

Коваленко Інна Ігорівна, кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, Національний юридичний університет
імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна
e-mail: kinna087@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-3156-9254

Мелякова Юлія Василівна, кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, Національний юридичний університет
імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна
e-mail: melyak770828@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-0200-1141

Жданенко Світлана Борисівна, кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, Національний юридичний університет
імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна
e-mail: svetlana.zdanenko@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-4335-8224

МИР ЯК ДАР І ПРИНЦИП: БОГОСЛОВСЬКА АЛЬТЕРНАТИВА ПОСТМОДЕРНІЙ ОНТОЛОГІЇ НАСИЛЬСТВА

Стаття присвячена дослідженню християнської мирної онтології як альтернативи сучасним політичним, соціальним та філософським моделям, заснованим на конфлікті та прагненні до влади. На прикладі теологічних концепцій Дж. Мілбанка та Д. Б. Харта розглянуто тринітарне розуміння миру як фундаментальної властивості створеного буття. Крім того, простежено критичний діалог християнського богослов'я з модерною та постмодерною філософією, зокрема крізь призму постмодерних концепцій дискурсивної влади і метанаративів. Підкреслено, що онтологія насильства, властива цим системам, протиставляється мирній онтології християнства. У висновку показано, що «мирна онтологія» постає як засаднича істина християнського мислення й життєвої практики, що у свою чергу відкриває можливість осмислити відмінність як значущу та цінну, як дар божественної аналогії.

Ключові слова: християнська онтологія миру, аналогія буття, дискурс влади, відмінність, соціально-політична етика.

Вступ. Сучасна цивілізація дедалі виразніше входить у фазу тектонічних соціально-політичних і культурних трансформацій. Нового вигляду набувають не тільки інституційні структури суспільства. Глобалізація, надзвичайно швидка мобільність та нові владні мережі утворили складне середовище, у якому традиційні моделі політичного порядку поступово втрачають свою визначеність. У такій ситуації конфліктність, ризик та нестабільність перестають бути випадковими відхиленнями від нормального стану і поступово набувають характеру майже звичних характеристик [1].

Особливо помітно змінився характер сучасних воєнних конфліктів. Якщо класична політична теорія війни виходила з відносно чіткої відмінності між миром і війною, комбатантами та цивільним населенням, легітимним і нелегітимним застосуванням сили, то сьогодні такі межі помітно розмиті. Значна частина конфліктів розгортається в так званих «сірих зонах» – просторах, де традиційні нормативні правила ведення війни втрачають свою регулятивну силу. Насильство дедалі більше приватизується, виходить за межі класичного державного контролю. На тлі прозорості кордонів, розвитку глобальних комунікацій та інформаційних мереж виникають умови для стрімкого поширення нових форм загроз безпеці. У результаті утворюється складна і суперечлива картина сучасного світу, у якій насильство набуває нової топографії та інтегрується в різноманітні соціальні процеси.

У зв'язку з зазначеним вище особливої актуальності набуває звернення до культурних горизонтів, що дозволяють адекватно осмислити сучасну соціальну реальність. Будь-яка політична або соціальна практика неминуче спирається на певні світоглядні передумови. І те, як суспільство розуміє природу влади, свободи чи конфлікту, значною мірою визначає характер його політичних і культурних структур. Саме тому дослідження сучасного насильства потребує критичного розгляду тих інтелектуальних традицій, які формують ціннісні орієнтири сучасності.

Однією з найвпливовіших інтелектуальних парадигм останніх десятиліть є постмодернізм. Цей складний культурно-філософський проєкт сформований у контексті тривалої й подекуди болісної деконструкції модерних соціальних практик, інституцій та великих наративів. У центрі постмодерністської критики перебуває, зокрема, ідея емансипації [2–10], що впродовж тривалого часу визначала нормативний ідеал модерної епохи. Історичний досвід ХХ століття змусив переглянути її однозначно позитивне трактування. Емансипація постає не лише як обіцянка визволення, а як суперечливий історичний феномен, здатний поєднувати прагнення свободи з потенціалом нових форм примусу.

Модерністський проєкт, що проголошував звільнення людини від традиційних обмежень і залежностей, часто спирався на прагнення до раціональної

уніфікації соціального порядку. У межах такого підходу єдність розумілася як абстрактна універсальність, здатна підпорядкувати собі різноманіття людського досвіду. У результаті все, що не вкладалося в універсалістські схеми впорядкування реальності, стало сприйматися як загроза стабільності та порядку. Інакшість (культурна, релігійна чи політична) у такій логіці легко перетворювалася на об'єкт підозри або навіть системного придушення. У цьому сенсі історія тоталітарних режимів ХХ ст. лише з особливою виразністю продемонструвала потенційні небезпеки модерного проекту. Так, радянський досвід із його репресивною системою контролю над суспільством та особистістю оголив приховану логіку модерної раціональності, показавши, наскільки органічно може поєднуватися прагнення до раціонально організованого соціального порядку з практиками політичного насильства.

Як реакція на попередній травматичний досвід постмодерн не тільки заперечує певні політичні або культурні інституції, а й намагається радикально переглянути метафізичні та онтологічні передумови модерної картини світу. Якщо модерну властива віра в універсальну раціональність та єдиний горизонт істини, то постмодерна перспектива дедалі більше тяжіє до визнання множинності інтерпретацій, культурних наративів та форм людського досвіду. Постмодерністська традиція намагається розірвати небезпечний зв'язок між прагненням до єдності та практикою примушення, між ідеєю порядку та виключенням інакшого.

Водночас осмислення трагічного досвіду тоталітаризму не означало автоматичного входження людства у стабільну епоху миру. Навпаки, культурна атмосфера останніх десятиліть ХХ ст. і початку ХХІ ст. виявилася глибоко амбівалентною. З одного боку, зростає чутливість до соціальних суб'єктів, які раніше залишалися поза межами домінантних дискурсів. З іншого боку, насильство не зникає, а лише змінює свої форми, набуваючи нових механізмів дії.

Глобальна дестабілізація, фрагментація соціального простору та поява нових форм агресії свідчать про те, що занепад великих ідеологічних систем не ліквідує самої можливості насильства. Йдеться радше про зміну його історичних форм та механізмів дії. Насильство переміщується в нові соціальні контексти, інтегрується у складні мережі сучасних взаємодій і таким чином продовжує визначати обриси сучасного світу.

У такому контексті християнська думка неминуче повертається до фундаментального питання про справжню природу емансипації. Чи справді постмодерністська стратегія означає звільнення від тоталітарних імпульсів – як у сфері мислення, так і в практиці соціального життя? Чи, можливо, подолання насильства потребує більш глибокого онтологічного підґрунтя,

що спирається на богословське розуміння миру, любові та позитивної відмінності, джерелом якої є саме Боже буття?

Водночас постає питання про першооснову реальності. Чи має вона трансцендентне джерело, здатне гарантувати позитивний сенс різноманітності, чи ж порядок світу є результатом історичної взаємодії сил, дискурсів і контингентних процесів? Саме на цьому граничному рівні розгортається принципове напруження між постмодерністським баченням світу та класичним християнським нарративом про реальність.

Аналіз останніх джерел і публікацій. Проблема миру та справедливого порядку в політичному і соціальному контексті має глибокі теоретичні витoki, що утворюють фундамент для позитивної онтології миру [11]. У доктринальній богословській літературі проблема насильства розглядається в діалозі з соціальною теорією, задаючи тринітарну перспективу миру як альтернативу ліберальним та секулярним порядкам [12]. Крім того, християнська теологічна традиція розширює онтологічні концепції миру через естетичний вимір, звертаючи увагу на первісну мирність буття [13].

Проблематика миробудівництва та конфліктної етики в християнській традиції активно розробляється і в новітніх академічних публікаціях. Так, зокрема, запропоновано мультидисциплінарну концепцію *just peace*, що поєднує юридичні та моральні принципи для захисту людської гідності й мінімізації насильства в умовах конфлікту [14]. У межах християнського розуміння онтології війни та миру воєнний конфлікт розглядається передусім як соціокультурний, а не природно необхідний феномен [15]. Ще один напрям складають дослідження, орієнтовані на актуальні геополітичні реалії, зокрема війну в Україні та її вплив на християнське розуміння миру [16; 17], а також пов'язаної з цим проблеми прав людини [18]. Ці публікації демонструють, що сучасна наукова спільнота продовжує розвивати християнську етику війни й миру як динамічний, міждисциплінарний дискурс, залучаючи моральну теологію, філософію, гуманітарне право та соціальні науки до розв'язання актуальних практичних проблем людського співжиття в умовах конфліктів.

Водночас слід зазначити, що християнська етика миру потребує подальшого осмислення в контексті постмодерністської концентрації на механізмах влади, дискурсивного контролю та кризи метанаративів, що призводить до секулярної й деструктивної онтології насильства.

Мета статті – дослідити християнську мирну онтологію як богословську основу позитивного суспільного порядку та гармонійного співіснування відмінностей, протиставляючи її іманентній логіці насильства модерну та постмодерну, а також показати практичну значущість мирного нарративу для етики, політики та соціальної взаємодії.

Виклад основного матеріалу.

Від волі до влади до етики уразливості: філософія насильства в постмодерну добу

Витоки постмодерністського світобачення значною мірою сягають філософії Фрідріха Ніцше, чий радикальний перегляд метафізичних засад західної культури істотно вплинув на формування інтелектуального клімату минулого століття й зберігає свою актуальність у сучасну добу. Насильство є однією з центральних проблем у творчості Ф. Ніцше [19–21]. Воно нерозривно пов'язане з уявленнями про силу, жорстокість, протистояння, боротьбу, війну. Філософ не зводить насильство до випадкового, побічного історичного феномену. Насильство наділено статусом фундаментального принципу, що пронизує різні рівні реальності – метафізичний, космологічний та антропологічний.

Емансипативна перспектива романтичної історіософії з її утопічною вірою в суспільство, вільне від зла та насильства, для Ф. Ніцше є щонайменше сумнівною. У праці «Генеалогія моралі» філософ підкреслює, що становлення впорядкованого суспільного ладу невіддільне від досвіду жорстокості: «кров, страждання та жертвопринесення» є необхідними умовами формування будь-якого нормативного соціального порядку [19, р. 38]. Конфлікт, отже, інтерпретується як продуктивний і навіть необхідний чинник історичного розвитку. Так, війна у Ф. Ніцше постає не як відхилення від норми, а як один із базових способів існування людських спільнот. Мир у цій перспективі не має самодостатньої цінності, а виступає, радше, тимчасовою паузою в безупинній динаміці сил. Таку ідею виразно сформульовано в «Так казав Заратустра»: «Ви маєте любити мир як засіб до нових війн – а нетривалий мир більше, ніж довгий» [20, р. 47].

Показово, що Ніцше говорить про «повчальний досвід» війни, наголошуючи на її опосередкованому культуротворчому ефекті [22]. У такій оптиці насильство набуває онтологічного статусу: воно мислиться не як вторинне явище, зумовлене конкретними історичними обставинами, а як первинний імпульс буття. У світлі ніцшеанської концепції волі до влади це означає, що в основі реальності лежить не гармонія, а напруження сил, боротьба та самоствердження.

Звідси випливає й характерний для мислителя ідеал існування, що передбачає постійну відкритість до ризику й небезпеки – *gefährlich leben*. У «Сутінках ідолів» ця настанова отримує афористичну форму: «Відмовившись від війни, людина відмовляється від величного життя...» [21, р. 45]. Відмова від війни тлумачиться як відмова від інтенсивності та повноти існування.

Отже, у філософії Ф. Ніцше конфлікт не постає як трагічне порушення первісної цілісності, а, навпаки, осмислюється як нормативний і онтологічно

виправданий стан реальності. З огляду на насильницьку та конфліктну природу буття Ф. Ніцше описує внутрішню сутність усього сушого як волю до влади. Звідси випливає, що зіткнення відмінностей є не лише неминучим, а й має позитивне значення. Конфлікт постає не як відхилення від певного первісного мирного стану і не як надмірне явище, яке слід якнайшвидше усунути з мінімальними втратами. Це не аномалія і не катастрофа, а нормальний прояв і справжнє вираження самої реальності. Саме тому християни з їхнім наративом миру й любові не вписуються в цю героїко-войовничу картину світу. Оскільки християни прагнуть зупинити боротьбу та зменшити насильство, Ф. Ніцше характеризує їх як мстивих, слабких і боязких людей, які перебувають під впливом «рабської моралі» і неспроможні прийняти жорстку істину буття. Таке розуміння відмінностей як неминучого конфлікту згодом стає характерним мотивом для багатьох постмодерністських філософів.

Важливе тло для ключових напрямів постмодерністської філософії утворює наратив про буття як неуявне та піднесене «місце» трансцендентального насильства. Особливої уваги тут заслуговують ідеї Жака Дерріда, оскільки саме цей філософ мислить насильство не як зовнішнє щодо розуму чи культури явище, а як їхню внутрішню умову. Йдеться не про випадкові або історично зумовлені форми насильства, а про його структурну вкоріненість у мові, мисленні та самій можливості смислу.

Така позиція отримує своє класичне формулювання в есе «Насильство і метафізика», де Ж. Дерріда полемізує з Е. Левінасом. Автор вводить ключову тезу: філософія не може повністю усунути насильство, оскільки вона завжди оперує засобами мови; мова ж передбачає акти розрізнення, узагальнення та іменування, що неминуче є «насильницькими» щодо унікальності означуваного [7]. Інакше кажучи, самий акт мислення вже передбачає мінімальну форму насильства, оскільки він переводить інакшість у структуру поняття.

Із цього випливає рішучіша теза: насильство не є викривленням первісно «чистої» раціональності, а, навпаки, становить її умову. Саме тому Ж. Дерріда критикує класичну метафізику, включно з томістською традицією, за прагнення ототожнити Бога і буття. Таке ототожнення, на його думку, є не просто теоретичною помилкою, а актом концептуального підпорядкування, у якому біблійна ідея живого, трансцендентного Бога редукується до універсальної категорії буття [Там само, р. 146–150]. Тим самим метафізика постає як форма «вищого» насильства (не фізичного, а онтологічного й символічного), що пригнічує відмінність на користь тотожності.

Слід зазначити, що аргументація Ж. Дерріда не обмежується критикою теології чи метафізики. Вона спирається на більш фундаментальний аналіз мови, розгорнутий у праці «Про граматологію» [6]. Філософ показує, що будь-

яка система означування заснована на *différance* – грі відмінностей і відтермінувань, яка унеможливує повну присутність смислу [6, р. 61–65, 141–144]. Це означає, що будь-яке значення виникає лише через відмінність від іншого значення і ніколи не збігається саме з собою. У цьому сенсі мова не просто виражає реальність, а структурує її через розриви, зміщення та виключення. Саме ця структура може бути зрозуміла як «архе-насильство» – первісне насильство, що передує всім конкретним формам примусу.

Важливо підкреслити, що таке розуміння насильства має суворо аргументативний характер. На думку Р. Бернасконі, для Ж. Дерріда насильство виникає одночасно з артикуляцією [23, р. 13–30]. Це означає, що без певного «насильства розрізнення» неможливе жодне мислення загалом. Відтак проєкт повного усунення насильства – чи то в етиці, чи в політиці – виявляється концептуально неспроможним.

Саме в цьому пункті Ж. Дерріда розбіжний з Е. Левінасом. Останній прагне вибудувати етику, засновану на абсолютній інакшості Іншого та вільну від насильства. Проте, як показує Ж. Дерріда, сама можливість звернення до Іншого потребує мови, а мова неминуче узагальнює і тим самим частково «зраджує» унікальність іншого [7, р. 128–133]. Отже, етика не може бути повністю очищена від насильства. Вона може лише усвідомлювати його і прагнути мінімізувати його наслідки. У цьому сенсі, як зазначає С. Кричлі, деррідіанська деконструкція не руйнує етику, а радикалізує її, поміщаючи в умови постійної відповідальності без остаточних гарантій [24, р. 67–72].

Подальший розвиток цієї лінії веде до важливого висновку: якщо насильство вкорінене в мові та мисленні, то воно неминуче проявляється і в соціальних інститутах. В есе «Сила закону» Ж. Дерріда показує, що право ґрунтується на акті «засновницького насильства», який сам не може бути виправданий у межах уже наявного закону [8, р. 6–10]. Навіть більше, кожне застосування закону потребує інтерпретації, а отже – рішення в умовах невизначеності, що також передбачає елемент насильства [Там само, р. 23–28]. Таким чином, насильство виявляється вбудованим не лише в мову, але й у структуру політичної та правової реальності.

Ж. Дерріда радикалізує розуміння насильства, переводячи його зі сфери емпіричних явищ у царину умов можливості мови, мислення та соціальної реальності. Це дозволяє виявити приховані механізми панування, що діють на рівні понять і структур. Водночас така позиція ставить перед філософією серйозну проблему: якщо насильство є неминучим, тоді залишається говорити не про його усунення, а лише про його усвідомлення, перерозподіл та етичний контроль.

Специфічна оптика бачення війни та насильства представлена у працях Жана Бодріяра. Насильство, за Ж. Бодріаром, є симптомом глибинної трансформації реальності, у якій подія дедалі більше підпорядковується режиму знаків і симуляції. Одна з ключових ідей філософа полягає в тому, що сучасна війна перестає бути виключно тілесним актом і більше не може розумітися як суто матеріальне зіткнення держав. Війна опинилася у просторі симуляції, де образи, моделі та сценарії передують подіям і структурують їхнє сприйняття.

Показовим у цьому відношенні є аналіз війни в Перській затоці (1991 р.), здійснений у творі «Війни в Затоці не було» [25]. Провокаційна назва не означає заперечення факту воєнних дій чи людських жертв. Автор показує, що в умовах гіперреальності класична модель взаємного зіткнення перетворюється на подію, що функціонує здебільшого в символічному та медійному вимірах. Медійне зображення війни не стільки репрезентує воєнні дії, скільки формує реальність їхнього сприйняття. Війну заміщено її зображенням. Знак більше не відображає реальність, він її створює [26]. Для глобальної аудиторії війна існує передусім у вигляді телевізійних образів, військових брифінгів та комп'ютерних симуляцій, а отже, постає як контрольована подія, сконструйована за логікою медіа та глобальної комунікації. У підсумку, світ спостерігає не стільки за війною, скільки за її відредагрованою версією.

В умовах постмодерну, де знаки та символи витісняють реальність, «війна, якої не було» стає метафорою панування симулякрів, а образ війни виявляється важливішим за саму подію. Саме тому Ж. Бодріар, не заперечуючи факту насильства, зауважує: війна втратила вимір історичної події та символічного ризику, вона перетворилася на реалізацію медійного сценарію. «Усі ми – заручники медіачаду, що змушує нас вірити у війну. ... ми поміщені у симулякр війни, начебто під домашній арешт, – пише французький філософ, – ... наше місце обов'язкового перебування – екран телевізора, де ми щоденно піддаємось віртуальному бомбардуванню» [25, р. 25]. Згідно з такою радикальною інтерпретацією, війна – це симулякр, у якому межі між реальною подією та його медійним образом стають нерозрізненними.

Розвиваючи ідею про трансформацію зла і насильства, Ж. Бодріар виходить з того, що сучасна система прагне до тотальної транспарентності, усунення негативності та керованості всіх процесів [27]. Однак усунення відкритого конфлікту не означає зникнення насильства. Натомість насильство стає дифузним і структурним. Воно проявляється не стільки в прямому фізичному знищенні, скільки в універсалізації норм, стандартизації поведінки, інтеграції відмінностей в єдину глобальну модель. Війна в такому контексті є не винятком, а, радше, екстремальним проявом загальної логіки керованості: вона

управляється, моделюється та інтегрується в економіко-медійний порядок. Ж. Бодріяр фіксує парадокс: в епоху, коли зло нібито викрите і нейтралізоване, воно повертається в більш абстрактній формі й важко локалізується. Насильство стає «гладким» і технологізованим, втрачає колишню трагічну форму, проте набуває тотального характеру.

Ілюзію повної керованості та надійної безпеки глобалізованого світу спростовує тероризм – символічний виклик глобальній системі [28]. Терористичний акт повертає смерть як радикальний, незворотний жест, що не піддається повній інтеграції в систему. Важливо підкреслити, що Ж. Бодріяр не пропонує морального виправдання тероризму. Його завдання – виявити структурну логіку: тероризм виступає як форма символічної протидії універсалістській та експансивній глобалізації. Це не просто фізичне знищення, а виклик на рівні знаків та образів. Терористичний акт передбачає медію циркуляцію. Він, як і війна, розрахований на образ, трансляцію, глобальний ефект і тим самим вписаний у систему гіперреальності, проти якої спрямований.

Причини зростання насильства в суспільстві Ж. Бодріяр пояснює втратою моральної традиції у вигляді релігійних наративів. Коли зло позбавлене метафізичної глибини і стає «прозорим», воно перестає виконувати роль чіткої антитези добра. Саме така нейтралізація створює умови для повернення зла в радикальованій формі. У системі, що функціонує в режимі відносності та медійної симуляції, терористичний акт постає як спроба встановлення абсолюту через смерть. Це не лише фізичне руйнування, а символічний жест, який повертає межу там, де вона була стерта. Тероризм постає як протидія моральному релятивізму: там, де універсальне гине в процесі глобалізації, де істина стає гнучкою й адаптивною, радикальне насильство прагне відновити межу та абсолют. Тероризм породжений сингулярністю, що мстить за всі сингулярні культури, знищені тенденціями, що уніфікують [25, р. 84–87].

При подібній ситуації у культур, націлених на боротьбу за свою ідентичність, не залишається ресурсів (економічних, політичних), щоб її обстоювати. Як писав папа Бенедикт XVI, «наявність чіткої Віри, заснованої на Символі віри Церкви, сьогодні можуть затаврувати фундаменталізмом. Тоді як релятивізм, тобто здатність «кидатися тут і там, бути хитким вітром будь-якої доктрини», здається єдиною прийнятною для Сучасності позицією» [29].

Одним із показових прикладів постмодерних підходів до емансипації є концепція Джудіт Батлер. Її критика стабільної ідентичності та перформативна теорія гендеру спрямовані проти будь-якої субстанційної антропології, що могла б функціонувати як нормативний інструмент виключення. За такого бачення «сутність» постає не як онтологічний факт, а як ефект повторюва-

них соціальних практик. Суб'єкт виявляється не носієм даної йому природи, а результатом дискурсивного виробництва.

Зазначений підхід має безсумнівний демістифікаційний потенціал: він виявляє, яким чином універсалістські категорії здатні маскувати владні механізми. Насильство розуміється не лише як фізичне знищення, а передусім як нормативне визначення меж «допустимого життя». Однак саме в цьому місці виникає принципова напруга. Якщо будь-яка стабільна онтологія суб'єкта трактується як потенційно репресивна, то на чому тоді може ґрунтуватися універсальна вимога ненасильства? Якщо гідність не має онтологічного статусу, а є результатом історично мінливої чутливості, то чи не стає сама етика вразливості контингентною конструкцією?

Пошуку засад позаетичної логіки системного насильства присвячена праця «Сила ненасильства: зчеплення етики та політики» [30]. Дж. Батлер активно використовує концепт *оплакуваності* (*grievability*), згідно з яким у публічному просторі не всі життя вважаються однаково вартими жалоби, а отже, не всі життя визнаються повноцінно «людськими». Авторка наголошує на онтологічній уразливості людини – фундаментальній залежності від інших, тілесній відкритості, обумовленості символічним порядком. Так, зокрема, політичні та медійні фрейми визначають, чи буде життя захищеним, чи можна його знищити «безкарно», чи буде смерть оплакана.

У контексті воєн, тероризму, міграції та расової політики Дж. Батлер показує: життя «своїх» широко висвітлюється, персоналізується; життя «чужих» зводиться до статистики, суто «втрат». Звідси випливає, що оплакуваність – це індикатор *політичного* визнання людяності. «Є різниця між тим, що когось оплакують, і тим, що про цю людину ще за життя відомо, що її оплакуватимуть після смерті, – зазначає Дж. Батлер. – У другому випадку діє умовний спосіб: про оплакуваних сумували б, *якби* вони втратили життя; ті, хто не заслуговує на оплакування, – це ті, втрата яких залишить ледь помітний слід або взагалі відбудеться безслідно. ... оплакуваність розподіляється по-різному... Подібно до того, як ми говоримо про нерівний розподіл благ або послуг, гадаю, ми також можемо говорити про радикально нерівний розподіл оплакуваності» [Там само, р. 57].

Критерії визначення цінності того чи іншого життя зумовлюють системне насильство в суспільстві, визначають логіку насильства з боку ієрархічної системи. Як приклад Дж. Батлер наводить рух *Black Lives Matter*, у ході якого фіксація суспільної уваги на підвищеному рівні поліцейського насильства на адресу чорношкірих громадян зміщує акцент з інших його форм [Там само, р. 18].

Розвиваючи цю думку, можна сказати, що в сучасному суспільстві система, яка утримує від насильства, заснована не стільки на верховенстві закону,

скільки на особливому способі стримувань і противаг. Такий спосіб формується як результат сукупної дії векторів взаємних суб'єктивних оцінок «оплакуваності» (тобто цінності потенціалу) різних соціальних груп і категорій. У своїх наслідках він призводить до системного насильства щодо тих, хто в межах домінуючих нормативних уявлень постає як найменш цінний або привабливий. На глибинному рівні розгортання загального насильства стримується страхом за власне життя та побоюванням опинитися в позиції виключених – паріїв. Водночас цей порядок відтворюється через розширення апарату примусу, що функціонує в межах біополітичної логіки, описаної Мішелем Фуко: соціально-політичні механізми керують розподілом уразливості, диференціюють ступені захищеності життя та санкціонують ескалацію насильства щодо тих, чиє існування визнається менш цінним [4].

Таким чином, світ в умовно взятій моделі секулярного суспільства підтримується не позитивним чином (засновується не на єдності, не на поділюваних членами суспільства цінностях солідарності або атмосфері співвіднесення), а негативно – через страх повернути у свій бік латентну агресію, що концентрується в суспільстві [30, р. 65].

Світське суспільство, що втратило теологічний метанаратив, втрачає систему координат, а також універсально прийнятну відповідь на питання: що змусить нас активно захищати життя іншого і життя загалом? Модель, запропонована Дж. Батлер, демонструє, що лише обмежена кількість психічних процесів на ділі утримує людину від позбавлення життя неугодного іншого. У такій моделі інший сприймається в категоріях біополітики: як індивід, одиничний представник людства або соціальної групи, чия цінність життя вимірюється виключно статусом перебування в ієрархії. При цьому в описуваному Дж. Батлер сучасному суспільстві не наявний *особистісний* вимір, населення сприймається в контексті «епістемологічної нуліфікації» – як ресурс (людський капітал), як коли б не йшлося про живих людей [Там само, р. 82]. У такій моделі немає місця особистості як правомочному суб'єкту, який несе в собі цінність і потенціал незалежно від соціальної приналежності.

Утім було б спрощенням стверджувати, що позиція Дж. Батлер залишає етику без підстави. Аргумент авторки полягає не в тому, що нормативність є довільною, а в тому, що вона завжди історично та соціально опосередкована. Уразливість, на яку вона спирається, не є суто дискурсивним конструктом: вона має тілесний, матеріальний вимір. Людське життя, за Дж. Батлер, із самого початку є залежним від інших, відкритим до поранення, таким, що потребує визнання. Саме ця первинна залежність і становить мінімальну онтологічну умову етики.

Таким чином, відмова від трансцендентного фундаменту не означає відмови від підстави загалом. Підстава нібито зміщується: замість апеляції до метафізично гарантованої сутності суб'єкта йдеться про спільну тілесну крихкість як універсальний досвід. Ненасильство обґрунтовується не через апеляцію до незмінної природи, а через усвідомлення того, що всі життя структурно піддані можливості знищення. У такій перспективі «тверда» онтологія може виглядати небезпечною, оскільки історично саме апеляції до природи, сутності чи божественного порядку нерідко легітимували виключення. Постструктуралістська обережність щодо онтологічних тверджень є, таким чином, не теоретичною слабкістю, а етичною стратегією – способом мінімізувати ризик насильницької уніфікації.

Однак навіть за такого уточнення напруга не зникає. Якщо вразливість є єдиною універсальною характеристикою, то чи достатньо цього для позитивної концепції миру? Чи може спільна крихкість забезпечити не лише заборону на знищення, а й підставу для утвердження повноти буття іншого? У цій точці дискусія переходить від питання про мінімізацію шкоди до питання про природу блага – а це вже сфера, де розбіжність між постмодерною та християнською онтологіями стає визначальною.

Інакше кажучи, постмодерна деконструкція звільняє від жорстких метафізичних схем, але водночас позбавляє мислення стійкої підстави для нормативного судження. Критика насильства виявляється переконливою на рівні аналізу дискурсу, проте її онтологічний статус залишається невизначеним. Відмова від трансцендентного горизонту дозволяє уникнути тоталітарної уніфікації, але чи не відкриває вона простір для нових, менш очевидних форм влади, які вже не потребують апеляції до «сутності», а діють через змінні конфігурації норм?

У цьому пункті розбіжність із християнською перспективою набуває засадничого характеру. Там, де постструктуралістська думка бачить загрозу в будь-якій онтології, християнська традиція стверджує позитивну онтологічну основу гідності – не як інструмент уніфікації, а як джерело непорушної цінності кожної особи. Відмінність у цьому випадку не є продуктом боротьби дискурсів, а має буттєвий статус. Мир мислиться не як результат тимчасового балансу сил, а як вкорінений у самому устрої реальності.

Саме тому дискусія з Дж. Батлер, а ширше – з постмодерною традицією, не може обмежуватися соціальною чи політичною площиною. Вона є суперечкою про те, чи можлива ненасильницька етика без онтологічного фундаменту і чи не перетворюється радикальна критика метафізики на нову форму метафізичної безпідставності.

Мирна онтологія як альтернатива метафізиці насильства: християнська відповідь постмодерну

Як було показано вище, постмодерністська онтологія відкриває широке поле для розмаїття неузгоджених, а отже, потенційно конфліктних наративів і мовних ігор. Множинність інтерпретацій розгортається як мереживо окремих, ізольованих голосів, де будь-яка спроба встановити універсальний сенс завжди умовна і тимчасова.

Християнська альтернатива постмодерністській «онтології насильства» принципово інакше осмислює передумови самого буття. Так, розповідь про творіння *ex nihilo* не передбачає первинного хаосу чи вічної боротьби протиборчих сил. Вона відкриває темпоральне, поступове розгортання божественної доброти та мирного порядку. Біблійний наратив показує творіння як «добре вельми», внутрішньо благодатне. Звідси й наголос: зло та насильство не походять від Бога, не мають власного позитивного існування. Вони виявляються як тимчасове викривлення, що не вписується у величний та мирний лад творіння. За такого бачення світ постає не ареною безупинної боротьби, а середовищем, де відмінність та різниця інтегровані в гармонію. Насильство ж – трагічний відступ від Божого задуму, неналежний стан, випадковий розрив, що не руйнує глибинної структури реальності.

Сучасний теолог та лідер християнського інтелектуального руху «Радикальна ортодоксія» Джон Мілбанк вважає, що створена реальність має осмислюватися за аналогією з іманентним божественним життям [12]. Тринітарна єдність дозволяє мислити множинність без розриву сутності, що в підсумку не суперечить цілісності буття. Йдеться передусім про участь створеного порядку в божественному житті: світ відображає Творця, не втрачаючи власної відмінності. За такого розуміння буття не мислиться як наслідок еманції чи діалектичного «відпадання» від абсолюту. Його слід розуміти як вільний і мирний акт божественного дарування, позбавлений примусу чи необхідності. Саме тому глибинна основа реальності є не полем первинного конфлікту, а простором співвіднесеності та участі. Відмінність не є викривленням єдності й не приховує в собі потенційної ворожнечі. Вона має аналогічний характер і вкорінена в тринітарній структурі самого буття. Насильство будь-якого типу – від відвертого примусу до витончених форм домінації, замаскованих під універсальну гостинність чи раціональну стриманість, – розглядається як спотворення створеної реальності, а не як її онтологічна засада. Ідеться про різні прояви тієї самої «волі до влади», що прагне підпорядкувати або нейтралізувати інакшість. Як зазначає Дж. Мілбанк, «порівняно з християнством усі інші міфи або наративні традиції стверджують чи ледь приховують

первинне фундаментальне насильство, яке сакральний порядок лише стримує» [12, р. 262]. На противагу цьому дослідник пропонує відродити «...альтернативний міф, що є так само безпідставним, проте втілює «мирну онтологію», яка сприймає відмінності як співвіднесені за аналогією, а не такі, що однозначно суперечать одна одній» [Там само, р. 279].

Оригінальною стороною описуваного богословського проекту є його соціальна спрямованість. Для Дж. Мілбанка теологія стає своєрідною соціальною теорією, оскільки опис реальності не зводиться лише до оповідання про не-явну або явну боротьбу, як це часто пропонують політики, соціологи чи економісти. Християнська онтологія миру здатна показати вихід з сучасної кризи демократії та запобігти стрімкому поширенню насильницької політичної риторики. Як наголошує Дж. Мілбанк, «християнство... є повною протилежністю будь-якому героїчному ототожненню доброчесності з силою, успіхом або завоюванням. Воно прославляє залежність і проголошує відмову від насильства» [Там само, р. 286].

Відповідно до політичного тлумачення тринітарної онтології миру, суспільне управління має бути спрямоване на позитивну моральну й комунітарну мету – утвердження спільного блага. Діяльність влади не може зводитися лише до нейтралізації насильства та процедурного регулювання конфліктів. Сучасний же лібералізм, зосереджений переважно на захисті автономії та обмеженні зла, припускає фундаментальний егоїзм та конкуренцію інтересів. На противагу такому розумінню політичного порядку Дж. Мілбанк наполягає на необхідності позитивної теології миру, спираючися на богословську спадщину Августина Гіппонського.

За Августином, град земний, на відміну від граду небесного, визначається не любов'ю (*caritas*), а прагненням до панування: «Земне царство було породжене самолюбством, що сягнуло презирства до Бога... жага до панування панує ... над князями так само, як і над поневоленими народами... – як над тими, хто перебуває при владі, так і над тими, хто їй підкоряється (*libido dominandi*)» [11, р. 237]. Вплив *libido dominandi* викривляє навіть ті якості, що здаються доброчесними. Так, героїчні доблесті античного світу, врешті-решт, виявляються отруєними насильством та прагненням до влади. За видимістю мужності та громадянської честі прихована воля до домінування. Радикальність августинівської критики відображена у відомому запитуванні: «Усуньте справедливість – і що залишиться від царств, як не великі розбої? А самі розбої – що вони, як не малі царства?» [Там само, р. 80]. Такі слова демонструють, що політична сила та воєнна доблесть, позбавлені справжньої справедливості, по суті, не відрізняються від узаконеного насильства. Відпо-

відно, держава, позбавлена справедливості, відрізняється від банди лише масштабом, проте не принципом.

Натомість Августин пропонує позитивне визначення миру як нормативної мети політики: мир є спокоєм порядку [11]. Тут мир (рах) розуміється не як проста відсутність конфлікту, а як упорядкована гармонія відносин, де в ієрархії любові кожна реальність посідає належне їй місце. Політична спільнота, отже, покликана втілювати не баланс сил чи тимчасовий компроміс інтересів, а справедливий порядок, заснований на правильно спрямованій любові. Саме в цьому пункті августинівська традиція, розвинена Дж. Мілбанком, протиставляє себе ліберальній моделі: замість мінімізації зла – утвердження позитивного спільного блага, замість *libido dominandi* – *caritas* як принцип спільності й миру.

Слід, однак, зважати, що історія людства та досвід особистого життя ясно показують: ми живемо у світі, де конкуренція, боротьба за ресурси, контроль і влада нерозривно і майже сповна визначають усі аспекти людського ставлення до світу і до себе. Як зазначає Дж. Мілбанк, «будь-які теорії, продукти та інтереси – походження Всесвіту, питання про спорідненість людини з тваринами, любов до прекрасного, гуманітарна занепокоєність, більш швидкий транспорт – можуть, врешті-решт, давати владу, збільшуючи її розмах, ресурсність та гнучкість» [12, р. 274]. У цьому сенсі постмодерність не стільки розриває з модерним проектом, скільки доводить його до радикальнішої форми. Модерність прагнула раціонально впорядкувати світ і підпорядкувати інакшість через наукове пізнання та контроль над реальністю. Постмодерна думка звертає увагу на те, що навіть знання, яке здається нейтральним, часто пов'язане з владними механізмами. Так, М. Фуко у своїх дослідженнях політичного дискурсу та дисциплінарної влади переконливо показує, як влада пронизує інституції, практики та способи мислення, формуючи те, що ми сприймаємо як «нормальне» чи «істинне» [5, р. 27–28, 194–195]. У свою чергу Ж.-Ф. Ліотар описує постмодерний стан як ситуацію «недовіри до метанаративів» – великих універсальних історій, що раніше пояснювали й легітимували знання та суспільний порядок [2, р. xxiv-xxv]. У результаті істина та соціальні правила дедалі частіше розглядаються крізь призму боротьби за легітимацію – тобто за право визначати, що саме вважатиметься знанням, нормою чи правдою.

У такому інтелектуальному контексті християнське провіщення мирності як споконвічної та сутнісної властивості створеного буття може видаватися утопічним або нереалістичним. Воно прямо суперечить домінантній соціально-політичній феноменології, де порядок часто трактують як похідний від

конфлікту. Проте саме ця альтернатива – бачити мир не як крихкий компроміс сил, а як первинну онтологічну даність творіння – і становить радикальний виклик постмодерній герменевтиці підозри.

На наш погляд, найбільш продуктивним форматом взаємодії між постмодерністською «мудрістю відмінності» та богослов'ям є не категоричне протиставлення або некритичне зближення, а уважний і вимогливий діалог. Саме такі діалоги з актуальною філософською думкою епохи становлять ключове завдання християнського осмислення буття. Наприклад, американський православний богослов Девід Бентлі Харт у критичному діалозі з філософією відмінності оригінально розвиває концептуальну форму мілбанківської мирної онтології. У праці «Краса нескінченного: естетика християнської істини» він підкреслює, що модерна метафізика, хоч і претендує на універсальність, проте позначена напругою й прихованою дисгармонією. Вона не здатна примирити дуалізм суб'єктивного та об'єктивного, іманентного та трансцендентного, контингентного та необхідного, партикулярного та універсального [13]. Таке діалектичне або антиномічне коливання є прямим наслідком втрати тринітарного виміру метафізики, що відповідає християнській мирній онтології.

Описуючи іманентну конфліктність діалектичного наративу, Д. Б. Харт згадує Г. Гегеля, чия гранично претензійна філософська система залишається негативною підставою для постмодерної ментальності: «Гегель не може (як це має робити християнська теологія) протиставити справжню і хибну історію, розповідь про мир і розповідь про насильство (у системі не може існувати аналогічного проміжку між Богом і світом), а мусить зробити першу передумовою та залишком другої, так що мир і насильство стають взаємозамінними...» [Там само, р. 38]. У такий спосіб Д. Б. Харт показує, що західна філософія, якщо її читати поза християнською перспективою, розглядає мир і насильство як взаємозамінні категорії, тоді як християнське богослов'я чітко розділяє первинний мир і вторинне насильство як відхилення від божественної норми. Інакше кажучи, і діалектика, і постмодернізм, попри риторично проголошувану протилежність, кореняться в одній метафізичній основі – насильстві та боротьбі.

Використовуючи метафорику Ф. Ніцше щодо аполлонічного та діонісійського начал, Д. Б. Харт поміщає діалектичний перехід між порядком і хаосом у богословський контекст. Дослідник приймає ніцшеанську рефлексію як опис певної традиції мислення, однак відкидає її претензію на універсальність. Він стверджує, що західна метафізика часто виходить із припущення про первинність конфлікту, де різниця мислиться як антагонізм. На думку Д. Б. Харта,

чимало філософських систем припускають, ніби порядок виникає лише через підпорядкування або обмеження хаосу, а отже, гармонія є результатом насильства або його сублімації [13, р. 276–280]. У такій перспективі взаємодія аполлонічного та діонісійського начал має неминуче трагічний характер.

На противагу ніцшеанській діалектичній моделі Д. Б. Харт пропонує естетичну онтологію, у якій буття мислиться як первісно мирне. Він наголошує, що християнський наратив не є «риторикою сили», а радше, «риторикою краси», яка переконує без примусу [Там само, р. 1–4]. У такому контексті істина постає не як результат боротьби протилежностей, а як гармонійна єдність, де відмінності не знищуються, а інтегрально співіснують.

Використання Д. Б. Хартом ніцшеанської метафори має подвійний характер: з одного боку, вона дозволяє описати логіку «язичницької» або секулярної онтології, заснованої на напруженні між порядком і хаосом; з іншого, – слугує контрастним тлом для формулювання християнської альтернативи, у якій ця діалектика долається. У підсумку Д. Б. Харт доходить висновку, що справжня краса буття не потребує насильства як своєї умови, а тому ніцшеанська схема є, хоч і впливовою, проте онтологічно недостатньою.

З богословської позиції, що розрізняє істинний наратив про творіння як мирний дар Бога і хибний наратив про світ як результат відпадиння від первісної єдності або як безпочатковий і безцільний потік конфліктних відмінностей, метафізика характеризується саме байдужістю. Навіть більше, світорозуміння, що його ми спостерігаємо і в гегелівській системі, і в радикальному емансипативному проекті постмодернізму, супроводжується невідступним трагізмом і не пропонує есхатологічної перспективи для буття та сущого.

Нездатність розпізнати співвідношення сущого і буття як мирне саморозкриття зумовлена пануванням піднесеного над прекрасним. Це явище знаменує руйнування класичного розуміння буття як єдності трансцендентальних начал та підриває уявлення про аналогічний зв'язок створеного світу з Богом. Саме піднесене, як те, що виходить за межі здатності уявлення, безформне й непередставлене, стає ареною протистояння між не-сущим буттям і конкретним сущим, а також Богом, який віддалився в нездоланну далечінь трансцендентного і тим самим ніби обернувся на свою протилежність. Постмодерн у будь-якій його філософській модифікації постає як наратив про непередставлене піднесене, що домінує над контингентною реальністю та просвічує крізь тонкий, вторинний шар подійної історії.

Крім того, утвердження піднесеного (навіть у «знятому» вигляді) руйнує цілісну й водночас диференційовану єдність трансценденталій буття, позбавляючи можливості змістовно говорити про форму як невід'ємний аспект

будь-якої маніфестації буття. Це у свою чергу робить неминуchoю діалектику нескінченного й скінченного. Однак діалектика передбачає конфлікт і визнання неминучості насильства; будь-яке ж виявлення безконфліктної мирності розчиняється в безперервному процесі самозаперечного становлення. Зрештою, насильство вбачається в усьому суцшому настільки, наскільки воно існує й присутнє, несучи в собі розкол (у гегелівському сенсі) або розрив (у ніцшеанській перспективі) між справжньою піднесеною реальністю та несправжнім хаосом скінчених суцчих.

Одна з ключових проблем для богословської концепції мирної онтології полягає в тому, щоб переконливо показати, як метафізичне насильство (пов'язане з домінуванням ідеї піднесеного) впливає на конкретні форми соціального та морального насильства. Інакше кажучи, необхідно пояснити, яким чином певна картина буття поступово формує практики людського співжиття. Ідеться не лише про абстрактну метафізику, а про ті глибинні передумови, з яких виростають політичні й етичні структури. Модерний проєкт спирався на специфічну онтологічну модель реальності, яку в богословській перспективі можна описати як концепцію однозначного й цілком іманентного буття. У межах такої моделі світ, і все, що в ньому існує, позбавлене будь-якої – навіть негативної чи опосередкованої – віднесеності до трансцендентного. Відповідно, етичні відмінності пояснюються винятково внутрішніми процесами самого світу та їхніми функціональними проявами.

У результаті іманентна онтологія постає як постійне коливання між порядком і хаосом. Цей образ легко співвіднести з ніцшеанською інтуїцією про напружену взаємодію аполлонічного та діонісійського начал: між прагненням до форми, стабільності й упорядкованості – та стихійною силою становлення, що руйнує будь-яку остаточну структуру. Якщо перенести цю логіку на рівень соціальної та політичної феноменології, стає очевидно, що життя в межах подібної онтології мислиться як безперервне суперництво сил. Соціальний простір у такому випадку перетворюється на арену боротьби різних центрів влади, кожен із яких намагається утвердити власний порядок, водночас нейтралізуючи або пригнічуючи альтернативні форми організації. Так виникає своєрідний маятник насильства, що постійно рухається між крайнощами. Історично змінюються лише суб'єкти влади та конкретні форми домінування. Сама ж логіка «волі до влади» продовжує відтворювати нові способи витіснення інакшості та нові механізми підпорядкування.

Християнська мирна онтологія виглядає не просто теоретичною моделлю, а практичним орієнтиром. Вона показує шлях, за яким відмінності можуть

співіснувати без насильства, а життя в суспільстві зберігати гармонію між свободою волі та відповідальністю. Унікальність і плідність християнського бачення реальності як засадничо мирної найвиразніше засвідчені історичною трансформацією образу людського і суспільного буття: перетворенням античного світу з його воїнськими чеснотами на християнський світ із домінуванням чесноти любові. Християнська практика виростає з «мирної онтології», відповідно до якої відмінності не зводяться до попередньо заданої тотожності, а вільно співіснують у ритмі гармонізації та взаємного доповнення.

У цьому баченні насильство не належить до природи буття й не є природним тлом будь-якого мирного стану; воно постає як трагічна випадковість, непередбачена перверсія, відхилення від норми, що виникає через неналежне використання обмеженої волі. Постсучасний соціальний і моральний хаос можна розглядати як тріумф індивідуальної спонтанності неконтрольованого волевиявлення, що вступає в конфлікт як із власною скінченністю, так і з іншими осередками волі. Такий стан унеможлиблює не лише формування осмисленого соціального порядку й моральної відповідальності, а й саму практику чесноти як активного спрямування до належної природи буття. Відмінності в межах постмодерної онтології однозначного іманентного буття не породжують іншого способу співіснування, окрім конфлікту та взаємного насильства в боротьбі за домінування й утвердження волі до влади.

Радикальне звільнення індивідуалістичної, мінливої волі від будь-яких сталих ідентичностей у ситуації постмодерну породжує підозру до всього, що виходить за межі окремого «я». Саме поняття суспільства від початку сприймається як щось зовнішнє, нав'язливе й потенційно тоталітарне щодо індивідуальної спонтанності. У такий спосіб втілюється вихідна настанова онтології насильства – визнання первинності конфлікту та неминучості примусу. Водночас це опосередковано підтверджує християнську тезу про те, що тривкість людської спільноти можлива лише тому, що вона відтворює й розвиває первісний гармонійний і безконфліктний стан – мир.

Було б спрощенням і наївністю вважати постмодерн із його емансипативним пафосом лише безвідповідальною інтелектуальною грою в замкнених колах секулярного мислення, яка не стосується християнства. Навпаки, постмодерн створює для християнства нагоду актуалізувати власні внутрішні ресурси – насамперед богословські та риторичні, – щоб із новою силою утвердити цінність інакшості та обґрунтувати можливість мирного й шанобливого співіснування відмінностей. Якщо християнський наратив істинний, а світ є творіння, то в його бутті немає виправдання війнам і насильству, що спотворюють Божий замисел про творіння. Про це свідчила велика християнська

богословська традиція в усі епохи, але щодо філософського постмодерну слід пам'ятати, що «якщо не брати до уваги нічого іншого, благі наміри рідко стримують наслідки шкідливої метафізики, а етичний складник у постмодерному мисленні зазвичай є суто порожнім жестом» [13, р. 37].

Висновки. Християнський досвід буття не протиставляє універсальне і партикулярне і не принижує створене порівняно з нествореним. Він визнає значущість і гідність відмінностей як мирної, аналогічної експресії божественних досконалостей. Щоб християнське благовістя було переконливим і привабливим, усвідомлювало власну радикальність і вічну новизну – а цього не завжди вдається досягти через втрату богословського бачення світу як створеної експресії Божої мирності, – воно потребує іренічного (примирливого) стилю. Такий стиль формує проповідь нескінченного миру і підкреслює неприпустимість конфлікту.

Якщо для постмодерної і модерної метафізики відмінність є джерелом конфлікту, то для християнства, чий наратив обумовлений мирною тринітарною істиною Бога, відмінності не є причиною насильства, а свідчать про радикальну гармонійність буття як дар, що викликає захоплення і відповідь даруванням. Альтернативою онтології насильства виступає мирна онтологія причетності, де ідентичність і відмінності гармонізуються в мирній експресії творіння і Творця. Реальна відмінність не є аморфним принципом, а реляційною динамічністю, яка передбачає спілкування між тотожним та інакшим, інтенсифікується мірою сходження до Триєдиного буття.

Християнська практика, знаходячи підтвердження і серйозність намірів у «мирній онтології», проявляється в примирливій та перетворювальній діяльності в світі, у подоланні малих і великих протистоянь і поділів, що виникають як наслідок конфлікту. Навіть у світі, де поширена постмодерна риторика нескінченних конфліктів, християнська свідомість нагадує, що мирність буття надана в творенні й лише есхатологічно досягає свого повного здійснення.

Світ створеного буття як аналітична експресія тринітарної гармонії вже даний, але історично ще не завершений. У ньому нескінченне і кінцеве вступають у спілкування, а «християнська традиція – ніщо інше, як благовістя цього есхатологічного примирення, пропоноване в даний момент як справжня форма відмінності та спосіб її передачі» [13, р. 127]. Це буття, будучи вплетеним у тканину історії спасіння, у своїй значущості та універсальності незмірно перевищує будь-які умови і межі кінцевого, засвідчуючи про іманентне тринітарне життя Бога, мирне і гармонійно прекрасне.

Історія богослов'я має невичерпний потенціал для подолання суперечностей і творчого прочитання минулого в діалозі з сьогоденням. Християнська

спільнота вже є і має продовжувати бути втіленням мирності, прийняття іншості та гармонійного спілкування у світі, який живе за законом поділу і протистояння.

REFERENCES

1. Danilyan, O., Dzeban, O., Kalynovskyi, Y. (2022). Social instability as a global trend of the modern world. *Cogito, Vol. XIV, 3, 141–161*. URL: http://cogito.ucdc.ro/COGITO_SEPTEMBER_2022.pdf
2. Lyotard, J.-F. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press. 1979. URL: https://monoskop.org/images/e/e0/Lyotard_Jean-Francois_The_Postmodern_Condition_A_Report_on_Knowledge.pdf
3. Lyotard, J.-Fr. (1983). *Le Différend*. Paris: Minuit.
4. Foucault, M. (1982). The Subject and Power. *Critical Inquiry, 8(4), 777–795* URL: <https://www2.kobe-u.ac.jp/~alexroni/IPD2018%20readings/IPD1%202018%20No.8/Foucault%20Subject%20and%20Power.pdf>
5. Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish*. New York: Vintage Books. URL: https://monoskop.org/images/4/43/Foucault_Michel_Discipline_and_Punish_The_Birth_of_the_Prison_1977_1995.pdf
6. Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. URL: https://monoskop.org/images/8/8e/Derrida_Jacques_Of_Grammatology_1998.pdf
7. Derrida, J. (2005). *Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas. Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 79–153
8. Derrida, J. (1992). Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge, 3–67. URL: <https://fswg.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/02/derrida-force-of-law.pdf>
9. Deleuze, G., Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit.
10. Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
11. St. Augustine (1984). *The City Of God*. New York: Penguin Books. URL: https://ia803206.us.archive.org/27/items/LettersVolume1182AugustineSt.ParsonsSr.4978.o_201903/City%20of%20God%20-%20St.%20Augustine%20&%20Henry%20Bettenson.pdf
12. Milbank, J. (1990). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford; Cambridge: Blackwell. URL: <https://uodiyala.edu.iq/uploads/PDF%20ELIBRARY%20UODIYALA/EL45/Theology%20and%20Social%20Theory.pdf>
13. Hart, D. B. (2003). *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids: Eerdmans. URL: file:///C:/Users/E546/AppData/Local/Temp/vdoc.pub_the-beauty-of-the-infinite-the-aesthetics-of-christian-truth.pdf
14. Birher, N., Weber, A., Birher, N. P., Sebök, N., Fodor, M. J. (2026). Just Peace or Just War? Theological, Ethical and Technological Reflections on Armed Conflict. *Religions, 17(3), 374*. doi: <https://doi.org/10.3390/rel17030374>

15. Kuminetz, G. (2026). The Concepts of War and Peace in Christian Philosophy. *Religions*, 17(2), 186. doi: <https://doi.org/10.3390/rel17020186>
16. Smuniewski, C., Bado, B., Składanowski, M. (2024). Christian Communities During Russia's War Against Ukraine: Perception of the Churches' Aid Involvement Through the Eyes of Poles from Lviv. A Pilot Study. *Religions*, 15(11), 1312. doi: <https://doi.org/10.3390/rel15111312>
17. Potappel, M. (2024). How Ukraine's Just War Challenges Just Peace Theory. *Journal of Religion, Culture & Democracy. March*. doi: <https://doi.org/10.54669/001c.94254>
18. Danilyan, O., Dzeban, O., Mansilla Sepúlveda, J., Kalynovskyi, Y., Andrushchenko, O. (2024). Protection of human rights in Ukraine under martial law. *Revista Notas Históricas y Geográficas*, 33, 464–487. URL: <https://www.revistanotashistoricasygeograficas.cl/index.php/nhyg/article/view/626/719>
19. Nietzsche, F. (1994). On the Genealogy of Morality. New York: Cambridge University Press. URL: <https://ia601907.us.archive.org/21/items/nietzsche-on-the-genealogy-of-morality/Nietzsche%20-%20On%20the%20Genealogy%20of%20Morality.pdf>
20. Nietzsche, F. (1917). Thus Spake Zarathustra. New York: The Modern Library. URL: <https://ia601809.us.archive.org/16/items/thus-spoke-zarathustra/Thus%20spoke%20Zarathustra.pdf>
21. Nietzsche, F. Twilight of the Idols and The Anti-Christ (Chap. 4). London: Penguin Books. URL: <https://avalonlibrary.net/ebooks/Friedrich%20Nietzsche%20-%20Twilight%20of%20Idols%20and%20The%20Anti-Christ.pdf>
22. Pieniążek, P. (2019). The Concept of Violence in the Evolution of Nietzsche's Thought. *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, 3(2), 13–25. doi: <https://doi.org/10.14394/eidos.jpc.2019.0014>
23. Bernasconi, R. (1988). The Trace of Levinas in Derrida. *Derrida and Différance*. Evanston: Northwestern University Press.
24. Critchley, S. (1992). The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas, Oxford: Blackwell. 67–72 URL: <https://books.google.com.ua/books?id=oewcWNMlzIIC&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>
25. Baudrillard, J. (1995). The Gulf War did not take place. Bloomington: Indiana University Press. URL: <https://nyksmografija.wordpress.com/wp-content/uploads/2022/01/b8ba5-jeanbaudrillard2cthegulwardidnottakeplace.pdf>
26. Baudrillard, J. (2010). Simulacra and simulation. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
27. Baudrillard, J. (1993). The Transparency of Evil. London, New York: Verso. URL: <https://ndl.ethernet.edu.et/bitstream/123456789/5320/1/134.pdf>
28. Baudrillard, J. (2002). The Spirit of Terrorism. London, New York: Verso.
29. Mass «Pro Eligendo Romano Pontifice» (2005). Homily Of His Eminence Card. Joseph Ratzinger Dean Of The College Of Cardinals Vatican Basilica. URL: https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html?utm_source=chatgpt.com
30. Butler, J. (2020) The force of nonviolence. An ethico-political bind. Brooklyn: Verso. URL: <https://iberian-connections.yale.edu/wp-content/uploads/2020/09/The-Force-of-Nonviolence-An-Ethico-Political-Bind-by-Judith-Butler.pdf>

Kovalenko Inna, PhD, associate professor of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University Kharkiv, Ukraine

Meliakova Yuliia, PhD, associate professor of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University Kharkiv, Ukraine

Zhdanenko Svitlana Borysivna, PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University, Kharkiv, Ukraine

PEACE AS GIFT AND PRINCIPLE: A THEOLOGICAL ALTERNATIVE TO THE POSTMODERN ONTOLOGY OF VIOLENCE

The article is devoted to the analysis of the Christian ontology of peace as an alternative to contemporary political, social, and philosophical models grounded in conflict and the pursuit of power. Drawing on the theological concepts of J. Milbank and D. B. Hart, it examines the Trinitarian understanding of peace as a fundamental property of created being. The study also traces the critical dialogue between Christian theology and modern and postmodern philosophy, particularly through the lens of postmodern notions of discursive power and metanarratives. It is emphasized that the ontology of violence inherent in these systems stands in opposition to the Christian ontology of peace. In conclusion, it is argued that the «ontology of peace» emerges as a foundational truth of Christian thought and lived practice, enabling the recognition of difference as meaningful and valuable, as a gift of divine analogy.

Keywords: *Christian ontology of peace, analogy of being, discourse of power, difference, socio-political ethics.*

Статтю подано / Submitted: 25.02.2026

Доопрацьовано / Revised: 16.03.2026

Схвалено до друку / Accepted: 21.03.2026

Опубліковано / Published: 06.05.2026

