

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

(освітній ступінь – «магістр»)

на тему: **«Концепт Фрідріха Ніцше «воля до могутності» як засіб
філософського осмислення війни»**

Виконав: студент 2-го року навчання,

Спеціальності 033 Філософія

Шахівський Дмитро Глібович

Керівник: Лютий Тарас Володимирович,

доктор філософських наук, доцент, професор кафедри

Рецензент _____

(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена

з оцінкою «_____»

Секретар ЕК _____

«_____» _____ 2024 р.

Київ-2024

ЗМІСТ

ВСТУП.....	С.3-10
РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФІЯ ВІЙНИ У СВІТЛІ АВТОРСЬКИХ РЕЦЕПЦІЙ	С.11-54
Вступне слово.....	С.11
1.1. Антифілософія війни.....	С.12-23
1.2. Філософія війни.....	С.23-39
1.3. Раціоналізація війни.....	С.39-54
РОЗДІЛ 2. ФІЛОСОФІЯ ФРІДРІХА НІЦШЕ У ПОЛІТИЧНОМУ ТА ВОЄННО- ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ.....	С.55-85
2.1. Концепт «волі до влади» у філософії Фрідріха Ніцше.....	С.55-75
2.2. Ніцше та фашизм.....	С.75-80
2.3. Фрідріх Ніцше як філософ боротьби.....	С.80-85
ВИСНОВКИ.....	С.86-90
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	С.91-96

ВСТУП

Актуальність теми. Вважати, що двадцять перше століття є століттям миру, було б ознакою розуму обмеженого або такого, що живе у світі власних фантазій. Людство воювало впродовж усієї своєї історії, і на час написання цих слів у світі відбуваються війни Ізраїлю з Хамасом, воєнний конфлікт у Судані, Російсько-українська війна – і це лише те, що класифікують як великі війни (з числом загиблих через бойові дії у 10000 або більше за поточний або минулий рік). Тим не менш, філософія війни досі є *terra incognita*, як у якості області дослідження, так і у якості окремої філософської дисципліни. Таким чином ми дозволимо собі сказати, що проблема війни є одним із найбільш актуальних питань, яке має вирішити сучасна філософія. В чому полягає суть війни? Яким чином ми маємо її осмислювати? Чи дійсно ми можемо говорити про відмову від війни, чи така точка зору була би згубною? – на всі ці питання нам необхідно дати відповідь.

Вважати Російсько-українську війну якимсь принципово новим, досі незнаним явищем, яке кардинально перевертає нашу картину світу, ми не можемо. Тим не менш, ця війна є явищем показовим. Вона показує, що традиція раціонального ставлення до війни (мовляв, війна мусить бути справедливою, оголошеною відкрито, і взагалі крайнім засобом на противагу перемовинам, бо, кажучи словами Еразма Ротердамського, несправедливий мир кращий за справедливу війну) довела свою нежиттєздатність. Якщо дозволити собі фривольність інтерпретувати Російсько-українську війну як протистояння Росії і Заходу, хорошою метафорою для цієї війни була б байка «Вовк і Ягня»: можна бути нескінченно комунікативно правим, однак не варто забувати, що ми все ще перебуваємо у лісі, і що співрозмовник у будь-який момент може сказати «ты виноват лишь тем, что хочется мне кушать». Нагальною є потреба у переосмисленні наших поглядів на війну, і базисом для цього переосмислення ми вважаємо філософію Фрідріха Ніцше, зокрема його концепт «волі до могутності», який є наскрізною ідеєю більшості праць Ніцше. Хоча розгляд

Ніцше як політичного філософа має цілком виправдано негативні історичні асоціації, ми тим не менш маємо на меті дослідити застосовуваність його філософії до осмислення явища війни.

Стан наукової розробки теми. Тема філософії війни все ще залишається малодослідженою. Попри те, що філософія війни, як окрема дисципліна академічної філософії, все ж має деяких представників (Дженні Тейхман, Джеймс Рем, Алекс Мозлі, Альберт Кнудсон, Реймон Арон, Хаймо Гофмайстер) наше уявлення про філософію війни важко назвати цілісним.

Разом з тим, тема війни у творчості певного філософа часто повертає до себе науковий інтерес дослідників. Варто виділити статтю Ю. О. Лободи «Антична філософія війни», у якій автор досліджує феномен рецепції війни у філософії Давньої Греції та Давнього Риму, статті І. О. Панафідіна «Чи була філософія у Давній Спарті?», яка звертає увагу на особливий спартанський тип воєнно-філософської рефлексії та «*Justum bellum* як філософська традиція морального обмеження війни», у якій автор систематизує ідеї справедливої війни, як одного із аспектів філософії війни.

Також статті присвячують дослідженням питання війни у представників німецької класичної філософії (Ряшко&Остапенко, 2016), Гуго Гроція (Доній), Ернста Юнгера (Слюсар, 2009), Арістотеля (Григорак, 2023), Алекса Мозлі (Горбуля, 2021), Альбера Камю (Тарнашинська, 2019), ідеї «вічного миру» у творчості Бентама, Руссо і Канта (Веск, 2003). Окремо варто виділити новітню «традицію» полеміки із Юргеном Габермасом, зокрема статті «Філософія і дискурс війни: конфлікт світів як межа комунікативної теорії Юргена Габермаса» (Бистрицький&Ситніченко, 2022) та «Чи можлива «філософія після Бучі»: внесок війни у філософію» (Волковський&Самчук 2023). Не варто забувати і про дослідження Мюрея, присвяченим працям Карла фон Клаузевіца (Murray, 2013) та Харро фон Зенгера щодо давньокитайського трактату «36 стратагем» (Senger, 1991).

Стосовно творчості Фрідріха Ніцше ситуація є більш оптимістичною, позаяк харизматичний та провокативний Ніцше не міг уникнути дослідницького ока. Творчості Ніцше присвячена детальна монографія Тараса Лютого (Лютий, 2016), статті як вітчизняних (Арсентьєва Г., Данканіч Р., Передрій Б., Стежко З., & Стежко Г., Лютий Т.), так і зарубіжних дослідників (Beam С., Dill M., Lee V., Peters С.). Політичному аспектові філософії Ніцше також приділену увагу у статтях Паттона (2001), Хатаба (2014) та Ціммерманна (2014).

Окрему увагу необхідно приділити дослідженню питання впливу ідей Ніцше на формування італійського фашизму та німецького націонал-соціалізму. Для цього ми звернемося до класичних праць Альфреда Боймлера «Ніцше, філософ і політик», Б. М. Бернадінера «Філософія Ніцше і фашизм» та Георга Лукача «Ніцше як попередник фашистської естетики».

Підсумовуючи, можна сказати, що актуальність філософських досліджень теми війни спонукає до систематизації наявних поглядів філософів та формування нової пізнавальної стратегії. Праці Фрідріха Ніцше варто долучити до кола філософсько-воєнних творів.

Об'єктом дослідження є філософія війни.

Предметом дослідження є концепт Фрідріха Ніцше «воля до могутності» як засіб філософського осмислення війни.

Мета роботи полягає у аналізі творчості Фрідріха Ніцше у контексті філософії війни та визначенні актуальності погляду на війну крізь призму ніцшеанства.

Реалізації визначеної мети роботи сприяють наступні дослідницькі **завдання:**

- Переглянути методологічні засади дослідження філософії війни;
- Виокремити основні типи філософських рецепцій війни: антифілософію війни, філософію війни, раціоналізацію війни;

- Систематизувати обрані праці філософів за їх належністю до певної рецептивної стратегії;
- Виокремити сильні сторони та слабкі місця кожної рецептивної стратегії;
- Дослідити генезу концепту «волі до могутності» у філософії Фрідріха Ніцше;
- Проаналізувати політичні аплікації філософії Ніцше;
- Подати висновки стосовно спроможності філософії Ніцше розв'язати виявлені проблеми філософії війни та її актуальності як інструменту воєнно-філософського пізнання.

Структура роботи відповідає меті та завданням дослідження й зумовлена логікою розкриття теми. Робота містить вступ, два розділи, висновки та список використаних джерел.

Розділ I (Філософія війни у світлі авторських рецепцій) присвячено аналізу виокремлених рецептивних підходів до дослідження філософії війни, виявлення їхніх сильних та слабких сторін і прогнозам щодо подальших досліджень у даній галузі.

Розділ II (Філософія Фрідріха Ніцше у політичному та воєнно-філософському контексті) має на меті дослідження концепту Фрідріха Ніцше «воля до могутності», аналіз філософії Фрідріха Ніцше у контексті політичної філософії, рецепції філософії Ніцше фашистськими режимами та оцінку можливості її застосування як засобу філософського осмислення війни.

У *висновках* підбито підсумки та визначено перспективи подальшого дослідження.

Специфіка предмета та поставлені завдання визначили **теоретико-методологічні засади** дослідження. Специфіка досліджуваного предмету потребує переосмислення методологічних засад дослідження. Через відсутність

чіткої систематизації філософських праць, пов'язаних із філософією війни, ми вважаємо за доцільне запропонувати власну класифікацію на підставі авторської рецепції, аби виробити цілісний рецептивний підхід, який можна буде покласти за основу для подальших досліджень у цій галузі. Таким чином при дослідженні філософії війни нам видається доцільним компаративний метод, який дозволяє виявити закономірності шляхом зіставлення авторських концепцій одне з одним. На підставі цього ми виокремили три основні рецептивні підходи: «Антифілософію війни» (заперечення можливості філософського вчення про війну), «Філософію війни» (спроба дослідження суті війни) та «Раціоналізацію війни» (осмислення війни категоріями розуму, спроба вписати її в певний контекст чи нав'язати їй правила). Стосовно аналізу філософії Фрідріха Ніцше цілком виправданим є метод історії ідеї у творчості мислителя та її подальших рецепцій.

Джерельну базу дослідження варто розділити на першоджерела та дослідницьку літературу. Опрацювання усього масиву інформації, пов'язаної із філософією війни, є неможливим у рамках даної роботи, тому ми обмежимося вибіркою філософів, які репрезентують різні погляди на питання війни. Ми розглянемо праці Сунь-Цзи, Геракліта, Платона, Арістотеля, Фуکیدіда, Цицерона, Августина, Томи Аквінського, Еразма Ротердамського, Ніколо Макіавеллі, Гуго Гроція, Карла фон Клаузевіца, Томаса Гоббса, Джона Локка, Жан-Жака Руссо, Ієремії Бентама, Іммануїла Канта, Йогана Готліба Фіхте, Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля, Ернста Юнгера, Альбера Камю, Юргена Габермаса, Реймона Арона, Хаймо Гофмайстера, та Алекса Мозлі. З корпусу творів Фрідріха Ніцше нас цікавитимуть праці «Ранкова зоря», «Весела наука», «По той бік добра і зла», «Генеалогія моралі», «Так казав Заратустра», «Жадання влади: спроба переоцінки всіх цінностей». Дослідницьку літературу представлено монографіями (Murray, Senger, Лютий), класичними дослідженнями (Hume, Бернадінер, Лукач) та статтями (Панафідін, Лобода, Ряшко, Слюсар, Доній, Горбуля, Тарнашинська, Бистрицький, Ситніченко,

Волковський, Самчук, Веєк, Арсентьєва, Данканіч, Передрій Б, Стежко, Лютий, Beam, Dill, Lee., Peters, Hatab, Zimmermann, Patton), присвяченими філософії Ніцше та окремим мислителям та проблемам воєнно-філософського дискурсу.

Апробацію результатів дослідження здійснено у доповіді «Three philosophical receptions of war» на Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету» Київського національного університету імені Тараса Шевченка (International Conference “The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2024”), що відбулася 18-19 квітня 2024 р. Тези доповіді опубліковано у збірнику матеріалів конференції (Shakhivskyi, 2024).

Результати дослідження підсумовано у **положеннях, що виносяться на захист:**

1. Сучасний світ потребує перегляду ставлення до війни, та вироблення рецептивної стратегії, яка б відповідала потребам сьогодення. На підставі цього ми вирішили зробити фактор рецепції війни основою для подальшої класифікації поглядів філософів на війну. Таким чином було виокремлено три основні тенденції підходів до осмислення війни, умовно названі «антифілософія війни», «філософія війни» та «раціоналізація війни».

2. Антифілософська тенденція сприйняття війни полягає у визнанні неможливості філософії, як цілісного вчення про війну. Прикладами такої рецепції є факт майже повної відсутності філософії війни у Давній Греції через невідповідність практичної натури війни теоретичним вимогам античного уявлення про філософію, антивоєнна філософія Еразма Роттердамського та концепт абсолютної війни Карла фон Клаузевіца. Головними проблемами цієї рецептивної стратегії є гальмування розвитку воєнно-філософського дискурсу, неготовність задовольнити потребу в цілісному уявленні про війну та винесення війни за межу пізнаваних речей.

3. Філософська тенденція сприйняття війни полягає у прагненні досягнути війну через її сутність, говорити про війну мовою війни. Проте з часом уявлення

про природу війни зазнавали змін. Якщо Сунь-Цзи міг мислити війну як самостійне явище, то у «Левіафані» Гоббса можемо бачити неспівмірність між індивідуальною боротьбою та війною на державному рівні. Цей поворот закріплюється у відомій сентенції Карла фон Клаузевіца «війна – це політика, продовжена іншими засобами». На сьогоднішній день ця теза досягла найбільшого розвитку у праці Реймона Арона «Мир і війна між націями», у фокусі якої – війна, яку ведуть держави та блоки держав. Основними проблемами філософського підходу до осмислення війни є питання про саму можливість філософії війни (навіщо шукати природні, культурні чи соціологічні корені війни, якщо війна все одно є справою політики) та оминання увагою індивідуального досвіду війни, адже на сучасних війнах все ще воюють звичайні люди.

4. Раціоналізаторська тенденція полягає у спробах ввести війну у систему раціонального, надати їй правила, або й геть заперечити як щось, що суперечить принципам розумного. У рамках раціоналізації війни можна виділити дві лінії: спробу створення концепцій справедливої війни (Платон, Цицерон, Гроцій, Локк, тощо) та концепцій вічного миру (Руссо, Бентам, Кант, Фіхте). Недоліком першої лінії є надмірне акцентування уваги на ідеї справедливості, без урахування специфіки війни, недоліком другої – надмірна зацикленість на ідеї миру як чогось, що саме собою зрозуміло, і як наслідок – випускання війни із поля зору.

5. Концепт «воля до могутності» є наскрізною ідеєю філософії Фрідріха Ніцше. Через відсутність чіткого визначення та метафоричність мови Ніцше, концепт «волі до могутності» може набувати широкого спектру застосувань. У рамках філософського осмислення війни визначальними характеристиками «волі до могутності» є визнання людської неоднорідності, наголошення на вирішальній ролі боротьби у існуванні людини, хаотичність світу, якому людина, як творець цінностей, надає значень, індивідуалізм та відтворюваність історії через вічне повернення.

6. Попри те, що філософія Ніцше може бути схарактеризована як антифашистська, не можна заперечувати того, що викривлені ідеї Ніцше лягли в основу італійського фашизму та німецького націонал-соціалізму. Основними помилками в інтерпретації ідей Ніцше, які можна зробити при використанні його ідей як дослідницького інструменту філософії війни є винесення ідеї нерівності людей за межі моралі та владно-вольового дискурсу, ототожнення понять війни та боротьби, і, як наслідок, визнання війни єдиною можливою формою боротьби.

7. Основним фокусом ідей Ніцше є поняття боротьби, а не війни. Разом з тим, застосування концепту «волі до могутності» до дослідження філософії війни може дати плідні результати. Він дозволяє розробити позитивну ідею боротьби, визнавати неунікність війни, вести індивідуалістичний філософсько-воєнний дискурс як на рівні солдата, так і на рівні державця та загалом вести дискурс у середовищі, яке неможливо охопити сталими законами. Перегляд війни через призму «волі до могутності» можна вважати перспективним напрямом воєнно-філософських досліджень.

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФІЯ ВІЙНИ У СВІТЛІ АВТОРСЬКИХ РЕЦЕПЦІЙ

Вступне слово

Перед тим, як говорити про філософію війни, ми маємо визначитися із методологією нашого дослідження, що, у випадку філософії війни, зробити нелегко. Ми могли б розділити філософсько-воєнні концепції на такі, які

виводять війну з площини політичного, біологічного, культурного, релігійного – і мати перед собою купу мертвих редукціонізмів, які не матимуть жодного практичного значення. Подати філософію війни з точки зору історії ідей також було б надскладним завданням. Перш за все, філософія війни поєднує у собі максимально різнорідний комплекс ідей, тому ми мали б справу із «філософіями війни», якщо не з «філософіями воєн». По друге, війна не є незмінним сталим явищем, вона зазнавала істотних змін впродовж людської історії. Звісно, людина є істотою войовничою, і вона не припинить нею бути. Ми цілком могли б перейменувати *homo sapiens* на *homo militaris* (Гончаренко&Крагель, 2019), якби це не було банальним навішуванням ярликів, адже жадання могутності є ознакою кожної живої істоти. Тим не менш, говорити про те, що явища Пелопоннеської війни, Наполеонівських воєн та Першої світової війни є тотожними, не можна. Як побачимо нижче, потреба у осмисленні війни виникла у людства занадто пізно і була позначена кризовими зламами у людській історії. Таким чином, історія воєнно-філософських ідей постає перед нами не стільки у формі якісної еволюції ідей, як у їхній зміні, зумовленій об’єктивними обставинами. Тому ми пропонуємо систематизувати наявні уявлення стосовно філософії війни на підставі рецепції війни. Як ми вже зазначили, війна ніколи не зникне із людської історії, проте й сьогодні з’являється немало Фукуям... і, на щастя чи на жаль, немало одинадцятих вересня. Саме питання рецепції війни є первинним, її суть – похідною з нього. У рамках нашого дослідження ми виділили три основні способи рецепції війни, названі нами «Антифілософією війни», «Філософією війни» та «Раціоналізацією війни». Перейдімо до їх розгляду.

1.1 Антифілософія війни

Антифілософський тип рецепції війни полягає у запереченні самої можливості філософського осягнення війни. Це не дивно, зважаючи на хаотичний, трагічний та нещадний характер війни. У рамках даної рецепції можна виокремити три основні підстави, які призводять до її появи: визнання неосяжності війни засобами розуму, заперечення війни як чогось, що не повинне

існувати, і як наслідок – не має права на осмислення, та банальна відсутність необхідності у філософії війни. Проілюструймо ці підстави конкретними прикладами.

Почати варто із давньогрецької філософії війни, або точніше – з майже повної її відсутності, що на перший погляд має здатися парадоксальним. Цей парадокс формує Ю. О. Лобода у статті «Антична філософія війни»: «Філософія війни як окрема дисципліна академічної філософії нараховує лише кількох представників за всю свою історію, хоча війна цікавила філософів усіх часів». (Лобода, 2015, с.14). Автор наводить численні приклади того, як філософи античності були залучені до воєнних дій: Фалес врятував Мілет, переконавши громадян відмовитися від воєнного союзу із Крезом, Меліс був обраний навархом Самосу і переміг афінський флот під проводом Перікла, Сократ, як відомо, брав участь у Пелопонеській війні, а його учень Ксенофонт був спартанським воєначальником. (Лобода, 2015, с. 15-16). Тим не менш, автор спростовує популярні аргументи на користь належності військової справи до філософії як науки наук: Михайло Пселл, середньовічний автор, якому приписують дані слова, скоріше вимагав від філософів знання воєнної науки а не констатував його наявність; софісти Евтидем та Діонісіодор, відомі викладанням тактики, критикувалися Сократом і Платоном саме з точки зору їхнього невігластва у воєнних питаннях (Лобода, 2015, с. 15). Фактом залишається те, що до нашого часу майже не збереглося давньогрецьких філософських праць, які були б повністю присвячені проблемі війни. Вірогідну причину цього явища автор статті вбачає у тому, що давньогрецька філософія з її ідеалізмом, певним трансценденталізмом, схильністю до конструювання ідеальної дійсності та принциповою теоретичністю просто не була необхідним ґрунтом, на якому могла б зрости філософія війни, на противагу до стоїчної філософії Давнього Риму, що втілювала у собі протилежні начала: емпіризм, прагматизм, дослідження об'єктивної дійсності та практичне спрямування. (Лобода, 2015, с.23). Перебуваючи у постійних війнах, греки не могли не усвідомити того, що

через свою практичну й хаотичну природу війна не може стати предметом філософії.

Численні приклади цього можемо знайти у «Історії Пелопонеської війни» Фукидіда, який, будучи афінським воєначальником, не міг не відобразити війну в усій її повноті. Описуючи результати морської битви між коринфянами й керкирянами, Фукидід вказує, що обидві сторони вважали себе переможцями: «Receiving this answer from the Athenians, the Corinthians commenced preparations for their voyage home, and set up a trophy in Sybota, on the continent; while the Corcyraeans took up the wrecks and dead that had been carried out to them by the current, and by a wind which rose in the night and scattered them in all directions, and set up their trophy in Sybota, on the island, as victors. The reasons each side had for claiming the victory were these. The Corinthians had been victorious in the sea-fight until night; and having thus been enabled to carry off most wrecks and dead, they were in possession of no fewer than a thousand prisoners of war, and had sunk close upon seventy vessels. The Corcyraeans had destroyed about thirty ships, and after the arrival of the Athenians had taken up the wrecks and dead on their side; they had besides seen the Corinthians retire before them, backing water on sight of the Athenian vessels, and upon the arrival of the Athenians refuse to sail out against them from Sybota»(Thucydides, I - 54). Суворая правда війни виявилася здатною порушити другий закон логіки! Не менш цікавим є опис диспуту Нікія та Алквіада перед початком Сицилійської кампанії, у якому Фукидід демонструє, якими почасті далекими від раціональності є причини воєн. Противник походу Нікій усвідомлював усю складність подібного заходу, через що намагався відмовити афінян від прийняття поспішних рішень. Нікій наголошує на тому, що в тилах афінян ще повно ворогів, і похід на Сицилію лише додасть їм нових, що утримувати усю Сицилію впродовж тривалого часу афіняни не зможуть, що Афіни ледь-ледь оговталися від чуми і відновили людські й грошові втрати. (Thucydides, VI – 8-14). Роблячи Нікія голосом розуму, Фукидід втілює в Алквіаді протилежні ідеї – популізм, жадання слави й багатства. Так, у вірогідно

більш пізньому пасажі, він пише: «By far the warmest advocate of the expedition was, however, Alcibiades, son of Clinias, who wished to thwart Nicias both as his political opponent and also because of the attack he had made upon him in his speech, and who was, besides, exceedingly ambitious of a command by which he hoped to reduce Sicily and Carthage, and personally to gain in wealth and reputation by means of his successes. For the position he held among the citizens led him to indulge his tastes beyond what his real means would bear, both in keeping horses and in the rest of his expenditure; and this later on had not a little to do with the ruin of the Athenian state» (Thucydides, VI – 15). На противагу Нікію, аргументи Алквіада, як вже було зазначено, цілком можна охарактеризувати як популістичні. Алквіад здебільшого апелює до чеснот і традицій, приділяючи мало уваги безпосередньо воєнній складовій питання, яку висвітлює дещо зневажливо, мовляв населення сицилійських міст це просто натовп, у якого нема зброї, фортифікацій і бажання захищати свою державність, а тому Сицилія не є загрозовим супротивником. Наведемо цитату: «Neither youth nor old age can do anything the one without the other, but that levity, sobriety, and deliberate judgment are strongest when united, and that, by sinking into inaction, the city, like everything else, will wear itself out, and its skill in everything decay; while each fresh struggle will give it fresh experience, and make it more used to defend itself not in word but in deed» (Thucydides, VI – 18). Цілком очевидно, що поліс став на бік Алквіада, Сицилійська кампанія відбулася, і – що не менш очевидно – завершилася поразкою Афін. Сумна доля чекала й на Нікію, котрий, як стратег, був вимушений відправитися в похід, проти якого виступав на народних зборах. З точки зору військової психології, це було далеко не найкращим рішенням, що було підтверджено на практиці, оскільки Нікій завжди прагнув якнайскорішого завершення війни. Таким чином ми бачимо, що причини воєн можуть суперечити законам розуму і розрахунку, що ставить під сумнів можливість філософії про війну. Наостанок необхідно зазначити, що постійна присутність війни у житті давньогрецької спільноти врятувала її (війну) від винесення на маргінес. Навіть Платон, як уособлення античного ідеалізму, не міг допустити того, що дві держави, навіть якщо вони є

ідеальними державами, змогли б існувати без протиріч і воєн. Так у «Державі» ми знаходимо відповідний фрагмент: «Тож непорозуміння із еллінами як із своїми людьми вони вважатимуть за громадянську війну, а не назвуть його просто війною» (Платон, 200, с.164). Хоча Платон негативно ставиться до війни еллінів між собою, він тим не менш передбачає, що і між еллінами неодмінно виникнуть суперечності.

Іншою вагомою, на нашу думку, причиною відсутності філософії війни у стародавній Греції є саме бачення греками війни, яке кардинально відрізнялося від сучасного. Девід Г'юм у есеї «Про рівновагу сил» вказує: «Правда, історики вважають грецькі війни скоріше війнами змагальними ніж політичними; і кожна держава швидше прагнула честі вести інших, ніж якихось достатніх сподівань на авторитет чи домінування. Якщо ми дійсно візьмемо до уваги невелику кількість населення кожної республіки, велику складність формування облог у ті часи та неймовірну хоробрість і дисципліну кожної вільної людини; ми мусимо прийти до висновків що рівновага сил, як така, була достатньо вбезпечена у Греції, і не потребувала того, щоб її оберігали із такою пильністю, як це необхідно у інші часи» (Hume, 1752). Те саме можемо знайти і у Карла фон Клаузевіца: «The old Republics with the exception of Rome were of small extent; still smaller their armies, for they excluded the great mass of the populace: they were too numerous and lay too close together not to find an obstacle to great enterprises in the natural equilibrium in which small separate parts always place themselves according to the general law of nature: therefore their wars were confined to devastating the open country and taking some towns in order to ensure to themselves in these a certain degree of influence for the future» (Clausewitz, 2006). Повертаючись до Фукідида, варто згадати, що він вбачав основною причиною Пелопонеської війни страх Спарти перед зростанням могутності Афін і відповідно перед можливістю їхньої гегемонії.

Яскравим прикладом давньогрецького бачення війни є «Іліада» Гомера. Гомер зображає аристократичну війну, дієвцями якої є царі та герої. Причиною троянської війни є викрадення Парісом Єлени, тобто це війна честі, яка не несе

під собою ідеологічних чи економічних мотивів. Також важливо зазначити, що троянці теж мають своїх героїв, тобто образ супротивника на війні не є демонізованим чи знелюдненим. Іншим вартим уваги моментом є зображення війни як агону – її головним етосом є двобій, зокрема єдиноборство Менелая і Паріса, яке могло стати цілком цивілізованим вирішенням конфлікту, якби не «Афродіта з машини», або протистояння Ахілла і Гектора. Тим не менш, надзвичайно важливою для троянського циклу є фігура Одиссея, який ставить під сумнів абсолютну цінність честі. Саме завдяки хитрощам Одиссея, переходу від етосу честі до етосу перемоги за всяку ціну, ахейці врешті здобувають перемогу над троянцями. Цей сюжет засвідчує те, що війна не підвладна правилам і що війна чеснотлива тривала понад десять років, в той час, як вихід за рамки покладених правил за допомогою воєнної хитрості зміг здобути перемогу у значно коротший термін, отже війна є цариною винятків а не правил.

Іншим зразком антифілософії війни є погляди Еразма Ротердамського. Пристрасне прагнення миру серед цивілізованих людей є наскрізним мотивом багатьох праць Еразма, зокрема у «Похвалі Глупоті» він виступав проти освячення зла, яким є війна. Трьома головними ворогами, з якими він боровся усе своє життя, за словами Еразма, були війна, чума та теологи (Maskail in Erasmus, 2012). Еразмова «війна» проти війни є війною на знищення. У своїх працях Еразм не намагається відрефлексувати причини війни чи повернути її стихію у правильне русло. Для нього війна є чимось абсолютно протиприродним і протибожественним, що взагалі не мало б мати права на існування. Працю «Проти війни» Еразм розпочинає прислів'ям *Dulce bellum inexpertis* – війна солодка лиш для тих, хто не знав її. Він дивується, який лихий дух, яка омана, яке безумство заклало у голову людини – істоти за природою призначеної до миру та доброзичливості – ідею війни (Erasmus, 2012). Аналізуючи будову людського тіла, Еразм доходить до висновку про те, що Природа (або швидше Бог) створила цю істоту для миру і дружби, а не для війни, позаяк у людини нема ні кігтів лева, ні іклів вепра, ні навіть кори дерева. Більше того, людина, як істота

від природи вразлива, потребує дружби, суспільства та взаємодопомоги і відповідно потребує миру, а не війни. Однак вартим уваги є те, що розвиваючи цю тезу, Еразм не встановлює дихотомії людський світ миру/тваринний світ війни. Так, після дослідження етимології слова *bellum* (війна), яке за Еразмом радше походить не від *Bellum* (справедливість) а від *Belva* (дикий звір), він зазначає: «There are many of the brute beasts, each in his kind, that agree and live in a gentle fashion together, and they go together in herds and flocks, and each helpeth to defend the other. Nor is it the nature of all wild beasts to fight, for some are harmless, as does and hares. But they that are the most fierce of all, as lions, wolves, and tigers, do not make war among themselves as we do» (Erasmus, 2012). Більше того, звірі не створюють зброї, щоб знищувати одне одного, а їхні війни завжди є короткими сутичками, а не масштабними руйнуваннями. Навіть найбільш диких і небезпечних звірів можна приручити і зробити лагідними, однак людина, як істота якій дані дар пізнання та світло віри, все ж вдається до війни. У розпачі Еразм запитує, «Де ж царство диявола, якщо воно не у війні?» (Erasmus, 2012). Еразм безкомпромісний щодо отців церкви, які виправдовували війну і протиставляє їм безпосередньо вчення Христа, однак доходить у цьому до певного радикалізму. Зокрема він відкидає ідею справедливої війни як такої, оскільки на відміну від покарання, яке направлене виключно на злодія, війна залучає незліченну кількість мирних людей, які страждають від неї найсильніше і які винні у ній найменше. Тут ми підходимо до Еразмового розуміння суб'єкта війни, яким для нього постає державець, який розпочинає війну виключно через власні пристрасті та особистісні інтереси, втягуючи у неї весь свій народ. Таким чином, повертаючись до прислів'я з початку праці, Еразм підводить певний підсумок: «But there is one thing which is more to be lamented then reasoned: That if a man would diligently discuss the matter, he shall find that all the wars among us Christian men do spring either of foolishness, or else of malice. Some young men without experience, inflamed with the evil examples of their forefathers, that they find by reading of histories, written of some foolish authors [...], have rather of foolhardiness than of malice, gone in hand with war; and with the great hurt and

damage of all this world they learn, that war is a thing that should be by all means and ways fled and eschewed» (Erasmus, 2012). Погляди Еразма радикалізуються у праці «Скарга миру», де під війною, яка, нагадаймо, для Еразма є справою безбожною, причиною загибелі благочестя і віри (Erasmus, 1917), він розуміє за великим рахунком звичайний стан справ. Трагічним Еразмовому миру видається те, що послідовники Томи сперечаються з послідовниками Скотта, номіналісти з реалістами, платоніки з перипатетиками, домініканці з міноритами; ба більше – навіть людина перебуває у розладі сама із собою, оскільки її розум бореться із пристрастями, кожна з яких норовить відстояти свою першість. Таке ставлення не могло не вилитися у відомий вислів Еразма: «There is scarcely any peace so unjust, but it is preferable, upon the whole, to the justest war» (Erasmus, 1917). Це твердження можна назвати по-своєму сміливим, однак аналогічне твердження папи римського Франциска стосовно війни в Україні сьогодні ніхто назвати сміливим не наважиться. У «Скарзі миру» Еразм також пропонує проект миру між християнськими державами. Основною засадою такого миру має бути відмова владарів від своїх амбіцій, бо за Еразмом саме індивідуальні амбіції правителів є причинами воєн. Завданням правителя Еразм вбачає дбання про інтереси власного народу, так як батько дбає про свою сім'ю. Ознакою королівської величі має бути правління добрими підданими, ознакою щастя – щасливий народ, ознакою процвітання – вічний мир. Задля припинення територіальних претензій Еразм пропонує раз і назавжди встановити межі держав. Якщо війна неминуча, то вона має бути такою, щоб завдати шкоди лише тим, хто став її причиною (нагадаймо, що суб'єктом війни у Еразма є державець а простому народу вона не вигідна). Важливим медіатором міждержавних конфліктів Еразм вбачає християнську церкву, однак важко не погодитися із тим, що від цієї ідеї віє тоталітаризмом: сиди де сидиш, слухай церкву, не сперечайся, не вступай у диспути.

Наостанок розгляньмо працю Карла фон Клаузевіца «Про війну» як зразок антифілософії війни. Клаузевіца важко назвати послідовним філософом,

не в докір йому, а в силу об'єктивних обставин. Майже все життя Клаузевіц провів у війнах, зокрема брав участь у Райнській кампанії 1793-94 рр. у віці тринадцяти років. 1806 року Клаузевіц був ад'ютантом принца Августа Пруського, після Єнської битви потрапив в полон. У 1812-13 рр. перебував на російській службі, 1815 року повернувся на службу Прусії, 1818 отримав звання генерал-майора і був призначений директором Берлінської Військової Школи. Цей період, на який припадає основна творчість Клаузевіца, протривав всього кілька років, після чого Клаузевіц повернувся до військової справи і помер незадовго після того, 1831 року (Murray, 2013). Загалом, Клаузевіца можна було б розглядати у кожній частині цього розділу: як антифілософ війни він розуміє її неконтрольовану сутність, як філософ – все ж намагається вибудувати воєнну теорію, тією мірою якою вона можлива, як раціоналізатор – ставить війну на службу державі своїм відомим твердженням «Війна – це політика, продовжена іншими засобами». На нашу думку, краще розглянути Клаузевіца саме в рамках цього підрозділу, оскільки Клаузевіц в першу чергу воїн. В історії важко знайти іншого філософа, який мав би настільки ж багатий воєнний досвід як Клаузевіц, і як наслідок – дивився б на війну тверезо, а не через призму трансцендентальних філософувань. Це, до речі, відмічає і сам Клаузевіц: «This is the reason that the correct theorist is like a swimming master, who teaches on dry land movements which are required in the water, which must appear grotesque and ludicrous to those who forget about the water. This is also why theorists, who have never plunged in themselves, or who cannot deduce any generalities from their experience, are unpractical and even absurd, because they only teach what everyone knows—how to walk» (Clausewitz, 2006). Філософія війни таким чином не може бути справою філософів. Тому ми маємо на меті розглянути ту війну, яку Клаузевіц описує як могутній меч, на відміну від рапіри, якою можна фехтувати за правилами мистецтва. Ще у передмові Клаузевіц каже, що міг би погодитися із тим, що філософська теорія війни неможлива, оскільки війну не можна охопити певним постійним законом. Він, однак, зазначає що цілий ряд загальних правил все ж існує (наприклад те, що оборонний тип бою є більш вигідним ніж наступальний,

чи що перемога полягає не просто у захопленні поля бою а у фізичному і моральному знищенні сил супротивника), і саме на їх підставі намагається вибудувати воєнну теорію. Труднощі починаються ледь не із самого початку праці, а саме із Клаузевіцевого визначення війни: «War is nothing but a duel on an extensive scale. If we would conceive as a unit the countless number of duels which make up a War, we shall do so best by supposing to ourselves two wrestlers. Each strives by physical force to compel the other to submit to his will: each endeavours to throw his adversary, and thus render him incapable of further resistance. War therefore is an act of violence intended to compel our opponent to fulfill our will»(Clausewitz, 2006). Як бачимо, поряд з уявленням війни, як поєдинку, вже з'являється війна, як незчисленна кількість окремих сутичок, поряд із примусом виконувати нашу волю – ідея повного морального і фізичного знищення ворога. Тим не менш, ворог, якого ми знищуємо, і ворог, котрий, якщо пощастить, буде виконувати нашу волю – це два різні вороги. Клаузевіц усвідомлює те, що війна перейшла у сферу політичного, саме політика є тією силою, яка, хоч і не приборкує війну остаточно, проте визначає її цілі, напрямки та міру. Говорячи «We see, therefore, in the first place, that under all circumstances War is to be regarded not as an independent thing, but as a political instrument; and it is only by taking this point of view that we can avoid finding ourselves in opposition to all military history» (Clausewitz, 2006), Клаузевіц ніби шукає прихистку для війни, роблячи політику тією призмою, через яку можливе вчення про війну. Війна для Клаузевіца є річчю реальною, яка не терпить крайнощів та абстрактних понять, оскільки враховувати дійсну обстановку на полі бою значно важливіше, ніж звиряти її з, бодай найдосконалішою, теорією. Важливою для правильного розуміння війни є ідея поєдинку, з якої випливає широко відома у вузьких колах апорія Клаузевіца, згідно з якою війну розпочинає не агресор, а той хто обороняється (оскільки інакше вона б не була поєдинком). Більша частина інформації стосовно війни знаходиться поза нашими пізнавальними можливостями у суворому фізичному значенні цього слова. Ідея «туману війни» (зазначмо – безпосередньо терміну «туман війни» Клаузевіц не вживає) до певної міри нагадує ідею Сунь-Цзи про

війну як мистецтво обману, однак вона дещо загострюється: «War is the province of uncertainty: three-fourths of those things upon which action in War must be calculated, are hidden more or less in the clouds of great uncertainty [...] War is the province of chance. In no sphere of human activity is such a margin to be left for this intruder, because none is so much in constant contact with him on all sides. He increases the uncertainty of every circumstance, and deranges the course of events» (Clausewitz, 2006). Крім того, Клаузевіц приділяє значну увагу психологічному фактору на війні. Він не обмежується героїзмом, мужністю чи воєнною хитрістю, а зазначає, що суперник на війні це така сама людина як і ми, і так само як і ми він здатний до обману, хитрощів, ризиків чи ірраціональної поведінки. Саме у цьому контексті варто розглядати ставлення Клаузевіца до хитрощів. Війна практично не залишає простору для слів, запевнень, пояснень – до всього того, чим можна ввести в оману. Війна говорить мовою сили, і саме усвідомлення власних сил та вміння грамотно ними розпоряджатися складає головне завдання полководця. «The chief actor in War is always thoroughly sensible of this sober truth, and therefore he has no desire to play at tricks of agility. The bitter earnestness of necessity presses so fully into direct action that there is no room for that game. [...] The conclusion which we draw, is that a correct and penetrating eye is a more necessary and more useful quality for a General than craftiness, although that also does no harm if it does not exist at the expense of necessary qualities of the heart, which is only too often the case» (Clausewitz, 2006).

Таким чином, ми розглянули різні передумови до виникнення антифілософії війни. Давньогрецькі філософи банально не мали у цьому необхідності: війна була для них справою звичною та контрольованою, і не виходила за рамки боротьби. Окрім того, мінлива суть явища війни йшла врозріз із ідеєю сталого незмінного світу філософів. Іntenція Еразма Ротердамського до заперечення війни хоч і видається благим наміром, проте безумовно є згубною. На жаль для Еразма, історія людства засвідчила, що природа людини безумовно є войовничою а не миролюбною, і від відмови говорити про війну вона нікуди не

зникне, тож краще вже знати свого ворога, ніж уявляти, що його нема. Недоречною у рамках наукового стилю, але разом з тим досить влучною, нам видається апеляція до об'єкту поп-культури: манги Юкімури Макото «Сага про Вінланд». Головний герой манги, Торфін, пройшов через жахіття війни і переконався у тому що вона не несе нічого крім болю, страждань і руйнації. Прагнучи побудувати ідеальне суспільство, яке було б вільним від війни, Торфін припускається помилки, вважаючи війну тим, чого можна уникнути, що, станом на 210-й розділ манги, призводить до катастрофічних наслідків. У особі Клаузевіца ж ми бачимо певне протиріччя. Наполеонівські війни, сучасником яких був Клаузевіц, перестали бути війнами у класичному розумінні, а перетворилися на війни мас, на, хоча й досі хаотичне, проте й багато в чому нове і унікальне явище, яке потребувало рефлексії. Перефразовуючи Вітгенштайна, можемо сказати, що те, про що неможливо говорити, перетворилося на те, про що необхідно говорити. З цієї точки зору Клаузевіц постає ідеальним виразником ідеї антифілософії війни: тверезо визнаючи її хаотичну природу, він, тим не менш здійснює спроби говорити про війну, перенести її у сферу того, про що ми можемо говорити.

1.2. Філософія війни

Філософський тип рецепції війни полягає у бажанні осягнути її суть, говорити про війну у термінах самої війни. Одразу ж ми наштовхуємося на проблему: чи існує війна сама по собі? Грубо кажучи, чи можемо ми переінакшити тезу Клаузевіца, сказавши що саме політика є війною, продовженою іншими засобами, чи війна все ж потребує розгляду саме з точки зору загальної політичної філософії? Або, якщо війна виявиться явищем взагалі не дотичним до політики за своєю суттю (скажімо, вона є річчю психологічною чи метафізичною), то яким чином ми маємо її осмислювати, і як бути з тим, що суб'єктами війн на сьогоднішній день все ж виступають держави? Не будемо забігати наперед, і розберімося із цим на конкретних прикладах.

Найстарішим філософським твором, присвяченим темі війни є трактат Сунь-Цзи «Мистецтво війни», датований VI-V ст. до н.е. Стосовно самого Сунь-Цзи історичних свідчень майже не збереглося, що почасти змушує дослідників ставити питання, чи дійсно Сунь-Цзи існував. Відомий китайський історик Сима Цянь у «Історичних записах» зберігає притчу про Сунь-Цзи, яка дозволяє краще схарактеризувати його вчення. Згідно із притчею, правитель ванства У, наймаючи Сунь-Цзи на військову службу, захотів перевірити його навички стратега і запропонував тому зорганізувати військо із жінок. Сунь-Цзи погодився, після чого йому виділили необхідну кількість жінок, яких Сунь-Цзи поділив на два підрозділи, поставивши на чолі улюблених наложниць правителя. Провівши інструктаж перед військом, Сунь-Цзи віддав наказ, однак жінки відмовилися виконувати його і засміялися. Сунь-Цзи вирішив, що причина непослуху криється у ньому самому, тому повторив наказ вдруге, цього разу гучніше і чіткіше. Жінки знову засміялися, після чого Сунь-Цзи впевнився у тому, що причиною невиконання наказу є непослух, і наказав стратити командирів підрозділів. Правитель ванства У захотів зупинити Сунь-Цзи, на що той відповів йому: «[Я, ваш] слуга, вже отримав [ваш] наказ про призначення полководцем, а полководець, що перебуває у війську, не приймає наказів від монарха»¹. Як бачимо, Сунь-Цзи чітко визначає те, що війна в першу чергу є справою полководця а не державця, а тому війна постає автономною сферою філософської рефлексії. Варто зазначити, що Сунь-Цзи, тим не менш, не відкидає державну роль у веденні війни повністю. Так, першим явищем, яке складає основу війни, є Путь – «це коли досягають того, що думки народу такі самі, як думки правителя, коли народ готовий купно з ним померти, готовий купно з ним жити, коли він не знає ні страху, ні сумнівів» (Сунь-Цзи, 2014, с. 5-7). В іншому місці Сунь-Цзи говорить: «Армія страждає від свого державця у трьох випадках: Коли він, не знаючи, що армія не повинна виступати, наказує їй виступити; коли він, не знаючи, що армія не повинна відступати, наказує їй відступити; це

¹ Цитату надаємо за текстом притчі, що міститься у статті на вікіпедії, <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D1%83%D0%BD%D1%8C-%D1%86%D0%B7%D0%B8>

означає, що він зв'язує армію. Коли він, не знаючи, що таке армія, поширює на управління нею ті самі засади, якими управляється держава; тоді командири в армії стають розгубленими. Коли він, не знаючи, що таке тактика армії, керується у призначенні полководця тими ж засадами, що й у державі; тоді командири в армії зазнають сум'яття» (Сунь-Цзи, 2014, с. 28-29). Тут ми простежуємо, що хоча Сунь-Цзи й наголошує на тому, що керування армією потребує власної особливої логіки, і суб'єктом війни за Сунь-Цзи безумовно є воєначальник, керування у загальних рисах все ж здійснюється державцем, а армія як така є продовженням народу. Важливою ідеєю філософського вчення Сунь-Цзи є його відома теза «Війна це шлях обману» (Сунь-Цзи, 2014, с.8). Необхідно зазначити, що Сунь-Цзи мислить у рамках стратагем. Значення терміну «стратагема» у китайському сенсі варіюється від простого трюку чи спонтанної дії, яка базується на наявності ясного розуму, до складної, бережно спланованої поведінки (Senger, 1991, pp. 4-5). Стратагеми - це свого роду стратегічні хитрощі у позитивному значенні, які свідчать радше про наявність розуму, ніж про відсутність честі. З воєнної історії стратагеми перекочували у повсякденне життя, де знайшли широке застосування. Трактат «36 стратагем» став відомим широкому європейському загалу завдяки праці швейцарського синолога Харро фон Зенгера, який, описуючи стратагеми, наводив приклади їх практичного застосування. Зокрема ілюструючи третю стратагему, «Убий позиченим ножем», котра має значення «прибрати ворога, не видаючи себе» (Senger, 1991, p. 41), автор наводить приклад із підробкою німцями документів 1936 року, які б виставляли маршала Тухачевського зрадником, через що того було вбито за наказом Сталіна (Senger, 1991, p. 52). Подібних прикладів чимало і у сучасній історії, зокрема відома сентенція про те, що російських військ на Донбасі нема. Однак повернімося до Сунь-Цзи. Велику увагу він приділяв розуму і попередньому розрахунку, який є головним засобом перемоги над ворогом. Звідси твердження Сунь-Цзи «Найкраща війна – розбити замисли супротивника; затим – розбити його союзи; потім – розбити його війська» (Сунь-Цзи, 2014, с.24-25) набуває не стільки пацифістської інтенції, мовляв безпосереднє зіткнення є

крайнім засобом, скільки возвеличує стратегічне бачення як справжній вияв воєнного мистецтва. Подальші роздуми Сунь-Цзи підтверджують це, оскільки невідповідність облоги він обґрунтовує виходячи із економічних міркувань. Сунь-Цзи взагалі мало переймається моральними аспектами війни. У «Мистецтві війни» ми не знайдемо моральних виправдань війни чи ідеї війни справедливої. Навпаки, війна про яку пише Сунь-Цзи, це передусім війна наступальна: «Розумний полководець намагається харчуватись коштом супротивника» (Сунь-Цзи, 2014, с.19). Синтезуючи хитрість і розрахунок власних сил, Сунь-Цзи формулює головну максиму своєї стратегії, яка полягає у тому, щоб вступати у бій, попередньо впевнившись у можливості своєї перемоги.

Переходячи до європейської філософії, ми не можемо не згадати Геракліта Ефеського, та його відомі фрагменти про війну, зокрема фр. 80 «Належить знати, що війна – спільна і правда – ворожнеча, та й виникає все через ворожнечу і за необхідністю» та фр. 53 «Війна – батько всього, всього цар: одних вона робить богами, інших – людьми, одних творить рабами, інших - вільними». Проте говорити про філософію війни у Геракліта потрібно з обережністю. Як каже А. Г. Тихолаз: «Філософська геніальність Геракліта й полягає в цій інтуїції Єдиного, що надає його вченню справді філософського характеру, позаяк філософія починається там, де мислення виявляє здатність проникати крізь феноменальну множинність (πολλά) і плинність речей до умосяжної єдності (εν)» (Тихолаз, 1996, с. 19). Перш за все варто прояснити, що Геракліт вживає слово «polemos», яке носить значення розбрату чи суперечки. Говорячи про війну, він не має на увазі воєнний процес, а акцентує увагу на тому, що лише у протилежностях виявляється та єдність, яка утримує їх разом. Боротьба таким чином ототожнюється із логосом становлення, вона не може досягнути власний сенс своїми зусиллями, проте вказує на щось більш високе, ніж вона сама (Hofmeister, 2001, р. 49). Також, згідно з Гофмайстром, у боротьбі Геракліта здійснюється логос світового порядку, і оскільки цей порядок є постійною

зміною, боротьба при ньому є творчою силою і рушієм змін, а не війною у сучасному розумінні цього слова (Hofmeister, 2001, р. 48).

Вважаємо за необхідне зупинитися на ще одному аспекті філософського осмислення війни давнього світу – на «кодексі честі» воїнів. Так, досліджуючи питання наявності філософії у стародавній Спарті, І. О. Панафідін доходить до висновку, що у Спарті існувала своя особлива філософсько-світоглядна система, яка носила прикладний характер та полягала у підпорядкуванні світосприйняття ідеї війни (Панафідін, 2009, с. 134). Дійсно, з огляду на географічне положення та соціально-економічні умови Спарті, усяка людська діяльність у цьому полісі була просякнута ідеєю війни, як єдиного засобу для існування. Як зазначає автор, «Можна стверджувати, що ціллю і зразком раціонального мислення спартанців була військова сила, котра здатна була вирішити всі питання. Мистецтво переконання у Спарті зневажали, натомість велику увагу приділяли силі страху. Це, на думку Кессіді, й обумовило відсутність у цьому полісі повноцінної філософії як особливого виду рефлексивної практики» (Панафідін, 2009, с. 131). У контексті світоглядної картини воїна варто розглянути і скандинавську міфологію, яка висвітлює війну у її екзистенційних вимірах. Насамперед у вічі кидається те, що переважною більшістю скандинавські боги – це чоловіки, які майже завжди мають у собі певну воїнську іпостась. Так Один є покровителем воїнів, Тор зображається в першу чергу як войовничий бог, Тюр є покровителем військових зборів, Хеймдаль – страж богів. Ключовим у скандинавській міфології є мотив долі, відкритої героєві через пророцтво. Герой знає свою долю наперед, в тому числі і момент своєї смерті, однак він не впадає у відчай, а навпаки, знаходить це гідним приводом для власного самоствердження. Те саме стосується і богів, оскільки їхня загибель під час Рагнарьоку також була визначена пророцтвом Вельви. Проте ключовим, на нашу думку, образом скандинавської міфології є образ Локі. За походженням Локі є йотуном, проте аси дозволили йому жити у Асгарді, тобто він втілює у собі не тільки божественне начало, а й дещо хаотичне та руйнівне. На нашу думку, зводити

Локі виключно до фігури трікстера не варто. Він постає свого роду дамокловим мечем, який нависає над головами богів, оскільки саме Локі породжує Фенріра та змія Йормунганда – потвор, які власне і уб'ють богів під час Рагнарьоку, ініціатором якого виступає сам Локі. Разом з тим Чернега зазначає, що Локі це «вічний добувач міфологічних цінностей у карликів для богів, у богів – для велетнів і т. ін. – такий собі оператор їх вічної «циркуляції»» (Чернега, 2019, с. 116). Локі таким чином постає втіленням рушійної сили життя, прагнення до подвигів, і хоча його мотиви часто є ірраціональними, він тим не менш завжди знаходить спосіб вийти сухим із води.² Прикметним є міфологічний сюжет пов'язаний із народженням Слейпніра, у якому майстер пропонує асам спорудити стіни навколо Асгарду, які б назавжди захистили його від нападу велетнів, але просить за роботу сонце і місяць, а також одружитися на Фреї. Аси (не без поради Локі) погоджуються, і (не без його допомоги) врешті усвідомлюють, що абсолютна безпека не варта втрати цінностей життя. Те саме стосується і відомого міфу про вбивство Бальдра, втілення такого-собі комунікативного ідеалу, що йде всупереч словам із Промов Високого: «дурня надія смерті зректися, уникнувши битви»³. Вбивство Бальдра таким чином можна розглядати як виступ проти занепаду воїнських чеснот, схожі мотиви (вигнання Локі з бенкету, погрози прикувати його до скелі) можна знайти у едичній пісні «Пересварка Локі», де він також розказує асам, що вони таке. Таким чином можемо бачити, що чеснота воїна була домінантною у скандинавській міфології, вона поставала як справжній екзистенційний ідеал.

Певний поворот у осмисленні суб'єкта війни відбувається у філософії Ніколо Макіавеллі. У «Державці» Макіавеллі згадує міфічні сюжети про віддання Ахілла та інших владарів Еллади на виховання до кентавра Хірона, таким чином натякаючи на те, що правитель мусить поєднувати у собі людські (влада законів) та тваринні (влада сили) начала. Це однак не означає, що

² Відомий жарт: як описати скандинавську міфологію п'ятьма словами? – Але у Локі з'явилася ідея.

³ <http://edda.in.ua/teksti/starsha-edda/pisni-pro-bogiv/povchannia-visokogo>

Макіавеллі передає усю повноту війни у руки державця. Він скоріше наголошує на тому, що війна є необхідним злом і найбільш ефективним засобом досягнення цілей, що державець має брати до уваги. Так він проголошує: «Головні підвалини всіх держав, як нових, так і старих чи змішаних, - це добрі закони і сильне військо.[...] Де є сильне військо, звісно, будуть добрі закони» (Макіавеллі, 2007, с.448), а отже «Державець не повинен мати іншої мети, іншої думки, ніякої справи яка б стала його ремеслом, окрім війни, її порядків і правил, бо це – єдине ремесло, гідне властителя» (Макіавеллі, 2007, с.455). Необхідність застосування силових методів Макіавеллі вбачає у самій суті людської природи, яка за Макіавеллі безумовно є лихою. Якщо узи любові розірвати дуже легко, то страх людину не полишатиме ніколи, що підтверджує і наступна цитата: «Всі озброєні пророки перемогли, а всі беззбройні загинули. До того ж треба сказати, що люди дуже мінливі у своїх настроях, їх дуже легко переконати в чомусь, але важко утвердити у цьому переконанні. Тому слід поставити справу так, щоб коли люди перестають вірити, їх можна було змусити вірити силоміць» (Макіавеллі, 2007, с.432). З огляду на це, застосовувати насильство необхідно, проте робити це потрібно вміло: «Тому треба добре пам'ятати, що насильство при завоюванні неминуче, але завойовник повинен вдатися до нього одразу, щоб не довелося щодня множити його і можна було, не роблячи їх знову, заспокоїти людей і прихилити до себе добродійством» (Макіавеллі, 2007, с.441). Однак у трактаті «Про військове мистецтво» Макіавеллі все ще мислить війну як автономне явище. Як зазначає Реймон Арон: «Макіавеллі, на початку XVI століття є, як теоретик війни реакціонером: він не вірить у ефективність артилерії, він не розуміє необхідності мати у своєму розпорядженні «нерв війни»⁴. З любові до античного світу, в згоді зі своєю політичною доктриною, він бажає, щоб армія формувалася з громадян, і далі дивиться на піхоту як на царицю битви» (Арон, 2000, с. 245). Ми до певної міри погоджуємося із думкою Арона, проте вважаємо за необхідне зробити деякі уточнення. Стосовно артилерії Макіавеллі має радше

⁴ Арон має на увазі меркантилістичну доктрину відношень між політикою та економікою, яку підсумовує фразою «Гроші – нерв війни».

не цілковито скептичні, а критичні думки. Він вказує, що артилерія точно не є тим богом війни, якою вона є сьогодні, і має об'єктивні недоліки, зокрема складнощі транспортування, переходу у бойове положення та можливість її захоплення з боку противника. Стосовно реакційності поглядів Макіавеллі зазначимо, що він є послідовним реакціонером. Почати варто із наступного вислову: «Because the maner of livyng now adaies, having respect to the Christian religion, commaundeth not thesame necessitie to menne, to defende themselves, whiche in olde tyme was: for that then, the menne overcome in warre, either were killed, or remained perpetuall slaves, where thei led their lives moste miserably: The tounes overcome, either were rased, or the inhabiters thereof driven out, their goodes taken awaie, sent dispersed through the worlde: so that the vanquished in warre, suffered all extreme miserie: of this feare, men beyng made afraied, thei wer driven to kepe lively the warlike exercises, and thei honoured soche as were excellent in them: But nowe adaies, this feare for the moste part is not regarded: of those that are overcome, fewe bee killed, none is kepte longe in prison: for that with facelitie, thei are sette at libertie: the citees also, whiche a thousande tymes have rebelled, are not destroyed, the men wherof, are let alone with their goodes, so that the greateste hurte that is feared, is but a taske»⁵ (Machiavelli, 1905). Подібний характер війни породжує інститут найманих воїнів, до якого Макіавеллі ставиться негативно. Людина, яка робить війну своїм ремеслом, непридатна до мирного життя і тому зацікавлена у триванні війни, що в контексті війни не на знищення а задля данини зробити легко. Макіавеллі таким чином протиставляє професійним солдатам армію, сформовану з громадян, адже громадянин віддаватиметься війні сильніше, бо хоче її скорішого завершення, і має кращий моральний дух, бо воює за свою державу а не за гроші. З античності Макіавеллі позичає систему військової педагогіки та необхідність підтримувати весь народ у бойовій готовності. Крім того, він, як і розглянуті вище автори, розуміє мінливу суть війни, наголошує на необхідності введення противника в оману та на важливості психологічного

⁵ Цитата подається за перекладом Пітера Вайтхорна 1560 р. Оригінальну орфографію збережено.

фактору воєнних дій. Головною рисою воєначальника Макіавеллі вважає винахідливість, яка у воєнній справі є більш важливою, ніж у інших сферах життя. Макіавеллі завершує трактат, наголошуючи на необхідності для державця усвідомлювати суть війни і вміти нею користуватися. За його словами, доки італійські князі не відчували ударів війни, вони були переконаними в тому, що достатнім для правителя буде вміння вести дипломатичні перемовини, використовувати хитрощі та обман, через що стали легкою здобиччю для будь-кого, хто наважився б на них напасти. Той князь, який став би на шлях, окреслений Макіавеллі, став би володарем усієї країни (Machiavelli, 1905).

Закріплення розбіжностей між війною як такою і війною політичною знаходимо у праці «Левіафан» Томаса Гоббса. Ще говорячи про людську природу, Гоббс наголошує на войовничості людини. Першою і найзагальнішою схильністю людського роду Гоббс вбачає жадання влади, заради досягнення насолоди, втішання максимумом влади чи підтримання свого поточного рівня влади. Засобами досягнення влади у політичному аспекті Гоббс, як і Макіавеллі вбачає закони і війну, і так само не обмежує війну моральними ідеями: «не буває військової честі без війни, як і неможливо виправити погану гру, не перетасувавши колоду» (Гоббс, 2000, с. 134). З цього логічно слідує ідея природного стану як війни усіх з усіма. Люди від природи рівні, а отже мають рівні можливості, які породжують рівні надії, а рівні надії – сутички. Через сутички, у яких людина може зазнати пошкоджень чи втратити своє життя, у неї виникає страх смерті, а з нього – перший природний закон: право захищати себе усіма можливими засобами і прагнення до миру, як найефективніший засіб такого самозахисту. Звідси, як відомо, і виникає держава: «Кінцевою причиною, метою, чи наміром людей (котрі за своєю природою люблять свободу і панування над іншими), при накладенні на себе пут, що зв'язують нас, коли ми живемо в державі, є турбота про самозбереження і про життєвий добробут» (Гоббс, 2000, с.184). Добровільне об'єднання людей у особі суверена є таким чином найбільшою формою людської могутності. Суверенові ж належить право

оголошення війни і миру, він виступає генералісімусом армії, бо, так само, об'єднання армії під керуванням однієї особи дозволяє досягти найбільшого зосередження могутності. Однак не варто забувати про те, що правова система Гоббса охоплює право всередині держави і нічого не каже про право міжнародне. З огляду на це, уклавши суспільну угоду, людина все ще залишається у природному стані, проте із людини у війні усіх з усіма вона перетворюється на левіафана у війні усіх з усіма. У цьому криється головний парадокс філософії Томаса Гоббса: людина укладає суспільну угоду, щоб вберегти своє життя, однак тим самим вона передає суверену право розпоряджатися своїм життям, зокрема право відправити людину на війну, де вона може загинути. Гоббс намагається розв'язати цей парадокс через невідчужуване право захищати своє життя навіть від тих, хто посягає на нього на законній підставі, проте його рішення викликає сумніви. Не вдаючись до беззаконня, солдат може відмовитися від несення служби, якщо поставить замість себе іншого достатньо сильного солдата, або через свою «баб'ячу мужність». У випадку із боягузливістю, таку дію можна засудити із морального боку, але не з правового, хоча Гоббс зберігає за сувереном право покарати солдата, який відмовляється іти у бій. Винятками є ситуація зобов'язання, коли солдат отримав платню за службу і після цього відмовляється іти у бій, та ситуація загрози самому існуванню держави, коли кожен громадянин має взяти до рук зброю і іти її боронити, адже інакше укладання суспільної угоди не мало би сенсу (Гоббс, 2000, с.222). Гоббс вочевидь не був знайомим із концепцією закону про загальну військову службу, згідно з яким фактично кожен чоловік, що живе в державі, тією мірою, якою він живе в державі, говорячи термінами Гоббса, дає зобов'язання воювати з ворогом. Таким чином явно простежується неспівмірність між війною у вакуумі та війною як явищем політики.

Закріплює війну за політикою Карл фон Клаузевіц, до якого ми вважаємо за необхідне повернутися. Клаузевіц розрізняє війну абсолютну (розглянуту нами у першій частині цього розділу) та війну реальну – війну, яка переслідує

політичну мету і тому уникає крайнощів. Передумовою до виникнення такого стану справ Клаузевіц вбачає розвиток європейських держав та історичне зменшення їхньої кількості, що дозволяло краще передбачати можливі відносини між ними. Разом з тим, армії утримувалися за рахунок державної скарбниці, яку держава, як уряд, почала розглядати як власність свою, а не народу. Міждержавні інтереси все сильніше зачіпали питання торгівлі, народ почав все сильніше усуватися зі сфери війни. Відокремлення уряду від народу призвело до погляду на війну як справу уряду. Клаузевіц підсумовує: «Thus war, in reality, became a regular game, in which Time and Chance shuffled the cards; but in its signification it was only diplomacy somewhat intensified, a more vigorous way of negotiating, in which battles and sieges were substituted for diplomatic notes. To obtain some moderate advantage in order to make use of it in negotiations for peace, was the aim even of the most ambitious» (Clausewitz, 2006). З огляду на це Клаузевіц критикує занепад армії, яка перетворилася на державу в державі, де стихія війни пожирала саму себе. Хоча у цьому й вбачали наслідки духовного прогресу, це тим не менш закріплювало армію за урядом і знижувало її боєздатність до часів Наполеона. Хоча Клаузевіц був суперником Наполеона, він тим не менш висловлює захоплення ним у своїй праці. «Therefore, since the time of Buonaparte, war, through being first on one side, then again on the other, an affair of the whole nation, has assumed quite a new nature, or rather it has approached much nearer to its real nature, to its absolute perfection. [...] Thus, therefore, the element of war, freed from all conventional restrictions, broke loose, with all its natural force. The cause was the participation of the people in this great *affair of State*, and this participation arose partly from the effects of the French Revolution on the internal affairs of countries, partly from the threatening attitude of the French towards all nations» (Clausewitz, 2006). Клаузевіц однак недостатньо рефлексує над цим явищем, він каже що не знає, чи в майбутньому війни змістяться до напруження усіх сил держави, чи навпаки, повернуться до стану гри уряду. Проте у будь-якому випадку війна визначається як інструмент політичної волі.

Без перебільшення унікальним філософом війни можна вважати Ернста Юнгера. У рамках даного розділу ми розглянемо його есеї «Боротьба як внутрішнє переживання», у якому війна постає у неочікуваному амплуа. Ще на початку есею Юнгер порівнює війну з вогнем: когось вона спалить, для інших – зварить у тисячі реторт майбутнє і чудесне. Війна постає певним виходом із повсякденності, який вивільняє приховані й подавлені інстинкти людини, її справжню суть. Вона – те потрясіння, яке руйнує усталені основи культури і дає дорогу новим людям – людям що пережили життя у повній мірі. Війна - це не час, щоб читати про сльозливі очі Вертера. Юнгер негативно ставиться до проявів пацифізму, оскільки вважає війну не «штучним» соціальним явищем, а чимось, що корениться у природі людини, і лише криваве протиборство визнає дійсним способом розв'язання проблем. Як каже Юнгер, «Якщо ми розглянемо культуру чи її живого носія, народ, як кулю, що постійно збільшується, то воля, безкомпромісна воля зберігати і примножувати, це означає: воля до боротьби, є її магнітним центром, завдяки якому структура кулі зміцнюється і постійно притягує до себе нові частини. Якщо цей центр втратить свою силу, цій кулі доведеться розлетітися на атоми» (Jünger, 1926, p. 37). Юнгер звеличує фігуру воїна, ідеалом якого для нього, на відміну від Макіавеллі, є ландскнехт – водночас найманець (ремісник війни) і доброволець (оскільки наважився зробити війну своїм ремеслом). Юнгер прославляє солдатство, секуляризує його, надає йому статусу чи не найважливішого фактору розвитку суспільства (Слюсар, 2009, с.243). Справжньою дихотомією війни для Юнгера є не «Друг-Ворог» а «Воїн-Тиловик», оскільки даремно не воює навіть той, хто бореться за щось помилкове. Цікаво порівняти «Боротьбу як внутрішнє переживання» Юнгера з романом Луї-Фердинанда Селіна «Подорож на край ночі»: якщо для француза Селіна Перша світова війна стала приводом до зневіри у високих (і не тільки) людських цінностях, причиною морального занепаду як виходу на край ночі у пошуках того, чим насправді є людина, якщо не істотою духовною; для Юнгера ж, як для німця і послідовного ніцшеанця, війна стала випробуванням, горнилом нових цінностей, або принаймні молотом, який знищить старі. Юнгер

не виправдовував війну як знаряддя політики, а лише як самостійну стихію, його велика заслуга полягає у віднайденні боротьби в серці війни. Однак на цьому нам варто зробити невеличку паузу, і внести термінологічну ясність, перш ніж продовжувати подальший виклад матеріалу. Нехай пробачить нам наш читач за цю виправдану непослідовність.

Річ у тім, що визначення поняття війни, є проблематичним, а деякі філософи навіть не обтяжували себе такою необхідністю. Про війну не можна знайти таку думку *A*, стосовно якої не існувало б не менш авторитетної думки *не-A*, крім того, як ми з'ясували, війна є явищем неоднорідним, у зв'язку з чим акцентування уваги на одному аспекті війни, скажімо, людських жертвах, призвело б до інших висновків ніж акцентування на подвигах та проявах хоробрості (Макаренко, 2004, с.164). Також, «Причиною того, що люди не зуміли розтлумачити природу війни в період дикунства, Середньовіччя та Нових часів, було те, що вона занадто впливала на емоційно-чуттєву сферу людей, зверталася більше до їх почуттів або уяви, лякала їх або захоплювала» (Макаренко, 2004, с.164). Ми дозволимо собі не погодитися із останньою тезою автора, бо погодьмося, знищення Хіросіми чи гуманітарне бомбардування Белграда значно більш лякає і апелює до почуттів ніж гіпотетична сутичка Ахілла і Гектора. Ми б запропонували контраргумент: війна у давні часи була справою настільки звичною, що не потребувала визначення. Найвагомішу роботу у спробі визначення війни зробив німецький філософ Хаймо Гофмайстер у своєму есеї «Воля до війни або безсилля політики». Своєю тезою про те, що війна є безсиллям політики, Гофмайстер полемізує із Клаузевіцем, вказуючи на те, що сутність війни принципово відрізняється від сутності політики. Основною антиномією праці Гофмайстера є антиномія «Війна-Боротьба». Якщо боротьба є, як і у випадку з Гераклітом, звичним станом речей, оскільки будь-яка сила може діяти лише там, де їй протидіє інша сила, то їй властиве і творче начало, бо конфронтаційні дії є вираженням не неспіввідносності начал, що протистоять, а їхні розбіжності при узгодженні. Війна ж навпаки, є актом негації, її ціллю є не

мир а перемога. Як пише Гофмайстер: «Війна хоче бути боротьбою, але не мусить нею бути. Боротьба – не війна. Але війна може бути формою боротьби. На війні ведеться боротьба, але її місце цілком може зайняти і вбивство. Всі спроби «обмеження» війни з часів Гуго Гроція, якщо не раніше, є нічим іншим як вираженням зусиль, докладених до того, щоб змусити війну бути боротьбою, а не вбивством» (Hofmeister, 2001, p. 56). Таким чином застосування війни є виявом політичного безсилля – неспроможності досягти цілей засобами політики.

Працю Реймона Арона «Мир та війна між націями» (мабуть, найважливіший воєнно-філософський твір станом на сьогодні) варто розглядати, враховуючи викладений вище контекст. Дійсно, на сьогоднішній день війна підійшла до іпостасі вбивства так близько, як ніколи раніше. Прицільна дальність стрільби автомата Калашникова АК-74 складає 1000 м, убійна дія кулі зберігається на відстані 1350 м. Одна справа - пробивати груди ворога списом, напружуючи усю потугу своїх м'язів, і зовсім інша – навести прицільний удар на силует вдалині і натиснути на спусковий гачок. Що вже казати про Бога війни – артилерію, про дронів, які перетворюють війну на потворну відеогру і долітають до Татарстану, та про ядерну зброю, яка може покласти край взагалі всьому. Праця Арона написана 1962 року, в час загострення Карибської кризи і безпосередньої можливості ядерної війни. Хоча Арон проводить ретельне дослідження теми війни, зокрема її біологічних, соціальних і культурних аспектів, у центрі його фокусу перебуває війна ядерна. На думку Арона, ядерна війна скоріше є неможливою, ніж навпаки, оскільки застосування ядерної зброї як крайнього засобу легітимізує застосування ядерної зброї у відповідь; отже нема сенсу розпочинати авантюру, якщо сам ти в результаті будеш знищений. Арон вбачає у цьому й певний позитив, розробляючи свою концепцію «миру страху»: «Мир страху фундаментально відрізняється від миру будь-якого іншого виду (рівноваги, гегемонії, імперської влади). Рівновага сил є завжди приблизною, двозначною, їй щомиті загрожує або перехід до протилежного

табору якогось другорядного політичного утворення, або нерівномірний розвиток головних держав. Оцінка сил завжди буде приблизною – тільки у випробуванні розкриваються справжні можливості армій і народів. Розгортання воєнних дій згідно з дипломатичними і стратегічними комбінаціями створює додаткову невизначеність. Саме визначеність техніки і вселяє страх. Ті руйнування, які найслабший має змогу завдати своєму ворогові, хоч і не можуть бути задалегідь виміряні, виявляються в будь-якому випадку достатніми, щоб зробити війну безглуздою – так опорна міцність мосту, яку точно виміряти не можна, є, в усякому разі, достатньою, щоб витримати максимальну вагу, яку йому одного дня доведеться нести» (Арон, 2000, с.164-165). Однак необхідно зазначити, що роздуми Арона ґрунтуються на блоковій структурі світу, коли кожна держава є частиною якогось ядерного блоку. Російсько-українська війна унаочнює цю лакуну у поглядах Арона. Ядерна держава протистоїть неядерній позаблоковій державі. Суто географічно Україна перебуває у сфері впливу Росії, вона не може доєднатися до блоку НАТО, стати п'ятдесят першим штатом США або васалом Китаю, Індії чи хоча б Північної Кореї. Де-факто ми перебуваємо у стані, коли по Україні можна вдарити ядерною зброєю і за це нічого не буде, бо хоча світова громадськість і підтримує Україну, вступати у війну на її боці вона не збирається. Враховуючи притаманний Заходу пацифізм і бажання відтермінувати війну, можна поставити таке запитання. Запитання риторичне, теми роботи не стосується, проте поміркувати над ним варто. Припустімо, що ядерна держава А застосувала ядерну зброю проти ядерної держави Б. Ядерна держава Б бачить загрозу, не встигає перехопити ракети і знешкодити їх, проте має достатньо часу, щоб завдати удару у відповідь. Якою є ймовірність того, що держава Б відмовиться завдати зустрічного ядерного удару, оскільки це перетворило би світ на радіоактивний попіл і призвело б до немислимих жертв?

Наостанок розглянемо більш сучасного автора, Александра Мозлі і його працю «Філософія війни». У ній автор відстоює дві основні тези. Перша полягає у плюралістичному підході до розуміння явища війни. Мозлі здійснює аналіз

біологічних, культурних, раціональних та ідеалістичних бачень війни і доходить до висновку, що хоча кожна із цих теорій де в чому права, проте де в чому й глибоко помиляється, через що справжній дослідник війни має ухилятися від редукціонізму і осягати війну в усіх її проявах. Друга теза, яку відстоює Мозлі – наявність у людини свободи волі. Хоча людина є істотою біологічною, культурною і раціональною, вона тим не менш може здійснювати вибір. «Війна виникає, коли індивіди вирішують нападати чи захищати цінності у груповому прагненні, вступаючи у бій самостійно, або доручуючи це іншим. Група не вирішує, бо групи не думають і не діють – дії та думки завжди належать індивідам» (Moseley, 2002, p.39). Оскільки вибір є вольовим актом, і тільки людина може зробити його відповідно до своєї внутрішньої системи цінностей, теорії походження війни варто піддавати критиці на предмет заперечення здатності людини здійснювати вибір (Горбуля, 2021, с. 383).

Таким чином ми прослідкували основні віхи філософського осмислення війни. Ми бачимо, що з часом автономність війни втрачається. Якщо для Сунь-Цзи війна могла існувати як самостійне явище, то у сучасному світі війна не може не бути підпорядкованою політиці. Проте питання про те, чи є ядерна зброя зброєю, чи всього лиш інструментом політичного залякування, все ще лишається без відповіді. Настільки ж неясним є й майбутнє філософії війни: чи можлива вона після Арона? Чи є сенс у дослідженні психологічних та біологічних причин війни, якщо війна є виключно знаряддям політики? Або навпаки, можливо саме через те, що війна (як війна на знищення) (будемо сподіватися) «померла», труп цієї потвори можна безпечно препарувати у наукових цілях? В принципі можна, але від цього філософія війни перетвориться на гру в бісер, і ніякої актуальної інформації ми з цього не здобудемо. А здобувати цю інформацію треба, бо навіть Реймон Арон визнавав, що війни не припиняться ніколи. Найбільш нагальну проблему воєнно-філософського осмислення ми б охарактеризували як протистояння Реймона Арона та Ернста Юнгера. Бо, як би банально це не звучало, на війні все ще воюють люди. Двадцять перше століття є часом

атомарного індивідуалізму. Рамки колективної ідентичності розмиваються, оскільки завдяки глобалізації її можна конструювати із чого завгодно. Засоби знищення людей на війні прогресують, поняття честі стає цілковитою умовністю. Що має змусити людину піти воювати у сучасній війні, замість того, щоб просто змінити одного суверена на іншого? Це питання видається нам найбільш нагальним для подальших рефлексій у сфері філософії війни. Хоча на сьогоднішній день існують усі передумови для того, аби провадити дослідження у галузі філософії війни у її теоретичній площині, тим не менш війна є саме тим предметом, який потребує практичних результатів і точних відповідей. Крім того, надмірна теоретизація завжди може призвести до наступної тенденції, яку ми розглянемо у цьому розділі – до раціоналізації війни.

1.3. Раціоналізація війни

Раціоналізаційна рецепція війни полягає у прагненні охопити війну засобами розуму, певним чином обмежити її, вписати у певний контекст або надати їй систему правил. У рамках цього підрозділу ми розглянемо такі тенденції до раціоналізації війни, як ідею справедливої війни, ідею вічного миру та інші, варті уваги, погляди.

Перші спроби надання війні справедливого характеру можемо знайти у давньогрецьких філософів. Платон у своїй «Державі» вказує на необхідність залучення до війни разом із чоловіками-воїнами ще й їхніх жінок і дітей, проте разом з тим здійснює розподіл війни на війну і так звану громадянську війну: «Отже, якщо елліни б'ються з варварами, а варвари – з еллінами, то скажемо, що вони ведуть війну, що вони вороги за своєю природою і що такі ворожі взаємини слід називати війною. Коли ж елліни з еллінами вдаються до чогось подібного, можна сказати, що вони з природи друзі, але Еллада переживає хворобу, і вона охоплена міжусобицями, і таку ворожнечу слід називати громадянською війною» (Платон, 2000, с. 164). Під час війни еллінів з еллінами (попри те, що

Платон засуджує такий стан справ, він не вважає що це коли-небудь припиниться) варто прагнути до миру, не можна спустошувати землі, спалювати житла, вбивати невинних. Однак стосовно варварів еллін постає носієм об'єктивно вищих цінностей, і його мета полягає у облагородженні світу. Як зазначає Панафідін, «Згідно з Платонівською концепцією ідеальної держави, війна розпочинається саме тоді, коли державі необхідні надлишкові земельні ресурси: мова йде про ріллі та пасовиська, які є життєво важливими для забезпечення достатку не тільки громадян, але й гетер, поетів, кулінарів, цирульників. Діяльність останніх забезпечує задоволення пристрастей еллінів як громадян. Ці насолоди розкішшю, ласками куртизанок і бенкетами і є тим фактором, який, на думку Платона, облагороджує природний стан людини «цивілізацією», що і є головним джерелом усіх бід людства, пов'язаних з війною» (Панафідін, 2014, с. 167). Тут ми бачимо дуже небезпечний шлях. Адже достатньо у цьому рівнянні замінити еллінів на чистокровних арійців або американців, надлишкові земельні ресурси на лебенсраум чи нафту, варварів на євреїв або цивілізації, які не є носіями ліберально-демократичних цінностей і матимемо цілком злободенну картину. Ще цікавіше у цьому контексті постає Російсько-українська війна. Росія прагне заперечити самість України та інтерпретувати її як органічний придаток імперії, однак з такою риторикою не вийде виправдати війну, позаяк вона фактично буде громадянською війною у термінах Платона. Тому Росія створює образ варвара як іншого, і веде війну не з Україною, а з фашистами та бандеронацистами, які пригнічують права російськомовного населення. Як бачимо, головна проблема ідеї справедливої війни Платона полягає у тому, що він легітимує війну, тобто, намагаючись надати їй систему правил, переносить її у сферу дозволеного.

Арістотель у «Політиці» інструменталізує війну. Військова міць для Арістотеля є необхідним чинником для формування держави, адже для того, аби закони діяли, мусить існувати сила, як б їх підтримувала. Так само, при призначенні воєначальників Арістотель радить звертати увагу на їхній бойовий

досвід а не на особисті чесноти. Війна, за Арістотелем, має вестися заради миру, наступальній війні для збільшення своїх володінь він протиставляє готовність до оборони і покращення добробуту держави. Разом із тим Арістотель намагається віднайти певний компроміс між чеснотами війни та миру: «Трудове життя вимагає мужності й терплячості, а життєві зручності потрібні для занять філософією; поміркованість і справедливість повинні виявлятися в обох випадках, але переважно вони потрібні для мирного життя і дозвілля. Адже війна сама по собі примушує бути справедливим і поміркованим, насолода ж добробутом, супроводжувана миром, і дозвілля скорше сприяють розвиткові в людей зарозумілості» (Арістотель, 2005). З іншого боку в Арістотеля знаходимо досить небезпечну риторичку, пов'язану із рабством. Не можна не згадати його відомої тези про те, що деякі люди скрізь раби, інші ж ніде не бувають такими. Арістотелеві можна було би дорікнути у незнанні, або принаймні – невизнанні, права сильного, однак деякі місця з «Політики» дають зрозуміти, що це поняття Арістотель бере до уваги. Так, він розглядає війну як різновид природної діяльності людини, на рівні з полюванням, землеробством, грабунком чи рибальством; він вважає справедливою війну проти людей, які за природою мають коритися, але не хочуть чинити послух. Також вартий уваги наступний пасаж: «І не варто з цього погляду міркувати про військові справи, а саме: як поневолити тих, хто не заслуговує на рабське становище. А спершу (слід подумати про те), аби самим не опинитися в такому становищі, прислугуюючи іншим» (Арістотель, 2005). Тобто Арістотель передбачає можливість того, щоб громадянин політії потрапив у рабство до іншої держави. Впадає у очі протиріччя між ідеальною війною яка ведеться заради миру, і де у рабство беруть тільки варварів (тих, хто від природи мусить коритися) та реальною війною, на якій у рабство може потрапити сам еллін, перебуватиме у рабському становищі, яке успадкують його нащадки. Так само, як і у випадку із Платоном, вибудовувати концепцію справедливої війни, визнаючи те, що існують люди, призначені для правління, і люди, чиє призначення – коритися, є не найкращою ідеєю. Адже все, що лишається завойовнику, аби виправдати війну – це довести,

що ті, проти кого він воює, мають коритися від природи. Що зробити не так вже й важко, адже питання людською природи лишається спекулятивним і по цей день.

Важливим теоретиком справедливої війни є Марк Тулій Цицерон. Цицерон вибудовує концепцію справедливої війни на засадах природного права. Оскільки природа наділила людину здатністю до самооборони, а людське життя є найвищою цінністю, то самозахист є виправданим (Панафідін, 2014, с. 162). У трактаті «Про обов'язки» Цицерон зазначає, що існують два способи розв'язання конфліктів: за допомогою обговорення та за допомогою сили. Оскільки здатність до обговорення є властивістю людини, а схильність вирішувати все силою – дикого звіра, то вдаватися до війни можна лише тоді, коли досягти мети перемовинами виявилось неможливо. Тому війни необхідно починати з метою досягти миру, не чинячи при цьому протизаконня. Після перемоги необхідно щадити тих, хто не виявляв жорстокості, дбати навіть про тих, кого було розбито силою (Cicero, 1887, p. 18). Крім того, джерелом ідеї справедливої війни Цицерона є феціальний закон римського народу, згідно з яким справедливою може бути тільки та війна, яка ведеться після пред'явлення формальних вимог, або яку урочисто оголосили. Разом з тим Цицерон виділяє два типи війни: війну заради слави й владарювання та війну на винищення. Поняття справедливої війни в першу чергу охоплює війни заради владарювання: «But the wars waged for superiority in honor or in dominion should be conducted with less bitterness of feeling than where there are actual wrongs to be redressed. For as we contend with a fellow-citizen in one way if he is an enemy, in a very different way if he is a rival, — the contest with the latter being for honor and promotion, with the former for life and reputation, — so our wars with the Celtiberi and the Cimbri were waged as with enemies, to determine not which should come off conqueror, but which should survive; while with the Latins, the Sabines, the Samnites, the Carthaginians, Pyrrhus, the contest was for superiority» (Cicero, 1887, p.19).

В епоху Середньовіччя концепція справедливої війни була переосмислена через появу ідеї Бога як носія універсальної справедливості. Потрібно було якось обґрунтувати війну, аби не впадати у тотальний пацифізм. Августин Блаженний досягає цього завдяки своїй концепції двох градусів: граду Божого і граду земного. Справжня справедливість може існувати лише у градусі Божому, градус земний же є середовищем грішників, які примножують зло і несправедливість. Таким чином варто приймати участь у війні, якщо вона ведеться від особи церкви, як прояву граду Божого на землі (Панафідін, 2014, с.163). У дев'ятнадцятій книзі «Граду Божого» Августин пише: «But, say they, the wise man will wage just wars. As if he would not all the rather lament the necessity of just wars, if he remembers that he is a man; for if they were not just he would not wage them, and would therefore be delivered from all wars. For it is the wrongdoing of the opposing party which compels the wise man to wage just wars; and this wrong-doing, even though it gave rise to no war, would still be matter of grief to man because it is man's wrong-doing» Проте все ж Августин не закликає до війни, а проповідує ідею миру. У цьому він дечим подібний до Еразмового миру, який кращий за будь-яку війну. За Августином мир є кінечною ціллю будь-якої війни, адже війни заради миру велися, а мир задля війни не укладався. Навіть ті, хто ведуть війни заради слави чи вправління у воїнській майстерності, роблять це не через ненависть до миру, а через те, щоб мир набув того образу, якого їм хочеться.

Формування середньовічної концепції справедливої війни завершується працями Томи Аквінського. Згідно з Томою, мир є божественним приписом і актом чесноти, якому може протистояти лише гріховне. Оскільки війна протистоїть миру, вона є гріховною, проте воїн, як миротворець, який перемагає ворогів, приводить їх до миру, а отже – протистоїть гріху (Панафідін, 2014, с. 164). Правитель має право оголошувати війну, тією мірою якою його обов'язком є протидія ворожим посяганням на суспільне благо. За Томою, навіть наступальна війна може бути справедливою, якщо дотримуються трьох умов: «В першу чергу, війна має бути оголошена сувереном. Приватні особи не можуть

вести війну, і на це є дві причини. По-перше, до війни вдаються лише тоді, коли нема вищого авторитету, до якого можна звернутися задля розв'язання конфлікту. [...] По-друге, війна потребує об'єднання великої кількості людей, і це може бути зроблено лише тим, хто стоїть на їх чолі, а отже – не приватною особою. Другою умовою є справедлива причина. Ті, на кого нападають, мусять, через певну свою ваду, заслужити агресії. [...] Третьою умовою є підтримання благих намірів тими, хто оголосив війну, себто причиною війни має бути закладення фундаменту для кращого і більш тривалого миру» (Bigongiari, 1957, p.17).

Найвагомішою працею, присвяченою ідеї справедливої війни, є трактат Гуго Гроція «Про право війни та миру». Як зазначає Доній, жорстока Тридцятилітня війна 1618-1648 років, яка носила принципово світський характер (хоча кожна зі сторін видавала себе як борця за праве діло) спонукала Гроція до написання цього трактату, аби виявити універсальні закони, які б існували навіть в ситуації війни, коли державні закони більше не діють, і на підставі них деталізувати та раціоналізувати концепт справедливої війни (Доній, с.246). Робота Гроція систематизує різні наявні уявлення про справедливу війну, в першу чергу – погляди Арістотеля, Цицерона, Августина і Томи Аквінського. Таким чином Гроцій виділяє три форми права: природне право (приписи здорового глузду, наприклад – право за всяку ціну зберігати своє життя), божественне право (правові системи, які покладають у свою основу божественні закони) та право народів (позитивне право, яке однаке мусить ґрунтуватися на засадах природного права). Гроцій зазначає, що існує відмінність між абсолютною справедливою війною і реальною справедливою війною, адже війна може бути справедливою, базуючись на засадах права народів. Також важливим є те, що Гроцій, як теоретик справедливої війни, не заперечує її суть. Хоча Гроцій і вважає, що усі війни ведуться заради миру, він разом з тим зазначає, що нема такого конфлікту, який не міг би призвести до війни. Варто зазначити, що трактування Гроцієм поняття війни є дещо зашироким – він визначає війну як

стан боротьби із застосуванням сили як такий. Проте завдяки цьому Гроцієві вдається ввести в обіг поняття приватної війни, тобто війни, яку ведуть приватні особи (наприклад, спротив подорожнього грабіжникам, які на нього напали). Іншими видами війни, які визначає Гроцій, є публічна війна (яку ведуть носії громадянської влади) та змішана війна (яку ведуть з одного боку – носії громадянської влади, а з іншої – приватні особи). Концепт змішаної війни також є досить важливим, адже дозволяє вести мову про межі справедливої війни проти суверена як носія верховної влади. За Гроцієм, це можливо в наступних випадках: якщо правитель отримав владу від народу і порушує закон, якщо він зрікся влади, якщо він намагається передати свою владу комусь іншому, якщо він є явно ворожим до свого народу, якщо він втрачає владу у законно визначений спосіб, якщо він намагається досягти тих повноважень, які не належать йому за законом і якщо можливість спротиву за певних умов визначена у законі (Grotius, 2014). Основною ознакою справедливої війни за Гроцієм є ведення війни проти правопорушень протилежної сторони. Також війна має виникати лише там, де не можна звернутися до вищої інстанції заради розв'язання конфлікту. Таким чином, у фокусі Гроція перш за все перебуває публічна війна, адже як ми прекрасно знаємо, міжнародне право це фікція, однак і на приватну війну ця концепція розповсюджується. Повертаючись до вже згаданого нами прикладу із подорожнім і розбійниками, звернутися до суду у такому випадку де-факто неможливо, тому й вхід у стан війни є справедливим. Справедливими причинами війни є самозахист, повернення майна та покарання. Несправедливі війни Гроцій же розділяє на дві категорії: звірячі та розбійницькі. Звірячими є війни, які ведуться заради самої війни, тобто без жодних причин. Розбійницькими є війни, які, вочевидь, мають причини, але не мають законних підстав. Такими причинами є страх перед могутністю суперника, захоплення чогось заради користі, а не з необхідності, бажання захопити кращу землю, жадоба свободи підвладним народом (трактування ідеї природної свободи людини як бажання взагалі не працювати і нічому не коритися), воля правити іншими заради їхнього блага всупереч їхній волі, а також ряд релігійно-

метафізичних причин: посилення на титул необмеженої влади, в тому числі й церковної, воля виконати пророцтво без божественних повноважень (Grotius, 2014). Однак у праці Гроція є певні проблемні місця. Перш за все, Гроцій фактично легітимує рабство, оскільки виконання робіт з боку раба компенсується його утриманням з боку хазяїна. Раб не може чинити спротив своєму хазяїнові, і навіть якщо статус раба був отриманий внаслідок воєнних дій, йому дозволено втекти лише за умови, якщо хазяїн виявляє до нього жорстокість. Іншою, і мабуть найістотнішою проблемою трактату Гроція є нерівність понять війни реальної і війни ідеальної. З одного боку, Гроцій пропонує утримуватися від ведення справедливої війни, якщо тільки вона не є крайньою мірою, адже коли корабель тоне, його рятують, викидаючи за борт багаж, а не людей. Критикуючи найманців, він наголошує на злочинності їхніх дій, адже війна не є ремеслом, до неї вдаються лише у разі крайньої необхідності. З іншого боку, коли держави вступають у стан війни, у них починає діяти право війни. Так, обґрунтовуючи необхідність поховання ворожих загиблих, Гроцій згадує слова Аппіана про те, що це є «загальним правом війни» (Grotius, 2014). Тобто усякого роду регуляції у сфері війни здійснюються на основі загальних домовленостей, які носять неформальний характер. З правової точки зору на війні дозволено те, що необхідно для досягнення поставлених цілей. Хоча Гроцій і намагається певним чином це обмежити, проте досить промовистими є наведені ним слова Марцелла: «Що б я не зробив на війні, мене захищає право війни» (Grotius, 2014). Також, цілком можна грабувати і псувати майно тих, кого честь дозволяє вбивати. Гроцій усвідомлює безсилля правових засобів у такі моменти, а тому апелює до неформального регулювання шляхом честі, як поваги до справедливості і добра. Також нерозв'язаним залишається питання чесноти війни. Гроцій посилається на образ Одиссея, коли говорить про регулювання хитрощів та неконвенційних засобів ведення війни (наприклад, використання найманих вбивць і отруйної зброї), тому він точно є знайомим із ними. Виникає питання: чи може той, хто веде справедливу війну, послуговуватися несправедливими засобами, якщо це саме робить його суперник, який себе

тягарем справедливості не обтяжує? Найближче пояснення можемо знайти у пасажі про отруєння криниць: Гроцій виступає проти отруєння криниць, але зазначає, що псувати воду в них можна у будь-який інший спосіб, який не передбачає отруєння. Гроцій намагається внести у ведення війни певні корективи, радше ніж повністю скувати її дії. Однак таке сковування, хоча й дозволяє зберігати війну у рамках боротьби, шкодить її ефективності.

Так само з точки зору природного права вибудовує свою концепцію справедливої війни Джон Локк. У «Двох трактатах про правління» Локк приходить до визначення суті справедливої війни дуже простим шляхом. Кожна людина від природи мусить охороняти себе, і, у міру своїх сил, іншу частину людства. У природному стані кожна людина має право приводити в дію цей закон, тобто справедливо карати інших за заподіяне зло. Той, хто переступає закон природи, відкрито заявляє свою ворожість правилам розуму, людській безпеці і рівності, а тому може бути покараний будь-яким носієм природного закону. Війна ж є чітко продуманим і вивіреним бажанням перейти до стану ворожості і руйнувань, а тому порушує природне право; відповідно оборонна війна є справедливою (Locke, 1823, pp. 108-112). Однак проблемою Локка є те, що він ставить де-юре вище за де-факто. Так, переможець у справедливій війні, має хоч і деспотичну (тобто абсолютно необмежену владу розпоряджатися життям) владу над тими, хто розпочав несправедливу війну, але не над тими, хто не брав участі у війні, і вже точно не над їх власністю. Де-факто, він, як носій сили, має владу і над тими, хто не брав участі у війні, що в першу чергу стосується переможця у несправедливій війні. У своїй аргументації Локк доходить до абсурдних тез. Для ілюстрації розгляньмо наступний фрагмент: «Таким чином, застосування агресором сили дає його суперникові право забрати його життя і знищити його як надокучливого звіра; але лише заподіяна шкода дає йому право на власність іншої людини; хоча я можу вбити розбійника, який нападає на мене на дорозі, я не маю права відібрати його гроші і дозволити йому піти; це було б грабежем уже з мого боку. Його сила і стан війни, у який він себе

поставив, змусили його ризикувати своїм життям, але не дали мені права на його власність. Право завоювання, таким чином, поширюється лише на життя тих, хто був задіяний у війні, але не на їхнє майно, хіба що задля виплати репарацій за заподіяну шкоду й витрати на ведення війни» (Locke, 1823, p. 186). Одразу виникає питання: що заважає вбити розбійника і обібрати його труп? Локк впадає в небезпечну оману, виносячи за дужки право сильного. Звісно, з точки зору Локка, право сильного правом не є, однак йому не можна не відповісти у термінах Гоббса: право сильного, на відміну від усяких інших прав, має гарант виконання цього права. Фактично ми повертаємося до улюбленого аргументу критиків позитивного права. У темному підворотті до нас підходить незнайомиць, наставляє на нас рушницю і каже: «Віддавай усі гроші, інакше я до тебе застосую санкцію – застрелю». Чи є це актом позитивного права? Ні, бо грабіжник не зобов'язаний дотримувати даного слова. Але й війна це не правовий стан, а стан чоловіків із рушницями, про що завжди необхідно пам'ятати. Розроблена нами ідея справедливої війни, наскільки б логічною і послідовною вона не була, не гарантує того, що нею буде послуговуватися той, хто врешті нас завоює, бо ми замість підтримання боєздатної армії намагалися довести, що війна може бути справедливою лише за певних умов.

Цю лінію Локка продовжує Жан-Жак Руссо у книзі «Про суспільну угоду або принципи політичного права». Не можна не згадати філософський анекдот: у Англії ідеї Локка не мали ніякого впливу, бо англійці і так усі думають як Локк. Зате на кого Локк справив вплив, так це на французів, що не дивно, адже високорозвинена цивілізація завжди справляє вплив на недорозвинену. Руссо починає свій трактат із критики права найсильнішого: воно ґрунтується на силі, а не на моральності, а тому не може бути правом, бо покора йому постає із необхідності а не з волі. У запереченні війни Руссо іде далі: у природному стані люди не мають ніяких підстав для війни⁶ адже існують у стані первісної незалежності і не формують стійких зв'язків один з одним. Причинами війни

⁶ Бо не знають, що колись буде Гоббс

можуть бути лише майнові причини, а їх ініціаторами – лише держави; приватні особи ж, потрапивши у стан війни, стають ворогами поневолі (Руссо, 1999, с.15-16). Ще одним проблемним місцем є наступний пасаж: «Стосовно права завоювання слід сказати, що воно не має іншого підґрунтя, окрім права найсильнішого. Якщо війна не надає переможцеві ніякого права на знищення переможених народів, то це право, котрого він позбавлений, не може прислужитися й для обґрунтування перетворювати переможених на своїх рабів. Право вбити переможеного ворога виникає лише тоді, коли його не можна перетворити на раба, отже право зробити когось своїм рабом не впливає з права його вбити» (Руссо, 1999, с.17-18). Хоча Руссо прагнув довести, що наявність сили не дає права на поневолення іншої людини, і що державне закріпачення є абсурдним, він у такий спосіб випадково виправдав геноцидальні війни. Я маю право вбити ворога, якщо я не можу перетворити його на раба – оскільки моє право завоювання базується на праві найсильнішого, ворог не зобов'язаний мені коритися, і я не можу перетворити його на раба – я маю право вбити свого ворога. Додаймо у цей силогізм ідею того, що якщо проти мене ведеться національна війна, то моїм ворогом є уся нація, і отримаємо дуже невтішний результат. Що не могло не відбутися, якщо ідею справедливої війни вибудовують, відштовхуючись виключно від поняття справедливості, не враховуючи специфіку поняття війни. Іншим вагомим аспектом рефлексій Руссо щодо війни є спроба створення проекту вічного миру. Руссо запозичує більшість ідей своєї концепції із проекту вічного миру абата Шарля Іріне де Сен-П'єра, який почав досліджувати на прохання Мадам Дюпін 1754 року (Бекк, 2003). Так само, як і Сен-П'єр, Руссо вважає вічний мир досяжним у його федеративній формі: так само як люди у природному стані об'єднуються заради збереження своїх прав, так і державам варто об'єднатися у вищий наддержавний союз. Для успішного існування федерації мають бути виконаними такі умови, як: належність до неї кожної великої сили, видання стримувальних законів, здатність силою примусу змусити кожну державу підкорюватися спільним ухваленням та неможливість покинути федерацію її членами (Бекк, 2003). Руссо визначає шість причин війни:

жагу до завоювань, захист від агресії, ослаблення занадто могутнього сусіда, захист своїх прав від нападу, врегулювання конфліктів, які не можна вирішити перемовинами та виконання союзницьких зобов'язань. Аби зробити такі причини війн неможливими, Руссо пропонує наступні заходи: створення загального конгресу як вищої судової інстанції, визначення за державами права голосу, встановлення постійних кордонів, визнання за федерацією права на покарання тих, хто порушує закон та прийняття рішень шляхом здобуття трьох четвертей голосів (Beck, 2003). Хоча Руссо вважає думки Сен-П'єра слухними і важливими, він не розділяє його оптимізму. Якщо Сен-П'єр прагнув виходити із позиції раціональності, тобто якщо запропонувати державам проект вічного миру і довести його корисність, вони точно його підпишуть, то Руссо зазначає: «No Federation could ever be established except by a revolution. That being so, which of us would dare to say whether the League of Europe is a thing more to be desired or feared? It would perhaps do more harm in a moment than it would guard against for ages» (Rousseau, 1917).

Іншим цікавим прикладом раціоналізації війни та проекту вічного миру є есей Ієремії Бентама «План всезагального і вічного миру». Цей есей є досить нечітким та нецілісним, адже якщо інші теоретики вічного миру грішили тим, що намагалися вибудувати його у межах Європи, не враховуючи існування інших цивілізацій, Бентам обмежується лише стосунками Великобританії та Франції, адже «Якщо Великобританія та Франція досягнуть повної згоди між собою, то принципові труднощі на шляху до встановлення плану загального і постійного примирення Європи будуть подолані» (Bentham). Однак цю нечіткість усвідомлює сам Бентам. На його думку, навіть якщо Європа не досягла тієї зрілості, яка необхідна для досягнення вічного миру, цю зрілість слід усяким чином наближати. Головні умови досягнення вічного миру, які пропонує Бентам, є дещо наївними. Це прозорість дій уряду та неупередженість преси. Виконання цих умов мало б створити ситуацію, за якої люди матимуть об'єктивну інформацію стосовно перебігу воєнних дій, а отже – відмовляться брати у них

участь, оскільки війна є найбільшим, шкідливим усім, злом. Так само, як і попередні автори, Бентам пропонує ідею всезагального конгресу для вирішення питань. Однак такий погляд Бентама можна вважати наївним, адже головною рисою цього конгресу він вважає прозорість, яка б забезпечувала «низову модерацію», на відміну від Руссо, який був переконаний у необхідності сили для дотримання рішень конгресу (Beck, 2003).

В контексті вічного миру не можна не згадати однойменного твору Іммануїла Канта. Кант зазначає, що людина, як тварина, схильна вести війну, бо це вочевидь закладено у її природі. Часто для ведення війни навіть не потрібно особливих причин, бо війна може вестися заради себе самої, тобто заради ствердження чесноти доблесті. Однак разом із тваринною природою, людина має й природу інтелігібельну, яка полягає у прагненні до миру. Саме мир є тим базисом, на якому може зростати культура, війна ж несе її руйнування. Оскільки стан миру не є природним станом, то його необхідно встановити. Кант визначає три основні статті угоди про вічний мир: громадянський устрій кожної держави має бути республіканським, міжнародне право має бути заснованим на федералізмі вільних держав та права людей, як громадян світу, мають бути обмежені законами загальної гостинності (Kant, 2016). Ідеї такої угоди передують прелімінарні статті. По-перше, жодна мирна угода не може вважатися такою, якщо зберігає підстави для нової війни. По-друге, жодна держава не може перейти у власність іншої держави. По-третє, з часом регулярні армії мають зникнути. По-четверте, державні борги не можна використовувати як інструменти зовнішньої політики. По-п'яте, жодна держава не має силою втручатися у справи іншої держави. По-шосте, жодна держава не має права застосовувати неконвенційні засоби ведення війни, навіть під час війни має залишатися бодай якась довіра до ворога заради можливості укладання миру. Прагнення Канта до вічного миру розділяв і Фіхте, який наголошував на необхідності федерації вільних держав, бо «нема міжнародного права, яке б виправдовувало війну. Право – це мир. Війна взагалі не є правовим станом, і,

якби цього стану було дотримано, не було би ніякої війни. [...] Навряд чи можна знайти щось більш недолуге, ніж поняття права війни» (Фіхте, 2003, с. 247). Фіхте вбачав джерелом війн абсолютні монархії, адже кожна необмежена монархія прагне стати універсальною. Ідея вічного миру Канта таким чином є абсолютною ідеєю, закладеною у сутності розуму, яка неодмінно має бути втілена в життя (Ряшко&Остапенко, 2016, с. 477). Однак підстави критикувати ідею вічного миру Канта можна знайти у його «Ідеї універсальної історії з космополітичної точки зору». Якщо розвитком людства керують антагонізми людської природи, то настання вічного миру мало б означати кінець людської історії.

Подібним чином ідею Канта критикує Гегель. Завдяки війні, за Гегелем, зберігається моральне здоров'я народів, так само, як рух вітру запобігає заболочуванню озера. Оскільки держава це індивід, у ній сутнісно міститься заперечення. Тому коли держави об'єднуються у федерацію і стають новою індивідуальністю, ця індивідуальність має породити своє заперечення і створити собі ворога. Хоча Гегель і не схвалює війну, він відстоює її право на існування, адже лише на війні може існувати чеснота доблесті: «Valour is in itself a formal virtue, because it is the highest abstraction of freedom from all particular ends, possessions, pleasure, and life (although the way in which it negates these is external and actual), and because the alienation of these, as the enactment of valour, is not in itself of a spiritual nature; besides, the inner disposition [associated with it] may be [the product of] this or that [particular] reason, and its actual result may exist only for others and not for itself» (Hegel, 1991, p. 364). Доблесть таким чином постає як долучення індивіда до загального, на протиположність до іншого цілого. Проте не варто вважати, що Гегель принципово відрізняється від інших мислителів, розглянутих нами у цьому підрозділі. Він так само раціоналізує війну, вписуючи її у систему об'єктивного ідеалізму. Гегель взагалі приходить до дуже цікавого і парадоксального висновку: оскільки держави визнають одна одну як таких, то навіть на війні, у стані повного безправ'я і невизначеності зберігається зв'язок, у

якому вони мають значення одна для одної. Звідси випливає, що війна сама по собі є чимось тимчасовим, адже вона містить у собі визначення міжнародного права, яке постулює, що у війні міститься можливість миру (Hegel, 1991, p. 370). Вочевидь Гегель здійснює підміну понять, називаючи війною боротьбу. Історія знає багато воєн, які велися на знищення і заперечували суб'єктність протилежної сторони. Зокрема імперська війна Росії з ідеєю про «братський народ».

Таким чином ми бачимо, що раціоналізація війни може призвести до двох крайнощів. З одного боку, вона може призвести до виправдання будь-якої війни. Згадується відоме переінакшення Жижеком слів Достоевського – якщо Бог є, то все дозволено. З іншого боку, раціоналізація війни може призвести до хибних переконань у тому, що війна може бути лише справедливою і більше ніякою, або що війни взагалі не повинно бути. Іронічно, що обидві ці тенденції втілилися у «Листах до німецького друга» Альбера Камю. Камю рефлексує стосовно Другої світової війни у контексті краху звичних цінностей людини, дружби та миру, які, здавалося б є очевидними після руйнівної Першої світової війни. У словах Камю відчитується розпач і неприйняття реальності, що склалася: «We had to overcome our weakness for mankind, the image we had formed of a peaceful destiny, that deep-rooted conviction of ours that no victory ever pays, whereas any mutilation of mankind is irrevocable. We had to give up all at once our knowledge and our hope, the reasons we had for loving and the loathing we had for all war» (Camus, 1961, p.8). Камю протестує проти самої ідеї того, що європейська армія може бути армією поневолення (Тарнашинська, 2019, с.12). Протистоїть цьому «Дон Кіхотіві» Фауст, образ не менш вічний, який у своєму звершенні ігнорує людинолюбство і може поставити свого Бога на службу вбивству. Здавалося б, досвід Камю мав навчити нас тому, що як би ми того не прагнули, але війна нікуди не дінеться, але ні. Західні інтелектуали знову віддали перевагу ілюзорній «поезії після Освенцима». Сьогодні це явно простежується у дилемі Заходу Юргена Габермаса: чи можемо ми дивитися на війну в Україні у термінах перемоги-

поразки, якщо мова йде про ядерну державу, у війні з якою неможливо перемогти. Габермас радше схиляється до останнього, кажучи що основною ціллю України у війні є «не програти», аби не ескалувати конфлікт, який може перерости у третю світову. Теорія комунікації Габермаса зазнає тотального краху у реаліях Російсько-Української війни, адже тут ми маємо справу із зіткненням різних світів, із ситуацією граничного непорозуміння коли комунікативний дискурс не є можливим (Бистрицький&Ситніченко, 2022, с.79). Дещо саркастично у цьому контексті звучить назва статті «Чи можлива «філософія після Бучі»?», у якій автори розглядають кризу західної гуманітаристики, яка власне і зумовила можливість постановки питання «філософії після Бучі». Основний фокус статті є здебільшого анти-Адорнівським, себто після Аушвіца філософія не має права претендувати на істинність, адже будь-яка істина може вбити; після Бучі ж постала потреба у поверненні до істини, до називання речей своїми іменами. Ми вважаємо, що такий підхід був би лише черговим циклом вічного повернення. Як влучно зазначено у статті, і матеріалізм і ідеалізм обидва прекрасно здатні вбивати (Волковський&Самчук, 2023, с.41). Люди воювали і воюватимуть завжди, незалежно від ідей, які вони використовують задля виправдання війни. Основна мета філософії війни полягає не у тому, щоб намагатися вплинути на війну⁷, а у пошукові тієї оптики, яка б дозволила дивитися на цю сувору реальність. Такою оптикою нам видається концепт «волі до могутності» Фрідріха Ніцше, який ми розглянемо у наступному розділі.

⁷ Або, скоріше, переконати себе в тому що тобі це вдалося

РОЗДІЛ 2. ФІЛОСОФІЯ ФРІДРІХА НІЦШЕ У ПОЛІТИЧНОМУ ТА ВОЄННО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

2.1. Концепт «волі до могутності» у філософії Фрідріха Ніцше.

Фрідріх Ніцше (1844 – 1900) є без перебільшення унікальним філософом, чийі ідеї багато в чому актуальні на сьогоднішній день. Хоча очевидним є факт того, що вчення Ніцше перебувало у нерозривному зв'язку із його життям, ми все ж не маємо наміру детально переповідати його біографію. Перетворення думок Ніцше позначалося екзистенційними зламами, яких у житті філософа було чимало; важко знайти мислителя, до якого життя ставилося б іронічніше, ніж до Ніцше. Філософ імморалізму після ранньої смерті батька став серйозним і замкненим і не вчиняв витівок, як його однолітки. Замість левів, які б стверджували «я хочу», Ніцше зростав у консервативній протестантській сім'ї під помітним жіночим впливом. Противник обмежень із боку держави, він був зразковим солдатом у німецькій армії. Проповідник ідеї боротьби, у якій слабшим належить коритися, Ніцше потрапив на Франко-прусську війну не у якості солдата, а у якості санітара. Пророк надлюдини, він мав слабе здоров'я, був вимушений відмовитися від професорства у Базельському університеті та проводити час у мандрах, закриваючись у темних кімнатах, аби яскраве світло не шкодило його очам (Peters, 1911, pp. 358-359). Саме під час цього мандрівного періоду Ніцше пише свої головні праці, об'єднані ідеєю переоцінки всіх цінностей. Ніцше важко назвати системним філософом (хіба що – системним у своїй несистемності), ідеї постають у його працях спорадично, проте – у

нерозривному зв'язку між собою. Мартін Гайдеггер виділяє п'ять головних ідей метафізики Ніцше: нігілізм, переоцінку усіх цінностей, вічне повернення, надлюдину і волю до влади (Лютий, 2000, с. 60). Саме волю до влади можна вважати центральним концептом філософії Ніцше, який послідовно проходить крізь непослідовність його творчості (Peters, 1991, р. 358). Однак що таке воля до влади, вона ж – воля до могутності?

Уперше воля до могутності згадується у праці «Так казав Заратустра» і позначає ситуацію володіння життям (Лютий, 2016, с. 858). Ніцше уникає чітких формулювань, його мова сповнена афоризмів та метафор, що ускладнює розуміння його творчості. Загалом волю до могутності можна схарактеризувати як загальний принцип, на підставі якого здійснюється оцінка цінностей, це свого роду об'єктивне мірило цінності. Хорошим є усе, що вивищує відчуття влади, могутності; поганим – усе, що походить зі слабкості (Dill, 2017, р. 191). Важливим інтерпретатором Ніцше є Мартін Гайдеггер, який тлумачить волю до могутності як сутність життя, як пізнання в цілому і як принцип утвердження цінностей. Він ототожнює поняття волі із поняттям волі до могутності, позаяк у Ніцше воля є нічим іншим як волею до могутності, а влада – сутністю волі. Себто воля до могутності постає як воля до волі, як воля що активно воліє сама себе (Данканіч, 2015, с.23-25). Необхідною передтечею виникнення концепту волі до могутності є ідея світової волі Артура Шопенгауера. Для Шопенгауера воля, як сліпе і нестримне бажання, є сутністю буття. Воля єдина, вільна та ірраціональна «річ в собі», вона породжує бажання до постійної боротьби за домінування над іншими, а отже і страждання. Якщо світ є постійним зіткненням сил, то будь-які спроби трактувати історію як прогрес позбавлені сенсу, а оптимізму протиставляється песимізм: єдиний спосіб позбавитися страждань – стримувати у собі волю до життя шляхом аскези, заперечення бажань (Лютий, 2000, с. 57). Ніцше ж, пропонуючи концепт волі до могутності, прагне подолати песимізм Шопенгауера. У більш пізній період своєї творчості Ніцше схиляється до позитивізму, а тому відкидає потребу в усьому метафізичному, якою є воля

Шопенгауера. Фразою «Бог помер» він проголошує кінець домінуванню надчуттєвого над суцим. Світ таким чином позбавляється порядку, сенсу і необхідності, іншої ніж необхідності волі змиритися із собою і відтворити себе; людина ж має волю обрати такий світ (Лютій, 2000, с.57-58). Холодна, безпідставна, єдина воля Шопенгауера змінюється на активну волю Ніцше, яка полягає у збільшенні та акумулюванні сили, що є сутністю усього життя. Вона стає активним бажанням до самоперевершення і визнає існування інших атомів волі.

Почати розгляд концепту волі до могутності варто із праці Ніцше «Ранкова Зоря». Видана 1881 року, вона є збіркою афоризмів, пов'язаних спільним сюжетом дослідження моралі. У праці увиразнюється позитивістська позиція Ніцше, він прагне переоцінити догматизовану мораль як те, що обмежує людську свободу і не дає людині зробити вибір. Ніцше виходить із позицій натуралізму, ще у передмові він критикує Канта, за те, що той виводив мораль не із того, чим людина є, а з того, чим вона не є. Як каже Ніцше у фрагменті «Людність», «We do not consider animals as moral beings. But do you think that animals consider us as moral beings? An animal which had the power of speech once said: «Humanity is a prejudice from which we animals at least do not suffer»» (Nietzsche, 1911, p. 240). Ніцше піддає критиці усяку традиційну мораль, проте визнає за винятковими людьми силу законодавців. Той, хто прагнув зробитися законодавцем і творити звичаї, мав уподібнитися до напівбога, ризикувати викликати на себе гнів суспільства, адже той, хто іде проти усталених звичаїв, є імморальним або божевільним. Хоча кожен звичай є вираженням певного досвіду, сповідування цього звичаю досвіду позбавлене. Люди, за Ніцше, сповідують звичаї не через їх важливість, а через повагу до їх святості, недоторканності та старовини, що заважає моральному поступу і творенню нових звичаїв. Така консервація ідей призводить до морального занепаду, який можемо спостерігати у фрагменті «Добро і Зло»: «At first men imposed their own personalities on Nature: everywhere they saw themselves and their like, i.e. their own

evil and capricious temperaments, hidden, as it were, behind clouds, thunder-storms, wild beasts, trees, and plants: it was then that they declared Nature was evil. Afterwards there came a time, that of Rousseau, when they sought to distinguish themselves from Nature: they were so tired of each other that they wished to have separate little hiding-places where man and his misery could not penetrate: then they invented «nature is good»» (Nietzsche, 1911, p. 26). З огляду на це, Ніцше закликає до того, аби сама людина стала принципом блага, адже по собі ми вимірюємо що є добром, а що злом. Проте не варто сприймати це як проповідь морального релятивізму. Мова йде радше про саму волю до могутності, що ми можемо простежити у фрагменті «Що таке воління?»: щоразу, коли ми кажемо «я бажаю» ми перебуваємо у полоні детермінізму. Той, хто не здатен зупинити колесо, каже «я бажаю, аби воно крутилося», проте у цьому все ж присутнє власне воління, визнання себе незалежним у межах детермінізму. Ніцше однак не прагне сказати, що людина своєю волею здатна змінити світ. Світ завжди є хаотичним і мінливим, таким-собі античним царством випадку, над яким навіть боги не мають влади. У фрагменті «Велика політика» Ніцше згадує ідею могутності. Потреба відчуття могутності є саме ти рушієм, який жене вперед не лише індивідів, а й подеколи і масу. Маса має потребу у вивищенні над іншими націями, для чого ладна пожертвувати своєю совістю, життям та чеснотами. Саме тому великі завойовники користувалися патетичною мовою, аби тримати масу у піднесеному настрої. На цій підставі Ніцше критикує німецьку мораль, основною чеснотою якої є слідування за кимось. Любов до могутності Ніцше називає демоном людства, його непоборною пристрастю. Якщо людині забезпечити життя, здоров'я, їжу, житло, вона все рівно буде невдоволена, якщо не задоволений її демон, і навпаки – якщо позбавити людину усього, але задовольнити її жадання могутності, вона почуватиметься щасливою. Визначаючи за кожною людиною воління до могутності, Ніцше певним чином наближається до природного стану Гоббса. Відмінність між двома мислителями полягає у тому, що Гоббс не вважав за можливі якісні зміни у людській природі під впливом застосування влади над іншими і влади над собою – Ніцшевого

самоперевершення. Для Ніцше одначе була важливою можливістю того часу, коли люди стануть відповідальними самостійними індивідами (Patton, 2001, p. 101). На підставі цього у Ніцше можна простежити формування ідеї боротьби. «A young man can be most surely corrupted when he is taught to value the like-minded more highly than the differently minded» (Nietzsche, 1911, p. 224). Саме у цінностях боротьби Ніцше бачить умови для духовного поступу. Страх завжди розвивав людський розум, адже змушував дізнаватися суть того, чого страшимося. Любов же навпаки, обмежувала його, змушуючи бачити у об'єкті любові лише хороше, наскільки це можливо. У однойменному фрагменті Ніцше каже, що мислитель має любити свого ворога, оскільки лише у протилежності досягається істина. Чесний мислитель має постійно «здійснювати похід» проти самого себе. Кожна перемога у цьому поході належить істині, кожна поразка – теж. У цьому контексті можна знайти протиставлення ідей війни і боротьби: саме боягузи найчастіше стають вбивцями, адже їхня ненависть, через відсутність духу і характеру, не знає інших рішень крім знищення. Натомість той, хто здатен добре вести свої справи, знає свого ворога і налаштований стосовно нього примирливо. Проте схильність до примирення не означає пацифізму, оскільки вороги неодмінно з'являтимуться знову і знову. Не можна виявляти слабкості духу, адже люди ще не подолали своїх жорстоких варварських схильностей. Ніцше допускає, що такі схильності можуть бути згубними, одначе зазначає, що настільки ж згубними у своїй тотальності можуть бути й схильності до пізнання, єдина відмінність полягає у тому, що варвари були щасливішими, в той час як люди сучасності ладні померти, якщо не вдовольнити їхню жагу пізнання. У цьому контексті Ніцше ставить питання: «Do we wish its end to be in fire and light, or in the sands?» (Nietzsche, 1911, p. 272). Людина таким чином знає лише свою другу натуру, і мусить віднайти першу – як змія, яка скидає шкіру. Однак тут ми натикаємося на одне із проблемних місць філософії Ніцше: «How we should turn to stone.—By slowly, very, very slowly, becoming hard like a precious stone, and at last lie still, a joy to all eternity» (Nietzsche, 1991, p.321). Коли мислитель бажає канонізувати себе, залишити нащадкам обов'язкове правило, він проголошує

свою смерть; можна сказати що він досягнув своїх вершин і починає згасати. Як з такої точки зору можна дивитися на самого Ніцше, пророка надлюдини і переоцінки усіх цінностей? Ніцше присвячує цій проблемі свою відому книгу для всіх та ні для кого «Так казав Заратустра», до розгляду якої ми скоро дійдемо.

1881-1882 року Ніцше приступає до роботи над «Веселою наукою», яка була видана того ж року. Однак 1887 року здійснено друге видання, до якого були додані передмова, п'ята книга та вірші (Лютій, 2016, с. 565). Так само як і «Ранкова зоря», «Весела наука» написана у формі афоризмів, поданих у ігровій формі, аби звільнитися від усталеної «волі до істини». У цій праці з'являються ідеї «смерті Бога» та «вічного повернення». Книги «Веселої науки», крім четвертої, не мають назв, що ускладнює систематизацію висловлених у них ідей. Проте записники Ніцше за весну 1882 р. зберігають приблизний список глав: «З морального щоденника» (книга 1), «Про художників і жінок» (книга 2), «Думки безголового» (книга 3) (Лютій, 2016, с. 572). У першій книзі можемо спостерігати продовження ідей, які були висловлені у «Ранковій зорі». У четвертому афоризмі Ніцше у термінах «Ранкової зорі» говорить про добро і зло. Злом є розпалення поснулих пристрастей, загострення суперечностей, тяга до порівняння, висловлення думок проти усталених думок, породження нової моралі. Добро ж навпаки, це укорінення в традиції, покора усталеним цінностям. Ніцше називає «добрих» людей землеробами духу, які збирають плоди з цього дерева. Однак будь-який ґрунт врешті виснажується і потребує плуга зла, аби зорати його. У цьому контексті Ніцше критикує утилітаризм за відкидання ролі злих інстинктів у збереженні людства (Ніцше, 2020, с. 33). Далі він розвиває ідею про відчуття могутності, здійснення якої є головною потребою усякої істоти. Найдієвішим способом здійснення могутності є біль, доброзичливість же варто застосовувати до тих, хто прихильний до нас, аби збільшувати їхню силу (яка також є і нашою силою) або показувати їм перевагу нашої сили. Співчуття таким чином постає чесною слабкістю, адже за допомогою співчуття вивищуються над страждальцями, тобто – над найлегшою здобиччю. Зло завжди було

частиною життя сильних людей. Навіть якщо сама сильна особистість не була безпосередньо пов'язана зі злом, воно так чи інакше було присутнім у її житті як протидія, зовнішній опір, та отрута яка знищує слабку натуру, але загартовує сильну. У контексті розгляду моралі, яка ухиляється від зла, Ніцше робить пророчі висновки. У двадцятому афоризмі він зазначає, що незабаром в усьому, що робить людина, проявиться настільки висока частка розсудливості, що вона утратить своє визнання. Тиранія розсудливості таким чином породить попит на нову шляхетну чесноту – нерозсудливість. Сьогодні яскравим прикладом цього є феномен успіху Дональда Трампа на політичному поприщі США. Виказуючи провокативні судження, Трамп випробовує на міцність ідею свободи слова, і змушує її прихильників закликати до обмеження свободи слова Трампа, показуючи наскільки абсурдною є їхня напускна розсудливість. Так само актуальним є бачення Ніцше розкладу суспільства. Розклад має три ознаки. Першою з них є посилення забобонів як крах загальної віри і посилення «вільнодумства другого порядку», другою – розніженість, падіння престижу війни і потягу до неї, третьою – пом'якшення часів і разом з тим – удосконалення форм жорстокості. Ці три умови породжують тирана, як первістка індивідуальності, за яким прийде остаточний тиран, у добу якого індивідуальність стає найбільш зрілою і культура досягає свого найбільшого розвитку. Ніцше критикує індустріальну культуру, протиставляючи її культурі війни. Якщо підкорення тирану чи полководцю є принаймні підкоренням сильній особистості, то підкорення роботодавцеві, цьому хитрому кровопивцеві є підкорення посередності, нудзі та відсутності ідеалів. Завершує першу книгу Ніцше закликом до скрути, яка стає нав'язливою ідеєю молодого покоління. Люди жадають нещастя, аби перетворити його на чудовисько і подолати його. Ніцше радить відшукувати скруту всередині себе замість слідування за зовнішніми лозунгами, адже так людина усвідомить себе вольовим суб'єктом і вибудовуватиме власні цінності навколо себе. Другу книгу здебільшого присвячено мистецтву, однак і тут можемо знайти декілька влучних спостережень. У афоризмі 66 Ніцше говорить про силу слабкості, яка,

збільшуючи свою слабкість, стає докором для проявів грубощів. Таким чином можна боронитися від права найсильнішого. Однак прикра іронія в тому, що цей афоризм спрямовано на аналіз стосунків між чоловіками і жінками, хоча сьогодні явні паралелі можемо провести із політичним становищем. Також у контексті жіноцтва Ніцше торкається питання волі до могутності. Діти для матері є задоволенням інстинкту властолюбства та прагнення до активної діяльності. Так само і митець «вагітний» своїм твором, а отже реалізує через нього свою волю до могутності. Важливою є третя книга, яку Ніцше розпочинає проголошення смерті Бога: «Упродовж сторіч після того, як Будда помер, в одній печері показували його тінь – жахну примару. Бог мертвий; але такою є природа людини – тисячоліттями ще будуть печери, в яких показуватимуть його тінь. А ми... ми маємо перемогти його тінь!» (Ніцше, 2020, с. 111). Разом з тим Ніцше не намагається олюднити світ. Всесвіт для нього не є ні досконалим, ні благородним і не прагне наслідувати людину. Він не має імпульсів і не знає законів; у ньому присутня лише необхідність, нема цілей і випадковості. Тим більше, гуманізації світу протистоїть недостатність уявлення людини про саму себе. Людина завжди бачила себе у недовершеному вигляді, приписувала собі вигадані властивості, хибно сприймала себе у ієрархії живих істот та кожні цінності, які вигадувала, проголошувала вічними – такими є чотири людські облуди (Ніцше, 2020, с. 118). У цьому контексті Ніцше ставить під сумнів навіть цінність життя: «Ми створили собі світ, у якому можемо жити, запровадивши постулати тіл, ліній, поверхонь, причин і наслідків, руху і спокою, форми і змісту – без них ніхто не спромігся б жити! Але ці догмати віри не доведені. Життя – не аргумент: серед умов життя може виявитися також облуда» (Ніцше, 2020, с. 121). Таким чином ідея смерті Бога постає як крах трансцендентальних цінностей, які не могли бути цінностями життя і обмежували людське вільнодумство, яке Ніцше пов'язує із політеїзмом. Дещо іронічно Ніцше відгукується про релігійні війни: «Найбільшим досі прогресом народних мас стала релігійна війна, яка доводить, що маси почали з пошаною ставитися до ідей. Релігійні війни виникають лише тоді, коли витончені суперечки сект відшліфовують розум усієї спільноти так, що навіть

плебс робиться скрупульозним і уважним до кожної формальної дрібнички, повіривши, що «вічне спасіння душі» може залежати від найменших концептуальних відмінностей» (Ніцше, 2020, с. 133). Також у цій книзі Ніцше вкотре наголошує на важливості боротьби. Оскільки хоробрість перед ворогом є річчю у собі, деяким особам потрібні вороги, аби зреалізувати свій потенціал, адже можна бути останнім боягузом і все рівно виявити хоробрість перед ворогом. Четверта книга носить назву «Святий Януарій» - тобто святий січень, місяць нового року – а отже, своєрідна ідея ренесансу. У 4 книзі «Веселої науки» вперше згадується ідея вічного повернення. Продовжуючи говорити у пафосі поступу, звеличення першовідкривачів, цінностей егоїзму, Ніцше раптово запитує: що якби життя, яке ми жили і живемо, ми були вимушені прожити іще незліченну кількість разів, у ньому не буде нічого нового, і усе повертатиметься до нас так само, як і з'явилося? Як ми поставимося до того, хто провістив цю звістку: як до демона, якого ми проженемо, чи як до Бога, який стверджує нам істину? (Ніцше, 2020, с. 208). У «Веселій науці» Ніцше поєднує ідею вічного повернення з ідеєю *amor fati* – любові до долі. В утвердженні любові закарбовується індивідуальне воління до життя, переживання історичного існування, погодження з невідворотністю як поєднанням випадку і закономірності, завдяки чому людина може лишатися активним дієвцем, який може прагнути до незвіданого (Лютій, 2016, с. 595). Як ми вже зазначали, п'ята книга «Веселої науки» була написана пізніше за інші. У ній Ніцше знову звертається до ідеї смерті Бога, якого вбила «християнська мораль як така, дедалі більш засвоюване поняття правдивості, витонченість сповідників християнського сумління, совість, перетлумачена і сублімована у наукову і в інтелектуальну охайність за всяку ціну» (Ніцше, 2020, с. 235). Ніцше провіщає духовне перетворення, зазначаючи, що наступні два чи три століття будуть століттями воєн: «Ми нічого не «консервуємо», ані не прагнемо назад у минуле, ми нітрохи не «ліберальні», не працюємо на «прогрес», нам немає потреби затуляти вуха від базарного галасу і сирен майбутнього, нас не ваблять пісеньки про «рівні права», «вільне суспільство», «більше не буде ні панів ні рабів»! Ми

нітрохи не вболіваємо за встановлення царства справедливості й одностайності на землі, (бо воно, за будь-яких обставин, стало б царством глибокої посередності й китайщини), ми радіємо всім, хто, подібно до нас, любить небезпеку, війну, пригоди, хто не дає намовити себе, упіймати, умиротворити, оскопоти» (Ніцше, 2020, с. 262-263). Водночас важливо зазначити, що Ніцше висловлює ці слова у афоризмі під назвою «Безрідні».

У 1883-1885 роках Ніцше працює над книгою «Так казав Заратустра». Особливу цікавість у контексті філософії Ніцше ця праця має через манеру оповіді. «Так казав Заратустра» написана у формі художнього твору, мотив блукаючого Заратустри можна вважати автобіографічним. Поруч із філософськими ідеями у ній можна знайти рефлексії стосовно ролі пророка, який, несучи людям нове вчення, боїться аби воно не загинуло і не стало врешті догматом для сліпого слідування. Основною ідеєю праці є поняття волі до могутності, яке виведене на передній план і представлене найбільш докладно з усіх праць Ніцше. У образі надлюдини можна побачити носія волі до могутності, який відкидає згубні християнські уявлення про мораль і здійснює переоцінку цінностей. Також праця торкається ідей критики християнства та платонізму, що є наскрізним мотивом усіх праць Ніцше і ідеї вічного повернення, яка, хоча не ускладнюється значною мірою, порівняно з «Веселою наукою», проте розкривається через художні образи, що показує її у, можна сказати, екзистенційному ключі, як безпосереднє переживання вічного повернення. Праця складається з трьох книг, четверта ж була дописана пізніше і відрізняється за духом від попередніх. Перша книга розповідає про початок проповідей Заратустри. Виходячи з печери, той прямує до найближчого міста, аби проповідувати людям про надлюдину. Заратустра називає людину канатом, натягнутим між мавпою і надлюдиною. Так само, як людина перевершує мавпу, так і надлюдина перевершить людину, проте шлях до надлюдини не є легким. Людина постає тим, що необхідно подолати, адже «Велич людини в тому, що вона міст, а не мета, і любити людину можна тільки за те, що вона – перехід і

загибель» (Ніцше, 1993, с.13). Люди ж не сприймають слів Заратустри, тому він намагається дошкулити їм розповідями про останню людину. Остання людина – це та людина, яка поставила собі за мету саму себе, відмовившись від звершення. Остання людина вище за все цінує посередність, їй не властиві високі почуття любові, щастя, пристрасті. Однак попри сподівання Заратустри, юрбі подобається ідея останньої людини, на що вона відповідає: «зроби нас останніми людьми, і ми подаруємо тобі надлюдину!» (Ніцше, 1993, с. 17). З огляду на попередні праці Ніцше можна сказати, що ця реакція є цілком закономірною, адже саме в часи занепаду і панування посередності з'являються тирані які провіщають вік індивідуалізму. З іншого боку, тут ми простежуємо парадокс філософії Ніцше, адже хоча той і прагнув провістити ідею звершення, самоподолання та невпинного поступу, маса здатна перетворити на свій догмат будь-що. Якщо масі вдається лишатися останніми людьми, вони ладні приймати будь-яке вчення, хоч християнство, хоч вчення про надлюдину. Розвиток цих ідей спостерігаємо у сюжеті смерті канатоходця. З одного боку канатоходець є тим, хто ступив на ливу (тобто простує шляхом до надлюдини), а в особі блазня Заратустра перешкоджає його поступу. З іншого боку, блазень є більш вправним за канатоходця, який помирає не стільки через витівку блазня, скільки через те, що бачить, що його суперник перемагає. Поховавши канатоходця, Заратустра усвідомив, що йому потрібна не паства а невелике коло учнів. На цьому сюжетний пролог завершується і починається викладення вчення Заратустри. Чи не найважливішою частиною його проповідей, пов'язаних із волею до могутності, є вчення про три перетворення духу. У ньому Заратустра описує реалізацію волі до могутності на шляху до надлюдини. Першою стадією духу є верблюд. Це сильний, але інертний дух, який кориться обставинам. Верблюд сприймає цінності у якості тягарів, які він може взяти на себе та під їхньою тяжкістю пишатися власною силою. Набравши тягарів, верблюд поспішає у пустелю, де стається друге перетворення духу. Другою стадією духу є лев, який протистоїть драконові. Тут Ніцше обіграє ідею свободи волі, розділяючи її на дві частини: дракона, який каже «ти мусиш» і лева, який стверджує «я хочу» (Lee,

1904, р. 845). Лев ще не є творцем цінностей, однак його заслуга полягає у тому, аби ствердити своє воління на протиположності до закам'янілим цінностям, що обмежують свободу. Після цього настає час дитини – невинності, нового початку, того, хто граючись творить цінності. У подальших проповідях Заратустри Ніцше продовжує критику християнської моралі. Говорячи про збочених у потойбічність, він зневажливо ставиться до тих, хто ставить надчуттєву реальність вище за дійсну реальність. Для нього це є проявом втоми, яка, не здатна воліти, прагне одним стрибком у смерть досягнути своєї кінцевої мети. Стосовно тих, хто зневажає плоть, Заратустра промовляє, що душа є лише частиною плоті. Він протиставляє уявлення про спільність духовного і тілесного начал тим теоріям, які схиляються до того, аби просто заперечити плотське у людині. Якщо законом плоті є творення чогось поза собою, реалізація волі до могутності, то суть зневажників плоті не здатна витворити чогось, вищого за себе, а тому, як і у випадку зі збоченими у потойбічність, прагне до загибелі. Вартим уваги є афоризм «Про війну і воїнів», у якому Ніцше критикує німецький мілітаризм (Лютий, 2016, с. 622). Тут ми знову можемо спостерігати протиставлення чеснот війни і боротьби. З одного боку, існування шляхом волі до могутності є шляхом боротьби, про що свідчать антиномії війна-мир, короткий-тривалий мир, співчуття-хоробрість. З іншого боку, Ніцше явно протиставляє солдата і воїна. Якщо солдат дійсно є виразником масового й одноманітного, то воїн повинен шукати свого ворога, вести свою війну за свої ідеали. Певною мірою це переформулюється із наступною проповіддю – «Про нових ідолів», у якій Ніцше критикує тогочасну німецьку державу. Держава зображується як потвора, яка створює оманливі цінності, які не походять від цінностей життя, і прагне поширити їх на шляхетні уми: «Навіть вас, переможці старого Бога, держава розгадує! Стомились ви у борні, і ось ваша втома служить новому ідолів!» (Ніцше, 1993, с. 49). Ідею боротьби Ніцше розвиває у проповідях «Про друга» та «Про любов до ближнього». Проповідь «Про друга» певною мірою переформулюється із фрагментом «Страх і любов» із «Ранкової зорі»: хоча шлях надлюдини полягає у індивідуальності, їй все ж не завадить мати

друга як певного антагоніста. Тут протиставляються чоловіча дружба і жіноча нездатність до дружби, адже «у жіночій любові – несправедливість і сліпота до всього, чого вона не любить» (Ніцше, 1993, с. 57). У проповіді «Про любов до ближнього» ідея любові до ближнього постає як ескапізм, перенесення на іншого тої любові, якої не відчуваємо до себе. Заратустра закликає полюбити дальнього, тобто ствердити свою індивідуальність і прагнути до самоперевершення. У другій книзі Заратустра повертається до печери і живе там деякий час, доки уві сні до нього не приходять дитина із дзеркалом. Вона попереджує Заратустру про те, що його вчення спотворене, однак він сприймає це із радістю, як новий привід повернутися у світ. Дія другої книги відбувається на блаженних островах – місці усамітнення, де людина може реалізувати себе, що можна порівняти із грецьким Елізіумом, райським місцем відпочинку героїв (Лютій, 2016, с. 634). Нам же хочеться порівняти блаженні острови із Авалоном – міфічним островом із кельтської міфології, який фігурує у легендах Артурівського циклу. За однією із версій, на Авалоні похований король Артур, за іншою – він там зцілює свої рани після останньої битви. Одного дня Артур мав би повернутися з Авалона на допомогу своєму народові, однак умиростворена атмосфера острова не дає йому цього зробити. У «Найтихішій годині» подібний мотив змушує Заратустру покинути блаженні острови та знову повернутися до печери: «Ось що тобі найважче простити: ти маєш владу, але не хочеш владарювати» (Ніцше, 1993, с.146). В умовах блаженних островів Заратустра переходить від алегоричних проповідей до більш послідовного і глибокого викладення вчення. Він продовжує стверджувати чесноти життя. Так, у промові «Про жерців» Заратустра захоплюється їхнім героїзмом у слідуванні чесноті, проте засуджує поклоніння чеснотам, що йдуть всупереч людині: «Вони не вміли любити свого Бога інакше, як розп'явши на хресті людину!» (Ніцше, 1993, с. 90). Він зазначає, що саме краса а не скорбота має навертати до каяття. У промові «Про чеснотливих» він так само наводить істотну кількість підходів до визначення чесноти і зазначає, що джерелом чесноти має бути власна суть людини, вони не мають її обмежувати і приховувати. У проповіді «Про тарантулів» Заратустра утверджує ідею

нерівності людей. Той, хто прагне рівності, порівнюється із тарантулом, адже бажання рівності це бажання помсти тим, хто наділений владою. Відповідно щастям для тарантула є бути суддею – зробити покарання максимою своєї влади. Важливою є проповідь «Про перемогу над собою», у якій Заратустра подає характеристику волі до могутності. «Хоч де я знаходив живе, там знаходив і жадання влади; навіть у слуг помічав я бажання стати паном» (Ніцше, 1993, с. 113). Воля до могутності є натурою всього живого, прагненням охопити усе сутнє. У рамках ідеї надлюдини це пов'язується із творенням цінностей, адже наказувати важче ніж коритися, той хто наказує, також бере на себе тягар покірливих. Разом із цим до волі до могутності додається ідея самоперевершення: «Я мушу бути борнею, і становленням, і метою, і запереченням мети: ох, хто вгадує моє жадання, вгадує також, якими кривавими шляхами доводиться йому йти» (Ніцше, 1993, с. 114). Воля до могутності таким чином протистоїть волі до існування, адже сутністю життя є не збереження себе за усяку ціну а саме жадання могутності, примноження та поступу. Ніцше вкотре втілює ідеал боротьби: «І нехай розіб'ється все, що може розбитись об наші істини! Безліч будівель належить іще збудувати!» (Ніцше, 1993, с. 115). Від себе додамо: аби збудовані нами будівлі зруйнували ще більш потужні істини. У наступній проповіді «Про піднесеного» Заратустра прагне подолати песимізм, який міг би з'явитися на фоні попередньої. Говорячи про піднесеного, цього воїна цінностей, Заратустра зазначає: «Може, скажете мені, друзі, що про смаки й уподобання не сперечаються? Але ж усе життя – це суперечка про смаки й уподобання!» (Ніцше, 1993, с. 115-116). Хоча Заратустрі радше йдеться про смак як про форму оцінки, через яку виражається воля до могутності, ми дозволимо собі проінтерпретувати ці слова з точки зору естетики. Судження смаку є суб'єктивним і незацікавленим, тому про смаки не можна сперечатися. Проте саме ця суб'єктивність, з іншого боку, і є тим, що дозволяє сперечатися про смак! Піднесеність лева таким чином переходить у веселу гру дитини. Однак разом із тим певний осад песимізму все ж лишається, що можна простежити у проповіді «Про спасіння». Заратустра зустрічає горбаня, який просить зцілити його, аби

Заратустра, здійснивши чудо, довів свої ідеї. Заратустра відмовляє горбаневі у зціленні. Якщо у горбаня відняти горб, він все ще буде горбанем, і це нічого не змінить. Хоча воля є визволителем, вона разом із тим є в'язнем, адже не здатна змінити минулого. Таким чином воля перетворюється на помсту, бажає завдавати страждань. Щоб подолати цю ситуацію Заратустра накреслює початки ідеї вічного повернення. «Всіляке «було» - це уламок, загадка, моторошний випадок, аж поки творча воля додасть: «Але цього хотіла я!»» (Ніцше, 1993, с. 140). Примирення волі з часом має бути вищим за усяке примирення, адже визнаючи минуле, воля визнає його частиною свого руху. Ідея вічного повернення знаходить свій розвиток у третій книзі і є її наскрізним мотивом. У фрагменті «Про появу і загадку» зображується зустріч Заратустри із карликом. Карлик пророчить неодмінний крах вченню Заратустри: «ти камінь мудрості! Високо ти залітаєш, - але кожен кинутий камінь мусить – упасти!» (Ніцше, 1993, с. 153). Щоб полемізувати із карликом, Заратустра зупиняється перед брамою миті. Нескінченне майбутнє і нескінченне минуле сходяться у ній, роблячи її неповторною. Карлик же не погоджується із Заратустрою і докоряє йому у лицемірстві. Усе пряме бреше, адже немає лінійного поступу і цілі. Час є колом, а якщо так, то усе, що відбувалося, мусило б відбутися знову і знову, попри усі прагнення до витворення нових цінностей та зміни світу. Описуючи відповідь Заратустри карликові, Ніцше уподібнюється до Камю, який вважав, що найкращим способом філософування є художній твір. Він не пропонує нічого нового, порівняно із ідеєю *amor fati* у «Веселій науці», однак дозволяє читачеві повніше прожити досвід зіткнення із вічним поверненням: «І якщо все вже було, то що ти, карлику, гадаєш про цю Мить? Чи не мала б вона, ця брама, вже раз бути?» (Ніцше, 1993, с.155). Якщо все вже було, то колись був і Заратустра, який перед брамою миті відкинув духа тяжкості і подолав песимізм. Колись був пастух, який відкусив голову змії, позбавившись меланхолії. Реалізація самості через волю до могутності таким чином, хоча й не долає вічне повернення, проте є необхідною аби існувати у його умовах. Завершивши свою подорож,

Заратустра одужує. Він переповнюється радістю до життя, позбавляється втоми, поєднує життя із мудрістю.

Розвиток ідей «Заратустри» відбувається у праці «По той бік добра і зла», яка була написана у 1885-1886 рр. Вона мала стати частиною більш масштабної роботи, яку Ніцше називав «Воля до могутності», однак систематично викласти своє вчення йому не судилося. Структурно праця складається із дев'яти розділів, присвячених проблемам філософії, релігії, моралі та політики. Також вона більш структурована і послідовна, порівняно із іншими працями Ніцше. У першому розділі, присвяченому упередженості філософів, можемо побачити практичне застосування принципу волі до могутності. Ніцше зазначає, що «жага пізнання» ніколи не була матір'ю філософії, натомість кожним філософом завжди керували інші приховані інстинкти які прагнули самі стати найвищою метою існування. На противагу вченому, який все ж може створити деякий «годинничок», який би існував незалежно від його справжніх прагнень, філософ позбавлений усього безособистісного, завдяки чому із його моралі можна зробити висновок про те, ким він є насправді. Як метод дослідження, волю до могутності можна порівняти із психоаналізом, проте перша не так сильно грішить біологічним редукціонізмом і дозволяє краще зрозуміти суть філософії (Менжулін, 2012, с. 5-6). Ніцше називає філософію найодуховленішим жаданням влади, оскільки філософ, вірячи у свою філософію, прагне підкорити їй увесь світ, вписати його у свою систему координат. Вже вкотре Ніцше критично ставиться до інстинкту самозбереження. Для нього первнем усього живого є не боязке бажання самозбереження а активне бажання реалізувати свою силу, волю до могутності. Самозбереження є побічним наслідком жадання могутності, а не навпаки, на підставі чого Ніцше закликає відкинути зайві телеологічні принципи і переосмислити наше бачення світу. Цікаво простежити і застосування ідеї вічного повернення: «Привабливість кожної конкретної теорії великою мірою полягає у тому, що її можна спростувати, і саме цим вона приваблює витончені розуми. Здається, ніби сотні разів спростована теорія «свободи волі» завдячує

своїм існуванням саме цій привабливості: завжди з'являється хтось, хто відчуває себе досить сильним, аби її спростувати» (Ніцше, 2002, с.22). Далі Ніцше дає розлогу характеристику феномену волі. Воля включає у себе множинність почуттів, як тілесних так і духовних, крім того вона постає у якості афекту – передусім афекту команди; афект свободи волі таким чином є афектом переваги над тим, хто мусить коритися. Виходячи з цього, нема вимушеної волі, є лише сильна та слабка воля. Ніцше іронізує над фаталізмом, називаючи його явищем слабкості характеру, яке прагне видати себе за релігію людських страждань (Ніцше, 2002, с. 26). У другому розділі Ніцше поглиблює ідею волі до могутності, екстраполюючи її на увесь природний світ. Воля може діяти лише на іншу волю, а не на матерію, тож можна припустити, що усі механістичні явища, тією мірою, якою у них діє певна сила, відбуваються під впливом певної волі до могутності. Ознакою самості, призначеної бути незалежною, є неупередженість: «Слід уміти берегти себе – це найважче випробування незалежності» (Ніцше, 2002, с. 44). Берегти себе слід не у сенсі буквальному, Ніцше закликає не уникати самовипробовувань, хоча вони й пов'язані із небезпекою. Йдеться про здатність не прив'язуватися до особистостей, держав, науки, чеснот адже це є шляхом до втраплення у рабство до них. Це перегукується із назвою твору. Ніцше наголошує на корисності негативних чинників у піднесенні людського роду, проте «сказаного замало, якщо сказано лише це» (Ніцше, 2002, с. 45). Ознакою вільного духу є перебування по той бік добра і зла, де він здатний творити нові цінності. Третій розділ присвячено критиці християнства, проте не ідеї релігії. Бог мертвий: він не може сприйматися творцем світу, суддею та винагороджувачем, його добра воля явно відсутня. Однак занепад теїзму, на думку Ніцше, тільки підсилює релігійний інстинкт, який шукає іншого, справжнього вираження. Християнство власне це і зробило – поставило цінності догори дригом, зламало все самовладне, мужнє, загарбницьке, владолубне, утвердивши невпевненість, самознищення, докори сумління. Воно обернуло любов до земного і прагнення до владарювання над світом на ненависть до світу і відхід від нього (Ніцше, 2002, с.61). Четвертий розділ подано у вигляді

інтермедії, складеної із багатьох різнорідних афоризмів. Так, у афоризмі 76 Ніцше підкреслює войовничість природи людини, яка у стані миру нападатиме сама на себе. У афоризмі 126 – в двох словах викладає ідею надлюдини: «Народ – це обхідні шляхи природи, щоб дійти до шести-семи видатних людей. Еге ж, щоб відтак і їх обійти» (Ніцше, 2002, с.69). У афоризмі 149 знову звертається до ідеї вічного повернення: «Те, що одна доба сприймає за зло, - здебільшого просто невчасне відлуння того, що колись вважали за добро: атавізм давнього ідеалу» (Ніцше, 2002, с. 72). Четверта книга присвячена проблемам моралі. Ніцше розвиває ідеї «Ранкової зорі» про сліпу покору звичаям, проте додає аспект того, що насаджування своїх цінностей іншим є певним способом реалізації волі до могутності. Однак проблемою тогочасної Європи Ніцше вбачає те, що навіть ті, хто наказує, вдають із себе виконавців давніших чи вищих наказів, що дозволяє культивувати стадну людину. Стадо йде за пастирем, пастир – за своїм пастирем. Це породжує згаданий у «Веселій науці» розпад, і людина розпаду прагне покласти край війні, хоча війна і уособлює її природу. Щастя постає як ідеали останньої людини: спокій, ситість, безтурботність, єдність. Однак із суперечності двох начал людини можуть з'явитися генії, у якості прикладу Ніцше наводить Цезаря і Алквіада. Демократія із ідеєю рівності заважає людині дивитися на своє майбутнє як на власну волю. У сьомій частині Ніцше зображає численну кількість ситуацій, коли пересічна людина мстить винятковій з уже згаданих причин віри у рівність та прагнення посередності. Щоб додати градусу злободенності, поглянемо на ставлення Ніцше до жінок: «Ознака розбещеності інстинкту, вже не кажучи про зіпсутість смаку, ось яка: жінка посилається просто на пані Ролан, або на пані Жорж Санд, наче цим можна довести щось на користь «жінки як такої». Для чоловіків згадані особи тільки три дивачки, не більше! – і якраз найвагоміші мимовільні контраргументи проти емансипації та жіночої самовладності» (Ніцше, 2002, с. 127-128). Прагнення жінки до емансипації, регресу під гаслами прогресу, виникає у «прогресивних демократичних суспільствах», де дух торгівлі переважає над духом військово-аристократичним. Це іде всупереч природним інстинктам жінки і не дає їй зреалізувати свою волю

до могутності через материнство. І Ніцше як завжди виявився правим: дослідження 2019 року прогнозують, що 45% американських жінок віком від 25 до 44 років будуть незаміжніми та бездітними станом на 2030 рік.⁸ У восьмій частині Ніцше говорить про свого роду ідею Європи. Він неприхильно ставиться до німецького націоналізму, адже націоналістичні ухили породжують страждання інших народів. Він дає два визначення генія: активний геній, який творить цінності, та пасивний геній, який «дає себе запліднити» та продовжує формування та завершення цінностей. Тут ми простежуємо розвиток ідеї єдності та боротьби протилежностей, адже для розвитку ідей потрібен як «батько» так і «мати»: «Ці два різновиди генія шукають одне одного, як чоловік і жінка, але не досягають взаєморозуміння, - так само як чоловік і жінка» (Ніцше, 2002, с.143). У дев'ятому розділі Ніцше досліджує природу аристократичного суспільства, яке є зачинателем будь-якої високої культури. Суспільство створюється через жадання влади, підкорення миролюбних властолюбними. «Каста шляхетних на самому початку завжди була кастою варварів, і її перевага полягає насамперед не у фізичній силі, а в душевній, то були цілісні люди» (Ніцше, 2002, с.155). Здорова аристократія мусить відчувати себе не функцією суспільства, а його змістом; суспільство має існувати заради того, аби родити вишуканих істот, досягати свого вищого буття, а не заради самого себе. Аристократична мораль вирізняється нетерпимістю у пануванні, ця нетерпимість зараховується до чеснот під назвою справедливості. Боротьба із несприятливими обставинами породжує типи людей з небагатьма, проте стабільними рисами. Однак сприятливі обставини позначаються послабленням дисципліни, на підставі чого настає розквіт егоїзмів, у якому індивід вимушений ставати власним законодавцем, що породжує хаос, «фатальну одночасність весни і осені». Єдиною стійкою мораллю, яка здатна існувати за цих обставин, залишається мораль посередності. Проте тут Ніцше іронізує, оскільки головною складністю моралі, яка проповідує помірність і гідність, обов'язки і любов до ближнього є

⁸ <https://www.eviemagazine.com/post/45-percent-women-are-expected-to-be-single-and-childless-by-2030>

нездатність приховати іронію (Ніцше, 2002, с. 163). У якості додатку до праці «По той бік добра і зла» постає більш пізня праця – «До генеалогії моралі», написана 1887 року. Вона роз'яснює ідеї попередньої праці і складається із декількох есеїв. У есеї «Добро і зло» Ніцше протиставляє чесноти воїнів чеснотам жерців. Якщо чеснотою воїна є війна, пригоди, полювання, реалізація власної сили, то чесноти жерця позначені його безсиллям. Породжувана безсиллям ненависть призводить до найстрашнішої помсти – повстання рабів у моралі, вивернення шляхетних цінностей. Так добром вважається не прекрасність і шляхетність, а безсилля, бідність, нешляхетність. Проте переоцінку цінностей, здійснювану у рамках повстання рабів, не можна вважати тотожною переоцінці цінностей надлюдини: «саме озлоблення стає творчим і породжує вартості: озлобленість істот, які не здатні на справжню реакцію – реакцію вчинку – і які ховаються неушкоджені за уявною помстою. [...] Уся шляхетна мораль проростає із тріумфального самоствердження» (Ніцше, 2002, с.205). Ніцше переосмислює ідеали раціонального, називаючи його ознакою слабких істот. Сильна істота навпаки, усвідомлює власні інстинкти, тому здатна до спонтанних вивержень емоцій, до справжнього гніву, помсти, любові, до нападу на ворога, не зважаючи на його силу. До речі про силу – Ніцше вкотре випередив свій час: «Вимагати від сили, щоб вона не виявляла себе як сила, щоб вона не була прагненням подолати, прагненням повалити, прагненням панувати, жадобою мати ворогів, ламати опір та досягати тріумфів, не менш безглуздо, ніж вимагати від слабкості, щоб вона поставала як сила» (Ніцше, 2002, с.212). Із силою можна вести мову лише словами сили, і ніяким чином слабкість у вигляді пошуку компромісу (зрівняння позицій!) не може виглядати як сила. У другому есеї розглядається походження нечистого сумління, яке також є винаходом людей озлоблених, реактивних. Саме вони породжують ідею права як чогось, що існує абсолютно, і відповідно щось може бути правильним або неправильним. Ніцше критично ставиться до теорій суспільного договору, адже вважає, що держави створюються інстинктивно, за допомогою реалізації сильними їхньої волі до могутності, однак ці рішучі дії призводять до виникнення реакційної ідеї

нечистого сумління. «Насильством створений латентний інстинкт свободи – його ми вже збагнули, - притлумлений, згнічений, ув'язнений у внутрішньому і, зрештою, розріджуваний та напушений тільки на себе інстинкт свободи – саме таким було в своєму зародку нечисте сумління» (Ніцше, 2002, с. 250). Завершальний третій есей присвячено темі аскетичного ідеалу. Попри те, що аскетичний ідеал може суперечити цінностям життя, Ніцше вважає його можливою формою реалізації волі до могутності, спрямованої на те, аби охопити своїм поглядом увесь світ. Під певним кутом зору аскетичний ідеал можна вважати найвитонченішим вираженням волі до могутності, проте Ніцше застерігає від того, що такий ідеал може легко перетворитися на маніпуляцію та самообман: «Їм ще далеко до вільнодумців: адже вони ще вірять в істину» (Ніцше, 2002, с.308).

2.2. Ніцше та фашизм

Говорячи про Ніцше у контексті філософії війни, ми не можемо не розглянути момент рецепції його філософії італійським фашизмом та німецьким націонал-соціалізмом. Те, що Ніцше не був проповідником протофашистських ідей, вже неодноразово доведено дослідниками його творчості. Відмінності між Ніцше та фашизмом фундаментальні. Хоча Ніцше заперечував самоцінність держави і вважав її необхідною лише для того, щоб породити надлюдину (Стежко&Стежко, 2005, с. 305), він також проповідував ідею нерівності людей. Як влучно зазначає Арсентьєва, «Весь антифашистський пафос «Волі до влади» було проігноровано саме через її послідовно антидемократичну спрямованість» (Арсентьєва, 2015, с.8). Проте не можна не погодитися із наступним спостереженням Георга Лукача: «Ніцше, прагнучи до міфічного синтезу несумісних ідейних тенденцій, завжди доводив до крайнощів той мотив, який у дану хвилину володів його свідомістю, - доводив його до навмисного парадоксу, не лякаючись зовнішньої непослідовності, твердо вірячи у синтетичну силу свого міфу» (Лукач, 1934, с. 12). Через наявність парадоксів і різночитань, філософія Ніцше постає для кожного тим, чим він хоче її бачити, тому

заперечувати те, що Ніцше був передтечею фашизму не можна. Почасти ідеї Ніцше використовуються лише як красиві слова, аби спрямувати пафос ідеології, що можемо побачити зокрема у «Доктрині фашизму» за авторством Джованні Джентіле та Беніто Муссоліні. Так у цій доктрині спокійно вживаються разом ідеї переоцінки цінностей, об'єктивної волі, яка робить індивіда учасником духовного спілкування та відкидання усяких індивідуальностей, позаяк індивід може набути цінності лише у контексті держави (Джентіле, 1932). У рамках цього підрозділу ми розглянемо ті проблемні місця філософії Ніцше, які можуть виникнути за умови, якщо користуватися концептом волі до могутності у якості дослідницького інструменту. Заради цього скористаємося класичною працею Бера Бернадінера «Філософія Ніцше та фашизм», у якій автор, хоч і з явно заангажованої точки зору, намагається виявити подібні місця у філософії Ніцше та фашистських ідеологіях. Перш за все, Бернадінер порівнює «расову теорію фашизму» із Ніцшевою ідеєю нерівності людей. Вочевидь Ніцше йшлося про нерівність людей у моральному плані, про нерівність вольового лева і стадної корови, один із яких має владарювати, а інша – коритися. Філософія Ніцше носить радше індивідуальний, а не колективний відтінок. Цю ідею запозичує і Гітлер у наведеному фрагменті з «Моеї Боротьби»: «Сильний має панувати і не має зливатися зі слабким, аби жертвувати власною силою. Тільки для слабкого від народження це може видатися жахливим, на те він слабкий і обмежений; якщо цей закон не буде панувати, тоді усякий рух людства до вищого життя неможливий» (Бернадінер, 1934, с. 71). Однак ідеї Гітлера принципово відрізняються від Ніцшевих у наступних моментах. По-перше, за Гітлером, слабкі гинуть у боротьбі із сильними, у чому простежується ідея війни а не боротьби. Гітлерові було б доречніше назвати свій опус «Моя війна», адже усе його життя і було війною – війною на знищення. По-друге, Гітлер зводить поділ на сильних та слабких виключно у площину расової теорії. Проте звернімо увагу, як далеко заходить синтез ніцшеанства і расової теорії. Бернадінер наводить дослідження Гюнтера, згідно з якими люди вищих суспільних верств були в середньому вищими за інших, що серед офіцерів та викладачів вищої школи

більше людей з ознаками «нордичної» раси, ніж серед цивільних громадян (Бернадінер, 1934, с. 80). Тобто визначається не лише вищість однієї раси над іншою, а й моральна вищість «важливих» верств населення на підставі їхньої расової приналежності. Дещо більш послідовною видається апропріація ідеї утворення держави. Для Ніцше держава існувала для того, щоб породжувати видатних людей. У фашистських інтерпретаціях змінювати багато не треба було: видатною людиною є вождь, партія – нова аристократія. Дуже легко сюди додається тяга до мілітаристичної політики, стосовно чого Бернадінер наводить позицію Розенберга: «Завдяки участі чоловіків у війнах створюються основи для нового дворянства. Правда, нове дворянство не стане кастою, але буде пронизувати усі верстви населення і слугувати виділенню усього кращого, повного сил і творчого із маси [...] Нове дворянство буде дворянством крові, воно буде передаватися від батька до сина» (Бернадінер, 1934, с. 91). Маса перетворюють на слухняне стадо, вождів і героїв же наділяють рисами напівбогів і надлюдей. До речі це цікаве питання, чи можемо ми вважати лідерів тоталітарних режимів надлюдьми у розумінні Ніцше. Гітлером керувало бажання помсти єврейському народу, тому він радше був виразником слабкості а не волі до могутності, проте як щодо Путіна? Він цілком перебуває поза межами добра і зла, не переймається реакцією світової спільноти на свої дії, грає на пафосі владних цінностей на противагу «загнивающому западу». Однак потрібно з'ясувати, чи прагнення Путіна «відродити СРСР» (хоча радше Російську імперію) породжене його переоцінкою цінностей, чи навпаки, укоріненістю у тій системі цінностей, яка видається йому комфортною. В усякому разі можемо сказати, що своє жадання влади Путін реалізує досить успішно. Стосовно мілітаризації нації ситуація дещо більш трагічна. Як зазначає Альфред Боймлер: «Inequality and struggle are the prerequisites of justice. This justice does not rule over the world, not over the turmoil of the combatants, it knows no guilt and no responsibility, no trial and no judgment: it is immanent in the struggle. Therefore it is not possible in a world of peace. Justice can only exist where forces freely measure themselves against each other. Under an absolute authority, in an order

of things that knows a divine lord, in the realm of *Pax Romana*, there is no more justice, because there is no more struggle» (Боймлер, 2024, с. 124). Боймлер влучно порівнює Ніцше із Гераклітом, хоча й має намір виставити волю до боротьби як типову німецьку рису. І він абсолютно правий, проте, як ми знаємо, війна не завжди тотожна боротьбі. Італійський фашизм та німецький націонал-соціалізм використовували пафос боротьби, аби виправдати свою війну. Стосовно питань моралі, фашизм зреалізував на практиці ідею моралі панів та рабів. Якщо для Ніцше ідея моралі рабів та панів була певним чином аксіомою, на якій ґрунтувалася його моральна філософія, то у фашизмі вона постає як імператив: пан мусить владарювати, раб мусить коритися. Через це відбувається викривлення вчення Ніцше. Бернадінер наводить слова Шпенглера: «Я розрізняю трагічну і плебейську мораль. Трагічна мораль культури усвідомлює тяжкість буття, але із цього видобуває відчуття гордості і несе цю тяжкість.[...] Те, що плебейська мораль розуміє під словом «історія», ми дізнаємося із матеріалістичного розуміння історії» (Бернадінер, 1934, с. 113). Трагічна мораль таким чином є законсервованим верблюдом, проте аж ніяк не левом і не дитиною.

Окремо варто розглянути еволюцію ніцшеанських ідей у філософії Ернста Юнгера. Хоча Юнгер пройшов через дві світові війни на боці Німеччини, він не піддався впливові нацистської ідеології (проте деякі реваншистські мотиви у його творчості присутні) і спромігся на менш викривлену інтерпретацію вчення Ніцше. Рання творчість Юнгера позначена нігілізмом, проте саме у його активному значенні. На противагу пасивному нігілізмові, який можна охарактеризувати як втому духу, буддійське прагнення відмовитися від бажань через страждання, які вони викликають, активний нігілізм постає як ознака переростання попередніх ідеалів, творче руйнування заради створення чогось нового (Передрій, 2022, с.180). Як ми вже розглянули у попередньому розділі, підставою творчого руйнування для Юнгера була Перша світова війна. Вона постала реальною можливістю для здійснення боротьби, для

протиставлення цінностей мирного життя цінностям воїна, справжній природі людини при виході із ситуації повсякденності. В цьому Юнгер наближається до ідеї волі до могутності: «Збурене життя, яке виникає внаслідок втручання у нього війни, має характер своєрідного «розкриття внутрішньої потуги життя», що в свою чергу й розкриває віталістичне визначення саме по собі й може бути прочитаним як ніцшеанський віталізм, за умови, що ми припустимо оптику, в якій війна тією мірою є виявом життя, якою життя є виявом єдності впорядкованих (космічних) та хаотичних елементів» (Передрій, 2022, с. 181). Юнгер критикує ідею масової війни, адже через індустріалізацію відбувається розмиття традиційних каст. Якщо раніше війна була справою воїнів, особливого прошарку суспільства, який присвячував їй своє життя, то нині вона перетворилася на загальну справу. На війну можна відправити кожного, хто має дві руки, аби тримати гвинтівку, дві ноги, аби ходити і голову (опціонально). На підставі цього Юнгер формує ідею тотальної мобілізації – досягнення найвищого напруження духу, найвищої концентрації життєвої енергії щоб впоратися із викликами нового часу та його масової технізації (Передрій, 2022, с. 183). Людиною нового часу Юнгер робить гештальт Робітника. У понятті гештальту увиразнюється ніцшеанська ідея трьох перетворень духу. Якщо ніцшеанська ідея волі до могутності, як ми побачили, є досить розмитою і тяжіє до метафізики, то гештальт є більш чітким та концептуальним. Воля та гештальт знаходяться у зв'язку на рівні понять, однак Юнгерові вдається створити більш чітку онтологічно-ієрархічну структуру, позбавлену Ніцшевої метафоричності (Передрій, 2022, с. 185). У пізньому періоді своєї творчості Юнгер формує ідею відходу до лісу. Це своєрідна переоцінка цінностей, звернення до незмінного на протигагу мінливому калейдоскопу цінностей, породжуваному добою нігілізму. Таким чином можемо провести паралель між тріадами Верблюд-Лев-Дитина та «Невідомий солдат»-«Робітник»-«Той, хто пішов до лісу». Відхід до лісу передовсім є зануренням у самого себе, пошуком основи для-себе-в-собі, що вже саме собою є актом переоцінки цінностей у добу технологій, адже розмиває

рамки технічного світу, постає як стан зіткнення людини із буттям та міфологічним (Передрій, 2022, с. 187).

Таким чином можемо бачити, що сучасний світ не позбавляє ідеї Ніцше їїньої актуальності. Разом із тим, Ніцше легко перетворюється із «книги ні для кого» на «книгу для усіх», адже кожен може проінтерпретувати його ідеї на свою користь. Тим не менш, неможливо назвати ідею, яку не можна було б переінакшити на користь певної ідеології. Заслуга Ніцше якраз і полягає у тому, щоб через вічне повернення сказати: все це вже було, і все це вже буде. Час навчитися жити із цим.

2.3. Фрідріх Ніцше як філософ боротьби

З огляду на сказане вище, вважати Фрідріха Ніцше філософом війни ми не можемо. Як зазначає Тарас Лютий: «Попри риторику війни, в особистому житті (особливо в пізні роки) Ніцше був пацифістом: не любив пропаганди війни Бісмарком. Його сестра Елізабет Ферстер-Ніцше описала брата як адепта війни, не звертаючи уваги на використання цього поняття як метафори сили. Через це протягом багатьох десятиліть Ніцше сприймався в інтелектуальних колах як головний заводій Першої світової війни» (Лютий, 2016, с. 854). Однак з одного боку, так само не можна вважати філософами війни левову долю інших мислителів, які присвятили частину своєї творчості цій проблемі. З іншого боку, хочеться вигукнути у дусі Гегеля: «Тим гірше для війни!». Говорячи про війну, Ніцше вочевидь говорив про боротьбу. Як влучно зазначає Хатаб: «Грецький агон є історичним джерелом того, що Ніцше пізніше узагальнив у динамічній, обопільній структурі волі до влади. І важливо розуміти що така структура підриває ідею того, що влада може або має існувати безперешкодно, чи то у сенсі повного домінування, чи то у сенсі хаотичної індетермінованості. Воля до влади, особливо у культурній сфері, передбачає певне «мірило» енергій, що змагаються, навіть якщо таке мірило не здатне визначити всеосяжний порядок або сталий принцип балансу» (Hatab, 2014, р. 116). Агон, як і воля до могутності, є досконалим виявом боротьби. Там, де починається війна, закінчується агон,

адже мета війни полягає у перемозі шляхом знищення ворога, а не його подолання. Це простежується і в Ніцшевій ідеї Європи. Ніцше негативно ставився до націоналізму, його ідеальний європеець майбутнього – номадичний інтелектуал Мангайма, такий собі ландскнехт від світу думки, який здатен адаптуватися до будь-якої точки зору, адже лише він і ніхто інший здатний обирати свої схильності (Emden, 2008, р. 38). Разом з тим, концепт волі до могутності є унікальною оптикою, крізь яку можна поглянути на питання війни. Якщо раніше, як ми з'ясували, ідею справедливої війни виводили від поняття справедливості, то воля до могутності дає нам можливість здійснити переоцінку цінностей і поглянути на війну з точки зору боротьби. Проаналізуємо за допомогою волі до могутності ті проблемні місця, які ми виявили у філософських рецепція війни, розглянутих у попередньому розділі. Як ми пам'ятаємо, відсутність філософії війни у Давній Греції можна пов'язати із тим, що війна для греків не виходила за рамки боротьби, а отже не потребувала особливої рефлексії. Тут, на жаль, один-нуль на користь війни. Як би ми не хотіли, але війна ніколи не стане боротьбою, а саме про боротьбу Ніцше говорив у своїх творах. На сьогоднішній день війна втратила майже все, що було у ній від боротьби. Ніцше не знав, що колись будуть дві світові війни, ядерна зброя, міжконтинентальні балістичні ракети, важкі вогнетні системи та дрони. Подавати сучасну війну як боротьбу у пропагандистських цілях було би помилкою. Разом з тим, ніцшеанська оптика дозволяє вести мову про інші феномени сучасного бойовища: тероризм, гібридні війни, інформаційну війну. Ситуація тут двояка. З одного боку дані феномени можна інтерпретувати як агони ХХІ століття. Вони існують у рамках боротьби, адже жодна сторона не зацікавлена у тому, аби цей агон переріс у війну. З іншого боку, як ми пам'ятаємо з праці Гофмайстера, це агони безсилля а не сили. Ніцше звісно передбачав множинність способів реалізації волі до могутності, проте необхідно не втрапити у пастку множинності. Вона може породити ілюзію тотожності таких способів реалізації, що було б трагічно, адже успіхи на дипломатичному поприщі не захистять від автомата, якщо суперник все ж вирішить цей автомат застосувати.

Крім того, це може спричинитися до раціоналізації способів ведення війни, мовляв, у нас є безліч способів впливу на суперника, тому ми послуговуватимемося ними, а війна вийде на маргінес, де їй і місце. Еразм заперечував війну, адже вважав її негідною існування. Ніцше б із ним не погодився. Суть життя у волі до могутності, до становлення і примноження, яке неодмінно знайде своє вираження у війні. Війна, як боротьба, є способом вираження справжніх прагнень людини, які пригнічує християнство. Для Ніцше швидше за все більш жаданою була б найнесправедливіша війна, ніж той найсправедливіший мир, який пропонує Еразм – дбання про народ, культивування посередностей, бездумна покора християнському авторитетові. Щодо Карла фон Клаузевіца, Ніцше є дуже подібним до нього. Клаузевіц висловлює судження щодо війни, усвідомлюючи її хаотичність, відзначає, що головне на війні – тверезе розуміння власних сил. Так само і Ніцше виходить з ідеї про те, що світ непідвладний законам та метафізичним істинам; єдиним його рушієм є воля до могутності. Завдання ж надлюдини – стати творцем власних цінностей, охопити собою увесь світ, тобто зосередити у собі повноту буття. З цієї точки зору Карла фон Клаузевіца можна було б назвати Дитиною світу війни.

Щодо філософії війни ми виявили дві проблеми. Перша з них, це неспівмірність війни як особистої боротьби і війни як знаряддя політики. Потрапляючи на війну, людина губиться, вона не має ідеалів за які була б готова віддати своє життя. Філософія Ніцше розв'язує цю проблему завдяки своєму індивідуалістичному спрямуванню. Реалізація владно-вольових інстинктів, пошук боротьби це те, що мотивує кожного індивіда. Війна ж постає способом виходу з комфортних умов демократичної посередності, випробовуванням власних сил та способом творення нових цінностей. Війна за Ніцше це справа воїнів, а не солдатів, а воїном неможливо бути без війни. Разом з тим варто пам'ятати, що у «Ранковій зорі» Ніцше все ж вважав грецьким ідеалом Одісея, а не Ахілла. Це вбезпечує нас від потрапляння у пастку честі, яка могла перетворитися на закостенілу максиму. Надлюдина ж мусить перебувати поза

межами добра і зла. Хоча честь і солідарність ворогуючих сторін це важливо, не можна ігнорувати того, що різними людьми на війні керують різні мотиви. Люди на війні не рівні, тому апелювати з позицій честі до найманця, який пішов воювати за гроші, або до призовника, який опинився на полі бою всупереч своїй волі і прагне не померти, не можна. Друга проблема полягає у тому, чи можлива філософія війни після Арона, себто чи маємо ми необхідність говорити про війну, якщо і так ясно що вона є знаряддям політики. На нашу думку, концепт волі до могутності є саме тим моментом, який Реймон Арон у своїй праці не помічає. Держава за Ніцше існує для того, аби породжувати вищих людей, які реалізують своє жадання влади. Одним зі способів реалізації цього жадання є політика. Як би нам не хотілося, аби рішення держави були рішеннями держави, почасти рішення держави є рішеннями державця, одноосібного управлінця, подеколи – тирана. Яскравим прикладом застосування принципу волі до могутності у політиці є Російсько-українська війна, яку ми б наважилися назвати змішаною війною у термінах Гуго Гроція. Одним суб'єктом війни є держава – Україна, іншим – приватна особа – Володимир Путін. Одна особа цілком здатна змінити під себе конституцію, тримати у руках усю повноту влади, вести війну заради власних амбіцій, а не заради блага «підданих», підкорити їх аскетичними і стоїчними моральними ідеалами. З одного боку такий погляд є просто виправленням імен, з іншого – актуалізує значення фігури лідера та дозволяє переглянути ідею суб'єкта війни. Особливо, якщо цей суб'єкт має ядерну зброю, якою може скористатися саме як індивід, а не як державець.

У контексті раціоналізації війни основними проблемами були зацикленість на правовому аспекті справедливої війни, при ігноруванні її воєнного аспекту, оманлива віра у світ без війни та можливість легітимізувати війну, назвавши її справедливою. Стосовно першої із зазначених проблем філософія волі до могутності може дати задовільну відповідь. Ніцше цілком можна назвати прихильником права найсильнішого. Він відстоює ідею насильницького походження держави на протигагу ідеї суспільної угоди на

підставах рівності. Люди не рівні, і їхня нерівність виявляється у ступені реалізації інстинкту волі до могутності. Апеляція до справедливості як незмінної метафізичної істини зі світу, що відмінний від життя, завжди буде слабшою за апеляцію за допомогою сили. Як ми вже зазначали, Ніцше також прагнув бачити війну боротьбою. Проте його погляд кардинально відрізняється від ідеологів справедливої війни тим, що замість обмеження війни, аби вона стала нагадувати боротьбу, Ніцше утверджує ідею боротьби, веде мову про неї у позитивному ключі. Разом з тим у Ніцше ми не знайдемо чіткого обмеження боротьби. Попри те, що боротьба не є війною за визначенням, з ідей волі до могутності, нерівності людей та воїнського духу можна легко перейти до ідеї війни як крайнього засобу боротьби, що й було успішно зроблено під час Другої світової війни. Кажучи метафорично, якщо умовний Гроцій намагається накинути ланцюги на дракона війни і спустити його на землю, то Ніцше не обв'язує ніжку китайської принцеси бинтами і дозволяє їй спокійно рости. Стосовно світу без війни ми фактично перебуваємо у циклі вічного повернення. Після кожної Першої світової, розпаду СРСР, затишшя в країнах першого світу знайдеться свій Камю, свій Фукуяма, свій Габермас, який скаже: «Ну тепер то ми точно навчилися на уроках війни, і готові жити в мирі». І на кожного Камю, Фукуяму та Габермаса знайдеться своя Друга світова, своє одинадцяте вересня, своя Буча. У війни один урок: все життя це воля до могутності, нескінченне становлення і нескінченні протиборства. Хочеш миру – будь готовим до війни. Тим більше, що прагнення миру йде всупереч жаданню влади, адже може вилитися у пацифізм, як у відмову не тільки від війни, а й від боротьби. З огляду на сказане вище, Ніцше легітимує війну через концепт вічного повернення. Війна це природний стан речей, рух до миру є рухом до війни. Мир породжує посередню стадну людину, стадна людина породжує тирана, який би нею командував, тиран, бажаючи випробувати свої сили, розпочинає війну. Інша річ, що цю ідею можна спробувати прискорити і радикалізувати, що знову ж таки, дуже успішно робить Путін, протиставляючи ідею сильного імперського авторитаризму ідеї загниваючої західної демократії, чим виставляє ідею авторитаризму у позитивному світлі! Крім того, ми вже

навчені досвідом нацизму, коли квазініцшеанська ідеологія була використана задля мілітаризації нації та ведення наступальної війни, тому цей аспект ідеї волі до могутності можна тримати під контролем. Однак вчитися тримати під контролем той аспект демократії, який прагне до миру та посередності навіть перед явною загрозою війни ми вчимося прямо зараз.

Таким чином, концепт волі до могутності можна вважати ефективним засобом воєнно-філософського дослідження. Попри те, що цей концепт базується навколо боротьби, а не війни, він може дати відповідь на актуальні виклики сьогодення, зокрема індивідуальної рецепції війни, як на рівні воїна, так і на рівні державця, відходу від пацифізму та визнання війни рушійною силою історії, що дозволяє вибудувати навколовоєнний дискурс.

ВИСНОВКИ

Війна – явище непостійне та різнорідне, що ускладнює можливість вироблення цілісного вчення про неї. В залежності від авторської рецепції та індивідуальної оптики, бачення війни може суттєво відрізнятись. Загалом рецептивні стратегії дослідження війни можна поділити на три умовні категорії: антифілософію війни, філософію війни та раціоналізацію війни. Антифілософська тенденція полягає у відкиданні можливості філософії як цілісного вчення про війну. Передумов виникнення такої позиції може бути

декілька: визнання принципової хаотичності та непізнаваності війни, відсутність необхідності в осмисленні війни та бажання винести війну за межі дозволеного дискурсу як чогось, що не гідне навіть того, аби про нього говорити. Попри слушність у розумінні сутнісних характеристик війни, ця рецептивна стратегія грішить пізнавальним песимізмом та гальмує розвиток подальшої навколовоєнної дискусії. Філософський тип рецепції полягає у визнанні війни, прагненні говорити про неї її мовою. Проте розвиткові такого типу перешкоджають такі фактори як хибне тлумачення суті війни (відсутність розрізнення між поняттями боротьби як продуктивної протидії сил та війни як крайньої форми розв'язання конфлікту, заперечення боротьби) та відсутність можливості вести абстраговану розмову про війну. Якщо у більш ранніх авторів (Сунь-Цзи, Макіавеллі, спартанська практична філософія) можна прослідкувати бачення війни як самостійного явища і як можливу форму боротьби, то з часів Гоббса унаочнюється розрив між «вільною» війною як формою боротьби, та державною війною у своїй абсолютній іпостасі. На сьогоднішній день такий погляд на війну став домінантним у дискурсі, проте, попри явну слушність цього погляду, розгляд війни виключно як політичного явища не дає відповідей на актуальні проблеми сьогодення: буття індивіда у стані міждержавних воєн та можливості змішаної війни держави із диктатором, як вільним носієм одноосібної влади. Порівняно із попереднім типом рецепції, філософський тип впадає у певну оману, адже тяжіє до радикалізму. Мовляв, якщо війна є війною, ми мусимо говорити про неї, а не про боротьбу. Однак, як бачимо, війна і боротьба можуть співіснувати як різнорідні явища, і так само, як інструментарій боротьби не придатний до осмислення війни, так і інструментарій війни не годиться для боротьби. Раціоналізаторський тип рецепції полягає у осмисленні війни засобами раціонального, і, як наслідок, або внесення війни у сферу розумного шляхом надання їй правил і перетворення на справедливу війну, або навпаки, переосмислення ідеї війни і закономірно – винесення її зі сфери мислимих речей. Ці тенденції знаходять своє відображення у ідеях справедливої війни (Платон, Цицерон, Августин, Тома, Гроцій, тощо) та ідеях вічного миру

(Руссо, Бентам, Кант, Фіхте, ін.). Основними проблемами ідей справедливої війни є надмірне фокусування на правовому аспекті ідеї справедливості, при ігноруванні специфіки війни як стану безправ'я, та негативне спрямування, через що справедлива війна видається спробою «приручити» війну замість вироблення цілісного позитивного вчення. Ідеї вічного миру в історичному плані не враховували культурну неоднорідність людства та відкидали природну войовничість людини перед лицем її інтелігібельної природи. Що, як наслідок, призвело до численних повторень помилок минулого через хибну впевненість у миролюбній, раціональній та комунікативній природі людини. Серед розглянутих типів рецепції, даний тип видається нам найслабшим через фактичну підміну понять та прагнення видати бажане за дійсне.

На підставі цього нам видається слухним звернутися до філософії Фрідріха Ніцше у якості пошуку рецептивної стратегії війни, яка б відповідала потребам сьогодення. Наскрізною ідеєю філософії Ніцше є концепт «волі до могутності», як загального принципу усього живого. Ніцше вбачає волю до могутності метафізичним принципом, якому кориться увесь живий світ. Воля прагне до примноження своєї могутності, до самоствердження та самоперевершення; ці інстинкти Ніцше вважає первиннішими за інстинкт самозбереження. Воля до могутності реалізує себе через боротьбу протилежностей, завдяки якій можливе їхнє усвідомлення, перехід до творчої природи, вихід за межі добра і зла та переоцінка цінностей. Ніцше критикує метафізичні ідеї (в першу чергу – християнство) як те, що звертається до світу «мертвого» на протигагу світові «життя» у якому панує воля до могутності. Проголошуючи «Бог помер», Ніцше проголошує смерть абсолютних цінностей і закликає до їхньої переоцінки у руслі волі до могутності. Важливими концептами Ніцше, які дозволяють краще зрозуміти волю до могутності, є концепти надлюдини та вічного повернення. Надлюдина є уособленням волі до могутності, індивідом, який здійснив переоцінку цінностей. Вона має пройти три стадії духу: Верблюда (випробування себе сталими цінностями), Лева

(відкидання ярма обов'язку як утвердження власної волі) та Дитини (істоти поза межами добра і зла, яка, граючись, творить цінності). Ідея вічного повернення є певним способом подолати песимізм циклічності у світі без законів. Оскільки світ постає як боротьба суб'єктивних воель, переважання одного чи іншого начала постійно змінюватиметься і не призведе до постійної стабільності «раю надлюдини на землі». Ніцше додає до ідеї вічного повернення ідею любові до долі, адже такий стан справ є єдиним можливим, а тому й перейматися ним не варто. Завдяки тому, що Ніцше не дає чіткого визначення волі до могутності, цей принцип можна застосовувати для аналізу широкого спектру проблем, у тому числі політики та війни. Однак досвід квазініцшеанської філософії у побудові авторитарних режимів першої половини ХХ ст. дає можливість виявити ті проблемні місця філософії Ніцше, які варто мати на увазі при використанні концепту волі до могутності як регулятивного принципу. Такими проблемними місцями є наступні: ідея нерівності людей, моральна дихотомія та ототожнення війни та боротьби. Нерівність людей у філософії Ніцше визначається лише сферою морального та ступенем реалізації волі до могутності. Вона скоріше постулює плюральність способів реалізації владно-вольових інстинктів ніж редукує людську нерівність до певного чинника (у випадку із нацизмом – раси). Дихотомія моралі на мораль «надлюдини» та мораль «останньої людини» є тією ідеєю Ніцше, яку легко можна використати проти нього самого, що повсюдно застосовується у сучасному світі. Грубо кажучи, якщо я ціную рівність та стабільність, мені краще користатися моральним компасом останньої людини і делегувати відповідальність та повноваження здійснювати владу більш владолобним. Це врешті призводить до культивування посередності, яка породить того тирана, якого люди заслуговують. Найважливіше – у фокусі Ніцше перебуває саме боротьба, а не війна. Ніцше, як і усі ми, хотів би бачити війну боротьбою, отже існує небезпека вкотре видати бажане за дійсне. Проте заслугою Ніцше є розвиток позитивного вчення про боротьбу як антипод війни, а не її частину. Таким чином аналіз війни крізь призму ніцшеанства може принести плідні наслідки. Завдяки концептові волі до могутності ми

позбуваємося помилкової віри у світ без війни, дестигматизуємо війну тією мірою, якою вона лишається боротьбою (на противагу сучасному пацифізму, який схильний навпаки, стигматизувати боротьбу), знаходимо можливість говорити про індивідуальну війну, як з точки зору солдата на бойовищі, так і з точки зору диктатора в бункері. Крім того, відкидання абсолютних цінностей держави, нації, релігії дозволяє дивитися на війну, як на випробування власної волі до могутності та можливості творення нових цінностей, відшукування боротьби у серці війни. Разом із тим, філософія Ніцше не дає відповідей на питання політичного джерела війни та її вбивчої сутності. Стосовно першого, існує небезпека замінити політично-редукціоністське бачення війни на індивідуально-редукціоністське, і відкотитися у «темні» часи Сунь-Цзи. Стосовно другого, науково-технічний прогрес та гонка озброєнь майже повністю позбавили війну здатності бути формою боротьби і посилили її спроможність бути вбивством та кінцем усього у формі ядерної війни. Підсумовуючи, можна сказати, що попри те, що концепт Ніцше «воля до могутності» є дієвим та по-своєму унікальним засобом філософського дослідження війни, який дає змогу розв'язати актуальні проблеми сьогодення, використовувати його як всеосяжну максимуму осягнення війни в усій повноті ми не можемо. Разом із тим, Ніцше не суперечить ідеям Реймона Арона, а скоріше органічно доповнює їх, через що ми вбачаємо майбутнє філософії війни у синтезі поглядів цих двох мислителів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Арістотель. (2005). *Політика*. Режим доступу:
<https://chtyvo.org.ua/authors/Aristotle/Polityka/>

Арон, Р. (2000). *Мир і війна між націями*. Юніверс.

Арсентьєва, Г. (2015). Ніцшеанська концепція «Воля до влади» як влада над собою, як свобода самовираження. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 8, 7–9.

Бернадинер, Б. (1934). *Філософія Ніцше і фашизм*. Государственное Социально-Экономическое Издательство.

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>

Волковський, В. & Самчук, Р. (2023). Чи можлива «філософія після Бучі»: внесок війни в філософію. *Філософія освіти*, 29(1), 22–51.

Гоббс, Т. (2000). *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної*. Дух і Літера.

Гомер. *Іліада*. <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=529>

Гончаренко, К., & Крагель, К. (2019). Homo militaris: чому людина прагне війни? *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 61, 63–71.

Горбуля, О. (2021). Метафізичний аспект війни у А. Мозлі. У *Сучасний рух науки: тези доп. XII міжнародної науково-практичної інтернет-конференції*, (381–383).

Данканіч, Р. (2015). М. Гайдеггер про співвіднесення понять «Життя» і «Воля до влади». *Вісник Дніпропетровського університету*, 3, 22–26.

Джентіле, Дж., & Муссоліні, Б. (1932). *Доктрина фашизму*. <https://hainyzhnyk.in.ua/doc2/1932.Mussolini.php>

Доній, Н. Є. Філософія справедливої війни в політико-правовій доктрині Гуго Гроція.

<http://www.baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/download/299/8329/17391-1?inline=1>

Лебедев, А. (1989). *Фрагменты ранних греческих философов*. Наука.

Лобода, Ю. (2015). Антична філософія війни. *Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць*, 16, 14–30.

Лукач, Г. (1934). Ницше как предшественник фашистской эстетики. *Литературный критик*, 12, 27–53.

Лютий, Т. (2000). Вчення Шопенгауера та філософія Ніцше в контексті формування владно-вольового дискурсу. *Магістеріум. Історико-філософські студії*, 3, 52–62.

Лютий, Т. (2016). *Ніцше. Самоперевершення*. Темпора.

Макаренко, Н. (2004). Філософсько-концептуальний вимір категорії «війна» в історії філософсько-політичної думки. *Філософські обрії: Науково-теоретичний часопис*, 12, 152–164.

Макіавеллі, Н. (2007). *Державець*. Фоліо.

Менжулін, В. (2012). Філософія як воля до влади. *Філософська думка*, 6, 5–18.

Невідомий автор. Старша Едда. <http://edda.in.ua/teksti/starsha-edda>

Ніцше, Ф. (1993). *Так казав Заратустра. Жадання влади*. Основи. Дніпро.

Ніцше, Ф. (2002). *По той бік добра і зла. Генеалогія моралі*. Літопис.

Ніцше, Ф. (2020). *Весела Наука*. Фоліо.

Панафідін, І. (2009). Чи була філософія в Давній Спарті? *Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць*, 10, 127–139.

Панафідін, І. (2014). Justum Bellum как философская традиция морального ограничения войны. *Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць*, 15, 159–174.

Передрій, Б. (2022). Герменевтика ніцшеанства: аналітика розмаїття інтерпретацій філософії Фридриха Ніцше крізь призму еволюції ідей Ернста Юнгера. *Філософська думка*, 2, 178–189. <https://doi.org/10.15407/fd2022.02.178>

Платон. (2000). *Держава*. Основи.

Руссо, Ж. (2001). *Про суспільну угоду або принципи політичного права*. Port-Royal.

Ряшко, О., Остапенко, Л. (2016). Проблеми війни і миру у філософії Канта, Гегеля, Фіхте. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. Серія: Юридичні науки, 855, 474–480.

Слюсар, В. (2009). Проблема війни у філософії Ернста Юнгера. У *Толерантність як соціогуманітрана проблема сучасності: II Міжнародна науково-теоретична конференція: зб. матеріалів*, 241-243.

Стежко, З., & Стежко, Г. (2005). Державницькі апології Ф. Ніцше. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка*. Серія: історичні науки, 9, 303–313.

Сунь-Цзи (2014). *Мистецтво війни*. Арій.

Тарнашинська, Л. (2019). Філософія війни і миру: антропоцентрична дихотомія любові/ненависті як мотивація героїзму (За «Листами до німецького друга» Альбера Камю). *Слово і Час*, 4, 3–14.

Тихолаз, А. (1996). Геракліт Темний з Ефеса: філософ та його вчення. *Наукові записки НАУКМА. Том 1: Філософія та релігієзнавство*, 5–23.

Фіхте, И. (2003). К вечному миру. Философский проект Иммануила Канта. В Гулыга, А. & Андреева, И. *Трактаты о вечном мире*. (с. 242-250). Алетея.

Чернега, С. (2019). Становлення пантеону германо-скандинавських богів та його особливості. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*. Серія: філологія, 3(43), 114–117.

Augustine. *The city of God*. <https://www.newadvent.org/fathers/120119.htm>

Beam, C. (1998). Sartre vs Nietzsche: Will to Power, Platonism and Pessimism. *The Carleton University Student Journal of Philosophy*.

<https://seemart.wordpress.com/2008/06/09/sartre-vs-nietzsche-will-to-power-platonism-and-pessimism/>

Beck, S. (2003). *Peace Plans of Rousseau, Bentham and Kant*. URL: <http://rousseaustudies.free.fr/ArticleBeck.htm>

Bentham, J. *A Plan for an Universal and Perpetual Peace*. URL: <https://www.laits.utexas.edu/poltheory/bentham/pil/pil.e04.html>

Beumler, A. (2024). *Nietzsche, the Philosopher and Politician*. <https://www.researchgate.net/publication/378709371>

Bigongiari, D. (1957). *The Political Ideas of St. Thoma Aquinas*. Hafner Publishing Company.

Camus, A. (1961). *Letters to a German Friend. Resistance, Rebellion and Death*. Vintage Books. <https://ru.scribd.com/document/436102460/camus-letter-engl-pdf>

Cicero, M. T. (1887). *De Officiis*. Little, Brown and Co.

Clausewitz, C. (2006). *On War*. <https://gutenberg.org/cache/epub/1946/pg1946-images.html>.

Dill, M. (2017). On Parasitism and Overflow in Nietzsche's Doctrine of Will to Power. *The Journal of Nietzsche Studies*, 48(2), 190–218.

Emden, C. (2008). The uneasy European. Nietzsche, nationalism and the idea of Europe. *Journal of European Studies*, 38(1), 27-51.

Erasmus. (1917). *The Complaint of Peace*. The Open Court Publishing Co. URL: https://en.wikisource.org/wiki/The_Complaint_of_Peace

Erasmus. (2012). *Against war*. URL: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/39487/pg39487-images.html>

Grotius, H. (2014). *The Rights of War and Peace*. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/46564/pg46564-images.html>

- Habermas, J. (2022). *War and Indignation. The West's Red Line Dilemma*. <https://www.resetdoc.org/story/jurgen-habermas-war-indignation-west-red-line-dilemma/>
- Hatab, L. (2014). Nietzsche's Will to Power and Politics. In M. Knoll & B. Stocker, *Nietzsche as Political Philosopher* (pp. 113–134). De Gruyter.
- Hegel, G. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge University Press.
- Hofmeister, H. (2001). *Der Wille zum Krieg oder die Ohnmacht der Politik: ein philosophisch-politischer Traktat*. Vandenhoeck&Ruprecht
- Hume, D. (1752). *Of the Balance of Power*. <https://davidhume.org/texts/pld/bp>
- Jünger, E. (1926). *Der Kampf als inneres Erlebnis*. <https://dokumen.pub/ernst-juenger-der-kampf-als-inneres-erlebnis-1926-auf-den-marmorklippen-1939.html>
- Kant, I. (2016). *Perpetual peace. A philosophical essay*. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/50922/pg50922-images.html>
- Lee, V. (1904). Nietzsche and the "Will to Power". *The North American Review*, 179(577), 842–859.
- Locke, J. (1823). *Two Treatises of Government*. <https://www.yorku.ca/comninel/courses/3025pdf/Locke.pdf>
- Machiavelli, N. (1905). *The art of war*. <https://gutenberg.org/cache/epub/15772/pg15772-images.html#warre-2>
- Moseley, A. (2002). *A Philosophy of war*. Algora Publishing.
- Murray, S. (2013). *The Reality of War: A Companion to Clausewitz*. URL: <https://gutenberg.org/cache/epub/44200/pg44200-images.html>
- Nietzsche, F. (1911). *The Dawn of Day*. The MacMillan Company.

Patton, P. (2001). Nietzsche and Hobbes. *International Studies in Philosophy*, 33:3, 99–116.

Peters, C. (1911). Friedrich Nietzsche and his doctrine of Will to Power. *The Monist*, 21(3), 357–375.

Rousseau, J-J. (1917). *A Lasting Peace through the Federation of Europe and The State of War*. Constable and Co. URL: <https://perpetualpeaceproject.org/resources/rousseau.php>

Senger, H. (1991). *The Book of Stratagems: Tactics for Triumph and Survival*. Viking.

Shakhivskiy, D. (2024). Three philosophical receptions of war. In *International Scientific Conference «The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2024» [Abstracts]* (pp. 716-719). Publishing center «Kyiv University».

Thucydides. *History of the Peloponnesian War*. https://web.archive.org/web/20210421173915/http://en.wikisource.org/wiki/History_of_the_Peloponnesian_War

Zimmermann, R. (2014). “The Will to Power”: Towards a Nietzschean Systematics of Moral-Political Divergence in History in Light of the 20th Century. In M. Knoll & B. Stocker *Nietzsche as Political Philosopher* (pp. 39–59). De Gruyter.