

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДОНЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ



*50-річчю кафедри філософії ДонНУ
присвячується*

Г. Є. Ковальський

**ТРАДИЦІОНАЛІСТСЬКИЙ КОНСТРУКТ
УКРАЇНСЬКОГО СОЦІУМУ**

Монографія

Вінниця
ДонНУ
2015

УДК 130.1+141.2:316.75

ББК Ю621.2

К 56

*Рекомендовано до друку Вченою радою Донецького національного
університету (протокол № 4 від 24 квітня 2015 р.)*

Рецензенти: *В. Ю. Попов* – доктор філософських наук, професор
Я. І. Пасько – доктор філософських наук, професор

Ковальський Г. Є.

К 56 **Традиціоналістський конструкт українського соціуму** [моно-
графія] / Г. Є. Ковальський. – Донецьк–Вінниця: ДонНУ, 2015. – 147 с.

ISBN

Монографію присвячено філософському аналізу традиціоналістських основ українського соціуму. Зміст наукового видання відповідає об'єктивним потребам розвитку наукового знання про концепт традиціоналізму та є теоретичною базою для подальшого поглибленого вивчення його впливу на формування соціальних аспектів реальності. Сформульовані теоретичні узагальнення формують методологічну основу для об'єктивної оцінки традиціоналістських аспектів соціальної реальності в добу постіндустріального суспільства. Головні положення наукової монографії покликані сприяти теоретико-методологічній підготовці курсів з філософських дисциплін і допомогти науковому дослідженню функціонування традиціоналістських елементів організації суспільства, трансформації сучасного українського суспільства, сучасного світоустрою.

Видання орієнтоване на наукову спільноту, викладачів, аспірантів, студентів та широке коло зацікавлених.

УДК 130.1+141.2:316.75
ББК Ю621.2

ISBN

© Ковальський Г. Є., 2015
© ДонНУ, 2015

ЗМІСТ

Читачеві (проф. Р. О. Додонов)	4
ВСТУП	5
Розділ I. МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ	
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ ..	8
1.1. Концепти традиції та традиціоналізму у соціально-філософській думці.....	8
1.2. Традиції у функціонуванні соціальних систем.	24
1.3. Взаємодія традицій та новаторства у сучасному суспільстві.....	36
1.4. Християнські парадигми і традиції.	49
Висновки до розділу	63
Розділ II. СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ	
УКРАЇНСЬКОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ	65
2.1. Аналіз традицій в українській філософській думці.....	65
2.2. Традиції і формування української нації у концепціях українських традиціоналістів.	77
2.3. Волонтаризм Д. Донцова як основа українського традиціоналізму.	86
2.4. Традиціоналістичні засади та проблеми соціальної організації українського суспільства.	101
2.5. Український традиціоналізм у сучасному соціумі.	117
Висновки до розділу	123
ВИСНОВКИ	126
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	130

Шановний читачу!

Ситуація в нашій державі сьогодні як ніколи сприяє актуалізації тематики запропонованого видання. Пошук шляхів розвитку українського суспільства поставив суспільствознавців перед вибором пріоритету – або традиційні, або універсалістські цінності. Схід України, орієнтований на універсальні, модерністські, постсекулярні цінності, виявив тенденції, що складають загрозу цілісності держави. Події в Криму та Донбасі продемонстрували необхідність наповнення соціуму ціннісним контентом, заснованим на традиційних для українців уявленнях. Наперед скрізь виходить Людина та її духовний світ.

Звернення Г. Є. Ковальського до проблеми традиціоналізму не є поодиноким фактом в донецькому інтелектуальному середовищі. Про стійкий інтерес до цієї тематики свідчить проведення двох «круглих столів» – 10 листопада 2012 року «Феноменологія релігії і традиціоналізм М. Еліаде», присвячений 105-річчю з дня народження мислителя, та 16 листопада 2013 року «Вектори традиціоналізму – Схід, Іслам, Язицтво», присвячений 115-річчю з дня народження Юліуса Еволи, випуск альманаху «Традиція і традиціоналізм» (Донецьк: вид-во «Донбасс», 2013. – 356 с.) тощо. Тому не буде перебільшенням твердження, що монографія, яку Ви тримаєте в руках, є ще однією спробою донецьких соціальних філософів знайти у випробуваній часом традиції точку опори для формування ціннісних орієнтацій українського соціуму.

Автор є випускником Донецького національного університету, де проходив шлях становлення як науковця. Над проблемою традиціоналізму він працював тривалий час, логічним результатом чого став захист його кандидатської дисертації.

Дана монографія написана на високому науково-дослідному рівні з використанням напрацювань відомих філософів, багатою і зрозумілою широкому загалу мовою. Автору вдалося не лише розкрити специфіку генези розвитку традиціоналістського дискурсу, а й проаналізувати сучасні наукові позиції, доктрини і тенденції, сформулювати й викласти своє бачення, зробити глибокі та обґрунтовані висновки.

Монографія має не лише наукову значущість, а й практичну цінність – автор неодноразово захищав власне бачення аспектів традиціоналістських основ українського соціуму у філософському і науковому середовищі.

Переконаний, що читач схвально зустрине появу цієї книги, і вона стане наступною цеглинкою для соціально-філософського осягнення феномену українського традиціоналізму.

*Завідувач кафедри філософії ДонНУ,
д-р філос. н, професор Р. О. Додонов*

ВСТУП

Процеси трансформації сучасного українського соціуму засвідчили – модернізаційні зміни перехідного періоду не мають успіху без відповідності цінностям та моральним установкам, що складають духовну основу суспільства. В процесі поступу суспільства до нового постіндустріального ладу набуває вагомості та отримує популярність традиціоналістський інтелектуальний напрям. Фундаментальною особливістю традиціоналізму є апологетика традиційного суспільства та жорстка критика модерністських тенденцій сучасності. Він характеризується недовірою до просвітницької гносеологічної парадигми, зверненням до альтернативних шляхів пізнання.

Інформаційна доба характеризується змінами у всіх сферах соціального буття соціуму. Постають нові форми суспільства, проходить реструктуризація виробничих відносин, влади й досвіду, на яких ґрунтується культура суспільства. Постіндустріальне суспільство кардинально відрізняється від індустріального відношенням до новаційних процесів у ньому. Основою сучасного розвитку українського соціуму поступово стає формування інноваційного середовища, яке продукує різні сфери суспільства. Соціокультурні зміни зумовлюють пошук моделі суспільних структур, створення соціальних форм, що забезпечать ефективне функціонування суспільства. Сьогодні Україна актуалізує необхідність соціально-філософського осягнення механізмів взаємодії та розвитку усіх сфер життєдіяльності, а також суспільних процесів спрямованих на трансформацію соціуму. Спостерігається розмаїття різнопланових тенденцій, які відображають складність, амбівалентність й непередбачуваність майбутнього. Українське суспільство інтегрується у загальноцивілізаційний процес, водночас проходячи у своєму розвитку стадії становлення, самопізнання, критичної самооцінки, усвідомлюючи свою особність та давні традиції.

В умовах інформаційного суспільства традиційні національні цінності багатьом видаються архаїчними і незначущими. Соціальні особливості початку XXI ст., обстоювання народами права на самовизначення й сила опору уніфікаційним тенденціям з боку національних культур, змушують завжди тримати в полі зору як процеси світової глобалізації та інтеграції, так і діалектику етнічної й національної ідентичності. В умовах трансформації українського суспільства соціально-філософський аналіз традицій та традиціоналізму пов'язується з необхідністю пошуку чинників забезпечення усталеного соціального порядку та новаторської діяльності, спрямованої на впровадження інноваційних моделей подальшого розвитку України.

Намагання осягнути значення традиції і традиціоналізму в розвитку суспільства визначили інтерес філософської науки до емпірично-описових і теоретико-концептуальних досліджень даного феномену. В давнину та в середньовіччі традиція розглядалась як моральний норматив, звичай, закон, дотримуючись якого, людина і суспільство набувають гармонії та порядку.

М. Бердяєв, М. Вебер, М. Данилевський, Е. Дюркгейм, Т. Парсонс, П. Юркевич поглиблюють межі сприйняття традиції, з'ясовують необхідність пізнання різних видів традицій народів та держав. У періоди соціальних революцій традиція та традиціоналізм прирівнювались до регресу і перешкод у суспільному розвитку. В порівнянні з традицією новаторство вважалося більш прогресивним явищем у суспільному житті на шляху до цивілізації (К. Маркс, Ш. Монтеск'є та ін.). На підтвердження цього і назва – Модерн.

На сучасному етапі розвитку світового суспільства, що супроводжується – кризовими явищами породженими процесами трансформації індустріального суспільства, звернення С. Ейзенштадтом, М. Фуко, Є. Шацьким, Е. Шилзом, П. Штомпокою до дослідження традиціоналізму пов'язане з пошуком нових системних чинників стабільності сучасного соціуму, а також задля встановлення ефективного співвідношення традицій і новаторства в суспільному розвитку.

До пошуку традиційних джерел формування українського соціуму звертались українські романтики. Серед них були представники фольклорно-історичного романтизму Г. Сковорода (від якого бере початок цей напрям), М. Максимович, І. Срезневський, П. Куліш, М. Костомаров, М. Маркевич, Д. Бантиш-Каменський, І. Нечуй-Левицький; харківську групу романтиків представляють А. Метлинський, Л. Боровиковський, О. Корсун; галицька група – М. Шашкевич, І. Вагилевич, Я. Головацький, які заснували осередок «Руська Трійця»; київські романтики Т. Шевченко, М. Максимович, В. Забіла та інші.

Соціальним та духовним функціям традиції в процесі організації суспільства й спадковій передачі накопиченого досвіду приділяли увагу радянські вчені Е. Баллер, Н. Денисюк, М. Закович, А. Першиц, Н. Сарсенбаєв, І. Суханов, Д. Угринович та ін.

Сучасна українська філософська наука представлена низкою науковців, які досліджують різні проблеми українського традиціоналізму (М. Попович, О. Забужко, О. Баган, Ю. Борисова, О. Власюк, Л. Волова, М. Голянич, Е. Германова де Діас, С. Гуменюк, В. Данилів, А. Дондюк, І. Дьяконов, Н. Ємельянова, С. Квіт, О. Климова, В. Коротеєва, Ю. Кравченко, О. Кравчук, В. Крисаченко, В. Лісовий, Е. Маркарян, Н. Наумова, Н. Пелагеша, Г. Піреєва, М. Степико, А. Стешенко, У. Хархаліс, Е. Холмогоров, М. Чугуєнко, О. Шейко, Е. Юрченко).

Серед праць згаданих науковців можна виокремити загально-методологічні проблеми: дослідження традиціоналізму як системи суспільного устрою, співіснування і взаємодії традиції та новаторства, об'єктивна взаємодія традиціоналізму в процесі утворення постіндустріального суспільства. Значущість цих розвідок велика – вони становлять теоретичну основу для подальших досліджень всебічного висвітлення проблем традиціоналізму в сучасних умовах.

Разом з тим, незважаючи на значну кількість наукової та публіцистичної літератури з даної проблеми, ступінь розробки теми запропонованого формату є недостатнім. Потребують додаткового висвітлення та поглибленого аналізу питання соціальної значущості традиціоналізму у процесі відродження української державності, його роль на сучасному етапі розвитку України. Державотворча практика вимагає дослідження вже існуючих та творення нових ідей цього багатогранного процесу, пошуку принципово нових підходів до аналізу сучасних тенденцій у дослідженні такого складного явища як традиціоналізм.

Теоретичну основу дослідження та рішення поставлених завдань становлять методичні розробки зарубіжних дослідників (М. Вебер, О. Дугін, Ш. Ейзенштадт, А. Макаров, Ф. Ніцше, А. Пігальов, Е. Шилз, А. Шопенгауер та інші) і українських вчених (М. Попович, О. Забужко, В. Воловик, Г. Дичковська, Н. Ємельянова, А. Стешенко, О. Шейко, Е. Юрченко та інші), в яких проаналізовано проблеми традиції та традиціоналізму в розвитку людської цивілізації з точки зору таких науково-методологічних напрямів як конструктивізм, примордіалізм, етносоціологія та інші. На особливу увагу заслуговують сучасні філософські, соціально-філософські, політологічні, соціологічні праці, в яких розглядаються якісно нові аспекти традиціоналізму, співіснування понять «традиція» та «модерн» у новому тисячолітті.

Специфіка теми і особливості визначеного предмета дослідження детермінували застосування наступних методологічних загальнонаукових та суто філософських засад. Загальнонаукові: системний підхід, в межах якого здійснюється комплексний аналіз проблеми; структурно-функціональний та генетико-історичний методи, які використовуються при експлікації провідних концепцій традиціоналізму; методи компаративістики, основу яких складає порівняльно-історичний принцип дослідження. До суто філософських відносимо методи феноменології та герменевтики, які дозволяють всебічно проаналізувати в історико-еволюційному контексті феномен традиції та традиціоналізму й передбачають їх філософське тлумачення, як передумови побудови авторської концепції.

РОЗДІЛ І

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

1.1. Концепти традиції та традиціоналізму у соціально-філософській думці

Поняття «традиція», що має виразне розмаїття значень та сенсів, використовують різні соціально-гуманітарні дисципліни. Воно може розглядатися у трьох взаємопов'язаних аспектах: когнітивному (взаємодія народів, націй, культур), етнографічному (звичаї, побут) та філософсько-антропологічному (комунікація, система соціальних і расово-антропологічних зв'язків). Дослідження традицій – суперечливий процес, у якому переплелися і взаємовпливають окремі історичні суспільні явища і чинники. Не зважаючи на постійні намагання науковців викласти сутність і роль цих явищ в суспільному житті, зробити глибокий аналіз цих соціальних чинників не вдалося. Вчені, часто не прослідковуючи відмінності між звичаєм і традицією, обрядом і ритуалом, використовують їх як церковну термінологію. Це пояснюється відсутністю цілісного уявлення про об'єкт дослідження та стійкої методологічної основи. Науковці розглядають мотиви людської діяльності без врахування факторів матеріального виробництва та суспільних відносин, спостерігається відхід від дослідження загальних і специфічних функцій, створених народом цінностей [219].

Намагання досягнути значення традиції в забезпеченні спадковості й стабільності розвитку суспільства визначили зацікавлення філософів до емпірично-описових і теоретико-концептуальних досліджень цього феномену. У давнину та середньовіччя традиція розглядалась як моральний норматив, звичай, закон, дотримуючись якого людина і суспільство набувають гармонії і порядку [230, с. 6]. До початку ХІХ ст. в європейській культурі склалося амбівалентне ставлення до традиції, що включало і розуміння її універсальної історичної ролі. Це знайшло відображення в оцінці традицій німецьким істориком Г. Гердером, який вважав їх головною рушійною силою історію. В той же час, він називав їх «духовним опіумом», що присипляє індивідуальну ініціативу й критичне мислення. Проте, в ході подальшого розвитку ментальності модерну ставлення до традицій в цілому неухильно стає все більш і більш негативним, що підкріплюється успіхами наукового пізнання і технологічними досягненнями, орієнтованими на новацію як протиставлення традиціям.

У Новий час із розвитком капіталізму і розширенням меж сприйняття простору інтерес до традицій визначався необхідністю в пізнанні політичних, економічних і етнокультурних традицій різних народів та держав (М. Бердяєв, М. Данилевський, Е. Дюркгейм, М. Вебер, Т. Парсонс). Німецький вчений М. Вебер у своїх працях апелює до традицій як пояснюваль-

ного принципа у розумінні духу капіталізму, він звертається до віддалених історичних витоків, що мають свій початок у Реформації. За логікою М. Вебера раціоналізм та дух капіталізму неминуче мають традиціоналізуватися. Револьюційна інновація перетвориться у традицію, а докапіталістичне традиційне суспільство перетвориться у капіталістичне традиційне суспільство. В періоди соціальних революцій традиції прирівнювались до регресу й гальма суспільного розвитку, у порівнянні з традицією новаторство вважалося прогресивним явищем у суспільному житті на шляху до цивілізації (К. Гельвецій, Ш. Монтеск'є, К. Маркс). Якщо у Г. Гегеля традиція займає важливе місце в процесі всесвітньо-історичної об'єктивації духа, то в концепції К. Маркса вона трактується як прояв класових і групових інтересів, як складова ідеології, а крізь призму тотальної критики релігії і церкви – як знаряддя маніпуляції масовою свідомістю. Негативні трактування традицій спостерігаємо й у Ф. Ніцше, для якого вони є квінтесенцією обивательської відсталості, що заважає становленню надлюдини і підлягає запереченню.

За висловом К. Мангейма, «фундаментальна політизація» соціального життя складала основну характеристику традиції, як явища у першій половині ХХ ст. Вона проявилася у численних політичних напрямках, що виникли в цей період, базуючись на критичному запереченні наявних соціальних традицій та прагненні вигадати й увічнити нові, власні традиції. На цю загальну рису вказував Е. Хобсбаум, який вбачав у цьому прагненні потребу підвести історичне обґрунтування під свої погляди. Цей факт незаперечно свідчить про атрибутивний характер традиції для соціальної реальності. Осмислення цієї ідеї в сучасному соціально-філософському дискурсі спричинило конституювання низки різних концептуальних підходів до розуміння сутності та соціальної значущості традиції. Нині за умови високих темпів динаміки суспільства і присутності кризових явищ, породжених трансформаційними процесами, звернення до дослідження традицій пов'язане з пошуком факторів стабілізації та управління соціальною системою, а також з метою встановлення ефективного співвідношення традицій та новаторства в суспільному розвитку (Ш. Ейзенштадт, Є. Шацький, Е. Шилз, П. Штомпка, М. Фуко).

З латинської мови слово «traditio» перекладається як «передача; розповідь». У «Словнику іноземних слів» традиція показана у декількох розуміннях: як «форма передачі соціального досвіду; ідеї, звичаї, норми, що передаються з покоління у покоління»; «звичайна норма, манера чогось»; «усний переказ, що передається від покоління до покоління» [188, с. 581]. «Традиційний» пояснюється як «заснований на традиції, переданий за переказом, перехідний, переданий із покоління у покоління, звичний здавна». Історично звичаї виникли раніше за традиції. На відміну від традицій, які почали формуватися в період творення класового суспільства та не висували вимог до духовних якостей людини, звичаї були неодмінним засобом орга-

нізації єдності дій родоплемінного колективу, способом накопичення досвіду поведінки та його передачі. У науковій літературі існує багато визначень поняття звичаю. Одні дослідники розглядають його як «історично укладені стійкі норми суспільних відносин у побуті людей» [183, с. 88]. Інші вважають, що звичай – це «стереотипний спосіб людської діяльності, який копіюється новими поколіннями» [203, с. 17]. Існує також думка, що це – «нерегламентовані юридичними установами форми передачі новим поколінням способів реалізації усталених у житті певного класу, суспільства ідеологічних відносин (політичних, моральних, естетичних, релігійних)» [207, с. 25]. При всій різноманітності такі тлумачення дають можливість розкрити зміст звичаю, який полягає у наступному – це спадковий, нормативно нерегламентований, накопичений поколіннями стереотипний спосіб поведінки певного прошарку суспільства.

У філософському дослідженні традицій неможливо обійтися без аналізу способу їх розуміння, згідно концепції традиціоналізму, як метаісторичної реальності, тлумачення якої характеризується містичним забарвленням. Найбільш значима відмінність традиціоналізму в інтерпретації традиції становить наявність такого трансцендентального виміру, як перспективі «углиб». Дослідження традиції в умовах сучасної наукової раціональності обмежує філософське бачення соціальної реальності кордонами людського життєвого світу й виводить з цього генезу соціальності. Головною тезою традиціоналізму, навпаки, є намагання знищити це обмеження і долучити до нього надлюдську й трансісторичну перспективу. Надлюдське в традиції, відповідно до традиціоналізму, піднімає її над людським життєвим світом, тим самим здобуваючи високий, в принципі не досяжний, стандарт за яким його порівнюють. Надлюдське у традиції розкривається у безпосередньому досвіді сакрального, за яким починається сфера трансцендентного, сакрального відмінного від профанної повсякденності. Таке розуміння традиції є більшим ніж соціальна та культурна даність, це онтологічна реальність наділена повнотою буття, що передається людському існуванню.

Згідно соціальним імплікаціям цієї тези основи традиційного суспільства є проявом сакральних принципів соціального устрою. У процесі відходу від цих принципів, модернізації, у житті суспільства нарастають негативні тенденції. Пропорційно росту матеріального благополуччя й комфорту знижується духовний потенціал суспільства, свідомість людей технізується й атомізується. Історичний процес, який традиціоналістами бачиться як відхід від сакрального джерела, профанізація та десакралізація соціальності, в контексті традиціоналізму уявляє собою рух до знищення автентичної традиції, шлях «втрапи». Для традиціоналістів традиція в її соціальному вимірі є результатом якісно іншого буття, що володіє автентичністю. Це буття самототожно, а кінцевий підсумок руху й змін є повернення до примордіального початку. Подолання забуття є результатом методології герменевтико-лінгві-

стичної реконструкції. Традиціоналісти реконструюють мову традиції і тим самим звільнюють людське мислення від профанних значеннєвих кліше. Приписуючи традиції метафізичний, а не просто соціокультурний статус, мислителі традиціоналістичної школи орієнтуються на екзистенціальну цілісність людського буття в системі традиції, взаємозв'язок всіх його проявів, зв'язок між виявленим і невиявленим рівнями реальності. Відкидаючи профанне розуміння реальності як єдиного одномірного шару, традиціоналізм, опираючись на езотеричне вчення, відстоює її багатомірність і в той же час холізм на основі загального для архаїчних культур принципу єдності макрокосму й мікркосму.

У модернізмі «автентичність» розуміється як бунт проти предків, традиції, суспільства і його цінностей. Інтимність, індивідуальна неповторність «своєї» смерті й моменту усвідомлення її неминучості – ключ до автентичності. Щоб його одержати, потрібна деконструкція всіх ментальних і соціокультурних будов, які продукує колективність. Автентичність досягається за допомогою зламу статичних форм. Соціальні конвенції, традиційні моделі, внутрішні комплекси можуть бути на перешкоді людській волі обмежуючи творчу уяву. Погляди традиціоналістів на проблему деконструкції статичних форм культури відрізняються від аналогічних вимог постмодернізму, що повстає проти будь-якого фіксованого стану. Деконструкції підлягає, з погляду традиціоналізму, знакова й культурна система модерну. Традиціоналісти єдині у критичному відношенні до сучасного суспільства, його ідеологіям, філософії, принципам соціальної організації. На протигагу вірі модерністів у безмежність прогресу, що забезпечується розвитком виробничих технологій і ростом соціальної раціональності, традиціоналісти розглядають процес модернізації як такий, що поглиблює занепад. Езотеричний традиціоналізм фокусує увагу на метафізичній проблематиці, стосовно якої політична позиція є похідною.

Такий зміст у розумінні традиції подає один із засновників європейського традиціоналізму Р. Генон: «це сукупність богоодкровенних, нелюдських Знань, котрі визначали лад всіх сакральних цивілізацій – від райських імперій Золотого Віку ... до Середньовічної цивілізації, які у різних формах (у християнській, ісламській, буддистській, конфуціанській тощо) в цілому відтворювали основні параметри Священного Порядку» [72, с. 1].

«Не спадковість, а традиція робить нас людьми», – підтверджує думку Р. Генона К. Ясперс. «Те, чим людина володіє спадково, практично не піддається руйнуванню, традиція ж може бути повністю втрачена. Традиція йде своїм корінням у глибини доісторії. Вона охоплює все те, що не є біологічно спадковим, а складає історичну субстанцію людського буття. На початку історії виражається певний накопичений у доісторичну епоху капітал людського буття. Він являє собою не спадково біологічну, а історичну субстанцію, яка може бути збільшена або розтрачена. Це щось, дійсно існуюче до

будь-якого мислення, що не може бути навмисно утвореним. Значення цієї субстанції розкривається через здійснений в історії духовний процес. Під час цього процесу вона зазнає змін. Цей процес йде на висотах свідомості окремих людей, досягає розквіту, забувається, залишається незрозумілим і зникає» [252, с. 244]. «Традиція не є надбанням ні минулого, ні майбутнього, це – пророчий час, що занурюється в позачасове і втілюється в миті» [252, с. 116].

Думку Р. Генона підтримує та по-своєму трактує сучасний російський традиціоналіст О. Дугін. На його думку, традиція є всеохоплюючим, надлюдським, універсальним імперативом, в компетенції якої перебувають не просто окремі сфери життя, а вся сукупність земної та космічної реальності. О. Дугін вважає, що «поза традицією немає реального, її сутність сходить прямо до Божественного Витоку, а Бог є єдиним та абсолютним автором реальності, її Основою та Творцем. Вищим аспектом традиції є езотеризм, як її внутрішній зміст. Езотеричні доктрини та їх пізнання і здійснення у реальності є базою традиції, основою її справжньої ортодоксальності. Другий рівень традиції – це екзотеризм, сфера сакральних доктрин, звернених назовні, до всіх учасників священного співтовариства. Цей аспект повинен регламентувати всі рівні соціального життя» [72, с. 2].

Уявлення про спадаючий розвиток історичного процесу людського суспільства характерний не тільки традиціоналізму, а й філософам постмодерну. Так Ж. Бодрійяр констатує процес деградації форм соціального буття, що приводять до розпаду соціальності. Для європейських романтиків занепад культури пов'язаний з утратою здатності до ірраціонального й емоціонального пізнання, заміною почуттів істинами розуму. Для послідовників Р. Генона традиція у її соціальному вимірі є результатом й відображенням якісно іншого буття, що має свою автентичність. Буття самототожне, кінцевою точкою руху якого є повернення до початку у примордіальну точку. Подолання забуття уявляється як результат методології, що по суті є герменевтико-лінгвістичною реконструкцією. Для традиціоналістів мета полягає у реконструкції мови традиції, подолати всезагальну нині мову модерну, звільнити людське мислення від профанних смислових кліше. Надаючи традиціям метафізичний статус, а не просто соціокультурний, мислителі традиціоналістичної школи орієнтуються на екзистенціальну цілісність людського буття у системі традиції, взаємозв'язок усіх його проявів, зв'язок між втіленими й невтіленими рівнями реальності. Відкидаючи профанне розуміння реальності як єдиного одномірного пласту, традиціоналісти, спираючись на езотеричні вчення, відстоюють її багатогранність і в той же час холізм на основі загального для архаїчних культур принципу єдності макрокосму та мікркосму.

На таких функціях традиції, як соціальна та духовна організація суспільства й спадкова передача накопиченого досвіду, спираються дефініції

традиції радянських вчених Е. Баллера, Н. Денисюка, Н. Сарсенбаєва, М. Заковича. Зокрема, Е. Баллер наголошував, що «традиція прямо звернена до свідомості людини, виконує свою функцію способу реалізації цього відношення опосередковано, через формування духовних якостей, яких вимагає це відношення. Традиція це суспільне відношення, що вирізняється загальністю, повторюваністю та історичною стійкістю. Вона є діалектичною, оскільки виражає минуле в теперішньому і майбутньому, виконує функцію спадкоємності. Історична спадковість виступає «як одна з найсуттєвіших сторін закону заперечення, що виявляється в природі, суспільстві та мисленні як об'єктивно неодмінний зв'язок між новим і старим у процесі розвитку» [17, с. 16].

«Традиційний» шлях передачі досягнень суспільства не єдиний. Існує більш «раціональний» спосіб з науковими та ідеологічними формами. Відповідно традиція не може бути синонімом спадкоємності. Як зазначав Е. Баллер, «традиція – це те, що або ще є, або вже живе в даному суспільстві. Традицію можна розвивати, з традиціями можна боротися, але їх неможливо «успадковувати», оскільки вони самі є «успадковані» [17, с. 168].

Підкреслюючи елементи спадкоємності у формуванні традицій, не можна ігнорувати такі риси як оновлення. Природа спадкоємності в єдності спадковості й новаторства, в діалектичному зв'язку старих і нових традицій. Традиції мають обов'язково включати в себе новаторські елементи як вищий ступінь свого розвитку. У своїх формулюваннях традиції Н. Денисюк встановлював «діалектичну єдність нових і старих традицій як неодмінну умову будь-якого прогресу» [54, с. 36]. Новаторство спирається на традицію і породжує її з урахуванням змінених обставин. Н. Денисюк відзначав, що «сенса появи нових традицій – в закріпленні нового змісту, який може утвердитися і в старих традиційних формах, переосмислених відповідно до сучасних умов» [54, с. 38].

Радянський науковець Н. Сарсенбаєв розглядав традицію як особливий спосіб реалізації суспільних відносин, як «історично укладені стійкі й найбільш узагальнені норми й принципи суспільних відносин людей, які передаються з покоління в покоління і яких оберігає сила суспільної думки» [183, с. 68]. У визначенні виражено всезагальність традицій та багатоманітність їх виявів у різних сферах життя суспільства. Підтверджує ці погляди «Філософська енциклопедія», де традиція розглядається також як механізм відтворення соціальних інститутів і норм, узаконених самим фактом їх здійснення в минулому [210, с. 253].

Прийнятним та широко обґрунтованим є визначення традиції радянським вченим М. Заковичем. Він розумів її як «специфічний тип суспільних відносин, які виражають спадкоємний зв'язок поколінь у різних сферах їхньої діяльності». Як форма акумуляції, збереження, відтворення і передавання соціального досвіду традиції мають складну структуру, вважав М. Закович. Вони містять ідеї та переконання, уявлення і погляди, соціальні

ідеали та цінності, норми і принципи, потреби та інтереси, почуття та емоції, звички і смаки, звичаї, обряди, свята й урочисті церемонії. «Традиції – один із найважливіших факторів суспільного прогресу, поступального розвитку культури. Будучи складовим елементом культури, вони характеризують спосіб життя людей, сприяють формуванню духовного світу особистості» [86, с. 16]. У визначеннях радянських дослідників традиція є орієнтованою на механічне повторення тільки минулого і незмінного зразка. Менше уваги приділено дії традиції досвіду не лише минулого, а й теперішнього.

Найбільш широким і науково обґрунтованим є тлумачення цього поняття українськими дослідниками традицій В. Воловиком і О. Шейко, які під традицією розуміють «узагальнені, відносно сталі, такі що регулярно і тривало повторюються, загальноприйняті й загальнозначущі способи, форми і результати діяльності як забезпечення відтворення у саморозвитку суспільства» [230, с. 7]. Основою положим джерелом і умовою розвитку суспільства є діяльність у єдності матеріального і духовного її різновидів. Діяльність, що підтвердила свою значущість у ході тривалої апробації в соціальній практиці, утверджується в суспільстві як прийнята норма і регулярно відтворюється вже як традиція. Ізраїльським соціологом Ш. Ейзенштадтом та американським соціологом Е. Шилзом термін «традиція» вживається «у поясненні причин, чому в суспільстві відбувається та чи інша дія, зберігається те чи інше вірування, чому створюється мотивація й прагнення діяти певним чином або вірити в щось» [232, с. 240].

На домінуванні соціокультурних аспектів у функціонуванні традицій наголошує білоруський філософ В. Абушенко: «це універсальна форма фіксації, закріплення й вибіркового збереження елементів соціокультурного досвіду, а також універсальний механізм його передачі, що забезпечує стійку історико-генетичну наступність у соціокультурних процесах» [1, с. 1047]. Традиція містить важливий і необхідний для розвитку соціуму і його суб'єктів обсяг соціокультурної інформації (що передається) та комунікативно-трансляційно-трансмутаційний спосіб внутрішньої взаємодії поколінь. Вони функціонують у межах культури на основі спільного розуміння й інтерпретації накопичених у минулому даної культури смислу і значень (як передається). Традиція забезпечує відтворення в соціальних системах дійсності, що пройшла випробування часом зразків минулої діяльності. Таке розуміння поняття «традиція» робить можливим його для застосування до будь-яких фрагментів і рівнів організації соціокультурного досвіду (як минулого – культурна спадщина, так і сьогодення), що іноді служить підставою для ототожнення традиції й соціокультурного досвіду. Однак для включення в систему традицій соціокультурний досвід має пройти селективний відбір на стійкість і відносну масовість відтворення в структурах діяльності. У вузькому значенні слова В. Абушенко вживає термін «традиція» для характеристики підсистем людської діяльності, що самоорганізуються і само-

регулюються й пов'язаного з ними соціокультурного досвіду, функціонування й розвиток яких не пов'язаний з інституціональними формами забезпечення через спеціальний апарат влади [1, с. 1047].

У філософському дослідженні традицій не можливо обійтися без аналізу такого засобу її розуміння, як соціально-філософська парадигма традиціоналізму. Традиціоналізм має різноманітні трактування у тих сферах науки, які його використовують. Головною особливістю традиціоналістичного напрямку, як соціально-філософського концепту, є апологетика традиційного суспільства та критика сучасності. Традиціоналізм характеризується недовірою до просвітницької гносеологічної парадигми та зверненням до сакральної традиції. Сьогодні визначення поняття «традиціоналізм» у різних його проявах та формулюваннях подають словники та підручники. В Енциклопедичному словнику Брокгауза й Ефрона традиціоналізм розуміється як «напрямок філософії релігії, що спростовує ідеї певного часу на підставі вічних ідей релігійного порядку, як вони проявилися у всіх народів» [249]. Традиціоналізм у значенні соціально-філософської доктрини (або консервативно-реакційної ідеї) являє теоретичне оформлення ідеалів, систем цінностей, уявлень, що стихійно складаються й свідомо культивуються у тих суспільствах, які перетворюють найбільш поширену традицію у свій еталон, вважають російські науковці А. Макаров та А. Пігальов [135, с. 184]. Обидві позиції поєднує така загальна риса, як підвищена зацікавленість у максимально стійкому, всеосяжному, сакральному порядку, що виходить від споконвічного джерела (першопредка, культурного героя, Бога, Абсолюту, споконвічної традиції). Український дослідник традиціоналізму Е. Юрченко визначає традиціоналізм як «загальну назву світогляду, що протиставляє модерній цивілізації та індустріальному суспільству традиційний лад» [251]. У традиціоналізмі автор виділяє три основні напрями: фундаментальний консерватизм, консервативна революція, інтегральний традиціоналізм, або традиціоналізм у вузькому розумінні цього слова [251].

Зацікавленість цим соціально-філософським напрямом викликана нестандартністю традиціоналістичного підходу до розв'язання сучасних актуальних проблем людства. Найбільш знаковими фігурами традиціоналізму вважаються Р. Генон та Ю. Евола, які найбільш ґрунтовно позначили фундаментальні основи сучасної традиціоналістичної парадигми [251]. Езотеричний традиціоналізм фокусує увагу на метафізичній проблематиці, відповідно якої політична позиція виступає похідною. Проте, його необхідно класифікувати і як ідеологію. Традиціоналізм, як соціально-філософський напрям, має ідейну неоднорідність. Існує відмінність між класичною культурною спадщиною та політично заангажованими працями.

Згідно класифікації французького вченого А. Роша, традиціоналізм розуміють як: поклоніння минулому; історіософську доктрину французьких католиків; консервативну ідеологію початку ХІХ ст.; сучасну ідеологію, що

залучає до себе неоконсерватизм, ліберальний консерватизм та націоналізм. Згідно типології французького традиціоналіста XIX ст. А. Дасноя, необхідно розрізняти інтегральний та ідеологічний традиціоналізм. Інтегральний традиціоналізм відтворює початкові парадигми діяльності, які передаються ініціатичним шляхом посвяти і сакральні ритуали. Цей різновид традиціоналізму властивий традиційному суспільству і тісно пов'язаний з укладом традиційного суспільства. Ідеологічний традиціоналізм на відміну від нього, згідно А. Дасноя, є світоглядом постреволюційної епохи і виникає тільки у суспільстві, яке не може бути назване традиційним. Це свідомий традиціоналізм, ідеологія яка захищає визначені духовні, політичні і соціальні принципи. «Таке двояке розуміння традиціоналізму, як «дорефлексивної» суспільної та ідеологічної реакції на втручання чужорідних факторів, або радикально змінюваного світобачення, утвердилося серед більшості сучасних мислителів», – говорить російський дослідник В. Аверьянов [3].

Різняться підходи до визначення поняття за типом й ступенем раціоналізації проблем традиції. Архаїчні суспільства не усвідомлюють проблеми збереження спадщини, оскільки воно ототожнюється із традицією, а вона з обрядом і ритуалом, незмінність яких «гарантована» міфологічними парадигмами періодичного повернення прадавніх часів, внаслідок чого й відбувається відновлення споконвічного порядку. На «міфологічному» етапі розвитку уявлень про безперервність традиції рефлексія із приводу протидії змінам дуже слабка. Певну особливість світогляду примітивних суспільств розглядають як предтечу традиціоналізму (наприклад, С. Уілсон пропонує йменувати її «традиціонізм»), або позначають терміном «дорефлексивний традиціоналізм» (С. Аверинцев), «примітивний традиціоналізм» (Э. Шилз) [232].

Поява «рефлексивного традиціоналізму» або «ідеологічного традиціоналізму», залежно від теоретичних переваг дослідників пов'язують з ідейними течіями Середньовіччя, коли склалася відносно структурована само-свідомість культури, та кінцем XVIII ст., коли філософи Просвітництва розвіяли традиційні істини й відбулося відмежування від минулого у результаті Великої французької революції. Загальним для цих тверджень є визнання того, що у відповідну епоху наявна не тільки світоглядна криза, але й ідеологічно оформлена захисна реакція на неминуче майбутнє з боку тих мислителів, які вкрай негативно розцінюють його тенденції й перспективи.

Породжені Великою французькою революцією суспільні зміни, швидка урбанізація населення, утворення національних держав і глобалізація індустріальної культури, формування нової системи взаємодії релігійної й світської культури супроводжувалися світоглядною кризою, викликаною усвідомленням кардинальних змін одночасно у соціальній, економічній, геополітичній, ідеологічній й навіть природній сферах. Саме у такі часи загострюється потреба в обґрунтуванні самототожності культури (культурної ідентичності), у конструюванні такого закону розвитку, що свідомо не допус-

кав би фрагментарного розвитку усіх її сфер. Головною метою традиціоналізму у цей перехідний період стає впорядкування світу від безладу модернізації суспільства, говорять науковці А. Макаров та А. Пігальов [135, с. 184].

Ці історичні перетворення характеризуються відмінними рисами традиціоналістичних доктрин Сходу й Заходу, якими є моноцентризм і авторитаризм. Формування централізованої держави, що спирається на основи традиціоналізму, вимагає визнання єдиного джерела світу, поставленого над партикулярними системами цінностей різних соціальних груп, у чому вбачалася саме загроза традиції як моделі минулої єдності. Таке джерело претендує на роль онтологічного, смислового й ціннісного центру, незаперечного авторитету. Моделлю при цьому служать східні та західні варіанти концепції Абсолюту, від якого як від джерела вищого й вічного закону виходять головні принципи світового устрою – порядок, лад, гармонія, що проявляються й конкретизуються у законах держави.

Необхідністю об'єднання розрізнених частин державного організму, що модернізується, обумовлена така відмінна риса середньовічного традиціоналізму, як канонічність. Ідея канону впливає з вимоги підпорядкування всіх компонентів універсуму певному єдиному началу. У державному устрої функцію канону відіграє кодекс, у духовній сфері – догмат. Легітимність моноцентризму, авторитаризму й канонічності забезпечується освяченими вищими нормами, обґрунтованими релігійною традицією. Тому відповідно до розходжень розуміння сутності сакрального у пізньому Середньовіччі виділяються такі різновиди рефлексивного традиціоналізму, як конфесійний та позаконфесійний. Стає зрозумілим, що соціально-політичні проекти пізнього Середньовіччя й Ренесансу, названі утопічними, насправді спираються на ідеологію традиціоналізму. У XVIII ст. традиціоналізм виростає з відчуття тотальної руйнації порядку, що навіть пізнє Середньовіччя на цьому тлі стало виглядати упорядкованим. На цьому заснована критика основ раціоналістичної філософії традиціоналістами, яка стала головною причиною суспільного безладу.

Родоначальником цього виду традиціоналізму був Е. Берк, який звинуватив французьких просвітителів у руйнації суспільної ієрархії – основи порядку й нормального функціонування всієї соціальної системи. На його думку, ідеї просвітителів рано або пізно підірвуть традиційні відносини між соціальними прошарками й індивідами, що забезпечують стабільність суспільства, і людина опиниться самотньою з неминучим страхом перед світом. Послідовниками цього напрямку написано багато робіт, зокрема Л. Бональда, У. Вордсворта, С. Колріджа, Ф. Ламенне, Ж. де Местра, Ф. Савіньї, Ф. Шатобріана та інших. На даному етапі рефлексивний традиціоналізм характеризується перевагою ідеології антиреволюціонаризму та консерватизму, що дає підстави назвати його ідеологічним традиціоналізмом [135, с. 184].

У кінці XVIII-XIX ст. з'являється фундаментальний консерватизм, який став реакцією на Велику французьку революцію. Прихильники цієї течії вважали, що цінності породжені європейським просвітництвом є хибними та відкидають матеріалізм і атеїзм, республіканізм і лібералізм. А панівній дійсності, що привнесла просвітництво та буржуазні революції, протиставили ідеалізований світ католицького клерикального монархічного середньовіччя. Класиками фундаментального консерватизму український дослідник Е. Юрченко називає Ж. де Местра, Д. Кортеса, Л. де ван Альта. Їх послідовниками вважають Ш. Мораса, А. Массі, Л. Доде, М. Барраса. З фундаментальним консерватизмом пов'язаний політичний романтизм XIX ст. Свій візирець Ж. де Местр бачив не в майбутньому, а в минулому. Недолікам сучасної йому доби протиставляв ідеал католицько-феодалного середньовіччя. Якщо масони-ліберали вважали «альтернативною сакральністю» нове світське суспільство свободи, рівності й братерства, то Ж. де Местр повертається до джерел, протиставляючи сучасності не утопію майбутнього (революцію), а утопію минулого – Реставрацію [251].

Важливе значення у розвитку соціально-філософського концепту традиціоналізму як світогляду відіграв іспанський політичний діяч та філософ XIX ст. Д. Кортес. На протигагу революційно-ліберального напрямку він розробив альтернативну концепцію – радикальний консерватизм, імператив повернення до цінностей католицької церкви, монархічної держави, традиційної етики, обрядовості, моральності. Д. Кортес сформулював теологічні, філософські, філософсько-історичні та культурологічні засади фундаментального консерватизму. Новий час привчив людей розглядати традиційне суспільство очима прогресистів і робити висновки, виходячи з парадигм сучасності. Д. Кортес запропонував подивитися на сучасні вчення очима людини традиційного суспільства. «У такому випадку сучасність втрачає вигляд очевидності та безальтернативності й постає як сукупність необґрунтованих злісних і пагубних навіювань, за якими релігійна свідомість безпомилково бачить присутність злих сил» [75, с. 327]. Відстоюючи традиційний устрій, Д. Кортес активно виступав проти використання просвітницької модерної моделі, відкрито проголосивши те, що прогресисти уявляли благом, виявом абсолютного зла й чистим негативом.

Не менш яскравими для традиціоналізму є ідеї французького політичного діяча і консервативного філософа Л. де Бональда, основоположною концепцією якого є примирення людського та божественного, що розділили за часів просвітництва та французької революції. Французька революція почалась з проголошення прав людини, а завершитись має проголошенням прав Бога. Філософом запропоновано соціальну програму примирення реалій сучасності й традицій давнини, не захищати старий лад так само, як і відкидати модерний, а зберегти те незмінне, що становить стрижень традиції й взяти найбільш корисне з сучасності. Л. де Бональд мріяв про те, що

традиційний порядок отримає нове дихання і позбудеться тих вад, що призвели до його просвітницької критики і буржуазних революцій. У прагненні поєднання сучасності та традицій Л. де Бональд став концептуальним основоположником традиціоналістичної парадигми соціальної модернізації [75, с. 327].

Важливим напрямом європейського фундаментального консерватизму стала філософія німецького романтизму, представниками якої були В. Гумбольдт, В. Вундт, Г. Штейнталь, М. Лацарус. Німецьке Просвітництво не було світоглядною парадигмою та фундаментом модерного ладу. Воно стало контрпросвітництвом, переосмисленням самого модерну у консервативному, навіть радикально-консервативному, напрямі. Романтизм – яскравий естетичний та мистецький феномен, певна світоглядна парадигма, що виступила антитезою раціоналістичному західноєвропейському просвітництву та тезою про повернення до сакрального. На відміну від інших течій фундаментального консерватизму з соціально-політичними проблемами тодішнього науково-ідеологічного дискурсу, романтики відчували традиції стихійно, на рівні емоцій, почуттів, мистецького інстинкту. Німецький Романтизм бажав не просто повернення до феодальної доби з релігійними підґрунтям, а до архаїки дохристиянської епохи стародавньої Північної Європи, меншою мірою до античності, фольклорних сюжетів староевропейської культури, магії та алхімії.

Найяскравішим представником романтизму був філософ Г. Гердер. Він вважав, що міфи, звичаї, вірування, життєвий уклад, все те, що становить традицію певного народу, не може бути оцінене з раціоналістичного, об'єктивістського погляду. Найвідоміший афоризм Г. Гердера «Народи – думки Бога» не тільки суперечить духу просвітництва, в його модерністському розумінні, а є значно консервативнішим за католицький клерикалізм, що концентрується лише на догматах. Гердерівська концепція, навпаки, пропонує поринути в сакральні глибини архаїки. Звертаючись до просвітництва та звільнення від встановлених стереотипів і забобонів, Г. Гердер рухався не до кристалізації ліберальної парадигми, а звертався до глибинних пластів сакрального [75, с. 328].

Натуралізм, що в епоху Просвітництва опирався на концепцію розумної людської природи, у романтизмі приймає форму віри в істинність й універсальність людської культури, що трактується за аналогією з природним космосом як всеохоплюючої й всесильної антропної сфери. Завдання сакралізації культури, зіштовхнувшись із негативним відношенням до часів свого історичного існування, виявило проблему пошуку критерію й зразка «справжньої» культурної традиції саме в минулому. У цей період традиціоналізм, на відміну від консерватизму, не тільки не виключає з уявлення світобудови соціальних змін, а й усвідомлює факт, що людина відтепер поставлена перед безліччю моральних, соціальних, політичних, економічних альтернатив. Незважаючи на декларування безумовної цінності традиції, романтики сприяли

її десакралізації: як тільки традиції багато, виникає ситуація вибору кращої та критики інших. У такому розумінні рефлексивного традиціоналізму романтиків – продукт руйнування традиційної культури. Такі процеси десакралізації відбуваються в сучасній Україні з отриманням незалежності. На початковому етапі з'явилася можливість відродження традицій, характерних різним етапам розвитку українського народу. Плюралістичний підхід до вибору кращої традиції призвів до десакралізації й деактуалізації національних традицій та породив розбрат у розумінні стратегічного бачення перспективи розвитку українського соціуму різними частинами суспільства [135, с. 184].

У ХХ ст. виникає такий вид традиціоналістичного світогляду як «консервативна революція», що виник у Німеччині як національно-консервативний філософський та політико-ідеологічний рух після закінчення Першої світової війни у добу Веймарської республіки. Основою цього напрямку стала «ідеологія Третього Шляху», яка опонувала марксизму та лібералізму, тому «консервативну революцію» розуміють як протилежну до лівої революції прогресистів [251]. Консервативні революціонери ставили за мету не збереження традиційного суспільства, а надання йому нового життя. На відміну від інтегральних традиціоналістів, консервативні революціонери цікавились не філософськими, теологічними та культурологічними питаннями, а актуальними соціальними та політичними проблемами. Принципових розбіжностей між обома напрямками не було – так, класик інтегрального традиціоналізму Ю. Евола був загальноновизнаним авторитетом консервативних революціонерів, що цікавився соціальними проблемами не тільки на рівні філософії та ідеології, але й на рівні практичної політики. У соціально-філософському вимірі консервативно-революційна теорія зорієнтована на циклічну парадигму історичного процесу. Такі класики циклічної філософії історії, як О. Шпенглер та Л. Гумільов, є одними з найвищих авторитетів у пантеоні консервативних революціонерів, вважає Е. Юрченко [251].

Консервативні революціонери намагались поєднати соціальні доктрини лівих та культурно-політичні погляди правих. Виразним прологом до консервативної революції можна вважати феодальний соціалізм ХІХ ст., критиці якого приділяв чималу увагу К. Маркс. Головною ідеєю феодальних соціалістів стала спільна боротьба пригноблених робітників, селян, залишків аристократії та духовенства проти капіталістичних, буржуазно-республіканських режимів. Значна частина фундаментальних консерваторів, в тому числі Л. де Бональд, вважали, що прості робітники після буржуазних революцій здобули формальні політичні свободи, але втратили реальні станові права, що зберігались з доби середньовіччя. Консервативні революціонери синтезували досвід фундаментальних консерваторів та феодальних соціалістів ХІХ ст. з власними концепціями, що були рефлексією на соціально-політичні та економічні реалії ХХ ст.

Класиком консервативно-революційної концепції вважають О. Шпенглера, хоча його ідеї використовують й інші напрями традиціоналізму. У концепції історичного процесу О. Шпенглер критикує сучасну йому цивілізацію, вважаючи її механістичною та мертвою. Він протиставляє її культурі, оскільки культура – живий організм, а цивілізація – не більш, ніж машина. Ідеї О. Шпенглера про існування багатьох культур і цивілізацій, що циклічно розвиваються, зближує його з поглядами М. Данилевського і певною мірою Л. Гумільова. Попри це М. Данилевський вважається класиком слов'янофільства, а Л. Гумільов – представник російського євразійства та неоевразійства [251]. О. Шпенглер протиставив занепаду Європи прусський дух, який уособлює поєднання соціалістичного та традиціоналістичного концептів, поєднання феодально-аристократичних цінностей, національних традицій та соціалістичних проєктів.

Видатним представником консервативної революції є М. ван дер Брук. У своїй відомій програмній праці «Третя Імперія» він окреслив загальні контури третього шляху між капіталізмом та комунізмом. М. ван дер Брук пропонував синтезувати з попереднім досвідом європейської цивілізації та Німеччини найкращі традиції імперій Гогенштауфенів, Габсбургів та Гогенцоллерів, католицизм та протестантизм, соціалізм та консерватизм [251]. Показово, що М. ван дер Брук був одним із найвідоміших у тогочасній Німеччині шанувальників східноєвропейської культури. Він називав Ф. Достоевського своїм учителем та перекладав його романи, був особистим другом філософа Д. Мережковського, цікавився православним напрямом християнства.

Відомим теоретиком консервативної революції та традиціоналізму став спеціаліст і знавець у сфері міжнародного права К. Шмідт, представник німецької геополітичної школи, теоретичні розробки якої вплинули на політику нацистської Німеччини. Використовуючи світоглядні засади філософії Г. Гердера, він розробив теорію прав народів. Разом з М. ван дер Бруком він написав теорію «органічної демократії», що поєднує демократизм зі збереженням споконвічних культурних цінностей та сприяє примиренню ліберально-буржуазних і марксистських поглядів на демократію. К. Шмідт є загальновизнаним класиком сучасної геополітики, яку він трактував у культурологічному та цивілізаційному аспектах.

Фундаментальними для інтегрального напрямку традиціоналізму є праці французького та італійського філософів Р. Генона й Ю. Еволи відповідно [43; 244]. У Р. Генона детально викладені засади парадигми традиції, ідейні основи традиційного суспільства в усіх його різновидах. Цікавим у працях філософа є поєднання прихильності традиції та сучасної філософської мови. Використовуючи в своїх працях широкий культурологічний, міфологічний та теологічний матеріал, Р. Генон піддає критиці сучасну цивілізацію. Сучасне суспільство є результатом поступової деградації та відхилення від першо-

початкового традиційного ладу. Під впливом ідей Р. Генона формуються погляди Ю. Еволи. Він стає прихильником радикального традиціоналізму, в якому бачив кризу сучасного світу. Світу традиції філософ надає позитивного значення, зробивши його основою тотального опору сучасності. Праці Р. Генона являють собою найбільш фундаментальну та безкомпромісну теорію традиціоналізму. У своїх працях філософи шукали фундаментальні основи справжньої, єдиної для всього людства традиції, що забезпечує безперервність певного стану культури. Протиставлення минулого сьогоденню філософи-традиціоналісти засновували на радикальному неприйнятті самої ідеології історизму, чому сприяли й наявні соціально-історичні умови. На місце лінійної концепції історії й ідеї прогресу філософи з винятковою єдністю прагнули поставити архаїчну концепцію циклічного часу. Філософію традиціоналізму з концепції Р. Генона та Ю. Еволи, можна вважати крайньою формою антитези сучасності [75, с. 323].

У ХХ ст. прискорюється темп історичного процесу, що супроводжується індустріалізацією, соціальними й національними конфліктами, появою на сцені історії «людини-маси», породили в інтелектуальному середовищі континентальної Європи різноманітні захисні ідеології, які їхні прихильники пропонували як панацею від проблем тогочасного світу. У цей час традиціоналізм формується у струнку доктринальну систему, що поступово знаходить академічну респектабельність у міжвоєнній Франції й виразний політичний вплив у фашистській Італії й нацистській Німеччині. Глобальний субстанціальний історизм Нового часу сильно дискредитовано після двох світових воєн, що викликало недовіру не тільки до класичної філософії історії, а й до історизму взагалі. Нігілістичні спроби обійтися без «Історії» або бути над історичним процесом є формою усвідомлення існування історії. Зацікавлення таких філософів ХХ ст., як Р. Генон та Ю. Евола виявилися спрямованим саме на позаісторичні й понадісторичні структури культури. Цьому етапу філософського традиціоналізму характерними є оригінальні методологічні підходи: архаїзація та орієнталізація методу філософствування. Традиціоналістичні ідеї перетворилися у соціально-філософську систему. Ідея можливості встановлення позаісторичного соціального порядку у сучасному суспільстві трансформувалася в ідею необхідності повернення до архаїки, що утворило рубіж, який розділив філософський консерватизм ХІХ ст. та філософський архаїзм А. Тойнбі або інтегральний традиціоналізм Р. Генона [135, с. 184].

Вплив інтегральних традиціоналістів на суспільствознавчі науки та політичні ідеології ХХ ст. був дуже слабким. Для філософської думки інтегральний традиціоналізм має більше значення, ніж інші різновиди традиціоналістичного світогляду. Зосередившись на загальних закономірностях історичного розвитку, відмовившись від компромісів з модерною культурою цей різновид традиціоналізму зберігає своє значення незалежно від соціально-

політичних реалій, що існували протягом останнього століття. Представники інтегрального традиціоналізму на основі сучасних тенденцій західноєвропейської філософії та східних й західних релігійних, гностичних й окультних теорій з'ясували центральні проблеми філософії культури – криза сучасної європейської цивілізації, роль консервативно-нормативної функції культурно-історичної традиції, створення основ «нової метафізики» і антираціоналістичної й антигуманістичної антропології. У 70–80-ті роки ХХ ст. послідовниками консервативних революціонерів та інтегральних традиціоналістів стали «нові праві». Характерною рисою для нових правих є утворення філософсько-світоглядної альтернативи відносно просвітницького концепту. Провідний ідеолог А. де Бенуа стверджує: «Наша мета – закласти фундамент революції ХХІ ст., що поєднає в собі найсучасніші технології та прадавню духовну спадщину» [251]. Нові праві мало цікавляться практичною політикою, сконцентрувавшись на фундаментальних наукових дослідженнях.

Підсумовуючи, варто відзначити, що у середині ХХ ст. традиціоналізм, що скомпрометував себе зв'язками деяких його представників з фашистською ідеологією, перетворився у маргінальну школу мислення, але із середини 1970-х рр. він на новий етап філософського аналізу. Націоналістично настроєна творча інтелігенція, творці масової культури, ідеологи неоконсерватизму й фундаменталізму, представники філософії «нових правих» у Франції й неоевразійства в Росії побачили у ньому, насамперед, теоретичну основу для критики «ліберального гуманізму» західної культури.

Таким чином, представники ідеологічного традиціоналізму розуміють традицію як сукупність надлюдських трансцендентних знань, що протягом існування всього людства передаються з покоління в покоління, виявляючи себе в різноманітних етнокультурних формах [43]. На думку сучасних науковців, традиція – універсальна форма закріплення і збереження тих або інших елементів соціокультурного досвіду, а також універсальний механізм його передавання, що забезпечує стійку, історико-генетичну спадкоємність у соціокультурних процесах [251].

Отже, хоч традиціоналістичний дискурс тривалий час і перебував за межами сучасного наукового мислення, його використання видається необхідним у розумінні зв'язку традиції з метафізикою соціального буття. Підсумовуючи традиції, доцільно розуміти як узагальнені, відносно сталі, такі що регулярно і тривало повторюються, загальноприйняті й загальнозначимі способи, форми і результати діяльності як забезпечення відтворення у саморозвитку суспільства. Традиціоналізм є соціально-філософською концепцією, яка протиставляє сучасній модернізації суспільства традиційний устрій, що полягає в ідеалізації й абсолютизації традиції. Як світоглядний концепт традиціоналізм є особливою системою уявлень дописемних та офіційних ідеологій традиційних суспільств, спрямованих на ідеалізацію, абсолютизацію й трансляцію традиції.

1.2. Традиції у функціонуванні соціальних систем

Сучасні соціальні процеси в українському суспільстві вимагають чіткого розуміння поняття «української національної культури», національної тожсамости. Нові моделі ідентичності у посткомуністичних суспільствах як ідентифікаційні парадигми стосуються не лише проблеми панівної орієнтації – на колектив чи на індивід, а й до самого змісту цієї ідентифікації, її природи – тоталітарної чи демократичної. Перша модель ґрунтується на принципі безумовної лояльності до їхнього авторитету, зі спільнотою як головним джерелом ідентифікації за слабкої індивідуальної ідентичності. Протилежність може виникнути тоді, коли переважає принцип автономії, вона визначає індивідуальність як форму автентичності, що встановлює критичну відстань до бажань чи сподівань колективу, що оцінюються через призму індивідуальних потреб, прав і свобод. Труднощі з визначенням національної та культурної ідентичності виникають не тільки через багатозначність понять «нації», «культури» та «ідентичності», а й через те, що в різних галузях суспільних наук (соціології, суспільній психології, антропології, політології, культурології чи історії) ці поняття мають різні дефініції.

«Культуру» як поняття визначають за такими ознаками як мова, традиція, звичаї, ритуали, символи, мистецтво, фольклор, література, філософія та релігія. За Е. Гелнером існування високої культури є умовою народження нації. Національну культуру можна розуміти традиційно, як історичну традицію, що виявляється в текстах, значеннях, цінностях і формах життя, спільних для нації. Більш широке значення в культурі закладає С. Гол, за яким національна культура є дискурсом – способом конструювання значень, що впливають на націю, а також організовує дії та ідеї, що стосуються її. Указане поняття польський культуролог О. Гнатюк доповнює такими елементами, як пам'ять та виокремлення [45, с. 43]. У цьому розумінні потрібним є часовий вимір, оскільки національна культура є символічною ланкою з пращурами та їхньою спадщиною і не може існувати без колективної пам'яті (історична або національна пам'ять).

Німецький вчений Я. Ассман відрізняє поняття «пам'ять» та «традиція» у розумінні комунікативної й культурної пам'яті. Як і французький філософ М. Хальбвакс, він вивчає перехід живої згадки у різні форми писемної фіксації «історія» та «традиція». Окрім критичного розгляду та неупередженого архівування покинутих згадуванням областей («історія»), Я. Ассман виокремлює зацікавлення й збереження будь-якими засобами відбиток минулого, що невпинно віддаляється. У цьому випадку замість нових реконструкцій виникає стійка традиція. Вона звільнюється з контексту живої комунікації й стає канонічним містилицем, яке увічне спогади [10, с. 68].

Загалом, представники філософського напрямку «історії пам'яті» (Х. Хаттон, П. Рікер, М. Фуко та інші) у відношенні до соціальної та історичної спадщини виокремлюють декілька різновидів пам'яті: індивідуальна

й колективна та історична пам'ять. Індивідуальна та колективна пам'ять є взаємодоповнюючою та взаємопроникаючою, носієм якої є індивід, та різні соціальні групи. Пам'ять, індивідуальна та колективна, збагачується історичним минулим, що збагачує суспільство та входить до особистісного виміру. Вивчення минулого, відкриття пам'ятників дозволяє відкрити й зберегти частки минулого та поступово інтегрувати історичну пам'ять у живу. Загадковість далекого минулого послаблюється з заповненням лакун особистими спогадами, що витісняють минуле коли стають більш ярко вираженими. Виникає прагнення до утворення інтегральної пам'яті, що поєднає індивідуальну, колективну та історичну [10, с. 36].

Історична пам'ять охоплює як важливі, так і випадкові події, включаючи систематизовану інформацію через освіту та відповідно до зацікавлення особистості. Історична пам'ять є сфокусованою свідомістю, що відображає особливу значимість й актуальність інформації з минулого у тісному контакті з сьогоденням та майбутнім. Історична пам'ять не тільки актуалізована, але й вибіркова, вона часто робить акценти на окремі історичні події, ігноруючи інші. Переважно це пов'язано зі значимістю історичного знання та історичного досвіду для сучасності й можливого його впливу на майбутнє. Історична пам'ять, не дивлячись на певну неповноту, володіє особливістю утримувати у свідомості людей головні історичні події минулого аж до перетворення історичного знання у різні форми світоглядного сприйняття минулого досвіду, його фіксації у традиції. Інколи у свідомості людей відбувається гіперболізація окремих моментів історичного минулого, що лише певною мірою відображає сприйняття та оцінку минулих подій.

Спосіб трансляції культурної спадщини більшою мірою залежить не від змісту традицій, а від особливостей комунікативних технологій. Нині перехід до нових технологій комунікації є головною рушійною силою культурних змін. Проте, традиція більше ніж досвід, що просто зберігається в пам'яті. Французький філософ М. Хальбвакс проводить відмінність між колективною пам'яттю у власному змісті й традицією: першій відповідає комунікативно-спонтанна, а другій культурно-осмислена й концептуалізована пам'ять. Традиція стає пам'яттю про вже інтерпретований досвід. М. Хальбвакс показав, що живий колективний спогад, закріплюючись, набуває форми – історії (об'єктивного аналітичного спогаду) і традиції. На цьому етапі структура й соціальна динаміка традиції змінюються й перетворюються в культурне надбання суспільства, що об'єднує традиційну інформацію в загальний фонд, де культурна пам'ять є загальним надбанням. Культурні суспільства різноманітні. В них можна простежити специфіку міжгенераційної комунікації залежно від володіння писемністю і місця, яке вона займає у закріпленні навичок і передачі вірувань, знань і цінностей. Необхідно бачити відмінність: між неписемними культурами, де функціонує усна традиція; культурами, у яких функції збереження та передачі етно-

соціокультурної спадщини виконують усний переказ і писемність; культурами, де міжгенераційна комунікація ґрунтується на писемності та модерних формах комунікаційної взаємодії. Ритуали й звичаї є архаїчними формами традиції перейняті для забезпечення соціального зв'язку.

Діяльнісна сутність традиції відображена у формах її прояву в соціальній практиці й суспільній свідомості на різних умовних рівнях, як суспільної й міжособистісної взаємодії, суспільної й індивідуальної свідомості та символічного прояву традиції, вважає українська вчена О. Шейко. Рівень суспільної взаємодії охоплює основні, найважливіші елементи традиції – діяльність та систему суспільних відносин (політичних, соціальних, ідеологічних). Цей рівень базовий і первісно важливий для саморозвитку суспільства в діалектиці взаємодії продуктивних сил і виробничих відносин, в особливостях розподілу, споживання, обміну і власності на блага. Він відображає найзагальніші, найтиповіші закономірності буття традиції, без урахування суб'єктивного фактору. Так виникає рівень міжособистісної взаємодії, що передбачає безпосередній контакт особистостей в системі пропонованих зразків спілкування і поведінки. Окремо О. Шейко виділяється рівень пізнання як «гносеологічна форма прояву традиції в освоєнні, перетворенні суспільством, особистістю навколишньої дійсності, що проявляється у певних зразках мислення» [230, с. 8].

Традиція як діяльність суспільної й міжособистісної взаємодії через пізнання знаходить своє відображення на рівні суспільної та індивідуальної свідомості. У свідомості шляхом настанов здійснюється орієнтаційне спрямування суспільства, особистості на залучення до традицій для задоволення своїх потреб та інтересів. Настанови формуються на основі ідей, вірувань, уявлень про традиції. Ідеали традицій є у свідомості як постулати і зразки діяльності матеріального і духовного змісту. На рівні свідомості відбувається утвердження цінностей і норм у ролі регуляторів діяльності шляхом дії абстрактних ідеальних уявлень.

Статична концепція національної пам'яті, в котрій об'єднавча для спільноти національна спадщина є постійною та незмінною, не охоплює практики актуалізації певних забутих складників історичної традиції. До такої практики зазвичай вдаються, коли намагаються консолідувати суспільство, послуговуючись гомогенною концепцією національної ідентичності. Один із способів досягнення цього є вплив на формування традиції, тобто вибір певних елементів, звернення до конкретних символів. Традиції, головними складниками якої є принцип історичної тяглості та супротив змінам, з огляду на свої іманентні риси може видаватися найстабільнішим елементом національної культури, який важко підлягає змінам та не піддається маніпуляціям. У дискусіях про ідентичність традицію визнають як елемент, що забезпечує інтегральність національної спільноти. Прагнення незалежності неодмінно апелює до традицій. Визначення «традиційний» протягом

тривалого часу вживали для того, щоб пояснити різницю між консервативними сільськими районами і прогресивними урбанізованими регіонами. Зокрема, в антропології, щоб увиразнити відмінності між розвинутими європейськими країнами і рештою світу, західні суспільства визначали як такі, що змінюються і розвиваються, натомість решта, як «традиційні суспільства»: це підкреслює їхню статичність і залежність від усталених, зашкарублених і освячених традицією зразків.

Таке розуміння традиційного суспільства в опозиції до новаторства і традиції, протиставляється модерності, та формується за глибоко закоріненими кліше. Сучасна філософія відкинула таке розуміння традиціоналізму та протиставлення йому модерності як безперечно позитивної цінності. Натомість вони визнають, що актуалізація традиції відіграє засадничо важливу роль у суспільних трансформаціях та модернізаційних процесах. Усе ж не підпадає під сумнів те, що позиції щодо модернізації та традиції мають чітку тенденцію до ідеологізації. Ідеологічний підхід до модернізації чи модерності, з одного боку, і до традиції, з іншого, змушує до їх ціннісного протиставлення. Будь-які ідеології, що безпосередньо надають законної сили модернізації, є «культами карго». З іншого боку, знаходяться ідеології контрмодернізації, що їх відносять до нативістичних. Спільною рисою нативістів вважають захисну реафірмацію традиційних символів.

Традиція є формою фіксації й механізмом передачі культурних сенсів. Пройшовши процес раціоналізації у межах професійно створюваної культури, традиція повертається до реального впровадження та може усвідомлено підтримуватися й трансформуватися діючими суб'єктами [1, с. 1047]. Широке розуміння традиції дозволяє розглядати її як універсальну форму, механізм упорядкування та структурування. Пов'язуючи з минулим, закриваючи можливість ретроспективної сваволі, традиція відкриває перспективу волі в сьогоденні й майбутньому на основі минулого.

Будучи генетично первинною формою впорядкування й структурування соціокультурного досвіду й діяльності соціальних об'єктів, традиція виступає основою для виникнення соціокультурних норм. Однак у розвинених соціальних системах традиція сама може бути розглянута як особливий тип нормативного регулювання. З іншого боку норми, стереотипізуючись у діяльності суб'єктів, втрачають необхідність у постійній інституціональній підтримці й можуть еволюціонувати у традицію. Регулювання соціальних систем головним чином на основі традиції або інноваційної норми є одним із критеріїв розрізнення традиційних і сучасних суспільств. У сучасних індустріальних і постіндустріальних суспільствах сфера діяльності традиції звужується, серед самих традицій зростає вага «вторинних» традицій. Вона стає предметом інтелектуальних операцій з метою обґрунтування поведінки через посилення на авторитет минулого. Однак і в цих суспільствах роль традиції як незамінного механізму розвитку культури зберігається.

Філософування на тему модернізації, модерності, а нині глобалізації, супроводжує питання про те, чи не призведуть ці процеси до відмови від власної культурної, національної та навіть політичної тожсамості. Однак нації, що перебувають у визначенні власної культурної ідентичності, мають розуміти, що співіснування старого з новим виявляється незрівнянно позитивним. Звернення до традиції, зокрема реафірмація традиційних символів, відіграє особливу роль у творенні спільноти та намаганнях унезалежнення. Нерідко по здобутті незалежності традиційні символи втрачають своє значення та силу, яка об'єднує суспільство. Їх замінюють упровадженням культурної політики, що вибірково апелює до старих символів і творить нові, наповнює новим змістом історичну та суспільну освіту. Важливими у цьому процесі є суспільні процеси, у яких відбувається переоцінка форм ідентичності та традиції, на які спирається суспільство. Відбувається актуалізація однієї частини традиції та дезактуалізація іншої. Внаслідок цього складно збудована суспільна структура ускладнює сприйняття автентичних традицій, до яких апелюють певні частини суспільства, вони стають набором взаємно суперечливих цінностей, а не монолітною системою цінностей, з якими ототожнюють суспільство загалом.

Вцілому, автентичними є традиції, що відповідають об'єктивним умовам і цілям розвитку суспільства, які відображають пріоритетні інтереси його актуального стану, вважає дослідниця традиції О. Шейко. Виникнення автентичних традицій зумовлене соціальною потребою у створенні сталої первинної бази діяльності, необхідної для збереження сутнісних характеристик соціальної системи, з метою її подальшого якісного удосконалення. Автентичність визначається передумовами становлення традиції в суспільстві, що впливають із закономірностей етапів його розвитку, через що їм належить вирішальна роль у соціальному саморозвитку.

Е. Гобсбаум запропонував нову точку зору щодо розуміння традиції, яка дає змогу уточнити спроби конструювання гомогенних концепцій колективної ідентичності [36]. Винайдені традиції, як і Е. Гобсбаум, О. Гнатюк розуміє як низку практик ритуального або символічного характеру, зазвичай обумовлених прямо чи опосередковано прийнятими правилами, які намагаються прищепити певні цінності й норми поведінки через повторюваність, що автоматично передбачає зв'язок з минулим [45, с. 47]. Винайденими (неавтентичними) є традиції, що суперечать об'єктивним умовам розвитку суспільства, але продовжують своє функціонування, доповнює Е. Гобсбаума О. Шейко [230, с. 10]. Вони створюються штучно і виступають як декларовані норми, які ще не підтвердили своєї ціннісної природи в ході суспільної практики. Такі традиції творяться свідомо, виходячи з соціального замовлення, і викликана ідеологічними потребами чи інтересами панівних соціальних груп. У суспільній практиці вона виступає як «аксіома-

тичне» положення й спрямована на управління, маніпулювання діяльністю і свідомістю людей з метою досягнення певних цілей.

За Е. Гобсбаумом, явище «винайдення» традицій найчастіше можна спостерігати у суспільствах, що переживають трансформаційні періоди свого існування, під час яких постає потреба в нових методах управління та засобах об'єднання спільноти. За таких умов традиції підлягають дезактуалізації чи ліквідації або втрачають своє значення старі інституції, які є носієм цих традицій. Стратегією адаптації старих моделей (застосування у новому контексті для досягнення нових цілей) користувалися протягом двох останніх століть, щоб знайти відповідь викликам модернізації суспільств. Зв'язок цих зразків з минулим великою мірою є уявним зв'язком. Винайдені традиції можуть бути використані для заповнення прогалін у суспільній тяглоті завдяки зв'язку минулого з новими умовами та потребами. Винайдені традиції поділяють на встановлені, або такі, що символізують суспільну єдність чи членство в групі, установчі, що ґрунтуються на заснуванні або легітимації інституцій, їхнього статусу та авторитету, а також такі, що мають на меті долучити групу до певної системи цінностей, переконань, кодів і конвенцій.

Згадана концепція допомагає збагнути сутність «суспільної інженерії». Конструювання й відтворення традицій та національних міфів є частиною процесу формування колективної спільноти. У Європі цей спосіб зміни традиції та водночас модифікування тожсамості відомий уже досить давно. Зацікавлення традицією, що відбувається у Центрально-Східній Європі, є реакцією на радянські процеси модернізації, впровадження елементів модерності та заміну традиційних суспільних зв'язків новими зв'язками, завдяки яким також виникає почуття спільноти. Протиставлення такої «модернізації та пошук або відродження власних традицій є спробою не так повернути минуле, як створити конкурентну, привабливу модель ідентичності, що могла б замінити існуючу модель» [45, с. 48]. Польський культуролог О. Гнатюк говорить про формування завдяки традиції певної ідеологічної моделі (національної ідеї) трансформації суспільства. Вживати поняття «винайдених традицій», «уявленої» спільноти чи національної культури як дискурсу, звісно, не означає визнавати їх за продукт чиеїсь уяви, спритному застосовуванні у суспільному житті для досягнення більш чи менш благородної мети. Дискурс, який конструє або «винаходить» традицію, завжди має послуговуватися наявними елементами традиції чи фрагментами національних дискурсів. Тож винайдена традиція ніколи не буває новим, оригінальним витвором – вона постає внаслідок процесів для ефективної зміни наявної суспільної реальності.

Особливими за своїм соціальним характером є негативні традиції, засновані не на утвердженні яких-небудь культурних здобутків, а на запереченні неприйнятних для даної культури або суб'єктів цінностей. «Негативна традиція будується на прикладі того, на що не потрібно орієнтуватися. Тим

самим вона виявляється залежною від свого «супротивника», несвідомо сприяє закріпленню, збереженню й трансляції тих значень, з якими намагається боротися. Не потрапляє в поле дії традиції тільки явно або неявно неоцінене – ціннісно-нейтральне, яке не актуалізується, замовчується й помирає. Втрата цінності в традиції приводить до припинення дії, неможливістю розвитку в даному напрямку. Пов'язані із цією цінністю явища випадають із системи трансляції, перестають існувати», вважає білоруський вчений В. Абушенко [1, с. 1047].

Серед соціальних проявів традиції у суспільстві існує й соціально-історична спадщина, що на думку О. Шейко є «сукупністю акумульованого усвідомленого минулого соціального досвіду властивого певним етапам розвитку, який не функціонує в сьогоденні та втратив актуальність своєї дії через якісні зміни об'єктивних умов існування суспільства» [230, с. 10]. Соціально-історична спадщина є пасивом минулих традицій і базою для утворення нових традицій.

Загалом, сучасному суспільству характерна дія живої традиції, що поєднує в собі автентичні та неавтентичні традиції і соціально-історичну спадщину в забезпеченні спадковості соціального розвитку з попередніми його етапами. Спрямованість соціальних процесів визначається збалансованістю функціонування вказаних типів традицій і пріоритетами суспільства по відношенню до них. При виборі політики підтримки автентичних традицій у суспільстві формується стабільна база для його подальшого прогресивного розвитку. Автентичні традиції відповідають об'єктивним умовам, входження інновацій (процесів, що ведуть до появи нового) до їх складу не суперечить актуальним суспільним тенденціям й інтересам.

Спроби примусового відновлення неавтентичних традицій можуть привести до гальмування соціального розвитку – невідповідність об'єктивним умовам притаманним для конкретного суспільства породжує протиріччя в процесі створення інновацій і характерна у період соціальної трансформації. Для встановлення певного рівня порядку суспільною ідеологією частіше використовуються консервативні неавтентичні традиції. Об'єднання соціальних сил на основі «неживих» образів минулого може знижувати колективний потенціал новаторства, що працює на перспективу, і поглиблює стан загальної кризи.

Ціннісно-нормативне навантаження неавтентичних традицій суперечить змінам об'єктивних умов: воно було втрачене в більш ранній період або його нормативне введення ще не апробовано на практиці. У таких умовах основна функція традиції – підтримка стабільності і порядку в суспільстві, не виконується. Насильницька стимуляція функціонування неавтентичних традицій, виходячи з інтересів окремих соціальних груп, без урахування актуальних тенденцій і майбутніх перспектив розвитку суспільства в цілому, може призвести до негативних наслідків [230, с. 16].

Соціальна функція традиції, що проявляється у різних формах соціальної поведінки, полягає у прийнятому досвіді, передана через «уявлення, що зберігають наступність із минулим», як «консенсус підтриманий у часі». Структура наступності традиційних уявлень і діяльності може сама перетворитися у символічне уявлення й стати легітимною підставою для її збереження. Вона приймається через покликання на її присутність у минулому. Американський вчений Е. Шилз говорить, що «сам по собі «статистичний» критерій повторюваності недостатній навіть якщо встановити прийнятний критичний мінімум повторюваності для встановлення традиції» [232, с. 240]. Частота повторень – істотний елемент, проте він недостатній для прийняття традиційного уявлення чи дії. Тому що прийняття у сьогоденні не є функцією біологічної структури або генетичного надбання, воно проходить через сприйняття минулого, що має причинний зв'язок із сьогоденням.

Деякі уявлення протягом поколінь відтворюються у силу необхідності розв'язувати проблеми, що виникають у повсякденному житті. Цілком оправдано можна не розглядати такі уявлення як традиційні. Так релігійні потреби людей можуть стимулювати соціальний досвід у кожному новому поколінні й породжувати подібне «сакральне знання». Традиція затверджується через міжчасову наступність уявлень, яка означає передачу спадщини. Передачі підлягають не дії, а тільки їхні зразки, норми й принципи легітимності. Проте наступність має на увазі не тільки передачу, але й сприйняття цієї спадщини. Передача і сприйняття можуть бути обумовлені різними мотивами. Однак наявність виразної тенденції мотивується сприйняттям легітимності авторитету, прийнятого як передавача, зв'язком цієї легітимності із традиційністю авторитет, нормами, які він підтримує або затверджує. Саме в механізмі передачі традиційних вірувань, їхнього прийняття складається відмінність традиційних уявлень. Отже, традиційним можна вважати уявлення, яке приймається на основі того критерію, що функціонував раніше.

Неможливим є неререфлексивне або «несвідоме» сприйняття уявлень, що за своїм змістом цілком раціональні. Наукові й технічні уявлення найчастіше приймаються некритично, без оцінки їхніх підвалин. Уявлення, що отримують раціональне обґрунтування, входять до складу традицій. Їхня традиційність полягає у їх зміні, у легітимності інститутів, які затверджують ці уявлення. Це сфера раціонального й емпіричного знання. Складні взаємозв'язки між раціональним, емпіричним і «традиційним» початками в традиціях становлять важливу проблему в їхньому дослідженні [232, с. 242].

Уявлення можуть бути прийняті й на підставі харизматичних властивостей їх носіїв. У структурному плані уявлення про священне є частково традиційними, частково раціональними й частково харизматичними, пов'язаними з особливими властивостями тих, хто їх «запроваджує». Однак ця харизма здебільшого також передається через традицію на основі прийняття

цих уявлень у минулому. У багатьох випадках сама харизма впливає з минулого, тобто з тієї обставини, що ті або інші події мали місце в минулому.

Не частота повторень, не зв'язок з минулим пояснюють прихильність до традицій. Важливим є особливе відношення до свого минулого. Уявлення про зв'язок з минулим є необхідною умовою звернення до традиції, її прийняття як обов'язкової моделі поведінки. «Минуле» видається джерелом авторитету, незалежним від думки сучасників. Традиційні уявлення й дії є справою пасивного прийняття вже встановленого. Існує активний пошук традицій як форми зв'язку з минулим, якщо установлені традиційні уявлення виявляються неприйнятними. Часом «минуле створюється» для легітимізації дій тими, хто в сьогоденні не знаходить такої основи.

Традиційними є уявлення, що утверджують прихильність до минулого, до певного часу в минулому, до всієї соціальної системи, до певного інституту, що існував у минулому. У цих уявленнях утверджується моральна правота або перевага минулих інститутів або ж суспільства в цілому, а також необхідність наслідування минулим зразкам в уявленнях чи поведінці. Такі уявлення можуть бути застосовані до будь-якого типу суспільства, інституту або віри, що пересувають у минуле. Вони характерні республіканському ладу, що затверджує принципи індивідуалізму.

Модифікація є неминучою частиною традиційних уявлень. Суспільство не може залишатися незмінним протягом декількох поколінь. Зміни можуть мати випадковий характер, що згодом приводять до видимих змін. Нагромадження нових елементів може не мати очевидного або навмисного характеру. Але модифікації можуть проводитися й навмисно, хоча носії таких модифікацій можуть розглядати їх як такі, що відповідають «духу» традицій [232, с. 244].

Отже, термін «традиційний» використовується на позначення суспільств, з відносно повільними змінами, або ж суспільств, яким властива тенденція легітимації діяльності через посилення на те, що вони вже мали місце в минулому. Загалом, значення соціальних функцій традицій мали низку особливостей: зміст традицій визначається соціально-економічними умовами тієї чи іншої епохи, типом виробничих відносин. У процесі розвитку суспільства функції традицій змінювались. Якщо на ранніх етапах історичного розвитку традиції були універсальною формою закріплення соціальної організації і розвитку культури, то з розвитком суспільства й ускладненням його структури їх попередня значущість звужується.

У сучасному суспільстві традиції використовують як форму збереження й передавання наступним поколінням духовної культури, важливий елемент виховання народу. Набуває ваги ідеологічний аспект функціонування традиції. Проте, це не тільки спосіб реалізації ідеологічних відносин, це спосіб відтворення цих відносин кількома поколіннями. Реалізація суспільного відношення, включеного в систему звичаю чи традиції, це діяль-

ність, в процесі якої виробляються духовні та фізичні риси, яких потребує певне відношення. Набуття в процесі діяльності якостей особистості (ідей, переконань, звичок, ідеалів) стає важливою умовою реалізації ідеологічних відносин у відповідному напрямі.

Процес історичного розвитку засобів реалізації ідеологічно-суспільних відносин, який спричинив виникнення поряд зі звичаями системи народних традицій – рух від простих, стереотипно повторюваних, до складніших. У своєму індивідуальному розвитку людина, подібно до історичного розвитку людства, проходить шлях від простих до більш складних суспільних відносин. Подібно до того, як в історії суспільства люди засвоювали нагромаджений досвід соціальної поведінки шляхом сприйняття традицій, людина в індивідуальному розвитку послідовно проходить шлях від засвоєння простих звичаїв суспільства, а згодом – системи традицій. Так людина вступає у складну систему суспільних відносин.

Вивчення проблем традиції у функціонуванні соціальних систем обумовлює необхідність проведення досліджень не тільки соціальною філософією, а й філософською антропологією і соціальною психологією. Не задовольняючись простим осудом антифеодальних революцій і чисто теоретичним рівнем тематизації проблеми новацій, традиціоналісти поставили мету – виявлення онтологічних підстав множинності станів сфери реального взагалі й культури зокрема. Розриви в природній або культурній сферах приймаються ними, як наслідок прояву якогось нижчого «тіньового» начала, що протистоїть вищому «світлому». Протилежності у традиціоналізмі мають трансцендентні відповідності. Оскільки трансцендентне не може бути виражене у всій повноті, то мова метафізики оголошується мовою символів, образів і парадоксів. При цьому джерелом «сакральної» діалектики й метафізики слугує гностичний дуалізм, який об'єднав два типи дуалістичних концепцій гнозиса – есхатологічну (зороастризм, маніхейство) і діалектичну (платонізм, веданта). Він же – джерело антиперсоналізму й холізму традиціоналістичної соціальної філософії. Відповідно до цієї архаїчної концепції, рух завжди регресивний через наростання деструктивних сил кількості та внаслідок об'єктивної закономірності («циклічні закони»). Час історії, як символ такого руху, поступово «з'їдає» простір, вважають науковці А. Маркаров та А. Пігальов [135, с. 185]. Всесвіт, колись почавши свій рух, тим самим деградує, «твердне», так що процес розвитку людства супроводжується неухильним наростанням «матеріалізації». Тому періодично відбуваються природно-соціальні катаклізми, у результаті яких істини, раніше доступні людству, стають усе більше прихованими й недосяжними. Метою руху всесвіту, згідно традиціоналізму є «епоха пітьми».

Тут варто згадати погляди М. Фуко, що протиставив поняття «історичність» відносно вже традиційного «історизму». Кожна історична епоха має свою історію, що відкривається на початку її існування та закривається

в її закінченні. На думку М. Фуко, «кожна нова епоха не має зобов'язань перед минулою й нічого не передає наступній, тому, що історію характеризує радикальна перервність» [214]. Конструювання культурних змістів, згідно М. Фуко, відбувається шляхом ексклюзії альтернативних способів розуміння. Таким чином, традиція ґрунтується на ексклюзії з культурної пам'яті всього того, що залишається за межею стійких форм.

Заперечує позицію циклічності польський соціолог П. Штомпка, що наголошує: «суспільство знаходиться в постійному русі від минулого до майбутнього» [242, с. 86]. Природа суспільства є такою, що попередні етапи причинно пов'язані з сьогоденням, а нинішня фаза формує основу майбутньої. Зв'язок сьогодення з минулим складає основу традиції. Проблема традиції не виникала, якби різноманітні соціальні процеси були дискретними, переривчастими, коли процеси повністю завершуються перед початком нових. Минуле не зникає повністю, його фрагменти залишаються для забезпечення продовження процесів. Подібні соціальні та психологічні механізми пояснюють факт безперервності. Соціальні зміни ніколи не були абсолютними. З іншого боку, безперервність теж ніколи не була абсолютною – здобутки минулого модифікуються та збагачуються, кожний наступний момент життя суспільства не є таким як попередній [242, с. 89]. У «Філософському енциклопедичному словнику» поняття «історизму» представляється як «принцип, концепція розгляду явищ, згідно з якими останні виникають, змінюються (розвиваються) впродовж їхнього існування та зумовлені всією сукупністю своїх попередніх трансформацій» [211, с. 253-254].

Традиціоналісти акцентують увагу на тому, що на антропологічному рівні розвиток людства супроводжується неухильним зменшенням тривалості життя, руйнуванням моральних цінностей і збіднінням розуму: торжеством раціоналізму, сцієнтизму, індивідуалізму, демократії, а наприкінці циклу настає повний розпад. На основі цієї теорії складається сотеріологічна проблематика виходу із плину історії, внаслідок чого проблеми істинності пізнання, формування традиціоналістичної еліти, збереження традиційної спадщини розробляються у межах моделі «повернення до джерел». Діапазон таких розробок досить широкий – від аналізу архаїчних ініціативних технік «повернення в материнське лоно» і платонічної теорії «спогад» до психоаналітичної ідеї реактуалізації подій раннього дитинства.

Джерелом життя, істини, порядку традиціоналізм розглядає примордіальну традицію, історично обумовленими формами якої є ортодоксальні релігійні традиції Сходу й Заходу. Пізнання символів невимовної традиції виробляється у традиціоналізмі за допомогою особливого «символічного методу» аналогій, що припускає осягнення сутності феноменів за допомогою аналізу переживань, що є результатом інтенціонального виходу суб'єкта до якихось символічних об'єктів («архетипів», «традиційних принципів»). У результаті з різних історико-культурних традицій виділяються позаісто-

ричні структури, що імпліцитно містять зміст, який проголошується загальним характером і гарантує осмислену людську творчість.

Культурні традиції утворюють історичну основу сучасного існування народу, фіксують джерела його буття. Під культурними традиціями розуміються духовні цінності, стійкі стандарти світосприймання й поведінки, норми моралі, стереотипи мислення, політичні, правові й філософські ідеї, естетичні уявлення [209, с. 211]. Культурна спадщина сучасного Сходу набагато актуальніша, ніж європейська, що пояснюється міфологізацією традицій. Східний тип цивілізації, або тип циклічного розуміння розвитку, досить широко розповсюджений в Азії, Африці, Америці. Культурна традиція є елементом духовної, культурної спадщини, що передається від покоління до покоління й зберігається протягом тривалого історичного періоду [209, с. 211].

По відношенню до культурних традицій можна визначити два підходи: «традиціоналізм» і «модернізм». «Традиціоналісти» розглядають національну культуру у світлі традиційних уявлень та інститутів, заперечуючи можливість і необхідність їхньої зміни й перебудови, відкидаючи тенденції новаторства в будь-якій області культури. Вони проголошують релігійну ідеологію визначальною силою, що зберігає незмінними традиції в постійно мінливому світі [209, с. 213].

Сучасне розуміння поняття «модернізм» виражає комплекс явищ, полярних «традиціоналізму властивий культурі країн, що розвиваються». Для прихильників модернізму характерне ігнорування національних культурних традицій. Вони виступають за перебудову культури виключно на основі запозичення й засвоєння сучасних змін у культурі. При цьому намагаються штучно пристосувати ці явища й принципи до вже сформованої духовної атмосфери [209, с. 214].

Нині відбувається перехід до більш глибокого діалектичного трактування співвідношення «модернізму» і «традиціоналізму». Утверджується прагнення максимально пристосувати бачення розвитку національної культури до вимог, що висуває досягнення сучасної науково-технічної революції. На Заході йде процес захопленням східною містиккою й нетрадиційними віруваннями в рамках контркультури, що стимулює прагнення східної інтелігенції підняти свою національну культурну спадщину, протиставити його «меркантильним-прагматичним» і «бездуховним» принципам і нормам західних культурних орієнтацій. Однак така лінія часто обертається збільшенням ролі й апологією релігії. Напрямок зведення східних релігій у ранг визначальної основи культурної спадщини народів Сходу підтримують на Заході, де зацікавленість містиккою відволікає від вирішення соціальних проблем.

Таким чином, традиція займає важливе місце у соціальній організації сучасного суспільства. Протягом історичного процесу зміст традицій визначався соціально-економічними умовами. На ранніх етапах історичного розвитку традиції були універсальною формою закріплення соціальної органі-

зації і розвитку культури, а з розвитком суспільства й ускладненням його структури їх значимість зростає. Сучасному суспільству характерна традиція, що поєднує в собі автентичні та неавтентичні традиції і соціально-історичну спадщину в забезпеченні спадковості соціального розвитку з попередніми його етапами.

1.3. Взаємодія традицій та новаторства у сучасному суспільстві

Процес суспільного розвитку передбачає піднесення та удосконалення культури, створення нових духовних цінностей, виникнення традицій, що фіксують новий досвід, визнають об'єктивну форму суспільного розвитку. Традиції є формою збереження й розвитку духовної культури та засобом передачі, спадкоємності культури. Традиція формує в людині духовні риси які узагальнюють відображення найрізноманітніших конкретних відносин теперішнього часу, вона встановлює засоби реалізації відносин, які можуть виникнути у майбутньому.

На сучасному етапі розвитку філософія стикається з низкою соціальних протиріч, пов'язаних з функціонуванням та розвитком суспільства, властивих процесам модернізації. У соціальному розвитку відбувається неодмінне зіткнення двох антитез: традицій і новаторства як чергування діяльності відтворення та продукування. Вони взаємопроникають, утворюючи ціле, яке відображає внутрішнє протиріччя стабільного та мінливого станів у процесі розвитку. Протиріччя, як внутрішнє джерело розвитку, що поєднує традицію та новаторство в діалектичному зв'язку, може виступати показником факторності певних явищ. Діалектичний взаємозв'язок традицій і новаторства є чинником саморозвитку рушійних сил суспільства, вважають українські дослідники традицій В. Воловик та О. Шейко [230, с. 3].

Традиція та інновація, традиція та сучасність взаємопоєднані й взаємообумовлені явища, стверджує російський соціолог та етнолог С. Лур'є. Вона доводить це на прикладі індійських традиційних інститутів (касти), які раніше розглядали як найбільш стійкі системи, що протиставлені сучасності й сучасному економічному розвитку. Вони не тільки не зникли, а й пристосувалися до нових умов, видозмінилися й виступають у якості провідника сучасності у межах даної традиційної соціальної організації [134, с. 173]. Подібні твердження утворюють й обґрунтовують концепцію «перехідного суспільства» у якій традиційне суспільство під тиском модернізації еволюціонує у соціально-політичну систему нового перехідного зразка. Такі традиційні суспільства й інститути утворюють власні системні характеристики, пристосовуються до нових умов, а традиційні цінності забезпечують джерела легітимації у досягненні нових цілей.

Дисонанс між «традиційним» і «сучасним» зіграв дуже важливу роль у «класичних» дослідженнях та сучасній науковій літературі. «Традиційне» суспільство найчастіше описувалося як статичне, якому властивий малий

ступінь диференціації й спеціалізації, урбанізації й освіченості. «Сучасне» суспільство розглядалося як втілення високого рівня диференціації й урбанізації, освіченості й доступності засобів масової інформації. «Традиційне» суспільство засноване на владі «традиційної» еліти, а «сучасне» суспільство на широкій участі мас, що не приймають традиційних принципів легітимності й правителів. «Традиційне» суспільство в силу самого визначення було обмежено культурними межами, затвердженими традицією, у той час як «сучасному» суспільству властива культурна динаміка й орієнтація на зміни й інновації.

Цей принцип протиставлення сучасного і традиційного, породив дуже спірне розуміння відносин між сучасними й традиційними елементами в процесі розвитку суспільства. Відповідно до цього розуміння, постійний розвиток і модернізація в різних інституціональних сферах залежать від ступеню руйнування всіх традиційних елементів або рівнозначні такому руйнуванню. Зменшення впливу традицій посилює спроможність суспільства справлятися з викликами часу, соціальними силами й можливістю розвивати власну інституціональну структуру.

Ізраїльський соціолог Ш. Ейзенштадт слушно зауважує, «чим сильніший компонент традиційної регуляції (родина, громада, політичний інститут) піддається руйнуванню, тим більший ступінь дезорганізації, злочинності й хаосу, а не утвердження сучасного життєздатного порядку» [247, с. 209]. Сьогодні показало правильність цього твердження для нинішнього етапу проведення соціальної модернізації українського суспільства, яке протягом ХХ ст. деформувалося побудовою класового, а не громадянського суспільства. Успішна модернізація може бути проведена лише на основі елементів традиційної регуляції, що відповідають її спрямованості. Стійке функціонування сучасного суспільства багато в чому залежить від наявності відповідних традиційних передумов, від їхнього використання й включення в сучасну систему. Для стабільного розвитку суспільства, Ш. Ейзенштадт вважає необхідним переглянути співвідношення традицій і новаторства, провести аналіз чинників усередині традиційного суспільства, що сприяють і заважають процесу змін, аналіз місця цих чинників у загальній структурній і культурній системі регуляції [247, с. 207].

Взаємодія традицій і новаторства є необхідною, об'єктивною умовою, що забезпечує розвиток та прогрес. Перехід суспільства на новий якісний рівень системної організації є наслідком функціонування спадкових зв'язків самоперетворення: самовідтворення незмінної діяльності у традиції та самоформування якісно удосконаленої діяльності новаторства. Розвиток включає в себе розгортання системного причинного відношення, тому зміни об'єктивних умов розвитку суспільства можуть стати причиною зміни взаємодії традицій та новаторства і привести до нового типу взаємозв'язку між ними.

Одним із принципів розвитку суспільства є внутрішня самоорганізація соціальних явищ і процесів під впливом зовнішнього середовища. Вона сприяє збереженню цілісності й упорядкованості суспільної системи. Взаємодія та функціональне навантаження традицій і новаторства проходить певні етапи характерні розвитку суспільства. На етапі становлення суспільство отримує характеристики внутрішньої цілісності та системності за рахунок створення стабільної основи у вигляді традиції, що забезпечує первинний порядок потенційного розвитку. Спочатку традиція функціонує як розрізнені елементи новації. Згодом відбувається структурне оформлення змістового ядра у вигляді способів і форм матеріальної й духовної діяльності, що засвідчили ефективність у процесі тривалої практичної апробації. Традиція підтримує інтеграцію її носія: соціального суб'єкта (групи, суспільства), визначає рольові (нормативні) моделі членів соціуму й здійснює контроль у сфері суспільних відносин. На етапі незмінного функціонування в суспільстві відбувається постійне відтворення традицій, у збалансованій взаємодії з інноваціями, що зумовлює досягнення суспільною системою завершених форм без втрати початкової конфігурації. На певному етапі за допомогою традиції підтримується довготривала регуляція та управління соціальними процесами шляхом надання зразків інститутів, організацій тощо. На етапі трансформації відбуваються якісні зміни об'єктивних умов функціонування суспільства, ефективність традицій певною мірою втрачається, але їх позитивна основа стає джерелом формування новаторства, продуктивна діяльність якого веде до встановлення нового рівня розвитку суспільної системи. У період трансформації або структурних деформацій провідною функцією традиції є захист суспільства від дезорганізації. Це певною мірою пояснює необхідність звернення української керівної еліти до традиційних основ українського народу задля стабілізації суспільного розвитку у нових умовах.

Існує об'єктивний соціально-психологічний механізм взаємодії суспільства та особистості в системі традиції. За допомогою механізму соціальної пам'яті накопичений соціальний досвід (традиція) зберігається, систематизується, відтворюється і передається. Індивідуальність залучається до традицій у процесі соціалізації, через спілкування. У процесі комунікативної взаємодії формуються уявлення про традиції та ставлення до них. У колективі традиція зберігається і відтворюється у міжособистісній діяльності, за відсутності якої вона переходить у пасивну соціально-історичну спадщину [230, с. 12].

Стосунки індивідів у суспільстві стають динамічнішими, що викликає необхідність вироблення механізмів взаємодії особистості та сучасного суспільства. Традиційні етичні системи цінностей доповнюються новою технологією міжособистісних взаємин. Утворюється набір поведінкових процедур характерних суспільству в окремі етапи його розвитку, а тому включає можливість для всіх зацікавлених осіб обговорення, оцінки і ви-

бору, а не тільки опори на деякі епістемологічно визнані установки [156]. Дж. Грей зазначає, що сучасний розум претендує на раціональне конструювання реальності й конструює універсальні принципи, згідно з якими забезпечується найкращий соціальний устрій і найкращі соціальні інститути. Найкращим є суспільство, де раціонально побудовані відносини впливають із природи індивіда і є діями індивіда, а не діями, що диктуються соціальними інститутами [47, с. 132]. Тому К. Поппер висловив недовіру щодо можливості соціального проекту побудови суспільства в цілому, адже хід історії неможливо передбачати раціональними методами, він залежить від соціальних дій окремих індивідів, що не можуть ставити перед собою завдань складних, довгострокових і широких перетворень, а керуються конкретною ситуацією [177, с. 50].

Будь-яка соціальна схема пропонує індивіду ціннісну систему, бачення пріоритетів та основних чинників людського буття. Соціально значущі цінності означені у культурі, яка звільняє особистість від необхідності світоглядного пошуку. Культура визначає орієнтири не тільки у межах сьогодення, а й майбутнього, про можливість якого нічого не можна сказати заздалегідь. Справжня цінність світоглядної системи ставиться під сумнів тоді, коли вона вже не відповідає потребам функціонування самої системи. Так з'являється необхідність аналізу власних засад, що загрожує руйнуванням системи соціальної дії, на якій засноване суспільство. У соціальній сфері постає потреба повернутися до первинних цінностей, заснування яких започаткувало епоху соціальної дії [156]. Мотиви діяльності людини, визначені М. Вебером, можна звести до традиції чи до мети, а усіяка дія виступає як традиційна чи викликана раціонально усвідомленою метою – цілераціональною. Дії індивіда можна назвати цілераціональними, якщо в них усвідомленою є не тільки мета, а й засоби діяльності та її побічні результати [35, с. 635].

Вільні відносини, що диктує ринок, руйнують традиційну систему контролю – силу традицій та умовностей. Корпоративні структури (родина, гільдія чи церква) створені традиційним суспільством, уже не можуть ефективно обмежувати дії індивіда, головним мотивом якого є егоїстичний інтерес. Нова система контролю має бути раціональною, кожен індивід володіє можливістю розуміння наслідків контролю чи примусу з боку правових інститутів. Традиція, ігноруючи суб'єкта, виявляється далекою свободою. Раціоналізація відносин обмежує не свободу, а унеможлиблює сваволу стосовно свободи. Економічна свобода закріплює матеріальну нерівність, що вимагає втручання держави. Економічне процвітання розглядається як суспільство благоденства, що здійснює турботу про населення в цілому. В умовах відкритого суспільства руйнується уявлення про абсолютну цінність позицій традиційних соціальних інститутів. У пошуку самоідентифікації індивід уже не спирається виключно на традиційні цінності, простір

його існування також визначається стратегією успіху. Однією з вищих цінностей у таких умовах постає свобода раціональної дії, що поєднує суб'єктів дії спільними інтересами і спільною дією за певними правилами. Така можливість робить раціонально передбачуваним бажаний для суб'єктів результат та ставить їх як суб'єктів цілераціональної дії у відносини рівності та свободи [156].

Наукова філософська думка деякий час була зосереджена на виявленні природи сучасного соціального порядку. Дискусії, з приводу якісних і організаційних характеристик сучасного суспільства, торкалися проблеми місця традиції в культурному й соціальному житті. Традиція розглядалася в протиставленні якісним і організаційним аспектам облаштування суспільства незалежно від змісту, який вкладався в традицію: як накопичені старожитні звичаї, як прихильність до минулого й некритичне прийняття колишнього досвіду й змістів, як легітимація діяльності з посиланням на минуле або ж надання минулому священного статусу. Посилення якісних характеристик сучасності часто сприймається як процес, рівнозначний занепаду традицій. Ерозія традиційних основ легітимності громадського порядку сприймалася як передумова розвитку свободи, утвердження принципів раціональності й «нетрадиційних» концепцій справедливості, які визначалися як найбільш істотні характеристики сучасного суспільства.

В оцінці значення традицій для суспільства існують відмінні ідеологічні позиції. Консерватори відстоювали важливість традиції. Ліберали наголошували на можливості звільнення людини і суспільства від традиції показуючи перспективи, що відкриваються на такому шляху розвитку суспільства. Революціонери розглядали лібералів як прихованих традиціоналістів. Проте, незалежно від ідеологічної установки щодо традиції, загальна позиція полягала у тому, що відносна значущість традиції є одним із найважливіших критеріїв, що відрізняють досучасне суспільство від сучасного. У середині ХХ ст. наростає критика ранніх теорій модернізації, що підірвала більшість її положень. Об'єктом критики стала нездатність пояснити розмаїття перехідних суспільств, властивої їм внутрішньої динаміки, можливості самостійного розвитку сучасних диференційованих політичних і економічних комплексів. Критика ранніх підходів спрямована проти дихотомії традиція – сучасність, на виявлення неісторичності й західного вектора цієї моделі. Інший напрям критики спрямований на базові теоретичні та аналітичні передумови цієї моделі, передумову «розвитку» як еволюційного процесу, «функціонально-структурної» схеми аналізу облаштування суспільства [156].

Напрямом критики стало виявлення значної розмаїтості традиційних суспільств за ступенем того, наскільки традиції затримували або полегшували перехід до сучасності. Не менш важливим елементом критики стало підкреслення розходження між традицією й традиціоналізмом. У роботах Е. Шилза, В. Хозелиця й інших учених традиціоналізм визначається як

крайня, негативна реакція на вторгнення сил сучасності [232]. Традиція устанавлювалася як накопичувач форм поведінки й значень даного суспільства. Критика лунала і до «нового відкриття» факту сталості у сучасних суспільствах і тих, що модернізуються, традицій, обов'язкових форм поведінки, що йдуть із минулого. Інша тема критики розкривала, що традиційні інститути й групи, виявлялися здатними до ефективного перетворення свого функціонування в сучасних умовах. Останнім напрямом стало визнання того, що слідом за початковими фазами незалежного розвитку, коли нові еліти орієнтувалися на «сучасні» (західні) моделі, починають знову проявлятися колишні, традиційні принципи й моделі.

Критика призвела до утвердження декількох аспектів варіативності інституціональних сторін модернізації. Це визнання можливості того, що модернізація може мати частковий характер, тобто формування нових інститутів або сучасних організаційних принципів не обов'язково приводить до цілісного відновлення суспільства, а може навіть супроводжуватися зміцненням традиційних систем через вплив нових форм організації. Усе більше визнавалася системна життєздатність перехідних суспільств через створення своїх особливих механізмів стабільності й самозбереження. Одержало визнання положення щодо логіки й типу розвитку, які обумовлені аспектами традиційного облаштування суспільства й повинні тлумачитися у зв'язку з ними. Визнання значення історичних сил привело до виявлення відносної самостійності символічної сфери відносно структурних аспектів соціальної регуляції. Цей процес отримав особливе значення для переоцінки місця традицій у суспільному житті.

Звинувачення у неісторичності моделі модернізації розгорталося у двох напрямках [245, с. 473]. В одному підкреслювалася необхідність розгляду процесів сучасного розвитку в різних суспільствах не як передбачуваного руху до кінцевої стадії, а як розгортання традиційних сил, властивих даному суспільству. В іншому напрямі підкреслювалася специфіка і унікальність історичного досвіду й обставин процесу модернізації. Процес модернізації не має універсального характеру, він не властивий природі кожного суспільства. Цей процес відбиває унікальну історичну ситуацію, пов'язану з поширенням західної культури в усьому світі, що доповнюються спробами країн, що розвиваються, запозичити ранні моделі індустріалізації, суспільної уніфікації.

Важливим напрямом для наукової критики є ідеї марксистської філософської концепції. У ній показується необхідність врахування характеру поширення капіталізму й міжнародної системи відносин, що включає панівні й підлеглі суспільства. У марксистській теорії говориться, що найважливіша причина розходжень у стані сучасних і традиційних, розвинених і слаборозвинених суспільств, у нерівності відносин, що створюються імперіалізмом і колоніалізмом та супроводжуються експлуатацією й залеж-

ністю. Традиційні суспільства, як і розвинені, не позбавлені підприємницької орієнтації, спеціалізації й диференціації, необхідних для розвитку. Проте суспільства, що раніше процвітали є тепер слабозрозумілими в результаті втручання імперіалістичних інтересів у їхню економіку. Розвиток торгівлі й «допомоги» розширює матеріальну прірву між багатими і бідними націями. Короткозорість теоретиків модернізації, якщо вона не впливає з їхніх ідеологічних установок, є результатом їхнього прагнення розглядати суспільства в стані статичної ізоляції й нездатності враховувати характер міжнародних відносин як в історичному плані, так і в сучасних умовах. Відповідно до концепції структурної недорозвиненості до предмету розгляду мають увійти структура й функціонування єдиної міжнародної системи господарства [245, с. 475].

Нова цивілізаційна тенденція, що почала розвиватися в Західній Європі у ХІХ ст., поширилася по світу, створюючи нову міжнародну економічну й культурну систему. Сили цієї системи спочатку в Європі й Америці, потім у Росії і Японії, постійно впливають на світові цивілізації й суспільства, породжуючи в них різні реакції. Проблеми, з якими зіткнулися ці суспільства, були подібні тим, що виникали у ході європейського розвитку. Загальні умови відрізнялися від тих, у яких формувалася новий соціальний характер Західної Європи. Модернізація мала ендогенний характер у Західній Європі, у той час як її поширення в Центральній і Східній Європі, в Азії та Африці, частково у Латинській Америці стало результатом впливу зовнішніх сил на традиційні суспільства й цивілізації. Вплив мав певні форми. Він підривав традиційні основи господарської, політичної й соціальної організації. Сили західної модернізації створювали новий міжнародний порядок, у якому головним фактором, що визначає місце в міжнародному порядку, стала економічна та політична потенція. Сили сучасності створювали у традиційних суспільствах потребу зростання участі громадян у справах центру.

У багатьох незахідних суспільствах не існувало сильних самостійних утворень, асоційованих з європейським розумінням «держави» і «суспільства». Далеко не скрізь був присутній структурний центр нав'язаний ззовні або створений під впливом внутрішніх сил. У рідкісних випадках спостерігалися гомогенні етнічні й національні спільноти. Навіть у суспільствах імперського або патримоніального типу, у яких безсумнівно була наявність специфічного центру й державного апарату, величезна відмінність від Західної Європи полягала у слабкості плюралістичних елементів. У культурному плані виклик сучасності сприймався в тих кодах, які переважали в цих суспільствах у межах зразків, що утворилися як історичний здобуток цих цивілізацій [245, с. 473].

Реакція на вплив нового ніколи не була однаковою. Щоб зрозуміти варіації у типах реакції як у рамках кожної цивілізації, так і в міжцивілізаційному зіставленні, варто звернутися до веберівського аналізу місця релі-

гійних орієнтацій та рухів. Релігійна гетеродоксія й реформаторські рухи в незахідних країнах мали ще більше значення в динаміці змін ніж у Європі, через те, що сама зустріч із Європою породжувала інтенсивні рухи протесту. Особливе значення політичної сфери приводило до того, що основні орієнтації рухів протесту й тенденції до формування інститутів були зосереджені в цій сфері. Тому особлива увага повинна приділятися аналізу не стільки господарської, скільки суспільної етики та її впливу на формування інститутів.

Ситуації модернізації характерна стійка структурна дуальність як наявність комплексу конфронтуючих соціокультурних тенденцій і орієнтації у поєднанні з низькою ефективністю центральних інститутів. Однією з істотних характеристик цієї дуальності стає зниження рівня структурної організації, що призводить до порушення взаємодії між різними групами населення. Відбувається розростання ненормативних відносин, орієнтованих на підтримку партикулярних інтересів, що розходяться з інтересами суспільства в цілому. У суспільствах зростають внутрішні конфлікти, що призводить до прямих зіткнень, до прихованої ворожості або ж породжує різного роду рухи – соціальні, культурні, національні, що виходять за межі колишніх структур регуляції. Разом з тим, виникають і екстремістські форми протесту сектантського й інших типів. Рухи протесту можуть виходити й за внутрішні рамки суспільства на міжнародну арену.

Вивчення умов, у яких відбувалися революції ХХ ст. у Західній та Східній Європі, дозволяє встановити між ними істотні ознаки подібності [245, с. 476]. Європейські суспільства відносилися до великих світових традицій або цивілізацій, основою яких є добре виражені, підтримані особливими групами й інститутами, культурні моделі, у яких затверджуються універсальні орієнтації, що виходять за межі національних і регіональних спільнот. Цивілізації мали низку загальних основних культурних орієнтацій й кодів. Вони вирізнялися високим рівнем автономії й виокремленості космічного (релігійного) і соціального порядків, але разом з тим визнавали їхню взаємну співвіднесеність і необхідність контакту між трансцендентним і мирським порядками через різні форми діяльності. Ознакою є й імперсько-феодальний тип суспільства. Для нього характерні високий рівень окремішності центру й впливу центру на периферію, самостійний доступ окремих прошарків до різних елементів космічного й соціального порядку, а також тенденції впливу, принаймні якоїсь частини периферії, на справи центру або центрів [245, с. 476].

Мотиви протесту й радикалізму, що черпають із революційних передумов перших європейських революцій, були включені у вихідні орієнтації сучасної цивілізації. Це приводить до постійної зміни базових понять цієї цивілізації. Сила революційної символіки в цивілізації сучасності проявляється у поширенні по усьому світі революційних і радикальних рухів взагалі, у яких ця ідеологія й символіка кристалізуються найбільш повно і отримує

найбільш повну інтелектуальну розробку [245, с. 477]. Соціалізм і комунізм були рухами протесту або інтелектуальної ересі, у якій ідеологічні програми об'єднувалися з науковим і філософським світоглядом. Як рухи протесту, соціалізм і комунізм поєдналися в орієнтації на заколот, потоками інтелектуальної критики й тенденціями формування центрів та інститутів, чим зобов'язані європейській традиції.

Ш. Ейзенштадт виділяє основні культурні орієнтації властиві соціалізму й комунізму: це сильна орієнтація на співвідношення майбутнього із сьогоденням, і концентровані місіонерські зусилля на впровадження такої орієнтації. Усіляке підкреслення провідної ролі колективного начала й соціальної справедливості у поєднанні із запереченням індивідуалістських підходів. Соціалізм і комунізм запозичили у свої традиції й символіку, есхатологічні елементи християнства, його бачення історії й звільнення, поділ між «Градом людським» і «Градом Божим». Ранні соціалістичні рухи розвивалися в загальних межах ідейних напрямів європейської сучасності, підкреслюючи значення національної держави, з одного боку, а з іншого боку – напружених відносин між державою, суспільством і класовою боротьбою. Ця традиція вплинула на соціалістичне й комуністичне бачення історії, сформувала в них сильну установку на мирські виміри людського буття, активістську орієнтацію й характерні наукові й місіонерські компоненти. Соціалістичне вчення про класове суспільство також пов'язане з європейською традицією, особливо з ідеєю автономності станів і активної участі широких груп і верств населення в соціальній регуляції.

Соціалістичні рухи не являли собою простого продовження колишніх традицій. Вони скептично ставилися до великих інтелектуальних рухів сучасної Європи – Просвітництва й наукової революції, переймаючи від них окремі ідеї й поглиблюючи стосовно них критику. На відміну від англійської, французької й американської революцій, соціалістичні рухи стали першими сучасними рухами протесту, спрямованими не тільки проти владних підвалин традиційної системи, але також і проти сучасних державних, економічних та ідеологічних інститутів, що сформувалися на ранніх етапах сучасної історії Західної Європи.

Поширення соціалізму за межі Західної Європи було пов'язане з експансією цивілізації сучасності й визнанням її фундаментальних протиріч. У цьому контексті сформувалися течії протесту й революційні рухи, що одержали ґрунтовну розробку експорту соціалістичних рухів та ідеології. З усіх традицій, ідеологій і рухів, що виникли в Західній і Центральній Європі, соціалізм поширився найбільше й був життєздатним довше всіх. Жоден інший рух не отримав широкого організаційного та ідеологічного поширення. Причини поширення варто шукати в особливостях неєвропейських суспільств із сучасними течіями Західної Європи. У цьому процесі проводилася паралель між становищем робітничого класу в Європі відносно буржуа-

зії та становищем нових націй у сучасній міжнародній системі. У такому значенні класова боротьба отримує більше інтернаціональний, ніж внутрішньо-національний характер. «Третій прошарок» у цій міжнародній боротьбі становить пролетаріат. Реальна структура відносин між різними країнами світу відрізняється від класових відносин. Увага протесту спрямована насамперед на міжнародну ідеологічну позицію, а не на поділ праці всередині суспільства [245, с. 477].

Привабливість соціалізму полягає у здатності брати активну участь у сучасній західній універсальній традиції, разом з тим заперечуючи деякі аспекти сучасності. Соціалізм дав можливість елітам неєвропейських країн залучати універсалістські елементи сучасності у свою нову, колективну ідентичність без відмови від специфічних компонентів своєї ідентичності та від негативного відношення до Заходу.

На сучасному етапі розвитку людство зіштовхнулося з низкою глобальних проблем, що потребують розв'язання на концептуальному та практичному рівнях. Фактично можна говорити про безліч малих та великих криз у найрізноманітніших сферах життя: економіці, політиці, культурі, екології тощо. Всі вони є частинами загальної кризи сучасної цивілізації. Відбувається перехід до принципово нового світу, нового суспільства. Деякі дослідники називають його постіндустріальним (О. Белл), інші – суспільством третьої хвилі (Е. Тоффлер), або інформаційним суспільством. Світ вступає в принципово нову добу, добу постіндустріального суспільства, стверджує український дослідник проблем традиціоналізму Е. Юрченко [250]. Він вимальовує можливі варіації модернізації сучасного суспільства та ролі традиціоналізму в процесі утворення постіндустріального суспільства.

Цивілізаційні проблеми є породженням доби індустріального суспільства. У сучасній науці сформульовано декілька підходів до проблем сучасності. Перший заснований на новоєвропейській прогресистській парадигмі та вірі в те, що проблеми будуть розв'язані в процесі суспільного і науково-технічного розвитку. Інший спирається на тотальну критику індустріальної доби та апологетику доіндустріального суспільства. Третій підхід лежить у порівняльному аналізі традиційного та постіндустріального суспільств та у виділенні спільних для них моментів [250].

Для кризи індустріального суспільства властиве поживлення анти-прогресистських ідей та прихильників доіндустріального традиційного ладу. Зростає конкуренція двох фундаментальних парадигм – прогресистської та традиціоналістичної. Прогресистська модель пропагує прискорення переходу до нового постіндустріального ладу, а традиціоналістична закликає до відродження традиційного порядку, який витіснив індустріалізм. Прогресисти покладають надії на вирішення сучасних проблем за допомогою науки та техніки, вдосконалення соціального ладу. Прогресисти обґрунто-

вують свою позицію, виходячи з соціально-економічних реалій та об'єктивних тенденцій у сучасному світі.

Погляди традиціоналістів ґрунтуються на етнічності, релігійності та інших фундаментальних факторах, що вкорінені в людську екзистенцію. Виживання основ традиційного суспільства в індустріальну добу, що продовжують впливати на суспільні процеси в умовах її закінчення, свідчить про життєздатність традиціоналізму. Побоювання поширення екстремістських напрямів традиціоналістичного розвитку змусив прогресиста Е. Тоффлера згадати про можливість повернення в темні століття, що охопили всю планету [206, с. 451]. Він негативно характеризує подібні тенденції, вбачаючи у них ознаки деградації та повернення до середньовіччя. В умовах переходу від суспільної формації другої хвилі до доби третьої хвилі, людина наштовхується на психологічні проблеми пов'язані з адаптацією до нових змін. У цих умовах людина втрачає традиційну систему мотивацій та змушена реагувати на зміну ієрархії суспільних цінностей. У цій складній ситуації людина вдається до захисного психологічного механізму і знаходить захист у традиційних цінностях та уявленнях, які прогресисти назвали «пережитком» аграрної доби розвитку суспільства.

Послаблений індустріалізм не зміг запропонувати альтернативу традиційному порядку та породив постіндустріалізм. У ситуації «зіткнення хвиль», про що говорить Е. Тоффлер, світ зіштовхнеться з тотальними потрясіннями, які мали місце під час переходу від традиційного ладу до індустріального. На сьогодні ситуація ускладнюється існуванням вже трьох протилежних напрямків: традиціоналізму, індустріалізму та постіндустріалізму. Конкуренція цивілізаційних форм зумовлює відродження традиціоналістичної парадигми соціальної модернізації під час переходу від індустріального суспільства до постіндустріального. У постіндустріальному суспільстві пануючим прошарком є інтелектуали, оскільки основною цінністю постіндустріального суспільства є знання. Сьогодні знання ціняються більше за все, а класові відмінності характеризуються ступенем освіти [215, с. 116].

Володіння знанням зумовлює володіння владою. В міру трансформації сучасного суспільства в постіндустріальне, компонент знання в тріаді влади підсилюватиметься. За першої хвилі основним «аргументом» влади була сила. У цивілізаційній формації другої хвилі домінував грошовий фактор. Владні структури постіндустріального суспільства акцентують свою увагу на інформації. Високоякісна влада передбачає ефективність – досягнення мети з мінімальним застосуванням влади [206, с. 37]. Прошарок інтелектуалів в управлінні суспільством буде змушений спиратися на управлінську верству, оскільки володіння теоретичним знанням ще не означає можливості реалізувати його на практиці. Світська аристократія постіндустріальної доби за своїми психологічними якостями схожа на феодалний прошарок середньовічної доби. Звичайне матеріальне виробництво та

сфера послуг, як і раніше, реалізовуватиметься більшістю населення. Але при цьому класовий поділ поступить професійному [250].

Соціальна структура міцно пов'язана з питанням соціальної стабільності. Інтелектуальний рівень в умовах постіндустріального суспільства зумовлює приналежність людини до когорти інтелектуалів. Інтелектуальні здібності, на відміну від матеріального багатства, не відчужуються від свого власника, присвоїти його знання неможливо. Головним фактором використання інформації є специфіка особистих якостей людини, світогляду, умов розвитку, психологічних характеристик, здібності, такі, як пам'ять і здатність до навчання. Знання сконцентровані у вузькому колі людей, соціальну роль яких неможливо відкинути [89, с. 209].

Панівний прошарок буде все більш замикатися та стабілізуватися. Формування інтелектуальних здібностей людини відбувається за рахунок генетичних факторів та виховання в родині, який з часом буде вдосконалюватися та формувати панівний інтелектуальний прошарок. Стає можливим виникнення неокастовості, яка ґрунтуватиметься не на привілейованому становищі певних прошарків як у традиційному суспільстві, а на природних відмінностях між людьми. Управлінський прошарок перетвориться в замкнуту соціальну групу. Такі якості, як воля та рішучість, постають з раннього дитинства. Відповідно замкнутість та стабільність в межах другого прошарку наростатиме так само, як і в першому прошарку інтелектуалів. Про збільшення цінності інформації Т. Сакайя твердить: «Конструктору потрібні стіл, олівці, косинці та інші інструменти для графічного втілення своїх ідей. Більшості програмістів для роботи достатньо невеличкого комп'ютера. Сьогодні ці інструменти реально придбати будь-якій людині» [182, с. 68]. У майбутньому постіндустріальному суспільстві приватну власність витіснять різноманітні форми колективної власності, а «середня ланка» підприємств або розпадається на зовсім дрібні, або поглинається суперпотужними корпораціями. Таким чином, децентралізація в одних сферах поєднується з надцентралізацією в інших.

Духовне життя у традиційному суспільстві базується на традиції, міфології та релігії. Матеріалізм для нього є глибоко чужим поняттям. Соціальна структура традиційного суспільства зумовлює панування соціальних прошарків, що керуються нематеріалістичною системою цінностей, а прошарок виробників матеріальних цінностей перебуває в підпорядкованому стані і наслідую загальноприйнятту ідеологію. Сакральне пронизує всі сфери буття традиційного суспільства – від науки та мистецтв до політики та економіки. Традиційне суспільство не знає інтелігенції у сучасному розумінні цього слова, так само, як і духовенства, зосередженого на вузьких релігійних потребах.

У постіндустріальному суспільстві відбувається глибока ціннісна трансформація: матеріалістична система цінностей поступається місцем постма-

теріалістичній. Можливість самореалізації у професійній діяльності займає перші місця в шкалі цінностей представників американського середнього класу, розміри заробітної плати виявились на п'ятому місці [89, с. 101]. Якщо раніше більшість людей керувалась мотивами матеріального збагачення, то у майбутньому їх зацікавлять можливості самореалізації та утвердження амбіцій. Для постіндустріального суспільства характерний релігійний ренесанс, зростання зацікавленості до традиційних форм релігійності, як відродження католицького та православного християнства у Східній та Західній Європі або активне звернення до мусульманської релігійної традиції на Близькому Сході, що іноді набуває характеру релігійної нетерпимості. Не можна ставити поряд зацікавленість людей у власній самореалізації та сакральність традиційного суспільства. Варто відзначити, що формування постіндустріального суспільства ще не завершене і напевно не можна стверджувати, якою буде духовна атмосфера в зрілому постіндустріальному суспільстві. Однією з головних причин цієї зміни в духовному житті є зміна соціальної структури. Більшого економічного значення набуває соціальний прошарок інтелектуалів, які за визначенням не можуть сповідувати винятково матеріалістичні цінності буржуазно-пролетарського взірця. Все це дає підстави говорити про прихід постматеріалістичної доби.

Як і традиційне, постіндустріальне суспільство докорінно відрізняється від масового. Традиційне суспільство було мозаїкою регіональних та станових спільнот але не мало ознак централізованої держави. Реальна влада концентрувалася на місцях або на наднаціональному рівні. Характерною рисою інтеграції Європи стало зростання ваги регіонів. Означився рух від Європи держав до Європи регіонів, що може водночас нести у собі небезпеку національним інтересам деяких країн та сприяти регіональному співробітництву [115, с. 7]. Зростаючий тиск глобалізації породжує реакцію у вигляді етнічного націоналізму. Але сучасний націоналізм докорінно відрізняється від націоналізму доби французької революції, він є етнічним, а не державним. Нерідко неонаціоналізм перетинається з ідеями «расизму» та «континентального патріотизму». Прикладом є сучасні європейські крайні праві, що відстоюють чистоту етносу і водночас готові поступитися суверенітетом своїх держав в ім'я «європейської єдності» або «расової солідарності білих». Напрошується висновок, що регіони в цивілізаційних об'єднаннях більш вірогідні, ніж регіони в глобальному світі.

Отже, проблеми дихотомії традиціоналізму та модернізму зумовлені станом, в якому перебуває сучасний світ і породжують волю до об'єднання споріднених цивілізаційними засадами країн. Світовий устрій заснований на національних державах індустріального зразка відходить у минуле, і на їх місце приходять більш децентралізовані утворення, що нагадують феодалні європейські держави доби середньовіччя.

1.4. Християнські парадигми і традиції

Для з'ясування якісного змісту суті традиційного суспільства необхідно виявити природу цього суспільства, його основні ознаки. Традиційне суспільство засноване на фундаментальному принципі, відповідно до якого все у світі поділяється на профанне та сакральне. Останнє за визначенням ширше, ніж релігійне розуміння священного, й може виражатися у речах, які перебувають поза компетенцією релігії. Прикладом є переживання природи, суспільних і соціальних подій.

Сакральність характеризується особливим сприйняттям світу, у якому будь-який об'єкт чи річ розпізнається як образ, символ, згусток духовної енергії. Коли людина стикається із глобальними речами, вона переживає сакральне. Переживання сакрального є фундаментальним станом, що відкривається людині серед звичайних речей, у відношенні чого людина відчуває найвищу силу почуттів без конкретної їхньої орієнтації. Сакральним є те, що протистоїть повсякденному досвіду й несе в собі одночасно жах, щастя, відчуття неймовірної глибини або висоти. М. Еліаде дає розгорнуте визначення сакральному: «Людина дізнається про сакральне тому, що воно проявляється як щось досконале відмінне від профанного. Для пояснення того, як проявляється сакральне, існує термін «ієрофанія», що зручний насамперед тим, що не містить додаткового значення, виражає лише те, що закладено в ньому етимологічно, тобто щось сакральне, що з'являється перед нами» [248, с. 18].

«Профанне» є одним з головних термінів для аналізу традиційного суспільства, що розглядається як антитеза сакральному. У соціально-філософських теоріях європейського традиціоналізму Р. Генона та Ю. Еволи термін відіграє величезну концептуальну роль для характеристики явища історичного регресу. Профанним у цьому змісті є продукт «десакралізації» світу, без «сакрального» виміру. Тому традиціоналісти сприймають історію як регрес і десакралізацію, а «модернізація» трактується як перехід від сакрального до профанного.

Парадигма традиційного суспільства стосовно світосприйняття полягала у «концентричному відношенні до реальності». Цей взаємозв'язок можна описати як графічну фігуру, де існує протяжна периферія, у центрі якої перебуває полюс. Цінність тих або інших об'єктів і структур визначалася за принципом близькості до центра: так вибудовувалася «сакральна ієрархія», «концентрична ієрархія». Суспільна структура традиційного суспільства мала концентричний характер. Концентричне уявлення про реальність відбивалася у храмових будівлях, у найдавніших формах організації міст. Зміст суспільного розвитку складається у відмові від «фетишизації» усього пов'язаного із традицією, підвищення критичних індивідуально-розумових навичок людини, у розпорошення минулого та його спадщини. Прог-

рес є десакралізацією, звільнення автономного індивідуума від догм. Прогресисти переконані, що людина є продуктом соціального середовища.

У більшості випадків традиційні суспільства піддаються соціальній модернізації під зовнішнім впливом західних країн, що вже тривалий час розвиваються шляхом новацій. Утворення західної цивілізації фундаментально змінило взаємозв'язок з власною традицією, із сакральними коріннями західної культури й структурами ієрархічного характеру. Закономірність цього процесу можна простежити, проаналізувавши структуру християнської церкви, оскільки християнський цикл розвитку відділяє справжню систему традиційного суспільства Заходу від парадигми Нового часу. Процес десакралізації, що може розглядатися як перший етап модернізації традиційних суспільств, мав фундаментальну концептуальну передумову у релігіях монотеїзму, догмати яких відокремлювали сакральне від профанного, структуруючи й легітимуючи сферу сакрального, ототожнену з догматичними й теологічно оформленими релігійними інститутами. Поширюючи межі профанного й раціоналізуючи сакральне, монотеїстичні релігії утворювали профанний простір, що пізніше став важливою рисою подальшої загальної секуляризації, наступаючи у свою чергу на сферу релігії, аж до її повної маргіналізації у Новий час.

Зростаючий вплив монотеїстичних релігій на дохристиянські суспільні інститути можна визначити як часткову десакралізацію попередніх владних та релігійних інститутів, що відоме як боротьба з язичництвом. Заперечуючи прямий прояв Божества у світі (маніфестаціонізм), монотеїсти затверджували трансцендентність Бога-Творця (креаціонізм), що був рівно віддаленим від людей та світу. Влада уперше усвідомлювалася як профанне, «тваринне», позбавлене прямого й природного контакту з Божественним. Цей відсутній за природою контакт влади із сакральним відновлювався за допомогою штучних процедур, які регулювали релігійні інстанції монотеїзму – церква у християн. Звідси беруть свій початок такі обряди сакралізації як «помазання» на царство й «вінчання». На відміну від ініціацій у сакральних суспільствах, християнство наділяло цей обряд найглибшим значенням, за допомогою релігії вперше встановлювався зв'язок суспільного інституту з Божеством, тоді як у сакральних суспільствах йшлося про актуалізацію того, що вже потенційно було в наявності.

Монотеїстичні суспільства були перехідною ланкою між традиційними суспільствами повноцінно сакрального типу, де владні інститути й структури тотально інтегровані в божественну сферу, невіддільні від неї, та сучасними суспільствами, де влада цілком і повністю належить до сфери профанного, секулярного. Сакральність у суспільствах цього типу залишається, але характер цього єднання якісно міняється, підготовлюючи їх для наступного етапу десакралізації, коли скасовувалася штучна, часткова сакральність. Існують принципові розбіжності між двома типами традиційних суспільств –

сакральними («язичницькими») і релігійними («монотеїстичними»), владні структури яких базуються на фундаментально різних передумовах.

Парадигма сучасного західного суспільства, що утворилася у Новий час і представляє радикальну модель суспільної модернізації, склалася у контексті християнської монотеїстичної релігії, що розвивалася у певний час й у певному географічному ареалі убік послідовної десакралізації. У процесі формування християнської традиції величезну роль відіграла грецька філософська традиція, зокрема платонізм, аристотелізм, неоплатонізм. Зародження та інституціалізація християнської догматики, що стала ядром традиції, відноситься до IV ст. [44, с. 10]. Християнство є складним одночасним поєднанням традиції й релігії. Воно містить у собі вузько релігійні аспекти, які відобразилися в західній версії християнства, і є більш широкі традиційні, метафізичні, сакральні аспекти, які втілилися в східному християнстві. Християнство відкидає прямий маніфестаціонізм і «язичництво», що засновані на отождненні держави й кастової системи з божественною реальністю, не визнає римського культу обожнювання імператора. Для християн прояв Божества є не природною необхідністю, а наслідок милосердного вільного волевиявлення. У цьому вони радикально розходяться із чистими маніфестаціоністами (зокрема, Платоном, неоплатоніками, Аристотелем та іншими «язичницькими» філософами).

У катакомбний період християнство затверджує й зміцнює власну істину, есхатологію, погляд на історію, унікальну метафізику [71]. Християнство швидко поширюється у широких масах – серед незадоволених, знедолених верств населення. Перші християни виробляють конкретний позитивний суспільний ідеал, «пророцький проект» щодо світосприйняття та світоустрою. На візантійському етапі християнства цей проект закладено в основу суспільного устрою православної імперії. Усе, що знаходилося усередині уявлень тисячолітнього християнського православного царства, було сакралізовано. Іудаїстська (креаціоністська) модель виходить із того, що священне знаходиться у вузько релігійному секторі. Православна імперія повторює повноцінну сакральну імперію найдавніших часів з культом імператора-сонця [71].

Спираючись на патристику, платонівську й аристотелівську традицію та містику Псевдо-Діонісія Ареопагіта, ідеологи православ'я Іоан Дамаскин і патріарх Фотій намагалися обґрунтувати цінність християнського вчення. Вважаючи джерелом знання відвертість, вони розробили складну систему істинності християнських догматів, що отримала назву «академічна філософія». Завданням філософії вони бачили залучення людини до мудрості, яка є важливим атрибутом Бога. Філософія допомагає пізнати духовний та матеріальний світ, визначити роль та значення моральних норм, християнських принципів родинного та суспільного життя. Іоан Дамаскин сформулював головні установки схоластики та уявлення про науку як помічницю бого-

слов'я. Його містичні погляди перетинаються з раціоналістичними посилами [165, с. 188].

У наступні століття у візантійській філософії посилюються містичні та ірраціоналістичні тенденції. У працях Григорія Палами, Григорія Сінаїта, Миколи Квасили, названих ісихастами, головним засобом пізнання божої істини визнається молитовний, містичний, аскетичний подвиг. Православна філософія Візантії здійснила значний вплив на усі православні церкви світу. На слов'янську мову було перекладено більшість праць ісихастів. Особливо цікавим є вчення Г. Палами про два модуси Бога. Бог як сутність не може бути абсолютно пізнаним й визначеним через атрибути «буття», «сутності», «природи», оскільки являє собою надсутність. Бог проявляє себе в «енергіях», які доступні людському пізнанню шляхом уявлення. Будь-яка інтелектуальна філософія безсила у розкритті трансцендентності Бога [165, с. 188].

Згодом набувають визнання твори кападокійців Василя Великого, Григорія Ниського, Григорія Назіанського та ісихастів. У подальшому ісихазм, яскравими представниками якого були Сергій Радонежський та Ніл Сорський, займає провідне місце у системі православної філософії. Переорієнтація у кінці XVII ст. на західно-європейську схоластику, «християнський аристотелізм» і метафізичний телеологізм Х. Вольфа не була тривалою. Догматичний раціоналізм, центрами розповсюдження якого були Києво-Могилянська та Московська Слов'яно-греко-латинська духовні академії, втрачає в середині XVIII ст. свою популярність, а панівне становище посідає візантійський містицизм [165, с. 189].

Дослідник традиціоналізму О. Дугін зауважує, що «з погляду послідовної православної парадигми, після розколу християнства в 1054 р. Захід випадає із християнської системи, перестає бути християнською церквою, стає релігійною та геополітичною аномалією» [71]. Розглядаючи православну модель владно-релігійного єднання, теорію симфонії влади й функцію імператора як катехона, можна побачити тисячолітню картину православного царства, періоду, коли головні онтологічні пропорції сакрального суспільного устрою, владних структур та інститутів у цілому залишаються непорушними. Проведення у XV ст. Флорентійського собору і підписання Флорентійської унії означало закінчення православної історії християнського царства, кінець «тисячолітнього періоду», втілений у візантизмі культурно і догматично. Константинополь робить важливий вибір – між зовнішньою загрозою і капітуляцією перед католицьким Заходом. «Флорентійський Собор поклав кінець «тисячолітньому царству», – говорить російський дослідник А. Шмеман [236].

Визнати Флорентійську унію відмовляється митрополит Київський і Всієї Русі Ісидор, що повернувся із Флорентійського собору. Під військовим натиском Константинополь занепадає, а відновлене згодом православ'я греків не має фундаментальних основ симфонії влади, гармонічного сполу-

чення двох полюсів церкви та імператора. «Православні пропорції співвідношення церкви й влади після падіння Константинополя збереглися у Московському царстві», – вважає російський традиціоналіст О. Дугін [71]. У цьому царстві присутні стрижневі елементи православного ладу, де поруч з непохитною релігійною догматикою (відмова від уніатства) затверджується й державна незалежність – православний великий князь (пізніше цар). Виникає, сформульована псковським старцем Філофеєм, теорія «Москви-Третього Риму», – говорить дослідниця цієї проблеми Н. Синицина [186]. Великий князь московський помазується як цар, із представника світської влади він перетворюється у «катехона», «православного імператора». Релігійна ідентичність православних формувалася в полеміці з католицизмом.

Критик ідей «третього Риму» Є. Холмогоров зауважує, що «з богословського погляду це не є православ'ям, а спробою скористатися ним для сторонніх йому цілей» [222]. В цих ідеях є певна кількість православних елементів, але православ'я не більш ніж ще одна символічна мова для вираження ворожої йому реальності. Саме таке викрадення православної християнської мови, для вираження далекого йому змісту Є. Холмогоров називає ерессю, серед яких на його думку були В. Соловйов, М. Булгаков, П. Флоренський, М. Бердяєв [222].

У кінці XVIII на початку XIX ст. формуються основи академічної православної філософії. Її основи були сформульовані науковцями: Московської духовної академії Ф. Голубинським та В. Кудрявцевим-Платоновим, Казанської духовної академії А. Бровковичем та В. Несмеловим, Петербурзької духовної академії М. Карійським, Ф. Сидонським, В. Карповим, Київської духовної академії П. Юркевичем та С. Гогоцьким. Головною метою православної філософії її представники вважали формування християнського світогляду методом узгодження важливих догматичних уявлень з різноманітними способами пізнання божественного єства. Процес пізнання дійсності вважався достовірним, коли він разом з матеріальним та духовним світом використовує світ надреальний [165, с. 190].

Іншим напрямом православної філософії була метафізика всеєдності, сформульована філософом-містиком В. Соловйовим у працях «Критика отвлеченных начал», «Оправдание добра», «Духовные основы жизни» та ін., опираючись на філософсько-теологічні основи Платона та Августина, кантівську антропологію й слов'янофільські уявлення про суспільну солідарність, він спробував утворити всезагальний християнський світогляд на засадах оновленої релігії. В онтологічному аспекті всеєдність є триєдиний Бог, що визначає початок буття. Абсолютною формою всеєдності стає божественна ідея (Софія), яка міститься у божественному Логосі. Всеєдність є єдністю творця та творіння [165, с. 193].

Перша половина XX ст. у Європі багато в чому пройшла під знаком традиціоналізму та зацікавленням такими традиціоналістами як Р. Генон.

Якщо раніше вважалося, що Мудрість може бути побудована, створена теургічною дією, то сучасні традиціоналісти припускають, що вона була колись, але нині втрачена. У будь-якому випадку за основу береться теза про відсутню Істину, що нинішня людина перебуває в менш сприятливому стані відносно Істини й Абсолюту [222]. Традиціоналістичні доктрини пропонують себе як форму зняття відчуження від Істини, намагаються вказати спосіб її повернення. Таким парадоксальним чином, руйнується основа самого традиціоналізму. За Р. Геноном, Істину не шукають, нею володіють. У силу того, що доводиться «шукати», будь-яка «традиціоналістична» система витискається власною логікою до саомаргіналізації, спроби опертися на щось майже віртуальне й легко піддається підтасуванню під «Справжню Традицію» [222].

На думку дослідника православного традиціоналізму Е. Холмогорова, Візантизм не є Євразією, а він є Екуменою, населеним світом [74]. Візантизм не просто культурна традиція, а певна духовна програма, що зовсім необов'язково повинна реалізуватися, але якщо вже їй реалізовуватися, то необхідно принципово виходити зі світового масштабу. Вселенськість Церкви означає, що вона буде однаково повною за будь-якої кількості народів, які входять у неї. Неможливо штучно зафіксувати це число, оголосити православ'я надбанням тільки росіян, або слов'ян, або слов'яно-греків. Друга Візантія може бути замислена й здійснена тільки з всесвітнім розмахом, як пан-православний проект «місіонерської» держави.

Українська дослідниця християнського традиціоналізму Е. Германова де Діас вважає, що через утрату частини християнських традицій в умовах секулярної цивілізації закономірно постає питання про їх відновлення й збереження, що обумовлює існування традиціоналізму в сучасному християнстві та спричиняє пошуки шляхів підвищення його значущості у спробі використання екуменічної моделі [44, с. 12]. Проблема екуменізму одна з найскладніших у християнстві. Історично розділене християнство у проекті постмодерністської теологічної парадигми повинне поступово і на основі толерантного діалогу усунути існуючі розбіжності, надати пріоритет тому, що поєднує християн. Екуменізм у ситуації постмодерну припускає не інституціональне об'єднання християн в одній конфесії, а ознайомлення прихильників того чи іншого сповідання з богословськими і культурними цінностями сповідання іншого. Екуменізм можливий у формі діалогу культур і цивілізацій, що мають єдиний християнський корінь. Основними труднощами екуменічного діалогу сучасності є різне розуміння церкви, еклезіологічної проблематики основними християнськими конфесіями [44, с. 12].

Якщо православна, візантійська філософія пов'язана з «симфонією влади» і катехоном (особливо концепція православного царства, у якому головним є «загальна справа», де влада грає містико-історичну духовну роль), то у західнохристиянському світі картина співвідношення релігії

й влади складалася на зовсім інших засадах. Східна, «візантійська» православна традиція тяжіє до уявлення про світ як православне царство. У західній християнській філософії переважають креаціоністичні мотиви, що розмежовують релігію й державу, суспільство. Це визначає сучасну західну традицію (ментальність). Католицьке розуміння Церкви тяжіє до уявлення про неї як про організацію відмежовану від світського життя, як «град Божий». Це підкреслюється обов'язковим для католиків целібатом кліру [165, с. 142]. Між кліром і мирянами споруджується замкова стіна між «двома градами».

Католицька думка під «церквою» пов'язує сукупність кліру й чернецтва об'єднаних спільною молитвою. Прості католики є спільниками у цій реальності. Взаємодія між кліром і миром суворо структурована, кожний аспект чітко регламентований. Подібна картина спостерігається й у католицькому розумінні «другого граду» (держави). Держава є сукупність правлячого класу: влада, аристократія й чиновницький апарат. Миряни у випадку церкви віднесені до зовнішньої зони. Держава у західноєвропейському розумінні повністю домінує над суспільством і народом, як католицький клір над мирянами. У такій строгій формалізації й поділі двох реальностей проявляється «креаціоністичний» підхід, спроектований на церковно-державні структури.

За часів Карла Великого формуються підстави розриву католицької Європи з Візантією. Відтоді католицька традиція одержала можливість розглядати свою суспільно-релігійну систему як сформовану, цілком автономну від Константинополя. У цьому випадку вищу імператорську функцію узурпував світський володар, князь. Даний розрив фундаментальний для християнської історії – західно-християнська традиція починає розвиватися власним шляхом у церковній та геополітичній сферах. У Західній Європі на підставі специфічно зрозумілої августинової теорії «двох градусів» поступово виникає специфічна католицька теократія, де владна єдність була скріплена теократичним станом католицького кліру. Суспільна парадигма католицизму припускає верховенство папи й священницького стану. У новій католико-теократичній якості Рим знову стає не тільки релігійною, але й геополітичною столицею західного світу, що відступає від православно-християнської візантійської моделі симфонії влади [74].

Для модернізації теологічний клімат Європи був більш сприятливий, ніж умови візантійського суспільства. Закономірним є той факт, що парадигми сучасного суспільства й радикальний етап модернізації його структур й інститутів здійснився саме в Західній Європі, будучи підготовленим діалектикою еволюції західно-християнських суспільств. Передумовою цього кроку від християнських суспільств до постхристиянських стала європейська Реформація, сутність якої полягала у необхідності радикального перегляду європейського католицького порядку, що ґрунтувався на без-

умовному домінуванні Римської Церкви, лояльних французьких монархів і австрійських імператорів. Протестанти звинувачували католицьку церкву в узурпації посередницьких функцій між людьми й Богом, в «експлуатації порятунку», у корупції, у розкоші, у приниженні духовних питань до рівня земних питань.

У релігійному змісті протестантизм ніс у собі різноманітні богословські елементи. Якщо антикатолицька критика зближувала в багатьох питаннях протестантів із православними, то позитивна програма Реформації фундаментально розходила з підставами Східної Церкви ще більшою мірою, ніж протиріччя між православ'ям і католицизмом. Значною мірою, навіть у формі заперечення, протестантизм залишався тісно пов'язаним саме із західно-християнською традицією. Звинувачуючи католицизм в десакаралізації християнства, протестантизм у своїй «позитивній програмі» вів об'єктивно до ще більшої десакаралізації. Зробивши питання віри «індивідуальною справою» окремої людини, Реформація радикально підірвала основи колективної ідентифікації, внесла концептуальний деструкт в основи традиційного суспільства.

Реформація вилилася у три основних парадигмальних напрями, що дробляться у свою чергу на безліч підкатегорій і сект [74]. Кожному із них було призначено зіграти визначну роль у процесі модернізації традиційних європейських суспільств. Лютеранство поширилося на півночі й сході Німеччини та Скандинавських країнах. Воно зайняло середину між кальвіністським профанізмом та есхатологічним радикалізмом. Догматично акцент тут падав більше на «Новий Завіт», і неприйняття католицького світу опиралося на гібелінські й етнічно-німецькі елементи, сильно пригноблені століттями переваги в Європі французького та романсько-католицького впливу.

Іншим напрямом протестантизму є есхатологічне протестанство, що опирається на селянський елемент і міську бідноту, з комуністичними ідеями гуртожитку й тотального повстання проти існуючої релігійної та суспільної систем. Цей радикальний революційний напрямок був розгромлений і зберігся у вигляді маргінальних протестантських сект. Вони вимагали повалення суспільних систем і інститутів католицької Європи та встановлення общинного гуртожитку за прикладом перших християн – зі спільним майном, тотальною рівністю, відсутністю ієрархій. На протилежному полюсі виявилися швейцарські послідовники Кальвіна, що поширили свій вплив у північно-західній Європі, переважно Голландії й Англії. У центрі світогляду кальвіністів був третій стан, раціоналізм, ідея тверезості, автономної моралі, індивідуального рішення. Ультракреаціонізм був основою богословської догматики, а філософія номіналізму – основною методологічною базою. У цьому випадку проти католицької моделі священного вперше висувалася не концепція «альтернативного священного», а «профанного».

Кальвінізм протистояв католицтву, відкидаючи онтологічні основи священного, сакральність й традиції.

Цим протестантським релігійним напрямом Реформації відповідають три догматичні філософські концепції, кожна з яких вплине на ідеології пост-християнської епохи (Новий час). Есхатологічний настрій анабаптистів висунув утопічну програму тотальної соціально-комуністичної революції. Сакральності європейського католицизму протиставлялася сакральність самих крайніх протестантів, що висувають нові суспільні принципи – повної соціальної й майнової рівності, скасування станових привілеїв, загальне повернення до «райських» умов існування. Концепція представлялася зовсім нереальною за тих умов, тому проповідники анабаптизму повідомляли, що почалася радикально нова епоха – епоха «Святого Духа», у якій скасовані попередні обмеження, заборони й зобов'язання. Такі умови вимагали чуда й настання особливого історичного моменту, що примикає безпосередньо до кінця часів. При цьому передбачалося, що зміна якості світу, людства й суспільства відбудеться не само собою, а через вищу напругу боротьби й повстання, через радикальний героїзм обраних, що здійнялися на останню битву з «антихристом» – втіленим у старому європейському порядку з його релігійно-суспільною ієрархією. Цей напрям протестантського комунізму, з'являється у зміненому вигляді у XVIII-XIX ст. у формі соціалістичних і комуністичних ідей [74].

Кальвіністська лінія сформувала зовсім іншу філософсько-ідеологічну парадигму. У цьому випадку це була матриця буржуазного лібералізму, демократичного капіталізму. Кальвінізм ставив у центр громадського життя теорію «договору» («контрактуалізм»), громадянське суспільство, волю індивідуальних суджень, принцип демократичного рішення. Саме до кальвіністських джерел незмінно веде будь-який ідеологічний буржуазний рух Європи. Ця форма протестантизму наполягала на скасуванні західно-християнського католико-феодалного ладу на користь демократичного буржуазного суспільства з основними його атрибутами – правом, парламентом, принципом обрання правителів і поділом влади [165, с. 148]. Відповідно до теорій німецьких соціологів М. Вебера і В. Зомбарта, адміністративні, економічні й соціальні основи сучасного капіталізму є прямим наслідком «протестантської етики», застосованої до всіх рівнів суспільної організації [35].

Першим радикально антитрадиційним є проект суспільного устрою, де переважає прагнення мінімізувати всі форми сакральності. Антикатолицька спрямованість у цьому випадку стає синонімом відкидання традиції. У кальвінізмі доводиться до логічної межі суспільна програма третього стану. Ж. Кальвін розробив специфічне вчення про «предистинації», відповідно до якого людина одержує покарання й нагороди не після смерті (православна традиція), а за життя, ще в цьому світі, і виявляється це в матеріальному благополуччі людини [74]. Таким чином, згідно даної теорії заможна і про-

цвітаюча людина є «праведником», а бідна і знедолена «грішником». Звідси випливає особлива мораль: вищою чеснотою є багатство й успіх, а вищим гріхом – убогість і невдача. При цьому католицький клір і феодальний лад розглядаються як щось, що стоїть на перешкоді суспільному успіху, тому що вони штучно гальмують роботу «приречення».

На відміну від християнської моделі про посмертне життя, вчення про «предистинації» робить земний світ єдино реальним. У філософському змісті це пряма прелюдія до механіцизму, матеріалізму й атеїзму, хоча у послідовників теорії ще зустрічаються апеляції до «Бога». У кальвінізмі виражена політична матриця сучасного світу, з релігійно-політичними основами ліберальної демократії, з послідовним навчанням про десакралізацію світу та людини.

Лютеранська версія протестантизму зміцнилася як ідеологія німецьких князів, що підтримували М. Лютера та стали гарантами Реформації [165, с. 149]. Лютеранство є автономно-військовим типом суспільного устрою. Держава бачиться тут як військова машина, на чолі якої воєначальник, а кожний громадянин дисциплінований військовозобов'язаний. Релігійно-культовий елемент відходить у такій версії на другий план, поступаючись місцем моделі військово-державного соціалізму. Ці елементи покладені в основу суспільної системи Пруссії в XVIII-XIX ст. Головним елементом такої моделі є держава, як самоцінність і вищий критерій. У цьому є відгуки середньовічного гіббелінства, що заміняє поняття «імперії» на поняття «національної держави». Показово, що саме в Пруссії й стосовно до пруської суспільної реальності В. Гегелем було розвинуте найбільш повноцінне сучасне вчення про Державу.

Таким чином, Реформація потрясла західно-християнський світ, привнесла в нього серйозний розкол. Мозаїка європейських держав, характерна для XIX-XX ст., склалася саме в епоху Реформації. Здобувши перемогу в Північній Європі, протестанти програли католицькій традиції у Франції й не змогли організуватися у самостійну силу в інших романських країнах – Італії, Іспанії, Португалії. Поступово контури протестантизму й католицизму майже точно збіглися з етнічною картою Європи (за винятком німецьких земель Австрії й Баварії й слов'янських Польщі й Хорватії, що залишилися в зоні впливу католицизму). Католицькі країни Європи переважно були романськими, протестантські – германськими.

Німецька зона поширення протестантизму також розділилася на дві складові: з перевагою лютеранства або кальвінізму. Північ Європи (Пруссія, Швеція, Норвегія, Данія й т.д.) були переважно лютеранськими (військово-державний тип). Швейцарія й Голландія – кальвіністськими (буржуазно-демократичний тип), при цьому кальвінізм зробив дуже серйозний вплив на англійських пуритан, які за часів Кромвелля на деякий час захопили владу в Англії, але й після реставрації Стюартів продовжували здійснювати вплив

на суспільне життя цієї країни. Після реставрації Стюартів в Англії утвердилася «англіканська» модель, що представляє собою суміш католицизму й протестантизму з елементами «гіббелінства», а головою церкви тут вважається не папа, а король. Америку (переважно Північну) після її відкриття для Європи заповнив потік протестантів, здебільшого кальвіністської традиції. Суспільна система США є найбільш досконалим втіленням ідеологічних аспектів пуританства (радикального кальвінізму). Сполучені Штати споконвічно були прихильниками переважно (не дивлячись на значний католицький елемент ірландського походження) кальвіністського полюса європейської релігійної традиції [165, с. 151].

Романський світ (Франція, Іспанія, Італія), а також німецькі Австрія й Баварія (і балтійські Польща й Литва), залишилися вірні католицькій релігійній традиції. Але Реформація змусила їх переглянути деякі католицькі догмати – зародився рух Контрреформації, що став активізацією католицького світу для протидії протестантизму. Рим відмовився від індульгенцій, звернув увагу на моральний стан кліру. Разом з тим католицизм усвідомив необхідність більш ефективної взаємодії з народними масами, новими соціальними силами. Для цього було організовано «Орден Єзуїтів», що ставив своєю метою прищеплювання католицьких елементів науковим, соціальним, суспільним явищам, які не мали в собі нічого суто католицького. Після Реформації католицький світ залишився найбільш традиційною силою у європейському суспільстві, а католицька церква – останнім оплотом сакральності у Західній, Південній та Північній Європі, а також у Латинській Америці [74].

Протестантизм став ідейним середовищем, завдяки якому західноєвропейське християнство відкрило шлях для остаточного етапу модернізації своїх суспільних та державних інститутів. У результаті протестантських теологічних нововведень «град земний» Августина залишився єдиною реальністю, з якою людина мала справу. Відтепер шлях остаточної секуляризації було відкрито, назрів перехід від традиційного до сучасного суспільства. Система суспільних інститутів католицької сакральності радикально відкидалася, і на її місце вступали різні види радикального, раціонального й підкреслено профанічного суспільного устрою – общинного, буржуазного або національно-державного. Найбільш складним явищем у рамках протестантизму є анабаптизм та інші есхатологічні секти. У них поряд з антикатолицькою десакралізацією владних структур можна виявити парадоксальний і суперечливий проєкт екстравагантної ресакралізації, поєднаною з екзотичною моделлю апокаліптичних сподівань. У секулярному виді комуністичних і соціалістичних ідеологій ця двозначність також збережеться. Крім того, як наголошує дослідниця християнської традиції Е. Германова де Діас, у ситуації переходу до постіндустріального суспільства характерна тенденція до консервації традиції у межах церковного традиціоналізму [44, с. 12].

У соціальному житті сучасної Європи велику роль продовжують відігравати фундаменталістські християнські течії. Суспільне життя України не є виключенням. Відродження національної самосвідомості в 80–90 рр. ХХ ст. пов'язане з поверненням до традиційних релігійних цінностей. Проте, цей процес проходить у суперечливій формі. Православні церкви України (Українська православна церква Київського патріархату (УПЦ КП), Українська автокефальна православна церква (УАПЦ), Українська православна церква Московського патріархату (УПЦ МП) у зв'язку з боротьбою за сфери впливу, що викликана в більшій мірі політичними амбіціями церковних діячів, приділяють більше уваги до чисто організаційно-культової сфери, ніж до духовного виховання народу. Вплив православ'я на становлення духовності українського соціуму порівняно невеликий і нерідко зводиться до нормальних обрядових традицій [175].

Аналогічну роль в українському суспільстві відіграють різні протестантські напрями, що мають свій вплив на певні верстви населення. Протестантські теологи вважають, що нинішня соціальна модернізація та запровадження принципів західної моделі ринкової економіки є більш можливим на підставі ідей протестантизму [175]. Відсутність в сучасній українській ментальності необхідних духовних передумов для становлення економічної системи західного типу протестанти пояснюють релігійною відмінністю з православною церквою.

Для ситуації постмодерну характерна тенденція до консервації традиції у межах церковного традиціоналізму. Збереження традиції в умовах постхристиянського світу передбачає відтворення й актуалізацію богословської спадщини Святих Отців, відторгнення ідеї догматичного розвитку, модернізації церковних обрядів і богослужбової мови. Абсолютизація традиції стала причиною надмірного розвитку естетичного аспекту релігійності, пов'язаного насамперед з ритуально-обрядовим. Результатом цього стало вихолощування етичного аспекту з християнської духовності. Святе Передання, сформоване в епоху домінування візантійської парадигми, стає самодостатнім. З урахуванням цього принципу визначається й ставлення православ'я до екуменічного руху. Сформувавшись в історичному минулому, християнська традиція, завдяки закладеним у ній потенційній позачасовості, незмінності, актуалізує свій зміст у віровченні, практиці церкви й у християнській культурі. Одним із шляхів подолання наслідків модерну у християнстві Е. Германова де Діас визначає повернення до християнського традиціоналізму. У сучасному християнстві існує тенденція звернення до богословської спадщини Святих Отців, що пов'язане з кризою раціоналістичних і модерних теологічних дискурсів та практик церковного життя [44, с. 11].

Сучасне православне християнство представлено традиціоналістським та модерністським напрями. Для традиціоналістів православна парадигма

є певною динамічною константою. Модерністи бачать її як пластичний матеріал, що набуває форми під впливом середовища і зовнішніх факторів існування. Психологічною установкою останніх є еволюціонізм, як універсальний закон всесвіту, тому постійне й незмінне вони сприймають як відмерле і неживе. Модерністська трансформація церкви відбувається за тенденціями, страстями, смаками, бажаннями та викликами сучасного світу. Тут діє принцип дарвінізму: хто не може пристосуватися до зовнішнього середовища і внутрішнього протистояння – той буде знищений. У традиціоналізмі модерністи вбачають найбільшу загрозу християнству.

Модернізм зорієнтований на збереження, та по можливості збільшення числа віруючих християн. При цьому головна мета християнства, внутрішнє збагачення душі й здійснення богоподібності шляхом благодаті та особистого подвигу, у модернізмі відступає на другий план. Мета модерністів прямо не заперечується, але піддається сумніву будучи поглинутою завданням – втримати за будь-яку ціну людей з секуляризованою свідомістю в межах церкви. У цьому відношенні модернізм постійно рухається у напрямку гуманізму і лібералізму. Завдання збереження кількості віруючих він убачає в безперервних компромісах. Саме тому модернізм, для традиціоналістів, є шляхом перманентних поступок антихристиянському світу, прагненням здійснити союз з духом світу, спроба, приречена на невдачу і поразку. Традиціоналізм у цьому відношенні зорієнтований не на кількість, а на якість віруючих. Церква у побуті завжди являла собою за словами Спасителя «мале стадо», а євангельське вчення – вузький шлях, який обирають не всі. Традиціоналізм бачить завдання церкви у збереженні благодаті Святого Духа, яку вона отримала в день «одухотворення людини», очищення її свідомості від брехні й злості, без чого не можливе богообіцане вічне життя.

Модерністи вважають, що секуляризація та лібералізація церковного вчення моральних правил може уповільнити процес відступу від основ християнства, від реформованого, аморфного, комфортного для світу християнства, солідарного з моральними недоліками людства. Це широкий шлях для багатьох, який допоможе зберегти церковну паству. Фундаментом традиціоналістів є креаціоністське вчення про церкву та світ, про божественну благодать, як дії, явища і прояви божества, про створення космосу з нічого, про духовний вічний світ до якого належить людина. Традиціоналісти вважають догмати християнства випромінюванням божественного світла, який просвічує людську душу і дає розуму особливу інтелектуальну нетлінність. Догмати недоторкані не тільки для людей, а й для ангелів. Модернізм це боротьба з догматами церкви, які вони прямо не відкидають, але намагаються представити їх як певні поняття, що виникли у процесі еволюції релігійного мислення, як релятивістські ідеї та словарні моделі того, що не може бути пізнане.

Християнський постмодернізм припускає необхідність подолання новоєвропейського (модерністського) ставлення до релігії, що стверджував її суто богослужбний характер. Християнський постмодернізм наполягає на важливості загального плюралізму, переконаний у необхідності мирного співіснування різних християнських парадигм у рамках секуляризованого світу, пропонує всім християнським віросповіданням відмовитися від своєї винятковості, розвивати екуменічний діалог. Водночас у ситуації постмодерну набула розвитку тенденція повернення кожної християнської конфесії до своїх джерел, проголошується пріоритет віри перед розумом, усе частіше звучить заклик повернення християнству його середньовічної універсальності, що зможе перебороти розірваність духовного вигляду сучасної людини [44, с. 15].

Для нинішнього секулярного світу, в якому заперечення християнських цінностей є реальністю, одним із шляхів об'єднання християн є створення оновленої теології, яку умовно можна назвати постмодерністською. Теологія в епоху постмодерну втрачає свою, переважно моністичну, спрямованість і стає плюралістичною. Зокрема, плюралізм сучасного богослов'я реалізується в деяких теологічних проектах (ліворадикальна теологія, феміністична теологія та ін.). В умовах сучасної соціальної модернізації суспільних відносин у православному християнстві відбувається оновлення віровчення, культу, церковної організації, усього релігійного комплексу. Головним напрямом модернізації православ'я стало осучаснення тлумачення традиційних релігійних догм і розстановка акцентів. Сучасне православ'я вносить корективи в ціннісні орієнтації особи в новітньому трактуванні ідеального способу життя, переглядає розуміння сімейно-шлюбних відносин, ролі жінки у суспільстві та церкві. Завданням для сучасного православ'я модерністи ставлять зміну релігійної картини світу і людини, вирішення проблеми співвідношення віри і знання, науки і релігії. А також подолання протистояння науці, включення її потенціалу до богословської аргументації. З огляду на осучаснення, як відповіді на виклики суспільного прогресу, православ'я намагається зменшити поле критики розуму, піднести суспільний престиж релігії та церкви, обґрунтувати їх право на вічність.

Підсумовуючи розглянутий у підрозділі процес формування християнського традиціоналізму та його впливу на модернізаційні процеси протягом століть, необхідно наголосити на значному впливі християнства в еволюційному процесі переходу європейських націй до індустріального, а згодом і до постіндустріального суспільств. У той же час протиріччя між католицизмом та православ'ям породило вікове протистояння й цивілізаційний розлом на території Європи. Крім того, розгалуження західного християнства на протестантські церкви заклало основи головних європейських соціально-філософських ідеологічних концепцій, що набули поширення по всьому світу.

Отже, розпорошення християнства на різні гілки є закономірним процесом, який варто сприймати як реальність мозаїчного, плюралістичного та сучасного глобалізованого світу. Намагання знайти єдність християнської ідеї може привести до збіднення модерної християнської традиції. Сучасний стан християнської культури можна визначити як посттрадиційний, де посттрадиція виступає як синтез ортодоксальних та некласичних аспектів традиції. Таким чином, новий постмодерністський світогляд значно впливає на існуючу християнську традицію, що переживає період фундаментальних культурних змін, які втілюються в богослужбній практиці, підвищенні ролі мирян та жінок у церкві, оновлення засобів християнського сповіщення.

Висновки до першого розділу

Підбиваючи підсумки розділу, слід зауважити, що зміст традицій визначався соціально-економічними умовами тієї чи іншої епохи. У сучасному суспільстві традиції використовують як форму збереження й передавання новим поколінням духовної культури, важливий засіб виховання народу. Соціальна діяльність у суспільстві, що підтвердила свою значущість у ході тривалої апробації у соціальній практиці, утверджується в суспільстві як прийнята норма і регулярно відтворюється вже як традиція. Найбільш прийнятним є розуміння традиції як узагальнених, відносно сталих соціальних дій, що регулярно і тривало повторюються, загальноприйнятих й загальнозначущих способів, форм і результатів діяльності як забезпечення відтворення у саморозвитку суспільства. Традиціоналісти розуміють традицію як сукупність нелюдських трансцендентних знань, що протягом існування всього людства передаються з покоління в покоління, проявляючи себе в різноманітних етнокультурних формах. Як соціально-філософська та консервативна доктрина, традиціоналізм спрямований проти сучасного стану культури й суспільства. Процес протиставлення полягає у відхиленні суспільства від конструкції взірця, історично споконвічної й ідеальної соціокультурної моделі, що зберігається в корпусі особливого езотеричного знання. Доцільним є наведення авторського визначення поняття: традиціоналізм є соціально-філософською концепцією, яка протиставляє сучасній модернізації суспільства традиційний устрій, що полягає в ідеалізації й абсолютизації традиції.

Сучасні соціальні процеси вимагають чіткого визначення функцій культури у житті суспільства. Традиції суспільство використовує як форму збереження й передавання наступним поколінням духовної культури, як важливий елемент виховання народу. Нині набуває ваги ідеологічний аспект функціонування традиції. Традиції, з принципами історичної тяглості та супротиву змінам, можуть видаватися найбільш стабільним елементом національної культури, який важко підлягає змінам та не піддається маніпуляціям. У дискусіях про ідентичність традицію визнають як елемент, що забезпечує інтегральність національної спільноти.

Протягом свого існування людство стикається з низкою суперечностей пов'язаних з функціонуванням та розвитком суспільства, які нині властиві процесам модернізації та формування суспільства «третьої хвилі». Соціальний розвиток характеризується зіткненням традицій і новаторства. Проблеми становлення інформаційного суспільства сприймаються через розуміння необхідності стабільності й соціальної справедливості у суспільстві. Взаємодія цих протилежностей є суттєвою, необхідною, об'єктивною умовою забезпечення розвитку суспільства та його поступального прогресу.

Необхідно наголосити на важливості ролі та широкого впливу християнського традиціоналізму на процес формування індустріального, а згодом і сучасного постіндустріального суспільства. В ході розвитку сучасне християнство отримало свої соціальні відмінності. Теперішня ситуація у християнстві характеризується складним переплетінням різних тенденцій: повернення до традиції, традиціоналізм; руйнування традиції, її раціоналізація; взаємопроникнення церковних традицій. Так, різні версії християнства визначили своє ставлення до традиції: православ'я існує в межах традиціоналізму, протестантські деномінації розглядають традицію з позицій модернізму, католицизм здійснив поєднання традиції і рефлексії. Християнська традиція трансформувалася залежно від конкретної духовної і соціокультурної ситуації. Сакральна традиція перетворилася на системоутворюючий елемент християнської культури завдяки своїй здатності до трансформації. Особливість сучасного християнства полягає у теологічному плюралізмі, переосмисленні усталених богословських положень і конкретної церковної практики минулого. Здійснивши філософський розгляд загального стану проблем традиціоналізму, виникає потреба аналізу його особливостей в українській теоретичній думці, в концепціях українських традиціоналістів.

РОЗДІЛ II

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ УКРАЇНСЬКОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

2.1. Аналіз традицій в українській філософській думці

Україна протягом століть знаходилася під впливом загальноєвропейських тенденцій трансформації культурних традицій. У XVIII ст. романтизм стає загальноєвропейським явищем, яке в різних країнах відзначається національною своєрідністю, оскільки формується під впливом національних особливостей. В українському романтичному світосприйнятті виокремлюється «народний» романтизм. Ґрунтуючись на українських сакральних цінностях у єднанні з ідеями Відродження, він поступово повертає до життя українську традицію.

Український романтизм став наслідком осмислення трагічних подій в історії народу XVIII ст., коли були знищені всі елементи державності, вибудовані у ході національно-визвольної війни XVII ст. під проводом Гетьмана Б. Хмельницького. Це й ліквідація прав самоврядування на українських землях, руйнування Запорозької Січі, закріпачення сільського населення, обмеження використання української мови. Усунення традиційних соціальних структур актуалізує повернення до першоджерел, збереження традицій, що є запорукою подальшого існування нації. Адже традиція як універсальна характеристика будь-якої культури зумовлює новації, існує в діалектичній єдності з ними.

Ідеї народного романтизму своїм корінням ведуть до основ передромантизму, характерним представником якого є філософ Г. Сковорода. Репрезентуючи релігійно-філософську думку, він надає перевагу духовному, яке постає як моральне всупереч раціональному. Єдиним духовним визнається Бог. Збагнути єдине можна через самопізнання, коли людина відчує свою природу, наблизиться до Бога. А відчуті природу живою вона може лише тоді, коли буде вірна своїй природі. Пантеїстичні, аксіологічні, антропоцентричні ідеї філософії Г. Сковороди гармонійно продовжують загальну філософську традицію українського народу. На перше місце мислитель ставить духовно-етичні принципи відповідності своїй природі та традиціям. Ці ідеї успадковує український романтизм, ставлячи їх в основу цієї філософії.

Основні ідеї передромантизму (національної самобутності мови, зви-чаїв) обґрунтовуються в передромантичній історіографії, основу якої становили міфологія, народна поезія, народний епос. Найяскравіше вони проявилися в історико-художньому творі кінця XVIII ст. «Історія Русів». У ньому автор ідеалізує окремі етапи української історії та протиставляє українську волелюбну традицію деспотичній дійсності. За умов занепаду національної та державницької думки у житті України на зламі XVIII–XIX ст. твір стає заклик до відродження мови, культури, державницьких традицій. Заці-

кавлення козацько-старшинськими літописами XVII–XVIII ст. породжує появу дворянської інтелігенції на початку XIX ст., яка продовжує обґрунтування цих ідей у вигляді «Історії Малої Росії» Д. Бантиш-Каменського, «Історії Малоросії» М. Маркевича, праці «Про причини і характер унії в Західній Росії» М. Костомарова [199].

Українська дослідниця А. Стещенко виокремлює фольклористичний передромантизм [199]. Головним предметом розгляду передромантизму стає фольклор як початкова, первісна поезія народу, в якій відображено справжню історію і представлено «природну» людину, її національний характер. Фольклористичний передромантизм отримав продовження у фольклорно-історичних творах зрілого романтизму 30–40-х рр. XIX ст. М. Максимовича, І. Срезневського, П. Куліша, М. Маркевича, І. Нечуя-Левицького, в яких створювався ідеалізований образ України «козацьких часів». Передромантизм, як філософська течія, не став цілісною ідейно-художньою системою. Проте, закликаючи жити старовиною, шануючи сакральні непорушні одвічні традиції, заклав підґрунтя на якому сформувалися основні концептуальні ідеї українського традиціоналізму.

Романтика 20–30-х рр. XIX ст. репрезентована групою харківських романтиків І. Срезневським, А. Митлинським, Л. Боровиковським, О. Корсуном. Цей культурно-просвітницький напрям, за словами О. Забужко, мав «інтелігентський характер» [83, с. 95]. У цей період народжуються основні ідеї романтичної свідомості – ідея історизму, що передбачає розробку концепції національної історії, самобутньої культури. Однією з центральних в ньому є ідея народності, що зумовлює звернення до національних джерел, традицій, мови, фольклору.

У 30-ті рр. XIX ст. романтичний рух поширюється й у Галичині, де М. Шашкевич, І. Вагилевич і Я. Головацький засновують осередок «Руська Трійця». У брошурі «Азбука і абецаadlo» 1836 р. М. Шашкевич полемізує з тезою Й. Лозинського про необхідність переведення української абетки на польську [179, с. 139]. Провідний діяч «Руської Трійці» наголошує на небезпеці для українських традицій та мови, яка є найважливішою ознакою національної самобутності. У цьому ж році М. Шашкевич складає українську «Читанку», яка мала стати методологічною основою для викладання мови. Складовою вивчення мови мислитель вважає фольклорний матеріал, в якому заковано етнопсихологію українського народу, який є джерелом констант, що відкривають історичне минуле. В альманасі М. Шашкевича «Русалка Дністрова» акцентується увага на значенні навколишньої природи, пов'язаних з нею міфів, символів у національному становленні.

Природа є джерелом давніх культів та традицій, що відображені у народному епосі та звичаях. Романтизм актуалізував традиційне розуміння природних явищ через надання їй анімістичних якостей, її тотожності із циклом людського буття, а головне оформив його у філософські погляди.

Природа, за М. Шашкевичем, є джерелом символів, які несуть певну сталу інформацію від покоління до покоління. Вони мають функцію забезпечення неперервності передавання досвіду в спільноті, яке робить можливим її майбутнє існування. Історичне минуле, доводив він, уособлюється також у символах, алегоричних образах, втілених у народних міфах. Антропоморфний образ «бандуриста», зооморфні образи «солов'я», «орла», низка реальних історичних постатей взяті М. Шашкевичем із культової народної традиції. Через романтичне світорозуміння М. Шашкевич розглядав традиції як основне джерело національного самопізнання, а їх збереження – умовою подальшого існування етносу. Народний романтизм спрямовував до історії народу, національної традиції, сприяв виробленню нового типу свідомості, зверненню до культурної спадщини, фольклорної конкретики. Головним у цьому напрямі стає лінгвоцентризм, мова набуває в українській свідомості сакрального значення, стає виразом духовної сутності нації.

З другої половини 40-х рр. XIX ст. А. Степенко виокремлює новий етап українського романтизму. Цей період представлений багатим творчим доробком із виразним політичним характером. Його пов'язують з київськими романтиками на чолі з М. Максимовичем, до яких згодом долучилися М. Костомаров, П. Куліш, Т. Шевченко, В. Забіла [199]. Київські романтики прониклися християнським світоглядом, поборником якого стає Кирило-Мефодіївське Братство. Ідеологія братчиків акумулюється у романтично-християнській програмі, викладеній у костомарівській «Книзі буття українського народу» [119]. Погляди кирило-мефодіївців – це злиття елементів романтичної традиції, національно-політичних і релігійних мотивів. Д. Чижевський зауважує, що християнство братчиків характеризується гострим почуттям соціальних та національних проблем. Українське Відродження, засноване на засадах християнства, «дало світові новий моральний дух». Головним критерієм стає відповідність християнським традиціям: «введення засад християнської моралі до політичного й суспільного життя закладає підвалини для нового майбутнього» [119, с. 9]. Це підтверджує орієнтацію українських романтиків на внутрішнє, духовне продовження традиційної спрямованості української філософської думки. Так відбувалося поєднання в їх творчості історії, етнографії, фольклористики й літератури.

На думку Д. Чижевського, історію треба вивчати за народними джерелами, бо саме в народній творчості народ є таким, яким він є насправді. Народні пісні становлять літопис минулих подій, картини народного побуту, внутрішньої історії, відображають неповторне уявлення народу про самого себе. Для розуміння народного характеру М. Костомаров шукає такі джерела, в яких би народ показував себе несвідомо. Таким джерелом є усна народна творчість, що відображує внутрішнє життя народу, його побут, традиції, мову. Через призму романтичних уявлень М. Костомаров бачив у народній

поezії безпосереднє вираження вроджених рис людського духу, зображених у міфах [199].

Для романтиків минуле не достовірне історичне реальність, а сфера втілення певного ідеалу, досягнути який можна, уточнюючи міфи. У творі «Слов'янська міфологія» М. Костомаров виходить також із того, що міфологічна символіка як явище національне несе в собі вічні проблеми буття і в художній формі передає їх наступним поколінням, формуючи духовну субстанцію етносу. А дотримання традицій забезпечує цей процес, утворюючи цілісну національну самосвідомість [118]. У його етнопсихологічному дослідженні «Дві руські народності» аргументовано доводиться ідея самотності української народності, яка не є ідентичною російській, бо має свої неповторні, особливі риси.

М. Костомаров привніс у народознавство дух традиції, тоді як більшість його сучасників розглядали етнографію як науку про минуле, що вивчає лише реліктові явища народного життя. Він повертає етнографію обличчям до теперішнього та ставить у центр уваги не зовнішні атрибути побуту, а сучасне життя нації [199]. Основний зміст історичного знання полягає у поясненні сучасного через минуле та у передбаченні майбутнього розвитку. Це є ключем до розуміння діалектичної єдності феноменів традиції та новації. Єднальною ланкою між минулим, теперішнім і майбутнім є своєрідність історичного місця і культури кожного народу, його національний дух. А українська нація має самотній національний характер, неповторні традиції.

Визначне місце серед київських романтиків займає П. Куліш. Його «хуторянська» філософія у збірці художніх творів «Хуторская философия и удаленная от света поэзия» є філософією буття, яка формується у типових і цілком природних обставинах повсякденної діяльності українців, визначаючи їхній національний характер. Українська нація в духовному розумінні за природою є селянською. Головними рисами українського етносу є почуттєвість та глибока релігійність. Символом духовного розвитку є хутір, як осередок національної самотності, традицій, народної мови. П. Куліш негативно оцінює цивілізацію характеризуючи її ярмом, нав'язаним ззовні, який є чужим народу. Цивілізація за П. Кулішем є осередком бездуховності, прикметою економічного зиску й соціального розшарування, а хутір асоціює зі збереженням традицій, культури, національної ідентичності, вважає А. Стешенко [199].

З селом, хутором письменник пов'язує морально-етичний зміст таких категорій, як «любов», «честь», «гідність», «совість», «працелюбність», «шанобливе ставлення до батьків». Ці цінності визначають зміст українських національних традицій, а вони завжди забезпечують передачу аксіологічних констант. У збірці художніх творів «Хуторская философия и удаленная от света поэзия» цінності визнаються П. Кулішем основним змістом

традиції. Вона є життєздатною, коли передає від покоління до покоління перевірений досвід, сукупність вічних цінностей, дотримуючись яких нація може існувати та будувати своє майбутнє.

На відміну від історичності М. Фуко, що розглянуто у другому підрозділі першого розділу, історизмом П. Куліша, через дослідження минулого й тяглості традиції, пояснюється сучасний стан політичного і соціального буття українського народу. Саме через це з'являється можливість зрозуміти співвідношення традицій та новацій у творчості П. Куліша. В його розумінні історія постає у поєднанні минулого і сучасного, як поступальна взаємодія традицій та новацій. За твердженням П. Куліша історія ніколи не відступала від законів наслідування між старовиною і новим часом. «Хуторянська» філософія П. Куліша, сформульована у його збірці художніх творів, розкриває сутність спадкоємності через дотримання одвічних народних традицій. Вічні цінності минулого є змістовним наповненням традицій. Збереження традиційної моралі роду, що здавна характерне українській свідомості, стає умовою майбутнього існування.

Філософія українського романтизму передбачила необхідність усвідомлення національних традицій. Вони стали головним джерелом національного самопізнання, а їх збереження умовою подальшого існування етносу. Минуле для романтиків не є достовірною історичною реальністю. Минуле є сферою реалізації ідеалу, досягнути який можна через дослідження міфів, фольклору, мови, традицій. Ці явища мають характер донаціональних, несуть вічні проблеми буття та передають їх наступним поколінням, формуючи духовну субстанцію етносу. Дотримання традицій сприяє становленню цілісної національної свідомості [180, с. 763].

У ХХІ ст. звернення до філософського концепту П. Куліша допомагає окреслити напрями у відродженні традиційних основ українського суспільства, його моральності та духовності, коригує межі сучасної соціальної модернізації задля забезпечення від знищення у добу постіндустріального суспільства. Безсумнівним є те, що село як явище, що протягом століть було основою українського суспільства, нині може безперешкодно відроджуватися й існувати в умовах інформаційного суспільства залишаючись при цьому носієм традицій. Взаємодія традиційних основ народу та сучасних соціальних модернізаційних процесів є необхідною умовою розвитку будь-якого суспільства.

Романтичний період національної культури досить ґрунтовно дослідила український філософ О. Забужко. Узагальнивши його назвою «франківський період» вона визначила головні здобутки місії відродження цілого покоління інтелігенції 70-х й 80-х рр. ХІХ ст. та передачі свого досвіду «Молодій Україні». Саме нова хвиля письменництва кінця ХІХ ст., що отримала у О. Забужко назву «Молода Україна», виносила ідею української політичної незалежності й оголосила її синтезою усіх своїх устремлінь [84,

с. 20]. Така спадкоємна тяглість, загалом не притаманна українській культурній історії (дискретній та позначеній регулярними розривами традиції), мусила принести свої результати, забезпечивши якісний стрибок. Характерною добі є й новий якісний ступінь відкритості національної культури, консервативно націлений на збереження мови, звичаїв, моралі тощо.

Хоча філософсько-теоретичні здобутки «Молодої України» були більш скромні порівняно з попередниками українським романтизмом (більшість яких працювало й у цей період), їх рефлексії були спрямовані на практично-історичне самоствердження українського народу. Головним змістом доби «Молодої України», на думку О. Забужко, було витворення у поза державних умовах зрілої, адекватної капіталістичним темпам суспільного розвитку української політичної нації як окремішнього, свідомого й самосвідомого суб'єкта історії. Сенс і призначення свого існування тодішня інтелігенція вбачала хоч і в далекосяжній, безтерміновій, але все ж прагматично орієнтованій роботі з масами, з тим, щоб зробити з них реальну політичну силу [84, с. 21].

З початком ХХ ст., перехворівши на різноманітні соціально-політичні й ідеологічні течії, ідеї українського традиціоналізму отримують розвиток у вигляді більш радикального прояву – «чинного (інтегрального) націоналізму». Український інтегральний націоналізм став вираженням ідей традиціоналістичної парадигми. У націоналістичній ідеології, як і у більшості традиціоналістичних рухів Європи, за мету ставилося утворення національних держав на основі відродження споконвічної традиції. Однією з основ ідеологічного традиціоналізму є ідея національного суспільства та пов'язана з нею ідея національного служіння. Ідея «народу» є несвідомим виявом гіпотези про єдність «Традиції–Цивілізації», не тільки етнокультурної єдності, що скріплюється державними інститутами, а священному родовому зародку, походження якого можна простежити через символи кровної спорідненості, єдиної мови, історичного сусідства й загальної долі. Етнокультурна складова націоналістичної ієрархії знаходиться поруч символами Бога, Церкви, Держави. «Ідеї націоналізму тісно пов'язані з комплексом традиціоналістичних поглядів – з ієрархічною єдністю, органічною спільністю, патримоніальним спадкоємством і канонічною волею, які виявлені в традиції», – говорить дослідник традиціоналізму В. Аверьянов [3].

У наукових колах розгортається дискусія про зміст «інтегрального націоналізму» та європейські традиціоналістичні основи українського націоналізму. У «Малій енциклопедії етнодержавознавства» ідеологом інтегрального націоналізму в Україні називається Д. Донцов [137, с. 739]. В енциклопедії зазначається, що інтегральний націоналізм виступає проти іноземних впливів, ставить націю над людиною, пропагує завоювання національної незалежності мілітарними засобами. Націоналізм – це напрямок, що орієнтований насамперед на ідеї нації. Справедливий соціальний устрій

позначається не з погляду особистої свободи як у лібералізмі, не як повна соціальна рівність (комунізм, соціалізм), а лише у зв'язку з повним державним унезалеженням нації на основі віковичних традицій. Загалом, науковці відводять Д. Донцову особливе місце у формуванні та встановленні української національної свідомості й ідеології [48, с. 348].

Український вчений Я. Дашкевич підкреслює, що семантика даного прикметника не є ясною, адже можна знайти безліч трактувань терміну «інтегральний» від негативних до цілком позитивних [66, с. 9]. Дослідник теорій націоналізму Г. Касьянов говорить, що термін «інтегральний» підібраний невдало і до його тлумачення слід підходити обережно [93, с. 40]. Одне трактування визначає, що інтегральний – це всюдипроникаючий, всюдисущий, єдинодопустимий. Інше показує, що це – радикальний, екстремістський, войовничий, агресивно-експансіоністський, реакційний, правий націоналізм [137, с. 739]. Якщо у першому трактуванні знайти аналогію чинного націоналізму Д. Донцова та пропонованого інтегрального важко, то в другому визначенні можна вказати на близькість радикального, войовничого та чинного націоналізмів.

На початку ХХ ст. поняття «інтегрального націоналізму» вводить в обіг французький публіцист Ш. Моррас, характеризуючи його як наголос на національну політику, абсолютну підтримку національної могутності. Він пропагував цей тип націоналізму як замінювач релігії, основою якого був містичний культ землі та померлих, що вимагав абсолютної відданості та самопожертви. Ш. Моррас запроваджує монархічні принципи, відкидаючи філософські засади республіки і французької революції. Монархія має уособлювати єдність, суверенність і непорушність [137, с. 15; с. 252].

На відміну від українського теоретика монархізму В. Липинського, Д. Донцов не бачив Україну монархією та виступав за суцільну трансформацію і формування нового духу. З Ш. Моррасом Д. Донцов сходиться у запереченні старих засадничих принципів, трансформації свідомості, побудові нового суспільства та вимагає абсолютної відданості та самопожертви.

Видатний французький президент Шарль де Голль усе життя був прихильником ідей Ш. Морраса. Ш. де Голь вважав, що у суспільно-економічних процесах національний чинник має пріоритет, що нація є базовою і природною структуроутворюючою спільнотою [237, с. 69]. У зовнішній політиці завжди діє «залізний закон національних інтересів». Ш. де Голль ототожнює Францію з мадонною, яку необхідно захищати від негод. Прослідковується аналогія з традицією ставлення до України як до матері, «земної Мадонни» починаючи від М. Гоголя та Т. Шевченка і закінчуючи Є. Маланюком, В. Сосюрою та В. Симоненком.

Бразильський психолог П. Фрейре трактує термін «інтегральний» як здатність пристосовувати себе до реальності, критична здатність робити вибір та трансформувати цю реальність, чим збігається з думкою Д. Донцова.

Без здатності пристосування і найголовніше критично мислити та робити вибір і трансформувати реальність не буде руху вперед, суспільного прогресу і розвитку суспільства. Історія не стоїть на місці, а творять її особистості. Історична фатальність існує тільки для боягузів, історія у великі хвилини тримає у владі лише тих людей, які здатні спрямовувати хід подій, правильно мислити і діяти [213, с. 20]. П. Фрейре говорить, наскільки людина втрачає свою здатність робити вибір і підпадає під вплив інших, настільки її рішення стають не її власними, настільки вона вже не є інтегрованою. Д. Донцов нещадно критикував таких людей, називаючи їх провансальцями та пропагував культ «сильної людини» здатної самостійно приймати рішення. Необхідно зауважити, що український націоналізм був спробою пояснити, чому втрачено українську державність і як належить її відвоювати. Викладені у творах Д. Донцова ідеї є закономірністю, необхідністю продовження традиції існування нації.

Дослідниця «чинного націоналізму» Г. Дичковська вважає інтегральний націоналізм Д. Донцова, який доводять І. Лисяк-Рудницький та С. Лінецький, у дійсності ультранаціоналізмом [56]. Націоналізм, який був найбільш потужним та характерним політичним рухом 20–50-х рр. ХХ ст., дослідниця не бере до уваги та ототожнює з ідеологією Д. Донцова та ОУН, націоналізму та ультранаціоналізму [233, с. 23]. Націоналізм та ультранаціоналізм є різними напрямками, які різняться не лише ідеологічно, а й методологічно – підходами розв'язання проблем суспільного життя. Можна прослідкувати, що ці види націоналізму вбачали різні цілі діяльності, зазначає інший дослідник націоналізму І. Шліхта [233, с. 24]. Націоналізм Д. Донцова на основі українських традицій ставив виховну мету, ідеолог не займався розробкою програмно-устроєвих питань. Другий націоналістичний напрям ставив за мету практичного втілення концепції незалежності України.

Ідеї Д. Донцова були покладені в основу таких базових документів Організації українських націоналістів, як «Декалог українського націоналіста», «Дванадцять прикмет характеру українського націоналіста», «Сорок чотири правила українського націоналіста». У роки Другої світової війни відбувся поступовий відхід ОУН від традиційної ідеології Д. Донцова. Ревізія охопила інтелектуальні кола Організації, що розуміла необхідність зміни ідеологічної доктрини відповідно до нових вимог часу. Д. Донцов негативно відреагував на ці процеси і продовжував сповідувати традиціоналізм. В той час можна було спостерігати співпрацю ідеології націоналізму та ультранаціоналізму, оскільки вимоги того часу та стан, в якому перебувала українська нація, Європа та світ потребували надзвичайних заходів, які містилися в ідеях Д. Донцова [233, с. 26]. Таким чином, у трактуванні терміну «інтегральний націоналізм» необхідно звернутись до запропонованого терміну ультранаціоналізм, оскільки він більшою мірою відповідає

класифікації методів здійснення політичної діяльності в боротьбі за владу як мілітарний спосіб боротьби.

Дослідник Р. Мацюк дає порівняння визначень терміну «націоналізм». У виданні «Брокгауз» 1897 р. говориться, що Жанна д'Арк вперше дала просту і ясну формулу національного патріотизму – бути незалежним від чужоземців на своїй землі й мати з-посеред себе свого власного чільника. А далі подається роз'яснення: «основою деякої популярності, якою втішається націоналізм, є його помилкове змішування з патріотизмом». Сучасний «Webster's New International Dictionary» ототожнює націоналізм із патріотизмом: «ревна відданість власній нації або її ідеалам, патріотизм». Подібні тлумачення знаходимо в інших джерелах: «доктрина відданості національним традиціям і пориванням» («Larousse»), «прагнення національного поступу чи незалежності, відданість інтересам власної нації» («Random House Dictionary»); «Душевний стан, почуття належності до великої групи зі спільною мовою, історією і прагненнями. Він залучає почуття відповідальності за долю нації і бажання допомагати у формуванні її майбуття. Націоналізм є найсильнішою політичною і духовною силою, що керує народами в напрямі здобуття повної національної незалежності та кращої організації їхніх економічних і культурних інтересів» («Encyclopaedia International») [142].

Світоглядно-філософський зміст можна зрозуміти з загальних визначень українського націоналізму у будь-якого авторитетного автора цієї ідеології. Д. Ткачук зауважує, що «націоналістична ідеологія – це не є штучно видумана теорія», а «це низка тісно з собою пов'язаних правд, що на їх підставі розвивається життя і, отже, життя нації» [25, с. 33]. У Д. Донцова це загальне положення українського націоналізму набирає центрального значення головної ідеї, яку він пропагує все життя, – ідеї про засадничу відмінність націоналістичного світогляду від ідеалів європейського Просвітництва взагалі та його похідних у вигляді позитивізму, наукового соціалізму, наукового матеріалізму, зокрема. Саме за таку науковість він піддає нищівній критиці майже всіх відомих українофілів та українських демократів, починаючи з П. Куліша й закінчуючи М. Драгомановим та його численними послідовниками, яких за їхню соціально-просвітницьку та просоціалістичну орієнтацію презирливо нарікає «українським провансальством» [25, с. 33]. Д. Донцов самостійно розвиває думку про кризу європейської культури та європейської спільноти. Він вбачає причини такої кризи у світоглядній орієнтації Європи на ідеали Просвітництва та наукового Розуму, тобто в її раціоналізмі.

Д. Донцов робить висновки, що криза у Європі, яка в 1914 р. вибухнула Першою світовою війною, є наслідком визрівання національних життєвих світів, кризою, що спричинена зіткненням національних воль до самоствердження, виборюванням свого місця у світі, ґрунтуючись виключно на новітній філософській традиції, яка прийняла самоназву «філософії волі», волон-

таризму або ірраціоналізму, він доводить, що граничною основою людського життя, світогляду, ідеології є не раціональна свідомість, а людське воління. Тому донцовська концепція отримує назву вольовий націоналізм [25, с. 33].

Націоналізм у історично усталеному визначенні поняття класиками української націоналістичної думки, є системою «вольових» істин щодо життя нації. Філософське розуміння волі та воління є загальною формою позначення реальної настанови на втілення у життя людських жадань, бажань, прагнень, або відбиває те справжнє воління до життя, яке міститься у всіх людських почуттях та переживаннях і яке у своїх витоках не підконтрольне раціональним міркуванням, а мотивується усіма чинниками людської життєдіяльності. Тому для української нації, для якої стан нереалізованого воління до національно-буттєвого самоствердження є майже постійним, націоналізм набуває реального суспільного сенсу, волі до власної культури, до самостійного державницького буття. Проте, як воління та почуття у реальному житті не можуть замінити розум, так само націоналізм не спроможний виконувати функції наукового знання чи теорії.

Визначний український дослідник націоналізму В. Лісовий виокремлює ліберальний, реформаторський та інтегральний націоналізм. Під поняттям ліберальний він розуміє соціальний устрій ґрунтований на правах людини, для якого національна держава не є самоціллю й заснована на конституційній демократії. Головною ознакою реформаторського націоналізму є знаходження поєднання деяких здобутків західної думки і культури (передусім соціально-економічного й політичного життя) зі збереженням культурної самобутності (національної ідентичності). Для інтегрального націоналізму нація є найвищою цінністю, абсолют. Культ нації стає самоціллю. Нація, яка у ворожому оточенні виявиться дужчою і пристосованішою, здатна утвердити себе і вижити. Заради мобілізації нації у боротьбі за виживання супроти ворожого оточення, необхідне поєднання усіх волей в одну волю, підпорядкування усіх індивідуальних інтересів цій меті можливе тільки шляхом суворої дисципліни. [132, с. 105]. На думку українського дослідника Є. Бистрицького, націоналізм та націоналістична ідеологія не є системою поглядів заснованою на свідомості або розумі. Націоналізм ґрунтується на позанауковому явищі воління не пов'язаному з попередньою дією розуму, «волі нації». «Ця воля – це головна прикмета нації і основна точка у націоналістичній ідеології» [25, с. 34].

Найбільшою проблемою у науковому дослідженні теорії нації й націоналізму, зазначає Г. Касьянов, є «термінологічне безладдя, нерідко просто хаос; головною проблемою стає вибір дефініції, яка б відповідала концептуальному підходу до проблеми» [94, с. 13]. Завдяки такому хаосу нині сприйняття націоналізму в українському суспільстві має однозначно негативний заполітизований характер. Проте, за цим криється нерозуміння сутності даної проблеми. В українському науково-публіцистичному обігу термін

«націоналізм» з'являється у 80–90-ті рр. ХІХ ст. Він не мав специфічного ідеологічного забарвлення, ототожнювався з певними почуттями, культурною ідентичністю або ж діяльністю, спрямованою на захист культурних прав нації. У полеміці Б. Грінченка і М. Драгоманова щодо проблем українського руху, «український націоналізм» згадувався у цьому контексті, як альтернатива «шовінізму». Б. Грінченко у «Листах з України Наддніпрянської» вирізняє серед українських діячів «формальних націоналістів», які «виявляють прихильність до всього вкраїнського: до вкраїнської мови, до вкраїнської літератури, навіть до вкраїнської одежі, – але й тільки...», та «свідомих українських націоналів-народолюбців».

З початком ХХ ст. поділ українського національного руху на конкуруючі течії призводить до ідеологізації та політизації поняття «націоналізм». Українські соціал-демократи цілком починають ототожнювати «український націоналізм» із «буржуазною інтелігенцією» (виникає поняття «український буржуазний націоналізм»). Представник українських соціал-демократів Л. Юркевич писав у 1910 р. про те, що з відродженням неісторичних націй, з національною самоорганізацією в них клас – національна буржуазія, яка називає себе «інтелігенцією», намагається стати на чолі народу, прикривається патріотичною ідеологією, котрою зодушевлює «інтелігенція» народ на сліпу їй службу. Тогочасна українська ліберально-демократична інтелігенція (поступовці), яку соціал-демократи охрестили «буржуазно-націоналістичною», також відмежовувалася від «націоналізму», ідентифікуючи його з радикально-націоналістичною ідеологією, шовінізмом. У аналогічному значенні вживав термін «націоналізм» М. Грушевський у своїх публіцистичних працях.

Термін «націоналізм», відносно своїх ідеологічних уподобань, вживали представники українського руху радикально-націоналістичного настрою, представником якого є М. Міхновський, що у 1902 р. створив Народну українську партію. Головною причиною державотворчих невдач української нації, вважав М. Міхновський, був брак націоналізму серед широкого загалу. Термін «націоналізм» у даному випадку вживався як відповідник «національної свідомості». З тієї пори в свідомості української інтелігенції виокремлюється розуміння «українського націоналізму» як радикальної ідеологічної течії й політичного руху з виразними елементами національної винятковості, агресивності та ксенофобії.

Після невдач української революції 1917–1921 рр. термін «націоналізм» монополізовано радикальними націоналістичними напрямками в українському русі в етнічних українських землях та еміграції. Основами українського націоналізму закріпилася тріада принципів: соборність, незалежність і державність української нації. Публікація у 20–30-ті рр. ХХ ст. книги «Націоналізм» Д. Донцова, праць ідеологів організованого націоналістичного руху Ю. Липи, М. Сціборського та інших підвели до ототожнення

«українського націоналізму» з відповідним політичним рухом та ідеологією. Дослідники Дж. Армстронг та О. Мотиль ідентифікують «український націоналізм» саме з радикальним націоналізмом відмінному від націоналізму ХІХ ст. І. Лисяк-Рудницький пропонував розрізняти націоналізм, як «поняття, однозначне з активною національною свідомістю та патріотизмом», та у вузькому розумінні, як поняття, що «набрало партійного забарвлення» з появою у 1920-ті рр. українського політичного руху. Він ототожнює поняття «український націоналізм» з терміном «інтегральний націоналізм» [95, с. 34].

Важливим питанням, яке виникає у зв'язку з дослідженням інтегрального націоналізму, є питання про тотожність або відмінність інтегрального націоналізму та фашизму. На думку В. Лісового, інтегральний націоналізм був одним із джерел і складників націонал-соціалізму. Не дивлячись на це вони не є тотожними поняттями. У фашизмі вищою цінністю є порядок, що впроваджується волею вибраних осіб (еліти) з допомогою держави. Фашизм не можна розглядати навіть як крайність, яка виникає внаслідок зсуву інтегрального націоналізму вправо. Докладне дослідження обох течій виявляє різницю у їх загальному світогляді й практиці, їх передумовах і характері, як в ідеологічному так і соціологічному плані, вважає В. Лісовий [132, с. 109]

Термінологія «український буржуазний націоналізм» у радянській Україні запроваджується з початку 1920-х рр. і використовується в партійних директивних документах, а згодом в офіційній та науковій публіцистиці. Під цей термін підганялися ідеологічні течії і політичні угруповання, що були конкурентами правлячої партії у сфері «національного питання». Термін «буржуазний націоналізм» перетворився на знаряддя у боротьбі з виявами національної свідомості, культури, ідеологічними чи політичними напрямками, які могли загрожувати комуністичній ідеології або стати основою для сепаратистських тенденцій. Під кліше «український націоналіст» потрапили представник консервативної філософської думки В. Липинський, ліберальні демократи М. Грушевський, С. Єфремов, соціал-демократи В. Винниченко, Л. Юркевич.

Отже, сьогодні українська наукова література немає усталеного розуміння терміна. Сучасні науковці вживають конкретніші поняття: «національна свідомість», «національний» чи «національно-визвольний рух», «українство» тощо. Якщо в західному суспільствознавстві «хаос дефініцій» виник на основі методологічного плюралізму, то в Україні основною причиною непорозуміння є методологічна криза суспільствознавства, пов'язана з крахом офіційної ідеології радянських часів і вакуумом у категоріальній сфері [95, с. 35]. Почасті у наукових розвідках викристалізуються підходи, що ґрунтуються на осмисленні «західних» теорій націоналізму та поширюється теза про багатовимірність поняття «націоналізм».

Підбиваючи підсумок, необхідно наголосити на тому, що український романтизм ХІХ ст. показав необхідність усвідомлення національних тради-

цій, які розглядалися головним джерелом національного самопізнання, а їх збереження умовою подальшого існування та розвитку етносу. Для романтизму минуле стало сферою втілення істинного національного ідеалу, осягнення якого відбувається з дослідженням міфів, фольклору, мови та традицій. Дотримання традицій сприяє становленню цілісної національної свідомості, формуючи духовну субстанцію етносу. І хоча українські романтики зверталися до дослідження традицій, сталих культурних констант, не можна прирівнювати українських романтиків до противників новаторства. Романтизм дає розуміння традиції як умови та основи новацій. Український романтизм став передвісником радикального прояву українського традиціоналізму – націоналізму. У загальному плані український націоналізм – це світогляд, центральним елементом якого є визнання незаперечності, природності права на існування та легітимність націй загалом і української нації зокрема.

2.2. Традиції і формування української нації у концепціях українських традиціоналістів

Традиція кожної нації у світі є неповторною і невід’ємною складовою скарбниці світової культури. На історичний розвиток етнічної спільноти впливає широке коло чинників, таких як: особливості формування традицій та історичний шлях народу, виокремлення та взаємозв’язок з іншими народами; соціальні, економічні, екологічні умови. Процес національної організації українського народу є цілісною системою, до якої входять фольклорно-етнографічні прошарки, внесок різних верств населення протягом тривалого історичного шляху, геополітичні особливості, як вплив культури інших народів, досягнення вихідців з країни, які проживають за її межами. Потрібно особливо зазначити, що в традиції кожний народ утворює самобутній, властивий тільки йому образ. Етнічна історична спільність склалася на певній території та володіє стабільними особливостями мови, культури й психічного складу, а також усвідомленням своєї єдності та відмінності від інших. Сформований етнос виступає як соціальний організм, що самовідтворюється шляхом передачі новим поколінням традицій.

У важких геополітичних умовах першої половини ХХ ст., яскравий представник українського традиціоналізму Ю. Липа доходить висновку, що лише від мобілізації власних духовних сил український народ отримає перспективу власного всебічного розвитку. Через пізнання самих себе, свого «Я», свого минулого та традицій, глибин духовності необхідно позбавитися комплексу меншовартості. Ю. Липа стверджував, що в глибинах українського етносу криється велика сила. Важливе значення має те, що українці є нацією органічною зі своїми традиціями, яка виникла й укоренилася на своїй власній території [120, с. 7].

Ю. Липа окреслив для науки низку важливих соціальних питань, головним з яких є комплексний підхід до вивчення України як феномена. Він взявся за розробку концепції української духовності, чим засвідчив пошук шляхів поглиблення знань про свою націю. Мислитель вважав «Божеським законом» для українця відчувати своє «Я», свою родину, цілий свій рід. Щоб усвідомлювати свою належність до нації, необхідно пізнавати себе і свою націю, через пізнання відкривати її духовну неповторність серед інших. Цим самим він підкреслював взаємозалежність формування національної свідомості, духовності українців і поповнення, поглиблення їх знань про свій етнос.

У своїх традиціоналістичних поглядах Ю. Липа не був поодиноким. Цілком погоджується з такою позицією визначний український соціал-демократ В. Старосольський. Історична традиція, наголошує він, є рівночасно голосом сучасності про минувшину, що залишає відзнаку у психології, настроях, мисленні народу. Традиції впливають на творення «народності», бо шляхом спогадів минуле стає сучасністю. Для цього потрібне почуття спорідненості, що поєднує минулі та нинішні покоління. А існування такої спільноти є запорукою історичної традиції, як чинника творення нації, як джерела та умови існування історичної національної традиції [173, с. 619].

Внутрішнє життя та доля нації є залежною від расових прикмет, вважає В. Старосольський. Будь-яка нація вважає себе «безмежно поширеною родиною». З чого випливає висновок, що почуття національного зв'язку є по своїй суті почуттям родинного зв'язку. Воно є поширенням власного «Я» на широкий загал нації, альтруїстичним злиттям індивіда з нацією [173, с. 619].

На основі порівняльного аналізу торкається цієї складної й Ю. Липа. Він піднімає питання проблеми співвідношення понять «раси» й «нації», та аргументує запровадження поняття «українська раса» [129, с. 95]. Поняття української нації дослідник називав «відносно новим» і початок вживання відносить до часів визвольної війни під проводом Б. Хмельницького. Поняття «нації» та «державності», патріотизму, класів є виявами раси, її складовими. «Але всі вони далеко плиткіші від поняття «раса» і далеко менше дають підстав до зрозуміння процесів, що діялись в середині України. Сучасність України ніяк не може бути докладно окреслена без поняття «раса» [129, с. 96]. На відміну від біологічного розуміння раси як антропологічного поняття, Ю. Липа, визначає расу як велику духовну єдність: «Расою звемо цілість населення, що його духовні прикмети, укриті та явні (як звичаї, мова, властиво мови), а також антропобіологічні риси становлять виразну цілість упродовж часу» [129, с. 100]. Таке трактування певною мірою збігається з думкою М. Драгоманова, який чітко розрізняє поняття «нація» та «раса», де нація має політико-національний характер, а раса етнографічно-національний (тобто синонім «етносу») [67, с. 15]. У той же час у своїх ідеях про

феномен «раси» Ю. Липа погоджується й з тезами про вплив расового стану суспільств на цивілізаційну приналежність і розвиток культури.

Відкидаючи анатомічні чи антропологічні чинники, Ю. Липа стверджує, що «європейські раси характеризуються не типом черепів чи м'язів, а психологічними особливостями. Раса відрізняється одна від одної більше своєю психологією, своїми шляхами мислення й поведінки, навіть своїми духовними звичками більше, ніж будовою тіла» [129, с. 98]. Термін «раса», що вживався переважно у антропологічному значенні, у Ю. Липи набирає іншого значення. Це – спільнота людей, що мали тривале минуле із загальними традиціями, звичаями та спільними думками. Отже, раса різниться одна від одної не так фізичною індивідуальністю, як духовною особистістю. Саме духовні риси Ю. Липа ставить як найважливіший об'єднувальний елемент раси. Проте він повністю не відкидає антропологічних елементів єдності раси. «Духовна єдність має свої підстави у єдності біологічної» [129, с. 98]. У своїх твердженнях про феномен «раси» український мислитель перегукується з ідеями засновника доктрини расизму Жозефом де Гобіно, який запропонував у творі «Досвід про нерівність людських рас» тезу про вплив расового складу суспільств, що досліджуються, на особливості їх культур, а в кінцевому варіанті на їх цивілізаційний успіх.

Переходячи до методу окреслення поняття «раси» Ю. Липа виокремлює найважливіші характеристики. З антропологічного боку, расу характеризують подібні розміри черепа й кісток, знайдені в схожому оточенні з подібним знаряддям, посудом чи будівлями, з визначальними елементами звіринності чи рослинності. З історичного – це група населення, що в окресленій території, без особливої перерви в часі, переживала спільну долю. З демографічного – це наслідок змішувань, що відбувалися в тій чи іншій території, причому не завжди існує єдність території. Найважливішою характеристикою Ю. Липа бачить психологічну спільність, бо це «велика духовна єдність з боку морального, чуттєвого. Духовна єдність породжує спільні поняття, що складають расу» [129, с. 199].

Наближаючись до визначення раси, Ю. Липа бере до уваги поєднання історії з протоісторією, антропобіологією та психологією. «Раса – це цілісність населення з духовними ознаками, прихованими й явними (традиції, звичаї, мова), а також антропобіологічними рисами, що становлять виразну цілісність упродовж історії» [129, с. 100]. До формули окреслення української раси мислитель бере такі ознаки: геополітичні прикмети української території, рік, морів, зародження осілого людського життя, історія українських торговельних вузлів. Через аналіз цих історичних процесів він отримує єдність рис великодержавності, релігії, культури й цивілізації. Ю. Липа розкриває значення домішок та історичної селекції типів расової активності. До формули української раси він додає історію ідей її еліти, бо вони є духовними явищами, що формують расу [129, с. 100].

Втім Ю. Липа розуміє, що протиставлення понять «раса» та «нація» може викликати термінологічний хаос. Він стверджує, що поняття «нація», «клас», «державність», «патріотизм» є проявами раси, яка їх у собі синтезує. На його думку, вони є розмитими відносно поняття «раса» та дають менше підстав до зрозуміння історичних процесів, що проходили в Україні. Проте, незважаючи на складність і ємність такого поняття як «українська раса», сучасність України не може бути окреслена цим терміном, оскільки ідеї расової винятковості протягом століть довели свою соціальну неспроможність. Ю. Липа користується расистською термінологією характерною першій половині ХХ ст. та притаманній тодішньому соціальному, ідеологічному та політичному дискурсу. Специфічним є розуміння самого терміну «раса», що більше відповідає літературно-поетичному сприйняттю расизму без цілісного розуміння відповідних соціальних наслідків процесу його впровадження в життя.

Применшуючи значення матеріальних цінностей, важливим елементом розвитку народу мислитель вважав зміцнення власних духовних цінностей. Поняття «духовності» дослідник чітко не визначав, але у співвідношенні із свідомістю включав у його зміст більше компонентів. Духовність розуміється Ю. Липою як багатокомпонентна сформована упродовж віків постійна ознака народу, а свідомість як перехідна змінювана властивість протягом певного історичного періоду, що виявляється у відповідних кожному етапові формах. Він піднімає проблему самосвідомості українців, хоча цього терміну не вживав, а говорив про необхідність погляду на світ із «власного нутра», критикуючи українських представників романтизму ХІХ ст., які дивилися на Україну «ззовні». Як приклад, він наводить П. Куліша, що говорив своєму народові «народе без пуття». Свідомість українських романтиків характеризується песимізмом. Ю. Липа наголошує, що вироблення самосвідомості є вмінням побачити величність українського народу та оцінити із середини своє «Я», можливості та ресурси духовності народу.

Найважливішим завданням єдності нації Ю. Липа бачить збереження кожної її одиниці, незалежно від переконань [129, с. 13]. Їх характеризує моральна та духовна винятковість, власний окремий енергетичний ритм, інстинкт самозбереження, що виявляється у великій вірі у свою кровну спільноту. Почуття ворожості до чужих – один з основних елементів у розумінні поняття «нація» вважає Ю. Липа. Коли етнічні кордони як поняття не можуть бути постійним, коли власна місія еліти нації не відчувається у реальному часі, то «нехить до чужих» є найвиразнішою умовою існування кожного народу.

На думку Ю. Липи, поняття «чужий» є сильнішим та вкоріненим у свідомості народу, найголовнішою функцією якого є окреслення «свого». «Своє» є підсвідомим, що прийшло від тисячоліть і було упродовж тривалого часу виразним велінням, свідомою традицією. Воно сильніше стає під-

свідомим тоді, коли перестає бути свідомим і стає мораллю поведінки» [129, с. 14]. Категорії «своє» не надавали такої ваги, а інколи й ігнорували, ліберальні та соціалістичні ідеологічні концепції. Нині, у вирі глобалізаційних тенденцій та формування постіндустріального суспільства, ігнорування категорії «своє» може привести до загибелі власної духовності.

Ю. Липа підкреслює особливості української духовності, відзначаючи давні хліборобські традиції. Він дослідив глибинні, вікові джерела «збірної духовності українців», сутність якої виявляється через головні, «генеральні ідеї». Незнання чи ігнорування цих ідей призводить до утвердження у свідомості українців їх меншовартості. Головною ідеєю, що її сформулював Ю. Липа, є ідея України як цілості з тисячолітньою історією та традиціями, і веде її початок з трипільської культури. Він вважає, що від трипільської культури українці взяли традиції, моральні норми, звичаї, предками яких є не тільки могили, ритуали, а й характерні риси духовності, що проявляються в сучасних українців. Розглядаючи трипільців, Ю. Липа формулює ланцюжок, що поєднує українців з найдавнішими землеробами, мешканцями сучасних українських етнічних територій. Варто відзначити, що ідея виведення коренів українського народу від трипільської культури має еклектичний характер поєднання недоведених теорій та поглядів на історичне формування українського етносу. Тут варто говорити не про історико-генетичну спорідненість цих народів, а про культурну й духовну тяглість (наслідуваність) народів, що існувала протягом століть на території сучасної України.

Українська духовність пов'язана не з нормандським характером «звіроловів», яким притаманні комуна та абсолютне панування батька-мисливця, а з хліборобською культурою підкреслює Ю. Липа. Для українців культура пшениці стала символом краю. Культура збіжжя, з біологічної точки зору, «симбіоз» людського поєднання з рослиною. Історія цього «симбіозу» – найстаріша історія осілого людства. Чи не найбільш давнім звичаєм українців є ритуал символів різдвяної ночі, що святкується всіма європейськими народами як найбільше свято. Символом перемоги над злом і зимою є в українців не ялинка, як у Німеччині, а сніп пшениці та кутя, страва з вареної пшениці й меду.

Для української території більш характерною є культура пшениці й меншою мірою культура жита. Досліди радянського генетика М. Вавилова змушують трактувати жито як технічну рослину в пшениці, що при характерних кліматичних умовах забивала пшеницю. Культура пшениці є далеко давніша, ніж культура жита. Вона є символом давності української території з безперервним обробітком пшениці протягом тисячоліть та єдності українських земель. Від культури пшениці, що існувала на українських землях протягом століть, мислитель виводить прив'язаність та любов до землі, відвага, терпеливість і гідність, символ Великої Матері, що втілює образ вмі-

лого ведення господарства, витривалості, бережливості, єднання родини. Матір Ю. Липа ставив вище від чоловічого та жіночого первнів, бо вона поєднує їх, виступає стабілізуючою силою в житті родини, яка піклується про кожного. Відданість родині як «раю на землі» характерна риса духовності українських матерів. Поклоніння Матері є виявом продовження традиції, початки якої Ю. Липа вбачав у трипільській культурі з її духовними символами Різдваної ночі [129, с. 49].

Найважливішу роль у формуванні духовності українців мислитель відводив ідеї україноцентричності («серединності»). Для українця центральним пунктом світу є Україна. «Це є така ж нормальна річ для духовності визначати свій край за середину світу, як для одиниці фізично здорової визначати свій власний організм за найдовершеніший. Відчуття серединності свого духовного світу – велика річ» [129, с. 165]. Без цього неможливо правильно оцінити зовнішній світ і з'ясувати стратегічні орієнтири усередині. Ю. Липа закликав українців до духовного єднання, щоб ніхто з них не почував себе вигнанцем як в самій Україні, так за її межами. Народ повинен навертати до себе як духовної спільноти кожен людську одиницю. Він передбачав, що перехід до нижчих форм особистого життя призводить до зниження рівня духовності українців [129, с. 165].

Як й ідеолог українського традиціоналізму ХХ ст. Д. Донцов, Ю. Липа приділяє велику увагу високим моральним якостям, духовності українців, в збагаченні якої визначальну роль відіграє християнська релігія. Проте ці погляди часто суперечать християнській парадигмі смиренності та боротьби з гординою. Віру кожного українця у власне призначення творити українську культуру – мислитель вважав важливим геополітичним фактором утвердження України у світовому просторі. Деякі з ідей національного патріотизму Ю. Липи межують з поширеним у роки його літературної творчості ідеями шовінізму, а подекуди й повністю їх відображають. На відміну від національного патріотизму, шовінізм характерний для панівної у конкретному часі нації. Раніше шовінізм було прийнято вважати формою націоналізму, але нині проведена межа між націоналізмом, що представляє собою амбівалентну самоідентифікацію етносу, і шовінізмом, де самоідентифікація групи створюється «від протилежного».

Група, союзи груп, провідництво в групі були основою князівських з'їздів за часів Генеральної Ради Гетьманщини, корпоративності Старих Громад ХІХ ст. Це те саме, що в економічному житті колона чумаків і сучасний союз кооператив, братства і «Просвіти» в культурі, хори, цехи і мистецькі асоціації в мистецтві. Українському народу характерний солідаризм, договірні взаємовідносини українських груп, договір груп як вияв єдності народу [129, с. 218].

Аналогічно М. Сціборському, засновнику української націократичної теорії, Ю. Липа є прихильником синдикалістського типу устрою україн-

ського суспільства [203, с. 87]. Він наводить ідеї А. Жука, який подав схему організації та впорядкування раси у 1909 р. на Просвітньо-Економічному Конгресі у Львові: «Кооперація зорганізує нас у націю. Коли розпорошена народна маса буде зорганізована в економічні та культурно-просвітні інституції, коли вся сіть наших інституцій буде об'єднана в союзи і федерації, тоді наш народ прибере форму організму, нації. Форма, вигляд організму, сіть об'єднаних асоціативних груп – це є найстаріша українська традиція внутрішнього впорядкування. У «кооперативному націоналізмі» відродилося відчуття українських прастарих форм організації. Бо, прийнявши в себе зміст традиції, така система організації українців буде найбільш зближена до їх духовності» [129, с. 222].

Об'єднання українських груп всередині народу завжди відбувалося шляхом договору. «Чи то буде «спрягання» в праці, чи «загони» в війську, чи інші українські об'єднання – ніколи не буває гноблення української групи, лишень добровільне відступлення частини своєї сили й поваги для створення надгрупового проводу» [238]. Це забезпечувало найбільшу продуктивність груп, а тим самим і цілісності. Ю. Липа стверджує, що в українському селі артіль перемогла комуну [129, с. 221]. Прикладом наводиться зростання сільськогосподарської кооперації на Україні у період 1922–1927 рр., стихійне утворення сільськогосподарських товариств, машинних товариств, товариств спільного обробітку землі. З цього робиться висновок, що форма кооперативної сільськогосподарської співпраці є спорідненою психології українського селянства. Українська артіль є основою українського села. Таким чином, українська асоціативна група, що стояла в основі українського народу, стоїть і донині як підґрунтя української організації. На українських землях в еліті існує індивідуальна ініціатива, але головну роль грає асоціативна група, існує єдність організації пов'язана з українським характером [129, с. 222].

Ю. Липа говорить, що «єдність історії України – це підстава, хліб насуцний тих, що живуть нині. Все, що було досі на Україні, все є близьким сучасним українцям. Бо ж і нині, і вчора – це ж одно, це ж характер народу і його прояви. Все, що було, все є недалеко від сучасності, і в житті окремої людини, і в житті народу. Пізнавати свою історію – це просто пізнавати всі сили свого народу. Народ – це передусім сума здібностей і відчужень українців у віках. Українська історія – це не те, що перейшло, що проминуло це така ж сучасність і така ж майбутність, як те, що ми робимо нині» [129, с. 224]. Історія дає можливість розуміння власного характеру. Негативним виглядає такий виклад історії, коли українці не побачили свого характеру та величчя протягом історії. З відчуження єдності можна сформулювати методи пошуку єдності, що є прагненням проїнятися українською історичністю. «Традиція є скрізь: за традиціями XVIII ст. бачимо історію традицій козаччини, Київ

як вічне місто. Душа сильної людини мусить бути монолітна, і душа народу в історії – єдністю» [129, с. 228].

Мислитель наголошує, якщо для отримання єднання з недавньою історією не треба посередників, то для єдності з давніми віками необхідні історики із цілісним розумінням історичного процесу. Воля стає відповіддю на протидію недружнім обставинам [129, с. 230]. Відродженню сили українців часто передувало знищення їх матеріальних можливостей. Упадок матеріальних цінностей визволяє душу народу. Надмір духовної сили в цих руйнаціях і нещастях викличе потяг до релігії, до власного релігійного вираження. Побут та геополітичні традиції вкарбувалися до підсвідомості як в індивідуумі, так і у колективі. При першій можливості відродиться споконвічний український заповіт. Образ морального занепаду, викличе як реакцію потребу кристалізації моральних основ, в першу чергу в українській еліті. Єдність, власна релігія, власна мораль і одвічні геополітичні підвалини є визначними заповідями [129, с. 230].

Однією з головних ідей Ю. Липа ставить, у часи тотальних воєн на знищення, ідею солідарності. «Солідарність не зібрання, чи арифметична сума груп, це відчуття організму народу. Відчуття не як вибух ентузіазму як 1917 р., а як тривалість. На першому місці мислителя відчуття расового організму, з постійною загрозою ззовні. Здатність раси до боротьби важливіша, ніж усі генеральні ідеї народу. Не на підставі ліберального ідеального типу людини з часів Руссо, чи комуністичної людини-автомата з теорій К. Маркса, а на підставі того, що є природним народу. Метою будівничого має стати механізм пошуку здатності до суспільної будови, а не фантастичні «перевиховування» [129, с. 235]. Таким чином, змістом впорядкування одвічних будівничих цінностей є велика українська культура і традиція, свідомість характеру народу, свідомість у державності.

Матеріальні й моральні обставини діють безжалісно та змушують до єдності народу й мобілізації українських «продуктивних форм енергії». Першою формою Ю. Липа визначає почуття «хліборобськості». «Хліборобська енергія» є передусім збірна сумлінна праця, почуття відповідальності, вироблений тисячоліттями дух традиції. Стабілізуючий і завжди чинний характер хлібороба урівнює українців серед народів світу, до характеристик яких входять передусім форми праці, співжиття і керування» [129, с. 25].

«Опанування теренів» є другою формою української енергії, яка характеризувала українців в очах чужинців [129, с. 25]. До XIX ст. Україна не мала характеристики селянського народу серед сусідніх народів. З цим виявом українського характеру пов'язана «колонізаційна енергія». Оперуючи бездоказовими прикладами Ю. Липа твердить «у завойовництві та колонізації українцям характерні здібності до упорядкування незнайомої території та свого життя у новій колонії. Це є полем до висловлення готського відчуття самодисципліни та ферментації крові, можливостей для еллінських емоцій

пошуку та відкриття зв'язку речей. Це «енергія» до творення нових українських цінностей» [129, с. 234].

Завойовництво і колонізаторство пов'язані з торгівлею. Все яснішає вага українських «форм енергії» чумацтва і кооперативізму, як одного з найважливіших виразів українського народу. Торгівля є висловленням здатності до оцінювання найрізноманітніших обставин і людей, хліборобськості та завойовництва, посередництва у «творенні». Окремо Ю. Липа виокремлює таку форму української «енергії» як інтелектуальна, що межує з іншими формами енергії. Вона «разом із мистецькою «енергією» встановлює певність і рівновагу дії українських речей, усвідомлює традиції. Інтелектуальна енергія завершує структуру української солідаристської культури, яка базується на одвічних основах української землі та українського духа» [129, с. 234].

Геополітичні тенденції України Ю. Липа визначає двигуни історії, що впливали на формування характеру українського народу. Не Схід і не Захід є джерелом традицій українського народу. Основою її культури й світогляду від початків і до останніх часів був Південь. Звідти прийшло оформлення християнства. Південь, Дунай та Закавказзя були напрямами експансії київських князів. Середземне море було напрямом політичної та торговельної експансії античного Понту. Визначення орієнтації на Схід чи на Захід буде нищенням традицій, характеру, духовності, що прийшли з Півдня. Другим напрямом українського народу є Північ – звідти прийшла династія норманів, як і з півдня, прийшли зиск торговельного посередництва, культурного обміну. Вісь Південь-Північ є українською віссю в античний період, київський і козацький. Без утвердження цих напрямків, без виходу на півночі та півдні української території немає можливостей розбудови української перспективи, говорить Ю. Липа [129, с. 239]. Геополітично для української державності потрібні щонайменше вихід у Чорне море і панування у верхів'ї Дніпра, що забезпечить повноцінне функціонування південно-північної вісі. Для сучасної української геополітичної думки стратегічно важливим залишається відродження вісі Південь-Північ у напрямі соціокультурних, торговельних, регіонально-політичних відносин, що сприятиме поживленню активності у всій Східній Європі.

Складною є роз'єднаність у християнському українському церковно-релігійному житті, що збереглася й до сьогодні. Ю. Липа називає її дилема «Схід-Захід» [129, с. 236]. Протиставлення цих проблем як контрастів в українському світогляді вигідне тим, хто прагне знищення солідаризму українського народу. Минуле не виправдовує цього протиставлення. Українці від початку християнства виявляли повагу як для християнського Риму, так і для християнського Єрусалиму чи Царгороду. Ворожість була спрямована передусім проти тих чужих сил, що не раз прикривались східними чи західними церковними гаслами, маючи ворожі для українства політичні цілі.

З іншого боку, важко не відзначити важливість візантійського релігійного елементу для українського народу. Церковна традиція святого Андрія – це традиція боротьби за Українську Церкву. Сучасне українське суспільство стоїть на роздоріжжі релігійно-конфесійної роз'єднаності. Нині, як і в часи Ю. Липи, залишається актуальною необхідність втілення українського прагнення про Українську Церкву, що сіятиме не роздор, не ворожнечу в українському суспільстві, а глибоку єдність і любов до ближнього. Відродженню релігійності українського народу допоможе відродження високої моральності українства. Прагнення до чогось вищого, кращого, сильнішого довіку буде жити в народі, знярядям чого має стати прагнення до моральності його буття. Духовні традиції народу є незнищимі, їх завжди можна відродити.

Підсумовуючи варто звернути увагу на актуальність деяких елементів українського традиціоналізму, зокрема у соціальній концепції Ю. Липи. Серед них дослідження проблем традиції, співвідношення української духовності, національної свідомості та самосвідомості українців. Виявлені важливі риси характеру українського народу, які утворюють структуру української солідаристської культури, що стоїть на основах української землі та українського духа. Значною є геополітична стратегія українського народу по вісі Північ-Південь. Зокрема, вигідне геополітичне розташування торгових шляхів, назрілим є економічне, сільськогосподарське та промислове поширення інтересів держави, важливим розповсюдження соціальних та культурних надбань українського народу. Незважаючи на те, що традиціоналістична концепція Ю. Липи має певні невідповідності сучасним соціальним процесам українського суспільства, як то расистські та шовіністичні ідеї, її позитивні елементи все одно мають практичне значення у дослідженні українського традиціоналізму.

2.3. Волюнтаризм Д. Донцова як основа українського традиціоналізму

Серед соціальних традиціоналістських концепцій філософії привертає до себе увагу вчення про волю. Волюнтаризм розглядає волю як найвищий принцип буття. Виставляючи на перший план волю у духовному бутті, волюнтаризм протистоїть інтелектуалізму (раціоналізму) – ідеалістичним філософським системам, які вважають основою усього існуючого розум. Термін волюнтаризм використовують у поясненні соціальних та політичних практик, що заперечують об'єктивні закони історичного процесу та керуються суб'єктивними бажаннями й необґрунтованими рішеннями. Елементи волюнтаризму спостерігаються у філософії Августина, який бачив у волі основу духовних процесів, та Дунса Скота з його підкресленням примату волі перед інтелектом (*voluntas est superior intellectu* – «воля вище інтелекту»).

Передумовою виникнення модерного волюнтаризму стало вчення І. Канта про примат практичного розуму. Й. Фіхте бачив у волі основу осо-

бистості, а у вольовій діяльності «Я» – абсолютний творчий принцип буття, джерело духовного самопородження миру. У наступних представників німецької класичної філософії воля за своєю природою є джерелом здійснення морального початку. На противагу цим концепціям волі А. Шопенгауер, у філософії якого волюнтаризм оформлюється у самостійний напрям, подає ірраціоналістичне бачення волі, як сліпої, нерозумної, безцільно діючої першооснови світу. Кантівську «річ у собі» А. Шопенгауер розтлумачує як волю, що проявляється на різних щаблях об'єктивації. Свідомості й інтелекту він надає другорядного значення у прояві волі.

Філософський традиціоналізм, що формується на початку ХХ ст., активно залучає концепцію волі. Ці ідеї знаходять академічне поширення у Франції та політичний вплив в Італії й Німеччині у 30-ті рр. Прискорена урбанізація, індустріалізація, соціальні й національні конфлікти породили в інтелектуальному середовищі континентальної Європи різноманітні, засновані на волюнтаризмі, оборонні ідеології, які пропонувалися альтернативою викликам сучасного світу. Запозичивши у романтиків відношення до традиції як засіб усунення світової дисгармонії, традиціоналісти, відкинули романтичну ідею плюралізму субстанціальних основ традицій і поставили завдання звести різноманіття історичних традицій до примордіальної єдності.

Серед провідних представників європейського традиціоналізму помітне місце посідає згадуваний у попередньому розділі український філософ Д. Донцов, творчість якого глибоко вплинула на формування ідеології українського національно-визвольного руху першої половини ХХ ст. З ним пов'язана важлива доба в історії вітчизняної філософської думки. Погляди філософа пройшли шлях від марксизму до «чинного (вольового) націоналізму», який трансформувався у доктрину національного традиціоналізму з релігійно-містичним забарвленням. Полеміка з українськими філософсько-ідеологічними концептами заохочувала до пошуку нових шляхів і засобів боротьби за національний ідеал. Інтелектуальний імпульс, що подають традиціоналістичні ідеї Д. Донцова, зберігає свою значимість як стимул розвитку сучасної вітчизняної філософської думки.

У творчості Д. Донцова багато уваги приділяється дослідженню феномену тоталітаризму. Філософом багато зроблено для розуміння специфіки російського комунізму, його традиційного підґрунтя. Він виявляє неспроможність ліберальної демократії протистояти тоталітаризму. Ставить наголос на європейських засадах української культури та необхідності подолання психологічного відчуття провінціалізму, що гальмує розвиток української нації. В той же час, критикуючи «хуторянську філософію» романтизму, Д. Донцов апелює до романтичних морально-етичних категорій, як «честь», «гідність», «совість», «працелюбність». Волюнтаризму надається містичне, потойбічне значення.

Натхненника українського волонтаризму часто звинувачують у надмірному захопленні ірраціоналізмом, ідеалізмом, «експансіонізмом», «фанатизмом та насильством». Дійсно, багато творів Д. Донцова свідчать про суперечність та контрверсійність його поглядів. Проте, розвиток філософських ідей ідеолога потрібно розглядати в контексті зародження нового для міжвоєнної Європи світогляду.

Одним із перших звернув увагу на суперечливість розвитку поглядів Д. Донцова відомий представник українського неомонархізму В. Липинський. У передмові до свого програмного твору «Листи до братів-хліборобів» він виступив з нищівною критикою Д. Донцова [228, с. 5]. У 20–40 х рр. ХХ ст. виходить низка робіт націоналістичних авторів С. Ленкавського, О. Бабія, В. Мартинця та інших теоретиків націоналістичного руху, що не обмежувалися популяризацією думок Д. Донцова, а включали чимало критичних зауважень щодо окремих постулатів філософа. Їхня критика носить характер схематизму та спрощеності трактувань філософського доробку Д. Донцова. Критики вузько розуміли світоглядні настанови, дивлячись на них під кутом зору практичних завдань націоналістичного руху. Характерною рисою наукового осмислення спадщини Д. Донцова було співіснування двох протилежних тенденцій. З одного боку радянська традиція політично-заангажованої, вузько тенденційної інтерпретації філософського доробку Д. Донцова, а з іншого – у еміграційній літературі у напрямку наукового опрацювання ідеологічних концептів поглядів філософа.

Для закордонних критиків з української діаспори характерна значна поляризація оцінок творчості Д. Донцова та впливу його концепцій на українську дійсність. На думку більшості громадських діячів та науковців, ліберально-демократичної орієнтації, концепція «чинного націоналізму» Д. Донцова скомпрометувала себе своїми тісними ідейними зв'язками з тоталітарними доктринами фашизму та націонал-соціалізму. Американський дослідник українського націоналізму Дж. Армстронг визначив «чинний націоналізм» як типовий різновид європейського «інтегрального націоналізму», який виявляє спорідненість з фашизмом та нацизмом. Український вчений І. Лисяк-Рудницький вважає Д. Донцова головним ідеологом українського «інтегрального націоналізму». Дослідник зауважує, що корені українського націоналізму слід шукати не у німецькому нацизмі чи італійському фашизмі – продуктах індустріальних і урбанізованих суспільств, а серед партій цього типу – в аграрних, економічно відсталих регіонах Східної Європи.

Цілком протилежний погляд на роль та місце Д. Донцова в розвитку української націоналістичної думки обстоювала група дослідників українського націоналізму та націоналістичних публіцистів, до якої належали П. Мірчук, Г. Васькович, Б. Стебельський, А. Бедрій, Р. Єндик, А. Княжинський. З їхнього погляду, Д. Донцов відіграв велику позитивну роль у становленні ідеології українського вольового традиціоналізму. Помітною

подією у вивченні творчого доробку Д. Донцова стала публікація у 1974 р. монографії М. Сосновського. Монографія має істотні прогалини методологічного характеру – однобічним уявляється трактування автором природи та характеру донцовського світогляду «чинного націоналізму». Дослідник поєднує його з фашизмом, ґрунтуючись на факті симпатій Д. Донцова до тогочасних авторитарних і тоталітарних європейських рухів. М. Сосновський не згадує про значні відмінності, що існували між світоглядом Д. Донцова і фашизмом, та іншими тоталітарними ідеологіями.

У кінці ХХ ст. відбуваються якісні зміни у дослідженні філософської спадщини Д. Донцова. Український науковець А. Почапський звертає увагу на актуальні сьогодні конструктивні моменти донцовського «чинного націоналізму», вказуючи на те, що невірне тлумачення термінології, яку вживав Д. Донцов, давало привід зараховувати його до табору фашистів, називати ідеологом українського фашизму. Вийшла друком монографія українського філософа В. Лісового «Драгоманов і Донцов» [131]. На підставі порівняльного аналізу світоглядів двох «мислителів-антиподів» М. Драгоманова та Д. Донцова в європейському духовно-історичному контексті, автор робить низку висновків стосовно розбіжностей між ними. В. Лісовий акцентує увагу на тому, що своє державництво або консерватизм Д. Донцов обґрунтовував, апелюючи до західного політичного консерватизму [131, с. 84].

Комплекс соціалістичних та націоналістичних ідей становить відправний пункт світоглядної еволюції Д. Донцова до праворадикальної ідеології. Важливу роль у цьому процесі відіграла філософія Ф. Ніцше. Вирішальним кроком до визнання пріоритету загальнонаціональних завдань над класовими інтересами було зроблено у 1913 р. з оприлюдненням програми двоступеневого визволення України як спільної платформи. Д. Донцов вказав на необхідність зміцнення волі до життя активізувавши цю проблематику в українській ментальності. Мислитель привернув увагу до принципово нового моменту, який відіграє одну з домінантних ролей у змаганнях націй за власну незалежність. Головним здобутком концепції є оригінальний синтез української самостійницької ідеї з орієнтацією на Європу. На межі ХІХ-ХХ ст., через європейську внутрішню нестабільність, стають характерними зростання популярності концепцій авторитаризму та месіанізму. Волонтаристичні ідеї «сильної нації» та «сильної людини» стають домінантними у творчості багатьох західноєвропейських мислителів – «надлюдина» Ф. Ніцше, «воля до життя» А. Шопенгауера, «агресія» Г. Спенсера, «фанатизм» Г. Бокля, «ненависть» О. Шпенглера.

Для Д. Донцова первинним принципом концепції традиціоналізму стає принцип волі. У процесі оформлення власних світоглядних позицій мислитель перебудував волонтаристичний філософський напрямок із використанням новітніх здобутків світової філософської думки, залучивши філософів, які вивчали елементи національного характеру. У міжвоєнний період

відбувається формування світогляду «чинного націоналізму» в контексті загальноєвропейських процесів 20–30-х рр. ХХ ст. Д. Донцов критично переосмислює їх судження й утворює власне розуміння поняття «волі».

Аналіз концепції тоталітарної спрямованості світогляду Д. Донцова виявив її хибність та внутрішню суперечливість. У зіставленні світогляду Д. Донцова й тоталітарних ідеологій, незважаючи на схожість деяких рис (апологія «творчого насильства», «фанатизму», «аморальності»), стає ще більш очевидною кардинальна розбіжність між ними. «Чинний націоналізм» протилежний тоталітарним ідеологіям за своєю метою. Ідеалом Д. Донцова є національна держава з авторитарним ладом («консервативна демократія») та ринковою економікою, а не світова імперія «вибраного народу». Його романтична мрія про відновлення цілісності традиційного суспільства не має спільного з тоталітарною утопією раціонально-технократичного «раю» на Землі [97, с. 52].

Типово європейський традиціоналізм ідеолога істотно відрізняється від право-тоталітарних ідеологій, замішаних на расових та етноцентричних теоріях. Складовою частиною національної політики майбутньої української держави у нього виступає принцип територіального патріотизму. Бачення економічної системи витримані в дусі класичного лібералізму. Цілковита відсутність в «чинному націоналізмі» соціалістичного компоненту, знехтування Д. Донцовим соціальної демагогії, заперечення ідей плебейського соціалізму та охлократичної демократії (складників ідеологій тоталітарних партій), яскраво виражений духовний аристократизм («ідеолог-самітник») – риси, властиві донцовському світогляду, спростовують стереотипний образ ідеолога українського фашизму. У той же час схожість між ідеологіями філософа та європейськими «революційними консерваторами» дає підстави стверджувати, що концептуально світогляд Д. Донцова гармонізує з ідеями, символами та формами європейської «консервативної революції» міжвоєнної доби.

Світогляд Д. Донцова пройшов низку етапів, кожен з яких характеризувався притаманною йому формою ідеології та типом світогляду. На нього вплинули філософські течії марксизму, ніцшеанства, християнської філософії. На всіх етапах простежується тенденція до поєднання революційних та консервативних ідеологій. Д. Донцов став засновником консервативно-революційного напрямку в українській філософській думці. Найціннішим внеском стала теорія національної революції, що утворилася в результаті органічного сприйняття на ґрунті вітчизняних традицій та ідей європейської «Консервативної революції».

Утім Д. Донцов недооцінив небезпеку фашизму й нацизму, позитивно сприйнявши гасла відродження національних та європейських традицій. Крім цього, занепад традиційного стилю життя, девальвація та руйнування вікових цінностей української народу висувалися наперед такими стрімкими

темпами, що традиціоналістично зорієнтована ідеологія втрачала під собою ґрунт. Спроба філософа модернізувати український консерватизм, переозброївши його макіавелістськими методами, не мала успіху. Запропонована романтично-елітарна ідеологія підвела його до небезпечного зближення з правим тоталітаризмом.

У досягненні національного відродження Д. Донцов шукає витoki в історії, традиції християнства, західної європейської культури і психології. У роботі «Підстави нашої політики» філософ формулює основні глобальні принципи [66, с. 91–242]. Українцям треба виробити чітку свідомість нації, з «волею творити націю» [66, с. 91]. На відміну від демократичної та соціалістичної ідеологічної концепції ідеєю незалежності українці не мають права жертвувати ні заради економічних вигод, чи соціальної рівності, чи космополітичних та інтернаціональних химер. Другим принципом Д. Донцов декларує перевагу зовнішньої політики нації над внутрішньою. Усі зусилля, духовна і соціальна сфери життя нації мають бути спрямовані на досягнення незалежності та утвердження національної Правди. Те, що заважає – має бути залізною волею нації відкинуте. Війни між народами, зауважує філософ, «це не вплив кабінетних інтриг, лише наростаючих конфліктів між народами, конфліктів, що виростають із стратегічного і географічного положення націй, набираючи в певні моменти вибухової сили».

Третім принципом є принцип традиціоналізму. Д. Донцов висуває актуальні для сучасного як українського, так і світового суспільства, антропоцентричні ідеї сильної людини. Вже тоді він передбачив та заперечив роль людини-гвинтика у глобалізаційному процесі технічного прогресу та соціальної модернізації, наголошуючи на важливості розвитку людини в гармонії з собою заснованої на споконвічній традиції. Культура української нації має ґрунтуватися на історії і духовності народу. Не новомодні «соціалізм», «комунізм», «матеріалізм», «лібералізм», «анархізм» та інші «ізми», з їх обездуховленням, затуманенням людини, з їх плеканням плебейських, тваринних інстинктів і злоби. Не деградована від впливів індустріальної цивілізації людина – маленьке і жалюгідне «доповнення» до технічного «прогресу», а цілісна, з глибокою вірою і духом героїзму, вихована на культурі величного, краси і гармонії, людини старого Середньовіччя. Виходячи з цих засад, Д. Донцов створює цілісну національну теорію піднесення й утвердження України на засадах традиціоналізму.

В одній з головних своїх праць «Націоналізм» філософ формулює власну філософську концепцію традиціоналізму. У ній визнаються головні філософські напрямки розвитку націоналізму, визначається шлях боротьби й утвердження національної ідеї. Він змальовує картину попереднього періоду українського націєтворення – періоду народництва і соціалістичних «химер», викриває негатив, що несе зловживання науковими теоріями з матеріалістичним мисленням, актуальною нині плебейською залежністю

людини від матеріальних, економічних умов буття, стремлінням до задоволення примітивних інстинктів, веде до безбожництва. Д. Донцов протиставляє цьому дух піднесеного ідеалізму, ірраціонального буття, героїзму, що піднімає на великі і шляхетні звершення. Завершену характеристику одержало малоросійство, що автор називає «провансальством», показує його неспроможність, облудність і холуйство [66, с. 7].

«Націоналізм» посів визначне місце в розвитку української філософської думки, його філософська парадигма оформила ідейне спрямування українського традиціоналістичного руху. У своїй праці Д. Донцов не дає завершеної ідеології українського націоналізму, чіткого розуміння української ідеї: «...хочу усталити поняття українського націоналізму, як я його розумію. А розумію його не як ту чи іншу програму, не як відповідь на завдання нинішнього дня..., лише як світогляд» [66, с. 250]. Він сформував філософську концепцію, створив ідеологічну парадигму. Під поняттям «націоналізм» розумів бунт проти особистого і гуртового егоїзму, ідеології атомізування, розпорошення суспільності, бунт в ім'я старих і вічних правд – праці, дисципліни, культу предків, власної крові і власної землі, церкви, бунт в ім'я організації проти засади дезорганізації [154, с. 420].

У своїй соціальній концепції філософ головною засадою визнає нації як природні субстанції. Нацією, як зазначає дослідник донцовського волюнтаризму Р. Єндик, є група людей з окремими тілесними і духовними притаманностями, через яку кожний член, до неї приналежний, дістає одночасно разом зі своїм народженням і свою долю. Ця доля не є самоволею, вона є безпосередньою силою природи, яка виокремлюється з волі до життя і з найповнішого розросту серед інших, подібних до неї. Але через те, що кожна нація зустрічає на своєму шляху подібні волі з такими ж самими егоїстичними цілями, то поміж ними мусить доходити до конфлікту, який остаточно закінчується перемогою одної або другої волі, а разом із цим підпорядкуванням і підкоренням слабшої сильнішій [82, с. 17]. Звичайно, у сучасній європейській спільноті протягом десятиліть сформувалися установлені межі існування кожної з націй із розумінням необхідності мирного співіснування. Проте, в процесі уніфікації та глобалізації усіх сфер життя в Європі все частіше звертають увагу на необхідність активізації, визначеного Д. Донцовим як природного, процесу збереження традиційних національних ознак кожного народу.

Вивчаючи українську дійсність і причини програних визвольних змагань початку ХХ ст., Д. Донцов дійшов висновку, що головною проблемою, яка нищила націю був занепад волі з усіма його негативними наслідками й надмірний в українців сентименталізм та провансальський світогляд. Критик ідей філософа В. Липинський звернув увагу на те, що браком волютаризму та поширенням соціального фаталізму в українській провідній верстві пояснюється нездатність до самовиховання, до самовдосконалення, до сві-

домого вибору методів політичної творчості. Це певною мірою є характерним і для сучасної української еліти, що не може отримати розуміння і згоди у стратегічному процесі державо- та націєтворення. Результатом є нездатність до проводу і організації своєї нації, відповідно й нездатність нації до окремого індивідуального життя. Не тільки демократична українська інтелігенція, а й інші верстви хворі на брак волонтаризму, заражені гангреною соціального фаталізму [56, с. 114].

Вольову концепцію організації нації-держави висловлює й український соціал-демократ В. Старосольський. Він наголошує, що існування будь-якого суспільства є наслідком волі його членів. Воля є чинником, який певну кількість людей перетворює в гуртову цілісність з власним понад-одиничним буттям. Він виділяє два типи волі – «стихійна воля» та «свідома воля». Стихійна воля є безпосереднім, змістовним, історично первісним типом волі. Така воля не знає і не має цілі, а має тільки напрям. Її істота ірраціональна, бо джерелом є психічний стан, а не раціональне мислення. Протиставленням такого типу волі є «свідома воля». Вона вже не безпосередній вислів почувань та настроїв, а наслідок праці думки, яка свідомо визначає і обирає цілі й засоби до їх реалізації. Вирішальну роль у цьому типі відіграє елемент раціональності [173, с. 614].

Як і В. Старосольський, український дослідник нації О. Бочковський розуміє націю як духовну спільність, що ґрунтується на національній свідомості та прагненні до волі. Національна свідомість формується з попередніх підсвідомих національних почувань. Вольовий момент у своєму житті нація найповніше виявляє у прагненні до утворення власної державності, поширеному серед найбільшої частини її представників. Підсвідомі почуття і прагнення до волі та створення держави характеризують націю як органічну спільність, що сформувалася на ґрунті природних сил і потреб, на відміну від спілки як статутне організованого об'єднання на основі розуму [173, с. 556].

Згідно з концепцією В. Липинського, саме держава повинна об'єднати мешканців території в органічну цілість. Цей організм як наслідок спільного життя та спільних інтересів породжує колективну свідомість і раціональне бажання суспільного самовираження у формі власної нації. Передумовою цього самовираження є існування держави, оскільки, на думку В. Липинського, ідея бажання, кінцевою метою якого є створення нації, може реалізуватися тільки в матеріальних формах держави. Цілком виправдано під вольовим елементом В. Липинський розумів принцип раціонального вибору найкращих методів здійснення стихійних прагнень [173, с. 328].

У Д. Донцова навпаки воля – ірраціональна стихійна сила, стихійне прагнення до експансії, до панування, до влади. Філософ запропонував прищеплення волі до життя та волі до влади як відповідь на брак вольового імпульсу. На перенаголошуванні значення й ваги інтелекту, знання і раціоналізму взагалі в житті людини – ірраціоналізм, романтизм, ілюзіонізм, як

основні рушійні сили. На пацифізм – ідея боротьби, експансії, насильства. На скептицизм, брак віри, безхарактерність – фанатична віра у свою правду, догматизм, виключність, твердість. На партикуляризм, анархізм і демо-лібералізм – інтерес нації понад усе, ієрархія цінностей у політичному, громадському і соціальному житті, підпорядкування особистого національному. На мораль міщанина-буржуа – аморальність людини чину, яка визнає моральним і етичним тільки те, що скріплює силу нації та забезпечує її зростання. На потурання різним ідеологіям, що розкладають націю, – ідеологічна нетерпимість. На місце демократії – принцип ініціативної меншості й творчого насильства, як впорядкуючих сил [66, с. 345]. Ці ідеї лягли в основу концепції «чинного націоналізму» Д. Донцова.

Основою розуміння ідеології «чинного націоналізму» є поняття «волі» та людської природи взагалі. Воля, за Д. Донцовим – це не є усвідомлене (раціональне) прагнення людини та її цілеспрямована дія з метою досягнути інтелектуально пізаний об'єкт. Воля до життя, тотожна з волею до влади, стихійна, ірраціональна сила, безпричинна та безмотивна, ціль в собі, рух, що не залежить від об'єкта, але шукає його в собі. Воля є вічним устремлінням, що лише частково задовольняється, щоб знову стреміти вперед. Це стремління абстрактне, ірраціональне, щастя в собі. У ньому людське щастя, в цьому переході від бажання до задоволення, а від нього до нового бажання. У цій жадобі жити, розростатися, змагатися є суть життя, а не в її наслідках. У сліпому динамізмі, що не має імені та постаті, який усвідомлюється лише тоді, коли вибухає в нас. Головним двигуном вчинків є власне бажання, афекти, пристрасті, за якими йдуть мотиви. Головним двигуном учинків є сліпа, некерована діяльність, що перебуває поруч із пізнанням [66, с. 351].

Об'єктивізуючись у людині, в її емоціях, почуваннях, інстинктах, прагненнях, воля до життя стає величезною соціальною силою, динамічним двигуном суспільства, що втримує його у житті, спричиняє піднесення. А. Шопенгауер говорить: «Вічне устремління, що складає сутність усілякого прояву волі, на найвищих щаблях об'єктивації знаходить свою першу й найбільш загальну основу в тому, що воля є тут сама у собі в ролі живого тіла та отримує веління наситити його; силу такому велінню дає саме те, що це тіло є сама об'єктивована воля до життя» [240]. Щоб перемогти в історії, не досить жити реальним життям, не досить вірити, що демократія, ліберальні ідеї, наука, світовий поступ забезпечать автоматично справжню національну свободу і суверенність. Ідеологічні теорії є поверхневими відносно того, що складає сутність руху рас і цивілізацій. У глибинах кожної нації, кожної великої культури вирує первинна сила енергії, романтичне захоплення й ідеал, що називаються містиккою, національною волею. Збагнути своє покликання, відчутти національну згуртованість, пробудити ритм переможного маршу, заглибити рухи власної землі, відкрити перед нею простір, надати динамічну форму національній культурі – означає опанувати містику

національного життя. В соціальному житті воля є афектна сила, джерело всякого чину й подій. Інтелект залишається спрямовуючим чинником, силою, що діє в напрямку збереження роду, є воля, яка є синонімом бажання. Для волі не потрібна мотивація, бо вона є головною самостійною моторною силою в історії.

Визначення волі як природної сили є характерною першопричиною, має фундаментальне значення для розуміння Д. Донцовим волі до життя чи поняття «волі» взагалі. Тут добре видно зв'язок між поглядами Д. Донцова і розуміння феномену волі у А. Шопенгауера. Останній інтерпретував волю як основу буття, річ саму в собі, самотню реальність, яка об'єктивізується в органічному і неорганічному світі, вважаючи, що найдосконалішою ця об'єктивізація волі є в людині, у її прагненнях, емоціях, почуттях, інстинктах. Його воля до життя така ж сліпа, ірраціональна сила, безпричинна і безмотивна, сама з себе, як причина причин у світі [240].

А. Шопенгауер називав волею принцип природи, розуміючи під цим не практичний розум І. Канта, а силу чи енергію, яка виявляється у природних силах та енергіях, у несвідомому інстинкті, в бажанні та почуванні. Ця воля є сліпою волею, безупинним стремлінням без раціональної мети, сліпий імпульс до самооб'єктивізації, до існування. Це не невичерпне стремління виявляється найвиразніше в людському житті, у вічному прагненні людини до щастя. Воля, макрокосмос об'єктивізується в кожному індивіді, мікрокосмосі, а внутрішня природа індивіда виявляється в його фундаментальному егоїзмі: це тому, що він є об'єктивізацією волі, фактично є сам цією волею [240].

Д. Донцов повторює за А. Шопенгауером, те, що ми сприймаємо нашим розумом – це лише різні форми проявлення того, що ми називаємо волею. Німецький філософ говорить: «Воля, як річ у собі, відмінна від свого прояву та цілком вільна від його форм, що вона приймає лише тоді, коли проявляється» [240]. Він зараховує до поняття «волі» всі вияви психофізіологічного стану людини, всі психічні процеси, темперамент людини та її характер. Воля – це своєрідний життєвий стан, який приневолює рослину рости, а новонароджену дитину кричати, це особлива сила, що притягає камінь до землі, а землю до сонця. Воля Д. Донцова – насолода ризиком, небезпекою, рухом, творчістю, стремління змірятися силою з ворожим об'єктивним світом та підкорити його своїй владі, в агресивності та в експансивності. Його воля – єдина незмінна реальність у світі вічно змінних явищ, що схоплюються смислами і розумом. Всі ті, хто відкидає творчий чинник ірраціональної волі, приймають ці змінні явища за реальність. Правильну відповідь на питання реальності дає волюнтаризм, який вчить, що тільки завдяки елементам волі до життя, у процесі її об'єктивізації, атоми аморфної маси дістають відповідну форму, виявляються в дії, стають активними компонентами життя. Такими безформними атомами, на думку Д. Донцова, є люди, доки воля

до життя не переведе їх зі стану потенції у стан дії. Воля – щось самостійне, що стоїть понад явищами, є їхнім осередком і душею, що їх оживляє. А. Шопенгауер уточнює поняття «волі»: воля до життя не є наслідком пізнання життя, не щось вторинне, а перше й безумовне, основа усіх основ та одночасно те, з чого повинна починатися філософія. Воля до життя не є похідною світу, а світ є похідним наслідком волі до життя [240].

Між визначенням шопенгауерівської волі й тим, як з'ясовує та інтерпретує волю до життя Д. Донцов у праці «Націоналізм», існують аналогії у термінології та самому розумінні феномену волі, яка в обох випадках є *qualitas occulta*, щось, що не вміщається в мову понять [154, с. 404–405]. Сучасний український філософ В. Лісовий зауважив, що волюнтаризм, з одного боку, найкраще відповідав наміченому завданню – критики «провансальства», а з іншого – духовній структурі самого Д. Донцова, його динамізмові, активістичному світосприйманню та замилюванню у динамічно-барвистих моментах життя [154, с. 350–386].

Дослідник донцовської філософської спадщини Г. Васькович зауважує, що ідеалістична основа ідеології філософа не полягає у волюнтаризмі як філософському напрямку, бо Д. Донцов поняттям «воля» окреслює лише особливу суть самої душі, що виявляється під різними видами. Донцов будує свою ідеологію не на волі як метафізичному принципі світу, а на душі як нематеріальній і складовій частині буття. Це стосується питання людської природи та психології людини. Воля є складником психологічного життя, яке має такі властивості: прямування, пізнання та почуття. Кожна з них виступає в подвійній формі – у прямуванні вирізняються намагання і свідомі хотіння або воля, в почуттях – смислові почуття та почуття духові, в пізнанні – пасивне сприймання й активне мислення. Властивість душі, яку Д. Донцов назвав волею жити та панувати, є не чим іншим як природним намаганням. Д. Донцов підкреслив важливість двох головних якостей намагань – забезпечувати життя і ріст особистості та народу. Прагнення збереження життя відповідає шопенгауерівській волі до життя, а стремління володіти відповідає ніцшеанській волі до влади. Устремління є важливою властивістю психологічного життя, вони впливають з недослідженої метафізичної душевної сили до життя. Психологи називають ці намагання «імпульсами телеологічної динаміки, які є вітальними спрчинниками рухів» [34, с. 165].

Д. Донцов вказав на суттєвий чинник природи, що існує в кожній людині та в кожному народі для збереження його існування. Цей чинник зіграв свою роль у кінці ХХ ст. коли українці отримали незалежну державу. Він вказав на нову силу, що відіграє одну з найголовніших ролей у змаганні націй за незалежність і тим зробив перелом у психічній настанові українців. На підставі першої засади про волю як закон життя Д. Донцов визначає й інші засади концепції «чинного націоналізму» – романтизм, догматизм, ілюзіонізм, фанатизм, аморальність, творче насильство та ініціативну меншість.

«Романтизм – це готовність одиниці піднятися понад власне «Я», стати до змагань за власний світ, за власну правду, для якої треба пожертвувати всіма вигодами життя. Найважливішими цінностями є національна місія, міцність держави. Романтизм – це наявність міфів про месіанізм та винятковість нації, що спонукають одиницю діяти інтересами нації, примножувати її могутність. Догматизм – це безапеляційне сприйняття доктрини «чинного націоналізму». Вона не може бути предметом дискусії, обговорення, що вимагає розуміння світогляду як теореми без необхідності доведення – аксіоми. Ілюзіонізм – передавання ідей у формі легенд, міфів, переказів. Це синтез романтизму і догматизму, що породжує уявлення про те, що нація справді обрана, неповторна, одиниця супроти нації – ніщо і повинна віддати своє життя на вівтар національної перемоги. Це зумовлює войовничість, антипацифістичність. Фанатизм – це коли ідея як розумова абстракція захоплює народні маси, стає нетерпимою до інших ідей, приймає релігійний характер, перетворюється в предмет віри. Аморальність – це коли добре є все те, що зміцнює силу нації, а зле, що таку силу підриває», наголошує мислитель [63, с. 165].

Д. Донцов говорить, що «національна ідея мусить бути аморальна, вона не повинна керуватись мораллю, коли на першому місці є засада власного щастя і власного «я». Творче насильство та ініціативна меншість повинні бути в кожному суспільстві. Перемога національної ідеї неможлива без поділу на тих, хто буде планувати й здійснювати національну політику, і тих, хто буде виконувати накази. Перемога, прогрес, досягнення в будь-якій ділянці не приходять автоматично, до них треба прагнути в організованій формі, в ім'я цього необхідно уміти застосувати творче насильство» [63, с. 187]. В умовах регіональної поліетнічності сучасного українського соціуму подібні ідеї у національній політиці держави навряд чи є вдалими з огляду на можливі негативні соціальні наслідки таких дій. У той же час виправданим є поширення деяких елементів романтизму філософа. А саме підняти інтереси суспільства над власним «Я», волею до боротьби за «Правду» та міцність держави, пожертви вигодами життя в ім'я цих цінностей.

Іншим важливим елементом ідеології «чинного націоналізму» є ідеал сильної, вольової людини. Цей ідеал тяжіє до волюнтаризму Ф. Ніцше [157]. Ніцшеанівська надлюдина найкраще мала б виявити волю до влади. «Життя не має інших цінностей, окрім ступеня влади, якщо ми уявимо, що саме життя є волею до влади», – говорить німецький філософ. Д. Донцов, творячи ідеал сильної людини, поєднав волю до життя А. Шопенгауера та волю до влади Ф. Ніцше. Проте образ сильної людини Д. Донцова відрізняється від надлюдина Ф. Ніцше. Сильна людина – «це справді велична білокура бестія, яка з жадобою шукає наживи і перемог, розкошує власною силою й відчуває найвище вдоволення, коли застосовує насильство над слабшими, над масами. Ця людина гордує інстинктами юрби, відкидає кон-

формізм, всякі загальноприйняті моральні засади та релігію. Вона неспокійна і агресивна, готова завжди випхати нижчих у боротьбі за буття, визнає тільки право сили, вона завжди жадібна до влади, вона хоче панувати над оточенням, хоче за його рахунок збільшувати власну силу». Ідеал сильної людини тісно поєднується з апофеозом ірраціонального елемента, «сліпої діяльності», нічим не контрольованих емоцій. Ця людина не потребує ніякої мотивації для своїх вчинків, бо в неї психологія спортсмена, що прагне боротьби для боротьби [196, с. 167].

Серед мотиваційних чинників воління, які цілком актуальними є і в сучасному українському соціумі, Ф. Ніцше бачив волю до збереження й розвитку традиції: «Найбільш сильно підірвані в наш час інстинкт і воля до традиції: усі уставки, зобов'язані своїм виникненням цьому інстинкту, суперечать смаку сучасної людини... Щоб не робили й не думали нині, в усьому бачать тільки одну мету: з коренем вирвати цей нахил до старовини, до наслідуваності. У традиції бачать тяжку безвихідь: її вивчають, визнають (як наслідуваність), але її не хочуть. Напруження волі націлене на майбуття, підбір умов і оцінок, що дають владу над сотнями років уперед – усе це у вищій мірі несучасно. Звідси висновок, що характер нашої епохи визначається дезорганізуючими принципами [157]. Саме в цій ситуації стають нині актуальними романтичні принципи Д. Донцова пожертви власними вигодами заради суспільних інтересів та звернення до споконвічної традиції.

«Чинний націоналізм» не заперечує синтезу різних засад, він приходить до синтезу універсалізму і націоналізму, інстинкту й розуму, традиції й нового, реалізму та ідеалізму, народу і меншості, життя і волі. Проте ідеологія Д. Донцова відчуває нестачу правильного визначення мотивації діяльності людини, правильного визначення співвідношення в житті людини елементів раціонального та ірраціонального порядку. Характерною рисою цієї ідеології є зменшення значення інтелекту, свідомої й цілеспрямованої діяльності й одночасно перенаголошенні важливості сліпої, безмотивної акції, чину для чину. Справедливо критикуючи філософів XIX–XX ст. за надмірний раціоналізм та інтелектуалізм, за знецінювання вольового елемента, Д. Донцов потрапляє в протилежну крайність – ірраціоналізм, перебільшеного волонтаризму та емоціалізму з недооцінюванням значення інтелекту й раціонального елемента в індивідуальному та суспільному житті. Воля до життя – це своєрідна біологізація психологічного життя, вольові вчинки людини, опосередковані її розумовими процесами.

Поведінку людини на початковому етапі розвитку зумовлюють специфічні фізіологічні потреби й бажання, властиві кожному біологічному організмові. Вони не визначають характер людини, остаточно його не формують. У процесі життєдіяльності на людину впливають інші фактори, що стимулюють її духовний розвиток, людина постійно змінюється, удосконалюється, формується особистість, що не визначається тільки біологічними

та психічними моментами. У формуванні світогляду людини беруть участь мислення, почуття, воля. У Д. Донцова вони впливали з його розуміння волі як містерійного чинника, що не входить до сфери понять. Філософ правильно оцінив значення й важливість емоційного елементу як основи людської динаміки, без якого немислиме формування переконань, вказуючи на те, що ідеї тоді стають реальністю, коли приймуть релігійний характер. Проте, він не врахував того факту, що формування переконань і світогляду відбуваються не тільки у вияві її емоційного ставлення до тих чи інших об'єктів, але й у вияві знання про даний об'єкт, без чого людина не може усвідомити собі його важливості, а тим самим зробити вибір. У цьому процесі необхідною є активна взаємодія інтелекту – передумови, яку Д. Донцов взагалі відкидав, керуючись засадами волюнтаризму, який заперечує дану істину, що знання є необхідним фундаментом психологічного життя і що ні бажання, ні афекти неможливі без попереднього знання.

Отже, у соціальній концепції «чинного націоналізму» Д. Донцов указав на суттєвий чинник природи, що існує в кожній людині та кожному народі для збереження його існування. Цим чинником є природне стремління всіх живих істот, що є науково дослідженим та доведеним явищем. На індивідуальну та національну волю звернули увагу давно. Д. Донцов вказав на потребу зміцнення волі до життя, влади та експансії – він усвідомив дефіцит цієї природної сили в українській дійсності, вказав на новий момент і нову силу, що відіграла головну роль у змаганнях за незалежність, чим зробив злам психологічної свідомості українців. Яскрава алогічна термінологія – воля до життя, від'ємний момент, романтизм, догматизм, ілюзіонізм, фанатизм, «аморальність», творче насильство, ініціативна меншість закликає відмовитись від розуму й звернутись до віри та почуттів [63, с. 167]. Як говорить український літературознавець С. Квіт, вражений характерною для ХХ ст. хворобою насильства, філософ не знехтував християнської традиції, а утверджував її попри крайні тенденції, не стояв над прірвами нігілізму, а плекав ясність духу [96].

Особливістю донцовського стилю є екзистенціальні ідеї. Така форма запропонованих ідей виявилась вдалою для тодішньої духовної атмосфери українського суспільства, де панували розпач та зневіра. Екзистенціалізм завжди був притаманний українському національному мисленню. Протиставивши власне «Я» навколишньому несприятливому середовищу, «заховавшись» від нього, українець вів боротьбу за свою національність, за свою гідність і безсмертну душу. Тоталітаризм у Д. Донцова не був самоцінною вартістю. Головним джерелом тих ідей, що пропагував Д. Донцов, виступає потреба відстоювання українських інтересів, чим пояснюється зацікавлення тогочасними європейськими активістичними та елітариськими концепціями, які були актуальними та адекватними для того часу. Його доктрина стала щепленням на українському ґрунті традиції неспокою і здобування. Мен-

тальність сусідніх народів, скалічена імперською традицією, негативно впливає на українську, відводячи українській культурі місце провінційної. Д. Донцов відмежовував та протиставляв їм український духовно-інтелектуальний світ. «На думку Донцова, українське – це щось самодостатнє й самовартісне, ніяк не залежне від російського чи польського», – говорить український літературознавець С. Квіт [98, с. 73].

Значення соціальних ідей Д. Донцова не тільки в усвідомленні реальності феномена боротьби, скільки в катарсисному очищенні свідомості від бачення світу крізь призму соціальної справедливості й економічного оптимістичного фаталізму, від віри в те, що соціалізм обов'язково подарує всеосяжну справедливість. Більш виражений В. Липинський неодноразово вказував на соціальний детермінізм, як на вкрай деструктивну в процесі державотворення ідею. Однак стримані, майже науково витримані, висновки В. Липинського не мають такого впливу, як яскраві філософські концепції Д. Донцова. В. Липинський вважає, що саме соціальний фаталізм стає на заваді українській еліті у процесі творчої організації нації, що зумовлювало протягом десятиліть неспроможність витворити окреме державне життя.

Першопричиною ворожнечі ідеологічних концепцій соціал-лібералізму та ультранаціоналізму стало намагання зменшити важливість ціннісного орієнтиру соціальної справедливості. Це стало головним мотивом неприйняття філософської концепції Д. Донцова. Ідеал дуже часто бачиться людьми як власне внутрішнє «Я», і його руйнування психологічно тотожне руйнуванню особистості. Подолати цей стереотип у сприйманні філософських концепцій ультранаціоналізму як негативу і соціал-демократизму як позитиву можна пізнавши її не фрагментарно, а комплексно. Адже гіпертрофія псевдоцінностей одних викликає гіпертрофію заперечення інших, певною мірою урівноважуючи ситуацію.

Можна заперечити, що соціальна справедливість ніколи не була псевдоцінністю. Але псевдоцінністю є бездіяльна надія на те, що хтось здійснить абсолютно духовний рай. У тих соціально-історичних умовах Д. Донцов зробив спробу знищити детермінантність поняття «соціальна справедливість», не побачивши цієї доволі тонкої філософсько-теоретичної різниці, починає знищувати саме поняття і цінність соціальної справедливості. Проте, осягнення філософських істин здійснюється не однією особою, а проходить певні етапи у творчості великої кількості мислителів. Небагатьом вдається одночасно оцінити часткові істини та поєднати їх в абсолютній правді. Так, щоб заперечити маніпуляційну функцію християнської церкви, Ф. Ніцше приходив до заперечення самого християнства. Соціалізм, заперечуючи експлуатацію, виводить «за межу» приватну власність. Космополітизм, намагаючись побороти ксенофобію, приходив до заперечення національного суспільства загалом. Недаремно у творчості Д. Донцова так часто звучать шопенгауерівсько-ніцшеанські мотиви [56, с. 135].

Підсумовуючи, варто відзначити, що донцовський волюнтаризм посідає особливе місце в українській філософії ХХ ст. Погляди філософа дуже вплинули на сучасників та відіграли велику соціальну роль у період підготовки та проведення національно-визвольної боротьби, а також створення незалежної української держави наприкінці ХХ ст. Філософська традиціоналістично-волюнтаристська концепція сформувалась як реакція на тодішній стан, в якому перебувала Україна, на яку вплинула тодішня європейська та українська філософська думка. Волюнтаристський концепт Д. Донцова мав багато спільного з тодішніми фашистськими рухами, проте його не можна з ними ототожнювати. Ідеологія Д. Донцова була окремим явищем, яке тільки містило подібні елементи, але мало інші цінності, мету та характер. На сучасному етапі розвитку українського суспільства волюнтаризм є цікавим перш за все як наукова філософська течія, що збагатила вітчизняну філософію.

2.4. Традиціоналістичні засади та проблеми соціальної організації українського суспільства

Утворення перспективного проекту організації України є важливим завданням, що стоїть перед сучасною українською наукою. Перманентні кризи лібералізму все частіше стають предметом дискусій у філософських наукових колах, активізуючи пошуки власного концептуального напрямку для України. Українська традиціоналістична філософська думка початку ХХ ст. (серед яких такі мислителі як М. Міхновський, Ю. Бачинський, М. Грушевський, В. Винниченко, В. Липинський, Д. Донцов, О. Бочковський, В. Старосольський, М. Хвильовий та інші) запропонувала велику кількість концепцій майбутнього соціального устрою нашого народу. Проте, найбільш фундаментальною, програмовою та конститууючою серед традиціоналістичних напрямів є націократична концепція М. Сціборського.

Виникнення традиціоналістичних ідей стало рефлексією на кризу європейської філософської думки, що не змогла завадити Першій світовій війні, під час якої зникають гуманістичні традиції Європи. Це була реакція на неспроможність української еліти організувати результативну боротьбу, ставши на чолі визвольного руху. У побудові української держави не спрацювали соціалістичні та демократичні концепції В. Винниченка й М. Грушевського, монархічні ідеї В. Липинського, комуністичні М. Скрипника. Вже у 30-ті рр. ХХ ст. у Європі ідеї демократії програють в ідеологічному двобої з тоталітарними системами, чому й підпали під нищівну критику М. Сціборського на шляху до вироблення соціальної реальності.

Загалом, у соціальній сфері життя суспільства, концепція демократії швидко захопила позиції, збагативши його культурним і цивілізаційним поступом. У господарській сфері капіталістична система створила блискучу епоху технічно-матеріального прогресу. Маючи підпору в лиці нових суспільних верств, використовуючи винаходи та удосконалення, капіталізм

все більш поширює свою експансію, будуючи нові форми матеріального життя. У другій половині ХІХ ст. ліберально-демократичні ідеї переживають перші перешкоди у своєму розвитку. Масове використання робочої сили на підприємствах скупчило в містах велику кількість робітників, що стали швидко втрачати початковий сільський консерватизм. Капіталістична буржуазія перетворюється в чинник соціального поневолення та експлуатації робітництва. Експлуатаційне значення капіталу є фактором його накопичення, без якого не могла б існувати сама класична форма капіталістичної системи.

Економічна еволюція викликала диференціацію суспільства, оперту на протилежності господарських інтересів і боротьби. Ознакою приналежності до того чи іншого класу стали вже не умови народження, а спільність чи протилежність матеріального інтересу. «Капіталістична система відкидала і зневажала ідеї демократії, запроваджуючи в життя нерівність, безправність і антагонізми», – наголошує М. Сціборський [203, с. 20]. Після відмови від соціалістичної моделі устрою з отриманням незалежності, прийнявши капіталізм у його найгіршій формі, сучасне українське суспільство отримало ті ж самі негативні наслідки – «соціальну нерівність та антагонізм».

Розчарованість в ідейній місії демократії найбільш яскраво проявилася у появі нового філософського напрямку, нової концепції соціальної та суспільно-виробничої організації – соціалізму. У таких умовах концепція нічого не змогла протиставити силам, які її розкладають. Політична слабкість і світоглядна розгубленість демократії особливо виразно позначилася після Першої світової війни, коли на підставі розроблених нею законів до участі у державному управлінні прийшли такі політичні течії, мета яких полягала у зруйнуванні держави і самої демократії. Висновок М. Сціборського щодо концепції демократії є однозначним: «вона неспроможна творити авторитетну владу і непристосована до довготривалих проектів, особливо в кризових умовах» [203, с. 21]. Незважаючи на вказані вади демократичного устрою суспільства, сьогодні такі висновки виглядають непевними, оскільки демократія краще за інші соціальні системи показала свою витривалість у часі.

Нові авторитарні ідейно-філософські рухи, що виникли у ХХ ст., стали реакцією на створений демократією кризовий стан. До повного зникнення демократія, на думку М. Сціборського, ще певний час може утриматися серед тих народів, традиції й характер яких вже підпали під асиміляцію її форм і впливів, а її перспективи залежатимуть від уміння піддати ревізії свій внутрішній зміст згідно викликів часу [203, с. 22]. Ґрунтовно дослідивши передумови появи соціалістичної ідеології в Європі М. Сціборський стверджує, що лібералізм і соціалізм мають прямий генетичний зв'язок між собою. Соціалістичне світосприйняття глибоко укорінене в раціоналістичності капіталізму. «Капіталізм і марксизм «ріднить матеріалістичний світогляд... обидва вони ставлять у центр світу техніку, науку, виробництво, «прибутко-

вість» і «споживання», вони обидва одержимі економікою», визнає один із засновників традиціоналістичної теорії в Європі італійський філософ Ю. Евола [244].

Принципову ж розбіжність між соціалістичною та ліберальною ідеологіями М. Сціборський убачав у поглядах на роль людини у суспільних процесах. Концепція демократії, висуваючи гасла економічної та політичної свободи, спирається на віру в досконалість людської природи. В її основі лежить переконання, що вільне суспільство само буде рухатися шляхом прогресу і вдосконалення. Марксівська соціалістична концепція, навпаки, розуміє суспільство як «арену безнастанних змагань і сплетений вузол антагоністичних відносин», як процес соціальної революції [203, с. 25]. Об'єктивно розглядаючи історичні обставини утворення й функціонування соціалістичної концепції, що з'явилася в добу розвитку демократії, ідеолог націократії визнає, що причиною появи була не лише практична неспроможність демократичних ідей задовольнити низку суперечливих проблем життя, але й духовно-психологічні умови. Демократичні й ліберальні теорії в боротьбі з укладом станової монархії зруйнували духовні та культурні основи, що базувалися на авторитеті влади і релігії [203, с. 25].

Релятивістична й раціоналістична ідея демократії не спромоглася створити адекватного світогляду. «Демократія розбудовувала власну цивілізаційну систему, оперту на засаді кількісного поширення, при одночасній деградації її внутрішньої суті. Віру в абсолют, дух і мораль минулого заступили – скептичність, умовність і матеріалістичний розрахунок нової доби», – говорить М. Сціборський [203, с. 26]. Судження мислителя були підтвержені кризовими явищами вже на початку ХХІ ст., що були викликані споживацькою спрямованістю світової економічної та фінансової системи. Світоглядні ідеї демократії близькі до соціалістичних теорій, що, використовуючи її психологічні особливості, послідовно приходили до заперечення ідеалізму й духовності, переносячи увесь зміст і таємницю світобудови в площину матеріалістичної діалектики. Згідно ідей соціалізму, впевненість у досконалості людини безпідставна. Суспільне урівняння мало б прийти як наслідок трансформації людської натури й її суспільних інстинктів через усунення капіталістичної системи шляхом класової боротьби (соціальної революції).

Вважаючи державну організацію народів як перехідну фазу до здійснення інтернаціонального ідеалу бездержавного суспільства, концепція соціалізму проголошує диктатуру пролетаріату, з одночасним позбавленням прав інших верств суспільства. М. Сціборський зазначає, що «використовуючи матеріалізовану сутність демократії, соціалізм однак спромігся надати власним теоріям характеру абсолюту. Монархічний суспільний, культурний і моральний устрій ґрунтувався на вірі в Бога й обов'язку служити церкві

та владі. Соціалізм свою систему будував на месіанській ролі пролетаріату й соціальної революції» [203, с. 29].

Мислитель побачив, що внутрішні суперечності марксівського соціалізму виявляються вже з першого погляду на діалектичний матеріалізм, на якому базується світогляд соціалізму й комунізму. З одного боку діалектика відкидає ідеалізм, претендує на раціоналістичне значення. Вона сприймає життя, як невинний рух, основою якого є протиріччя, що визначають буття. «Діалектика повільно перетворювалася в містику, а спроби «наукового» обґрунтування згаданих «трьох фаз» суспільного розвитку завели її в глухий кут ортодоксальної схоластики» [203, с. 30]. Після ортодоксального марксизму закономірна концентрація капіталу й пролетаризація мас мала б утворити реальні основи класової боротьби та соціальної революції, що ґрунтовно змінило би створений капіталістичною демократією суспільний і господарський лад. Коли ці засадничі «закономірності» виявилися мало ймовірними, ще більш сумнівною стала теза про соціальну революцію. Намагаючись змінити політичну тактику, революційність соціалізму заступила тактика «стабілізації капіталізму», що змінює не лише програмові основи соціалізму, але і його історично-матеріалістичну та діалектичну суть.

В автора націократичної концепції визріває висновок, що «для конструктивної, провідної ролі марксова концепція соціалізму не була готова ні програмно, ні психологічно. Окрім тез про «універсальність», програма соціалізму виявляє однобічність і недовершеність: насамперед концепція розподілу вже існуючих матеріальних багатств, а не конкретний план їх творення» [203, с. 26]. Мислитель визнає, що ідеї марксівського соціалізму відіграли позитивну роль у боротьбі робітництва з капіталістичним визиском, за здобуття прав робітників на культурний, правовий і матеріальний розвиток. Успіх соціалістичної концепції М. Сціборський пояснює поверховим сприйняттям мас його ідей, не заглиблюючись у їх філософську основу: «сама по собі спрощена, вульгарна концепція соціалізму при дотику з масами ще більш примітивізувалася, часто стаючи чинником їх деморалізації» [203, с. 26].

Практичним завершенням соціалізму є ідейно-філософська концепція комунізму. Соціалізм й комунізм вийшли з доктрини марксизму, з її матеріалістичним розумінням історії, діалектикою, класовою боротьбою, соціальною революцією та планом створення бездержавно-інтернаціонального соціалістичного суспільства. Згідно з концепцією творця класичного соціалізму К. Маркса викладеною у праці «Комуністичний Маніфест», економіко-промисловий розвиток суспільства обумовлював її «зрілість» для революції. На практиці в економічно розвинених країнах початку ХХ ст. концепція соціалізму не утримує своїх позицій, натомість напіваграрна Росія перша стала тереном для випробування комуністичних ідей.

Виходячи з засад марксівського соціалізму, у концепції комунізму вбудовується інтернаціонально-бездержавне й безкласове суспільство з соціалізованими засобами господарського виробництва та комуністичним розподілом матеріальних благ. Росія стала базою подальшого розгортання класової боротьби пролетаріату, що мала знищити капіталізм в інших державах та поширити комунізм у світі. «На трьох засадах – диктатури, соціалізації продуктивних середників і господарського виробництва та комуністичного споживання матеріальних багатств, комунізм намагався здійснювати реформаторські завдання», – говорить мислитель [203, с. 39].

У 30-ті р. ХХ ст. комуністична філософська доктрина відходить від ідей марксівського соціалізму та ленінського комунізму і стає на шлях «сталінізму». Основою концепту комунізму є суспільний безкласовий колектив, зрівняний в умовах його матеріального існування. Здійснення ленінського комунізму залежало не так від механічного запровадження соціально-економічних форм, як від глибоких змін духовного змісту та психології індивідуальності й цілого суспільства. Вагу цього психологічного моменту розумів і К. Маркс, але захоплений історично-матеріалістичним і діалектичним світоглядом, він не міг інакше його оцінити, як у своїй, чисто механістичній, формулі: «буття визначає свідомість». Недооцінка психологічних факторів у майбутньому катастрофічно відбилася на комуністичній доктрині. «Пояснюючи всі вияви життя самим діянням матеріалістичних факторів, пригнучуючи різноманітний світ ідей і зводячи найважливіші проблеми людського духу до рівня «контрреволюції», комунізм обмежує в творчих можливостях фактор, що в дійсності є передумовою поступу – живу людину», – говорить М. Сціборський [203, с. 41]. Комунізм як явище не став методом розвитку й удосконалення життя, а самоціллю, що підпорядковує їй життя.

Своєрідною реакцією на раціоналізм концепцій лібералізму і соціалізму М. Сціборський вважає доктрину фашизму. Якщо в ідеях демократії нація розглядається як механічне згуртування індивідів, то у фашизмі вважається духовною й традиційно-історичною спільністю, основним чинником розвитку і поступу якої є її колективна воля. Приймаючи націю за найвищу цінність, доктрина фашизму висуває гасло національної солідарності та верховенства держави над суспільними групами, класами або окремими індивідами. «Фашистська концепція держави антиіндивідуалістична; фашизм визнає індивіда, оскільки він збігається з державою, що представляє універсальну свідомість і волю людини в її історичному існуванні», – написано у «Доктрині фашизму» Б. Муссоліні [151]. Побачивши небезпеку зведення суспільства до духовного примітивізму та профанації самої мети життя, ідеологи фашизму протиставили їм традиціоналістичну світоглядну систему. В основі демократичної теорії лежить надмірний культ розуму (раціоналізм, позитивізм), комуністичної та соціалістичної – матерія (історичний та діалектичний матеріалізм), а фашистської – визнання духу, волі та ідей (спіри-

туалізм, волюнтаризм, ідеалізм), як вирішальних чинників історичного розвитку.

Світогляд і устрій концепції фашизму не відкидає зв'язків з уже утвореним укладом духовного, культурного, морального, звичаєвого й суспільно-господарського існування. М. Сціборський вважає, що фашизм ставить собі завдання оновити цей устрій, пристосувати його до змінених умов життя, шляхом повернення до призабутих уже принципів ідеалізму та реконструкції застарілих традиційних соціальних засад [203, с. 48]. Використовуючи позитивні надбання минулого й традицій, ідеологи фашизму знаходять у них джерело свого новаторства, посилюючи та змінюючи їхні зміст і зовнішні форми, ослаблені чи деформовані часом й обставинами.

Доктрина фашизму, на думку М. Сціборського, ґрунтується на традиційності й органічності нації, але крайній централізм суспільного устрою є шкідливим для її розвитку. Ідеалізм і волюнтаризм доктрина фашизму зосереджує в одному центрі: у власній нації. Нація є абсолютною цінністю, якій підпорядковується другорядне. Всупереч концепції демократії, що має тенденцію розглядати націю як механічний збір відповідної кількості індивідів, пов'язаних між собою насамперед реальними інтересами, у доктрині фашизму нація приймається за найвищу історичну, духовну, традиціоналістичну й реальну спільноту, у межах якої проходять процеси існування й творчості цілих поколінь.

Ставлячи в основу своїх ідеалів націю, фашизм ототожнює її з державою, як формою, що найкраще забезпечує національний розвиток. Фашизм визнає імперіалізм вирішальним чинником існування й росту держави-нації [203, с. 49]. Консолідацію нації навколо спільної мети та усунення міжкласових протиріч можна досягти лише за умови тих антисуспільних факторів, що є в капіталістичному устрої. М. Сціборський вважає, що соціальні відносини, зокрема відносини праці й капіталу, фашизм пов'язує не між партійною, міжкласовою й парламентарною боротьбою – як це робить демократія, а методами національної солідарності, що виявляються в узгодженні цілей і співпраці підприємців та працівників [203, с. 51].

Звертаючись до елітаристських теорій, мислитель говорить, що «творчість нації визначає й реалізує меншість, «аристократія» духу» [203, с. 52]. Ця провідна меншість своїм ідейним багатством, активністю, пристрасною волею та здібностями має творити життя, досягати здобутків, а користуватися ними повинен цілий народ. Диктатура для фашизму – фундаментальний елемент державного устрою. Фашистська доктрина ґрунтується на розумінні органічності нації, пов'язаності її окремих соціальних складників як тих атрибутів, що необхідні для здорового розвитку цілого національного організму. Не обмежуючись на проголошенні цієї засади в теорії, доктрина фашизму на практиці мала реконструктивний соціально-господарський план, базований на співпраці класів, позапартійності й корпоративності устрою.

Інакше ставлення у М. Сціборського до суспільного ладу концепції фашизму. Він вважає, що диктатура для доктрини фашизму є стабільним елементом устрою й впливає з певних рис фашистської ідеології, що творить культ сильної одиниці – вождя, і провідної меншості, при одночасній недовірі до майбутньої ролі народних мас. «Формула фашизму – провідна еліта творить і наказує, а маси виконують і підкоряються. Сила доктрини фашизму в тому, що на місці хаотичної безликої дійсності було запропоновано потужну ідею. Слабкість – у надмірному урядовому централізмі його системи та антинародних соціальних ідеях, що стримують процес творчої свободи громадянина», говорить мислитель [203, с. 56]. У теорії енергії еліти ідеолог націократії побачив можливість самоконсервації на прикладі комуністичної структури, що деградувала, а згодом й зникла взагалі.

Загалом, сутність соціальної концепції теорії еліт полягає у природному розподілі на владу та підвладну їй більшість основоположниками якої були Конфуцій, Н. Маккіавелі, Т. Карлейля, Ф. Ніцше, В. Парето, Х. Ортега-і-Гассет, Г. Моска та інші мислителі. Існують різні інтерпретації терміну «еліта»: оригінальність еліти забезпечується аристократичним походженням, інші зараховують до неї багатих або найбільш здібних. Вважається, що входження в еліту є функцією особистих заслуг та якостей. Платон порівнював політичну нерівність з духовними якостями, що характерні певним соціальним групам населення. А Конфуцій поділив суспільство на «шляхетних людей» та «низьких людей» в залежності сповідування ними моральних та соціальних якостей. В той же час Г. Моска та В. Парето припускають, що у залученні до еліти важливим є соціальне походження людини, а тільки потім симпатія чи антипатія лідера. Вказані концепції засновувалися на різноманітних релігійних та моральних поглядах. Першими хто збудував концепцію еліт емпіричним шляхом на реальних політичних подіях були представники італійської маккіавеліанської школи політичної соціології: Г. Моска, В. Парето, Ж. Сорель, Р. Міхельс. Проте, в основу європейських тоталітарних режимів фашизму та нацизму були покладені ідеї надлюдини Ф. Ніцше докладно розглянуті у попередньому підрозділі.

У 20–30 рр. ХХ ст., в умовах кризи демократії, диктатура була чи не найбільш актуальною системою суспільного устрою. Вона зароджується із системи доцільності, а не як самоціль. Цілком протилежно представляється внутрішній і реальний зміст диктатури фашизму та інших авторитарних рухів. Диктатура для фашизму не лише спосіб політичного керування, синтез його суспільного світогляду, що здатність до керівництва визнає лише за індивідуальністю й провідною меншістю. Підходячи до критичного обговорення проблем диктатури, провідної меншості й народної маси, М. Сціборський відзначає, що в аспекті історії вони не є новими. Він підкреслює раціональність тези фашизму про величезну, конструктивну роль творчої індивідуальності в процесах життя. Геній, воля, традиція, духовна сила, ро-

зумова вищість, моральність, активність людської особистості завжди були двигунами ідей, культури й прогресу, у побудові нових епох. М. Сціборський висловлює чітку позицію: «заперечення творчих здібностей народних мас приведе до заперечення значної частини історії культури людства» [203, с. 59].

На думку мислителя, конструктивізм має не обмежуватися ділянками народного побуту, традиції й культури, а стає джерелом нових ідей та творчих здобутків. З іншого боку, народна більшість, на думку мислителя, з огляду на свою масовість і неформальність мало придатна до головної, планової, систематичної ролі в широкому державному масштабі. «Виявляючись у вирішальних моментах у вигляді стихійних здвигів і зривів, її енергія розпорошується. Координація цієї енергії, уложення її в певну, постійно й правильно діючу систему, свідомість цілей і способів їх досягнення належить уже еліті, провідній меншості нації», – говорить М. Сціборський [203, с. 60].

Паралізуючи в реальному житті всі прояви народної ініціативи, критичності й самодіяльності, зобов'язуючи всіх лише до сліпого послуху та виконання волі одиниці, унеможлиблюючи суспільне виховання мас і привчаючи їх орієнтуватися виключно на вказівки пануючої касты, концепція диктатури руйнує умови, у яких утворюється тип сильної, активної, ініціативної людини. М. Сціборський упевнений, що доктрина фашизму та інші рухи засновані на традиціоналістичній парадигмі відкрили забутий світ великих ідей і традицій. В основу своєї чинності вони поклали здорові принципи авторитарності провладу нації, ієрархії, обов'язку й дисципліни. У цих умовах диктатура є тим мобілізуючим і виховним фактором, що пориває за собою більшість і твердою рукою скеровує її до розбудови духовних і реальних цінностей [203, с. 65].

На основі ґрунтовного аналізу згаданих ідеологій, наголошенні на не прийнятності негативних, з огляду на соціальну практику, ідей цих концепцій, М. Сціборський вибудовує власний проект майбутнього України – націократію, головним замислом якої є державність українського народу. І в цьому він був не поодиноким. На думку українського соціал-демократа В. Старосольського задля задоволення інтересів нації, будь-то індивідуальних чи колективних, необхідно оволодіти наймогутнішим суспільним механізмом – державністю. Визнавши націю самостійним центром надособових інтересів та кінцевою інстанцією розвитку суспільства, В. Старосольський наголошує, що тільки нація є «природним власником держави», центром її інтересів. «Державна суверенність» є тотожною «суверенності нації» [173, с. 629]. Устремління до державної незалежності В. Старосольський пояснює раціональним елементом, оскільки воля сама по собі є безмежною цінністю. Тому намагання частини нації, що знаходиться під чужим пануванням, до злиття з державною її частиною має раціональний характер.

Відзначається своєрідністю розуміння понять «держава» та «нація» у монархіста В. Липинського. Ставлячи знак рівності між державою і національною приналежністю, він орієнтується на ідеї європейської політичної думки кінця ХХ ст. «Нація – це всі мешканці даної Землі і всі громадяни даної Держави. Тому дійсним українцем є всякий, хто живе на Землі України і хто працює заради неї» [173, с. 330]. Він вважає, що українську націю можна б найкраще сконсолідувати на основі «територіального патріотизму» – почуття любові до рідного краю як органічної цілісності в усіх постійних мешканців української землі, незважаючи на їх соціальну належність, віросповідання, етнічне походження, мову, культуру. Водночас він звертає увагу на екзистенційні основи нації, застерігає від штучності її творення. Коли відродження нації, наголошує В. Липинський, відбувається без любові до корінної нації в усіх її класах і групах, без того ідейного національного пафосу, того романтичного захоплення образом повної волі й незалежності нації, що йшло в парі з відродженням в усіх європейських народів, – то з самого поняття «нація» викидається весь його живий творчий зміст. Залишається тільки форма – мертва шкаралупина без зерна.

Філософським підґрунтям націократії є уявлення про націю як органічну, але диференційовану спільність. Нація для М. Сціборського є найвищою формою людського співжиття. Виходячи з цього, вона є абсолютною, насамперед духовною цінністю. Важливо зазначити, що ідеолог націократії розумів націю не стільки як етнічно та культурно-гомогенну групу, що мешкає на певній історичній території, скільки як духовну спільноту. Він вважає «головними підставами й двигунами життя нації... її дух і волю до творчості та боротьби» [203, с. 66]. Етнічна ж спільність не подається як єдина основа нації. Визначаючи ідеологічні підстави нації, мислитель чітко визначає принципи і методи формування української нації. Український націоналізм ставить за мету створення соціального та господарського ладу самостійної української держави на принципах націократії.

У своєму розумінні поняття «нація», український традиціоналізм споріднений з тогочасними європейськими традиціоналістичними рухами. «Нація є найвищою органічною формою людського співжиття, з власним неповторним внутрішнім і духовним змістом, що виходить з традицій на підставі природних властивостей даної людської спільності, її моральної єдності та стремління здійснювати свої власні історичні завдання», – говорить мислитель [203, с. 66]. «Коріння нації виростають із глибини віків, а традиція прямує в незбагненну прийдешність» [203, с. 75]. Націоналістичне розуміння нації ґрунтується на спіритуально-волюнтаристичному світогляді Д. Донцова, такому, що «головними підставами й двигунами життя нації вважає її дух (ідеї) і волю до творчості та боротьби».

Кожна нація збільшує свої духовні та фізичні сили, перебуваючи в стані невинного зростання. Коли цього не відбувається, нація перебуває на

шляху занепаду та деградації. До певного часу засоби зростання є інтенсивним використанням внутрішніх ресурсів. Коли ресурсів не вистачає, перед нацією постає питання: або зупиняти розвиток, або шукати зовнішніх, екстенсивних чинників своєї енергії утворюючи імперіалізм. «Національно-державницький імперіалізм – це неминучий прояв історії», – говорить М. Сціборський [203, с. 68]. Національний імперіалізм, повторює за ним В. Старосольський, проявляється найяскравіше, коли нація вступає в стадію довершення свого внутрішнього формування. Тотожним за своєю соціальною суттю є прояв месіанізму. В цих проявах вимальовується життєва сила, енергія, самовпевненість спільноти чи індивіда не тільки в моменти успіхів та підйому, а й у часи лихоліття та невдач [173, с. 615].

«Основою життя є противенства, боротьба і сила. Будь-яка національна ідея й національний інтерес є запереченням ідей та інтересів. Концепція українського традиціоналізму будується на максималізмі, егоїзмі, любові до свого, нетерпимості до ворожого» [203, с. 70]. При обранні засобів визволення української нації М. Сціборський не обмежує себе ніякими «загальнолюдськими» нормами «справедливості», милосердя та гуманізму, вважаючи, що вони можливі до здійснення тільки в умовах взаємності.

М. Сціборський зазначає, що передумовою забезпечення всебічного розвитку нації та її активної ролі в світовому оточенні є власна держава [203, с. 71]. Державна організація узгоджує взаємозалежність та вільний розвиток сил нації. Факт існування нації не зумовлюється її державною незалежністю, проте тільки через державу нація стає творчим чинником. Основне завдання нації мислитель бачить у розширенні державних кордонів у межах етнографічного простору. Неможливість досягти свого державного об'єднання позбавляє націю належного розвитку. М. Сціборський вважає, що «нація є підставою людської спільноти й джерелом духової та матеріальної творчості, а держава життєвим здійсненням нації, засобом, що забезпечує, удосконалює й збагачує її існування» [203, с. 73].

На думку мислителя, не внутрішня боротьба часткових інтересів, а тільки солідарні, узгоджені зусилля всього суспільства, спрямовані на забезпечення сили й ладу держави, можуть гарантувати в лоні нації всім її прошаркам внутрішній мир, охорону, працю, законність, соціальну справедливість і розвиток [203, с. 74]. Державний устрій, згідно концепції націоналізму М. Сціборського, засновано на авторитеті влади й організований на органічному принципі участі в державному керівництві працюючих верств української нації. Тільки творчі, продуктивні соціальні складові нації, вважає мислитель, є гідними до керування державою. На цих принципах будується концепція системного устрою українського націоналізму, що її мислитель називає націократією.

Певною мірою з поглядами М. Сціборського погоджується монархіст В. Липинський. Однією із основних тез його концепції є те, що державу

можна будувати за ініціативою провідної верстви або аристократії. Саме цій верстві він відводить особливу роль «провідної верстви», «панства», «національної аристократії», «еліти» без огляду на її походження. Вона мислиться як основа, організатор, правитель і керманіч нації. Прикметами національної аристократії постають матеріальна сила, моральний авторитет і воля до влади та консерватизм. «Без національної аристократії без сильних і авторитетних провідників та організаторів нації в її тяжкій боротьбі за існування немає і не може бути нації». Передумовою провідної ролі аристократії є її прагнення влади, готовність до боротьби за цю владу. Тобто аристократія мусить бути «стихійно імперіалістичною» [173, с. 330].

В. Липинський усвідомлював і повністю сприймав потребу й неминучість далекоюсяжних соціальних змін. Але він вважав, що аристократія мала б стати єдиною ланкою між «старою» і «новою» Україною і завдяки цьому забезпечити тяглість національного життя, розвиток якого характеризується високим ступенем перервності. Він не дивився на аристократію як на замкнену суспільну верству або касту: аристократія є активною меншістю, яка об'єднує найкращих і найактивніших членів усіх класів. Саме вона творить матеріальні й духовні цінності, які стають власністю всього суспільства.

До політично-творчого фактора В. Липинський відносив тих, хто безпосередньо стимулював розвиток економіки. Інтелігенція – не є продуцентом у цьому плані. В суспільно-політичній структурі вона покликана бути посередником між суспільними класами завдяки культурній та інтелектуальній праці. На думку В. Липинського, інтелігенція не повинна займатися створенням ідеології, партійною роботою, будівництвом і керівництвом державою. Власна держава можлива тільки на ґрунті компромісу, між українськими класами в ім'я бажаного всіма законного ладу і спокійної праці. Така держава можлива за умови спільної для усіх класів національної культури, спільної оборони своєї території і спільного для усіх права нації на самовизначення. Тобто йшлося про суверенність на своїй землі, якою користувалися, на думку В. Липинського, європейські нації. Політика, у його розумінні, є вмінням обрати такий метод здобуття та організації влади і організації громадянства, який би уможливив будову і збереження окремої держави на українській землі і забезпечив існування та розвиток української нації.

Внутрішній поділ нації на окремі складники, щодо їх суспільних форм і функцій протягом історичного процесу змінювався. За М. Сціборським, у ході історичного розвитку нація набуває все більш складної соціальної структури. Це є наслідком поглиблення поділу праці, що супроводжує науково-технічний прогрес. Утворюються класи, соціальні групи, різниця між якими дедалі поглиблюється, виходячи за межі суто професійних відмінностей у культурну площину. Зростаюча диференціація потребує більших зусиль і можливостей щодо координації соціальної системи та гармонізації суспільних відносин.

Проблеми соціальних груп, їх взаємозалежності та відношення до нації й держави належать до актуальних проблем сучасності. Тут лежить вузол боротьби ідей і суспільних антагонізмів, що породили соціальні конфлікти й революційні рухи. «Кожна національна спільнота має дві сторони свого буття: духовну й матеріальну. Як духовна творчість підлягає законам якісної, індивідуальної градації, так і матеріальна чинність суспільства базується на виробничій градації, що диктується життєвою доцільністю й називається суспільно-господарським поділом праці» [203, с. 76]. Закон розшарування суспільства відповідає різноманітності й градації самого життя, що ніколи не укладається в однотипні схеми. Виходячи з принципів якості, творчого обов'язку та національної етики, націократія сповідує устрій, здатний забезпечити кожному продукуючому членові суспільства всебічний розвиток, правове положення й справедливу винагороду його праці [203, с. 79].

Мислитель вважає, що у середині нації проявляються певні розбіжності інтересів окремих суспільних груп. Основою внутрішнього устрою є духовно-вольові фактори, проте він не заперечує вплив і матеріальних чинників. Гармонійне співробітництво соціальних груп порушується в умовах застарілої суспільно-виробничої структури нації. За основу своєї суспільно-виробничої будови націократична концепція бере творчі групи: селянство, робітництво й інтелігенцію, що є лідером перших двох на шляху у творче майбутнє соціальної злагоди й солідарності. Соціально-економічні засади націократії є панування нації у власній державі, що здійснюється владою соціально-корисних верств. Солідаризація й пріоритет узагальнених інтересів нації можливі за здійснення в умовах суспільно-виробничої модернізації держави, що спирається на надкласову суть націократії, яка б забезпечила регулювання соціально-економічних розбіжностей.

Солідаризм як соціально-економічна течія набула особливого поширення у Франції, де її найвідомішими представниками були Ш. Жид, Е. Дюркгейм, Л. Буржуа [238]. Вони розглядали механізми соціальної організації та самоорганізації як несумісні з основними принципами державницького соціалізму, який пізніше набув найбільшого розповсюдження у Росії. Якщо Е. Дюркгейм уважав головною формою реалізації принципу солідарності профспілки як особливі форми асоціації виробників, то Ш. Жид, який надрукував в 1909 р. програмну роботу «Кооперація», – відповідно органи споживчої кооперації. Варто згадати ідеї видатного українського економіста і соціолога М. Туган-Барановського та його фундаментальну працю «Про соціальні основи кооперації», яка перебуває у руслі філософської концепції солідаризму, проти якої саме з позицій затятого етатизму виступив Ленін. Між іншим, ідеї трудової споживчої кооперації мали не тільки великий вплив на теоретиків українського націоналізму, але й відіграли неабияку роль в утвердженні економічної складової ідеології [238]. У праці соратника М. Сціборського П. Боярського «Національний солідаризм» здійснюється

результативна спроба обґрунтування необхідності стабільного функціонування солідаристського суспільства як єдності ліберально-ринкової, державно-капіталістичної та корпоративної соціальних парадигм за домінування національного чинника [32]. У цілому різноманітні теоретичні напрями як європейських, так і національних українських ідей об'єднує спільна опозиція до державницького капіталізму і граничного лібералізму з притаманним їм утилітаризмом та космополітизмом.

Концепція націократії соціально-економічну сферу буде на критичному досвіді й поєднанні старих доцільних елементів із новими формами та завданнями суспільного життя. Життєздатні принципи капіталізму ідеологія використовує в реформованих суспільно-виробничих умовах. М. Сціборський не заперечує приватну власність, економічну свободу й прагнення господарського зиску. Він вважає, що приватна власність та ініціатива, право на зиск – проблеми не лише економічні, але й психологічні, що є рушійними силами господарського розвитку. Націократія повертає цим рушійним силам втрачений при капіталізмі властивий зміст. Для збереження рівноваги націократія надає соціально-економічній системі комбінований характер, де приватна власність і економічна свобода поєднуються із здійснюваними державою принципами господарського планового контролю й з різними видами колективної власності там, де вона обумовлюється самим характером господарства [203, с. 84].

У своїх ідеях М. Сціборський не був поодиноким. Початок ХХ ст. породив у Європі безліч рухів і течій, доктрини яких неймовірно поєднували подекуди абсолютно протилежні ідеї та цінності. Першим і найбільш важливим синтезом, що визначив розвиток політичних ідей на початку ХХ ст., вирішальних, а то й основних для появи фашизму, стало поєднання ідей «інтегрального націоналізму» Ш. Морраса і революційного синдикалізму Ж. Сореля. Антикапіталізм Ж. Сореля суворо лімітований політичними, інтелектуальними і моральними аспектами ліберальної буржуазної системи. Революція Ж. Сореля прагне зруйнувати теорію природних прав, усунути права людини, підірвати утилітарні, матеріалістичні засади демократичної політичної культури. Він прагнув відродити виробничий капіталізм замість паразитуючого капіталізму великого капіталу, бірж, фінансистів. Революційна теорія глибоко прив'язана до ринкової економіки, в сферу якої держава не втручається. Як Ж. Сорель і Ш. Моррас М. Сціборський прагне революції моральної, інтелектуальної, політичної. Причини відносної невдачі подібних ідей криються у об'єктивній ситуації, що склалася під час та після Першої світової війни, та у розбіжностях самих доктрин. Водночас спроби поєднати революційний синдикалізм і націоналізм, здійснені на початку ХХ ст., не можна назвати повністю безуспішними. Згодом, з урахуванням цього досвіду буде формуватися італійський фашистський рух і рух нонконформістів

у Франції. Ідеї синтезу націоналізму і синдикалізму знайдуть своїх прихильників у багатьох країнах Європи.

Зберігаючи комбінований принцип колективного й приватного інтересу, економічна система націократії М. Сціборського ґрунтується на змішаних засадах націоналізованої, муніципальної, приватнокапіталістичної і кооперативної промисловості. Внутрішній зміст соціально-економічного устрою заснований на пріоритеті загальних інтересів нації й національної солідарності, що знаходять своє втілення у формі організації суспільства. Цією формою внутрішнього соціального поділу нації є державний синдикалізм. На думку М. Сціборського, соціальні групи нації є органічними спільнотами, що в кожному конкретному історичному періоді надають структурі суспільства конкретних форм. Проблема соціального поділу нації є надзвичайно складною, яку неможливо вирішувати методами класової реакції, що намагається стримати розвиток суспільних і господарських відносин, чи вузькоглядними догмами перманентної класової війни. Дійсність свідчить, що капіталізм і марксизм проявляються в соціальній площині в однакових за сутністю формах тому, що вони є класовими концепціями. «Націократія заперечує принцип класової боротьби та право окремих соціальних груп на монопольне панування в державі й на експлуатацію суспільства. Розглядаючи націю як живу природу, вона переносить розв'язку соціальних проблем у площину національної солідарності заснованої на принципі надкласовості» [203, с. 86].

Фактично, М. Сціборський ретранслює ідею Е. Дюркгейма про зв'язок розподілу праці й соціальної солідарності [90, с. 334]. Думки українського мислителя збігаються з судженнями Е. Дюркгейма у розумінні необхідності створення професійних груп (синдикатів) задля впровадження нових форм соціальної регуляції. В основі синдикалізму націократії лежить сприйняття членів суспільства як виробників певних матеріальних та духовних цінностей – соціальна роль індивіда або групи визначається їхньою виробничою функцією. Державний контроль, за М. Сціборським, поширюється на провідні галузі економіки, регуляції має підлягати цінова політика та певні сфери торгівлі. Інші галузі економіки мають бути сферою приватної ініціативи.

Ідея синдикалізму обумовлена господарською спеціалізацією об'єднань людей задля охорони їхніх професійних інтересів. «Антисоціальні тенденції капіталізму, що загострювалися з розвитком промислового пролетаріату, породжуючи класову боротьбу, викликали появу нових форм професійних об'єднань – синдикати. Синдикалістичний рух проявився в кількох формах: революційний синдикалізм став інтернаціонально-класовою концепцією; революційний синдикалізм бачить своє завдання в об'єднанні й захисті інтересів окремих професійних груп, що мають творити автономні господарські організми у вигляді синдикатів», – говорить М. Сціборський [203, с. 87]. Від революційного синдикалізму, державний синдикалізм української націо-

кратії різняться відмінністю світогляду й завдань суспільної реконструкції. Державний синдикалізм заміщає інтернаціонально-класову суть революційного синдикалізму культом власної нації-держави. Державний синдикалізм розглядає всіх членів суспільства як виробників певних цінностей. Виробнича функція індивіда й груп стає вирішальною в означенні їх ролі в суспільстві.

Націократична концепція виробничу анархію змінює господарським планом. Соціальну структуру нації визначають її продуктивні групи. Концепція націократії бере синдикалізм за основу свого суспільно-економічного устрою, перетворюючи саму державу в спілку працюючих, де кожний громадянин і соціальні колективи співпрацюють на означених їхньою функцією місцях для досягнення загально-духовного й матеріального розвитку суспільства. Виробничі групи мають бути зорганізовані в синдикати відповідно до своєї професії та господарських функцій. Основними групами, що репрезентуватимуть у синдикатах інтелектуальну й фізичну працю нації, є продукуюча інтелігенція. Синдикати окремої виробничої категорії мають гуртуватися згідно з адміністративно-територіальним поділом держави і принципом вертикальної централізації у вищі об'єднання – синдикалістичні союзи. «Державний синдикалізм, виходячи з неподільної єдності нації, водночас рахується з органічністю її поділу на окремі складники та пов'язує ці останні функціональною залежністю знову в єдність, реалізуючи в цей спосіб свій зміст режиму панування цілої нації у власній державі», – вважає мислитель [203, с. 75].

Свій визвольний шлях український традиціоналізм базує на національній революції. «Національна революція – це внутрішній, різноманітний у своїх виявах, ідейний, духовно-вольовий, визвольний і державно-творчий процес української нації, спрямований до її звільнення, скріплення, впорядкування та забезпечення для неї гідного існування», – говорить М. Сціборський [203, с. 92]. У перехідному етапі революції ідеї націоналізму мають ґрунтуватися на принципах національної диктатури з революційно-військовим характером, а згодом, по закінченню національної революції, вона еволюціонуватиме на громадську базу. Історичний досвід Європи показав неможливість самостійного переходу диктаторських, та навіть авторитарних систем, у мирне русло перетворення на громадянське суспільство. У цьому етапі завдання диктатури полягатимуть у скріпленні наслідків здобутої перемоги й підготуванні загальних умов переходу нації до нормального націократичного устрою. Проте, М. Сціборський розуміє, що «покладаючи на диктатуру надзвичайні історичні завдання, націоналізм водночас усвідомлює небезпеку її самоконсервації й застарілості» [203, с. 96].

Схожою за своїми глибинними цілями є консервативний аристократизм В. Липинського. Він пропагував його задля утвердження в українському націотворчому процесі організованих сил авторитету, дисципліни, правопорядку, політичної культури, здатних стати в майбутньому носіями української державної влади. За його словами, найкращих організаторів

знайти і залучити до державної праці не може навіть найкраща виборна влада, оскільки вона понад усе рахується не з талантом, а з партійним цензом людини. Націотворчому процесу підпорядкований і монархізм В. Липинського, який мав стати об'єднуючим центром, загальноновизнаним авторитетом у протистоянні, політичній конкуренції різних сил і груп, що могли б вплинути на українську державність.

Постійний державний лад націократії має бути наслідком визвольних і підготовчо-реконструктивних зусиль національної диктатури та означатиме перехід нації до кінцевих, завершальних етапів національної революції. Запроваджуючи республіканський устрій, націократична концепція відкидає партійну систему, замінюючи їх синдикатами, об'єднаними у дорадчому органі Всеукраїнській Господарській Раді. В той же час, адміністративний розподіл на краї з власними Краєвими Радами й урядами більше тяжіє до федералізму. Сьогодні в українському суспільстві йде дискусія навколо конституційної та територіально-адміністративної реформи. Запропонована схема державного устрою може бути корисною у впровадженні принципів перерозподілу усіх видів повноважень по осі «центр-регіони» й взаємоконтролю різних рівнів представницьких органів влади, та впровадження системи місцевого самоуправління.

Загальнодержавна законодавча влада має втілюватися у діяльності Державної Ради, члени якої обиратимуться шляхом голосування. Завданням голови держави ставиться координація дій законодавчої та виконавчої гілок влади, усуваючи можливі протиріччя між ними. Судова влада має стояти на сторожі законності та конституційності. Голову держави концепція М. Сціборського наділяє сконцентрованою авторитарною природою націократичної держави, що сполучає у собі здорові елементи монархізму й відповідальності. На його думку, Україна мала би бути авторитарною, але належною мірою й децентралізованою республікою, що всіма елементами свого устрою відповідала би істоті націократії як режиму панування нації у власній державі [203, с. 100]. Так мав би виглядати постійний державний лад націократії.

Таким чином, націократична концепція є утопічною системою суспільного устрою з яскраво вираженими авторитарними рисами. Зберігаючи принцип виборності влади і розподіл влади на законодавчу, виконавчу і судову, вона є безпартійною соціальною системою. Наявність краєвих урядів та виборність влади забезпечать достатній рівень децентралізації влади, щоб запобігти скочуванню до диктатури, а державне представництво і контроль на місцях забезпечать координованість загальнонаціональних і регіональних інтересів. Націократія є соціальним націоналізмом, перенесеним в економіку. Мислитель бачив націоналізм не як романтичний ідеал поета, а як систему доцільності, породжену соціальними потребами. У концепції М. Сціборського солідарність є необхідною умовою здоров'я нації, її єдності і спроможності творити своє майбутнє. Проте, в умовах регіональної поліетніч-

ності сучасного українського суспільства виглядає нездійсненою сама система соціального націоналізму. Втратили свою актуальність й такі ідеї, як національна революція та диктатура, національна винятковість та нетерпимість. У той же час позитивним у концепції філософа є наголос на необхідності дослідження витоків українського народу, звернення та відродження споконвічної традиції. Важливими нині є такі елементи солідаристського концепту як збалансування приватної та державної власності в інтересах усього суспільства, заперечення принципу класової боротьби та права окремих соціальних груп на монопольне панування у суспільстві, реформування системи професійних організацій (спілок), яка сьогодні фактично не спроможна до захисту працюючих, система перерозподілу влади між представницькими органами різних рівнів.

Підсумовуючи, можна згадати іспанського філософа Х. Ортега-і-Гассета, який майже водночас зі М. Сціборським писав, що сутність нації, перш за все, полягає в участі у національному проекті та стимульованій цим згуртованості. «Державна міць народжується з самочинної і глибинної згуртованості «підданих», а не з спільності мови чи походження», – констатує Х. Ортега-і-Гассет [164, с. 167]. Практична цінність націократичної концепції М. Сціборського полягає в тому, що він намагався застерегти українську еліту від сприйняття майбутньої соціальної організації України лише в координатах популярних у ті часи концепцій «соціалізм-капіталізм».

2.5. Український традиціоналізм у сучасному соціумі

Значення традиціоналізму у розвитку українського суспільства на межі ХХ–ХХІ ст. у різних його проявах є предметом аналітичних рефлексій суміжних з соціальною філософією суспільствознавчих наук та знаходить відображення у різних методологічних підходах. Польський культуролог О. Гнатюк визначає такі методологічні підходи: постколоніальний, деконструктивізм, мультикультуралізм і методично невизначений апологетизм [45, с. 31–32]. Інтерпретація проблем розвитку українського суспільства у категоріях постколоніалізму не відповідає реальності. Українці брали активну участь у творенні культури імперії, а для класичних колоніальних народів це не було можливим. Деміфологізація, що залишається у руслі деконструктивізму, не виходить за межі національної міфології, тому не вичерпує проблематику трансформації подальшого суспільного розвитку держави. Нині існує популярна в українській гуманістиці апологетична течія, невізначена у методологічному розумінні. Представники цієї течії намагаються довести, що в незалежній державі умови для розвитку української традиції виявляються гіршими, ніж у попередні епохи. Головною ідеєю на пряму є нативістська концепція, за якою здатність людини до сприймання простору та часу є природженою, що існує апіорно, не розвиваючись у процесі досвіду і протистоїть емпіризму [211]. Об'єктивне дослідження сучасних про-

явів українського традиціоналізму можливе за допомогою використання міждисциплінарного підходу.

У першому підрозділі другого розділу роботи проведено обґрунтування особливої ролі українського письменництва ХІХ–ХХ ст. у творенні сучасної української національної ідентичності. Протягом цього часу, за браком реальних державотворчих сил, відродженням, модернізацією та впровадженням традицій та культури займалося саме письменництво. Яскравими прикладами цього є: вагомість поезії Т. Шевченка, І. Франка й Лесі Українки в цьому процесі, модерніст В. Винниченко політичний діяч Української Народної Республіки [37; 48, с. 346]; суспільний резонанс і політичний вимір літературної дискусії, започаткованої М. Хвильовим; суспільна та національна місія шістдесятників (В. Стус та І. Дзюба); культурне значення діячів напередодні проголошення незалежності України (І. Драч, Д. Павличко, П. Мовчан, Л. Танюк), дебати яких про ідентичність літератури та культури кристалізували бачення майбутнього українського суспільства, відбувалося це завдяки публічному дискурсу, пресі, телебаченню, радіо та Інтернету.

У своєму дискурсі культурна еліта використовує такі поняття: «нація», «культурна ідентичність», «національна ідентичність», «українська національна ідея», «традиція», «модерн». У сучасній науці категорії акультурації та контракультурації, є поширеними та певною мірою пов'язаними, тим часом нативізм і націоналізм мають різні дефініції. На сьогодні головним мотивом у дослідженні цих понять є трансформація національної ідентичності та культури.

Культура розвиненої нації динамічна. На кожному історичному етапі її розвитку одночасно діє декілька традицій, відмінних одна від одної акульованим у них культурним матеріалом і способом його структурної організації, вважає український філософ О. Забужко [84, с. 6]. Головними напрямками розвитку української суспільної думки протягом останнього століття були націоналізм, демократія, лібералізм, консерватизм, соціалізм, комунізм та фашизм. Штучне згортання живого ідейного розмаїття до кількох складових марксизму закономірно виснажує «систему живлення» й самої маркситської філософії, унеможлиблюючи її подальший розвиток.

Процес успадкування в царині духовної культури не є лінійним, і з плином часу для реставрації й активного функціонування в структурі нової традиції притягується матеріал, який досі не актуалізувався. Але, поруч із занепадом єдиної філософської традиції, вважає О. Забужко, таке вимивання історико-філософського ґрунту культури має негативні наслідки для соціальної практики, оскільки сама культура ставить перед філософською теорією саме ті питання, на які ця теорія відповісти просто не в змозі [84, с. 7].

Відродження традиції, силоміць перерваної й винесеної за межі культурної пам'яті (навіть інституційно через закриття доступу до першоджерел і вилучення з освітнього процесу), сприятиме як розширенню обріїв філо-

софської рефлексії над затяжною духовною кризою, так і опосередковано шляхом відновлення цілісності української культури, ретроспективній компенсації неповноти теоретичного самоусвідомлення української культури як об'єктивації буття українського народу [84, с. 7]. Такий синтетичний погляд на культурну спільноту як на єдиний, розгорнутий у соціальному часі й соціалізованому просторі континуум і водночас як на суб'єкта всезагального процесу, О. Забужко називає терміном «національна ідея». Філософією національної ідеї вона вважає усі філософські рефлексії над національною ідеєю – від академічного трактування логіко-понятійного дискурсу до художньої літератури включно. До них відносять усі види словесної культури, у яких національна свідомість ставить собі смисложиттєві чи реальні питання, що зачіпають не лише інтелект, а цілу людську істоту, яка є насуцною для буття національної спільноти в усій його ціннісно сприйнятій людиною конкретності.

Абстракція «національна ідея», яка для націоналістів є вектором історичної континуальності культури та «духовним» змістом внутрішньої та зовнішньої політики національної держави, сьогодні безсила перед сучасними змінами. Національна ідея потребує нового трансформаційного ідеологічного наповнення, яке б відповідало цивілізаційним, технологічним, науковим, інформаційним реаліям початку ХХІ ст., плюральності різних сфер суспільного життя українського соціуму [38, с. 382]. Зокрема, окрім традиційної етнокультурної складової, повинні постати такі соціальні чинники, які б відображали проблеми суспільного буття (природного доквілля, системні кризи та інші цивілізаційні виклики). Щодо функціональних можливостей тих чи інших націєцентричних постулатів як елементів локальної, регіональної «правди» серед інших смислових регуляторів цивілізаційного процесу варто зауважити таке: засвоєння та їхній «зміст» безпосередньо залежить від рівня розвитку суспільства, а також від його суспільних, економічних та інших потенціалів.

З цього приводу В. Лісовий зазначає, що «способи мовлення пов'язані зі способом мислення: наївно припускати, що ті мовні засоби, з допомогою яких ми формуємо свої ідеї, ніяк не впливають на зміст цих ідей чи на їхню «працездатність» [154, с. 594]. Це безпосередньо пов'язано з адаптацією широких верств населення, а в першу чергу інтелектуалів країни, представників наукової, інформаційної та інших сфер діяльності до нового способу суспільного мислення, до фундаментальних змін у ціннісно-смисловому осягненні національного питання. Таке поєднання «уявних» (мова, культура, історична пам'ять, вірування, релігія) та «предметних» (державна економіка, цивілізація) цінностей у сучасній культурі жодним чином не встановлює «бар'єр» між двома задекларованими векторами: збереження минулого і необхідність формування конструктивного майбутнього. Саме уявне є тим безперервним шлейфом, котрий через покоління зберігає етнокультурні ат-

рибути, і саме предметне є тією необхідною «амforoю», «оболонкою», «формою», що зберігає етнічну автентичність, котра самоідентифікує суспільство через звичаї та ментальність.

Закономірно, що довготривала відсутність державної незалежності України на рівні осмислення та подальшого формування модерністського фантому «національної ідеї» призвела до певного зміщення та дисбалансу у цьому понятті. Адже в багатьох сучасних роботах, присвячених національній ідеї, образ «держави» й надалі постає ілюзорним, таким, що плекається надією, а не реальним, конкретним, складним, функціональним механізмом, яким є будь-яка держава. Для націоналістів (Д. Донцов, Ю. Липа, М. Сціборський, Ю. Вассиян, Л. Ребет та інші) такий гіпертрофований етатизм набував символічної бінарності: суспільство як «Пекло» (адже активна, «свідома» меншість мусить виховувати «етнічну масу») і держава як «Рай» (хімерний, ілюзорний, містичний фантом, де всім буде добре).

Необхідно зауважити, що в такому розумінні загальнопоширене поняття «національна ідея», яке широко вживається в науковій сфері, є несучасним і непродуктивним. Воно тотально не враховує «предметні», конкретні реалії суспільства й політичної нації, ті цивілізаційні «виклики» постколоніальної доби, з якими зіткнулася Україна після розпаду СРСР та на початку ХХІ ст. Як не парадоксально, але від цього безпосередньо залежить і прочитання минулого, тієї дійсності, яка постає уявленою цінністю, що несла відбиток державопрагнення. Відмова від абстрактного кліше «національна ідея», як поняття, що нічого не здатне відобразити, є першою передумовою не лише нового прочитання української історії, а й постане серйозним поштовхом для формування нового способу суспільного мислення, яке розглядатиме дійсність інструментально, «поадресно», предметно, а значить міститиме нові механізми для суспільної консолідації на ґрунті реальних проблем.

Сучасний світ набуває нового полярного, конфронтаційного окреслення. Перед лицем зростаючих мультикультурних віянь західного євроатлантичного світу, закономірно, в тих чи інших країнах цілком можливі незначні спалахи націоналістичних, ксенофобних реваншів, особливо це торкатиметься регіонів із «неповною», «фрагментарною» поліетнічністю, де одним територіям буде властива патріархально-етнічна цілісність, а іншим – культурна строкатість. Стратегія «сили» (націоналізм, шовінізм) і стратегія «взаємодії» (ліберальна багатоманітність, полікультурність) у таких суспільствах та країнах надто довго шукатимуть суспільного консенсусу.

Націєцентричні постулати (які модерністи абстрактно називають «національною ідеєю») як організуючі чинники регіональних та більш глобальних соціокультурних об'єднань, поза сумнівом, мають безпосереднє відношення до прагнень та волевиявлення тієї чи іншої спільноти, а значить у її рамках поєднуються інші ідеї та принципи, що формувалися упродовж століть. Утім абстракція «національна ідея» не є ретранслятором дійсності, а

певним проектом впливу, певним об'єднавчим чинником «фрагментів» дійсності, особливо ж історичної пам'яті, яка в процесі такої «селекції» актуалізується, отеперішнюється. Для пошуку оптимальної моделі суспільного консенсусу для різних автентичностей в Україні доцільно говорити не стільки про національну ідею, скільки про загальнонаціональну доктрину розвитку, що задовольнить усі можливі права та свободи (починаючи з національних меншин й корінного народу – до субкультур: культурних течій і напрямів, інвалідів тощо). Один із найвизначніших мислителів сучасності Ч. Тейлор, пропонуючи власну концепцію етики автентичності, згідно з якою ліквідується ієрархічне розуміння суспільного, зазначає: «Те, що підтримка автентичності набуває вигляду м'якого релятивізму, означає, що енергійний захист будь-якого морального ідеалу унеможлиблюється. Бо такий захист, як уже сказано, вимагає припущення, що окремі форми життя є насправді вищими за інші, а культура толерантності відгороджується від таких тверджень» [38, с. 384].

Закономірно, що кожна нація (держава) задля власного процвітання повинна виробляти ті чи інші стратегії подальшого розвитку. У такому випадку вони класифікуються як інтернаціональні, оскільки вони властиві всім. Сьогодні в українській філософській думці існують різні підходи до культури, еліти, суспільства і національного розвитку, які, в свою чергу, передбачають різні семантичні, ідеологічні наповнення. Ці два комплекси тенденцій чи світоглядів, що знаходять своє відображення в чітких ідеологічних доктринах, загально окреслюються поняттями «традиціоналізму» та «лібералізму», під якими слід розуміти не однойменні ідеології, й постають їхніми «генетичними серцевинами». Їх можна визначити як полярні сучасні українські інтелектуальні тенденції, які аксіологізують різні підходи до питань національної ідеї, культури, національного розвитку, які передбачають різні ідеологічні наповнення цих понять.

Український дослідник А. Астаф'єв у традиціоналістичному трактуванні української національної ідеї уникає поняття «націоналізм» й говорить лише про націоналістичне вираження ліберальної, комуністичної, соціалістичної, консервативної чи навіть фашистської доктрин. Сучасний традиціоналізм у вузькому значенні передбачає наявність розмови про суспільно-політичну доктрину початку ХХ ст., основними концептами якої є традиція, еліта, ієрархія, оновлення вмираючої Європи, враженої соціалістичними, комуністичними, ліберальними ідеями, яка аксіологізує расовий, національний міф, римський, мілітарний дух і з якої генетично виокремилися фашизм, консервативна революція. У широкому розумінні сучасний традиціоналізм – це сукупність доктринально сумісних, еkleктичних ідей і вчень різноманітного діапазону, які великого значення надають історичним (етнічним, національним, расовим, духовним) тривалостям, проголошуючи їх найбільш цінностями [12].

Традиціоналізм передбачає, загалом, рефлексивно-історіософське повернення назад та культивування таких засад національної ідеї, в основі яких лежить генеалогічне (безперервне, субстантивне, континуальне) бачення вітчизняної культури, історії, етнонаціональної динаміки. Цей світогляд передбачає формування такого дослідницького поля, яке концепти «нація», «національна ідея», «національна історія», «національна культура» бачить уніфіковано. Сучасне моделювання національного розвитку містить у собі низку розбіжностей, що пояснюються історичними обставинами, які часто тримали інтелектуальний та духовний потенціал в орбіті трагедії, катаклізмів, історичної правди, а також необхідністю адаптації до реальних цивілізаційних умов. Сьогодні важливим є поєднання традиціоналістичного та ліберального наповнення національної ідеї, вважає А. Астаф'єв.

Нинішній постмодернізм, представлений переважно ліберальними ідеями, є культурним еквівалентом постіндустріального суспільства, агресивно та нігілістично рефлексує за власною сутністю над кардинально іншійстю власного часу від попередніх стадій (модерну, націоналізму тощо), заперечуючи, тим самим, національні цінності. Скепсис і оптимізм лібералів ґрунтуються на розумінні історичної процесуальності як постійної трансформації зла [12]. Якщо національна ідея в нинішніх умовах і надалі протікатиме в традиціоналістичному руслі, то й далі поглиблюватиме її кризу та відчуження від реальності. Сучасні українські традиціоналісти не бажають говорити про докорінну зміну в історичній динаміці, про початок нового етапу розвитку людства, зародження нового світовідчуття. Традиціоналісти замикаються на внутрішньонаціональних проблемах «Схід-захід», активізуючи свої зусилля у гуманітарній сфері.

Складна цивілізаційна архітектура сучасної України є не лише чинником, що ускладнює проходження процесів консолідації і національно-культурного поступу, а й висуває можливості для знаходження адекватних відповідей на виклики, які поставила перед людством епоха глобалізації з її домінантами споживацького світовідношення, уніфікацією культурного простору, плюралізму і конформізму як ідеологічних настанов і самоцінностей. Ці обставини є сприятливими для виникнення передумов творення на історичних киеворуських землях нової «цивілізаційної клітини», яка увібрала би діалектичні протиріччя ціннісно-сміслового універсуму, синтезуючи на осмисленій ідейно-символічній платформі засади гармонійного буття людей.

У цьому контексті, вважає публіцист Н. Кочура, доцільним є звернення до поняття «хліб», в якому покладено для народу України глибокий символічний зміст, що органічно поєднує його традиції та приховані відповіді на духовно-матеріальні виклики глобалізованого сьогодення. Підґрунтям такого образу-символу є духовні морально-етичні й естетичні цінності, які перебувають в основі людської поведінки. Цінностям, як світоглядному підґрунтю культури, сучасна наукова практика відводить одне з важливих

місце у розвитку суспільства і держави. Для розуміння цінностей, яке символізує собою поняття «хліб», необхідне звернення до давніх історичних джерел і глибинних народних традицій. «Хліб» декларує братерство, свободу, рівність, єднання людей, які визнають загальнолюдські моральні цінності (здоров'я, благополуччя, достатку). З давніх-давен «хліб» для українців є знаком дружби, приязні, довіри, благородства, чесності, продовження сімейного роду, миру, самого життя. За християнською традицією, «хліб» позначає основний смисл буття і є символом єднання християн. Ю. Липа твердить, що територія сучасної України є простором, де зародилася і потужно розвивалася давня хліборобська цивілізація [129]. В одвічних архетипах українців закладено благоговіння до Землі, до Хліба – в цьому полягає природна основа ідеї-образу нації, чинник як гуманітарної, так і суспільної безпеки держави. Сьогодні кожен громадянин України, працюючи на своїй ниві, творить «хліб» духовний, матеріальний, естетичний, в чому полягає практичність та толерантність ідеї-образу нації як спільноти.

Таким чином, трансформаційний етап розвитку України, внаслідок етапних ціннісних біфуркацій, спричинив розпорошення і десакралізацію символічного капіталу влади. У такій ситуації актуальним капіталом постає національна ідея сформульована як архетипний образ-символ, що розкриває індивідуальність спільноти, витвореної і збереженої в процесі культурно-історичного розвитку, а також важливих проблем які постають перед сучасним суспільством. Саме завдяки символічному характеру ціннісного образу національної ідеї, яка сприймається почуттями, серцем, викликає широку гамму емоцій та естетичних почуттів можливе відродження українського суспільства.

Висновки до другого розділу

Підсумовуючи другий розділ, варто відзначити, що заснований на позиціях європейського аналогу український романтизм сформував нове розуміння цінності, яке полягає у поясненні сучасного через минуле та у передбаченні майбутнього розвитку. У контексті розвитку європейської традиціоналістичної інтелектуальної думки ХХ ст. ознаменувалося утворенням нових форм українського традиціоналізму, головним проявом якого в Україні стає чинний націоналізм. Головними принципами українського націоналізму стали незалежність, державність і соборність української нації. Основні постулати філософської доктрини українського націоналізму сформульовано у концептуальних працях: традиціоналізм Ю. Липи, волюнтаризм Д. Донцова та система соціальної націократичної організації українського суспільства М. Сціборського.

Важливим для розуміння українського традиціоналізму є дослідження традиційних витоків народу, проблем співвідношення української духовності, національної свідомості та самосвідомості українців. У соціальній концепції українського традиціоналіста Ю. Липи націєтворчу роль у формуванні духовності українців отримує українська традиція, яка творить структуру української солідаристської культури. Актуальною сьогодні залишається геополітична стратегія заснована на традиційних напрямках міжнародних контактів українського суспільства. Багато з розглянутих соціальних ідей протягом тривалого історичного досвіду довели свою неспроможність, хоча необхідно відзначити, що в роки їх проголошення та реалізації вони були цілком виправданими й актуальними.

Основою розуміння ідеології українського традиціоналізму є поняття «волі» та «людської природи» взагалі. На думку визначного українського філософа Д. Донцова, воля не є раціональним прагненням людини та її цілеспрямованою дією з метою досягти інтелектуально пізнаний об'єкт. Воля не може контролюватися ніким, навіть розумом, й має містичне значення. Ідейними принципами філософського концепту Д. Донцова були самотність України як нації з органічною єдністю з європейським світом, утвердження нового психологічного типу українця, настирливе домагання витворення серед українців нової провідної верстви.

Аналіз націократичного проекту соціального устрою українського суспільства, сформульованого М. Сціборським, показав, що він ґрунтується на теорії традиціоналізму, економічного солідаризму і авторитаризму. Державний синдикалізм як економічний устрій, передбачає об'єднання людей за принципом їхньої професійно-господарської спеціалізації. В основу прогресу мислителем покладені геній, воля, духовна сила, розумова вищість, моральна активність людської особистості. Розуміння поняття «нація» ґрунтується на спіритуально-волюнтаристичному світогляді, що двигунами життя нації вважає дух і волю. Деякі з ідей, запропонованих у солідаризмі,

залишаються актуальними і нині – звернення до традиції як основи духовності українського народу, збалансування приватної та державної власності в інтересах усього суспільства, реформування системи професійних організацій (спілок), система перерозподілу влади між представницькими органами різних рівнів.

Соціальні концепції українського традиціоналізму, від романтизму до інтегрального націоналізму, виникли як захисна реакція від дезорганізації українського соціуму в періоди модернізації й трансформації. На сучасному етапі перетворень суспільства український традиціоналізм виявився неготовим до викликів постіндустріального суспільства. Деформовані вияви сучасного традиціоналізму можуть привести до намагання пригнобити менталітет українського народу, а свідоме обмеження духовного розвитку приведе до нівелювання волі нації. Властиве почуття національного страждання, засноване на трагічних подіях історії українського народу, сучасні традиціоналісти переносять у розуміння національної ідеї.

Традиціоналістичні прояви у сучасному житті з одного боку дають можливість вибудувати соціокультурні орієнтири майбутнього розвитку українського суспільства, а з іншого стають запобіжником від поширення ідей расової нетерпимості, шовінізму, національної винятковості, які були притаманні європейській політичній практиці першої половини ХХ ст. Сучасна національна ідея потребує нового трансформаційного ідеологічного наповнення, яке б відповідало цивілізаційним реаліям початку ХХІ ст. Модернізація української національної ідеї, наповнення її відповідями на виклики сучасності дасть можливість зародження нової функціональної і репродуктивної моделі національної ідеї.

ВИСНОВКИ

В роботі, на підставі дослідження багатого творчого наукового філософського доробку, було розкрито сформовані завдання й отримано науково-обґрунтовані результати. У філософському доробку, залежно від переважання духовних чи матеріальних аспектів традиції, спостерігаються відмінності у спрямованості наукових напрямів. Некоректним виступає отождошення традиції з процесом спадкоємності, властивим природній і соціальній формам руху матерії, з соціокультурною спадщиною, яка акумулює накопичений досвід у ході історичного розвитку, зі сферою суспільної психології без урахування матеріального аспекту буття традиції. Розуміння традицій як самостійних видів суспільних відносин або рівнів суспільної свідомості не розкриває їх сутності, а є відображенням багатоманітності форм дії традиції в системі соціальної життєдіяльності. Процеси історичної пам'яті, соціального досвіду та зв'язку у своїй взаємодії формують механізм функціонування традиції, але всі вони ширші, ніж саме поняття «традиції». На думку автора, традиція є узагальненням відносно сталих соціальних дій, що регулярно і тривало повторюються, загальноприйнятих і загальнозначущих способів, форм і результатів діяльності як забезпечення відтворення у саморозвитку суспільства.

Вивчення поняття «традиціоналізм» дозволяє зробити висновок про потребу синтезу підходів до всебічного розуміння поставленої проблеми. Стає зрозумілим, що традиціоналізм, як філософська проблема, протиставляє сучасній цивілізації та індустріальному суспільству традиційний лад. Традиціоналізм спрямований проти сучасного стану культури й суспільства, що критикують цей стан у зв'язку з його відхиленням від якогось реконструйованого або спеціально сконструйованого взірця, заснованого на споконвічній ідеальній соціокультурній моделі з езотеричним виявом. Загалом традиціоналістичний світогляд має декілька відгалужень: інтегральний традиціоналізм, фундаментальний консерватизм, консервативна революція. Отже, стає можливим подання авторського визначення: традиціоналізм є філософською концепцією, яка протиставляє сучасній модернізації суспільства традиційний устрій, що полягає в ідеалізації й абсолютизації традиції.

Традиція займає важливе місце у соціальній організації сучасного суспільства. Світові модернізаційні зрушення породили глобалістські концепції та зумовили зміни соціальної структури соціуму. У реформаційних процесах зростає суспільна потреба в незмінності буття, виникає необхідність відродження й встановлення традиційних видів господарювання та культурної практики. Традицію використовують як форму збереження й передавання наступним поколінням духовної культури, як важливий елемент виховання народу. Завдяки таким складовим як принцип історичної тяглості та супротив змінам, традиції видаються найстабільнішим елементом національної культури, який важко підлягає змінам та не піддається

маніпуляціям. А питання ідентичності визнає традицію елементом, який забезпечує інтегральність національної спільноти.

Комплексний розгляд теоретичних проблем сучасного традиціоналізму показав, що більшість проблем становлення сучасного українського суспільства в умовах постіндустріалізму сприймаються на тлі зростаючої необхідності підтримки стабільності в суспільстві й забезпечення соціальної справедливості. Специфічні умови модернізації породили нові, невідомі проблеми, які потребують підтримки сталості внутрішніх соціальних систем. Діалектичний взаємозв'язок традицій і новаторства є чинником розвитку суспільства як причинно-наслідкова взаємозумовленість й одна з рушійних сил даного процесу. Стає зрозумілою необхідність звернення уваги на внутрішні фактори здійснення процесу розвитку порівняно з зовнішніми умовами середовища. Саме внутрішній потенціал і основа мають стати поштовхом, рушійною силою у виборі напрямку розвитку. Прогресистські та традиціоналістичні концепції сучасної соціальної трансформації виглядають обмежено. Традиційне і постіндустріальне суспільства мають більше спільного (наприклад, Японія), ніж відмінного, що дає змогу поєднання досвіду традиційного суспільства та постіндустріальних реалій.

Християнський традиціоналізм є складним поєднанням традиції й релігійної догматики, що допускає недоторканість традиції незалежно від будь-яких змін, які відбуваються у світі. Православна філософія влади пов'язана з концепцією православного царства, у якому головним є «спільна справа». Західноєвропейські християнські концепції пов'язані з духовними пошуками людини Нового часу та реформаційними процесами. Незважаючи на вплив антитрадиційних течій, сакральні ідеї вироблені ранньою християнською традицією, зберігаються й у реформованих церквах. Подальшу трансформацію ставлення до християнської традиції можна визначити як її раціоналізацію і модернізацію. Пов'язаний з духовними процесами епохи Просвітництва, теологічний модернізм став засобом захисту християнської релігії від тиску просвітницьких ідей, довівши її культурно-історичну значущість. Новий постмодерністський світогляд впливає на існуючу християнську традицію в контексті глобалізаційних процесів, пов'язаних з використанням сучасних механізмів передачі інформації й зміною традиційних засобів християнського впливу. Тим часом, сфера церковного життя залишається переважно традиційною, незважаючи на активні процеси трансформації. Сучасне християнство у розмаїтті його конфесійних проявів з універсальною всеохоплюючої моделі перетворюється на складову плюралістичного соціуму.

Українські романтики ХІХ ст., як апологети традиціоналістичної моделі, вбачали у традиції головне джерело національного самопізнання, а її збереження умовою подальшого існування етносу. Українські романтики сформували нове на той час розуміння цінності знання, яке полягає у тлумаченні сучасних процесів через минуле та у передбаченні майбутнього

розвитку. Минуле є втіленням істинного ідеалу, досягнути який можна через вивчення міфічної спадщини та традицій українського народу, що мають національний характер й крізь час несуть у собі вічні проблеми буття, формуючи духовність етносу. Дотримання традицій робить цей процес сталим і безперервним, сприяючи становленню цілісної національної свідомості. Незважаючи на звернення у минуле, український романтизм не був супротивником новаторства, в основу новацій романтизм ставить розуміння традиції. З початком ХХ ст. український традиціоналізм відходить від романтизму, радикалізується та отримує розвиток у вигляді інтегрального націоналізму. Націоналізм є складною філософською теорією та ідеологічною практикою, тісно пов'язаною з концепціями консерватизму, лібералізму та правим або лівим радикалізмом. Український націоналізм необхідно розглядати, передусім, як категорію, за допомогою якої визначається явище чи сукупність явищ, що мають спільні характерні ознаки. Фундаментальними засадами українського націоналізму є незалежність, державність і соборність української нації.

Ідеї українського традиціоналізму сформульовані у ХХ ст., окреслили основні засади функціонування українського суспільства, що полягають у відродженні споконвічної традиції народу, вольовому чиннику та солідаристській організації суспільства. Аналіз соціальної концепції Ю. Липи виявив важливе значення проблем співвідношення української духовності, національної свідомості та самосвідомості українців. Виявивши важливі риси характеру українського народу, він встановив значення українських традицій в процесі націєтворення, які організують структуру української солідаристської культури заснованої на ідеях української землі та українського духу. Значною й актуальною сьогодні є геополітична стратегія українського народу на вісі «Південь-Північ», реалізація якої має відбуватися в соціально-економічній, транскордонній, культурній та політичній сферах. Критичний підхід виявив відсутність у багатьох з розглянутих ідей соціальної перспективи впровадження в сучасному українському суспільстві.

Дослідження українського традиціоналізму показало, що волюнтаризм, як філософсько-методологічна настанова, є його базовим чинником. Встановлено, що основними ідейними принципами, на яких побудована світоглядна основа Д. Донцова, є: самобутність України як нації; її органічна єдність із західноєвропейським світом, заперечення українських духовних течій ХІХ ст. і їх реформації у ХХ ст., висунення постулату нового психологічного типу українця, домагання витворення серед українців нової провідної верстви, ідеал сильної, вольової людини. Утворюючи ідеал сильної людини, Д. Донцов поєднав концепції волі до життя А. Шопенгауера та волі до влади Ф. Ніцше. Соціальне значення українських волюнтаристичних ідей не тільки в усвідомленні реальності феномену боротьби, а в очищенні свідо-

мости від бачення світу тільки крізь призму соціальної справедливості й економічного оптимістичного фаталізму.

У ході дослідження встановлено, що найбільш важливою системною концепцією українського традиціоналізму є націократична модель соціальної організації українського суспільства, запропонована М. Сціборським. Ця модель розглядає традиціоналізм як уособлення духовної єдності індивідів, згуртовану на національних почуттях та традиціях. Економічний солідаризм підводить під національну солідарність економічний устрій – державний синдикалізм, що є об'єднанням людей за принципом їхньої професійно-господарської спеціалізації для захисту своїх професійних інтересів. Як і у інших представників українського традиціоналізму, розуміння поняття «нації» у націократичній ідеології спирається на ірраціональний за своїм характером спіритуально-волонтаристичний світогляд, такому, що головними підставами й двигунами життя нації вважає її дух і волю до творчості та боротьби. Окремі ідеї запропоновані у солідаризмі, мають неабияку актуальність і в сьогоденні. Зокрема, звернення до традиції як основи духовності українського народу, збалансування приватної та державної власності в інтересах усього суспільства, реформування системи професійних організацій (спілок), система перерозподілу влади між представницькими органами різних рівнів. Проте, в умовах регіональної поліетнічності сучасного українського суспільства виглядає нездійсненою сама система соціального націоналізму.

Розглянуті філософські ідеї є завершеною соціальною концепцією українського традиціоналізму, що засновані на волонтаризмі, елітаризмі, теорії нації та солідаристському ґрунті, що їх породили 20–30 рр. ХХ ст. Вони сформували концептуальну основу універсальних соціально-філософських ідеологічних моделей українського державотворення. Ці ідеї мають суперечливу з погляду сучасності соціальну природу й ґрунтуються на характерному для першої половини ХХ ст. принципі тоталітаризму та ірраціональності.

Аналіз сучасного українського традиціоналізму виявив, що нині для нього головним є пошук відповіді на питання щодо подальших шляхів консолідації української нації, визначення її стратегічних векторів, а також формування відповіді на актуальні виклики глобалізованого сьогодення в дусі національного світобачення, світорозуміння та світовідчуття, пов'язаного з подальшим суспільно-державним осмисленням багатоаспектних значень сучасної української національної ідеї. Проблеми соціальної організації буття нації та її історичного розвитку залежать від особливостей менталітету українців, від рівня впливу нації на власне буття, від її сучасної духовної та суспільної інтеграції.

СПИСОК ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

1. Абушенко В. Л. Традиция // Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. / В. Л. Абушенко. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – С. 1047.
2. Аверьянов В. О «синтезе» православной идеологии [Электронный ресурс] / В. Аверьянов. // Аналитическое обозрение. – 2009. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/analit/rusideo/syntez.htm> – Загл. с экрана.
3. Аверьянов В. Природа русской экспансии [Электронный ресурс] / В. Аверьянов. – М.: Лепта-Пресс, 2003. – 512 с. – Режим доступа: <http://www.litnasledie.ru/averianov/books.html> – Загл. с экрана.
4. Аверьянов В. Разные консерватизмы, разные традиционализмы [Электронный ресурс] / В. Аверьянов. // Аналитическое обозрение. – 2009. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/analit/raznie.htm> – Загл. с экрана.
5. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М.: Канон-Пресс, Кучково поле, 2001. – 288 с.
6. Андерсон Б. Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох.; пер. с англ. и нем. – М.: Праксис, 2002. – 416 с.
7. Андреев А. Западный индивидуализм и русская традиция / А. Андреев, А. Селиванов. // Философия и общество. – 2001. – № 4. – С. 98–126.
8. Арутюнов С. А. Обычай, ритуал, традиция / С. А Арутюнов. // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 97.
9. Арутюнян Ю. В. Этносоциология / Ю. В. Арутюнян, Л. М. Дробижева, А. А. Сусоколов. – М.: Аспект-Пресс, 1999. – 271 с.
10. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман; пер. с нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
11. Астаф'єв А. Парадигма «Схід – Захід» у політичній націософії Дмитра Донцова / А. Астаф'єв. // Українські проблеми. – 1999. – № 1–2. – С. 169–173.
12. Астаф'єв А. Українська ідея: між традиціоналізмом і лібералізмом [Електронний ресурс] / А. Астаф'єв. – 2009. – Режим доступа: http://varianty.org.ua/National_idea/Astafiev.htm – Загол. з екрану.
13. Ачкасов В. А. Трансформация традиций и политическая модернизация: феномен российского традиционализма / В. А. Ачкасов. // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности) [сб. статей]; под ред. Ю. Н. Солонина. – Вып. 1. – СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2004. – С. 173–191.
14. Баган О. Романтик в эпоху прагматики. Дмитро Донцов у контексті українського ХХ ст. / О. Баган. // День. – 2008. – № 126. – С. 9.
15. Баган О. Юрій Липа: людина і мислитель / О. Баган. – К.: КУН, 1994. – 40 с.

16. Балибар Э. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности / Э. Балибар, И. Валлерстайн. – М.: Логос-Альтера, Ессе Ното, 2003. – 272 с.
17. Баллер Э. А. Преемственность в развитии культуры / Э. А. Баллер. – М.: Наука, 1969. – 294 с.
18. Бандера С. Перспективи Української революції [друге репринтне видання] / С. Бандера. – Дрогобич: «Відродження», 1999. – 640 с.
19. Баранова Н. М. Естетичні засади національно-культурних традицій [автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.08] / Н. М. Баранова. / Київ. нац. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. – К., 2005. – 19 с.
20. Баргесян И. А. О классификации форм культурной традиции / И. А. Баргесян. // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 102–104.
21. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; пер. с англ. под ред В. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
22. Бек У. Что такое глобализация? / У. Бек; пер. с нем. А. Григорьева, В. Седельника; общ. ред. и послесл. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
23. Белик А. А. Социокультурная антропология [историко-теоретическое введение); учебное пособие] / А. А. Белик, Ю. М. Резник. – М.: Изд-во МГСУ, Союз, 1998. – 319 с.
24. Бернштейн Б. М. Традиция и социокультурные структуры / Б. М. Бернштейн. // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 100–118.
25. Бистрицький Є. Чому націоналізм не може бути наукою / Є. Бистрицький. // Політична думка. – 1994. – № 2. – С. 30–35.
26. Блинов А. С. Национальное государство в условиях глобализации [контуры построения политико-правовой модели формирующегося глобального порядка] / А. С. Блинов. – М.: МАКС ПРЕСС, 2003. – 149 с.
27. Богданович М. Л. Трансформація постпозитивістської епістемологічної традиції: основні вектори та сучасні модифікації [автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05] / М. Л. Богданович. / Дніпропетр. нац. ун-т. – Дніпропетровськ, 2001. – 14 с.
28. Бойдуник О. На переломі [уривки спогадів] / О. Бойдуник. – Париж: Націоналістичне видавництво в Європі, 1967. – 155 с.
29. Бойдуник О. Сучасний стан визвольної політики / О. Бойдуник. – Париж: Видання першої Української друкарні у Франції, 1956. – 22 с.
30. Борисова Ю. В. Традиціоналістські та модерністські цінності в структурі молодіжної ціннісної свідомості: соціологічний аналіз [автореф. дис. ... канд. соціол. наук: 22.00.01] / Ю. В. Борисова. / Харків. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна – Харків, 2001. – 18 с.
31. Босий В. В'ячеслав Липинський – ідеолог української трудової монархії [видання Українського наукового інституту ім. В. Липинського] / В. Босий. – Торонто: Друкарня «Український робітник», 1951. – 160 с.

32. Боярський П. К. Національний солідаризм / П. К. Боярський. – 1946. – 94 с.
33. Вассиян Ю. Твори – степовий сфінкс [суспільно-філософічні нариси] / Ю. Вассиян. – Т. 1. – Торонто: «Євшан-зілля», 1972. – 288 с.
34. Васькович Г. Національна ідеологія Донцова / Г. Васькович // *Визвольний шлях*. – 1956. – С. 164–172.
35. Вебер М. Основные социологические понятия / М. Вебер // *Избранные произведения*; пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайдено; коммент. А. Ф. Филиппова. – М.: Прогресс, 1990. – 764 с.
36. *Винайдення традиції* / за ред. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера. – К.: Ніка–Центр, 2005. – 448 с.
37. Винниченко В. *Відродження нації* / В. Винниченко / Репринтне відтворення видання 1920 р. – Ч. I–III. – Київ–Відень. – 1920.
38. Власюк О. С. *Український соціум* / О. С. Власюк, В. С. Крисаченко, М. Т. Степико та ін. / за ред. В. С. Крисаченка. – К.: Знання України, 2005. – 792 с.
39. Волова Л. О. Діалектика традицій і новаторства у розвитку між-конфесійних відносин на етапі становлення суверенної України [автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03] / Л. О. Волова / Запорізь. держ. ун-т. – Запоріжжя, 2000. – 24 с.
40. Воловик В. І. *Методологія історичного пізнання: традиції і новаторство* / В. І. Воловик. // *Методологія соціального пізнання: здобутки й проблеми* [матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції 25 травня 2005 р.]. – Запоріжжя: 2005. – С. 23–28.
41. Вязовик Т. П. *О взаимодействии традиционалистских и либеральных интенций в идеологии российского самодержавия* / Т. П. Вязовик. // *Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности)* [сб. статей] / под ред. Ю. Н. Солониной. – Вып. 1. – СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2004. – С. 22–48.
42. Гелнер Е. *Нації та націоналізм* / Е. Гелнер; пер. з англ. – К.: Таксон, 2003. – 300 с.
43. Генон Р. *Кризис современного мира* [Электронный ресурс] / Р. Генон. – 2010. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/guenon/01/index.html> – Загл. с экрана.
44. Германова де Діас Е. В. *Християнська традиція в ситуації пост-модерну* [автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 17.00.01] / Е. В. Германова де Діас. – Харків. держ. акад. культури. – Харків, 2004. – 17 с.
45. Гнатюк О. *Прощання з імперією* [українські дискусії про ідентичність] / О. Гнатюк. – К.: Критика, 2005. – 528 с.

46. Голянич М. Проблема національної свідомості та духовності українців у творчості Ю. Липи [україноцентричний вимір; електронний ресурс] / М. Голянич // Нові праві. – 2009. – Режим доступу: <http://newright.il.if.ua/golyanuch.htm> – Загол. з екрану.
47. Грей Дж. Поминки по Просвещению: политика и культура на закате современности / Дж. Грей / Серия «Логос-Новая наука политики»; пер. с англ. – М.: Праксис, 2003. – 368 с.
48. Губернський Л. В. Культура, ідеологія, світогляд [методологічно-світоглядний аналіз] / Л. В. Губернський. – К.: Знання України, 2002. – 580 с.
49. Гуманітарна політика Української Держави в новітній період [монографія] / за ред. С. І. Здіорука. – К: НІСД, 2006. – 403 с.
50. Гуменюк С. М. Біблійні та візантійські джерела як основа острозького філософського традиціоналізму / С. М. Гуменюк // Вісник Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. – 2007. – № 31. – С. 11–15.
51. Гуменюк С. М. Острозький традиціоналізм: етимологія української духовності / С. М. Гуменюк // Вісник Житомир. держ. ун-ту. – 2004. – № 19. – С. 15–13.
52. Данилів В. Солідаризм [Електронний ресурс] / В. Данилів // Перехід-IV. – Вип. 9. – 2002. – № 1. – Режим доступу: <http://www.perehid.kiev.ua/n9/4.html> – Загол. з екрану.
53. Дашкевич Я. Націоналізм і демократія / Я. Дашкевич // Українські проблеми. – 1994. – № 3 (7). – С. 6–8.
54. Денисюк Н. П. Традиции и формирование личности / Н. П. Денисюк. – Минск: БГУ, 1979. – 136 с.
55. Дециньський І. Є. Історія України та її державності / І. Є. Дециньський, І. О. Гаврилів, Р. Д. Зінкевич і т. д. – Львів: Вид-во «Бескид Біт», 2005. – 368 с.
56. Дичковська Г. Філософсько-політичні основи національно-визвольного руху 20–50-х років ХХ століття / Г. Дичковська. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. – 164 с.
57. Дондюк А. М. Традиція як спосіб людського буття [автореф дис. ...кан. філос. наук: 09.00.04] / А. М. Дондюк / НАН України. – К., 2004. – С. 17.
58. Донцов Д. Дві літератури нашої доби / Д. Донцов. – Торонто: «Видавництво «Гомін України», 1958. – 296 с.
59. Донцов Д. Де шукати наших традицій? Дух нашої давнини / Д. Донцов. – К.: МАУП, 2005. – 568 с.
60. Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. – Дрогобич: Відродження, 1991. – 341 с.
61. Донцов Д. Єдине, що є на потребу / Д. Донцов. – К.: Діокор, 2002. – 61 с.

62. Донцов Д. Заповіт Шевченка / Д. Донцов. – Лондон: СУМ, 1951. – 16 с.
63. Донцов Д. Націоналізм / Д. Донцов. – Вінниця: ДП «Державна картографічна фабрика», 2006. – 236 с.
64. Донцов Д. Правда прадідів великих / Д. Донцов. – Філадельфія, 1952. – 96 с.
65. Донцов Д. Росія чи Європа? / Д. Донцов. – К.: Діокор, 2005. – 70 с.
66. Донцов Д. Твори / Д. Донцов. – Т. 1: Геополітичні та ідеологічні праці. – Л.: Кальварія, 2001. – 475 с.
67. Драгоманов М. Листи на Наддніпрянську Україну [Електронний ресурс] / М. Драгоманов. – Партія Українських Соціалістів-Революціонерів. / 2-ге вид. – Наклад і друк партійної Друкарні, 1915. – 114 с. – Режим доступу: http://hklb.lib.npu.edu.ua/nashy-kolekcii/documents/d_visu/29#0017-dm_lnu-1915-5-p124-r63=18 – Загол. з екрану.
68. Дробот І. Трансформації націоналістичної ідеології в першій половині ХХ ст. / І. Дробот // Український історичний журнал. – 2001. – № 6. – С. 110–122.
69. Дробот І. І. Державно-соборницька ідея в практиці українських суспільно-політичних сил еміграції та на західноукраїнських землях (1920–30-ті рр.) [автореф. дис. ... д-р іст. наук; спец.: 07.00.01] / І. І. Дробот / Нац. педаг. ун-т ім. М. П. Драгоманова. – К., 2002. – 39 с.
70. Дугин А. Гиперборе́йская теория [Электронный ресурс] / А. Дугин. // Арктогея [философский портал]. – 2009. – Режим доступа: <http://www.arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=63> – Загл. с экрана.
71. Дугин А. Метафизика Благой Вести [Электронный ресурс] / А. Дугин. – 1996. – Режим доступа: <http://www.arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=65> – Загл. с экрана.
72. Дугин А. О нашем журнале «Милый ангел» [эзотерическое ревью] / А. Дугин // Милый ангел. – 1991. – № 1. – С. 1–7.
73. Дугин А. Г. Постмодерн или ультрамодерн? / А. Дугин // Философия хозяйства. – 2003. – № 3 – С. 14–19.
74. Дугин А. Г. Трансформация политических структур и институтов в процессе модернизации традиционных обществ [дис. ... д-р полит. наук: 23.00.02; электронный ресурс] / А. Дугин. – 2009. – Режим доступа: <http://science.dugin.ru/disser-2.html> – Загл. с экрана.
75. Дугин А. Г. Философия политики / А. Г. Дугин. – М.: Арктогея. – 2004. – 614 с.
76. Дугин А. Г. Философия традиционализма / А. Г. Дугин. – М.: Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
77. Дугин А. Г. Эволюция парадигмальных оснований науки [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин. // Арктогея: философский портал. – 2009. –

Режим доступа: <http://www.arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=10> – Загл. с экрана.

78. Дьяконов І. В. Зміст поняття «ціннісна орієнтація» [Електронний ресурс] / І. В. Дьяконов // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2004. – № 43. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_43/Djakonov.htm – Загол. з екрану.

79. Ерасов Б. С. Социальная культурология [учебник для студентов высших учебных заведений] / Б. С. Ерасов / Издание третье, доп. и перераб. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 591 с.

80. Ерасов Б. С. Сравнительное изучение цивилизаций [хрестоматия] / Б. С. Ерасов / учеб. пособие для студентов вузов / сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – 556 с.

81. Ємельянова Н. М. Руйнування меж неможливого в літературно-філософській творчості Лесі Українки та Івана Франка / Н. М. Ємельянова. // Вісник Донецького національного університету. – Серія Б, Гуманітарні науки. – № 1. – 2009. – С. 169–175.

82. Єндик Р. Дмитро Донцов – ідеолог українського націоналізму / Р. Єндик. – Мюнхен: Українське видавництво, 1955. – 213 с.

83. Забужко О. Філософія національної ідеї: Україна і Європа / О. Забужко // Зустрічі. – 1991. – № 2. – С. 93–101.

84. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період / О. Забужко. – К.: Факт, 2006. – 156 с.

85. Заграва Е. Глобалізація і нації / Е. Заграва. – К.: Фенікс, 2002. – 64 с.

86. Закович Н. М. Советская обрядность и духовная культура / Н. М. Закович. – К.: Наукова думка, 1980. – 224 с.

87. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ ст. / С. І. Здіорук. – К.: Знання України, 2005. – 552 с.

88. Здор А. Православная духовная традиция и культура постмодернизма / А. Здор // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия [материалы научной конференции. 12–14 июня 2000 г.]. – Серия «Symposium». – Вып. 5. – СПб.: СПб. филос. общ., 2000. – С. 93–95.

89. Иноземцев В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы [учеб. пособие для студентов вузов] / В. Л. Иноземцев. – М.: Логос, 2000. – 304 с.

90. История теоретической социологии [в 4-х т.] / ответ. ред. и сост. Ю. Н. Давыдов. – Т. 1. – М.: Изд-во «Канон +», ОИ «Реабилитация», 2002. – 496 с.

91. Іларіон. Служити народові – то служити Богові [богословська студія] / Іларіон. – Вінніпег, Видання «Нашої культури», 1965. – 119 с.

92. Карцов А. С. Правовые представления русского консерватизма: к вопросу о системе и структуре / А. С. Карцов // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от

истоков к современности) [сб. статей] / под ред. Ю. Н. Солонина. – Вып. 1. – СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2004. – С. 49–69.

93. Касьянов Г. Український націоналізм [проблема наукового переосмислення] / Г. Касьянов // Український історичний журнал. – 1998. – № 2. – С. 39–54.

94. Касьянов Г. В. «Нація» і «націоналізм» [слова і терміни] / Г. В. Касьянов // Український історичний журнал. – 1999. – № 2. – С. 12–14.

95. Касьянов Г. В. Теорії нації та націоналізму [монографія] / Г. В. Касьянов. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.

96. Квіт С. Д. Донцов і «Літературно-науковий вістник» («Вістник») на тлі розвитку української літератури і журналістики 20–30 рр. Ідеологія, естетичні та організаційні принципи [автореф. дис. ... д-р. філол. наук: 10.01.08] / С. Квіт / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – Київ, 2000. – 36 с.

97. Квіт С. Дмитро Донцов [ідеологічний портрет] / С. Квіт // Визвольний шлях. – 2003. – Кн. IV. – С. 51–66.

98. Квіт С. Дмитро Донцов [доктрина чи провокація] / С. Квіт, М. Наєнко // Слово і час. – 2000. – № 1. – С. 71–74.

99. Квітковський Д. Боротьба за українську ідею [збірник публіцистичних творів] / Д. Квітковський. – Детройт–Нью-Йорк–Торонто, 1993. – 603 с.

100. Киричанов М. В. Идентичность, национализм и модернизация в Латвии / М. В. Киричанов. – Воронеж: Научная книга, 2009. – 203 с.

101. Киричук Ю. А. Український націоналістичний рух 40–50-х рр. ХХ ст. [ідеологія та практика] / Ю. А. Киричук. – Львів: Добра справа, 2003. – 463 с.

102. Кісь Р. Історична логіка московського месіянства / Р. Кісь. // Українські проблеми. – 1994. – № 3 (7). – С. 79–89.

103. Класики політичної думки [від Платона до Макса Вебера]. – К.: Тандем, 2002. – 584 с.

104. Климова О. В. Вплив традиції на особистість і суспільство [Електронний ресурс] / О. В. Климова // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2007. – № 64. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_62/Klymova.pdf – Загол. з екрану.

105. Климова О. В. Традиція і соціокультурна ідентичність [Електронний ресурс] / О. В. Климова // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2007. – № 66. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_66/Klymova.pdf – Загол. з екрану.

106. Книш З. Устрій Організації українських націоналістів [порівняльна студія] / З. Книш. – Вінніпег–Буенос-Айрес, 1952. – 164 с.

107. Коваль Р. Багряні жнива Української революції [Електронний ресурс] / Р. Коваль. – 2009. – Режим доступу: <http://ukrlife.org/main/evshan/zhnyva94.htm> – Загол. з екрану.

108. Ковальський Г. Є. Соціально-філософські засади традиціоналізму / Г. Є. Ковальський // Гілея. – 2010. – № 34. – С. 238–243.
109. Ковальський Г. Є. Націократична концепція Миколи Сціборського / Г. Є. Ковальський // Самостійна Україна. – 2009. – № 3 (512). – С. 44–49; № 4 (513). – С. 35–39.
110. Ковальський Г. Є. Соціальна справедливість у традиціоналізмі Д. Донцова / Г. Є. Ковальський // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – № 3. – С. 254–258.
111. Ковальський Г. Є. Соціально-філософські аспекти націократичної теорії / Г. Є. Ковальський // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – № 2. – С. 152–156.
112. Козій І. В. Соціально-філософські погляди Дмитра Донцова [авторeref. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.05] / І. В. Козій / Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. – Львів, 2005. – 16 с.
113. Коновалець Є. Причинки до історії Української революції / Є. Коновалець; вид. 2-ге; накладом Проводу Українських націоналістів. – 1948. – 48 с.
114. Консерватизм [антологія] / упорядники О. Проценко, В. Лісовий; 2-ге видання. – К.: Видавничій дім «Простір», «Смолоскип», 2008. – 788 с.
115. Концепція стратегії розвитку України у ХХІ столітті [консервативна модель]. – К., 2003. – 40 с.
116. Коротеєва В. Существуют ли общепризнанные истины о национализме? [Электронный ресурс] / В. Коротеєва // Pro et Contra. – 2009. – Режим доступа: <http://www.nationalism.org/library/science/nationalism/koroteeva/koroteeva-p&c-1997.htm> – Загл. с экрана.
117. Коротеєва В. В. Теории национализма в зарубежных социальных науках / В. В. Коротеєва. – М.: РГГУ, 1999. – 139 с.
118. Костомаров М. Слов'янська міфологія: вибрані праці з фольклористики й літературознавства / М. Костомаров. – К.: Либідь, 1994. – 283 с.
119. Костомаров М. «Закон божий» («Книга буття українського народу») / М. Костомаров. – К.: Либідь, 1991. – 40 с.
120. Кочубей Ю. Геополітичні візії Юрія Липи в контексті сучасності / Ю. Кочубей // День. – 2004. – № 187. – С. 7–8.
121. Кочура Н. Творити хліб одвіку і донині... [Електронний ресурс] / Н. Кочура // Українська правда. – 2009. – Режим доступу: <http://www.pravda.com.ua/articles/2010/01/5/4577667/> – Загол.з екрану.
122. Кравченко Ю. М. Відродження патристичної традиції в українській духовно-академічній філософії [авторeref. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05] / Ю. М. Кравченко / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2008. – 14 с.
123. Кравченко Ю. М. Сутність та зміст поняття «патристична традиція» [Електронний ресурс] / Ю. М. Кравченко // Мультиверсум. Філософський

альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2007. – № 61. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_61/Kravchenko.pdf – Загол. з екрану.

124. Кравчук О. Я. Співвідношення традицій та новацій в соціокультурному розвитку ХХ століття [автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03] / О. Я. Кравчук / Львів. нац. ун-т ім. Івана Франка. – Львів, 1999. – 18 с.

125. Кремінь В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції [підручник] / В. Г. Кремінь, В. В. Ільїн. – К.: Книга, 2005. – 528 с.

126. Кульчицький С. Борці за незалежність чи прислужники нацизму? (З приводу полеміки щодо проблеми ОУН–УПА) / С. Кульчицький // Політика і час. – 2001. – № 10. – С. 72–83.

127. Лангевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі / Д. Лангевіше; пер. з німецької. – К.: «К.І.С.», 2008. – 240 с.

128. Ленкавський С. Філософічні підстави «Націоналізму» Донцова / С. Ленкавський // Донцов Д. Націоналізм. – Вінниця: ДП «ДКФ», 2006. – 231 с.

129. Липа Ю. Призначення України / Ю Липа // «Дніпро» [спец. випуск]. – № 11–12. – К.: Фондація ім. О. Ольжича, 1997. – 268 с.

130. Лисенко О. Є. Релігійне питання у теорії та практиці українського націоналізму в першій половині ХХ ст. / О. Є. Лисенко // Український історичний журнал. – 2000. – № 6. – С. 29–50.

131. Лісовий В. Драгоманов і Донцов / В. Лісовий // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 9. – С. 83–102.

132. Лісовий В. Культура – ідеологія – політика / В. Лісовий. – К.: Вид-во ім. О. Теліги, 1997. – 352 с.

133. Лозниця С. А. Ідея вдосконалення людини в європейській культурно-історичній традиції: парадигми розвитку [автореф. дис. ... філос. наук: 09.00.04] / С. А. Лозниця. / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2003. – 20 с.

134. Лурье С. В. Историческая этнология / С. В. Лурье. – М.: Аспект-Пресс, 1997. – 448 с.

135. Макаров А. И. Традиционализм / А. И. Макаров, А. И. Пигалев // История философии [энциклопедия]. – Минск. – 2002. – С. 183–186.

136. Макаров А. И. Традиция против истории в философии современного европейского традиционализма / А. И. Макаров // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – Вып. 6. – М., 2001. – С. 275–283.

137. Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К.: Генеза, 1996. – 942 с.

138. Малахов В. С. Национализм как политическая идеология [учебное пособие] / В. С. Малахов. – М.: КДУ, 2005. – 320 с.

139. Малинова О. Ю. Либеральный национализм (середина ХІХ – начало ХХ века) / О. Ю. Малинова. – М.: РИК Русанова, 2000. – 254 с.

140. Маркарян Э. С. Традициология как наука о законах трансформационных циклов жизненного опыта людей / Э. С. Маркарян // *Alma mater*. – 2000. – № 3. – С. 34–40.

141. Мартинець В. Ідеологія організованого і так званого волевого націоналізму [аналітично–порівняльна студія] / В. Мартинець. – Вінніпег: Видавництво «Новий Шлях», 1954. – 200 с.

142. Мацюк Р. Націоналізм [Електронний ресурс] / Р. Мацюк. – 2009. – Режим доступу: http://chtyvo.org.ua/authors/Matsiuk_Roman/Natsionalizm/ – Загол. з екрану.

143. Мироненко М. Думки про визволення України / М. Мироненко. – К.: Слово, 1994. – 176 с.

144. Мирон-Орлик Д. Ідея і чин України [Електронний ресурс] / Д. Мирон-Орлик. – 2009. – Режим доступу: http://chtyvo.org.ua/authors/Myron-Orlyk/Ideia_i_Chyn_Ukrainy.txt – Загол. з екрану.

145. Мірчук П. Микола Міхновський – апостол української державності / П. Мірчук. – Філадельфія: Товариство Української студіюючої молоді, 1960. – 136 с.

146. Міхновський М. І. Самостійна Україна / М. І. Міхновський. – К.: Діокор, 2002. – 80 с.

147. Міщенко М. Д. Ідеологія, соціальна міфологія та трансформаційні процеси в українському суспільстві / М. Д. Міщенко. – К.: НІСД, 1998. – 110 с.

148. Мочкин А. Н. Парадоксы неоконсерватизма (Россия и Германия в конце XIX – начале XX века) [Электронный ресурс] / А. Н. Мочкин. – 2009. – Режим доступу: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/mochkin.html> – Загл. с екрана.

149. Мошаровська С. Концепція національної еліти в інтерпретації Д. Донцова / С. Мошаровська // *Вісник Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка. Філософія. Політологія*. – 2003. – Вип. 56–57. – С. 35–36.

150. Мусихин Г. Россия в немецком зеркале [сравнительный анализ германского и российского консерватизма] / Г. Мусихин. – СПб.: Алетейя, 2002. – 256 с.

151. Муссолини Б. Доктрина фашизма [Электронный ресурс] / Б. Муссолини. – 2009. – Режим доступу: <http://www.nationalism.org/vvv/library/mussolini-doctrina.htm> – Загл. с екрана.

152. Наумова Н. В. Язичницькі традиції у духовній культурі нашого народу [Електронний ресурс] / Н. В. Наумова // *Мультиверсум. Філософський альманах*. – К.: Центр духовної культури. – 2006. – № 54. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_54/Naumova.htm – Загол. з екрану.

153. Национализм: теория и практика. – М., 1997. – 154 с.

154. Націоналізм [антологія] / упорядники О. Проценко, В. Лісовий. – К.: «Смолоскип», 2000. – 872 с.
155. Недюха М. Ідеологія як критерій класифікації політичних партій / М. Недюха // Політичний менеджмент. – 2006. – № 2. – С. 45–53.
156. Никифорова Л. А. Ідентичність особистості в умовах ринкового суспільства. [Електронний ресурс] / Л. А. Никифорова // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2005. – № 48. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_48/Nikiforova.htm – Загол. з екрану.
157. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей [Электронный ресурс] / Ф. Ницше / Пер. Ю. И. Айхенвальда. – 2010. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/nietzsche/volya.html> – Загл. с экрана.
158. Ницше Ф. Воля к власти [посмертные афоризмы; сборник] / Ф. Ницше; пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 464 с.
159. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни; Сумерки кумиров; Уртенняя зарая [сборник] / Ф. Ницше; пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 512 с.
160. Новейший философский словарь [3-е изд., исправл.]. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
161. Ноженко М. Национальные государства в Европе / М. Ноженко. – СПб.: Норма, 2007. – 344 с.
162. Ольжич О. Незнаному Воякові / О. Ольжич. – К.: Фундація ім. О. Ольжича, 1994. – 432 с.
163. Онацький Є. У вічному місті: записки українського журналіста (1931–1932 рр.) / Є. Онацький. Торонто: Видавництво «Новий Шлях», 1981. – 632 с.
164. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: АСТ, 2003. – 512 с.
165. Основы религиоведения [учебник] / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков и др.; под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 1994. – 368 с.
166. Панченко О. Організація українських націоналістів за кордоном в контексті українського державотворення [науково-популярний нарис] / О. Панченко. – К.: Видавництво «Гадяч», 2003. – 466 с.
167. Пелагеша Н. Україна у смислових війнах постмодерну: трансформація української ідентичності в умовах глобалізації [монографія] / Н. Пелагеша. – К.: НІСД, 2008. – 288 с.
168. Першиц А. И. Традиции и культурно-исторический процесс / А. И. Першиц // Народы Азии и Африки. – 1981. – № 4. – С. 69–84.
169. Петрухинцев Н. Н. XX лекцій по истории мировой культуры [учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений] / Н. Н. Петрухинцев. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2001. – 400 с.

170. Піреєва Г. І. Традиції в умовах соціальних трансформацій [автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03] / Г. І. Піреєва. – 2000. – 18 с.

171. Плешко М. Ідеологія солідаризму в контексті державотворення України [Електронний ресурс] / М. Плешко Юридичний журнал «Юстиніан». – 2008. – № 11. – Режим доступу: <http://www.justinian.com.ua/article.php?id=3075> – Загол. з екрану.

172. Політологія посткомунізму [політичний аналіз посткомуністичних суспільств] / під ред. В. Полохало; заг. ред.: Є. Бистрицький, В. Полохало, С. Макеєв, О. Дергачов. – К.: Політична думка, 1995. – 368 с.

173. Політологія. Кінець ХІХ – перша половина ХХ ст. [хрестоматія] / за ред. О. І. Семківа. – Львів: Світ, 1996. – 800 с.

174. Полякова Н. В. Политическая антропология классического консерватизма: сравнительный анализ европейской и российской традиции / Н. В. Полякова // Философия и соціально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности) [сбор. статей] / под ред. Ю. Н. Солонина. – Вып. 1. – СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2004. – С. 119–141.

175. Попов В. Ю. Господарський менталітет України: теорія, історія та сучасний стан / В. Ю. Попов, В. М. Зибцев. – Донецьк: Норд-Прес, 2005 – 176 с.

176. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. В. Попович. – К.: «АртЕк», 1998. – 728 с.

177. Поппер К. Ницета историцизма / К. Поппер // Вопросы философии. – 1992. – № 8–10. – С. 49–79.

178. Рікер П. Ідеологія та утопія / П. Рікер. – К.: Дух і літера, 2005. – 383 с.

179. Розумний Я. Маркіян Шашкевич – символ національного відродження / Я. Розумний // Сучасність. – 1992. – № 6. – С. 138–143.

180. Романенчук Б. Що творить націю / Б. Романенчук // Хроніка: Український культурологічний альманах. – Вип. 39–40. – К.: Центр практичної філософії, 2000. – С. 760–795.

181. Росенко М. Н. Нации в современном обществе: теоретико-методологический анализ [Электронный ресурс] / М. Н. Росенко // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2009. – Режим доступа: http://d.theupload.info/download/ovrco8tgvk8qj3svtyojhqjbgwyc5gqk/rosenko_m_n_nacii_v_sovremennom_obshestve-_teoretiko-metod.txt – Загл. с екрана.

182. Сакайя Т. Стоимость, создаваемая знанием, или история будущего // Новая постиндустриальная волна на Западе [антологія] / под. ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – С. 340–371.

183. Сарсенбаев Н. С. Традиции и обычаи в развитии / Н. С. Сарсенбаев. – Алма-Ата: Казахстан, 1965. – 328 с.

184. Сварник Г. До ідейної біографії Д. Донцова / Г. Сварник. // Українські проблеми. – 1997. – № 1. – С. 146.
185. Свідзинський А. Самоорганізація і культура / А. Свідзинський. – К.: Видавництво ім. О. Теліги, 1999. – 287 с.
186. Синицина Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции / Н. В. Синицина. – М.: Индрик, 1998. – С. 250.
187. Скворцов Н. Г. Этничность, раса, способ производства: неомарксистская перспектива / Н. Г. Скворцов // Журнал социологии и социальной антропологии, 1998. – Т. 1. – № 1. – С. 53–71.
188. Словник іноземних слів / уклад.: С. М. Морозов, Л. М. Шкарапута. – К.: Наукова думка, 2000. – 680 с.
189. Смирнов А. В. Консерватизм: знание и власть / А. В. Смирнов // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности) [сб. статей] / под ред. Ю. Н. Солони́на. – Вып. 1. – СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2004. – С. 218–224.
190. Смит Э. Национализм и историки (Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.) / Э. Смит. – М.: Праксис, 2002. – 236 с.
191. Смит Э. Д. Национализм и модернизм [критический обзор современных теорий наций и национализма] / Э. Д. Смит. / Пер. с англ. А. В. Смирнова, Ю. М. Филиппова, Э. С. Загашвили, И. Окунева. – М.: Праксис, 2004. – 464 с.
192. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху / Е. Сміт; пер. з англ. М. Климчука і Т. Цимбала; 2-ге видання, стереотип. – К.: Ніка-Центр, 2009. – 320 с.
193. Сміт Е. Д. Націоналізм [теорія, ідеологія, історія] / Е. Д. Сміт; пер. з англ. – К: «К.І.С.», 2004. – 170 с.
194. Соколов Е. Г. Консервативные тенденции в современной российской культуре / Е. Г. Соколов // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности) [сб. статей]; под ред. Ю. Н. Солони́на. – Вып. 1. – СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2004. – С. 225–247.
195. Соколова К. В. Еволюція уявлень про соціальний час в традиційному суспільстві [Електронний ресурс] / К. В. Соколова // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2007. – № 60. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_60/Sokolova.pdf – Загол. з екрану.
196. Сосновський М. Дмитро Донцов [політичний портрет] / М. Сосновський. – Нью-Йорк–Торонто, 1974. – 419 с.
197. Сосновський М. З приводу статті про Д. Донцова / М. Сосновський. // Сучасність. – 1973. – № 7–8. – С. 244.

198. Стешенко А. С. Традиція та новація в українській філософії кінця XVIII – початку XX століття [автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05] / Стешенко А. С. / Київ. нац. ун-т. – Київ, 2008. – 16 с.
199. Стешенко А. С. Традиція і новація в контексті філософської думки в Україні кінця XVIII–XIX ст. [Електронний ресурс] / А. С. Стешенко. // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2007. – № 61. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_61/Steshenko.pdf – Загол. з екрану.
200. Сусак В. І. Патерналістські установки і практики громадян України в умовах посткомуністичних трансформацій [автореф. дис. ... канд. соціол. наук: 22.00.03] / В. І. Сусак / Ін-т соціології НАН України. – К., 2009. – 16 с.
201. Суханов И. В. Обычаи, традиции и преемственность поколений / И. В. Суханов. – М.: Политиздат, 1976. – 216 с.
202. Суханов И. В. Обычаи, традиции, обряды как социальные явления / И. В. Суханов. – Горький: Волго-Вятское кн. Узд-во, 1973. – 256 с.
203. Сціборський М. Націократія / М. Сціборський. – Вінниця: ДП «Державна картографічна фабрика», 2007. – 112 с.
204. Сціборський М. Сталінізм / М. Сціборський / 3-тє видання. – Видання ім. Хвильового, 1947. – 48 с.
205. Татаркевич В. Історія філософії / В. Татаркевич. – Т. 1. – Львів: Свічадо, 1997. – 454 с.
206. Тоффлер Э. Метаморфозы власти / Э. Тоффлер. – М.: «АСТ». – 2003. – 669 с.
207. Угринович Д. М. Обряды. За и против / Д. М. Угринович. – М.: Политиздат, 1975. – 175 с.
208. Українське селянство XIX–XX ст.: еволюція, ментальність, традиціоналізм [навч. посіб. для студ. іст. ф-тів] / Ю. П. Присяжнюк. / Черкас. держ. ун-т ім. Б. Хмельницького, наук.-дослід. ін-т селянства, наук. т-во істориків-аграрників. – Черкаси: Відлуння-Плюс, 2002. – 119 с.
209. Философия XX века [учебное пособие]. – М.: ЦИНО общества «Знание» России, 1997. – 288 с.
210. Философская энциклопедия [в 5 т.] / под ред. Ф. В. Константинова. – Т. 5. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – 740 с.
211. Філософський енциклопедичний словник / під ред. В. І. Шинкарука. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.
212. Філософський словник / за ред. В. І. Шинкарука; 2-ге вид., перероб. і доп. – К.: Голов. ред. УРЕ, 1986. – 800 с.
213. Фрейре П. Формування критичної свідомості / П. Фрейре. – К.: Юніверс, 2003. – 170 с.
214. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб, 1997. – 576 с.

215. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. – М.: АСТ, 2001. – 488 с.
216. Хабермас Ю. Коцепции модерна. Ретроспектива двух традиций / Ю. Хабермас / Политические работы. / Сост. А. В. Денежкина; пер. с нем. Б. М. Скуратова. – М.: Праксис, 2005. – 368 с.
217. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс; пер. с фр. и вступительная статья С. Н. Зенкина. – М.: Новое издательство, 2007. – 348 с.
218. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
219. Хархалис У. М. Звичай, традиція, обряд, ритуал як форми відображення суспільних відносин [Електронний ресурс] / Хархалис У. М. // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2004. – № 44. – С. 22–34. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_44/Narhalis.htm – Загол. з екрану.
220. Хаттон П. История как искусство памяти / П. Хаттон; пер. с англ. – СПб.: Владимир Даль, 2003. – 424 с.
221. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. / Э. Хобсбаум; пер. с англ. – СПб.: Алетейя, 1998. – 306 с.
222. Холмогоров Е. Традиция vs традиционализм / Е. Холмогоров [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа: – <http://nationalism.org/aziora/holmogorov.htm> – Загл. с экрана.
223. Хорват Б. Орденська концепція національного проводу: До витоків головних засад ідеології українського націоналізму / Б. Хорват // Українські проблеми. – 1994. – № 3 (7). – С. 3–5.
224. Хренов Н. А. Культура в епоху соціального хаоса / Н. А. Хренов. – М.: УСРР, 2002. – 446 с.
225. Христианство [энциклопедический словарь]. – Т. 1. – М.: Большая российская энциклопедия, 1993. – 863 с.
226. Червак Б. Український націоналізм: дослідження, інтерпретації, портрети / Б. Червак. – Дрогобич: Видавнича фірма «Відродження», 1996. – 40 с.
227. Чернявская Ю. Народная культура и национальные традиции [пособие для учителей] / Ю. Чернявская. – Минск: Беларусь, 2000. – 198 с.
228. Чугуєнко М. В. Формування та розвиток ідеології Дмитра Донцова [автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.12] / М. В. Чугуєнко / Харків. держ. ун-т. – Харків, 1998. – 16 с.
229. Шацкий Е. Утопия и традиция / Е. Шацкий; пер. с пол. – М.: Прогресс, 1990. – 455 с.
230. Шейко О. С. Традиція як фактор саморозвитку суспільства [автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03] / О. С. Шейко / Запоріж. держ. ун-т. – Запоріжжя, 2001. – 21 с.

231. Шейко О. С. Традиція як фактор саморозвитку суспільства [дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03] / О. С. Шейко / Запоріж. держ. ун-т. – Запоріжжя, 2001. – 197 с.

232. Шилз Э. О содержании термина «традиция». Сравнительное изучение цивилизаций [хрестоматия] / Э. Шилз / сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – С. 240–245.

233. Шліхта І. Деякі аспекти взаємин Д. Донцова з Організацією українських націоналістів / І. Шліхта // Вісник Київського нац. ун-ту ім. Т. Г. Шевченка. Історія. – 2003. – Вип. 65. – С. 22–26.

234. Шліхта І. Явище українського інтегрального націоналізму (західноєвропейський контекст творчості Д. Донцова) / І. Шліхта // Слово і час. – 2001. – № 7. – С. 77–80.

235. Шліхта І. В. Дмитро Донцов як ідеолог і теоретик українського націоналізму [автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01] / І. В. Шліхта / Київ. нац. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. – К., 2005. – 18 с.

236. Шмеман А. Исторический путь Православия / А. Шмеман. – М.: Православный паломник, 2003. – 367 с.

237. Шморгун О. Авторитарна модель: мистецтво неможливого / О. Шморгун // Перехід-IV. – 2001. – № 2. – С. 69–82.

238. Шморгун О. Інтелектуальні корені українського солідаризму [Електронний ресурс] / О. Шморгун // Перехід-IV. – 2002. – № 1. – Режим доступу: <http://www.perehid.kiev.ua/n9/4.html> – Загол. з екрану.

239. Шопенгауэр А. Введение в философию; Новые паралипомены [об интересном; сборник] / А. Шопенгауэр; пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 2000. – 416 с.

240. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление [Электронный ресурс] / А. Шопенгауэр; пер. Ю. И. Айхенвальда. – 2010. – Режим доступа: <http://psy lib.org.ua/books/shope01/index.htm> – Загл. с экрана.

241. Шпорлюк Р. Імперія та нації / Р. Шпорлюк; пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – 354 с.

242. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка; пер. с англ. под ред. В. А. Ядова. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 416 с.

243. Штуль–Жданович О. Ціною крові / О. Штуль–Жданович. – Нью-Йорк–Київ–Торонто: Видавництво ім. О. Теліги, 1997. – 592 с.

244. Эвола Ю. Люди и руины [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа: <http://traditionallib.narod.ru/slovo/traditio/evola/evola06.htm> – Загл. с экрана.

245. Эйзенштадт Ш. Новая парадигма модернизации – распад ранней парадигмы модернизации и пересмотр соотношения между традицией и современностью. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт // Хрестоматия; под ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасова. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – С. 470–479.

246. Эйзенштадт Ш. О неопределенности термина «традиция». Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт // Хрестоматия; под ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасова. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – С. 327–239.

247. Эйзенштадт Ш. Принципы и структура цивилизационных изменений изменения в традиционных обществах. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт // Хрестоматия. / Под ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасова. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – С. 207–211.

248. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

249. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа: <http://be.sci-lib.com> – Загл. с экрана.

250. Юрченко Е. А. Традиціоналістська парадигма соціальної модернізації [Електронний ресурс] / Е. А. Юрченко // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2004. – № 42. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_42/Jurchenko.htm – Загол. з екрану.

251. Юрченко Е. А. Філософсько-теоретичні засади традиціоналістської парадигми [Електронний ресурс] / Е. А. Юрченко // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2006. – № 56. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_56/Jurchenko.htm – Загол. з екрану.

252. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

253. Ely John D. Community and the politics of identity [toward the genealogy of a nation-state concept; electronic resource] / John D. Ely. – 2009. – Access: <http://www.stanford.edu/group/SHR/5-2/elly.html> – Title screen.

254. Kuzio T. Nationalising states or national–building? A critical review of the theoretical literature and empirical evidence [Electronic resource] / T. Kuzio. – 2009. – Access: http://www.taraskuzio.net/Nation%20and%20State%20Building_files/national-states.pdf – Title screen.

Ковальський Г. Є. Традиціоналістський конструкт українського соціуму

Наукове видання

Ковальський Григорій Євгенович

**ТРАДИЦІОНАЛІСТСЬКИЙ КОНСТРУКТ
УКРАЇНСЬКОГО СОЦІУМУ**

Монографія

Технічний редактор

О. К. Гомон

Підписано до друку

Формат 60 x 84/16. Папір офсетний.

Друк – цифровий. Умовн. друк. арк. 8,6

Тираж 300 прим. Зам. № 34

Донецький національний університет

21021, м. Вінниця, вул. 600-річчя, 21.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи

до Державного реєстру

серія ДК № 1854 від 24.06.2004 р.