

Министерство образования Республики Беларусь
Учреждение образования
«Полоцкий государственный университет»

Романо-германская филология,
Контексты культуры
и литературные связи

Международный сборник научных статей

Новополоцк
2017

Редколлегия:

А.А. Гугнин – доктор филологических наук (отв. ред.);
Д.А. Кондаков – кандидат филологических наук;
Т.М. Гордеенок – кандидат филологических наук;
Р.В. Гуревич – доктор филологических наук;
Г.Н. Ермоленко – доктор филологических наук;
Е.А. Зачевский – доктор филологических наук;
З.И. Третьяк – кандидат филологических наук;
Н.Б. Лысова – кандидат филологических наук;
С.М. Лясевич – кандидат филологических наук;
С.Ф. Мусиенко – доктор филологических наук;
М.Д. Путрова – кандидат филологических наук;
Л.Д. Синькова – доктор филологических наук;
И.А. Чарота – доктор филологических наук.

Рецензенты:

кандидат филологических наук, профессор,
заведующий кафедрой зарубежной литературы МГЛУ Ю.В. Стулов,
кандидат филологических наук, доцент,
заведующий кафедрой перевода БГУ Д.О. Половцев

Романо-германская филология. Контексты культуры и литературные связи : междунар. сб. науч. ст. / Полоцкий гос. ун-т ; редкол.: А.А. Гугнин (отв. ред.) [и др.] – Новополоцк, 2017. – 352 с.
ISBN 978-985-531-572-9.

В настоящем международном научном сборнике, продолжающем предыдущие издания (2011 и 2013 гг.) кафедры мировой литературы и иностранных языков Полоцкого государственного университета, публикуются статьи по актуальным вопросам романо-германской и славянской филологии, методологии литературоведческих исследований, методике преподавания гуманитарных дисциплин. Особое внимание в данном сборнике уделено проблемам конкретно-исторического изучения литературных взаимосвязей, а также философским, социальным и литературоведческим аспектам изучения проблемы войны и мира.

УДК 82.0(082)
ББК 83.3(4)я43

- 27 Socinus, F. Okazanie tego, iż ci ludzie, którzy w Krolestwie Polskim y w Wielkim Xięstwie Litewskim pospolicie ewanielikami nazwani są (...) powinni się do zboru tych ludzi przyłączyć, którzy (...) niesłusznie ariany y ebionitami nazywani bywają (...) / F. Socinus. – Raków: [Aleksy Rodecki], 1600. – 62 s.
- 28 Ostorodt, K. [O obowiązkach wobec bliźnich oraz o urzędzie i wojnie w świetle prawa Chrystusowego] / K. Ostorodt // *Myśl arińska w Polsce XVII wieku: Antologia tekstów; teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski.* – Wrocław-Warszawa-Kraków: PWN, 1991. – S. 161–171.
- 29 Socinus, F. Listy: w 2 t. / F. Socinus; oprac. L. Chmaj; przetłum. T. Bieńkowska et al. – Warszawa: PWN, 1959. – T. 1. – 347 s.
- 30 Socinus, F. Listy: w 2 t. / F. Socinus; oprac. L. Chmaj; przetłum. T. Bieńkowska et al. – Warszawa: PWN, 1959. – T. 2. – 362 s.
- 31 Szmalc, W. [Odparcie tez Wolfganga Franza dotyczących zachowania się chrześcijanina w społeczności świeckiej] / W. Szmalc // *Myśl arińska w Polsce XVII wieku: Antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski.* – Wrocław-Warszawa-Kraków: PWN, 1991. – S. 172–182.
- 32 Социн, Ф. Теологические мысли в Ракове / Ф. Социн // *Польские мыслители эпохи Возрождения; под ред. И.С. Нарского.* – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 139–143.
- 33 Szmalc, W. Odpowiedź na książkę x. Jakuba Zaborowskiego, której dał tytuł Ogień z wodą / W. Szmalc. – Raków: [S. Sternacki], 1619. – 146 s.
- 34 Szlichtyng, J. List apologetyczny / J. Szlichtyng // *Filozofia i mysl społeczna XVII wieku: 700 lat myśli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski.* – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 656–673.
- 35 Crell, J. O obowiązkach urzędów i poddanych / J. Crell // *Filozofia i mysl społeczna XVII wieku: 700 lat myśli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski.* – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 130–131.
- 36 Estreicher, S. Pacyfizm w Polsce XVI stulecia / S. Estreicher // *Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny.* – 1931. – R. 11., z. 1. – S. 1–24.
- 37 Ruar, M. [List do Daniela de Breen rozpatrujący kwestię, czy wolno chrześcijaninowi dzierżyć urząd świecki i brać udział w wojnie] / M. Ruar // *Myśl arińska w Polsce XVII wieku: Antologia tekstów; teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski.* – Wrocław-Warszawa-Kraków: PWN, 1991. – S. 183–184.
- 38 Szlichtyng, J. Czy wolno zabić człowieka, jeśli nie można inaczej przeciwstawić się przemocy / J. Szlichtyng // *Myśl arińska w Polsce XVII wieku: Antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski.* – Wrocław-Warszawa-Kraków: PWN, 1991. – S. 185–194.
- 39 Wolzogen, L. [Polemika z Jonaszem Szlichtyngiem, w któwykazuje się, że chrześcijaninowi nie wolno dzierżyć urzędu dysponującego władzą wymuszającą] / L. Wolzogen // *Myśl arińska w Polsce XVII wieku: Antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski.* – Wrocław-Warszawa-Kraków: PWN, 1991. – S. 195–213.
- 40 Chmaj L. Bracia Polscy: ludzie, idee, wpływy / L. Chmaj. – Warszawa: PWN, 1957. – 506 s.
- 41 Przykowski, S. O prawie chrześcijańskiego urzędu oraz osób prywatnych w sprawach wojny i pokoju / S. Przykowski // *Filozofia i mysl społeczna XVII wieku: 700 lat myśli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski.* – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 244–260.
- 42 Przykowski, S. Z traktatu: Prawa urzędu chrześcijańskiego i osób prywatnych w sprawach wojny i pokoju / S. Przykowski // *Myśl arińska w Polsce XVII wieku: Antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski.* – Wrocław-Warszawa-Kraków: PWN, 1991. – S. 226–249.
- 43 Wolzogen, L. Obowiązki chrystianina nie dadzą się nigdy pogodzić z obowiązkami obywatela / L. Wolzogen // *Filozofia i mysl społeczna XVII wieku: 700 lat myśli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski.* – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 228–242.

ПОИСК СМЫСЛА И ПРАВСТВЕННОГО ОПРАВДАНИЯ ВОЙНЫ В ФИЛОСОФИИ Н. БЕРДЯЕВА И Э. ЮНГЕРА

И.Н. Сидоренко

Блорусский государственный университет, Минск (Беларусь)

В русской и немецкой философии конца XIX – начала XX веков актуализировалась проблема зла и насилия. Во многом это было связано с надвигающимся социально-политическим и экономическим кризисом, с Первой мировой войной и революцией. Современный мир начала XXI столетия также ввергнут в состояние кризиса, его сотрясают войны и революции. Существенное отличие этих эпох заключается в том, что войны конца XX – начала XXI веков приобретают глобальный характер, а приватизация насилия приводит к его эскалации и радикализации в так называемых «нетрадиционных войнах». В современную

эпоху глобализирующегося мира война превратилась из аномалии в естественное, нормальное состояние, из конфликта между государствами в некое подобие «войны всех против всех», из средства политики в саму политику. В силу этого, сегодня возникает необходимость в философском осмыслении сущности насилия и обращении к философским концепциям войны. В качестве таких концепций предстают «эсхатологическая метафизика» Н. Бердяева, в которой насилие и война понимаются как символическое проявление онтологического зла, и «тотальная мобилизация» Э. Юнгера, в которой война приобретает онтологические основания и рассматривается как «горнило» нации. Несмотря на то, что Бердяев и Юнгер анализировали Первую мировую войну с двух различных позиций враждующих сторон, их концепции созвучны и можно провести параллели между их идеями. В частности, как Бердяев, так и Юнгер видели в войне, с одной стороны, проявление онтологического зла, а с другой, один из способов преодоления де-струкции мира. Поэтому нет ничего удивительного в том, что оба мыслителя воспринимали Первую мировую войну как событие, радикально определившее исторические черты новой эпохи, ознаменовавшее поворот, смену эпох.

Бердяев, в поисках ответа на вопрос о смысле войны, выстраивает своеобразную метафизику насилия, в которой раскрывает онтологический характер зла как проявление небытия в материальном, эмпирическом мире. Отсюда различные формы насилия – не есть зло само по себе, а лишь его символы. С точки зрения русского философа, зло не может корениться в бытии и не может мыслиться как бытие, так как бытие абсолютно и пребывает в Божестве, а зло относительно, оно лишено силы и поэтому есть бессилие, порождающее насилие. Война, убийство, другие формы насилия – это последствия начального зла, в плане же творения нет насилия ни над одним существом. Трагическая история мира, ставшая историей войн, в основе своей имеет преступление, грехопадение, из-за чего и произошло смешение бытия с небытием, а отрицательно понятая свобода как «свобода от» привела к порабощению творения. Так понятая онтологическая природа зла позволяет Бердяеву сделать вывод о том, что зло и трагедия всегда есть уже до войны и эмпирически проявляющегося насилия.

Если у Бердяева война – это символическое проявления онтологического зла, то с точки зрения Юнгера война – это символическое проявление бытия как тотальности, объединяющее в себе как зло, так и добро, как ночь, так и день. Юнгер наделяет войну метафизическим характером, который есть не что иное, как тотальная мобилизация, выступающая в форме технической революции. В событии войны немецкий философ открывает огромный революционный потенциал, а именно, благодаря осмыслению войны как космического феномена жизни, примиряющего и объединяющего в себе дневную и ночную стороны, он фиксирует переход войны из частичного состояния в состояние тотальное. Сущность войны – это работа, т.е. степень вооружения. В силу этого метафизический характер новой войны проявляется уже не в битвах армий солдат, а в битве армий рабочих. В результате происходит размывание границ между миром и войной, так как уже невозможно различить работу в мирных целях и работу в целях войны. Отсюда тотальность, присущая новой войне XX столетия сама становится миром. Стирается граница между солдатом и рабочим, их уже нельзя различить: солдат стал рабочим в гигантском техническом аппарате, а рабочий трансформировался в солдата, чья деятельность теперь подчинена только войне.

Оправдав Бога и укоренив зло в сфере небытия, Бердяев переходит к поиску смысла войны. В метафизике насилия Бердяева можно вычленить своеобразную классификацию войн. Так, он выделяет несколько типов войны: состязание империализмов; решение империалистических задач между неравными народами; отстаивание индивидуализации народом, борющимся за свое освобождение; воинские нашествия сильных варварских народов. Однако к какому бы типу не относилась та или иная война, она есть показатель напряженного динамизма истории, и ее смысл может быть раскрыт только исходя из смысла самой истории.

Бердяев отрицательно воспринимает идею истории как прогрессивное развитие к светлому будущему. Такая рационализация истории, с его точки зрения, противоречит ее христианскому осмыслению, так как разводит категории зла и добра, не видит их взаимосвязи и диалектического единства. Только религиозному сознанию, с точки зрения Бердяева, может быть открыта двойственность истории: с увеличением добра увеличивается и зло. Отсюда, смысл истории заключается не в благополучном устройении, наоборот, религиозное сознание видит в истории трагедию, которая с необходимостью должна закончиться катастрофой. Однако, «чтобы зло было побеждено, должно выявиться его окончательное ничтожество; оно должно предстать перед человечеством в окончательной своей форме» [1, с. 189]. Таким «реактивом», все высвечивающим и обнажающим, является война. Так, диалектика истории, по мысли философа, совершается только через жертву: зло, достигая своего предельного развития в войне «поедает само себя». Отсюда, идея вечного мира, как бы ни была несомненна ее правда, никогда не остановит милитаризма, не освободит мир от насилия и войны.

Юнгер, также как и Бердяев, полагает, что смысл войны может быть раскрыт только исходя из смысла самой истории. Однако выводы у него совершенно иные. Так, тотальная мобилизации, проявившаяся в Первой мировой войне, предстает у Юнгера как характеристика современной эпохи, суть и цель

которой заключается в вооружении. Эту современную эпоху Юнгер определяет как «эпоху работы». Именно поэтому, Первая мировая война становится небывалым историческим событием, по своей значимости превосходящим Французскую революцию. Война превращается в гигантский механизм, «фабрику», которая одновременно производит и потребляет энергию. Для того, чтобы выдержать в этой войне, государству недостаточно просто вооружиться; вооружение должно «проникнуть до мозга костей», стать сутью жизни общества и отдельного человека как проявления типического, как Рабочего. «Эту задачу, – как писал Юнгер, – принимает на себя тотальная мобилизация, акт, посредством которого широко разветвленная и сплетенная из многочисленных артерий сеть современной жизни одним движением рубильника подключается к обильному потоку военной энергии» [2, с. 449–450].

Бердяев рассматривает Первую мировую войну как язву на теле материального мира, свидетельствующую о наличии внутренней болезни. В отличие от русского философа, Юнгер в этой новой войне видит не болезнь, а симптом новой эпохи, ответ нового мира. Однако, несмотря на совершенно разные послышки, оба приходят к схожим выводам о том, что есть три причины этой внутренней болезни (Бердяев) или процесса осуществления этой новой эпохи (Юнгер): во-первых, это человеческая ненависть и вражда, во-вторых, это застой и омертвление расы, в-третьих, это механизация и варваризация Европы.

Начнем с рассмотрения первой причины войны как внешнего проявления болезни или главного симптома новой эпохи. Напомним, что по мысли Бердяева, война лишь проявляет и проецирует на материальный мир нашу ненависть и вражду, которые постоянно находят себе подпитку в темном, иррациональном источнике зла. Отсюда война становится имманентным искуплением древней вины. Зло, живущее в каждом из нас, выявляется в войне, а значит, каждый из нас виновен в ней. В силу этого Бердяев находит ошибочными идеи пацифизма, видя в них внешний отказ от зла и насилия этого мира, стремление снять с себя ответственность за творимое в мире зло. Искупить насилие, творимое в нашем мире, можно только принятием на себя вины, так как виновность бывает нравственно выше чистоты. Именно в искупительном смысле войны видит Бердяев ее христианскую сущность, ее апокалиптический характер. Христианство, как и война, антиномично и противоречиво. Антиномичность христианства видится философу в том, что оно не может отвечать злом на зло, и в тоже время может быть войной, изживанием до конца «искупления креста в тьме и зле». Антиномичность войны заключается в том, что она есть проявление трагического конфликта в душе человека: в этом конфликте сталкиваются не добро и зло, не правда и ложь, а две правды, два добра. Поэтому, войну нельзя понять рационально, ее можно принять лишь трагически.

Юнгер полагает, что враждебность и насилие укоренены в природе человека, который был создан «бюргерской эпохой», базирующейся на ценностях и идеалах духа Просвещения. Результатом бюргерского «разумно-добродетельного образа мира», с точки зрения Юнгера, является господство ловкого дельца, который все измеряет экономическими категориями. Экономика же, по мысли немецкого философа, не есть та власть, которая может предоставить свободу, поэтому «высший закон борьбы» главенствует и над экономикой. Война символизирует приход нового четвертого сословия, отождествляемого с рабочим. Рабочее сословие выступает против общества как сферы «общественного договора», и сутью восстания рабочего становится не экономическая свобода, которая есть лишь иллюзия, и не экономическая власть, а власть вообще и подлинная свобода духа. Для этого недостаточно одной только борьбы за свободу, необходимо ломка всей системы. В силу этого, война предстает как священное действие, очищающее и преобразующее мир.

В определении второй причины Первой мировой войны взгляды Бердяева и Юнгера схожи: это болезнь расы. Как замечает Бердяев, в жизни народов бывают периоды, когда необходим очистительный огонь. Таким горнилом для духа нации становится война, чья жестокость не есть просто злоба и бессердечие, это жестокость исторической судьбы народа, его испытание. Необходимо отметить, что войну как борьбу народов, как Бердяев, так и Юнгер, не связывают с достижением справедливости, напротив, они ее рассматривают как борьбу за бытие, за творческую силу народа. В такой борьбе нет однозначно правых и виноватых, а значит, война может быть оправдана с двух сторон. На первый взгляд, кажется, что Бердяев и Юнгер становятся на позицию нравственного индифферентизма, однако это не так. С точки зрения Бердяева, только такая трактовка войны народов как борьба двух правд может привести к развитию нравственного сознания. Именно поэтому он определяет войну как столкновение судеб, как поединок, обращенный к Высшему Суду, к Провидению. Исходя из логики рассуждения философа, война как борьба народов есть борьба не за политические и экономические интересы, а борьба духовных сил. Что же касается рассуждения Юнгера, то война рассматривается им как средство преобразования массы индивидов в единый тип. Задачу нации, так же как и единичного человека, он видит в том, чтобы отказаться от индивидуального образца и постичь себя как представителя гештальта рабочего. Рабочий – это принципиально иной социальный тип, который формирует общество нового типа, в котором война и труд, будучи тождественны, размывают социальные границы.

Здесь уместен вопрос: а как же страдание конкретного человека? Бердяев такой вопрос относит к антирелигиозному, ложному гуманизму, считая, что честь и достоинство выше страданий человека. С его точки зрения, ложный гуманизм в итоге приводит к отвержению человека, так как рассматривает его как существо неисторичное. Для Бердяева же человек всегда историчен, т.е. он всегда укоренен в свою историю, связан со своим народом, историческая судьба народа всегда его судьба. Поэтому все войны и жертвы совершаются не только этим человеком, но и для него, т.е. в нем и для него совершается вся история. В отличие от занимаемой Бердяевым позиции историчности, ложный гуманизм видит в истории и миссии народа чуждое и инородное, превращающее человека в раба, способного только на рабский бунт. Схожие мысли высказывает и Юнгер, для которого цель народа – это не благополучие, а героическое и трагическое переживание народом своей исторической судьбы. Более того, оба мыслителя видели правомерность войны в том, что она преодолевает раздробленность нации и деструкцию мира: зло разделяет и разобщает, война объединяет и делает целостным.

Внутренняя болезнь или симптом новой эпохи, проявившиеся в Первой мировой войне, имеют и третью причину: это механизация и варваризация Европы. Существование Европы перед мировой войной мирным назвать нельзя: за ее иллюзорным миром скрывалась вражда и ненависть, ее мир охранялся только угрозой войны. О таком противоречии истории Бердяев пишет так: «... европейский мир означал царство милитаризма, и лишь война могла быть освобождением от его невыносимого ига» [3, с. 7]. Однако технизация Первой мировой войны только усугубила силы милитаризма под видом «футуристической техники». Поэтому эта война, несмотря на патриотические ожидания Бердяева, не выковала дух, а высветила механизацию и варваризацию современной цивилизации. Механизацию военной силы, побеждающую человеческий дух, философ определяет как футуризм войны, основными характеристиками которого стали: автоматизация человеческой массы, ее превращение в совершенный механизм, превалирование формы и дисциплины над внутренней ценностью. Идеалом такой механизации военной силы стала для Бердяева германская армия. Цельность духа в этой новой войне естественным образом заменяется на цельность автомата. Ближайшим результатом механизации войны, по замечанию Бердяева, становится варваризация человечества.

Понимание войны как тотальности позволило Юнгеру увидеть в технической революции современности скрытый «военный потенциал», выражающийся в том, что техника, обнажая свой военный характер, одновременно выдает свою связь с жизнью, является «инструментом жизни». Так, военный потенциал техники открывает возможность для преобразования мира, смены эпох.

Первая мировая война принесла не только смерть, ужас и страдания, она проявила не только онтологическое зло, но и сделала явным роковой процесс машинизации жизни, замену органической жизни механической. Этому процессу механизации, по мысли Бердяева, можно противопоставить лишь свободу духа. Как же сохранить дух в тотальной механизации мира? Бердяев, несмотря на то, что механизация и машинизация насилия опровергает его логические построения оправдания войны, находит ответ в том, что в самом этом процессе технизации он усматривает не материальный, а духовный смысл. Машина понимается им как путь духа в процессе его освобождения от материальности. Процесс механизации, с одной стороны, разрушает органическое единство духа и плоти, но, с другой стороны, машина угрожает только телу, а не духу. Исходя из так понятой сущности процесса машинизации, Бердяев раскрывает новый смысл войны на примере Первой мировой: это война русского духа и германской машины. Более того, эта борьба духа и машины неизбежна, так как является этапом развития жизни в целом. Этап расщепления и раздвоения рассматривается Бердяевым как неизбежный этап в развитии духа через жертвенность. Отсюда машина становится символом распятия плоти мира, «Голгофы природы», высшая цель которой заключается в искуплении греха внутренней вражды. Таким образом, машина, умерщвляя плоть, способствует освобождению духа. В такой трактовке жертвенности со всей яркостью проявляется мистицизм Бердяева. Если жертва духа не будет принесена, и техника не подчинится силе духа, тогда тотальность техники, претендующей на новую целостность материи, приведет лишь к тоталитаризму, к дегуманизации самой жизни. Второй смысл процесса механизации войны Бердяев усматривает в том, что сама техника, машина, высвечивая ужас массовой гибели, может оказаться началом конца самой войны, новым гарантом мира и его единства.

Юнгер акцентирует проблему правового обеспечения войны, видя в ней не способ остановить войну, а средство камуфлирования войны под мирное вторжение, санкционирования *de jure* уже свершившихся *de facto* актов насилия. Законы не могут сдержать войны и насилия, человечество еще не создало «механизма», который бы остановил и покончил с милитаризмом, а значит, война еще не выполнила полностью свою онтологическую миссию – закалку и победу духа в борьбе со злом. В силу этого механизация войны, ее техническое усовершенствование может стать стимулом к преодолению самой возможности войны как тотального уничтожения жизни.

Несмотря на все ожидания Бердяева и Юнгера, Первая мировая война не стала победой духа, а закончилась «дурным миром», т.е. внутренним продолжением войны, вылившимся в трагедию Второй

мировой войны. Тоталитаризм техники и варваризация цивилизации, симптоматику которых описали, каждый по своему, в начале XX века Бердяев и Юнгер, обернулись не победой духа, а возникновением новых «нетрадиционных войн», сущность которых заключается в том, что одновременно имеют место и война, и мир; происходят как преступления, так и боевые действия, страдают как гражданские лица, так и солдаты. Новая война не ведется в национальных интересах, напротив, она снимает ограничение ответственности государств национальной территорией, превращаясь в своеобразные «мировые полицейские войны», утверждающие не историчный гуманизм Бердяева и подлинное единство нации Юнгера, а политику военизированного гуманизма, приводящую к эскалации насилия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев, Н. *Философия свободы* / Н. Бердяев. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2002.
2. Юнгер, Э. *Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли* / Э. Юнгер / Перевод А.В. Михайловского. – СПб.: Наука, 2002.
3. Бердяев, Н. *Футуризм на войне (Публицистика времен Первой мировой войны)* / Н. Бердяев. – М.: Канон +, 2004.

ВАЙНА ЯК САЦЫЯКУЛЬТУРНАЯ З’ЯВА XX СТАГОДДЗЯ

І.У. Забалотная

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт, Мінск (Беларусь)

Сусветныя войны сталі каталізатарам глыбокага крызісу гуманізму і агульначалавечых каштоўнасцей. Паняцце культурнай каштоўнасці становіцца невыразным. Часта каштоўнасці становяцца адноснымі, не маюць агульнага прызнання. П. Сарокін зусім слушна канстатуе такія змяненні: «Шлюб, прыватная ўласнасць, Бог – гэтыя каштоўнасці вагаюцца, аспрэчваюцца, становяцца марнасцю. <...> Няма ніводнай каштоўнасці, якая звязвала б аднолькава гітлераўцаў і антыгітлераўцаў, камуністаў і капіталістаў, бедных і багатых, вернікаў і бязбожнікаў. У выніку каштоўнасці страчваюць сваю стрымальную сілу» [1, с. 143].

Асаблівасці вайны ў XX стагоддзі:

- усеахопны, татальны характар, нечуваная жорсткасць, калі руйнуюцца артэфакты культуры, разбураюцца імперыі, калечацца лёсы пакаленняў, знішчаюцца цэлыя народы; ворагам становіцца цэлы блок дзяржаў, практыкуюцца масавае выкарыстанне самалётаў, танкаў, падводных лодак, атрутных рэчываў, для знішчэння людзей прымяняецца зброя масавага паражэння – атрутны газ;
- з’яўленне новых форм вайны (інфармацыйная, псіхалагічная, дыпламатычная, эканамічная, «гібрыдная» і інш.);
- змяненне яе маштабаў (ад узбуйнення да разбуйнення, ад сусветных да вялікай колькасці малых войн);
- узнікненне новых прычын для развязвання ўзброеных канфліктаў на глабальным узроўні (культурныя адрозненні паміж краінамі і цывілізацыямі). На асабістым узроўні адбываецца дэвальвацыя каштоўнасцей: замест салдата, які змагаецца за абарону радзімы і свайго народа, на авансцэну выступае баявік-тэрарыст.

У XX стагоддзі канцэпт вайны атрымаў надзвычай змястоўнае і разнастайнае ўвасабленне ў працах філосафаў, рэлігійных дзеячаў, сацыёлагаў, палітолагаў, культуролагаў. Вайна разглядалася імі не толькі як універсальнае злачынства супраць чалавечнасці, але і як своеасаблівы рухавік прагрэсу ў культуры (як умова ўзнікнення дзяржаў, стварэння нацый, аб’яднання ўсяго чалавецтва). Напрыклад, у поглядах М. Бярдыяева заўважаецца своеасаблівая эвалюцыя ад прызнання амбівалентнасці вайны да яе адмаўлення. Так, спачатку філосаф пісаў, што адносны да вайны могуць быць толькі антынамічнымі, можна адначасова прымаць і не прымаць яе [2, с. 428]. Ён свярдаў, што неабходнасць жорсткасці, а значыць і вайны. Але пазней філосаф крытыкаваў падзел войн на справядлівыя і несправядлівыя, бо вайна – з’ява, якая знаходзіцца па-за мараллю [3, с. 155]. Ён лічыў, што ў параўнанні з ранейшымі войнамі, на сучаснай вайне не можа быць мужнасці. Сапраўды, такія якасці, як мужнасць і самаахвярнасць паступова нібыта адыходзяць на другі план, бо, напрыклад, пры бамбардыроўцы трэба толькі мець «мужнасць» скінуць бомбу ў вызначаную хвіліну ці падчас тэрарыстычнага акту ўзарваць людзей і самога сябе. Як зусім слушна заўважае філосаф, «чалавек, які вылучаецца ваеннай храбрасцю, можа праяўляць самую ганебную грамадзянскую і маральную баязлівасць. І іменна таталітарныя дзяржавы, якія імкнуцца да магутнасці і патрабуюць ваеннай храбрасці, не дапускаюць маральнай і грамадзянскай храбрасці і выходзяць баязліўцаў-рабоў» [3, с. 156]. У якасці доказу слушнасці такога меркавання можна прывесці прыклад ста-