорі ночі, була необхідною, оскільки він наголошував на первинній потребі відмовитися від цінностей дня. Проте у його філософії це був лише перший крок до того, щоби відкрити нове значення життя, яке б не було підкорене споживанню, кар'єрі та іншим формам інструменталізації людини. Цей крок, на думку Я. Паточки, є необхідним, якщо люди хочуть жити автентичним життям й, відповідно, турбуватися про душу замість турботи про власність і споживання матеріальних цінностей, що остаточно охопила людей у XX столітті й, на нашу думку, продовжує визначати XXI століття споживання. Споживання як форма життя не є автентичним, оскільки таке життя не дає ані речам постати такими, як вони є, ані людям постати рівноцінними й рівноправними, а не інструменталізованими. Саме тому Я. Паточка вважав крок заперечення й відкидання самоочевидних значень необхідним для постановки політики (в її онтологічному значенні, а не в тому, що нині існує в світі у формі демократій та інших державних організацій, оскільки наявність держави не означає наявність політичного життя).

Оскільки Я. Паточка пов'язував історичне виникнення політичного життя з появою полісів із притаманними їм суперечками, тобто *πόλεμος* як формою співжиття людей, що будувалась на насиллі у сенсі філософського запитування, яке

руйнувало зв'язок значень і буття, і, відповідно, підходило до значень з відповідальністю, то для переходу до політичного життя у наш час необхідним залишається піддавати всі задані значення сумніву. Тільки така дія уможлиблює, відповідно до філософії Я. Паточки, історичне існування людини. У цьому, зокрема, полягає «єретизм» його філософії історії, оскільки він пропонував відмовитися від тоталізуючої перспективи, що розглядала історію крізь війни. Таке бажання Я. Паточки відійти від притаманних філософам поглядів на історію, що надавали прерогативу майбутньому, перегукується із думкою Е. Левінаса про історію та майбутнє як такі, що несуть у собі тиск тотального. Сам Е. Левінас пропонував дати можливість кожній окремій миті постати у її значенні тут і тепер. Справжній мир, на його думку, мав бути побудованим на стосунках із кожним Іншим як унікальним і самостійним. Так само й у філософії Я. Паточки миру можна було досягти лише після розвитку солідарності, що неможлива без визнання унікальності досвіду Іншого, який пройшов війну, та дослухання до його думки щодо того, що досягнений мир є несправжнім: він є лише перемир'ям, що може знову послати людей на війну. Ба більше, тотальність війни та миру, який ховає в своїй основі війну, заперечує множинність інших, намагаючись поглинути її та інструменталізувати.

Попри те, що погляди на війну Е. Левінаса і Я. Паточки багато в чому продовжують одне одного, їхні концепції війни у межах класифікації альтернативних філософських поглядів війни можна віднести до *військово-політичної* та *феноменологічної*, відповідно. Перш за все, це пов'язано з тим, що Е. Левінас убачав можливість мирного співіснування з Іншими як таку, що лежить в основі нашого життя як такого, й тому нескінченність, на противагу тотальності війни, яку він сприймав як продовженням політики й тоталізуючого наративу класичної філософії, може й має лягти в основу етики й забезпечити етичне ставлення до Іншого. При цьому він не описував окремі досвіди війни, окрім як узагальнюючи, що підкорення тотальності вимагає відмови від колишнього життя. Натомість Я. Паточка викривав сучасну йому політику й вважав установлений мир після Другої світової війни несправжнім саме на основі аналізу специфічного

фронтового досвіду. Ба більше, цей мир був, на його думку, продовженням війни в іншій формі. Саме тому Я. Паточка пропонував розвинути солідарність із тими Іншими, які були уражені війною, оскільки він вважав, що саме вони можуть допомогти усвідомити необхідність відкинути цінності дня, буденності та миру. Попри таку відмінність у розумінні війни у цих феноменологів, їхні тлумачення цього феномену демонструють потенціал феноменологічного пізнавально-методологічного проєкту для опису досвідів війни. Зокрема, Е. Левінас писав «Тотальність і нескінченність» уже на основі власного воєнного досвіду, тож його сприйняття війни базувалося, зокрема, й на його досвіді перебування у таборах для військовополонених, який він детальніше описав у своїх щоденниках (Levinas, 2022). На відміну від Е. Левінаса, Я. Паточка не брав безпосередньої участі у війні, тож його робота свідчить про можливість описувати досвіди інших крізь призму феноменології, що він і зробив, узагальнивши фронтовий досвід.

У результаті історико-філософської реконструкції поглядів філософів на війну стає зрозумілим, що у постструктуралістському, психоаналітичному та феноменологічному розумінні війни, на противагу її провідним філософським тлумаченням як продовження політики / економіки / культури тощо, з'являється місце для суб'єктності звичайних людей. Якщо в усіх класичних концепціях війни як політичного, метафізичного, соціального чи економічного феномену цю суб'єктність мали лише державці й вище військове керівництво, яке вирішувало розпочати війну в продовження власної політики / економіки / соціальних відносин чи з метою становлення нації, то всі, кого відправляли воювати, а тим паче звичайні цивільні, цієї суб'єктності не мали (хіба в ревізіоністських теоріях справедливої війни, в яких військові отримували суб'єктність як моральні агенти). В альтернативних філософських підходах до війни військові постають тими, хто здатен знищити державу як таку, оскільки є носіями *машини війни*, розірвати тотальність і вийти за межі накиннутих обмежень цінностей миру та дня. Принаймні такі думки ми знайшли в роботах Ж. Дельоза і Ф. Гватарі, Е. Левінаса і Я. Паточки, відповідно. Звичайні люди стають суб'єктами власних переживань війни та специфічних досвідів, зокрема «солідарності з ураженими».

Попри це, постструктуралістські методології, зокрема генеалогія, яку використовував М. Фуко у своєму дослідженні влади, деконструкція, яку використовував Ж. Деріда, а також номадологія Ф. Гватарі й Ж. Дельоза, не мають потенціалу для подальшої концептуалізації досвідів війни, оскільки не надають методів для опису досвіду й не цікавляться досвідом суб'єктів. Натомість постструктуралісти фокусуються на тому, як владні відносини, мова й такі інші фактори, як асимільована *машина війни* та право, основане на насильницькому акті, структурують досвід суб'єктів. З огляду на це, нехай постструктуралізм і повертає суб'єктність звичайним людям, які беруть участь у боротьбі за владу чи прагнуть знищити державу, все ж людина не сприймається як автономна особистість, а набуває значення з огляду на ті ролі, які «грає» під впливом мовної системи, боротьби за владу чи інших факторів, які її визначають. Саме ці фактори аналізують постструктуралісти.

На противагу постструктуралізму, феноменологія і психоаналіз є тими методологіями, які прямо сфокусовані на досвіді людей. Проте, якщо за допомогою феноменології можна проаналізувати усі свідомі досвіди людей, так чи так описані у формі щоденників, рефлексій, інтерв'ю, літературних творів чи філософських праць, то психоаналіз працює лише з неусвідомленими переживаннями суб'єктів, які символізуються під час терапевтичних сесій із психоаналітиком. Ба більше, саме застосовуючи феноменологічну пізнавальну методологію, досвіди людей, описані як у репортажній, так і в літературній та науковій формі, можна концептуалізувати, чого не можна здійснити за допомогою психоаналізу, який працює з глибоко особистими темами.

Якщо настанова феноменології буквально звучить як «Дивись!», то психоаналіз «не має до діла із безпосереднім спостереженням фактів, натомість сегрегує та формує їх відповідно до (власних) теоретичних пересудів» (Буцикін, 2021, с. 150). Тобто, замість описувати переживання у моменті та споглядати розгортання певного досвіду, психоаналітики намагаються відстежувати своєрідну генеалогію цього досвіду до дитинства чи певних травматичних подій. Це яскраво помітно у тому, як працюють із певними досвідами психоаналітики і як описують

ті самі досвіди феноменологи. Наприклад, говорячи про досвід міграції, який можна розглядати як один із досвідів, що постають унаслідок війни, психоаналітики працюють із ним як із витісненою втратою (White & Klingenberg, 2021). Натомість феноменологам ідеться про те, як людина проживає міграцію, і, відповідно, вони підбирають метафори, щоби описати те, як міграція відчувається (Ahmed, 2000; Sánchez, 2022).

Попри те, що в обох пізнавально-методологічних підходах виникає багатоманіття суб'єктів у війні, відмінним є те, як працюють із суб'єктами феноменологи та психоаналітики. Зрозуміло, що сучасні феноменологи відійшли від вузького визначення суб'єкта, яке запропонував засновник психоаналізу Е. Гусерль, а саме — зрілої притямної здорової людини, проте вони й не стали мислити його психоаналітично як невротичного суб'єкта. Натомість сучасним феноменологам ідеться про досвід людини як втіленого Я, тобто вони беруть за основу розуміння запроваджене французьким феноменологом М. Мерло-Понті. Зрозуміло, що Е. Гусерль не заперечував утіленості особистості, проте тіло не було локусом сприйняття у його феноменології. М. Мерло-Понті, натомість, безпосередньо повернувся до самих речей, адже надав центральне значення тій «речі», якою є людина як втілена особистість, що здатна сприймати цей світ саме тому, що є його частиною. Таким чином, він відкрив доступ до багатоманіття тілесних досвідів різноманітних суб'єктів.

На противагу феноменології «фройдівський психоаналіз визначає несвідомі процеси, сили та енергії, акти витіснення та повторення, які не є одразу (і можуть ніколи не стати) доступними для свідомого суб'єкта, а радше мають бути ідентифіковані через посередництво психоаналітичної взаємодії з аналітиком, який працює через натяки, сліди, промахи, розриви, опори та відсутність, що вказують на ці глибинні сили, що діють» у людській психіці (Moran, 2017, р. 4). Цікаво, що те саме стосується юнгіанського психоаналізу. Попри це, в роботах М. Мерло-Понті можна знайти значну кількість посилань на психоаналіз, і це одна з причин, чому не можна говорити про повну незіставність цих методологій, адже як перша, так і друга працюють з різноманітними суб'єктами. Натомість мова йде про

незастосовність психоаналізу для опису тих досвідів, які є свідомими, а не витісненими.

Ще одним аргументом на користь феноменології є те, що цю методологію все більше використовують у сучасних критичних дослідженнях війни та транснаціональних дослідженнях міграції у результаті війни. Перша піддисципліна відокремилась від міжнародних відносин з їхнім суто політичним тлумаченням війни, щоби надати голосу людям, чиї досвіди не враховували при вивченні феномену війни в класичних міжнародних відносинах, оскільки класично війну розуміли як інструмент політики, а отже й відповідальність можновладців і всіх тих, хто при владі, а не досвід людей, які її ведуть і проживають. Представники напряму критичних досліджень війни об'єдналися у трансдисциплінарну спілку та створили у 2015 році однойменний журнал. Ця піддисципліна не є методологічно одноманітною, проте один із редакторів журналу посилається на феноменологію як методологію, що дає змогу описати війну крізь призму досвіду.

Зокрема, у своїй статті «Три пропозиції щодо феноменології війни» Шейн Брайтон (Brighton, 2011) розглядає, як війна постає інтенційним об'єктом, що впливає на життєсвіт, явно використовуючи феноменологічний вокабуляр для опису цього феномену. Він посилається на К. фон Клаузевіца як органічного феноменолога для того, щоби показати, що війна є непередбачуваним феноменом, який постулює надлишок буття над знанням, відповідно до чого досвід війни важко вхопити у певних категоріях. Саме тому Ш. Брайтон вважає, що перед феноменологією війни стоїть виклик, що «полягає в описі поля випадкового руйнування та перетворення, в якому знайомі або само собою зрозумілі об'єкти знання та структури значення перевантажуються і трансформуються» (Brighton, 2011, р. 102). Й саме таким полем, на його думку, є війна.

Також Ш. Брайтон посилається на Е. Левінаса, щоб продемонструвати необхідність описувати досвіди війни, те, що війна приносить у суспільне та політичне життя. Посилаючись на аналіз Ганни Арендт воєнного досвіду Рене Шара, Ш. Брайтон виводить третю і останню пропозицію про феноменологію війни, а саме, що війна як інтенційний феномен є генеративною силою, що вимагає

від нас продукувати нові сенси, які б можна було протиставити тим, що призвели до війни. Ба більше, на думку Ш. Брайтона, останнє відкриває можливість простежувати структури війни в мирі. Але не лише представники критичних досліджень війни прагнуть переосмислити війну з погляду досвіду людей. Інші дослідники у сфері міжнародних відносин також діагностують занепад цієї галузі знань і наголошують на необхідності залучити феноменологічну методологію для осмислення війни як втіленого людського досвіду (Narozhna, 2021; McSorley, 2013).

Також до феноменології звертаються представники нового міждисциплінарного підходу до дослідження питань міграції — транснаціоналізму. Перш за все посиляються на доробок М. Мерло-Понті у спробах створити філософію транснаціоналізму (Doyle, 2009) та описати міжперсональні стосунки як основу життя людини (Nowicka, 2020). Значення робіт французького феноменолога розкривається у цих роботах крізь призму його концепції «втіленої інтерсуб'єктивності», що допомагає відійти від декартового дуалізму й побачити іншого як Іншого. Іншою філософинею, до якої звертаються при осмисленні транснаціональних зв'язків, є британсько-австралійська феноменологиня Сара Ахмед. Важливою для транснаціональної інтерпретації міграції стала її концепція «орієнтації», яку вона запропонувала у праці «Квір феноменологія» (Ahmed, 2006). Цю концепцію використовують для дослідження подвійної позиції, яку займають мігранти, коли намагаються асимілюватися в новій культурі, привносячи свої власні культурні патерни в нові обставини, в яких вони вже не спрацьовують (Nowicka, 2020, р. 7). Інша ідея С. Ахмед, запропонована у праці «Дивні зустрічі» (Ahmed, 2000), а саме, ідея тілесних відчуттів, які переживає людина, покидаючи дім при міграції, також знайшла своє продовження в транснаціональних дослідженнях цього феномену (Nikielska-Sekuła, 2023).

Висновки до Розділу 2

Філософський аналіз, а також прочитання і порівняння текстів представників тих філософських методологій, які створюють місце для людської суб'єктності в

умовах війни, а саме постструктуралізму, психоаналізу та феноменології, дали змогу виділити такі альтернативні філософські концепції війни:

- *антиполітичну*, до якої можна віднести погляди Ж. Дельоза і Ф. Гватарі. У їхній концепції війна постає як похідний феномен від кочівницької *машини війни*, що покликана знищити політику у формі держави, й тому армія, як апропрійована машина-війна в межах держави, отримує потенціал зруйнувати державу зсередини, який реалізувався в суб'єктності військових та селян і робітників, що були здатні підхопити революційні антидержавницькі дії;

- *військово-політичну*, до якої можна віднести погляди М. Фуко і Е. Левінаса, оскільки перший вважав, що війна лежить в основі мирної політики, що побудована на постійній боротьбі за владу, а другий стверджував, що політика як мистецтво ведення війни була протилежною моралі (чим він відмовився від обох полюсів класичного розуміння війни крізь політику та етику) й пов'язана з панівним у західній філософській традиції терміном «тотальність». Саме війна як чисте буття, на думку Е. Левінаса, містила можливість вийти з цієї тотальності та досягти миру в формі зустрічі з Іншим, що трансцендує тотальність у формі нескінченності. Ця можливість також ховалась у людях, які були здатні відкинути тиск тотальності. У цьому моменті було виявлено місце, де людина отримує суб'єктність у філософії Е. Левінаса — лише тоді, коли відкидає тотальність і здатна побачити множинність Інших та їхніх досвідів;

- *феноменологічну* концепцію Я. Паточки, який вважав, що мир, якому люди принесли в жертву все XX століття, насправді оснований на війні як вимозі пожертвувати сьогоденням в угоду певному майбутньому. Філософ наголошував, що досягти справжнього миру можна, лише розвинувши «солідарність уражених», тобто тих, хто пройшов крізь горнило фронту й усвідомив ілюзорність миру, що посиляє людей на смерть заради прогресу. Таким чином, у його концепції суб'єктність отримали військові та всі ті, хто був готовий дослухатися до їхнього досвіду й відмовитися від цінностей миру, дня й життя на користь цінностей ночі, які могли дозволити повернутися до автентичного життя, що не керується матеріальними цінностями;

- *насильницько-правову* Ж. Деріда, у якій війна як основоположний акт насилля, що встановлює правовий режим, лежить в основі законодавства. Попри ґрунтовний аналіз тих умов, у яких створюється право та які закладають можливість його подальшої насильницької зміни, Ж. Деріда не надав суб'єктності людям у війні як формі такого насилля, що підтримує встановлений статус-кво;

- *психоаналітичну*, до якої можна віднести погляди на війну З. Фрейда, М. Кляйн, А. Фройд, а також К. Юнга. Якщо засновник психоаналізу простежував походження феномену війни до агресивних імпульсів, притаманних людям, які можуть бути переспрямовані та соціально обмежені для того, щоби уникнути війни, то інші психоаналітики, змістивши фокус на дитячу психіку, інакше тлумачили війну. М. Кляйн і А. Фройд запропонували аналізувати війну крізь призму внутрішньопсихічних процесів, що були незалежні від зовнішніх подій. К. Юнг, з іншого боку, вважав, що войовничі інстинкти неможливо викорінити в людині. Натомість, він пропонував зменшити кількість внутрішньодержавних і міждержавних конфліктів шляхом спрямування агресивних імпульсів усередину психіки. Якщо у З. Фрейда і його британських послідовниць суспільство отримало суб'єктність у війні як фактор обмеження імпульсів і розвитку підтримувального середовища для дітей, то К. Юнг переклав відповідальність за аналіз на аналізantів, тобто на самих громадян, які, на його думку, несуть відповідальність за війни, що виникають із їхніх агресивних імпульсів. Усупереч тому, що психоаналіз звернув увагу на багатоманіття суб'єктів, зокрема дітей та матерів, й ті несвідомі процеси, які відбуваються з ними під час війни (зокрема «військовий невроз»), застосування цієї методології передбачає створення специфічної психоаналітичної ситуації, у якій аналітик допомагає аналізantу символізувати витіснені переживання.

Попри те, що і постструктуралізм, і психоаналіз, і феноменологія демонструють потенціал для повернення суб'єктності військовим і звичайним людям у війні, феноменологія демонструє перевагу як методологія, найбільш придатна для опису досвідів війни, який може лягти в основу кращого розуміння цього феномену. Перш за все, це пов'язано з тим, що постструктуралісти не працюють із досвідом, а аналізують його лінгвістичні, владні та інші структури.

Суб'єкт може мати владу в контексті їхніх досліджень війни, але це не означає, що вони досліджують його досвід. Психоаналіз, з іншого боку, працює з багатьма суб'єктами, але у дуже «інтимній» атмосфері, оскільки переймається їхніми несвідомими процесами, які здатні оприявнитися внаслідок перенесення в стосунках із терапевтом. Лише феноменологія пропонує методологію, яку можна застосувати для опису досвідів війни різних суб'єктів. Тобто, як пізнавально-методологічний підхід, феноменологія не обмежується позицією дослідника, який описує власні переживання, а пропонує методи для роботи з переживаннями інших.

РОЗДІЛ 3. ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ДОСВІДІВ ВІЙНИ

Мета цього розділу полягає в концептуалізації описів таких досвідів війни, як вимушена міграція, окупація і воєнний стан. Концептуальна реконструкція досвідів міграції на основі робіт феноменологів Альфреда Шюца, Сари Ахмед і Карлоса Санчеса дасть можливість оприявнити значення тілесності й дому як її продовження в мігрантських досвідах, а також окреслити суб'єктів цих досвідів. Концептуалізація описів досвіду окупації у працях Моріса Мерло-Понті й Жана-Поля Сартра допоможе продемонструвати, як дім по-різному може структурувати досвіди людей під час війни, залежно від того, яку суб'єктну позицію вони обирають — переховуватися, долучитися до руху опору чи стати колаборантами. Посилання на описи проживання воєнного стану в роботах вітчизняних філософів, які описують досвіди військових, людей, які проживають у прифронтових територіях, та інші досвіди свідків російсько-української війни, — Вахтанга Кебуладзе, Володимира Приходька, Тетяни Огаркової та Володимира Єрмоленка — ляже в основу осмислення того значення, яке має спільний знаменник, який об'єднує різноманітні досвіди війни — дім¹⁰.

3.1. Досвід вимушеної міграції

Міграція є одним із найбільш досліджених досвідів війни. Можливо, причиною є «доступність» цього досвіду для дослідження, адже спілкування з мігрантами, яке лягає в основу всіх емпіричних досліджень, не потребує від дослідників перебування у зоні бойових дій. Хоч би там як, але саме міграції, а не іншим воєнним досвідам, присвячені як окремі дисципліни, так і значна частина досліджень у сфері політології, соціології, економіки, географії, антропології та інших. Проте всі ці дослідження фокусуються на причинах і наслідках міграції для мігрантів та суспільств, які їх приймають, а також на політичних, географічних та економічних умовах і обмеженнях цього явища в різних країнах. Лише поодинокі антропологічні дослідження стосуються теми специфічних досвідів мігрантів, але

¹⁰ Частину матеріалів цього розділу було опубліковано у статтях і тезах за темою дисертації: (Амельченко, 2025a, 2025b, 2025c).

вони здебільшого базуються на емпіричних даних і опитуваннях і не узагальнюють отримані результати в рамках певної теорії. Відмінним є сучасний транснаціональний підхід до міграції, у якому дослідники почали систематично звертатися до філософії, зокрема сучасної феноменології, з метою інтерпретації отриманих результатів. Транснаціональні дослідження присвячені способам і формам крос-кордонних зв'язків, які мають мігранти та які роблять їх належними до декількох націй одночасно. Однією з тем, яку порушують сучасні дослідники, які користуються цим підходом до вивчення міграції, є тема належності як тілесного відчуття (Nikielska-Sekuła, 2023; Nowicka, 2020). У зв'язку з виникненням таких досліджень можна стверджувати про тілесний поворот у дослідженні міграції. Останній не був би можливим, якби французький феноменолог Моріс Мерло-Понті свого часу не поборював дуалізм душі й тіла та не зробив тіло центральним у сприйнятті людини. Саме тому деякі дослідники вважають, що тілесний поворот середини ХХ століття сам по собі був глибоко-феноменологічним процесом, адже пов'язаний із тим, що досвід став основою знання (Sheets-Johnstone, 2011).

«Феноменологія сприйняття» М. Мерло-Понті (Merleau-Ponty, 2002) залишається знаковою працею, яка дала змогу привести феноменологію ще ближче до самих речей, заглибивши сприйняття у тілесну площину. Так, на противагу трансцендентальному суб'єктові, який мав центральне місце у ранніх роботах Е. Гусерля, М. Мерло-Понті представив втіленого суб'єкта. Зрозуміло, що тіло не було лише об'єктом сприйняття у теорії Е. Гусерля, але він вважав, що люди насамперед сприймають себе як свідомих, а не втілених істот (Гусерль, 2020). Ба більше, тіло, на його думку, не мало впливу на сприйняття (Halak, 2016). Можливо, саме тому представники транснаціоналізму, які намагаються створити філософію цього підходу, звертаються саме до доробку М. Мерло-Понті (Doyle, 2009). Й навіть ті, у чиїх роботах немає прямих відсилок до робіт цього французького феноменолога, послуговуються його доробком, оскільки посилаються на інших феноменологів, чиї роботи були б неможливі без нього, зокрема на праці Сари Ахмед (про яку йтиметься далі).

Тема міграції також присутня у доробку дуже важливого для сучасної соціології, феноменолога та соціолога Альфреда Шюца. У його есе можна знайти описи специфічних воєнних досвідів, зокрема досвіду міграції. Важливо зазначити, що у статті «Чужинець» (Schutz, 1976) він описував характерний для всіх чужинців досвід спроби інтерпретувати культурну модель незнайомої групи й зорієнтуватися в ній, що властиво, зокрема, мігрантам. А. Шюц визначав «чужинця» як «дорослу людину нашого часу та цивілізації, яка намагається бути прийнятою або принаймні толерованою групою, до якої вона звертається» (Schutz, 1976, р. 91). Щоб зрозуміти, що такого специфічного є у досвіді чужинця, він почав із дослідження того, як людина засвоює певну культурну модель, звичне для неї мислення, яке ототожнюється зі здоровим глуздом, і систему релевантностей, властиву певному суспільству. А. Шюц пояснював це так: від народження люди засвоюють певний культурний зразок як беззаперечний. Саме він допомагає їм діяти у соціальному світі, інтерпретувати дії інших і досягати бажаних результатів, адже надає певні «рецепти» щодо того, як поводитися в тій чи тій ситуації. Коли у цей світ потрапляє чужинець, то йому не дано цих базових «знань» і «рецептів», і тому він ставить усе, що відбувається, під питання, адже будь-який культурний зразок ззовні постає непослідовним і нечітким. Просто зсередини нього це непомітно.

Попри те, що люди діють відповідно до традицій, із якими кожен чужинець може ознайомитися, ці традиції не є частиною його власного життя та історії, й тому залишаються поза його досвідом (Schutz, 1976, р. 96). Саме тому чужинець, на думку А. Шюца, звертається до власного звичайного мислення та культурного зразка у спробі інтерпретувати нове соціальне середовище. Проте ці попередні знання не спрацьовують, оскільки з погляду власної культури люди здатні лише частково інтерпретувати чужі їм групи, адже їхні культурні зразки не дають керівництва для взаємодії з ними. І саме тому, щоб інтегруватися в нову спільноту, чужинець має навчитися діяти в межах нової соціальної групи й прийняти, що засвоєні з власним культурним зразком стереотипи щодо неї не допоможуть йому в цьому. Але головна проблема полягає навіть не в засвоєних стереотипах, а в тому, що культурний зразок іншої соціальної групи не має для чужинця авторитету, проте

має стати ним, щоб він зміг ним керуватись і інтегруватися в нове суспільство, а не лише споглядати зі сторони взаємодії інших у ньому.

Ще однією проблемою для чужинців постає, на думку А. Шюца, те, що вони не здатні розрізняти типову поведінку у новому соціумі від суто індивідуальної. Тому вони не можуть скласти загальної картини про нову групу й очікувати «типової» реакції на певні свої дії, адже роблять узагальнення на основі індивідуальної взаємодії з окремими членами спільноти, чий індивідуальні реакції не можна екстраполювати на всю спільноту. «Звідси відсутність у чужинця відчуття дистанції, його коливання між віддаленістю та інтимністю, його вагання та невизначеність, а також його недовіра до будь-якої справи...», яка здається самозрозумілою для членів групи (Schutz, 1976, р. 103). Тому настільки важливо дослідити і зрозуміти культурні зразки, якими користується нова група. Інакше чужинець не стане своїм і продовжить існувати на межі культурних зразків, повністю не належачи ні власному, ні новому зразку.

Британсько-австралійська феноменологиня С. Ахмед критикує таке вживання слова «чужинець» на позначення специфічного досвіду людей, які перебувають «не на своєму місці», тобто не у своїй культурі. Вона вважає, що таке узагальнене використання слова «чужинець» для позначення мігрантів, біженців і усіх тих, хто покинув дім із різних причин, приховує різницю досвідів цих людей. Ба більше, С. Ахмед демонструє, що це слово стало фетишем, абстрагованим від стосунків, у яких ми зустрічаємося з іншим. Вона називає такого роду об'єктивацію фетишизмом фігури, адже подібне використання цього слова нівелює різноманітність історій, які стоять за тими, хто полишив свій дім. Натомість, завдяки такому фетишу фігура «чужинця» отримує власне позаісторичне життя. Але найгірше, що вона використовується для того, щоби посилатися на конкретних людей у світі, тобто, незважаючи на її формальну абстрактність, фігура «чужинця» постійно отримує референтів у реальному житті. Оскільки ж фігура «чужинця» спрацьовує по-різному і різних контекстах, С. Ахмед вважає, що за нею приховані різноманітні й відмінні одні від одних трудові відносини. У будь-якому випадку усе

те «незнайоме», що люди уявляють, що можуть зустріти, втілюється саме в фігурі «чужинця», який ніби з'являється скрізь, звідусіль підстерігає.

Щоб позбавитися цього фетишизму, С. Ахмед пропонує звернутися до етики як методу сприйняття іншого як Іншого¹¹. У власній концепції етичного ставлення до Іншого вона відштовхується від етики Е. Левінаса, з її відкритістю до Іншого та такої зустрічі з ним, у якій його інакшість може розкритися. Проте С. Ахмед відходить від левінасової етики, показуючи, що Інший стає фігурою та впізнається у самому називанні його Іншим. Адже, описуючи Іншого як такого, «що має характер “інакшості”, означає впізнавати Іншого певним чином», абстрагуючи його від окремих особливих інших і тих способів, у які вони зустрічаються (Ahmed, 2000, р. 143). С. Ахмед вважає, що у такий спосіб Інший теж стає фетишем у роботах Е. Левінаса, що підважує всю його етику. Вона наголошує, що щоб зустріти Іншого етично, ми маємо зустріти його не в абстракції думки, а в конкретиці світу, у якій Я конститується в стосунках з Іншими. Саме тому С. Ахмед пропонує побудувати етику зустрічі з Іншим за конкретних умов, тобто перевести увагу з особливості Іншого на особливість способів зустрічі з Іншим, у яких відбувається розрізнення одних від інших. Замість вважати, що особливість можна вхопити як характеристику тіла чи обличчя Іншого, розрізнення між іншими постає у її феноменологічному проєкті як те, що відбувається під час зустрічі.

Але при цьому С. Ахмед ідеться не про зустріч тут і зараз, а про всі ті соціальні процеси в минулому та в інших місцях, які зумовлюють її. На позначення цих процесів С. Ахмед використовує термін часової та просторової дислокації, тобто всіх тих минулих і майбутніх місць та подій, які призводять до зустрічі та можуть постати після неї. «Описувати не Іншого, а спосіб зустрічі, в якому зустрічаються з Іншим, означає не тримати Іншого на місці чи перетворювати його на тему, поняття чи річ. Швидше, це означає пояснити умови можливості зіткнення з ним таким чином, що він перестає бути повністю присутнім у цей самий момент

¹¹ Оскільки артиклів в українській мові немає, пропонуємо використовувати Інший із великою літери для перекладу «the other», яке позначає конкретного іншого.

зустрічі віч-на-віч, неприсутність, яка водночас відкриває можливість зіткнення з чимось іншим, ніж цей Інший, з чимось, що може здивувати того, хто стикається...» (Ahmed, 2000, p. 145). Отже, люди виходять за межі «впізнавання» в іншому Іншого, тобто не застосовують попередні знання задля того, щоби оцінити його як свого чи чужого. По суті саме така зустріч і є феноменологічною, оскільки передбачає винесення за лапки попередніх знань і ставлень.

Попри її критику використання поняття «чужинець», С. Ахмед вважає, що чужість як риса є необхідною для встановлення «свого», зокрема власної, ідентичності та ідентичності спільноти. Саме зустріч з Іншим відкриває людину світу та змушує її відчувати. Тому зустріч з іншими та впізнавання у їхньому вигляді своїх і чужих є основоположними для формування ідентичності. У зв'язку з цим С. Ахмед вважає зустріч онтологічно первинною щодо окремого буття, адже кожна зустріч одночасно зміщує межі знайомого, розширюючи їх, і є співмірною з ширшими рамками, які залежать від відносин влади, а отже й постає у цих рамках (у цьому простежується вплив філософії М. Фуко на С. Ахмед). Саме під час зустрічі з іншими, на думку С. Ахмед, відбувається виробництво значення як форми соціальної взаємодії. Якщо ж ідеться про «дивні зустрічі», тобто такі, в яких зустрічаєшся із незнайомим або чужим, то в процесі них чужий впізнається як тіло не на своєму місці, через що його тіло деформується. Варто зазначити, що С. Ахмед присвятила опису досвіду і та міграції роботу під назвою «Дивні зустрічі» (Ahmed, 2000)¹².

Повертаючись до ідеї змін, що їх зазнають тіла при зустрічі, С. Ахмед наголошує, що тіла як такі матеріалізуються, набувають певної форми щодо інших тіл у просторі й часі через техніки та практики диференціації, зокрема тілесні звички й жести, що позначають тілесний простір та розрізняють знайомі тіла від чужих (Ahmed, 2000, pp. 40–44). Тобто відмінності в інших тілах позначаються на кожному тілі, яке зустрічається нам. Саме тому в «Дивних зустрічах» С. Ахмед

¹² В англійській мові слово «strange», яке ми перекладаємо у назві як «дивні» позначає водночас незнайомців і чужих. В українській мові ця гра слів не зберігається, проте дивне також постає незвичним, а тому його бояться, як і чужого.

досліджує роль і функцію культурних відмінностей та соціального антагонізму у визначенні меж тіл, адже, на її думку, тіло стає уявленим, тобто набуває певної форми, саме через його зв'язок з одними тілами та відмежованість від інших.

Варто зазначити, що С. Ахмед ставить під сумнів уявну позицію між чужим і знайомим. У цьому вона наслідує З. Фрейда, який у своїй концепції моторошного продемонстрував, як репресія робить зі знайомого чуже. Проте, на противагу З. Фрейду, С. Ахмед хоче показати, що чужинець як категорія думки створюється за допомоги впізнавання. Й, оскільки, щоб бути впізнаваним, щось має бути нам уже знайомим, то чужинець не може бути незнайомим. Однією із технік впізнавання, які виділяє С. Ахмед, є «прочитання» тіл інших як таких, що не належать до спільноти. Саме цей момент прочитання і дає спільноті змогу постати, адже якщо хтось може бути не звідси, отже, є якесь тут, що вже має власні межі. Для встановлення кордонів, на думку С. Ахмед, потрібно, щоб цей інший уже перейшов межу й підійшов за близько. Саме за допомогою розпізнавання цих незнайомців як чужинців створюються такі зажиті обмежені простори, як райони й вулиці, як сама жива форма спільноти, а не як місця чи місцевості для проживання (Ahmed, 2000, p. 22). Варто зазначити, що в основу такого розуміння спільноти С. Ахмед заклала ідею А. Шюца про чужинця як такого, що завжди наближається.

Діяльність із прочитання тіл і впізнавання в них своїх і чужих С. Ахмед називає «візуальною економікою», що охоплює різні методи розпізнавання різниці між тілами у тому, як вони постають перед суб'єктом. У цьому її концепті також міститься відсилання до ідеї «стандартизованих ситуацій» А. Шюца, оскільки С. Ахмед стверджує, що впізнаваність залежить не лише від бачення, а й від способу життя, тобто від тих життєвих ситуацій, у яких можна зустріти чужинців. У таких знайомих ситуаціях людям відомо, як прокладати шлях повз чужинців і не наражатися на небезпеку. Тобто у самому процесі демаркації соціального простору, на думку С. Ахмед, уже відбуваються прочитання тіл і їхнє оцінювання. Саме ті тіла, які першопочатково були прочитані як тіла, що не вписуються в цей простір, потім упізнаються як тіла чужинців.

Також С. Ахмед вважає, що «чужинців можна впізнати саме тому, що вони не беруть участі в обміні капіталом, який перетворює простори на місця», тобто не мають якоїсь легітимної мети бути у спільному просторі певної громади (Ahmed, 2000, р. 31). Саме через це їх у чомусь підозрюють, зокрема у тому, що вони становлять небезпеку — загрозу вчинення злочину. Небезпека проєктується на фігуру «чужинця», оскільки це дає підставу визначити, який суб'єкт у цьому просторі перебуває вдома; тоді за відсутності чужинців цей простір сприймається як безпечний. У цьому питанні С. Ахмед посилається на роботу американського соціолога Ілайджі Андерсона (нар. 1943 р.) про формування громад через турботу про безпеку (Anderson, 1990). Саме це дослідження, на її думку, показує, що первинним є страх злочинності, який потім перетворюється на страх перед незнайомцями або «чужими».

У своїй роботі «Дивні зустрічі» (Ahmed, 2000) С. Ахмед аналізує дискурс, який існує в Європі навколо мігрантів, оскільки в ньому на їхнє позначення використовують термін «чужинці». Відповідно до цього дискурсу мігранти є найжорстокішими й, відповідно, найнебезпечнішими чужинцями, оскільки вони вторгаються у простір держави. У такому контексті культурні відмінності стають тим, на чому ґрунтується страх перед мігрантами. Відмінності також дозволяють проєктувати на мігрантів страх перед злочинністю як такою. Саме тому С. Ахмед і вважає, що насилля щодо них обґрунтовується проєкцією, яка стає можливою, оскільки у них можна впізнати «відмінних» від знайомих — тих, кого зустрічаєш у просторі дому та країни. Насилля у такому контексті «стає механізмом для забезпечення дотримання меж, які майже перетворюють рідну націю на безпечний притулок» (Ahmed, 2000, р. 36). Отже, завдяки дискурсу «чужинця» захист національного простору від вторгнення відбувається всередині держави через проєктування небезпеки на незнайомців і тих, кого «впізнають» як чужинців. При цьому незнайомці сприймаються як небезпечні лише тоді, коли переходять межі й заходять у простори, в яких їхнє перебування є нелегітимним. Саме це нібито виправдовує страх перед ними й легітимізує застосування насилля проти них.

Повертаючись до питання капіталу, С. Ахмед наголошує, що спільнота та суб'єкти, які початково на нього претендують, отримують можливість панувати саме завдяки тому, що виникає фігура «чужого» як носія небезпеки. Тобто вона вважає, що дискурс «чужинця» допомагає створити й фігуру «мудрого суб'єкта», який знає, як пересуватися небезпечним простором. Це білий чоловік, який належить до середнього класу. С. Ахмед простежує, як це окреме біле тіло об'єднується із тілесною формою його спільноти й передає властиву йому емоцію ненависті до чужого іншим. З цього випливає висновок, що впізнавання чужинців як чужих є таким собі способом асиміляції до уявної спільноти того, хто такий асиміляції не підлягає (Ahmed, 2000, p. 141).

Іншою економікою, яка дає змогу диференціювати тіла, у феноменології С. Ахмед, є економіка доторку. Вона обґрунтовує її тим, що «розрізнити знайоме та незнайоме означає позначити внутрішні та зовнішні межі тілесного простору (встановити шкіру як межову лінію)» (Ahmed, 2000, p. 42). У цьому процесі доторк має найбільше значення, оскільки в процесі диференціації тіл чужі тіла стають «недоторканими», адже й «торкаються» нас таким чином, що нам доводиться рухатися від них подалі. Їхній доторк, на думку С. Ахмед, постає причиною деформації та зміни шкіри, а саме її звуження і зменшення. Саме тому в своїх феноменологічних описах вона переходить від тіла як відправної точки філософського осмислення нашого сприйняття, що її запропонував М. Мерло-Понті, до шкіри. Саме таке зміщення фокусу на роль, яку має шкіра у розміченні тілесних просторів, дає С. Ахмед можливість відмовитися від твердження про те, що контури чи межі тіл є заданими. Натомість вона визначає шкіру як межу між суб'єктом усередині та Іншим ззовні, яка робить першого вразливим щодо впливу другого, адже шкіра передбачає афективність, що здатна перетинати цю межу. Саме це дає нам змогу відчувати те, що є «по той бік» тіла, за допомогою дотику (Ahmed, 2000, p. 45).

У своєму тлумаченні доторку С. Ахмед посилається на його розуміння в роботах М. Мерло-Понті, але йде далі й заперечує основну тезу цього філософа. Замість того, щоб досліджувати те, як доторк відкриває тіла для інших, вона

фокусується на тому, як доторк розрізняє тіла. Це допомагає їй показати, що тіла насправді перебувають у стані асиметрії та потенційного насилля одне до одного. Саме мислячи через шкіру, можна побачити, що межа між тілами передбачає трангресію, перетин меж одного тіла під впливом іншого. Те, що тіла торкаються одне одного в різні способи, призводить до формування різного типу тіл, тобто тих, які є близькими й знайомими, і тих, які є чужими. Й, оскільки шкіра постає в роботі С. Ахмед ще й плотською метонімією, у якій проводиться аналогія між тілом суб'єкта й «соціальним тілом», це дає можливість побачити, що різні види доторку так само впливають на різні форми конфігурації тілесного соціального простору. Виробництво «чужих» тіл у цьому просторі відбувається якраз через шкіру, яку вони «загрожують» перетнути як межу (тут ставимо лапки, оскільки не йдеться про буквальні погрози, а про можливість входження незнайомих у простір знайомого, тобто у власний район, місто чи країну).

Щоб вийти за межі описаних економік (візуальної і доторкової), С. Ахмед пропонує пригадати попередні зустрічі з «чужинцями» і усвідомити їхній вплив на «переміщення та “прибуття” інших, ... що відкриває можливість переміщення цих імен» (Ahmed, 2000, p. 151). Тобто, щоб етичне ставлення до Іншого стало можливим, необхідно визнати, як наголошує С. Ахмед, що асиміляція одних як своїх і розрізнення інших як чужих впливає на те, хто може «прибути», тобто з ким ми можемо взагалі зустрітися. Розрізнити своє від чужого, на думку С. Ахмед, неважко, й у цьому люди послуговуються просто здоровим глуздом, який і є відповідальним за нормалізацію способів «відчувати» різницю між знайомим і незнайомим. Первинним, на її думку, є акт створення знайомого, що відбувається у процесі об'єднання спільнот, і саме у ньому закладене це «відчуття» різниці, адже все, що не увійшло до спільноти чи не нагадує знайоме, одразу вилучається й таврується як «підозріле». «Деякі тіла більш впізнавані як чужі, ніж інші тіла, саме тому, що вони вже зчитуються та оцінюються (як такі. — О. А.) при розмежуванні соціальних просторів» (Ahmed, 2000, p. 30). А зчитуються вони таким чином через згадану вище метонімічну асоціацію деяких тіл із загрозою для ідентичності інших. Отже, саме соціальні відносини антагонізму, на думку С. Ахмед, продукують

фігуру чужинця, й саме через них виникає необхідність контролю кордонів й захисту їх від чужих, які підходять за близько.

Щоб зрозуміти, як реагувати на тих інших, кого вже визнають чужинцями, з щедрістю і відповідальністю, С. Ахмед звертається до феноменології Е. Левінаса. Він вважав, що формами взаємодії, що не перетворюють Іншого на об'єкта, є пестощі та дихання. Як форма дотику ці форми взаємодії передбачали відповідальність як відкрите існування перед Іншим і для нього, яке не схоплює його й не витворює про нього певні уявлення. С. Ахмед доповнює цю думку, повертаючись до власної метафори шкіри, яка має пам'ять про зустрічі з Іншими, адже, торкаючись шкіри, тим самим торкаються також усіх попередніх дотиків, що їх вона зазнала (Ahmed, 2000, p. 155). Враховуючи всю попередню історію зустрічей, яка закарбована у шкірі, етика дотику не є, на думку С. Ахмед, шляхом для сприйняття іншого як Іншого, адже Інші змішуються в «пам'яті» шкіри. Отже, єдиною етичною комунікацією може бути лише та, яка певним чином поєднує близькість та дистанцію — приймає, що неможливо не бути під впливом від зустрічі з Іншим. Саме тому в своїй феноменологічній концепції С. Ахмед замінює Левінасове дихання на слухання, яке відбувається між тими, хто зустрічається. Саме слухання, що виникає «між», як і доторк, на її думку, дає можливість почути того, кого не можливо досягнути, адже його насправді не можна впізнати, тобто віднести до тих інших, з якими вже мали досвід зустрічей.

У контексті феноменологічного опису досвіду міграції важливим є те, що С. Ахмед поміщає рух у осердя дому. Зокрема, вона стверджує, що ми володіємо місцями не стільки через те, що проживаємо в них, а тому, що рухаємось усередині через простори, які отримують цінність саме через цей рух, або проходження крізь них. У цьому твердженні С. Ахмед базується на феміністичних працях, які задокументували зв'язок між рухом, професіями і власністю. Крізь цю призму рух тих осіб, які сприймаються як чужинці, постає таким, що не є формою проживання, а тому зайняття простору ними сприймається як нелегітимне. Повертаючись до поняття дому, С. Ахмед вважає, що не можна винести рух за межі дому, ніби це неспіввідносні речі. На її думку, разом із рухом, для дому є характерною також

певна чужість у формі певного роду стосунків близькості та дистанції, що встановлюються всередині дому, а не лише між домом і зовнішніми чужими. Передусім, це пов'язано з тим, що вдома відбуваються зустрічі як із тими, хто там перебуває, так і з тими, хто приходить і йде, тож цей простір не може бути незмінним і таким, який можна описати словом «знайомий». Натомість «рух і переміщення є в самому формуванні домівок як складних і випадкових просторів проживання» (Ahmed, 2000, р. 88). Якщо ж говорити про прив'язаність, то, на думку С. Ахмед, дім сентименталізують як місце належності, тому дім також пов'язаний із афектами, які він у нас викликає. Посилаючись на роботу угандійсько-британської соціологині Автар Брах (нар. 1994 р.), С. Ахмед також позначає дім як живий досвід місцевості. Це допомагає їй продемонструвати, що, проживаючи в певній місцевості, люди впливають на неї, але так само й зазнають її впливу. С. Ахмед використовує метафору «протікання» одного в інше, щоб продемонструвати, що разом із тим, як певна місцевість впливає на наші чуття, «населяючи» їх, вона стає другою шкірою тих, хто на ній проживає. Якщо дім — це друга шкіра, то межа між суб'єктом, який його населяє, і домом є проникною, а отже теж стосується і межі між домом та зовнішнім світом, що може бути стерта одним доторком. І оскільки світ у концепції С. Ахмед не є тим, що міститься суто поза домом, то, віддаляючись від дому, людина продовжує рухатися у його межах (Ahmed, 2000, р. 89). Відповідно до визначення дому як такого, що передбачає рух, викликає прив'язаність і проникає у чуття людини, міграція постає як розкол між домом як місцем походження і новим чуттєвим світом повсякденного досвіду. З огляду на це, на думку С. Ахмед, відбувається трансформація шкіри, яка відчувається як розширення чи скорочення шкіри у відповідь на її перебування у невідомому просторі. Для опису цих змін С. Ахмед використовує метафору подразнення від свербіння.

Разом із тим міграція є явищем, що передбачає акти розповіді історій про попередні переміщення, які переповідають із покоління в покоління, щоби люди могли уявити власне міфічне минуле. При цьому всі розказані історії постають у контексті описаних вище ширших відносин соціального антагонізму,

привілеювання та маргіналізації. Переказування історій, на думку С. Ахмед, допомагає переміститися, остаточно залишивши оформлене минуле й втрачений дім. Це важливо, оскільки міграція передбачає часове переміщення разом із просторовим, адже минуле пов'язується з втраченим домом. Коли покидають дім, відбувається розрив взаємозв'язку між минулим і теперішнім, який можна відновити якраз шляхом розказування історій. Проте до того, як мігранти зберуться у спільноти й почнуть оформлювати образ минулого дому, вони переживають значний дискомфорт через переміщення, оскільки попередній дім був другою шкірою і просочився у чуття. Через це мігранти й відчують себе не «на своєму місці» у новому домі, що не відповідає чуттям, тобто не заселяє тілесний простір і не дозволяє тілам мігрантів повністю заселити його. Пригадування попереднього дому в розповідях про нього допомагає їм пережити ті самі відчуття, що вони мали там, адже, як вважає С. Ахмед, «пам'ять працює через набрякання та пітливість шкіри: пам'ять про інше місце, де людина жила як удома, передбачає дотик до тіла та оживлення зв'язку між тілом і простором, який воно населяло і яким населялося» (Ahmed, 2000, p. 92).

Тому вона вважає, що спогади мігрантів є тілесними спогадами, а процес переїзду є одночасно рухом у межах дому, адже цей рух відбувається у той самий спосіб, у якому мігрант рухався в межах дому, оскільки саме цей спосіб руху є звичним і знайомим. Проте переміщення у процесі міграції все ж відображається у тілесному досвіді — викликає зморшки на тілі, оскільки тіла мігрантів, за словами С. Ахмед, розтягуються та стикаються, коли вони перетинають кордони й подорожують через незнайомі місця. Водночас у процесі міграції відбувається розрив у особистих біографіях, що пов'язаний із невідповідністю між пам'яттю та новим місцем. Саме він дає змогу сформуватися спільнотам мігрантів у колективних актах спогадів. Завдяки їм окремі мігранти можуть переосмислити своє ставлення до незнайомого та здійснити тілесну трансформацію, яка відбувається, коли вони населяють новий простір і дають йому «населити» себе.

Сучасні дослідники й дослідниці міграції, зокрема у межах транснаціональних досліджень цього феномену, посиляються на роботи С. Ахмед

зادля філософського обґрунтування своїх досліджень. Важливою для них є також її концепція «орієнтації» з роботи «Кві-феноменологія» (Ahmed, 2006), на яку посилаються під час дослідження подвійної позиції, яку займають мігранти, коли намагаються з однієї культури асимілюватися в іншу (Nowicka, 2020, p. 7). Проте найбільше посилянь ми знаходимо на її описи тих тілесних відчуттів, які люди переживають, перебуваючи вдома та покидаючи його (Nikielska-Sekuła, 2023, p. 2). Її доробок є важливим не лише тому, що задає загальну рамку для мислення про досвід міграції, а й тому, що вона, перевівши фокус на шкіру як осередок людського зв'язку зі світом, створила низку корисних філософських концептуалізацій, що характеризують досвід мігрантів.

Те, що С. Ахмед описувала дім як другу шкіру, дало змогу покиданню дому постати як таке, що приносить різні трансформації шкіри та пов'язані з цим відчуття. Одне з таких відчуттів вона концептуалізувала як свербіння, пов'язане з тим, що мігранту бракує другої шкіри, яку могли насильно здерти з нього у разі міграції через війну. Ця ідея також допомогла їй знайти чужість усередині дому, який, як друга шкіра, дає можливість існувати дотику між домівкою та рештою зовнішнього світу. С. Ахмед концептуалізувала ще одне відчуття зморшкуватої шкіри, щоб показати, як розрив із минулим, який відбувається щоразу, коли людина змушена залишати дім, відчувається в тілі. Нарешті, вона використала метафору спогадів шкіри, коли говорила про тілесні відчуття, які переживають удома і які повертаються, коли мігранти активно згадують дім і розповідають історії про нього.

Поставивши рух і чужість у центрі ідеї дому, С. Ахмед також показала, що міграція — це не лише відчуження або переміщення далеко від дому, що приносить різні емоції, а й рух, що відповідає руху в межах дому, тобто наслідуює засвоєні з дому способи рухатися. Попри це, як феномен, міграція провокує розтягування та скорочення шкіри, а також переривання власної біографії, у якій зникає зв'язок між минулим — зануреним у життя вдома, й теперішнім, у якому тіло не може пристосуватися до нових місць, допоки через наративізацію власної історії людина не поверне зв'язок ідентичності.

Сучасний мексикансько-американський феноменолог Карлос Альберто Санчес також вважає рух характеристикою міграції, зокрема і властивої мігрантам мрії про повернення додому. Проте його феноменологічні описи є дещо відмінними, оскільки йому йдеться не про тілесні відчуття, які викликає міграція, а про те, як міграція впливає на сприйняття. У цьому контексті К. Санчес є феноменологом Гусерлевого штибу. Для того щоб описати вплив досвіду міграції на сприйняття людей, він посиляється на так звану раціональність незадокументованих¹³ іммігрантів, тобто історичний розум, який притаманний усім, кого сприймають як людей без необхідних документів, незалежно від наявності цих документів¹⁴. Цей розум, як інтерсуб'єктивний спосіб мислення про світ, ґрунтується на спільному досвіді життя незадокументованих мігрантів. Тому спосіб мислення іммігрантів, на думку К. Санчеса, структурують певні екзистенційно-феноменологічні категорії. Так, у своїй статті «До феноменології розуму незадокументованих мігрантів» (Sánchez, 2022) він пропонує невичерпний список категорій, якими мігранти керуються у своєму житті. К. Санчес вважає, що ці категорії вписані в історичну пам'ять про імміграцію і є ресурсами для існування мігрантів, оскільки знаходять відображення у їхньому ставленні до власної долі, до життя в цілому, до смерті та пам'яті (Sánchez, 2022, р. 61). Відповідно, вони не можуть мислити й приймати світ поза характерним їм способом мислення.

Оскільки основною характеристикою раціональності незадокументованих іммігрантів є те, що вони розуміють світ із погляду постійного та безперервного руху, то серед категорій, що структурують її, можна виділити ті, які напряду пов'язані з рухом, а саме: *подорожування, повернення і перехід*. Перші дві з них пов'язані між собою, оскільки стосуються сприйняття світу крізь призму того, що

¹³ К. Санчес наголошує на необхідності вживати термін «незадокументовний» замість «нелегальний» у контексті дослідження досвіду мігрантів, оскільки слово «нелегал» має проблематичні конотації, яких він намагається уникнути у своєму дослідженні.

¹⁴ Це стає особливо помітним у контексті подій 2025–2026 років, із залученням співробітників ICE (Імміграційної і митної служби США), які переслідують та ув'язнюють людей за їхній зовнішній вигляд. Користуючись термінологією С. Ахмед, можна сказати, що вони вписують людей до певної категорії, відповідно до візуальної економіки.

подорож від дому завершиться поверненням до нього. Мігранти мислять через повернення, оскільки очікують, що повернуться додому. Це очікування, на думку К. Санчеса, ґрунтується, зокрема, на екзистенційній необхідності бути похованим на батьківщині й *ностальгії*, яка є ще однією категорією, що визначає мислення мігрантів. *Подорожування* передбачає перетин багатьох кордонів, а також зміну пунктів призначення у пошуку місця для себе, де можна відчувати себе «на своєму місці». З огляду на це, К. Санчес виділяє категорію *перетину*, що позначає всі ті кордони (буквальні й метафоричні), які з'являються на шляху мігрантів. Особливо це стосується незадокументованих мігрантів, які весь час перебувають у стані невизначеності та очікування нового від'їзду.

Ба більше, у зв'язку з перетином, у них з'являється страх, що цей перетин є порушенням (у разі нелегального перетину кордону — порушенням закону). Саме тому сприйняття життя як такого, що постійно перетинає межі, на думку К. Санчеса, є травматичним. Він наголошує, що навіть легалізовані мігранти відчують ці відголоски травми кожного разу, як перетинають межу, яку раніше, в соціальному плані, ніхто з їхніх родичів не перетинав (наприклад, вступаючи до вузів чи здобуваючи певну професію). Саме тому «перетин межі також означає трансцендентність або вихід за межі нав'язаних рамок — це означає відкриття нових просторів можливостей, нових викликів і шансів на нові тріумфи» (Sánchez, 2022, p. 67). Ця категорія, на думку К. Санчеса, демонструє, що життя мігранта є не лише боротьбою за існування та намаганням вижити, а й перевершенням власних і нав'язаних суспільством обмежень.

Отже, відповідно до концептуалізації К. Санчеса, мігранти мислять власний досвід крізь призму руху. Проте, коли вони сприймають світ відповідно до описаних вище категорій, він постає перед ними як швидкоплинний, нестабільний і мінливий. «Ця плинність визначає знання іммігранта, ... що так звані істини іммігрантського розуму є випадковими або ніколи не бувають усталеними; розум іммігранта без документів не передбачає нічого певного, а довіра поширюється лише на те, що вже було пережито, та на факти на місцях (перевірені дані. — О. А.» (Sánchez, 2022, p. 67). Звідси випливає, що швидкоплинними постають і ті речі, у

яких мігранти можуть бути впевнені. К. Санчес демонструє це на прикладі змін у законодавстві щодо прав мігрантів, що призводять до епістемічної непевності, з якою вони ставляться до законів як таких. Тому *невизначеність*, пов'язана з таким життям, і стала четвертою категорією мислення іммігрантів у його списку. Відповідно до неї мігранти сприймають світ як нестабільний і такий, що постійно наражає їх на ризики. Ба більше, світ ніби ставить перед ними несумісні й невідповідні, проте необхідні вибори, що лише підсилюють відчуття невизначеності. К. Санчес вважає, що іммігранти в Америці є втіленням невизначеності, оскільки їхнє життя завжди під загрозою. Водночас, він наголошує, що мігрантів можна охарактеризувати як людей, які проявляють стійкість перед обличчям такого мінливого, загрозливого світу. На думку К. Санчеса, в основі їхньої стійкості лежить страх нерухомості, пов'язаний з асоціацією бездіяльності зі смертю, адже буквально відсутність руху для мігрантів означає відсутність можливості забезпечувати себе й свою сім'ю.

П'ятою серед запропонованих К. Санчесом категорій мислення незадокументованих мігрантів є *ностальгія*. Вона напряму пов'язана із бажанням повернутися додому й довірою до минулого досвіду дому. *Ностальгія* також допомагає іммігрантам переживати *невизначеність* і терпіти усі ті складнощі, які виникають у них на шляху. Оскільки світ сприймається через категорії *перетину* й *невизначеності*, то спокій приносить лише це прагнення повернутися додому. Тому розум мігрантів назавжди залишається прив'язаним до місця їхнього походження: у своїх спогадах вони повертаються додому попри те, що постійно подорожують і перетинають кордони. Звідси ще одна причин страху перед зупинкою, яка означає неможливість повернення. Варто наголосити, що ці п'ять категорій базуються на досвіді мігрантів, їхніх почуттях та спогадах і тому, на думку К. Санчеса, роблять їх ближчими до фундаментальних людських істин (Sánchez, 2022, p. 61). На противагу їм, звичайні люди, тобто ті, хто проживає на власній батьківщині, не здатні сприймати ці істини з такою легкістю, з якою вони даються мігрантам у їхньому досвіді.

Виведені К. Санчесом категорії демонструють, що феноменологія є методологією, яка здатна концептуалізувати певний досвід не лише крізь призму тілесності, як це пропонує С. Ахмед, а й у межах певного способу мислення. Його посилення на мексиканську філософію доводять це, адже він запозичує у ній терміни для назв двох із запропонованих ним категорій: *перетин* відповідно до мексиканської феміністичної філософії він називає терміном *peratla*, а *невизначеність* — *zozobra*, що позначає постійний розпад афективної впевненості. Таке запозичення дає йому, мігранту в другому поколінні, змогу надати мексиканській філософії голос, що важливо, адже він здебільшого описує досвіди саме мексиканських мігрантів, посиляючись на мексиканську поезію та історії власних батьків. Це також свідчить на користь феноменології як методології, чутливої до окремих маргіналізованих досвідів, а також філософії, чутливої до феміністичної перспективи.

3.2. Досвід окупації

Попри те, що, як було продемонстровано вище, феноменологію можна використовувати не лише для опису власних досвідів, покладатися лише на вбачання в питаннях концептуалізації досвіду окупації не видається необхідним, оскільки видатні філософи ХХ століття Ж.-П. Сартр і М. Мерло-Понті доволі феноменологічно описали власний досвід проживання в Парижі під час німецької окупації Франції (1940–1944 рр.) в есеїстичній формі. Відповідні есе можна знайти у збірці Ж.-П. Сартра «Наслідки війни» (Sartre, 2008) і в «Хрестоматії М. Мерло-Понті» (Merleau-Ponty, 2007). Ж.-П. Сартр в есе, які ввійшли до збірки, наголошував на тому, що люди були найбільш вільними під час окупації. Це було специфічне почуття свободи, що не змінювало трагічності того досвіду, який проживали громадяни Парижа під час окупації. З погляду біологічного співжиття в одному просторі з німецькими окупантами, парижани, на думку Ж.-П. Сартра, були солідарні з німцями, але не співчували їм (Sartre, 2008, р. 14). Скоріше, це була солідарність у значенні єдності в межах одного простору, а не ідей чи принципів. Ж.-П. Сартр наголошував, що французи сприймали німців у цьому спільному

просторі радше як меблі, а не як людей. Ба більше, вони не здавалися ворогами. Справжній ворог чигав у темноті ночі й був безликим, оскільки мало хто, кого забирали гестапо, повертався, щоб розповісти про свій досвід. Через цю безликість з'являлось відчуття, що ворожим був сам простір життя. Навіть дім не надавав того прихистку, який властивий йому за визначенням, оскільки в нього могли увірватися будь-якої миті.

Ж.-П. Сартр доволі феноменологічно зміг виділити й описати основні емоції та почуття, які, на його думку, відчували парижани під час чотирирічної окупації Парижа. Серед них був *жах*. А саме — абстрактний жах, який несли німці своєю окупацією, оскільки приходили й вривалися до будинків уночі. Це давало їм змогу нищити французів приховано, адже вдень поміж німецьких солдат ніхто не міг ідентифікувати тих, хто чинив нічні звірства. Саме тому жах не переповнював людей повністю і, як наголошував Ж.-П. Сартр, вони продовжували жити попри цей жах і небезпеку, які чигали на них уночі. Але оскільки джерело жаху було важко ідентифікувати з конкретними особами, то він «...був ззовні — в речах. Можна було на мить відволіктися від нього, схвилюватися чимось, що читав, розмовою, справою, але ти завжди повертався до нього; ти розумів, що він нікуди не зник. ... Він був одночасно ниткою нашої свідомості та сенсом світу» (Sartre, 2008, р. 18). Тобто, доволі парадоксально, попри нестерпність цієї емоції, люди були здатні жити з нею так, ніби вона була просто фоном їхнього щоденного життя. Проте це щоденне життя, на думку Ж.-П. Сартра, було ненормальним, оскільки воно було відірваним від минулого й майбутнього. Так, разом із розривом із традиціями та довоєнними звичками відчувався розрив із майбутнім, адже планувати в таких умовах життя було неможливо. Останнє, у філософії екзистенціалістів у цілому й у поглядах Ж.-П. Сартра зокрема, мало велике значення, оскільки щоби справді автентично жити, люди мали б мати *проект*. Натомість єдиним майбутнім, у якому могли бути впевнені парижани під час окупації, була смерть.

До того ж, Ж.-П. Сартр наголошував, що окупація як така була смертю всього міста. Смерть Парижа стала можливою через те, що люди знайшли сховок у власних домівках і звели життя до пересування в обмеженості власних районів.

Тобто парижани продовжували жити в місті, але воно вимерло у формі спільного публічного життя громадян. Також окупація принесла буквальні руйнування, закриття підприємств та інституцій й відрізала місто від світу та людей у ньому одне від одного. У самоті власних домівок люди не могли відчувати себе активними суб'єктами історії, яка творилася, натомість вони відчували себе відірваними від неї, адже війна та боротьба тривали, але вони в ній не брали активної участі. При цьому, в очах інших вони стали простими об'єктами, втратили власну суб'єктність під поглядом окупантів, тобто були знеособлені. Це *відчуття знеособлення* Ж.-П. Сартр описував так: «Протягом чотирьох років наше майбутнє було вкрадено у нас. Ми musiли покладатися на інших. А для інших ми були лише об'єктом» (Sartre, 2008, р. 23). Ба більше, ці інші намагалися ще й накинати парижанам мерзенний образ самих себе і перетягнути їх на свій бік. Тому Ж.-П. Сартр виділив ще такі емоції парижан, як *сором* і *огида*, які вони проживали, оскільки були змушені працювати на окупантів, аби продовжувати жити.

Хоча Ж.-П. Сартр сумнівався, що таке життя можна назвати автентичним, адже воно було більше схожим на виживання. Оскільки всі дії, що продовжували життя, приносили гроші чи забезпечували їжею, були на користь окупантам і тому не були однозначними в очах громадян. Тобто будь-який вибір — діяти чи зупинитися — був поганим, але відмовитися від нього було б зовсім безвідповідально щодо власного життя. З огляду на це, Ж.-П. Сартр зробив висновок, що активна участь у війні була кращою за окупацію, оскільки остання привносила двозначність у життя людей, і вони не могли ні діяти, ні думати вільно (Sartre, 2008, р. 39). Вони стали об'єктами зовнішніх сил і не могли зайняти суб'єктну позицію якимось інакше, окрім як долучаючись до руху Опору. Це був єдиний спосіб створювати власний проєкт, тобто творити власне життя відповідно до власного вибору, інакше люди не могли б жити вільно.

Тож про що говорив Ж.-П. Сартр, коли описував окупацію як час, коли люди могли пережити відчуття абсолютної свободи? Він пов'язував це не лише з тим, що люди перестали заперечувати власну смертність, оскільки смерть постала очевидним завершенням їхніх життєвих проєктів, а й із тим відчуттям, що кожен

акт спротиву, навіть думка, яка йшла в розрив із німецькими наративами, був боротьбою з пригнобленням. «Оскільки нацистська отрута проникала в самі наші думки, кожна точна думка була тріумфом. Оскільки всемогутня поліція намагалася заткнути нам рот, кожне слово стало цінним як декларація принципу» (Sartre, 2008, р. 3). Іншими словами, окрім того, що людям відкрилася істина їхнього життя — власна смертність, люди також відчували власну здатність чинити опір цій смерті, яка слідувала за ними у вигляді німецьких окупантів, у формі щирих і точних висловлювань та дій. Саме тому Ж.-П. Сартр і наголошував, що психоаналіз був «короткозорим» і не побачив, що людям також властива сила й здатність чинити опір, в яких виражається їхня свобода. У цьому контексті Ж.-П. Сартру йшлося про силу протистояти тортурам, які переживали всі ті, хто був долучений до руху Опору, й ті, кого підозрювали чи пов'язували з ним. На його думку, до руху долучалися, щоби спокутувати провину Франції, яку на той час звинувачували як у тому, що вона не підтримала Чехію, так і у провальній оборонній війні, й яку відчували громадяни. Отже, цю емоцію більш загально можна пов'язати з відчуттям відірваності від контексту Другої світової війни, яке проживали парижани, оскільки лише коротко долучилися до активної боротьби й випали з історичних подій після окупації Франції.

Після того як він перевів погляд на опис досвіду боротьби у лавах руху Опору, Ж.-П. Сартр перейшов від тих емоцій, які переживали усі жителі Парижа, до суто індивідуальних екзистенційних переживань, з якими бійці Опору стикалися на самоті. Відмінність цих досвідів від спільних переживань французів була, зокрема, продиктована тим, що допитували кожного особисто. Через те, який ризик був для життя учасників руху Опору та їхніх рідних і друзів, Ж.-П. Сартр наголошував, що це була робота меншості. «Для тих, хто брав участь у підпільній діяльності, умови їхньої боротьби надавали новий досвід. Вони не билися відкрито, як солдати. Їх переслідували на самоті, заарештовували на самоті, і саме в покинутому, беззахисному стані вони чинили опір тортурам, самі та голі...» (Sartre, 2008, р. 5). Таким чином, можна стверджувати, що досвід окупації ставив перед людьми вибір: боротися у виснажливій самотній боротьбі під ризиком тортур і смерті, але жити

автентичним життям відповідно до власного проекту, чи прийняти окупацію й виживати в обмежених умов власної домівки й району, в які може увірватись гестапо з настанням ночі. Тому Ж.-П. Сартр вважав здатність пережити тортури найбільшим виявом свободи, що було доступним людям під час окупації.

Ба більше, вибір не був обмежений лише двома описаними вище можливостями, адже окрім досвіду боротьби в лавах руху Опору, який він вважав глибоко особистим, Ж.-П. Сартр також описував досвід колаборації з окупаційними силами як глибоко самотній досвід. Говорячи про колаборантів, він наголошував, що колаборація була глибоко особистим вибором, пов'язаним із дезінтеграцією та дисиміляцією осіб та громад у суспільстві. Саме ті, хто відчував себе вилученими з суспільства, ставали колаборантами (Sartre, 2008, pp. 44–45). Колаборанти, на думку Ж.-П. Сартра, ненавиділи власних співгромадян і суспільство за те, що досі не змогли асимілюватися, тобто не були прийняті суспільством. Саме тому вони бажали, щоб це суспільство було підкорене. «Справа в тому, що ці елементи, чия анархія була лише ознакою їхньої глибокої дезінтеграції, завжди бажали, натомість, радикальної інтеграції, саме тому, що вони страждали від неї (тобто дезінтеграції. — О. А.)... Вони ніколи не несли відповідальності за свою анархічну свободу... Натомість вони продовжували, залишаючись на маргінесах реального суспільства, мріяти про авторитарне суспільство, з яким вони могли б злитися та інтегруватися» (Sartre, 2008, p. 48). Тобто попри те, що колаборанти, начебто, проявляли свободу в своїй співпраці з окупантами, вони не були насправду вільними, адже свобода, відповідно до філософії Ж.-П. Сартра, передбачала відповідальність, яку вони не брали на себе, адже звинувачували власних співгромадян і суспільство в цілому в тому, що не прийняло їх.

Попри такі гострі літературні описи досвіду колаборантів, деякі спроби описати «психологію колаборантів» не вдалися Ж.-П. Сартру. Так, вартими феміністичної філософської критики є його зауваження про те, що колаборанти мають «фемінні риси». Фемінність при цьому поставала в його праці як слабкість, хитрість, проникливість, спокусливість і шарм. Саме такими, на його думку, були колаборанти (або вважали себе такими), й тому він поставив їм такий «діагноз», як

«суміш мазохізму та гомосексуальності» (Sartre, 2008, р. 60). Залишається відкритим питання, наскільки влучно Ж.-П. Сартр описав досвід колаборації, проте його спроби психоаналізувати й діагностувати залишають питання щодо його кваліфікації у цих питаннях, а також щодо того, як він ставився до жінок, якщо вирішив приписати колаборантами ті риси, які вважав визначально фемінними. Варто зауважити, що, попри цей недолік, описи досвіду окупації Ж.-П. Сартра свідчать про плідність феноменології як методології для опису тих досвідів, що безпосередньо не проживаються дослідниками, адже він не мав власного досвіду ні боротьби у лавах руху Опору, ні колаборації (принаймні про такий досвід немає відомостей), з якого міг би екстраполювати.

Інший філософ, який проживав досвід окупації Парижа й описав його в есе «Війна почалася» у 1945 році, французький феноменолог Моріс Мерло-Понті, був більш радикальним у своїх поглядах. Зокрема, він охарактеризував досвід життя в окупації як життя без свободи, оскільки вважав, що єдиний вибір, який мали люди в той час, складався з двох можливостей: або підкоритися їй, тим самим, визнати легітимність окупаційної влади, або протистояти їй долучитися до руху Опору. У його описах, як і в Ж.-П. Сартра, трапляється посилення на відчуття об'єктивізації під поглядом Іншого, яке переживали парижани. Цей інший, тобто німецький окупант, позбавив їх, на думку М. Мерло-Понті, контролю над власним життям. У дусі його феноменології він вважав, що свобода особистості можлива лише за наявності загальної інтерсуб'єктивної свободи, й, відповідно, контролювати власне життя можна лише за вільного життя та співіснування усіх (Merleau-Ponty, 2007, р. 44). Водночас він наголошував, що лише під час війни та окупації французи усвідомили наслідки власних дій з історичної перспективи. Можна було б сказати, що під час війни вони почали діяти як політичні особи у первинному значенні цих слів, тобто як *ζῶντες πολιτικοί*. М. Мерло-Понті описував це так: «До війни політика здавалася немислимою для нас, тому що вона трактувала людей як статистику, і ми не бачили сенсу у ставленні до цих унікальних істот, кожна з яких є світом для себе, відповідно до набору загальних правил і як до сукупності взаємозамінних об'єктів» (Merleau-Ponty, 2007, р. 46). Проте під час

війни французи виявили, що політика також можлива як політична дія, у якій учасники беруть на себе відповідальність, зокрема й за Інших. М. Мерло-Понті розглядав це на прикладі роботи поліції, якій передали відповідальність і наділили силою вершити правосуддя від імені держави, її громадян, тим самим відмовившись вершити правосуддя самостійно. Проте, коли прийшли окупанти й почали діяти як поліцейські, виникала явна незгода з їхніми діями та з тією «правдою» (законами, теоріями, переконаннями), яку вони пропонували. Ця потужна незгода викликала у французів бажання заперечити, ніби гестапо має силу вирішувати, хто буде жити, а хто має померти. Іншою «правдою», яку німецькі окупанти накидали французам, був їхній спотворений образ, адже вони у різних формах (пропагандистських листівках, журналах) висміювали французів, євреїв та інших жителів Парижа. У такому контексті єдиною вільною дією було протистояти такому нав'язаному порядку речей, адже свобода одного через світ, який є спільним, не могла існувати без свободи усіх інших, й тому боротьба за власне звільнення передбачала боротьбу за звільнення усіх пригноблених.

Оскільки М. Мерло-Понті вважав, що усі, хто не долучився до опору, були співучасниками окупації, то вибір, який окупація ставила перед громадянами у його інтерпретації був дуже гострим: «...або перестати жити, відмовившись від цього зіпсованого повітря, від цього отруєного хліба, або ж продовжувати, що означало створити невеликий притулок особистої свободи посеред спільних страждань» (Merleau-Ponty, 2007, р. 48). Цей острівець особистої свободи гарно описав Ж.-П. Сартр, коли говорив, що життя парижан звелось до їхнього дому та вулиці й місто опустіло. Проте ця можливість залишатися вдома, в знайомих стінах створювала острівець свободи, який М. Мерло-Понті вважав ілюзорним, оскільки свобода одного, на його думку, була неможливою без свободи усієї його спільноти. Ця ілюзорна свобода була також єдиним способом вижити, оскільки, як наголошував М. Мерло-Понті, боротьба до останнього в русі Опору передбачала смерть. Тобто ті, хто вижив, мали у якийсь момент вирішити врятувати власне життя і відмовитися йти на ризик, якого потребував рух. Ми вважаємо, що він не описав ще один вихід із неможливого вибору життя під окупацією — втекти,

виїхати з міста. Хоча в термінах М. Мерло-Понті таке рішення так само легітимувало б окупаційний режим, й ті, хто вижив, зрадив би співгромадян через відмову від участі у боротьбі проти окупації.

М. Мерло-Понті вважав, що «опір пропонував рідкісне явище історичної дії, яка залишалася особистою», тобто, як і Ж.-П. Сартр, він наголошував на тому, що боротьба і ризик власним життям були глибоко особистими справами, тобто досвідами, які кожен переживав на самоті й, одночасно, відчував себе частиною більшого цілого (Merleau-Ponty, 2007, р. 52). Опір приваблював навіть тих, хто позиціонував себе поза політикою до війни, оскільки в такого роду політичній дії переважали психологічні й моральні моменти. Тому М. Мерло-Понті наголошував, що, попри небезпеку, участь у лавах руху Опору приносила щастя, адже вона передбачала життя відповідно до принципів і діяльність відповідно до поглядів. Такою, на його думку, була політика під час окупації — вона передбачала стосунки між окремими людьми, а не статистичне ставлення до людей. Вона будувалася на стосунках, які мали найбільше значення, і тому, як це описував Ж.-П. Сартр, люди були готові витримувати біль тортур, щоб не виказати товаришів — учасників руху Опору. Єдність із іншими була достатньо вагомою причиною витримати нелюдські умови.

За цією логікою усі ті, хто не долучився до опору, не були вільними. Ще одним аргументом М. Мерло-Понті на користь цього було те, що французи втратили контакт зі світом, тобто з усіма тими, хто вів активну боротьбу, чим і займався М. Мерло-Понті в лавах збройних сил до капітуляції Франції. Так само вони втратили контакт і з іншими французами, адже якщо не вели боротьбу з окупантами як учасники руху Опору, серед яких також був М. Мерло-Понті, не могли проявити власну волю, бо він вважав, що «жодної ефективної свободи не існує без певної влади», а вони не мали влади ні над власним життям, ні над долею міста й країни (Merleau-Ponty, 2007, р. 49). Натомість ті, хто долучався до руху Опору, мали змогу, на їхню думку, реалізувати на практиці ті цінності, які сповідували до війни. Отже, для нього вибір, який перед людьми ставила окупація, полягав у тому, чи бути

вільним, чи ні. Проте радикальна свобода, яку з собою несла участь у боротьбі проти німецьких окупантів, несла з собою беззаперечну смерть.

Варто зауважити, що у спробах описати специфічне повсякденне життя, яким живуть люди в окупації, українські соціологи Олександр Зубченко, Дар'я Мальчикова та Ігор Пилипенко звертаються до напрацювань А. Шюца. Зокрема, дослідження першого розгортається навколо опису тих соціальних практик, які не спрацьовують із приходом окупації, та видозмінюються, часто архаїзуючись (Зубченко, 2024, с. 113). Останні ж, окрім опису нових соціальних практик, які виникають через життя в окупації, наголошують на звуженні життєвого простору громадян, чиє місто окупували (Пилипенко & Мальчикова, 2022, с. 12).

Такі думки збігаються з феноменологічними описами досвіду окупації Ж.-П. Сартра та М. Мерло-Понті. Особливо суголосним є те, на чому наголошує О. Зубченко, коли пише, що під окупацією у людей повністю зникає можливість планувати власне майбутнє (через створення проєкту) та зникає свобода. Він також звертає увагу на те, що власний дім перестає бути прихистком і стає загрозеним. Описуючи суб'єктивний емоційний досвід, О. Зубченко підкреслює, що життя під окупацією характеризують такі емоції, як «страх і терор», а також «неможливість вільно вийти на вулицю та почуватися господарем у власній хаті» (Зубченко, 2024, с. 107). Його розвідка і дослідження Д. Мальчикової та І. Пилипенко демонструють не лише застосовність феноменологічної методології для аналізу таких воєнних досвідів, як окупація в соціологічних дослідженнях, а й суголосність висновків феноменологічно-соціологічних розвідок із феноменологічними описами безпосередніх досвідів, що є ще одним свідченням тих переваг, які має феноменологічна методологія в дослідженнях досвідів війни.

3.3. Досвід життя в умовах війни

Окрім вимушеної міграції та досвіду окупації, воєнний стан приносить безліч інших травматичних досвідів і переживань у життя людини. Війна як феномен переживається як невпевненість у власному бутті, оскільки воно стає загрозеним. Чужий вторгається у простори людей, приносить смерть і руйнування. Він не

визнає інакшості, хоче зруйнувати те, що відрізняє інших — культуру, мову, ідентичність. Українські філософи від початку російсько-української війни намагаються осмислити й описати досвіди, які вони проживають, залишаючись в Україні під час воєнного стану. Найпоширенішими жанрами, до яких вони звертаються, щоби концептуально схопити досвіди в моменті їх переживання, є есе, академічні статті та репортажі. Варто зазначити, що в Україні загальнофілософський дисбаланс між теорією справедливої війни та феноменологічним підходом є менш помітним, тому багато філософських досліджень останніх років присвячено досвіду війни та феноменологічним описам досвідів війни. Так, від 2022 року феноменолог Вахтанг Кебуладзе публікує статті, в яких досліджує феноменологію М. Шелера, зокрема його політичні та антропологічні погляди. В контексті аналізу війни важливою є його стаття про концепцію ресентименту в творчості М. Шелера, де В. Кебуладзе доповнює наявний опис російського ресентименту, щоби прояснити, чому Росія розпочала війну в Україні (Кебуладзе, 2024с). В контексті вивчення безпосередніх досвідів війни, які переживають українці, вагомими є його феноменологічні есеї про досвіди воєнного стану.

У есе «Туга за домом або дім туги» (Кебуладзе, 2023) В. Кебуладзе описує досвід життя в умовах війни як такий, в якому люди, які залишаються вдома попри прихід війни на терени власної культури, переживають загроженість власного існування. Також у його описах загрозовим постає їхній дім, і це почуття привідкриває людині ту істину, що дім є глибинною засадою її існування. В. Кебуладзе при цьому наголошує, що «дім — це не просто територія, наш дім — це наш триб життя. Це те, що виражає старогрецьке слово “етос”, від якого походить поняття “етика”. Тож туга за домом — це не так туга за місцем у просторі, як туга за звичним життям, за тими цінностями, на яких воно базується. У рутинному перебігу щоденного існування ми їх майже не помічаємо, і лише політичні кризи та історичні катастрофи виводять їх на яв» (Кебуладзе, 2023). І саме усвідомлення цих цінностей спонукає людей залишатися в країні, в якій іде війна, адже ця країна і є уособленням цінностей людей, які її будували й обирають захищати.

Варто наголосити, що, говорячи про дім, В. Кебуладзе також відсилає нас до думки про всю планету Земля. Сучасна війна, а особливо можливість застосування ядерної зброї у цій війні, несе загрозу цій онтологічній засаді існування людства. З огляду на це український філософ А. Єрмоленко пропонує звернутися до дискурсивної етики й закликає людство взяти на себе відповідальність за майбутнє власного виду. Проте феноменологія демонструє неможливість доведення допредикативного етичного стосунку — первинно-етичного ставлення до Іншого. Ба більше, за неможливості «змусити» тих, хто розпочав війну, визнати наше право на буття, звернення до дискурсивної етики стає неможливим. Адже неможливо вести переговори з тим, хто прийшов тебе вбити й знищити всі ознаки твого окремішнього існування.

Інші приклади філософської концептуалізації досвідів воєнного стану можна знайти в книжці репортажів «Життя на межі: Україна, культура та війна», які збирали в подорожах Україною протягом повномасштабної війни український філософ Володимир Єрмоленко та літературознавиця Тетяна Огаркова (Огаркова & Єрмоленко, 2025). У них можна знайти описи різноманітних досвідів, які переживають люди під час війни, зокрема досвідів військових, волонтерів, жителів деокупованих і прифронтових міст та сіл, а також різноманітні описи досвідів втрати. Вони наголошують, що військові переживають відірваність від власного дому, а також відчуття, ніби вони не належать собі, адже підкорюються наказам і не мають власної агентності. Проте варто зауважити, що багато українців добровільно долучаються до Збройних Сил, а отже, неможливо стверджувати, що вони не є суб'єктами російсько-української війни.

Хоча відірваність від дому, як рису досвіду військових, описують також і ті, хто безпосередньо воює. Зокрема, в інтерв'ю іншого українського філософа Дмитра Шандри можна знайти прирівнювання досвіду життя на позиціях із досвідом безхатків (Шандра, 2024). В описах досвіду людей, які проживають ближче до фронту, Т. Огаркова і В. Єрмоленко наголошують на тому, що життя спускається під землю, що призводить до того, що простір дому розширюється. При цьому серед населення у прифронтових містах переважають старі люди, адже вони вросли

«корінням у свою землю як столітні дерева. Ці люди є продовженням власних домівок, заручниками своєї географії, своєї історії» (Огаркова & Єрмоленко, 2025, с. 8). Попри негативність слова «заручники», цей опис допомагає усвідомити особливу залежність старших людей від власної землі та домівки, заглибленість їхнього буття у ці місця. Проте подібні відчуття переживають також і молоді люди, просто їхня вкоріненість може бути не настільки глибокою.

Переосмислити стан війни та людські переживання цього стану Т. Огарковій та В. Єрмоленку допомагає звернення до філософії Анрі Бергсона. Вони запозичують його ідею інтенсивності часу й пропонують також поглянути на простір, який населяє людина, як інтенсивний. Саме війна, на їхню думку, унеможлиблює уніфікацію та лінійне сприйняття просторів, адже в ній стає очевидною унікальність подій і місць. Ба більше, навіть їхнє розташування отримує нове значення: потенційна небезпека, яку приносить повітряна війна, робить простори небезпечними попри те, що вони розташовуються далеко від лінії фронту. За аналогією з простором, Т. Огаркова і В. Єрмоленко пропонують поглянути на наші тіла також як на інтенсивні: «...кожна точка в них має значення, жодна точка не є ідентичною до іншої, і кілька сантиметрів праворуч чи ліворуч, вгору чи вниз можуть означати життя або смерть» (Огаркова & Єрмоленко, 2025, с. 29). Інтенсивність простору й тіл допомагає показати, що досвіди воєнного стану драматично різняться під час війни залежно від того простору, де перебувають люди.

Досвід еміграції Т. Огаркова і В. Єрмоленко метафорично називають ампутацією, оскільки визначають дім як продовження тіла. При цьому для одних людей городи також є продовженням їхніх тіл, для інших — їхні мікрорайони й вулиці, міста й уся країна, й тому втрату дому як частини тіла переживають всі, хто проживає воєнний стан. Якщо ж відбувається повне знищення її домівки, то людина переживає втрату всього тіла. Принаймні так ці переживання описують Т. Огаркова і В. Єрмоленко, які ґрунтують власні есе на великій кількості інтерв'ю з постраждалими. Якщо втрата стосується людей, а не дому, то її переживають як порожнечу, яку неможливо заповнити, адже тих, хто надавав цим місцям значення,

більше немає. Через це губиться сенс і всіх тих речей, які залишаються у спорожнілих просторах, адже сенсу їм надавали люди, їхня рутина та присутність. Якщо будинок зруйновано й немає ані речей, ані людей, то залишаються лише руїни. Попри те, що вони нагадують про життя, його більше там немає. Проте дім залишається навіть тоді, коли все в руїнах. Так вважають Т. Огаркова і В. Єрмоленко, наголошуючи, що дім є чимось більшим за конкретну будівлю чи помешкання. Він охоплює місто чи село, а також країну, культуру та мову. Саме тому багато людей повертаються до щойно деокупованих міст і селищ, а іноді й під окупацію, бо не можуть без своїх місць, які є продовженнями їхніх тіл. Описуючи досвіди повернення додому, Т. Огаркова і В. Єрмоленко показують, що попри ризик смерті «страх втратити життя-тут, життя на своїй батьківщині, виявляється» більше цінним, ніж безпечне життя поза її межами (Огаркова & Єрмоленко, 2025, с. 68). Повернення тоді стає віднайденням себе, поверненням собі тієї частини себе, що невід’ємна від власної спільноти, міста та держави.

До просторових і топографічних метафор звертається також інший сучасний український філософ та феноменолог Володимир Приходько у своїх спробах описати феномен війни. Зокрема, у статті «Феномен війни: точка бачення матеріалістичної феноменології» (Приходько, 2023) він звертається до екзистенційної топографії, з її наголосом на досвідному зв’язку між просторовістю, інакшістю і тілесністю. У цьому контексті «феноменом як тим, що себе показує, є здійснення видимості (*visibilité*) як сутнісної характеристики самого світу через потрійний образний стосунок — даності в просторі, здатності тілесно переживати цю даність і помічання відсутності як контуру видимого в інакшості» (Приходько, 2023, с. 36). Цей метод допомагає В. Приходьку побачити, як війна постає в повсякденному житті людей та у їхніх спробах продовжувати жити (тобто запобігати смерті). Він вважає, що війна деформує типовість практик орієнтації, які пріоритезують уникнення смерті. Це не означає, що уникання смерті перестає бути метою життя. Натомість, феномен війни задля забезпечення цієї мети вимагає від людей нетипових практик переховування — «зникнути, щоб продовжити жити» (Приходько, 2023, с. 38).

В. Приходько пов'язує ці практики не лише з постійною загрозою смерті, а й із тим, що світ сам по собі перестає бути відкритим, руйнується його матеріальна агентна мережа. Інакшість також розкривається з іншого боку під час війни: замість підтримувати множинність проявів, вона потребує однобокого підпорядкування наказам. Інший несе загрозу як у формі зброї, так і у формі тілесно оформленої присутності військових. Ці описи дають В. Приходьку підстави висувати, що «війна показує себе як інакшість у своїй однобічній загрозливості, яка проявляється як насильницький контроль над простором шляхом гомогенізації місць, виключенням топічних особливостей під загрозою смерті» (Приходько, 2023, с. 38). Екзистенційна топографія допомагає йому побачити, що війна руйнує світовий порядок повсякденного життя, змушує людей вдаватися до нетипових тілесних орієнтувальних практик переховування та намагається стерти інакшість і підпорядкувати її однорідності наказів. На нашу думку, в багатьох випадках практики переховування уможлиблює саме існування дому. Саме вдома переховуються ті, хто відчуває загроженість власного життя через мобілізацію, яка виникає знову ж таки через те, що ворог приносить смерть і руйнування. Іншими приміщеннями, які так само є продовженням дому, користуються ті, хто переховується у підвалах і паркінгах, ба навіть спускається до укриття, які також стають продовженням тілесності людей після їхнього довгого перебування там, або ж до метро, яке є продовженням тілесності людей, які користуються цим видом транспорту для пересування містом.

Всі ті, хто проживає досвід воєнного стану, відкривають для себе онтологічне значення дому, попри відмінність досвідів людей під час війни, коли вони обирають мігрувати, що призводить до втрати частини власної тілесності у формі дому, рідного міста чи країни; залишаються під окупацією і втрачають відчуття безпеки у власному домі та власну суб'єктність, якщо не долучаються до руху опору; продовжують жити в країні, в якій іде війна та переживають постійну загроженість власного дому та тіла; переміщуються в межах країни й відчувають, ніби втратили частину себе разом із власним домом (буквальною будівлею й всією малою батьківщиною); переховуються у власних домівках, оскільки вони як структура

життя продовжують створювати ілюзію безпеки; мобілізуються й відчувають відірваність від дому. Тобто саме дім є тим спільним знаменником, який об'єднує всі, на позір непокєднувані, досвіди війни. Зокрема через те, що саме дім, відповідно до феноменологічних описів С. Ахмед, проникає в нашу тілесність і видозмінює її, а тому й продовжує бути з нами навіть і після його втрати, визначаючи нас. Залишається розкрити структуру онтологічного значення дому в житті людини та способи, у які вона проявляється під час війни.

Висновки до Розділу 3

Описи досвідів міграції Альфреда Шюца, Сари Ахмед і Карлоса Санчеса демонструють застосовність феноменології як для опису та аналізу безпосередніх досвідів, які переживають люди під час міграції, зокрема й через війну, так і для подальшого посилення на цей досвід як основу для переосмислення феномену міграції в таких сучасних підходах, як транснаціоналізм. Висновки А. Шюца щодо культурних зразків і кодів, які є відмінними в різних культурах, дають підстави говорити про той досвід, який переживають люди поза межами власного суспільства, намагаючись інтегруватися в нове. Описи С. Ахмед допомагають локалізувати ці досвіди в просторі й часі — у тілесних відчуттях і часовій розірваності, які переживають люди, мігруючи. С. Ахмед пропонує сильні метафори зморшок і розтяжок на шкірі, відштовхуючись від теорії М. Мерло-Понті, який повернув феноменологію до найпершої речі, доступної людині в її досвіді, — власного тіла, в яке занурив її сприйняття. Те, як С. Ахмед демонструє необхідність мігрантських спільнот для відбудови особистих наративів і віднаходження часової тяглості власної історії, стало основою для сучасних міркувань про відчуття належності до певної спільноти й можливість бути належним до декількох спільнот одночасно, що трапляються в роботах дослідників, які використовують транснаціональну перспективу в політичних, соціологічних і міждисциплінарних дослідженнях. Ще однією визначальною ідеєю С. Ахмед, від якої відштовхуються у сучасних транснаціональних дослідженнях досвіду мігрантів, є переміщення руху й Іншості в простір дому. Ця думка дала їй змогу описати, яким чином дім і його

просторовість можуть продовжувати визначати наш досвід і поза ним. У часовому вимірі покидання дому несе переривання біографії й тому потребує наративізації. Проте говорять про втрату дому здебільшого в колі тих, хто теж її пережив, — інших мігрантів. Саме тому відновити тяглість як власної суб'єктивності, так і того зв'язку, що люди мають із домом, можна шляхом наративізації власної подорожі, яка потребує наявності спільноти, з якою можна цим поділитися.

Виведені К. Санчесом екзистенційні категорії, які обумовлюють мислення мігрантів, дають змогу стверджувати, що за допомогою феноменології можна зрозуміти й окреслити певний спосіб мислення окремих людей та цілих груп, що структурує їхній досвід. При цьому, К. Санчес наголошує на необхідності використовувати категорію «незадокументований мігрант», адже через постійну зміну законодавства навіть мігранти з документами не можуть бути впевненими у власному майбутньому й у тому, чи не будуть вони знову сприйняті як «чужі». Він виділив такі категорії мислення мігрантів, як подорожування, повернення, перетин, ностальгія і невизначеність. Деякі з них деякі він запозичив із мексиканської феміністичної філософії. Водночас К. Санчес наголошував, що люди не лише мислять у цих категоріях, вони також переживають досвіди, які постійно підтверджують їхній спосіб мислення. Подібне виведення категорій мислення як у творчості К. Санчеса, метафор як у С. Ахмед, а також практик інтерпретації реальності, які описував А. Шюц, коли говорив про засвоєні знання та переконання, що переходять у культурні зразки та певні «самоочевидні» практики, дає можливість говорити про велику кількість можливих способів застосування феноменологічної методології для концептуалізації досвіду окремих людей і груп, а також певних суспільств.

Описи різноманітних досвідів окупації, які люди переживали спільно та особисто, в есе Ж.-П. Сартра і М. Мерло-Понті демонструють необхідність переосмислення феномену війни, адже відповідно до них єдиною можливою політичною дією в окупації був опір. Війна, розглянута через таку перспективу, не може сприйматися як продовження політики іншими методами, адже рух Опору не був політичним рухом, він вимагав особистого спілкування, особистих рішень та

особистих страждань. Тому з погляду окупаційного досвіду варто говорити про війну як такий феномен, що ставить перед людьми вибір: ризикувати власним життям і життями ближніх задля долучення до єдино можливої вільної дії — руху Опору, чи переховуватися у обмеженому просторі власного дому та району й жити невірним життям, тікати за кордон і звідти вимагати деокупації, але тим самим легітимувати її своєю неприсутністю. Третій шлях був шляхом колаборації, яка не передбачала єдності, оскільки в її основі лежала дезінтеграція колаборантів у їхньому суспільстві та перекидання вини на суспільство. Попри те, що Ж.-П. Сартр не мав досвіду колаборації та боротьби у лавах руху Опору, його влучні описи цих досвідів свідчать про можливість застосовувати феноменологію для опису тих досвідів, що недоступні для безпосереднього переживання. Попри те, що М. Мерло-Понті заперечував можливість створити прихисток у власному домі під час окупації, його описи підтверджували, що саме дім має достатньо сильне значення, щоби люди могли створити цю ілюзію свободи. Ж.-П. Сартр також наголошував, що дім звузився до кількох вулиць, якими могли пересуватися люди під час окупації, тимчасом як Париж перестав бути домом для парижан. Ба більше, він наголошував на небезпеці, яку вони відчували навіть вдома, адже до них будь-якої миті могли увірватися німецькі окупанти.

Концептуальні описи досвідів життя в умовах війни в роботах сучасних українських філософів, зокрема в есе В. Кебуладзе, філософських репортажах Т. Огаркової і В. Єрмоленка, а також статті В. Приходька, також наголошує на визначальному значенні дому в загроженому житті людини під час війни. Так, В. Кебуладзе говорить про онтологічне значення дому, а Т. Огаркова та В. Єрмоленко продовжують цю думку, коли демонструють, що втрата дому й перебування поза його межами під час війни сприймаються людьми як втрата самих себе. В. Приходько ж вводить нову категорію у феноменологічне осмислення проживання стану війни — переховування. Така нетипова тілесна практика, на нашу думку, також уможлиблюється тим значенням, яке має дім як структурно безпечний прихисток. Тобто навіть тоді, коли дім стає загроженим під час війни, його продовжують сприймати як безпечне місце, яким він був. У висновку з

перелічених описів досвідів війни стає зрозумілим, що попри відмінності їх об'єднує те, що саме дім лежить в основі переживання таких досвідів війни, як міграція, окупація, повернення додому, переховування, мобілізація та, напевно, багатьох інших.

РОЗДІЛ 4. ПРОЖИВАННЯ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ОНТОЛОГІЧНА УМОВА ДОСВІДУ ВІЙНИ

Мета цього розділу полягає в тому, щоб розкрити структурне значення дому в досвідах війни в контексті феноменології проживання. Реактуалізація класичного розуміння проживання, що було запропоноване М. Гайдегером і Е. Левінасом, у світлі їхньої феміністичної критики допоможе прояснити значення будування для проживання та проживання для становлення суб'єктності людини. Сучасне тлумачення проживання у працях А. М. Янг і Е. Кейсі ляже в основу повернення значення збереження як проживання в контексті війни та проживання як буття-на-місці, відповідно до якого місце завжди є культурним надбанням. У контексті оприявлення значення дому в проживанні війни також важливим стане опис досвіду втрати дому в досвідах переміщених осіб та військових крізь призму феноменології горювання М. Реткліфа і міркувань М. Мерло-Понті. Всі ці концепти ляжуть в основу екзистенційно-онтологічного розуміння війни, що унаочнить війну як феномен, покликаний зруйнувати структуру та умову можливості досвідів людини¹⁵.

4.1. Проживання як буття-у-світі та основа суб'єктності

XXI століття переважно визначають як таке, що характеризується тотальною безмісцевістю, бездомністю і кочівництвом. Проте український опір загарбанню територій України російськими військами повертає питання про значення свого місця, культури та дому в житті людини. Боротьба проти окупації і готовність пожертвувати власним життям заради власної країни свідчать про те, що дім у вузькому сенсі та у широкому сенсі, як власна країна та культура, має онтологічне значення. Здивування західного світу українським опором можна пояснити психоаналітично, наголосивши на загальній «моторошності» людського буття, яка приносить відчуття «буття не на своєму місці». Проте, оскільки психоаналітична

¹⁵ Частина матеріалів цього розділу було опубліковано у статтях і тезах за темою дисертації: (Amelchenko, 2023; Амельченко, 2025d).

інтерпретація людського досвіду потребує аналітичної ситуації й фокусується на несвідомих і витіснених переживаннях, звернення до феноменологічної методології в межах дослідження було обґрунтоване як більш практичне, коли потрібно концептуалізувати безпосередній свідомий досвід. Феноменологія проживання і феноменологія місця можуть допомогти зрозуміти, чому люди можуть відчувати відразу до місць, які вони населяють, й, відповідно, не розуміти, що для інших місць усе ще можуть мати значення, незважаючи на уніфікацію простору в світі.

Саме тому американський феноменолог Едвард Кейсі присвятив феноменології місця значну частину своїх досліджень, щоби показати, що знецінення дому походить від того, що сучасні люди звертають увагу на матеріальний складник місця, його об'єктивний вимір. Він пояснив це тим, що у мисленні людей переважають абстрактні параметри часопростору, які відчужені від безпосереднього досвіду проживання (Casey, 1993, р. 38). Проте досвід українців демонструє, що є люди, які занурені у власні місця проживання й болісно відчують їхню втрату. Пояснити цю відмінність між західним ставленням до місць, зокрема дому, та українським можна, звернувшись до праць сучасної британської феноменологині Сари Ахмед. Вона наголошує, що причиною для західної зневаги до місць є привілей. На її думку, лише привілейований суб'єкт, чия здатність займати місце не залежить від наявності дому, бо весь світ вже сконструйований як його дім, може обирати бездомне чи кочівницьке життя, тимчасом як для біженців і мігрантів з інших країн це є вимушеним кроком (Ahmed, 2000, р. 83). Цим суб'єктом у її концепції є білий чоловік, але сучасний інтерсекціонізм демонструє, що білі жінки також можуть підтримувати систему опресії. Саме тому західноєвропейські та американські дослідниці, зі свого привілейованого становища, можуть не розуміти, чому люди, в чий дім прийшла війна, не покидають його або прагнуть повернутися зі свого вимушеного переселення додому.

Із фізіологічного та психологічного погляду досвід війни ставить перед людиною вибір «бігти або битися», який покликаний забезпечити її виживання.

Феноменологія проживання може показати, що саме дім, із якого біжать і за який б'ються, має значення, яке спонукає людей залишатися вдома попри прихід війни, захищати свій дім, ризикуючи власним життям, долучаючись до руху опору чи армії, а також до багатьох інших виборів, які ведуть за собою специфічні досвіди, всі з яких тим чи тим чином обумовлені значенням дому в житті людини. Щоб концептуально інтегрувати ці багатоманітні досвіди людей і, тим самим, вийти за межі їхніх відмінностей, потрібно зрозуміти, чим є дім. Першим, хто серед феноменологів звернув увагу на те, що життя-у-світі саме по собі є зануреним у простір, який люди спеціально будують, щоби проживати у ньому, був Мартин Гайдеггер. Незважаючи на те, що у «Бутті й часі» (Heidegger, 1962) він наголошував на тому, що люди втратили цю здатність проживати, у пізніших есе, зокрема у «Будувати, проживати, мислити» (Гайдеггер, 1998), він продемонстрував, що проживання є невідривним від життя самого по собі. Тому саме його погляди стали відправною точкою для феноменологічного розуміння дому та свого місця, що було розвинене у роботах сучасних феноменологів (Young, 2005; Casey, 1993), а отже, від них потрібно відштовхуватися, щоб розкрити онтологічне значення дому.

Щоб описати природу проживання, М. Гайдеггер звертався до мови, яка цю природу в собі відображає, оскільки мова є домом буття, що він вичерпно описав у «Листі про гуманізм» (Capuzzi & Heidegger, 1998). Саме тому М. Гайдеггер почав власне дослідження проживання зі звернення до етимології слова «будувати» у староанглійській і високій німецькій. Відповідно до неї, «будувати» означає проживати, тобто залишатися на місці, а також зводити споруди й «оточувати опікою чи грати роль (*den acker bauen*), розводити виноградну лозу (*reben bauen*)» (Гайдеггер, 1998). Перше значення допомагає простежити походження та видозміну слова «будувати» з дієслова «бути»: люди є оскільки проживають, тобто проживання — це їхня манера перебування на Землі¹⁶. Друге значення будування

¹⁶ Цікаво, що в українській мові життя і проживання мають однаковий корінь, і тому цей зв'язок може легко схоплюватися: люди живуть, оскільки десь проживають. Саме таким зануреним у простір є життя людей, відповідно до концепції М. Гайдегера, попри те, що не кожна будівля є місцем проживання й не кожен дім є місцем, де розгортається життя.

як опіки, тобто плекання та збереження, допомогло М. Гайдегеру продемонструвати, що будувати не завжди означає створювати щось нове, адже піклування не є створенням. Проте саме перше значення слова «будувати» — проживати, на його думку, містило у собі всі інші форми та способи будування, як от зведення споруд чи культивування рослин. На основі цього він наголошував, що проживання є первинним, а будівництво і культивування, тобто зведення будівель та опіка, є похідними від нього.

Щоб зрозуміти, в чому полягає природа проживання, М. Гайдегер звертався до етимології цього слова в старосаксонській і готській мовах. Саме готська мова, на його думку, давала змогу побачити, як переживається проживання як перебування на місці, а саме як перебування в мирі, тобто буття вбереженням від небезпек і захищенням. На основі етимологічних розвідок М. Гайдегер також продемонстрував, що мир етимологічно пов'язаний зі свободою, а також із пощадою, але не в негативному сенсі — як із незавдаванням шкоди, а в позитивному — «коли ми свідомо не руйнуємо сутності чогось, коли обдуманно повертаємо йому його сутність, коли ми її — відповідно до слова *freien: einfrieden* — обгороджуємо» (Гайдегер, 1998). Саме тому М. Гайдегер зробив висновок про те, що проживати — означає бути в мирі, тобто бути вільним і жити відповідно до власної природи. На його думку, те, що житло, у якому ми проживаємо, убереігає сферу нашої свободи, у якій усі можуть існувати відповідно до власної природи, є його фундаментальною рисою.

Ба більше, він визначав людське буття як проживання, що є перебуванням смертних на землі, під небом, перед Богами та серед інших людей. Ці чотири риси проживання, на думку М. Гайдегера, об'єднані в одну первинну єдність. Саме у цій єдності, яку він назвав «чотирикутником», люди й проживають у цьому світі. Оскільки вбереження є фундаментальною рисою проживання, то люди живуть у той спосіб, у який вони вберігають цей чотирикутник у його сутнісному бутті. Таким чином, життя розгортається у збереженні землі, тобто надаванні їй можливості існувати у власній присутності, у сприйнятті неба як неба, а богів такими, як вони є, без створення ідолів, а також в усвідомленні власної смертності. Саме життя як

проживання й уберігає цей чотирикутник, привносячи його у речі, адже життя, на думку М. Гайдегера, є по суті перебуванням із речами. Проте речі здатні забезпечити цей чотирикутник лише тоді, коли можуть постати у своїй присутності, тобто коли їх плавають і будують, або, іншими словами, ними опікуються, культивують і конструюють. Саме останні терміни допомагають побачити, що плекання та конструювання є будівництвом у вужчому сенсі. Оскільки життя як проживання зберігає та уберігає чотирикутник у речах, воно по суті теж є будівництвом. Звідси М. Гайдегер виводить подвійний зв'язок між будівництвом та проживанням: з одного боку, будівництво етимологічного пов'язане з проживанням (життям у цілому) та культивуванням, опікою, збереженням, а з іншого — проживання як убереження первинної єдності між небом, землею, смертними та богами у речах, здійснює це збереження через будівництво як конструювання та культивування.

М. Гайдегер продемонстрував, як саме речі забезпечують чотирикутник (небо, землю, смертних і богів), даючи їм місце, на прикладі побудови моста. Міст збирає чотирикутник і дає йому місце (допускає та встановлює його у собі як у домі), оскільки він є розміщенням (саме він розташовує береги один навпроти одного), яке лише й здатне створити простір для місця. Останнє, своєю чергою, визначає місцевість і ті способи, у які забезпечується простір¹⁷. Щоб дослідити питання простору ще глибше, М. Гайдегер знову ж таки звернувся до етимології. Відповідно до неї словом «простір» віддавна позначали місце, яке було очищене або звільнене для поселення та проживання. Це допомогло М. Гайдегеру підтвердити, що простір потребує, щоб для нього звільнили місце в межах певних кордонів. При цьому саме посилення на етимологію дало йому змогу стверджувати, що «межа не є тим, на чому щось закінчується; уже греки зауважили, що вона починає бути межею лише тоді, коли щось обмежує... Простір повинен бути визнаним, взятим у свої межі» (Гайдегер, 1998).

¹⁷ Українська мова дає можливість простежити цей зв'язок, адже розміщення, місце і місцевість є однокореневими словами, які підтверджують те, що й стверджував М. Гайдегер: місце не може виникнути, доки щось не буде розміщено у ньому так, щоб навколо нього з'явилась і організувалась певна місцевість.

Тобто саме з межі речі починають розгортати свою присутність. Таким чином, простір як такий, що потребує, щоб для нього звільнили місце, може постати лише завдяки розміщенню таких речей, як міст, тобто завдяки будівлям. Простір містить багато місць і позицій, між якими є вимірювана відстань або певний інтервал. Тобто у просторах, що постають завдяки розміщенню будівель, завжди залишається місце для інтервалів, які, своєю чергою, містять простір як чисту протяжність. Попри те, що простір і протяжність передбачають можливість вимірювання, М. Гайдегер вважав, що числові величини не можна вважати основою природи просторів і місць, нехай останні й можна виміряти за допомогою математичних формул.

Натомість М. Гайдегер звернув увагу на зв'язки між місцями розташування та просторами, щоб продемонструвати той зв'язок, який має з простором людина. Він вважав, що простори постають саме завдяки перебуванню у них смертних. Взагалі, без людини не існувало б ні місць розташування (будівель), ні просторів, які виникають, оскільки людина проживає в них. Проте цей зв'язок є двостороннім, оскільки людина проживає саме в просторах, у яких вона залишається, її життя є таким, що перебуває серед речей і місць. «І лише тому, що, згідно з сутністю Смертних, простори є тереном їх перебування, вони можуть їх зміряти. Але, незважаючи на те, що, зміряючи простори, ми рухаємося, водночас ми зовсім не полишаємо цієї нашої стоянки. Радше ми безперервно проходимо через простори і водночас перебуваємо при них, завжди перебуваємо коло ближчих чи віддаленіших місць та речей» (Гайдегер, 1998).

Ці слова М. Гайдегера відсилають до здібності вбачати майбутній перебіг подій, яку ще описував Е. Гусерль у своїй концепції ретенційно-протенційних модифікацій. Але М. Гайдегеру йшлося не про ті акти свідомості, в яких постають майбутні простори (до прикладу, очікування). Він мав на увазі те тілесне існування серед речей, яке люди у своєму житті переживають як зв'язок із певними локаціями, розміщеннями, а через них і з просторами. Природа останніх як місць визначає їхній зв'язок одне з одним, а також із людьми, які в цих місцях проживають. Навіть якщо місце розміщення (певна локація) не є домом у вузькому сенсі житлового

будинку, воно все одно надає притулок людині, відповідно до природи простору як такого.

Оскільки М. Гайдегера цікавило створення таких місць, які дають можливість простору постати, він сфокусувався у своєму дослідженні проживання на будівництві. Останнє, на його думку, як конструювання місць, є одночасно заснуванням і об'єднанням просторів. Природа речей, які виникають у процесі будівництва, та самого процесу будівництва є однаковою, оскільки простір, який виникає як *spatium* і як *extensio* у процесі об'єднання просторів, привноситься у результаті будівництва у речову структуру будівель. Це робить будівництво, на думку М. Гайдегера, ближчим за математику та геометрію до походження природи простору. Ба більше, саме будівництво відповідає природі життя, описаній вище, — зберігати чотирикутник. Цим і займаються, на думку М. Гайдегера, споруди. Як такі вони відповідають на заклик чотирикутника й, тим самим, надають форми життю та забезпечують його домівкою. Відповідно, природа будівництва полягає у тому, щоб дати можливість проживати, й якби люди не вміли проживати, вони б не змогли і будувати. «Проживання є основною рисою буття, що визначає те, що є Смертні», тобто ким вони є і відповідно до чого існують (Гайдеггер, 1998). Проте воно отримує власну форму саме у домі. Саме тому М. Гайдегера і лякала нестача житла, з якою зіштовхнувся світ у XX столітті.

Інший феноменолог — Е. Левінас — присвятив темі проживання окремий розділ своєї праці «Тотальність та нескінченність» (Levinas, 1979), оскільки надавав дому привілейоване значення серед інших знарядь, які підтримують життя людини. Дім, на думку Е. Левінаса, був умовою будь-якої людської діяльності, зокрема мислення та формування знання. У цьому моменті він критикував М. Гайдегера за те, що останній не надав особливого значення дому в житті людини, оскільки не виділив його окремо від системи знарядь праці. Натомість Е. Левінас запропонував розглядати дім як місце для життя, яке є його основою. Варто зазначити, що він наголошував, що буття як таке не можна розкласти на емпіричні події та думки й ідеї, які їх відображають чи спрямовані на них, адже вважав, що свідомість виливається в речі в інтенційності конкретизації. Буття в інтимності дому і було в

його концепції першою такою конкретизацією в житті людини. Тобто спочатку мала відбутися подія проживання, щоб суб'єкт міг споглядати світ. Адже, на думку Е. Левінаса, людська суб'єктивність, у її відмінній від світу ідентичності, конкретизується саме в існуванні вдома. У цьому контексті він використовував поняття *recueillement* на позначення процесу, коли формується відмінна від світу людська суб'єктність у відвертанні від буття-у-світі через призупинення безпосередніх реакцій, яких вимагає світ. Саме цей процес, метою якого є усвідомлення себе, своїх можливостей і ситуації, лежить в основі того, що будівля стає місцем проживання. Таким чином, відповідно до Левінасового розуміння, люди перетворюють будівлі на власні домівки, тому що здатні відійти від світу й зануритись у себе й у власне унікальне існування лише в них. Саме в домі усвідомлене «Я» знаходить емпіричний прихисток. Надалі внутрішнє життя людини, актуалізоване в просторі дому, отримує нові можливості у формі праці та володіння, які зумовлюють остаточну сепарацію від світу та усвідомлення власної суб'єктності (Levinas, 1979, p. 154). Ці можливості не можуть відкритися перед людиною без первинного виходу із зануреності у світ та постанови суб'єктності в сепарації від нього в межах власного дому.

При цьому Е. Левінас наголошував, що бути зануреним у себе можна лише в світі, що є людським, тобто в якому присутній Інший попри те, що він відсутній у ситуації, коли ми тільки відходимо від буття-у-світі й усамітнюємось удома. Він визначав занурення у себе як гостинність, яка була б неможливою без тієї, «чия присутність є стриманою відсутністю, з якою здійснюється первинний гостинний прийом, що описує поле близькості», — без жінки (Levinas, 1979, p. 155). Таким чином, у теорії Е. Левінаса жінка постала умовою для занурення в себе й відходу від світу, а отже і для внутрішності дому й процесу проживання як такого. Її обережна присутність, на його думку, уможлиблює подальші стосунки із Іншим. Тобто спочатку людина має вийти зі світу та зануритися у себе в межах дому, в якому умовою гостинності до неї є жіночість. Надалі стосунки з Іншим, у теорії Е. Левінаса, стають можливими, коли відділена від природи особистість виходить за межі усамітнення, тобто за межі дому. Але цей вихід не міг би статися без жінки,

адже первинне відчуття того, що зовнішній світ є знайомим, на думку Е. Левінаса, виникає з жіночої ніжності.

При цьому жінка в його філософії не постає Іншим, співрозмовником, а лише такою собі фемінною іншістю. На нашу думку, в цьому моменті теорія Е. Левінаса заслуговує на більшу критику з боку феміністичної філософії, ніж внутрішньо, а не артикульовано, гендерована теорія проживання М. Гайдегера. Перш за все, тому, що вона більше відсилає до патріархального розуміння дому як місця пригноблення жінки. По-друге, тому, що Е. Левінас вважав, що інтеріоризація — занурення в себе — має бути стримана в жінках, щоб у такий спосіб відкрити цілий вимір інтеріоризації для інших. Попри те, що він завбачно підготував відповідь для феміністичної критики, наголосивши, що для нього жіночність — це «одна з кардинальних точок горизонту, в якому відбувається внутрішнє життя, а емпірична відсутність людської істоти “жіночої статі” в оселі жодним чином не впливає на вимір жіночності, який залишається там відкритим, як сама гостинність оселі» (Levinas, 1979, p. 158), але це не може захистити його від критики, адже він вважав жінку мешканкою *par excellence*, оскільки вона підтримує цю гостинність дому, й вважав гостинність фемінною рисою. Нехай Е. Левінасу і йшлося не про функцію жінки плекати простір дому, а про те, що гостинність дому для усіх його мешканців є сама по собі фемінною, він обрав для цього фемінність на основі того соціального порядку, який первинно й приписав жінці цю функцію. Інакше чому втіленням гостинності в його філософії була саме жінка, яка мала бути позбавлена власної суб'єктності, щоб створити гостинність дому? Бувши одразу для інших, чому, відповідно до теорії Е. Левінаса, жінка не могла розвинути власну суб'єктність? Особливо якщо формування суб'єктності та сепарація людини від світу первинно відбувається у домі, який забезпечує жінка.

Повертаючись до проживання, варто підкреслити, що в теорії Е. Левінаса воно конститується у сепарації від зовнішнього світу. Оскільки у проживанні конкретизується ця сепарація, а отже й унікальне людське існування, то існувати означає проживати. Дім у цьому контексті постає передпокоєм внутрішнього світу. Ба більше, саме проживаючи, людина, на думку Е. Левінаса, пориває з природним

існуванням, що уможлиблює працю та володіння. При цьому дім залишається відкритим до впливу природних стихій і елементів через вікна й двері. Надалі природні елементи використовуються у праці, у якій відбувається перетворення природи на світ. Дім тоді стає місцем, де зберігаються результати цієї праці у формі майна. Водночас Е. Левінас вважав, що сам по собі дім не можна вважати майном, оскільки він одразу постає гостинним, ще до того, як мешканці з'являться в ньому (бо, знову ж таки, первинний мешканець — жінка — робить його таким). Цікаво, що відповідно до його теорії в процесі праці, перетворюючи буття на умеблювання, людина підкорює собі непередбачуване майбутнє у формі панування буття над людиною. Володіння результатами праці опановує майбутнє, адже позбавляє буття можливості змінюватися після того, як воно перетворюється на незмінний продукт (Levinas, 1979, p. 160).

Те саме відбувається і з тілом: без проживання не було б праці, але також без нього, й, відповідно, без занурення в себе, яке конкретизується у проживанні, наше тіло не було б у нашому володінні. Передусім це пов'язано з тим, що, щоб усвідомити своє тіло як інструмент, потрібно вийти з природного стану й перестати сприймати його як елемент природи. «Тіло є у моєму володінні відповідно до того, як моє буття утримується в домі на межі внутрішності та зовнішності. Екстериторіальність дому зумовлює саме володіння моїм тілом», — висновує Е. Левінас (Levinas, 1979, p. 162). Це пов'язано також із тим, що володіння виникає лише після того, як людина відвертається від світу та занурюється в себе в прихистку власного дому й починає опрацьовувати вже зовнішній для неї світ природи, тобто тоді, коли її тіло перестає бути річчю серед інших речей. Таким чином, праця як така передбачає первісне володіння речами, що виникає завдяки тому, що існує дім як певного роду фронтір внутрішнього світу.

Важливо зазначити, що тіло займало важливе місце у феноменології проживання Е. Левінаса, оскільки саме через нього відбувається сепарація від світу. Тіло — це спосіб, у який людина сепарується від світу, локація, на якій відбувається сепарація, адже щоб сепаруватися, потрібно проживати десь. У цьому контексті місцем проживання людини є її тіло, адже її життя як таке неможливе без тілесного

існування. Як фізичне тіло, воно залишається частиною природи, перехрестям фізичних сил. Як живе тіло, воно є тим на ґрунті, чого відбувається сепарація від світу. «Бути тілом — це, з одного боку, стояти [se tenir], бути господарем самого себе, а з іншого боку, стояти на землі, бути в іншому, і таким чином бути обтяженим своїм тілом» (Levinas, 1979, p. 164). Варто розуміти, що така обтяженість, на думку Е. Левінаса, не була суто негативною залежністю від природи, оскільки саме через неї людина здатна отримувати задоволення й переживати щастя. Проте, проживаючи в домі, людське тіло відкриває для себе інший тип задоволення — працю, в якій відтерміновується його смертність. Отже, людське тіло має двояке значення — це одночасно фізичне та живе тіло, яке дістає своє продовження у власному домі та продуктах власної праці. Ця двозначність, на думку Е. Левінаса, народжується в праці. Подвійне значення у його теорії також має сам дім, адже він одночасно відмежовує людину від природного світу та залишає доступ до його елементів через двері та вікна.

Цікавим також є те, що Е. Левінас не вважав свідомість утіленою. Натомість він пропонував поглянути на неї як на відтермінування тілесності тіла, тобто на відтермінування його смертності. Це було пов'язано також із тим, що свідомість, у концепції Е. Левінаса, поставала як така, що сприймає теперішнє з певної дистанції. Саме дистанція, на його думку, дає змогу поглянути на теперішнє як на майбутнє. Крім того, час, що виникає завдяки самосвідомості, яка оформлюється у прихистку дому та починає мислити категоріями майбутнього, уможлиблює пам'ять та спогади. Та, повертаючись до можливості поглянути на теперішнє як на майбутнє, Е. Левінас стверджував, що від цього залежить свобода проживання, адже люди живуть так, ніби в них усе ще є час (хоча вони не можуть цього точно знати й бути впевненими в майбутньому через власну смертність). Небезпека стихії, у яку насправді занурене фізичне тіло людини, сприймається так, ніби загрожує йому лише в майбутньому. Окрім свідомості у відтермінуванні смертності та сприйнятті теперішнього як майбутнього, у філософії Е. Левінаса відігравала роль воля. «Праця характеризує не свободу, яка відокремила від буття, а волю: буття, якому загрожує небезпека, але яке має час у своєму розпорядженні, щоб відбити загрозу»,

— писав Е. Левінас (Levinas, 1979, р. 166). Завдяки цьому воля поставала у його феноменології як здатність «відійти на дистанцію» від наявних небезпек і, відповідно, передбачити й запобігти їм.

Варто зауважити, що Е. Левінас прагнув перш за все створити феноменологічну етику, й він вважав, що ні задоволення, у яке занурене фізичне тіло, ні володіння, яким живе тіло оточує себе в гостинності дому, не є етичним ставленням до Іншого. Саме тому він пропонував повернутися з дому, але не у фізичний світ речей, із якого людина виходить, проживаючи вдома, а в інтерсуб'єктивний світ. Щоб це стало можливим, Е. Левінас наголошував на необхідності навчитися віддавати те, чим володієш, а також відкривати свій дім для Іншого, щоб бути здатним бачити Інше в ньому. Та й взагалі, щоб бачити у речах те, якими вони є, потрібно розвинути відкритість і гостинність до Іншого — риси, які є сутнісно важливими для дому, оскільки він першопочатково є гостинним через притаманну йому фемінність. Заразом Е. Левінас вважав, що стосунки з Іншим ставлять під сумнів володіння, яке виникає у прихистку дому. Первинним фактом відчуження володіння, на його думку, є мова: коли ми говоримо про речі, якими ми володіємо, вони перестають бути суто нашими, адже, ніби вкладені у промовлені слова, вони стають набутком інтерсуб'єктивного світу. На думку Е. Левінаса, це пов'язано з тим, що мова є загальною, і ця її загальність встановлює спільний інтерсуб'єктивний світ. Водночас в основі такого мовного узагальнення лежить етична подія — зустріч з Іншим, у якій ми пропонуємо світ Іншому, розділяючи з ним нашу «власність», оформлену в слова (Levinas, 1979, р. 174). Проте відповідно до його розуміння буття-як-проживання, будь-яка зустріч з Іншим неможлива без первинного відходу від буття-у-світі й занурення у себе в бутті-вдома, хоча й вимагає, щоб людина потім покинула дім.

4.2. Дім і втрата дому як модуси проживання

Американська феноменологиня Айріс Меріон Янг розвинула далі феноменологію проживання М. Гайдегера у своїй роботі «Про досвід жіночого тіла: “Кидаючи як дівчинка” та інші есе» (Young, 2005). Вона критикувала М. Гайдегера

за знецінення опіки та культивування як форми будування та проживання, яке пов'язувалося із доглядом за пам'яттю у формі сімейних реліквій та інших предметів, які допомагають створити наратив ідентичностей. А. М. Янг вважала, що М. Гайдегер не приділив достатньої уваги культивуванню, оскільки воно споконвічно асоціювалося з жіночою функцією догляду за домом. Нехай ми й не знаходимо відсилки на будування як суто чоловічу роботу в тексті М. Гайдегера, проте визнаємо, що в ньому немає розлогих пояснень того, чим є культивування як опікування та яку роль воно відіграє у проживанні й, відповідно, у бутті людини. А. М. Янг вважала, що це свідчить про упередженість, властиву М. Гайдегеру.

Ба більше, на її думку, саме «розмежування між конструюванням і збереженням як двома аспектами будівництва та проживання є імпліцитно гендерно обумовленим», тобто маскулінність філософії М. Гайдегера проявилася у тому, що саме будування як зведення будівель, а не опіка, було визнано таким, що організовує світ та оприявнює наявні у ньому зв'язки, надаючи місце простору (Young, 2005, р. 127). Зрозуміло, що той факт, що М. Гайдегер приділив значну увагу саме будуванню, як-от конструюванню, можна пояснити це тим, що він приписав будівлям у житті людей. Ба більше, сама форма його письма, у якій було викладено думки про проживання та його взаємозв'язок із конструюванням та культивуванням, мала свої обмеження, оскільки він присвятив цьому питанню лише есе. Але залишається відкритим питання, чому він віддавав перевагу саме цій рисі досліджуваного феномену — будуванню як процесу створення місця для проживання, а не плеканню як опікуванню над цим місцем та іншим формам культивування.

Варто зазначити, що А. М. Янг використовує термін «збереження», а не «опіка», тобто в її роботі замість *cultivation* ми подибуємо слово *preservation*, але це не суперечить феноменологічному опису проживання М. Гайдегера, оскільки він використовував термін збереження для пояснення того, чим є опіка як культивування. На думку А. М. Янг, збереження дому, культивування у ньому затишку та життя історично були визначені як «жіноча справа». У цьому вона погоджується з такими феміністичними філософіями, як Сімона де Бовуар (1908–

1986) і Люс Ірігаре (нар. 1932 р.). Водночас А. М. Янг критикує також інших феміністичних мислительок, які відкидали ідею дому, адже повністю ототожнювали дім із підкоренням жінки. Натомість, ставлячи під питання ідею дому як необхідної умови для цілісності та стабільності ідентичності, вона все ж убачає у ній певний визвольний потенціал, оскільки дім, на її думку, був виразом унікальних людських цінностей. Однією з них є створення сенсів, яке, як вважає А. М. Янг, якраз і є «жіночою справою», тобто тим, чим опікуються жінки в своїй роботі по дому.

У своїй критиці Гайдегерової онтології як сутнісно чоловічо-центрованої А. М. Янг посилялася на роботу «Етика статевої відмінності» Л. Ірігаре (Irigaray, 1984) та доповнювала її власними думками. Л. Ірігаре у дусі психоаналізу продемонструвала, що оскільки жінка асоціюється з місцем проживання — з домом, а її утроба є первинним домом, до якого прагнуть повернутися чоловіки, то вона сама не може бути вдома (Irigaray, 1984, р. 107). Адже як може знайти собі місце та, хто цим місцем є? З огляду на це Л. Ірігаре називає жінок будівельним матеріалом, адже чоловіки можуть «будувати та жити у світі патріархальної культури... лише на основі матеріальності та турботи жінок», які, залишаючись вдома, допомагають чоловікам зафіксувати власну ідентичність у формі дому й тому втрачають власну (Young, 2005, р. 124).

Варто сказати, що Л. Ірігаре також вбачає у формулюваннях, якими описує будівництво М. Гайдегера, гендерний поділ на чоловіків, які будують, щоб жити та почуватися вдома, і жінок як таких, що асоціюються з природою, турботою та живленням чоловіків, яке допомагає останнім будувати й давати природі розкритися у побудованому. Як психоаналітикиня, вона простежує чоловічу потребу у будівництві до непропрацьованої втрати матері як первинного дому й пошуку символічного заміника для неї. У такому пошуку, на думку Л. Ірігаре, чоловіками керує ностальгія. Таким чином, будуючи дім і залишаючи його на жінку, чоловік, згідно з її психоаналітичним поясненням, проєктує на жінку втрачений дім у формі матері, а також власне відображення. Тобто, окрім матеріалу для

будівництва, а також первинного місця проживання, жінки постають у психоаналітичній інтерпретації Л. Ірігаре також дзеркалом для чоловіків.

Щоб повернути жінкам їхню суб'єктність А. М. Янг пропонує сфокусуватися на творчих аспектах домашньої роботи, а саме на збереженні як формі плекання, якому М. Гайдегер не надав детального опису у своїй роботі. У цьому, на її думку, була його помилка, адже, стверджуючи, що через будівництво люди організовують світ, створюють простори, а отже, й утверджують власну ідентичність, він позбавив суб'єктності жінок, які не беруть участі у цій світобудівній активності. Водночас, А. М. Янг не погоджується з С. де Бовуар, яка вважала занурене у побут життя жінок позбавленим суб'єктності, оскільки прирівнювала його до іманентності. Трансцендентність, натомість, була у її концепції проявом індивідуальної суб'єктивності та орієнтації на майбутнє. Саме тому С. де Бовуар вважала, що жіноче існування, хоча й орієнтоване на підтримку життя, не є ні проявом її індивідуальності, ні формою історичного буття. На противагу їй, А. М. Янг пропонує поглянути на жіночу активність із підтримки домашнього побуту як таку діяльність, у якій жінки не лише надають значення дому, а й продовжують підтримувати його. Вона наголошувала, що С. де Бовуар не могла побачити позитивні риси цієї діяльності, оскільки «вона спирається на дихотомію трансцендентності та іманентності для концептуалізації жіночого гноблення» і тим самим «не помічає історичного та індивідуалізаційного характеру деяких видів діяльності, пов'язаних з традиційною жіночою роллю, яку... вона називає “охороною речей минулого, які вона зберігає”» (Young, 2005, p. 138).

На противагу С. де Бовуар, А. М. Янг наголосила, що не вся домашня робота є іманентною, адже упорядкування та збереження речей надають сенсу життю. Це суголосно з поглядами Е. Левінаса про те, що перетворення дому на гостинне місце для проживання та самоідентифікації є фемінним за своєю суттю. Проте, якщо для нього дім був передумовою розвитку відчуття часу та здатності мислити теперішнє так, ніби воно є майбутнім, то А. М. Янг вважала, що збереження речей удома пов'язує людину з її минулим й, відповідно, допомагає з упевненістю зустріти майбутнє. Вона пояснювала це тим, що речі, які ми маємо вдома, стосуються нашої

історії та індивідуальної суб'єктивності, відображають події та цінності життя, а також підтримують нашу життєдіяльність. У цьому контексті важливим є не лише те, що дім уміщує в собі всі ці речі, а й те, що вони розташовані у ньому певним чином.

Щоб розвинути думку про те, що дім є нашим продовженням, А. М. Янг посиалась на роботи інших феноменологів, зокрема на «Готельну кімнату» Девіда Якоба ван Леннепа (Van Lennep, 1987), у якій він описував відмінність переживань людини у готельному номері від тих, які дарує дім, а також на «Повернення на місце: до оновленого розуміння місця-світу» Едварда Кейсі (Casey, 1993), у якій він описував, як тіло формує «спогади звичок», живучи в певному місці, в оточенні речей, розташування яких свідчить про седиментацію життя у цьому просторі. Седиментація, на думку А. М. Янг, також привносить додаткові значення. Зокрема, окрім наративізації власного життя за допомогою матеріальних артефактів, самі речі також отримують власні історії. Ба більше, вони набувають нових значень із плином життя, разом зі зміною ідентичностей тих, хто ними володіє.

А. М. Янг повернула значення збереженню як формі проживання, оскільки показала, що саме воно робить дім таким, що він може підтримувати особисту ідентичність тих, хто у ньому проживає, через збереження всіх тих речей, у яких відображається їхня особистість. Оскільки за збереження дому, а отже й за збереження сенсів, що в ньому є, здебільшого відповідають жінки, то в цьому акті й реалізується їхня суб'єктність. Ведучи домашнє господарство, жінки, на думку А. М. Янг, забезпечують матеріальну підтримку ідентичності всіх тих, хто проживає у домі та вважає його своїм. У зв'язку з цим вона видозмінила розуміння дому та дійшла такого визначення: дім — це втілення специфічного способу «суб'єктивності та історичності, який відрізняється як від творчо-руйнівної ідеї трансцендентності, так і від неісторичного повторення іманентності» (Young, 2005, р. 138). Таким чином, замість фіксувати ідентичність, як це приписувала дому Л. Ірігаре, дім у концепції А. М. Янг допомагає матеріалізувати всі ті зміни, через які вона проходить. Відповідно до такого розуміння дому, його культивування та збереження, тобто ведення домашнього господарства, стосуються збереження тих

матеріальних артефактів, які допомагають зафіксувати зміни в ідентичності людей. А. М. Янг називає цю діяльність створенням сенсів, оскільки в просторі дому сенс мають не лише речі, а й їхнє розташування. Історично саме жінки опоряджують дім, тож вони наповнюють цей простір сенсами. Ба більше, саме вони виступають носіями сімейної історії, адже піклуються про всі ті артефакти, у яких її записано.

Саме тому І. М. Янг стверджує, що дім варто розуміти в розрізі часу та історії. У цьому вона також полемізує з С. де Бовуар, яка вважала найціннішим акт творення, який розгортав майбутнє перед автором. Також ми можемо бачити, що вона непрямо полемізує з Е. Левінасом, адже пропонує усвідомити цінність іншої специфічно людської діяльності — збереження речей, які мають історичне значення і впливають на значення дому як такого. На її думку, ця діяльність також є світотворенням, адже «конкретні людські значення, що втілюються в історичність людського існування, залежать як від проєкції минулого, так і від проєкції майбутнього» (Young, 2005, р. 141). Щоб підтримувати цю проєкцію минулого, потрібно оновлювати значення предметів навколо й, у такий спосіб, надавати контекст життю, пов'язувати минуле з сьогоденням і вплітати нові події та стосунки у наратив життя, щоб хоч якось «організувати» змінну суб'єктність людини у постійному плині життя.

Варто зазначити, що А. М. Янг прирівняла концепцію іманентності й трансцендентності С. де Бовуар і погляди Ганни Арендт (1906–1975), яка пропонувала розрізняти працю, яка покликана підтримувати життя, та роботу, яка створює світ і надає значення людському життю. Обидві філософині, на думку А. М. Янг, опустили той момент, що результати творчих зусиль зі створення нового потребують підтримки та збереження — повторюваних дій, які мають велике значення. Зрозуміло, що домогосподарство та побут також потребують багатьох повторюваних дій, але це не означає, що їх можна звести лише до праці чи іманентності. Збереження моментів життя через догляд за їхнім матеріальним втіленням та оновлення їхніх значень відповідно до змін у суб'єктності через наративи є важливим і творчим завданням, адже речі визначають формування особистості. На відміну від ностальгії, яка може керувати чоловіками у

конструюванні будівель, як це описала у власній психоаналітичній теорії Л. Ірігаре, збереження у концепції А. М. Янг мотивоване не втечею від теперішнього, а готовністю зустріти майбутнє, розуміючи власне минуле й, відповідно, себе (Young, 2005, р. 143). Адже саме речі, які ми зберігаємо вдома, здатні бути опорою для нас як у контексті зустрічі з невідомим майбутнім, так і під час постійних змін у власній ідентичності та навколишньому світі.

Незважаючи на все зазначене, А. М. Янг наголошувала на тому, що діяльність зі збереження є неоднозначною: інколи, виконуючи її, можна почати ставитись до речей занадто консервативно й перетворити місце проживання на музей, чи занадто легко, що проявляється у прагненні до переосмислення історії, що стоїть за речами й може призвести до втрати минулих значень. Однак цінність діяльності зі збереження полягає якраз у підтримці особистої та культурної ідентичності у формі тих значущих предметів, які зберігаються вдома та певним чином розташовуються у ньому (Young, 2005, р. 146). Дім у концепції А. М. Янг постає матеріальним якорем для ідентичності й того відчуття контролю над власними діями, яке людина переживає, коли речі вдома розташовуються саме в такий спосіб, що підтримує звичну габітуальність і життєдіяльність. Речі, розташовані певним чином, стають продовженням власного тіла та його звичок, а тому дім і є основою життя людини. «Дім — це місце конструювання та реконструювання власного “я”. Вирішальним у цьому процесі є діяльність зі збереження значущих речей, у яких людина бачить втілені історії власного “я”, та ритуалів пам’яті, які повторюють ці історії» (Young, 2005, р. 153).

Саме тому А. М. Янг стверджує, що збереження є важливим у контексті збереження та відтворення не лише індивідуальної ідентичності, а й колективної. Дім є місцем збереження та відтворення обох ідентичностей, оскільки в ньому можуть зберігатися як предмети, які відображають історію роду, так і культурні артефакти, що свідчать про належність тих, хто в ньому проживає, до певної культури. Саме таким є феноменологічний опис значення дому як матеріальної підтримки та втілення особистої і колективної / групової ідентичності А. М. Янг, який відповідає тому наголосу на збереженні, який вона зробила у власній

концепції проживання. Відповідно до описаних вище процесів, які відбуваються вдома, вона виділяє два рівні матеріалізації ідентичності: розміщення речей відповідно до звичок і збереження їхнього значення, у ході якого відбувається закріплення їхніх історичних значень. Розміщення речей, на думку А. М. Янг, відбувається несвідомо задля узгодження рухів людини із тими речами, які її оточують. Водночас тіло також адаптується до структури простору. Збереження ж речей є важливим, оскільки речі є матеріальною підтримкою особистої ідентичності та пам'яті. Тут важливо зауважити, що А. М. Янг також опонує М. Гайдегеру у визначенні буття, наголошуючи, що воно передбачає перебування «серед речей, артефактів, ритуалів та практик, які надають форми тому, ким ми є в нашій окремішності» (Young, 2005, p. 142). І оскільки без діяльності зі збереження цих речей та підтримки ритуалів і практик не було б можливим буття-як-проживання, вона повертає фундаментальне значення збереження, тобто опіки й культивування, в бутті людини.

Інакше полемізує з М. Гайдегером американський феноменолог Едвард Кейсі, який у своїй роботі «Повернення на місце: до оновленого розуміння місця-світу» (Casey, 1993) переносить фокус із простору, в якому люди проживають, на зануреність у місце як основну характеристику буття людини. У цьому перенесенні акценту з просторовості на втіленість у місце Е. Кейсі оприявнює той факт, що М. Гайдегер не надавав ролі тілу людини у досвіді місця. Тому, щоб розвинути феноменологічне пояснення ролі тіла у нашому *бутті-на-місці*, Е. Кейсі пропонує спиратися на доробок французького феноменолога М. Мерло-Понті. Першою увагою Е. Кейсі щодо ролі тілесності в переживанні місця є те, що втілене розміщення людини передбачає необхідність певної структури проживання, тобто, іншими словами, будівлі. Останні, на його думку, люди зводять у такий спосіб, щоб вони відповідали не лише їхнім бажанням, а й потребам. Місце, на думку Е. Кейсі, — це основа буття-у-світі, середовище нашого втілення та основа існування людини. Саме тому він прирівнює буття-у-світі до *буття-на-місці*, адже буття неможливе поза місцями, хоча воно може бути позбавленим певних місць. Таким чином, Е. Кейсі наслідує М. Гайдегера, наголошуючи, що ми живемо не в просторі,

а у місцях, проте зазначає, що пояснити те, що буття є орієнтованим на місця, можна, лише звернувшись до людської тілесності.

Будь-який зв'язок із місцем має тілесний характер, тому живе тіло, на думку Е. Кейсі, є головним агентом розміщення. На противагу І. Канту, який розмістив апріорі людського досвіду в розумі, Е. Кейсі пропонує поглянути на тіло як на «апріорі нашої власної тілесної просторовості», яке дає нам доступ до місць. Для підтримки цієї ідеї він посилається, зокрема, на американського філософа Вільяма Джеймса та його думку про те, що діти мають досвід світу перш за все через ті місця, у яких вони бувають та які відчують й інтерналізують. Важливо наголосити, що при цьому Е. Кейсі підкреслює, що тіло не є єдиним апріорі й місце-світ має інші основи, окрім тілесної. Він вводить поняття «дуги», щоб продемонструвати, як тілесна інтенційність переміщує тіло до місця, а також щоб показати, що дуга нашого втілення у світі здатна переміщувати нас із тіла у місця, надавати відчуття того, на якій відстані від нас розташовані певні речі, а також розрізняти тут і там.

Ба більше, Е. Кейсі проводить розрізнення між поняттями «дуги досяжності», «горизонтальної дуги» та іншими типами дуг, але в контексті дослідження значення дому в досвідах війни важливим є те, що всі ці тілесні дуги організовує «дуга втілення», оскільки саме це поняття допомогло Е. Кейсі перенести наш досвід із зануреності в просторі чи часі у місце. Саме перебуваючи в місці, людина здатна вийти за межі власного тіла та розділити певні спільні досвіди з іншими (Casey, 1993, р. 111). Така відкритість тілесного досвіду робить людину вразливою і зумовлює необхідність будувати придатні для життя місця проживання. Створюючи такі місця, люди перетворюються з тілесних суб'єктів на соціальних і, відповідно, починають керуватися соціальним апріорі. Отже, саме будинки та міста як місця, на думку Е. Кейсі, рятують людей від хаосу природного порядку та стають медіаторами у людському зв'язку з природою. У цьому можна простежити вплив ідей Е. Левінаса, який також вважав, що опанувати та підкорити собі природу людина здатна, лише спочатку усамітнівшись вдома й усвідомивши власну суб'єктність, яка потім може стати основою зустрічі з Іншим.

На противагу М. Гайдегеру, який вважав, що результати будування організовують простір і дають місцям постати, Е. Кейсі наголошує, що тіла мають подібне значення для місць, адже саме тіло є одним із центрів, завдяки якому місце постає як таке. Тіло, на його думку, є внутрішньою межею місця, тимчасом як ландшафт постає його зовнішньою межею. При цьому ці межі не є обмеженнями, оскільки вони проникні. «Завдяки взаємному оживленню тіла та ландшафту місце постійно витікає за власні межі. Невтримне на своєму ближньому краю, воно повертається назад у тіло й охоплює його; невтримне на своєму дальньому краю, воно розгортається назовні у свій власний навколишній світ. Приплив і відплив місць є такими, що бути повністю на місці ніколи не означає бути обмеженим точковою позицією; це означає бути завжди готовим до виходу» (Casey, 1993, р. 29). Ця думка Е. Кейсі суголосна з ідеєю Е. Гусерля про протенційні модифікації, але вона стосується не лише нашого сприйняття, а й місця як такого. Окрім тіла та ландшафту, місце, разом із властивою йому рисою перетікання меж, перебуває під впливом культурного виміру. Е. Кейсі пояснює це тим, що самі тіло та ландшафт є завжди культурно визначеними й тому місця, що виникають із їхньої взаємодії, є культурними утвореннями.

Те саме можна простежити в думках Е. Левінаса, який, попри те, що не використовував термін культура у контексті опису проживання, говорив про опрацювання природи людиною та про те, що результати такої роботи завжди зберігаються вдома. Тож можна сказати, що такі речі є культурними артефактами, які свідчать про належність до певної культури. Але якщо у філософії Е. Левінаса зустріч із Іншим можлива лише, коли ми готові віддати власні речі йому, то Е. Кейсі наголошує на тому, що творення культури в процесі опрацювання природи є спільною дією, і саме тому всі місця, що виникають у процесі, є спільною культурою. Таким чином, розміщення завжди постає культурним процесом, покликаним окультурити природу. Оскільки місця є первинно культурними, вони здатні впливати на спільноту. Також вони можуть бути спільними та історичними, оскільки були окультурені. Будинки — найбільш точний приклад окультурених місць, оскільки вони існують між тілами тих, хто в них живе, і ландшафтом, який

стає чітко вираженим і набуває культурного значення, коли організовується навколо будинків. Таким чином, досвід культурно визначених місць, а як ми могли побачити з аргументів вище — всі місця є визначеними культурою, — це досвід проживання, у якому людина стає частиною місця.

Відповідно до того, що тіла будують місця, Е. Кейсі запропонував дві ознаки, які має мати місце, щоб бути віднесеним до житлових: воно має бути постійно доступним для повернення у нього і бути знайомим. Ці обидві ознаки, на його думку, «передбачають присутність та активність живого тіла мешканця», адже саме воно перетворює місце на житло (Casey, 1993, р. 116). Саме у житлових місцях і будівлях *живе тіло* відіграє центральну роль, оскільки через тіло люди населяють їх. Житлові приміщення стають знайомими завдяки, згаданим вище, тілесним спогадам, які допомагають орієнтуватися у цих приміщеннях. Ця знайомість, на думку Е. Кейсі, надає людям сили на подальше дослідження та створення нових будівель та змін у формі перестановок у власному просторі. Тобто окрім тілесних звичок, на які у своєму дослідженні посилювалась А. М. Янг, щоби продемонструвати важливість дому в конструюванні та підтримці ідентичності, Е. Кейсі також вивів ще одну характеристику *буття-вдома* — можливість привнесення творчих змін у це місце.

Говорячи про зв'язок житлового простору з тілом тих, хто в ньому проживає, він також наголошував на тому, що з часом дім стає більш схожим на відображення тіла. Тобто, на думку Е. Кейсі, дім є поширенням тіла у життєсвіт. Тож те, що люди схильні ідентифікувати себе власним домом у його концепції, пов'язано з тим, що значна частина ідентичності людини пов'язана з її точною тілобудовою, яку відображає дім. Ба більше, мешканці також запозичують характеристики простору, в якому вони проживають, адже те, якими люди є, відображає те, як вони живуть (Casey, 1993, р. 120). Якщо поєднати ці особисті переживання з культурним виміром місць, то можна сказати, що самосприйняття, як індивідуальне, так і колективне, відображає місця, у яких люди зростають та у яких бувають протягом життя.

Відмінним від М. Гайдегера також є те, що Е. Кейсі виділяє особливу рису «непрямоти» у будівлях, що дає йому змогу говорити про різні способи, в які будівлі постають у людському досвіді. Він описує цю рису, використовуючи прийменники на позначення конкретних способів, у які тіло проникає у будівлі (перебуваючи поряд, усередині чи ззовні тощо). Відповідно до цього, *бути-вдома* можна, лише перебуваючи «з будівлею», тобто пам'ятаючи про неї повсякчас так, ніби вона поряд, усередині мене. Саме тому дім є місцем спільної належності, без якого ми не могли б знайти власне продовження у тілі життєсвіту та яке не могло б постати, якби ми не жили в ньому. Ґрунтуючись на цьому, Е. Кейсі проводить аналогію між пам'яттю та архітектурою, оскільки вони є тією аурою, атмосферою, яка повсякчас оточує людей (Casey, 1993, р. 129). Принаймні так відбувається саме з тими архітектурними спорудами, з якими ми співперебуваємо та які стають жилим простором. Тоді досвіди перебування у цих будівлях залишаються з нами надовго. Ба більше, коли ми справді населяємо дім, то це відчувається так, ніби ми стаємо одним цілим із ним. Отже, Е. Кейсі показав не лише, що буття-як-проживання є буттям-на-місці, адже буття людини є зануреним у місця, які своєю чергою постають із взаємодії тіл і ландшафтів, які завжди є культурно обумовленими, а й те, що створення місць є передумовою переходу людини від зануреного в природу суто тілесного існування та соціального життя.

З описаних підходів до тлумачення буття-як-проживання випливає, що дім, як у вузькому значенні — як власне помешкання, що стає продовженням власної тілесності та місцем постання суб'єктності, завдяки якому зберігається тяглість історії його мешканців, так і в широкому сенсі — як країна, місто, вулиця та загальна належність до певної нації та культури, можна тлумачити у різний спосіб. Якщо розглядати його як сентименталізоване місце, що визначає ідентичність, то його втрату через війну можна охарактеризувати як таку, що потребує горювання, тілесного переналаштування і переосмислення власної ідентичності, яку підтримували всі ті речі, що зберігалися вдома. Якщо залишатися у межах мислення дому, яке запропонувала С. Ахмед, то переміщення, як досвід розриву з локальністю, що визначала чуття людини, є втратою визначального для буття

людини екзистенційного зв'язку. Саме тому можна стверджувати, що переживання втрати дому, як у вузькому, так і в широкому сенсі цього слова, лежить в основі міграції та переміщення в результаті війни. Навіть якщо ця втрата є тимчасовою. Ба більше, незважаючи на те, чи втрата сталася фактично або відчувається як потенційна можливість, загроза дому як локалізованому місцю проживання, так і країні й культурі викликає різні переживання: хтось відчуває загроженість власного життя й обирає тікати, щоби врятуватися, хоча, відриваючись від дому, втрачає частину себе; інші обирають захищати власний дім і тоді втрата переживається як тимчасове явище, але не менш травматичне. Є й ті, хто залишається вдома попри прихід війни й відчуття загроженості буття, оскільки це місце онтологічно є їхнім прихистком, а також продовженням їхньої тілесності в тілі дому та країни. Ті, хто користується домом як прихистком, зокрема його підвальними приміщеннями чи паркінгами, можуть переживати радикальне злиття їхньої тілесності з домом як місцем, яке відповідно до екзистенційної онтології М. Гайдегера забезпечує проживання як перебування в мирі, тобто вільне життя, відповідне власній природі.

Якщо фокусуватися на досвіді переміщення й часткової чи повної втрати дому, то варто звернути увагу на феноменологію горювання. У цьому контексті важливою є робота сучасного британського феноменолога Метью Реткліфа «Світи горювання» (Ratcliffe, 2020). У ній він надає феноменологічні описи досвіду горювання, який він визначає як емоційну реакцію на втрату. У власних феноменологічних розвідках М. Реткліф спирається на обмежені описи втрати, наявні у працях М. Мерло-Понті. Їхня обмеженість є важливою для М. Реткліфа, який, будуючи свою феноменологію горя, виходить за межі запропонованих М. Мерло-Понті описів. Останній порівнював втрату близької людини з фантомними болями, щоб показати, що втрачене може відчуватися як наявне через звичку та практику. М. Мерло-Понті йшлося про те, що в життєсвіті, що організований звичними діями, тіло продовжує реагувати так, ніби має ті самі практичні можливості, що й до втрати. Тобто світ сприймається так, ніби в ньому все ще наявні ті можливості, які були пов'язані з втраченою кінцівкою чи людиною. І якщо екстраполювати ці феноменологічні описи, то можна помислити, як

переживається втрата дому, який є поширенням тіла людини у спільний життєсвіт. Так, М. Мерло-Понті використовував термін «горизонт можливостей», щоб показати, що світ не трансформується одразу з настанням втрати, а продовжує пропонувати ті самі можливості, що мали б бути втрачені. Якщо застосувати цей термін до описи досвіду втрати дому, то можна сказати, що тіло очікує звичних відповідей від середовища проживання — звичного «горизонту можливостей», але не знаходить їх. У цьому контексті стає зрозумілим, чому Т. Огаркова і В. Єрмоленко описують досвід втрати дому як досвід ампутації, адже відрізнаними від тіла стають не лише речі, які були його продовженням, а й усі ті можливості, які вони пропонували.

Цікаво, що М. Мерло-Понті посилався на психоаналіз, щоб продемонструвати, як витіснений біль втрати не дає їй бути «пропрацьованою», і таким чином травматичний досвід продовжує визначати життя людини. Але таке «пропрацювання» у контексті втрати дому, на думку психоаналітиків, завершується разом із горюванням, що має принести віднаходження нового об'єкта, який займе місце втраченого. Натомість феноменологія демонструє важливість продовження «життя» людей і речей, які його визначали й після втрати. У згаданому вище есе «Війна почалася» М. Мерло-Понті описував це так: «Чоловік, який втратив сина чи дружину, яких кохав, не хоче жити поза цією втратою. Він залишає дім у тому стані, в якому він був. Знайомі речі на столі, одяг в шафі позначають пусте місце в світі. Він спілкується з відсутньою людиною, він нічого не змінює у своєму житті... Проте настане день, коли значення цих книжок та одягу зміниться... і залишати їх довше не змусить мертву людину продовжувати жити...» (Merleau-Ponty, 2007, p. 52). У цих словах ми знаходимо також підтвердження того значення, яке має дім і певним чином розташовані у ньому речі для підтримки суб'єктності. І якщо екстраполювати це значення на дім як країну, то можна побачити, як окупація та анексія позбавляють людей тих місць, що визначали їхнє буття та суб'єктність. Попри те, що для підтримки власної суб'єктності у цитованому фрагменті чоловік, на думку М. Мерло-Понті, мав би переглянути розташування речей і вшанувати пам'ять втраченої людини інакше, саме буття-вдома серед речей допомогло б йому

це зробити. Що ж проживають ті, хто втрачає власний дім з усіма тими речами, які його наповнювали? Як вони можуть зберігати власну суб'єктність? Щоб відповісти на це запитання, ми пропонуємо звернутися до феноменології проживання А. М. Янг, адже саме вона повернула значення збереженню як формі проживання. Покидаючи власний дім, навіть у поспіху, люди беруть якісь речі з собою. Навіть коли це не осмислений вибір, часто саме ці речі є важливими для їхньої особистої та колективної ідентичності. Про це свідчать спогади українців, які виїжджали в евакуацію. У цих історіях можна знайти свідчення про те, що окрім речей першої необхідності (документів, їжі та ліків), вони брали з собою вишиванки їхніх прабабусь, важливі книжки та інші речі, в яких не було прямої потреби.

У «Феноменології сприйняття» М. Мерло-Понті (Merleau-Ponty, 2002) посилався на більш особистий, а не гіпотетичний досвід, як у згаданому вище прикладі, коли описував втрату французького письменника Марселя Пруста (1871–1922), який після смерті матері продовжував сприймати так, ніби вона була присутня у його житті. Тобто його життєсвіт ніби не зазнав втрати, оскільки його мати продовжила впливати на його життя й після того, як буквально пішла з нього. Важливо зазначити, що такий досвід, на думку М. Мерло-Понті, не є суто позитивним, адже він приносить розчарування. Так, кожного разу діючи за звичкою, ми очікуємо отримати звичну відповідь (словесну чи тілесну) від людини, яка не може більше її надати. Ця відповідь у вокабулярі М. Мерло-Понті пов'язана з поняттям стилю, яке позначає всі ті можливі та очікувані реакції, які пов'язані з нашим досвідом втраченої людини (Ratcliffe, 2020, p. 663). Саме стиль продовжує існувати й після смерті, адже практичні можливості людини є невичерпними і не обмежуються її фізичним існуванням. Подібне можна сказати й про дім у контексті його втрати — оскільки, як це гарно описали С. Ахмед та Е. Кейсі, він продовжує визначати нас і після того, як ми його полишаємо.

Таким чином, втрата дому не може бути повністю «опрацьована», як пропонують це психоаналітики, адже дім як уміцвлене буття-як-проживання, особливо у значенні власної країни та культури, не можна просто замінити на інший об'єкт. По-перше, це пов'язано з тим, що А. Шюц описував як готові «рецепти», які

надає власна культура та якими люди не можуть припинити послуговуватися у повсякденному житті. По-друге, власна культура та дім продовжують визначати життя людини навіть після того, як вона їх покине, оскільки її тілесність охоплює усі ті місця, які визначали її життя, а не лише продовжується в них. Усі ті сліди, які залишають на тілі звичні маршрути, особисто й культурно важливі місця, залишаються з людьми й після того як вони покинуть власну батьківщину.

Досвід втрати дому характерний як для мігрантів і переміщених осіб, так і для військових, які можуть тимчасово покидати власні домівки, адже невідомість і нездатність гарантувати повернення додому привносять відчуття втрати. Описи таких досвідів мігрантів і переміщених осіб можна знайти у дослідженні місця як основи життя Е. Кейсі. Як і філософи до нього, він пропонує розпочати дослідження цих досвідів зі звернення до етимології слова «чужий». Для цього він звертається до давньогрецького слова ἄτοπος, де ἄ- позначає «не», а τόπος — місце, тобто «той, що не на місці», буквально значення — дивний, чужий. Ґрунтуючись на цьому значенні, Е. Кейсі стверджує, що, відповідно до зануреності нашого життя у місце, відсутність місця як такого неможливо уявити, адже це було б небуттям. Саме тому чужість для нього є ототожненням емоцій, які люди переживають за відсутності «власного місця» із відсутністю місця як такою.

Водночас Е. Кейсі описує переживання людини, яка не має власного місця, як відчуття нестерпної порожнечі. Він звертає увагу на те, що життя є настільки орієнтованим на місце, що люди навіть не задумуються про те, як це — не мати місця. Тобто навіть переміщені особи продовжують мислити в категоріях попередніх чи майбутніх місць, ніби продовжують розраховувати на те, що мали й мріють, що зможуть повернутися до місця, на яке можна покластися, тобто додому. Подібні переживання перший час мають переживати військові, які покидають власний дім, але продовжують мислити у той самий спосіб, який вони засвоїли, проживаючи вдома. Тільки час на полі бою та в інших місцях дислокації може змінити й переналаштувати їх на інший спосіб мислення — воєнними місцями, які стають для них місцями проживання. В цьому контексті цікаво, що облаштування цих місць суголосне з облаштуванням дому, й навіть в окопі люди організовують

простір так, що у повній темряві можуть знайти необхідні їм речі. Саме тому й можна стверджувати, що окоп та інші місця дислокації військових стають місцями проживання, адже їхня тілесність знаходить продовження в них.

Е. Кейсі наголошував, що люди почуваються дезорієнтованими, коли позбавлені можливості мати такий необхідний для життя зв'язок із місцем, який дає змогу орієнтуватися у конкретному місці проживання. На противагу буттю-як-проживанню їм стає доступним *буття-як-блукання* — друга базова форма життя людини відповідно до його філософії. Е. Кейсі стверджує, оскільки простежує у староанглійській відповідне цій формі буття значення слова *dwell* (проживати). Оскільки буття в його концепції є першочергово тілесним, то можливість *буття-як-блукання* пов'язана з тілесною мобільністю. При цьому воно не є протилежним буттю-як-проживанню, оскільки останнє означає не відсутність руху як такого, а віднаходження порівняно стабільного місця перебування. Проте навіть блукання, як і будь-яка форма подорожування, є прив'язаним до місця, зокрема до місця походження або початку подорожі, а також до місця призначення. Інакше «місце б не мало такого значення, якби подорожі складалися суто з повернення до точного місця в Часі та Просторі... І це через притаманну місцю як такому пластичність та пористість, його неутримання у точних просторових і часових параметрах, його постійну здатність перетікати (й іноді підважувати) ці межі» (Casey, 1993, р. 274). На цьому зокрема наголошує і А. Шюц, коли стверджує про неможливість повернутися додому й знайти там усе таким, як ти його залишив, оскільки умови змінюються, а разом з ними й культурні зразки, якими послуговуються люди.

Е. Кейсі вважає, що феномен переміщення значною мірою походить від нездатності встановити зв'язок із місцями, які були втрачені та які визначали ідентичність, культуру та історію людини, а також із новими місцями, в яких людина не здатна впізнати себе. З огляду на це, він називає втрату дому через переміщення первинною втратою, оскільки дім, як місце, яке є продовженням тілесної схеми людини, є необхідним для самоідентичності. Саме тому ми вважаємо, що дім, у контексті досвідів переміщених осіб і військових, може стосуватися не лише конкретного місця проживання, а й рідного міста / села, які

складаються для кожної особи із системи важливих місць, що так само засвоюється та визначає ідентичність людини.

Якщо говорити суто про переміщення, то вартим уваги є досвід вимушеного переселення племені Навахо в Америці, який розглядає у своїй роботі Е. Кейсі. Він показує, як різні місця можуть визначати ідентичність через емоційну прив'язаність до них, яка скріплює особистість. Ба більше, на цьому прикладі можна продемонструвати, «що інтерналізована система місць лежить в основі як історії, так і часу», оскільки прив'язує до певних традицій та культури в цілому (Casey, 1993, р. 36). Отже, зв'язок із певним місцем постає також способом залучення у форми колективної пам'яті предків, тобто буквально встановленням зв'язку з предками. Й тому вимушене переміщення є втратою культури та пам'яті, які додають до відчуття дезорієнтації у світі, адже, втрачаючи власну землю, люди втрачають колективну ідентичність, або, словами Е. Кейсі, власне життя.

Він виділяє такі симптоми переміщення, що співзвучні з описаним досвідом мігрантів: ностальгію — тугу за втраченими місцями, дезорієнтацію, бездомність, депресію, відчуття спустошення та різні форми відчуження від себе та інших. Він вважає, що вийти з цих станів можна лише шляхом відновлення живого контакту з місцем як таким. Проте найбільше уваги Е. Кейсі приділяє відчуттю фізичного та психічного спустошення, основним модусом якого є туга за домом. Він вважає, що «спустошувальна дія переміщення полягає... в екстероцентричному русі з реального чи уявного звичного місця (дому. — О. А.) в невідомі маргінальні області, де спустошення часто можна знайти та відчувати» (Casey, 1993, р. 194). Отже, попри те, що переміщення особи в межах однієї країни, як під час російсько-української війни, може не приносити настільки сильний культурний шок, як міграція до іншої країни, все ж через відмінності в регіональних практиках і звичаях переміщені особи можуть почуватися не на своєму місці, зокрема й тому, що деякі культурні патерни не спрацьовують у новому місці.

4.3. Війна в горизонті проживання

Із перспективи феноменології проживання стає зрозумілим, яке значення має дім у бутті людини як проживанні, що занурене у місця, будівлі та займається їх

збереженням. Це значення мотивує одних захищати дім і ризикувати власним життям заради того, щоби зберегти його, інших — відгородитися від світу й тих ризиків, які несе війна, що можливо, оскільки вони відчують безпеку в «прихистку» дому, що структурно завжди підтримував їх проживання, й тому здатні «переховуватися» як від ворога, так і від призову. Ті, хто вимушені покинути дім, переживають втрату, а ті, хто залишаються, відчують силу цього місця, яке організовує їхній досвід і допомагає зберігати суб'єктність попри ті зміни, через які проходить їхня особиста і колективна ідентичність під час війни. Відповідно, дім постає умовою можливості досвіду людини, яка структурує усі переживання людини під час війни. Концептуалізації цих досвідів і переживань дають можливість підійти впритул до цього феномену як такого, що намагається зруйнувати саму можливість бути-вдома у світі.

Досвід війни ставить перед людьми дуже важкі вибори: залишатися чи тікати, ризикувати власним життям і життями близьких чи переховуватися й багато інших, оскільки порушує, а іноді й унеможливорює покладання на дім як структуру проживання. Якщо розглядати війну крізь цю призму, то стає зрозумілим, що теоретики справедливої війни, як і теоретики міжнародних відносин, які думають, що війна розгортається, як казав Ж.-П. Сартр, «на певному рівні правди: правди історичних декларацій, військових парадів», не усвідомлюють онтологічного значення цього феномену (Sartre, 2008, р. 66). Насправді, війна розгортається у буквальному перериванні буття людей, їхнього буття-у-місці, буття-як-проживання. Саме описи досвідів і переживань людей та їх подальша інтегральна концептуалізація у межах феноменології проживання допомагають зрозуміти, чим є війна не як продовження політики чи справедливий акт спротиву, не як історичний факт чи подія, а як феномен, що несе онтологічну загрозу, оскільки нападає на буття людини як проживання й дестабілізує його як структуру буття, яка має першочергове значення для підтримки ідентичності людини. Таким чином, нападаючи на дім, війна також прагне підірвати підвалини нашої ідентичності, зокрема й культурної.

Ба більше, якщо брати за відправну точку екзистенційну онтологію М. Гайдегера, то війна постає також нападом на нашу свободу, оскільки прагне зруйнувати наш дім, який за мирних часів може гарантувати безпечний простір для існування відповідно до природи людини. Війна намагається зруйнувати саме тілесне існування людини, яка мала б існувати серед речей, у зв'язку з певними локаціями, розміщеннями та просторами, а натомість локації знищуються, й разом з ними пропадає цей онтологічний зв'язок. Таким чином, війна виступає проти та намагається зруйнувати саму природу простору, яку М. Гайдегер описував як таку, що надає притулок людині. Війна прагне знищити не лише людину, а й її притулок і через нього простір як такий. Створюючи загрозу для дому, руйнуючи його та стираючи з землі, війна нищить умову оформлення буття людини як проживання.

Якщо рухатися в межах онтологічного проєкту Е. Левінаса, то війна також постає феноменом, який намагається знищити існування людини в її унікальності, яке і є проживанням. Разом із тим війна намагається стерти усі результати її праці, які зберігаються вдома, а, отже, й унеможливити зустріч з Іншим, яка передбачає момент передачі йому результатів власної праці. Через руйнування результатів праці та самих умов її можливості у формі місць проживання, війна також забирає в людей можливість відтермінувати власну смертність у цих результатах. Оскільки, за концепцією Е. Левінаса, наше тіло може конкретизуватися та перейти з розряду природного в наше володіння лише в проживанні, то війна також намагається позбавити нас можливості володіти власним тілом. Нападаючи на дім, який є умовою життя людини, війна також ставить під загрозу саму можливість сприймати теперішнє так, ніби воно ще не настало.

Відповідно до онтологічного проєкту А. М. Янг, війна також ставить під загрозу збереження як підтримку ідентичності, як особистої і сімейної, так і загальнокультурної, адже вона унеможлиблює розташування та догляд за їхніми матеріальним втіленням — речами. Коли війна нищить речі, вона унеможлиблює втечу від теперішнього й готовність зустріти майбутнє з усіма наслідками, які воно принесе. Навіть проста зміна розташування речей через війну приносить відчуття, ніби люди не мають контролю над власним буттям, адже саме ці речі підтримують

їхню звичну життєдіяльність. Остання стає неможливою у звичному вигляді з приходом війни. І навіть якщо дім уцілів, потрібно постійно пристосовувати власну життєдіяльність до тих викликів, які приносить війна. Відповідно, людина перебуває у процесі постійних змін її габітуальності й не може віднайти спокій навіть удома. Коли війна руйнує дім, то вона унеможливорює підтримку сенсів, які мали значення для його мешканців, а також сенсотворення та переосмислення як форм діяльності зі збереження.

Якщо поглянути на війну в контексті розуміння проживання як буття-на-місці, яке запропонував Е. Кейсі, то також оприявнюється той факт, що війна ставить під загрозу втілене розміщення людини через руйнування структури проживання у формі будівель. Разом із тим вона приносить руйнування культури, адже всі будівлі є спільними культурними утвореннями, які постають і результатом спільної дії. Нападаючи на дім, війна ставить під загрозу, а в деяких випадках цілковито знищує тілесність людей, адже остання знаходить шлях поширення у життєсвіт саме через дім. Таким чином, через війну люди втрачають не лише один із факторів, що структурує їхній досвід, а й тілесний зв'язок із життєсвітом.

Проте саме завдяки тому, що момент проживання відбувся (адже це не момент у часі, а онтологічна засада буття людини), суб'єктність людини вже сформувалась й тому її неможливо відібрати (хіба якщо тілесно знищити людину). Натомість суб'єктність можна лише похитнути чи поставити під загрозу. Саме тому можна стверджувати, що люди залишаються суб'єктами під час війни. І саме їхнє буття-у-світі, основою якого є проживання, уможливорює усі ті форми опору й боротьби, у яких виражається їхня суб'єктність. Так само проживання як структурна умова досвіду лежить в основі пасивного залишання у країні, в якій іде війна. Тобто залишаються (як в активній суб'єктній позиції, так і пасивно приймаючи дійсність), як і тікають, саме тому, що можуть, — мають дім. Саме в домі як у конкретній локації проживання можна створити ілюзію свободи, як про це писав М. Мерло-Понті, або ж, якщо ілюзія не спрацьовує, відчуття загроженість власного буття через загроженість дому. Останнє відчуття також викликає різні реакції у суб'єктів: одні можуть полишити дім і мігрувати чи переселитися, а інші — покинути дім і стати

на його захист. Ба більше, якщо перефразувати М. Мерло-Понті, попри те, що дім є лише ілюзорно безпечним під час війни, люди залишаються вдома, чим також виражають власну суб'єктність. Адже залишатися можна не лише пасивно (у формі переховування), а й активно, всіляко підтримуючи армію й функціонування власної країни.

Отже, попри відмінності в тлумаченні того, що є визначальною рисою проживання, досліджені екзистенціо-онтологічні феноменологічні проєкти дають змогу побачити, що війна загрожує не лише умові можливості та структурі нашого досвіду, а й нашій тілесності, культурі та життєсвіту. Ба більше, війна змінює звичне сприйняття плину часу, в якому ми могли відтерміновувати смертність, сприймати теперішнє так, ніби воно ще не настало, а майбутнє — з готовністю та впевненістю у власній ідентичності, адже вона руйнує всі ті речі, які підтримували нашу ідентичність та були умовою постання суб'єктності. Також війна впливає на саму можливість зустріти іншого як Іншого та розвинути етичне ставлення до нього, адже в основі цієї зустрічі лежить не лише вихід за межі дому, а й готовність поділитися з ним результатами власної праці, які можуть бути знищені в ході війни. До того ж війна нищить онтологічний зв'язок людини з місцями, які були основою її буття та підтримували тілесні практики. Попри це війна не може зруйнувати суб'єктність людини, адже буття людини первинно є проживанням, без якого не можливе буття-у-світі, а також постання суб'єктності людини.

Висновки до Розділу 4

У контексті феноменології проживання М. Гайдегера, Е. Левінаса, А. М. Янг та Е. Кейсі стає зрозумілим, що той спосіб, у який люди живуть у світі, структурує їхній досвід певним чином. Першим, хто серед феноменологів звернув увагу на екзистенційно-онтологічний вимір нашого буття як проживання, був М. Гайдегер. Він вважав, що будування є основою проживання як манери людського буття на землі. Саме в його роботах можна знайти зародки ідеї щодо значення дому для ідентичності людини, оскільки він стверджував, що проживання є перебуванням на місці, в безпеці та на волі, й буттям відповідно до власної природи. Е. Левінас

розвинув ідею проживання ще далі, продемонструвавши, що воно є передумовою нашого сприйняття та суб'єктності. Він наголошував на необхідності відвернутися від світу й зануритися в себе в прихистку власного дому для того, щоби потім міг виникнути етичний стосунок до Іншого. Феміністична критика допомагає побачити обмеженість позицій М. Гайдегера і Е. Левінаса та доповнити їхні екзистенційно-онтологічні проєкти. Першого критикують за те, що він звів проживання до будівництва й опустив описи досвіду плекання, а другого — що охарактеризував гостинність як фемінну рису, відповідно до якої той, хто заглибоко занурений у побут, не може розвинути власну суб'єктність. Ця критика базується на працях Л. Ірігаре і сучасної феноменологині А. М. Янг, які наголошували, що той, хто уособлює дім, не може сам бути вдома. Ба більше, А. М. Янг критикувала С. де Бовуар за применшення значення роботи по дому як іманентної і такої, яка не є проявом індивідуальності. Натомість вона запропонувала побачити, як домашня робота з упорядкування й збереження речей не лише надає сенсу життю, а й створює нові сенси. У її концепції дім постав втіленням суб'єктності та історичності, тобто культурно обумовленої ідентичності господарів, а піклування про нього — підтримкою сімейної та національної історії через розташування та переосмислення артефактів.

Сучасний феноменолог Е. Кейсі запропонував феноменологію місць, щоби показати, що буття людини не лише занурене в дім як певний обмежений простір, а й у цілому визначену місцями. Дім у його концепції постав основою захисту тілесності, а місце як таке — основою існування людини. Саме Е. Кейсі запропонував концепцію тілесних спогадів, щоби продемонструвати, що дім є продовженням тіла й розташування речей в ньому здатне впливати на нашу ідентичність. Оскільки дім як конкретне місце проживання і дім як власна країна та культура визначають, відповідно, особисту, а також культурну й колективну ідентичність, то стає зрозумілим бажання боротися за нього, коли в країну приходить війна.

У контексті цих екзистенційно-онтологічних пояснень проживання стає зрозумілим, що, залишаючи дім, люди, які вимушено мігрують, переселяються чи

долучаються до армії та тимчасово покидають його, переживають досвід втрати, зокрема втрати частини власної ідентичності. Щоб описати, що переживають люди, які стикаються з частковою та тимчасовою або повною втратою дому, було запропоновано звернутися до феноменології горя М. Реткліфа, який будував власні описи досвідів горювання на основі феноменологічних описів втрати М. Мерло-Понті. Останній у своїх роботах описував не лише втрати кінцівок і рідних, а й показував, як втрачені кінцівки, люди та інші втрачені речі можуть продовжувати «існувати» у речах, які нагадують про них удома, у подіях, які відсилають нас до них, та у багатьох інших досвідах, які болісно нагадують про втрачене, коли відсилають до «горизонту можливостей», який існував до втрати.

Саме такі досвіди переживають ті, хто втрачає дім як продовження власної тілесності, мігрують, переселяються чи тимчасово покидають власні домівки для боротьби з ворогом. Дім їм ввижається там, де його немає. Ті, хто залишає дім, щоби піти воювати, переживають також незбіг між тими змінами в домашньому контексті, до яких швидко при звичаються ті, хто лишився, й власними спогадами про дім. Це детально описував А. Шюц, коли писав, що система релевантності, яка є частиною «культурної моделі», може різко й непередбачувано змінитися через війну, і тому ветерани можуть відчувати себе відірваними від інших цивільних осіб, які адаптувалися до змін у міру їхнього виникнення. Ба більше, військові також переживають розрив між власним унікальним досвідом війни й типовим образом військового, який уявляють собі інші. Ці розбіжності можуть штовхати їх шукати компанії побратимів, які не типізують їхній досвід і розділяють їхні ціннісні орієнтири.

Екзистенційна онтологія проживання як буття-у-світі дає можливість для розвитку концептуально-інтегрованого розуміння війни як онтологічної загрози буттю людини. Застосування цієї оптики дає змогу описати, що відбувається з людиною, коли в її дім приходить війна, — руйнується структура та умова можливості її досвіду: не спрацьовує звична габітуальність, руйнується зв'язок із життєсвітом, унеможлиблюється праця, а отже й етична зустріч із Іншим, яка вимагає розділити з ним результатами праці. Війна як онтологічна загроза нападає

на свободу людини, а також на її тілесність, яка продовжується в речах, місцях і просторах. Вона прагне зруйнувати людське існування в його унікальності та унеможливити постання людської суб'єктності. Також війна скасовує властиве людям відкладання власної смертності й упевненість у майбутньому, яке залежить від упевненості у собі, адже війна нищить усі ті речі, які підтримують їх. Війна прагне зруйнувати культуру разом з усіма спільними місцями, сім'ю та окрему особистість.

ВИСНОВКИ

У межах здійсненого дисертаційного дослідження було актуалізовано значення феноменологічної методології у розробленні екзистенційно-онтологічного визначення війни, яке відрізняється від провідних філософських тлумачень цього феномену. Для досягнення цього було здійснено реконструкцію і типологізацію провідних (надіндивідуальних) та альтернативних їм (таких, що дають змогу розширити розуміння суб'єкта війни) типів розуміння війни, а також запропоновано класифікацію відповідних їм концепцій війни. Шляхом аналізу таких сучасних філософських підходів, як постструктуралізм, психоаналіз і феноменологія, було виявлено перевагу останньої — як такого методологічно-пізнавального підходу, який не лише надає суб'єктність окремим людям під час війни, а й здатен стати основою для опису різноманітних досвідів та їхньої подальшої філософської концептуалізації. Аналіз провідних типів і створення класифікації різноманітних концепцій війни та знаходження ефективного методологічно-пізнавального підходу для роботи з досвідом війни наочно продемонстрував, що війна має бути осмислена як екзистенційно-онтологічний феномен. Аналіз феноменологічних описів досвідів міграції, окупації, життя в умовах війни дав можливість оприятити екзистенційно-онтологічне значення дому як спільного знаменника цих досвідів. Звернення до феноменології проживання дозволило виявити, що проживання є умовою можливості досвідів війни і лягло в основу подальшого аналізу досвідів втрати дому під час мобілізації та переселення і феноменологічної концептуалізації війни. В кінцевому підсумку війну було визначено як феномен, який несе загрозу знищення як того онтологічного зв'язку, який людина має з власним домом, життєсвітом, культурою та сім'єю, так і її суб'єктності, тілесності та здібності сприймати теперішнє як майбутнє.

У першому розділі дослідження, присвяченому типологічно-класифікаційній реконструкції провідних філософських концепцій війни, було описано три провідні типи осмислення війни, які первинно були позначені як такі, що належать до її морально-правового, політичного та історико-соціокультурного розуміння.

В результаті аналізу джерел стало очевидним, що позиції філософів, які осмислюють війну в межах цих провідних типів, не виходять за межі розуміння війни як політичного акту, суб'єктом якого є держава, нація, легітимна влада, політичне керівництво, соціальні групи чи класи. Відповідні концепції відрізняються між собою переважно у таких деталях, як визначення політики та/або наявність акценту на етиці, економіці чи інших сферах людського життя. Відповідно до проаналізованих джерел, до переліку яких увійшли праці Аристотеля, Августина, Т. Аквінського, Н. Макіавелі, Т. Гобса, Дж. Лока, Ж.-Ж. Русо, І. Канта, Г. Фіхте, К. фон Клаузевіца, Г. Гегеля, Р. Ойкена, Е. Гусерля, К. Маркса, Ф. Енгельса, М. Шелера, С. Вейль, Ж.-П. Сартра, А. Бергсона, К. Шміта, Г. Зімеля, М. Вебера, Р. Арона, В. Джеймса, Дж. Дьюї, М. Волцера, Дж. Макмахана, К.-О. Апеля, Ю. Габермаса та низки інших впливових мислителів різних епох, було здійснено спеціальну класифікацію таких філософських концепцій війни: *морально-правової*, у якій війна розглядається як продовження політики і оцінюється з етичного погляду; *політико-легітимацийної*, у якій війна є способом діяльності легітимної влади; *суто політичної*, у якій війна постає виявом державної політики та її функцією; *національно-метафізичної*, у якій війна розглядається як подія зі створення політичної нації; *економіко-історичної*, у якій війну трактують як продовження та засіб подолання такого економічного ладу, як капіталізм; *соціально-антропологічної*, у якій війна постає як феномен, що відтворює систему соціальних відносин підпорядкування; *аксіологічно-метафізичної*, у якій війна є методом становлення нації та поширення її цінностей; *формально-соціологічної*, у якій війна відтворює конфлікт, що лежить в основі становлення певних соціальних груп; *раціонально-інституційної*, у якій війна сприймається як відображення структури легітимного панування; *історико-соціологічної*, у якій війна виникає в історії людства як відображення суспільства; *соціально-прагматичної*, у якій війна постає з певних соціальних умов, зміна яких може призвести до її зникнення як феномену.

У методологічно-пізнавальній частині дослідження (Розділ 2) серед альтернативних філософських підходів удалося виокремити такі концепції війни:

антиполітичну, в якій війна розглядається як феномен, здатний знищити політику й запроваджений нею «мир»; *військово-політичну*, в якій війна визначається як основа політики як такої; *насильницько-правову*, в якій насилля визнається основою права; *психоаналітичну*, в якій основа війни простежується до тих войовничих інстинктів, які притаманні людині; *феноменологічну*, в якій війна постає як фронтовий досвід, який здатний об'єднати людей у солідарність і та призвести до встановлення справжнього миру. Герменевтичний аналіз цих концепцій, здійснений на основі прочитання та тлумачення робіт таких мислителів, як Ж. Дельоз, Ф. Ґватарі, М. Фуко, Ж. Деріда, З. Фройд, К. Юнг, М. Кляйн, А. Фройд, Е. Левінас, Я. Паточка тощо, дав змогу виявити потенціал таких філософських методологічно-пізнавальних підходів, як постструктуралізм, психоаналіз і феноменологія, для повернення уваги до досвіду суб'єкта у розумінні війни. Найпридатнішим для опису багатоманіття суб'єктивних досвідів війни та їхньої подальшої концептуальної інтеграції виявився феноменологічний підхід, оскільки постструктуралістський підхід не надає інструментів для виявлення досвіду суб'єкта, хоча й повертає суб'єктність військовим як групі у війні, а психоаналітичний хоча й створює можливість працювати з різноманітними суб'єктами, обмежується лише несвідомими переживаннями, причому тільки у межах специфічної аналітичної ситуації, яка не може бути відтворено у філософському дослідженні. Феноменологічний підхід, натомість, працює не лише з багатоманіттям суб'єктів, а й із їхніми свідомими досвідами, які доступні для опису.

Дескриптивно-феноменологічна частина дослідження (Розділ 3) полягала в глибинному аналізі різноаспектних досвідів війни — міграції, окупації та життя в умовах війни, що допомогло увиразнити значення дому у воєнних досвідах. Концептуальний і біографічний аналіз праць С. Ахмед і К. Санчеса допоміг довести, що феноменологія міграції повертає значення не лише тілесним досвідам мігрантів, які визначають характерний для них специфічний спосіб мислення, а й дому — як у широкому (країна і культура з її кодами та зразками), так і у вузькому сенсі (власне місце, яке впливає на тілесність людини та стає її продовженням).

Аналіз праць Ж.-П. Сартра і М. Мерло-Понті, здійснений зі зверненням до особливостей їхніх біографій, допоміг концептуалізувати досвід окупації як такий, що ставить перед людьми важкий вибір: переховуватися у межах власного дому та полишити автентичне життя, долучитися до руху опору, ризикуючи власним життям, чи перекинути відповідальність за війну на власних співгромадян і стати колаборантом. За аналогією з досвідом міграції, за результатами дослідження було визнано, що саме дім уможлиблює подібні досвіди та вибори, оскільки він символізує фундаментальну безпеку. Саме тому він, з одного боку, може стати прихистком для переховування (хоча б ілюзорно), а з іншого, якщо стає загрозованим, — надати поштовх для боротьби за власну культуру та батьківщину. Натомість ті, хто не відчуває себе вдома у власній спільноті, стають колаборантами. Подібний зв'язок із домом був помічений також у описах специфічних досвідів життя в умовах війни, наявних у роботах таких сучасних українських дослідників, як В. Кебуладзе, Т. Огаркова, В. Єрмоленко, В. Приходько тощо. До виявлення онтологічного виміру дому дали змогу перейти такі виявлені ними тенденції: загрозованість існування людини через небезпеку для її дому, відірваність від дому як онтологічного відчуття того, що людина не належить сама собі. Цьому сприяла також концептуалізація таких нетипових тілесних практик, як практики переховування, які, як було показано в дослідженні, також уможлиблює дім.

Теоретичне узагальнення досвідів війни на екзистенційно-онтологічному рівні дослідження було здійснено завдяки зверненню до феноменології проживання. Саме вона як екзистенційно-онтологічний проєкт увиразнює те фундаментальне значення, яке проживання має у бутті людини, зокрема й у формі життя вдома. Так, в останній частині дисертації (Розділ 4) було проаналізовано доробок М. Гайдегера, Е. Левінаса, А. М. Янг, С. Ахмед і Е. Кейсі. Завдяки зверненню до феміністичної критики було продемонстровано певну обмеженість у феноменології проживання М. Гайдегера, адже останній звернув увагу лише на один модус буття людини — будування, але обійшов увагою такий важливий аспект, як піклування із збереження збудованих місць, яке історично приписувалося жінкам. Також у дослідженні було запропоновано розглянути тлумачення

проживання, наявне у Е. Левінаса, як патріархально забарвлене. Попри те, що цей мислитель наголошував на значенні дому як умови для появи суб'єктності людини (яка є необхідним етапом для подальшого етичного ставлення до Іншого), він тим не менш визнавав таку основу дому, як гостинність, виключно фемінною за своєю суттю, що з сучасної перспективи обстоювання прав усіх спільнот призводить до позбавлення жінок суб'єктності. Наявні в роботі А. М. Янг звернення до феноменологічних описів дому й того значення, яке має робота з підтримки сенсів у просторі дому, допомагають повернути жінкам суб'єктність, попри те, що феміністичні філософині, зокрема С. де Бовуар і Л. Ірігаре, ототожнювали дім з іманентністю та десуб'єктивацією жінки. Звернення до феноменології місць (у розвідках Е. Кейсі) допомогло проілюструвати, що проживання, якщо його розглянути як буття-на-місці, великою мірою визначає досвіди переміщених осіб.

Ґрунтуючись на феноменології горювання, розробленій М. Реткліфом на основі філософії М. Мерло-Понті, у дослідженні було концептуалізовано досвід втрати дому, який переживають військові та переміщені особи. Втрата дому — як частини ідентичності людини, її тілесної схеми та основи її минулого й майбутнього — оприявнює екзистенційно-онтологічний статус цього місця як модусу проживання. Визначення проживання як умови можливості досвіду допомагає, своєю чергою, переосмислити феномен війни як такий, що загрожує знищенням цієї можливості як такої. І ця загроза не зменшується, хоч би як ми витлумачували проживання — чи-то як перебування на певному місці відповідно до власної природи, чи-то як перебування у мирі (тобто перебування, захищене від небезпеки, як про це йшлося М. Гайдеггеру).

Війна загрожує знищенням самої можливості розкриття природи людини. Відповідно до тлумачення дому в філософії Е. Левінаса, війна знищує умови будь-якої людської діяльності, зокрема праці, мислення та формування знання. Саме Левінасів екзистенційно-онтологічний проєкт допомагає побачити, що війна становить загрозу людській суб'єктності та відчуттю часу. Те, що А. М. Янг привернула увагу до збереження дому як форми проживання, допомагає досягнути війну як таку, що руйнує контекст життя, а також усі ті речі, які дають змогу

пов'язувати минуле й теперішнє, бути готовим зустрічати майбутнє й включати нові події та стосунки у наратив життя. Таким чином, війна протистоїть «організації» змінної суб'єктності людини, загрожує знищити її особисту та культурну ідентичність. Концепція проживання як буття-на-місці, запропонована Е. Кейсі, допомагає також показати, що війна прагне знищити спільні культурні місця, якими є всі будівлі, й тим самим похитнути спільноту й спільність людей. Війна руйнує місця, через які тіло поширюється в життєсвіті. Проте вона залишається вторинним явищем, тоді як первинно людина перебуває у світі, проживає. Тому війна нехай і може тимчасово обмежити суб'єктність людини, як це відбувається під час окупації (хоча й тоді є можливість долучитися до руху опору й повернути собі владу над власним життям), проте знищити суб'єктність повністю можна, лише якщо вбити людину.

Загалом здійснене дослідження дає змогу стверджувати, що попри те, що традиційно у філософській думці переважало тлумачення війни як надіндивідуального явища, новітні філософські підходи (передовсім — феноменологія) надають статус суб'єктності у війні окремим індивідам. Опрацювання їхніх досвідів (а саме — досвіду міграції, окупації, життя в умовах війни, переселення і мобілізації) на дескриптивно-феноменологічному рівні дає змогу вивести об'єднувальний знаменник цих різноманітних досвідів — дім. На основі феноменології проживання вдається виявити екзистенційно-онтологічне значення проживання як структури, яка уможливорює досвід. З огляду на це війна постає як така, що стоїть на заваді зустрічі індивіда з Іншим, руйнує звичну життєдіяльність, знищує простір життя, культури та тілесного зв'язку, який люди мають із життєсвітом, виключає відтермінування смертності, порушує сприйняття часу та процесів створення та переосмислення значливих сенсів та направлена на те, щоб унеможливити існування людини як буття-на-місці.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

Августин, св. (1999). *Сповідь* (Ю. Мушак, Пер.). Основи.

Амельченко, О. (2024). Досвід війни та його суб'єктність крізь оптику провідних сучасних філософських підходів. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 14, 3–11. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.14.3-11>

Амельченко, О. (2025a). Застосовність психоаналізу та феноменології до вивчення досвіду міграції як втрати у контексті досвіду війни. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 15, 3–13. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2025.15.3-13>

Амельченко, О. (2025b). Феноменологічна рецепція війни як людського досвіду: приклад окупації. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 72, 279–289. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-27>

Амельченко, О. (2025c). Phenomenological analysis of refugees' experience. У *Дослідження на межі: буденне, лімінальне, трансцендентне: тези шістнадцятої міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління»* (с. 57–59). НаУКМА. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/34706>

Амельченко, О. (2025d). Досвіди війни у рамках феноменологічної політичної філософії. У *Філософія в сучасному світі: матеріали 6-ї Міжнар. наук.-практ. конф.* (с. 54–57). Нац. техн. ун-т «Харків. політехн. ін-т». <https://repository.kpi.kharkov.ua/handle/KhPI-Press/95900>

Апель, К.-О. (2009). *Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі* (В. Куплін, пер.). Дух і літера.

Арістотель. (2000). *Політика* (О. Кислюк, пер.). Основи.

Арістотель. (2002). *Нікомахова етика* (В. Ставнюк, пер.). Аквілон-Плюс.

Бистрицький, Є. (2023). Війна. Культура. Політика: Круглий стіл «Філософської думки». *Філософська думка*, 3, 7–48. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/683>

Бистрицький, Є. (2023). До онтології війни: чому військові дії, а не мирні перемовини. *Філософська думка*, 2, 74–98. <https://doi.org/10.15407/fd2023.02.074>

Бистрицький, Є. (2025). Війна і сучасні виклики в універсальній етиці: Частина перша. *Філософська думка*, 1, 98–129. <https://doi.org/10.15407/fd2025.01.098>

Бистрицький, Є., & Ситніченко, Л. (2022). Філософія і дискурс війни: конфлікт світів як межа комунікативної теорії Юргена Габермаса. *Філософська думка*, 3, 64–82. <https://doi.org/10.15407/fd2022.03.064>

- Богаčov, А. Л. (2011). *Досвід і сенс. Дух і Літера*.
- Бойченко, М. (2022). Виправлення іменувань речей: примус війни у освіті і суспільному житті. *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 28 (1), 11–27. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-1-1>
- Бойченко, М. (2024). Основні напрями протидії «руському миру» в Україні: завдання деколонізації. *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 29 (2), 60–77. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-4>
- Буцикін, Є. (2021). Про феноменологічне обґрунтування психоаналізу. *Філософська думка*, 3, 149–165. <https://doi.org/10.15407/fd2021.03.149>
- Бьолер, Д. (2022). Єдність розуму та його диференціація за Карлом-Отто Апелем. *Філософська думка*, 2, 7–22. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/594>
- Вальденфельс, Б. (2004). *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*. ППС-2002.
- Гайдеггер, М. (1998). Будувати, проживати, мислити. У Т. Возняк (Ред.), *Тексти та переклади* (с. 313–331). Фоліо.
- Гегель, Г. В. Ф. (2000). *Основи філософії права, або Природне право і державознавство* (Р. Осадчук & М. Кушнір, пер.). Юніверс.
- Гоббс, Т. (2000). *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної* (Р. Димерець пер.). Дух і Літера.
- Гомілко, О. (2001). *Метафізика тілесності: Концепт тіла у філософському дискурсі*. Наукова думка.
- Гусерль, Е. (2009). *Досвід і судження: Дослідження генеалогії логіки* (В. Кебуладзе, пер.). ППС-2002.
- Гусерль, Е. (2021). *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії*. Folio.
- Дахній, А. (2011). Фактично-історичний вимір досвіду у філософії раннього Гайдеггера. *Філософська думка*, 5, 76–88.
- Єрмоленко, А. (2022a). Війна як соціокультурний феномен. Круглий стіл «Філософської думки». *Філософська думка*, 3, 7–58. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/616>
- Єрмоленко, А. (2022b). Спротив замість перемовин: Відповідь українського філософа Анатолія Єрмоленка Юргену Габермасу. *Філософська думка*, 3, 59–63. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/617>

- Єрмоленко, А. (2023). Україна і світ після 24.02.2022: Круглий стіл «Філософської думки». *Філософська думка*, 2, 7–72. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/670>
- Єрмоленко, А. (2025a). Війна як виклик для моральних цінностей: Круглий стіл. *Філософська думка*, 1, 7–65. <https://doi.org/10.15407/fd2025.01.007>
- Єрмоленко, А. (2025b). Актуальність універсалістської етики відповідальності в умовах війни та кризи ціннісно-нормативного порядку. *Філософська думка*, 1, 66–81. <https://doi.org/10.15407/fd2025.01.066>
- Єрмоленко, А. (2025c). Російсько-українська війна як виклик імперативу «гідність людини — шанування природи». *Філософська думка*, 3, 74–92. <https://doi.org/10.15407/fd2025.03.074>
- Єрмоленко, А., & Гардашук, Т. (2025). Війна і довкілля: еколого-етичні та антропологічні виміри: Круглий стіл. *Філософська думка*, 3, 7–73. <https://doi.org/10.15407/fd2025.03.007>
- Зубченко, О. (2024). Особливості повсякденного життя на вільній та окупованій території Запорізької області на початку повномасштабного російського вторгнення. *Серія: Історія. Політологія*, 40, 106–122. <https://doi.org/10.34079/2226-2830-2024-15-40-106-122>
- Кебуладзе, В. (2012). *Феноменологія досвіду*. Дух і Літера.
- Кебуладзе, В. (2023, 28 липня). Туга за домом або дім туги. *The Ukrainians*. <https://theukrainians.org/tuha-za-domom-abo-dim-tuhy/>
- Кебуладзе, В. (2024a). «Ідея людини» Макса Шелера і сучасний світ. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 13, 67–72. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.13.67-72>
- Кебуладзе, В. (2024b). Зв'язок антропології, історії та політики у філософії Макса Шелера. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 14, 79–86. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.14.79-86>
- Кебуладзе, В. (2024c). Концепція ресентименту Макса Шелера та її актуальність: Історія світової філософії. *Філософська думка*, 2, 105–116. <https://doi.org/10.15407/fd2024.02.105>
- Кебуладзе, В. (2025). Рівні живого та дух у філософській антропології Макса Шелера. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 16, 30–37. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2025.16.30-37>

Клаузевіц, К. фон. (2023). *Принципи ведення війни*. Професіонал.

Козловський, В. (2024). Вітторіо Гьосле про системність та історичність сучасного філософування: спроба парадигмального аналізу Кантової філософії історії. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 13, 3–16. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.13.3-16>

Коцюба, М. (2025). Еманюель Левінас про двоїсте насилля, Іншого та війну. *Idei. Ідеї. Філософський часопис. Спеціальні наукові випуски*, 1 (25)–2 (26), 16–27. [https://doi.org/10.34017/1313-9703-2025-1\(25\)-2\(26\)-16-27](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2025-1(25)-2(26)-16-27)

Левінас, Е. (1999). *Між нами: Дослідження думки-про-іншого* (В. Куринський, пер.). Дух і Літера.

Левінас, Е. (2001). *Етика і безконечність* (О. Білий, пер.). Пор-Рояль.

Лок, Д. (2020). *Два трактати про правління* (П. Содомора, пер.). Астролябія.

Лютий, Т. (2024а). Філософія нігілізму Фридриха Ніцше у «Посмертних фрагментах» (1885–1888). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 13, 45–56. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.13.45-56>

Лютий, Т. (2024b). Метафізичне смеркання: проблема ніщо та нігілізм у філософії Мартина Гайдегера. *Філософська думка*, 4, 20–33. <https://doi.org/10.15407/fd2024.04.020>

Лютий, Т. (2025). Існування на межі: нігілізм і етика відповідальності у філософії Карла Ясперса. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 16, 38–45. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2025.16.38-45>

Менжулін, В. (2012). Метод аісторичного реконструювання як історичний метод. *Філософська думка*, 4, 127–133.

Менжулін, В. (2013). Історіографія філософії у контексті філософії досвіду. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 141, 32–38.

Менжулін, В. (2021). Зигмунд Фрейд і Карл Юнг про міфи та архетипи колективного несвідомого: неусвідомлена схожість. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 8, 25–37. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2021.8.25-37>

Мерло-Понті, М. (2001). *Феноменологія сприйняття* (О. Йосипенко & С. Йосипенко, пер.). Український Центр духовної культури

Мерло-Понті, М. (2003). *Видиме й невидиме* (Є. Марічева, пер.). КМ Академія.

Мінаков, М. (2007). *Історія поняття досвіду*. ПАРАПАН.

- Огаркова, Т. & Єрмоленко В. (2025). *Життя на межі: Україна, культура та війна*. Дух і літера.
- Панич, О. (2009). Історія, поняття, досвід: три складові, три проблеми. *Філософська думка*, 6, 121–132.
- Панич, О. (2015). Філософ і війна. *Філософська думка*, 1, 75–89. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/70>
- Паточка, Я. (2001). *Негативний платонізм; Вічність та історичність; Єретичні есе про філософію історії*. Основи.
- Пилипенко, І., & Мальчикова, Д. (2022). Окупаційний урбіцид: міський досвід і повсякденні практики населення (на прикладі Херсона, Україна). *Економічна та соціальна географія*, 88, 6–15. <https://doi.org/10.17721/2413-7154/2022.88.6-15>
- Приходько, В. (2023). Феномен війни: точка бачення матеріалістичної феноменології. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*, 1 (8), 35–39. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/8-6/8>
- Пролеєв, С. (2025). Війна та мир як моральні імперативи сьогодення. *Філософська думка*, 1, 82–97. <https://doi.org/10.15407/fd2025.01.082>
- Сартр, Ж.-П. (2001) *Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології* (В. Лях, пер.). Основи.
- Тома Аквінський. (2003). *Коментарі до Арістотелевої «Політики»* (О. Кислюк, пер.). Основи.
- Тома з Аквіну. (2011). *Сума теології. Кн. I: Питання 1–43. Про Бога* (П. Содомора, пер.). СПЛОМ.
- Фіхте, Й. Г. (2003). Промови до німецької нації. У Л. Рудницький & О. Фешовець (Ред.), *Мислителі німецької нації* (с. 110–134). Лілея.
- Фройд, З. (2021). *Невпокій в культурі* (Ю. Прохасько, пер.). Апріорі.
- Фуко, М. (2020). *Наглядати й карати. Народження в'язниці*. Комубук.
- Циба, В. (2021). Діалектичний зв'язок гегемонії та мови у марксизмі (Грамші, Волошинов, Пазоліні). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 7, 30–45. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2021.7.30-45>
- Циба, В. (2022). Біль як філософський концепт. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 9–10, 34–48. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2022.9-10.34-48>

- Циба, В. (2023). Оживлений слід: фотографічний образ у витлумаченні досвідів болю. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 11–12, 29–45. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2023.11-12.29-45>
- Шандра, Д. (2024, 18 вересня). В'язниця для героїв. Бойовий медик Дмитро Шандра про хвороби, інстинкти й радощі на війні. *Українська Правда*. <https://www.pravda.com.ua/articles/2024/09/18/7475567/>
- Шевчук, Д. (2017). Феноменологія політичного світу і сучасна політична філософія. *Актуальні проблеми духовності*, 11, 327–335. <https://doi.org/10.31812/apd.v0i11.1763>
- Шюц, А., & Лукман, Т. (2004). *Структури життєсвіту* (В. Кебуладзе, пер.). УЦДК.
- Юнгер, Е. (2022). *Війна як внутрішнє переживання* (О. Андрієвський, пер.). Стилет і стилос.
- Adair-Totef, C. (2019). *Raymond Aron's Philosophy of Political Responsibility Freedom, Democracy and National Identity*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474447102>
- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: embodied others in post-coloniality*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203349700>
- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv125jk6w>
- Alford, C. F. (2004). Levinas and Political Theory. *Political Theory*, 32(2), 146–171. <https://doi.org/10.1177/0090591703254977>
- Amelchenko, O. (2023). Dwelling at war. In *Meeting the Other as a challenge: 15th International Scientific Conference "Philosophy: new generation"* (pp. 16–18). National University Kyiv Mohyla Academy. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/27677>
- Anderson, E. (1990). *Streetwise: Race, Class, and Change in an Urban Community*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226098944.001.0001>
- Apel, K.-O. (2001). On the Relationship between Ethics, International Law and Politico-Military Strategy in Our Time: A Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict. *European Journal of Social Theory*, 4 (1), 29–39. <https://doi.org/10.1177/13684310122224975>

- Aron, R. (1954). *The Century of Total War*. Doubleday. <https://doi.org/10.1017/s0003055400274005>
- Aron, R. (1978). *Politics and history: Selected essays* (M. B. Conant, Ed. & Trans.). Free Press. <https://doi.org/10.1017/s0008423900035599>
- Aron, R. (2003). *Peace and War: A Theory of International Relations*. Transaction Publishers. <https://doi.org/10.4324/9781315126166>
- Augustine. (1998). *Augustine: The City of God against the Pagans*. (R. W. Dyson, Ed.). Cambridge University Press.
- Austin, N. (2017). *Aquinas on Virtue: A Causal Reading*. Georgetown University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1t89k5h>
- Balibar, É. (2010). Marxism and war. *Radical Philosophy*, 160, 9–18.
- Bedorf, T., & Herrmann, S. (2019). *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429259852>
- Benbaji, Y. (2018). The Lesser Evil Dilemma for Sparing Civilians. *Law and Philosophy*, 37 (3), 243–267. <https://doi.org/10.1007/s10982-017-9312-6>
- Benjamin, W., Fenves, P. D., Ng, J., & ProQuest. (2021). *Toward the critique of violence : a critical edition*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503627680>
- Bergson, H. (1915). *The meaning of the war: Life & matter in conflict* (H. Wildon Carr, Intro.). T. Fisher Unwin.
- Berkowitz, R. (2012). Should we justify war? [Conference presentation] *Arendt Center Conference: Does the World Need More War?*, Bard College, Annandale-on-Hudson. https://www.academia.edu/405723/Should_We_Justify_War
- Boichenko, M. (2023). Academic mobility in the conditions of forced migration in wartime (experience of Ukraine). *Geopolitical, Social Security and Freedom Journal*, 6 (1–2), 48–58. <https://doi.org/10.2478/gssfj-2023-0004>
- Brighton, S. (2011). Three Propositions on the Phenomenology of War. *International Political Sociology*, 5 (1), 101–105. <https://doi.org/10.1111/j.1749-5687.2011.00122.6.x>
- Brown, C. (2020). Deontology, Consequentialism and Reciprocity in Contemporary Just War Thinking. *European Review of International Studies*, 7 (2/3), 317–337. <https://doi.org/10.1163/21967415-bja10021>

- Burlingham, D. T., & Freud, A. (1944). *Infants without families; the case for and against residential nurseries*. Medical War Books. <https://doi.org/10.1001/jama.1944.02850410070036>
- Butler, J. (2019). Political Philosophy in Freud: War, Destruction, and the Critical Faculty. In R. Gipps & M. Lacewing (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis* (pp. 727–750). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198789703.013.41>
- Casey, E. (1993). *Getting Back Into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-world*. Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/5648.0>
- Clausewitz, C. V., Howard, M., & Paret, P. (1984). *On war*. Princeton University Press.
- de Warren, N. (2014). 10. Homecoming. Jan Patočka's Reflections on the First World War. In *Phenomenologies of Violence* (Vol. 9, pp. 207–243). https://doi.org/10.1163/9789004259782_012
- de Warren, N. (2015). A rumor of philosophy: On thinking war in Clausewitz. *Russian Sociological Review*, 14(4), 12–27.
- de Warren, N. (2023). *German Philosophy and the First World War*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108526180>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Éditions de minuit. <https://doi.org/10.4324/9780203138786-39>
- Derrida, J. (1993). Force of law: the metaphysical foundation of authority. In D. Cornell, M. Rosenfeld, & D. G. Carlson (Eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315539744>
- Dewey, J. (1916). Force and Coercion. *International Journal of Ethics*, 26 (3), 359–367. <https://doi.org/10.1086/intejethi.26.3.2377050>
- Dewey, J. (1922). *Human nature and conduct: An introduction to social psychology*. Henry Holt and Company. <https://doi.org/10.1037/14663-000>
- Dodd, J. (2017). *Phenomenological reflections on violence: a skeptical approach*. Routledge, Taylor & Francis Group. <https://doi.org/10.4324/9781315212173>
- Doyle, L. (2009). Toward a Philosophy of Transnationalism. *Journal of Transnational American Studies*, 1 (1). <https://doi.org/10.5070/t811006941>
- Edkins, J. (Ed.). (2019). *Routledge Handbook of Critical International Relations*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315692449>

- Einstein, A., & Freud, S. (1933). *Why war?* (S. Gilbert, Trans.). International Institute of Intellectual Cooperation. <https://doi.org/10.1037/e417472005-588>
- Eucken, R. (1914). *Die sittlichen Kräfte des Krieges*. Verlag von Emil Gräfe.
- Fitz, G. (2018). Nationalism or Europeanism? Simmel's Dilemma. *Simmel Studies*, 22 (2), 125–148. <https://doi.org/https://doi.org/10.7202/1058560ar>
- Fornari, F. (1974). *The Psychoanalysis of War*. Anchor Press. <https://doi.org/10.1086/ahr/81.5.1067-a>
- Foucault, M. (2003). *Society must be defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76* (M. Bertani & A. Fontana, Eds.; D. Macey, Trans.). Picador.
- Freud, S. (1919). Introduction to psycho-analysis and the war neuroses. In J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, Vol. 17 (pp. 205–216). Hogarth.
- Freud, S. (1957). Thoughts for the times on war and death (1915). In J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, Vol. 14 (pp. 273–302). Hogarth.
- Glanville, L., O'Driscoll, C., & Tannock, E. (2025). History, ethics, and war: on the moral equality of combatants. *European Journal of International Relations*, 31 (4), 1020–1042. <https://doi.org/10.1177/13540661251379626>
- Gniazdowski, A. (2022). State at War: The Phenomenology of the Russian World by Max Scheler and Kurt Stavenhagen. *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, 6 (4), 107–122. <https://doi.org/10.14394/eidos.jpc.2022.0038>
- Grinberg, L., Grinberg, R., Festinger, N., & Kernberg, O. F. (1989). *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*. Yale University Press.
- Guareschi, M. (2010). Reversing Clausewitz? In A. Lago & S. Palidda (Eds.), *Conflict, Security and the Reshaping of Society: The Civilization of War* (pp. 70–83). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203846315>
- Habermas, J. (2022, May 6). War and Indignation. The West's Red Line Dilemma. *Reset Dialogues on Civilizations*. <https://www.resetdoc.org/story/jurgen-habermas-war-indignation-west-red-line-dilemma/>
- Habermas, J. (2023, July 23). Europe's Mistake. *Granta*. <https://granta.com/europes-mistake/>

- Halák, J. (2016). Merleau-Ponty on Embodied Subjectivity from the Perspective of Subject-Object Circularity. *Acta Universitatis Carolinae Kinanthropologica*, 52 (2), 26–40. <https://doi.org/10.14712/23366052.2016.9>
- Halák, J. (2018). The Concept of ‘Body Schema’ in Merleau-Ponty’s Account of Embodied Subjectivity. In B. Andrieu, J. Parry, A. Porrovecchio, & O. Sirost (Eds.), *Body Ecology and Emersive Leisure* (pp. 37–50). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203704059-4>
- Hegel, G., Wood, A., & Nisbet, H. (1991). *Elements of the philosophy of right*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511808012>
- Hensel, H. (2010). *The Prism of Just War: Asian and Western Perspectives on the Legitimate Use of Military Force*. Ashgate.
- Horowitz, I. L. (1957). Bertrand Russell on War and Peace. *Science & Society*, 21 (1), 30–51. <https://doi.org/10.1177/003682375702100106>
- Husserl, E., Sepp, H. R., & Nenon, T. (1986). *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-4349-0>
- Irigaray, L. (1984). *An Ethics of Sexual Difference*. Cornell University Press.
- James, W. (1911). The moral equivalent of war (Lecture 11). In *Memories and studies*, 267–296. Longmans, Green and Co <https://doi.org/10.1037/13766-011>
- Jensen, K. (2012). William James And The Anti-war Campaign: “on The Moral Equivalent Of War” And A “certain Blindness In Human Beings”. *William James Studies*, 8, 132–151.
- Jespersen, M. (2020). Challenging Hobbes: Is War Inevitable? *Global Society*, 34(1), 21–35. <https://doi.org/10.1080/13600826.2019.1668363>
- Jung, C. G. (1970). The Fight with the Shadow. In R. Hull (Ed.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 10*, 218–226. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400850976.218>
- Kant, I. (1963). Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view (L. W. Beck, Trans.). In L. W. Beck (Ed.), *On history* (pp. 11–26). The Bobbs-Merrill Company.
- Kant, I. (2017). *The Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Trans.; L. Denis, Ed. 2 ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316091388>
- Kant, I. (2006). *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History* (Colclasure, D., Waldron, J., Doyle, M., & Wood, A. Eds.). Yale University Press.

- Kaplan, E. A. (2005). *Trauma Culture: The Politics of Terror and Loss in Media and Literature* (1st ed.). Rutgers University Press. <https://doi.org/10.36019/9780813541167>
- Keohane, O. (2013). Fichte and the German Idiom: the Metaphysics of the Addresses to the German Nation. *Nations and Nationalism*, 19 (2), 317–336. <https://doi.org/10.1111/nana.12002>
- Klein, M. (1940). Mourning and its relation to manic-depressive states. In *M. Klein, Love, guilt and reparation and other works 1921–1945* (pp. 344–369). Hogarth Press.
- Kohn, H. (1949). The Paradox of Fichte’s Nationalism. *Journal of the History of Ideas*, 10 (3), 319–343. <https://doi.org/10.2307/2707040>
- Kristeva, J. (2001). *Melanie Klein* (R. Guberman, Trans.). Columbia University Press.
- Langan, J. (1984). The Elements of St. Augustine’s Just War Theory. *Journal of Religious Ethics*, 12 (1), 19–38.
- Lazar, S. (2017). Just War Theory: Revisionists Versus Traditionalists. *Annual Review of Political Science*, 20 (1), 37–54. <https://doi.org/https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-060314-112706>
- Lazar, S., & Valentini, L. (2017). Proxy Battles in Just War Theory. In *Oxford Studies in Political Philosophy* (Vol. 3). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198801221.003.0008>
- Leufer, D. (2016). The Dark Night of the Care for the Soul — Politics and Despair in Jan Patočka’s Sixth Heretical Essay. In F. Tava & D. Meacham (Eds.), *Thinking After Europe: Jan Patočka and Politics*. Rowman & Littlefield International. <https://doi.org/10.5040/9798881817367.ch-011>
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity; an essay on exteriority*. Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2001). *Existence and Existents*. Duquesne University Press.
- Machiavelli, N. (1900). The Art of War. In *The Art of War*. E-Kitap Projesi & Cheapest Books.
- Machiavelli, N. (2009). *The prince* (T. Parks, Trans. & Intro.). Penguin Classics
- Mansfield, N. (2008). *Theorizing War: From Hobbes to Badiou*. Palgrave Macmillan UK: Imprint: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230234949>
- Marchart, O. (2022). Beyond the ‘War Hypothesis’: Polemology in Foucault, Stiegler and Loraux. In *Thinking Antagonism* (pp. 63–84). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474413329-005>

- Martin, J. R. (1987). Martial Virtues or Capital Vices? William James' Moral Equivalent of War Revisited. *Journal of Thought*, 22 (3), 32–44.
- Marx, K., & Engels, F. (1955). *The Communist Manifesto: With selections from The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte and Capital* (S. H. Beer, Ed.). Appleton Century Crofts.
- Marukhovska-Kartunova, O., Turenko, V., Zarutska, O., Spivak, L., & Vynnychuk, R. (2025). Exploring contemporary socio-cultural shifts in Ukraine and their effects on strengthening national identity and resilience in times of war. *Salud, Ciencia y Tecnología — Serie de Conferencias*, 4, Article 1288. <https://conferencias.ageditor.ar/index.php/sctconf/article/view/1288>
- Maschmeyer, L., Abrahams, A., Pomerantsev, P., & Yermolenko, V. (2025). Donetsk don't tell — 'hybrid war' in Ukraine and the limits of social media influence operations. *Journal of Information Technology & Politics*, 22 (1), 49–64. <https://doi.org/10.1080/19331681.2023.2211969>
- Mattox, J. M. (2006). *St. Augustine and the Theory of Just War*. Bloomsbury Publishing.
- McK, R. (1936). [Rev. of *L'essor de la Philosophie Politique en XVIe Siècle*]. *The Journal of Philosophy*, 33 (19), 530–531. <https://doi.org/10.2307/2015920>
- McMahan, J. (1996). Chapter 4. Realism, Morality, and War. In T. Nardin (Ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives* (pp. 78–92). <https://doi.org/10.1515/9780691221854-007>
- McSorley, K. (2013). *War and the body: militarisation, practice and experience*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203081419-7>
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception* (Colin Smith, Trans.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203994610>
- Merleau-Ponty, M., Toadvine, T., & Lawlor, L. (2007). *The Merleau-Ponty Reader*. Northwestern University Press.
- Mesnard, P. (1936). *Essai sur la morale de Descartes*. Boivin & cie.
- Miller, F. D. (1995). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford University Press UK.
- Moran, D. (2017). Husserl's Layered Concept of the Human Person: Conscious and Unconscious. In D. Trigg & D. Legrand (Eds.), *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*. Springer Verlag. https://doi.org/10.1007/978-3-319-55518-8_1

- Musto, M. (2020). *The Marx revival: concepts and new critical interpretations*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316338902>
- Narozhna, T. (2021). The lived body, everyday and generative powers of war: toward an embodied ontology of war as experience. *International Theory*, 14, 1–23. <https://doi.org/10.1017/S1752971921000129>
- Nowicka, M. (2020). (Dis)connecting migration: transnationalism and nationalism beyond connectivity. *Comparative Migration Studies*, 8(1), 1–13. <https://doi.org/10.1186/s40878-020-00175-4>
- Driscoll, O. (2015). Rewriting the Just War Tradition: Just War in Classical Greek Political Thought and Practice. *International Studies Quarterly*, 59 (1), 1–10. <https://doi.org/10.1111/isqu.12187>
- Odajnyk, V. (2007). *Jung and Politics: The Political and Social Ideas of C. G. Jung*. iUniverse.
- Oleksiyenko, A., Terepyshchyi, S., Gomilko, O., & Svyrydenko, D. (2021). ‘What Do You Mean, You Are a Refugee in Your Own Country?’: Displaced Scholars and Identities in Embattled Ukraine. *European Journal of Higher Education*, 11 (2), 101–118. <https://doi.org/10.1080/21568235.2020.1777446>
- Paret, P. (2015). Machiavelli, fichte, and clausewitz in the labyrinth of German Idealism. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 17, 78–95.
- Parry, J. (2015). Just War Theory, Legitimate Authority, and Irregular Belligerency. *Philosophia*, 43 (1), 175–196. <https://doi.org/10.1007/s11406-014-9577-z>
- Pavlova, O., & Rohozha, M. (2025). Communicative practices of perception and memory of Russian-Ukrainian war and the graphosphere of the media channel. *Studies in East European Thought*, 77, 1191–1209. <https://doi.org/10.1007/s11212-025-09712-2>
- Pedwell, C. (2014). *Affective Relations: The Transnational Politics of Empathy*. Palgrave Macmillan UK : Imprint: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137275264>
- Petheram, M. (2014). Philosophers at war. *The Philosophers’ Magazine*, 65, 26–33. <https://doi.org/10.5840/tpm20146545>
- Poole, A. (1992). War and Grace: The Force of Simone Weil on Homer. *Arion (Boston)*, 2 (1), 1–15.

- Portioli, C. (2018). War, Culture and Lebensreform. Germany's way to itself? A few considerations on Simmel's war writings. *Simmel Studies*, 22 (2), 99–124. <https://doi.org/10.7202/1058559ar>
- Ratcliffe, M. (2020). Towards a phenomenology of grief: Insights from Merleau-Ponty. *European Journal of Philosophy*, 28 (3), 657–669. <https://doi.org/10.1111/ejop.12513>
- Ratcliffe, M. (2023). *Grief worlds: a study of emotional experience*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/13987.001.0001>
- Reichberg, G., & LaFollette, H. (2013). Just War Theory, History of. In *International Encyclopedia of Ethics*. Blackwell Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781444367072.wbiee358>
- Reichberg, G. M. (2016). *Thomas Aquinas on war and peace*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139095884>
- Reinach, A. (2018). Adolf Reinach's phenomenology of forewarning. In N. de Warren & T. Vongehr (Eds.), *Philosophers at the front: Phenomenology and the First World War* (pp. 250–265). Leuven University Press.
- Rhonheimer, M. (2011). *The Perspective of Morality: Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*. Catholic University of America Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt3fgqgv>
- Ricœur, P. (2007). Jan Patočka. *Studia Phaenomenologica*, 7, 193–200. <https://doi.org/10.7761/sp.7.193>
- Rose, N. (1996). *Inventing our selves: Psychology, power, and personhood*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511752179>
- Rousseau, J.-J., & Kelly, C. (2005). *The plan for perpetual peace, on the government of Poland, and other writings on history and politics*. Dartmouth College Press : University Press of New England.
- Russell, B. (1915a). The Ethics of War. *International Journal of Ethics*, 25 (2), 127–142. <https://doi.org/10.1086/intejethi.25.2.2376578>
- Russell, B. (1915b). The War and Non-Resistance: A Rejoinder to Professor Perry. *International Journal of Ethics*, 26 (1), 23–30. <https://doi.org/10.1086/intejethi.26.1.2376733>
- Russell, B. (1916). *Justice in war-time*. The Open Court Publishing Company.
- Russell, B. (1917). *Why men fight: A method of abolishing the international duel*. The Century Co.

- Russell, B. (1936). *Which way to peace?* Michael Joseph Ltd. <https://doi.org/10.4324/9781003557340-121>
- Russell, B. (1943). The Future of Pacifism. *The American Scholar*, 13 (1), 7–13.
- Russell, B. (1952). *New Hopes for a Changing World*. Simon and Schuster.
- Russell, B. (1954). *Human society in ethics and politics*. George Allen & Unwin <https://doi.org/10.1017/s0031819100034926>
- Sánchez, C. (2011). Philosophy and The Post-Immigrant Fear. *Philosophy in the Contemporary World*, 18 (1), 31–42. <https://doi.org/10.5840/pcw20111814>
- Sánchez, C. A. (2022). Towards a Phenomenology of Undocumented Immigrant Reason. *Puncta*, 5 (3), 60–71. <https://doi.org/10.5399/pjcp.v5i3.4>
- Sartre, J.-P. (2004). *Critique of dialectical reason: Theory of practical ensembles* (A. Sheridan-Smith, Trans.; J. Rée, Ed.; F. Jameson, Intro). Verso
- Sartre, J.-P., & Turner, C. (2008). *The aftermath of war (Situations III)*. Seagull Books.
- Schall, J. V. (1962). Cartesianism and Political Theory. *The Review of Politics*, 24 (2), 260–282. <https://doi.org/10.1017/s0034670500009670>
- Scheipers, S. (2018). *On Small War: Carl Von Clausewitz and People's War*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198799047.001.0001>
- Scheler, M. (1917). *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (3., neu durchges. Aufl.). Verlag der Weißen Bücher.
- Scheler, M. (1982). *Politisch-pädagogische Schriften* (M. S. Frings, Ed.). In *Gesammelte Werke* (Vol. 4). Francke.
- Scheler, M., Frings, M. S., & Funk, R. L. (1973). *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Northwestern University Press.
- Schmitt, C., Schwab, G., Strong, T. B., & Strauss, L. (2007). *The Concept of the Political*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226738840.001.0001>
- Schutz, A. (1976). *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-1340-6>
- Shapira, M. (2015). *The war inside: psychoanalysis, total war, and the making of the democratic self in postwar Britain* (First paperback edition). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139547314>

- Sheets-Johnstone, M. (2011). The Corporeal Turn. *Journal of Consciousness Studies*, 18 (7), 145–168.
- Simmel, G. (1903). The sociology of conflict. *American Journal of Sociology*, 9, 490–525, 672–689, 798–811.
- Slot, L. (2008). *Consistency and Change in Bertrand Russell's Attitude Towards War*. Sidestone Press.
- Sylvester, C. (2012). PART I International Relations and feminists consider war. In *War As Experience*. Taylor & Francis Group.
- Tava, F., & Meacham, D. (2016). *Thinking After Europe: Jan Patocka and Politics*. Rowman & Littlefield International. <https://doi.org/10.5040/9798881817367>
- Thivet, D. (2008). Thomas Hobbes: a Philosopher of War or Peace? *British Journal for the History of Philosophy*, 16(4), 701–721. <https://doi.org/10.1080/09608780802407407>
- Tkachuk, M. (2025). Kyiv-Mohyla Humanities: Historical Continuity and Existential Challenges of Wartime. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 12, 1–3. <https://doi.org/10.18523/2313-4895.12.2025.1-3>
- Van Lennep, D.J. (1987). The Hotel Room. In Kockelmans, J.J. (eds) *Phenomenological Psychology* (Phaenomenologica, vol 103, pp. 209–215). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-009-3589-1_10
- Vorobiov, O. (2025). Political doctrine of Augustine of Hippo: directions of reconstruction. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, 72, 228–239. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-22>
- Walzer, M. (1977). *Just and unjust wars: a moral argument with historical illustrations* (1st ed.). Basic Books.
- Weber, M., Roth, G., & Wittich, C. (1978). *Economy and society: an outline of interpretative sociology*. University of California Press.
- Weber, M., Owen, D. S., Strong, T. B., & Livingstone, R. (2004). *The Vocation Lectures*. Hackett Pub.
- Weil, S. (2021). Reflections on War (C. Fleming, Trans.). *C. Journal of Continental Philosophy (Online)*, 2 (1), 93–103. <https://doi.org/10.5840/jcp2021101819>
- Weil, S. (1965). The Iliad, or the Poem of Force. *Chicago Review*, 18 (2), 5–30. <https://doi.org/10.2307/25294008>

- White, K., & Klingenberg, I. (2021). *Migration and intercultural psychoanalysis: unconscious forces and clinical issues*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003119227>
- Wood, A. W. (2016). *Fichte's ethical thought*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198766889.001.0001>
- Yermolenko, V. (2025). Life Despite Death: Palingenetic Element of the Ukrainian Culture. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 12, 65–75. <https://doi.org/10.18523/2313-4895.12.2025.65-75>
- Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>
- Zaretsky, E. (2015). *Political Freud: a history*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/columbia/9780231172448.001.0001>
- Zub, M., Atamanska, S., Turenko, V., Krymchak, L., & Rebryk, P. (2025). The Influence of Large-Scale Military Conflicts on Employment and Unemployment Dynamics. *OIDA International Journal of Sustainable Development*, 18 (10), 55–66. <https://ssrn.com/abstract=5278789>

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

1. Амельченко, О. Є. (2024). Досвід війни та його суб'єктність крізь оптику провідних сучасних філософських підходів. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 14, 3–11. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.14.3-11>
2. Амельченко, О. Є. (2025a). Застосовність психоаналізу та феноменології до вивчення досвіду міграції як втрати у контексті досвіду війни. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 15, 3–13. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2025.15.3-13>
3. Амельченко, О. (2025b). Феноменологічна рецепція війни як людського досвіду: приклад окупації. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 72, 279–289. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-72-27>

Відомості про апробацію результатів дисертації:

1. Amelchenko, O. (2023). Dwelling at war. У Зустріч з Іншим як виклик: тези п'ятнадцятої міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління» (с. 16–18). НаУКМА. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/27677>
2. Амельченко, О. (2025c). Phenomenological analysis of refugees' experience. У Дослідження на межі: буденне, лімінальне, трансцендентне: тези шістнадцятої міжнародної наукової конференції «Філософія: нове покоління» (с. 57–59). НаУКМА. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/34706>
3. Амельченко, О. (2025d). Досвіди війни у рамках феноменологічної політичної філософії. У Філософія в сучасному світі: матеріали 6-ї Міжнар. наук.-практ. конф. (с. 54–57). Нац. техн. ун-т «Харків. політехн. ін-т». <https://repository.kpi.kharkov.ua/handle/KhPI-Press/95900>

АМЕЛЬЧЕНКО ОЛЕКСАНДРА ЄВГЕНІВНА

Результат перевірки підпису	Підпис вірний
П.І.Б.	АМЕЛЬЧЕНКО ОЛЕКСАНДРА ЄВГЕНІВНА
РНОКПП	3509513788
Організація (установа)	ФІЗИЧНА ОСОБА
Код ЄДРПОУ	
Посада	
Час підпису (підтверджено кваліфікованою позначкою часу для даних від Надавача)	12:00:29 14.03.2026
Сертифікат виданий	КНЕДП АЦСК АТ КБ "ПРИВАТБАНК"
Серійний номер	5E984D526F82F38F040000004BBF130202EE5407
Тип носія особистого ключа	Захищений
Алгоритм підпису	dstu4145
Тип підпису	Кваліфікований
Формат підпису	CAAdES-T
Сертифікат	Кваліфікований