

УДК 165.612

ЛІПІН Микола – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософських та соціальних наук, Київський національний торговельно-економічний університет, вул. Кіото, 19, Київ, 02156, Україна (pinli@ukr.net)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0940-088X>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.165816>

Бібліографічний опис статті: Ліпін, М. (2019). Традиція, традиціоналізм, відповідальність: соціально-політичні виміри. *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 77–95. doi: 10.24919/2522-4727.41.165816.

ТРАДИЦІЯ, ТРАДИЦІОНАЛІЗМ, ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ: СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ВИМІРИ

Анотація. Питання про співвідношення традиції і сучасності починає звучати на повний голос в Новий час і залишається актуальним у контексті викликів сьогодення. Для доби Модерну це питання обумовлене не випадковими форс-мажорними обставинами, а іманентною логікою її розвитку. **Мета статті** – розглянути традицію як творче начало, в якому знімається дуалізм нового і старого, традиціоналізму та модернізації, минулого і сучасного. Для досягнення зазначеної мети необхідно здійснити аналіз живої, творчої традиції як відповідального ставлення людини до світу, в якому долається однабічна абсолютизація минулого. **Методологія.** Дослідження проведено із застосуванням методів теоретичного узагальнення, порівняльного аналізу, аналізу та синтезу, що дало змогу виявити значимість класичних форм думки для осмислення феноменів «традиція», «традиціоналізм» і «відповідальність». **Теоретична новизна.** Ми наголошуємо на тому, що становлення новоевропейського індивіда відбувається через взяття на себе відповідальності за все, що відбувається у його житті, відповідно минуле, традиція, звичаї втрачають притаманний їм автоматизм, проблематизуються, стаючи нічим ззовні не забез-

печеними. Таким чином, питання про співвідношення традиції і сучасності не вичерпується протиставленням минулого і теперішнього, а відсилає до способів існування людини, до притаманного їй обов'язку починати все те, що начебто відбувається саме собою, у тому числі і традицію. **Висновки.** Спроби «відродження» культури, традицій поза активністю людини є спробами надати спадщині минулого статус наявного, продовжити її без пробудження спадкоємців. Штучне відтворення традиції задля забезпечення готових, сталих і надіндивідуальних орієнтирів людського життя у нестабільному, плинному світі породжує ідеологізований традиціоналізм.

Ключові слова: традиція, традиціоналізм, відповідальність, влада, ідентичність, історія.

LIPIN Mykola – Candidate of Philosophy Science, Associate professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Kyiv National University of Trade and Economics, Kioto Str., 19, Kyiv, 02156, Ukraine (pinli@ukr.net)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0940-088X>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.165816>

To cite this article: Lipin, M. (2019). Tradytysia, tradytysionalizm, vidpovidalnist: sotsialno-politychni vymiry [Tradition, traditionality, responsibility: socio-political dimensions]. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofiya» – Problems of Humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 77–95. doi: 10.24919/2522-4727.41.165816 [in Ukrainian].

TRADITION, TRADITIONALITY, RESPONSIBILITY: SOCIO-POLITICAL DIMENSIONS

Summary. *The issue of the interrelation between tradition and modernity began to acquire a full-scale emphasis in the Modern Age and remains relevant in the context of the challenges of the present. For the modern era, this issue is not conditioned by accidental force majeure circumstances, but the immanent logic of its development. The purpose of the article is to consider tradition as a creative beginning, which overcomes the dualism of the new and old, traditionalism and modernization, the past and present. To achieve this goal it is necessary to make an analysis of the living, creative tradition as a responsible attitude of the man to the world, which surmounts the one-*

*sided absolutization of the past. **Methodology.** The research was conducted using the methods of theoretical generalization, comparative analysis, analysis and synthesis, which allowed us to reveal the significance of classical forms of thought for understanding the phenomena of tradition, traditionalism and responsibility. **Theoretical novelty.** We emphasize the fact that the making of a modern European individual occurs through taking own responsibility for everything that happens in life; accordingly the past, tradition and customs lose their inherent automatism, becoming problematic, something not supported from outside. Thus, the question of the interrelation between tradition and modernity does not come down to the contradistinction of the past and the present, but refers to the ways of human existence, to the inherent duty to undertake all that seems to happen in itself, including the tradition. **Conclusions.** Attempts to «revive» the culture, traditions disregarding human activity are attempts to give the legacy of the past the status of existing, to continue it without the awakening of the heirs. The artificial reproduction of tradition in order to provide ready, sustainable and over-individual landmarks of human life in an unstable, fluid world generates ideology-driven traditionalism.*

***Key words:** tradition, traditionalism, responsibility, power, identity, history.*

Постановка проблеми. Питання про співвідношення традиції і сучасності на повний голос починає звучати ще в Новий час і залишається актуальним у контексті викликів сьогодення. Людина звертається до традиції у ситуації, коли вона відчуває нестачу сталих орієнтирів повсякденного існування. Подібне світовідчуття набуває особливої гостроти в умовах соціально-культурних та політичних трансформацій, коли, здавалося б, звичний світ перестає бути таким. Для доби Модерну це питання обумовлене не випадковими форс-мажорними обставинами, а іманентною логікою її розвитку. Становлення новоєвропейського індивіда відбувається через покладання на себе відповідальності за все, що відбувається у його житті, відповідно минуле, традиція, звичаї втрачають притаманний їм автоматизм, тобто вони проблематизуються та стають нічим ззовні не забезпеченими. У цьому контексті *початок* стає прерогативою і відповідальністю людини, вона – початок усього, що існує в людському світі. Видається, що саме у цьому сенс *сумніву Декарта* – у необхідності розпочинати з себе для того, щоб будь-що в людському світі могло

тривати. Без людської участі, сам собою світ культури не продовжується, деградує. Символом подібного світовідчуття в часи Просвітництва стає відомий офорт Франсіско Гойї «Сон розуму». Можна тлумачити його сенс у контексті протиставлення пильного здорового глузду модерну і сліпої, сплячої традиції середньовіччя, котра без розуму породжує чудовиськ. А можна і як нагадування про те, що і сам розум обертається оселею чудовиськ, коли перетворюється на самодостатній автоматичний процес. Таким чином, питання про співвідношення традиції і сучасності не вичерпується протиставленням минулого і теперішнього, а відсилає до способів існування людини, до притаманного їй обов'язку започатковувати все те, що начебто відбувається само собою, у тому числі і традицію.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Необхідно зазначити, що проблематизація традиції бере свій початок разом із проблематизацією сучасності. Доба Модерну ставить під питання їх обох. У цьому контексті для нашого дослідження важливого значення набувають праці І. Канта «Відповідь на питання, що таке Просвітництво?» (Кант, 1989), М. Фуко «Що таке Просвітництво?» (Фуко, 2002) та Ю. Габермас «Філософський дискурс про модерн» (Habermas, 2018), в яких здійснюється осмислення сутності сучасності.

З іншого боку, у відштовхуванні від сучасності формується напрям, який можна віднести до інтегрального традиціоналізму. Серед його представників необхідно згадати Р. Генона, А. Кумарасвами, Ю. Еволу, Т. Буркхардта. Важливою рисою цього напрямку є сакралізація традиції та жорстке протиставлення її сучасності. У цих межах традиція набуває рис субстанції, першопричини, котра все обґрунтовує та породжує.

Серед іноземних і вітчизняних авторів проблеми, пов'язані із феноменами традиції, сучасності та традиціоналізму досліджували Г. Гадамер (2000), Е. Шацкий (1990), Е. Гобсбаум (Hobsbawm & Ranger, 2012), Е. Шилз (Shylz, 2006), Е. Гіденс, У. Бек, С. Леш (Beck, Giddens, & Lash, 1994), Л. Абизова (1997; 2011), С. Вишинський (2013), К. Настояща (2005), О. Ткаченко (2010).

Окрім того, важливими є праці авторів, котрі здійснюють дослідження взаємозв'язку традиції, ідентичності та політики при використанні минулого у битвах за національну пам'ять та

ідентичність. У цьому контексті важливим є науковий доробок П. Бурдьє (Бурдьє, 2013), Ю. Габермаса (Хабермас, 1995), А. Сміта (Smith, 1991), Ж. Рансьєра (Рансьєр, 2006), Р. Брубейкера (2012) тощо.

Мета статті полягає у дослідженні традиції як творчого начала, в якому знімається дуалізм нового та старого, новаторства та збереження, минулого і сучасного, консервування та руйнування. Для досягнення зазначеної мети необхідно здійснити аналіз творчої традиції як такого ставлення до світу, в якому долається однобічна абсолютизація традиціоналізму.

Виклад основного матеріалу. У своєму дослідженні ми спираємося на методологічну позицію, яку услід за Ц. Годоровим можна сформулювати так:

Сакралізація минулого – це не найкращий спосіб зробити його живим у сьогоденні. Сьогодні нам потрібно дещо окрім благочестивих образів. Коли пам'ять застигає у статичних формах, які не можна змінити без звинувачень у святотатстві, ми можемо бути впевненими, що це служить приватним інтересам її захисників, а не їх моральному піднесенню. (Todorov, 2001, p. 21)

Дійсна жива традиція не пригнічує людину, вона є способом її піднесення і звільнення, тим каноном, у межах якого тільки і набувається вільне дихання. Натомість, традиціоналізм розглядається нами як таке ставлення людини до світу, в якому останній виявляється розірваним між абсолютизаціями «минулого» та «майбутнього», «аутентичного» та «неаутентичного» і т. д. Подібна бінарність, як вважає С. Хоружий, є однією з найяскравіших ознак традиціоналізму, котрий протистоїть живій традиції, перекинувши її. Традиціоналізм, уважає дослідник, цілком залишається у межах старого філософського і політичного мислення, що ґрунтується на бінарних опозиціях, передовсім опозиції «Традиція-Модерн».

Але розуміння традиції як школи живого досвіду, яка не абсолютизує ніяких сутностей і інституцій, змушує зрозуміти традицію як творчість і тим відкриває шлях

до зняття цих опозицій. ... І це значить, що, на відміну від стратегій традиціоналізму, стратегії, засновані на істинній вірності духовної традиції, аж ніяк не вибудовують нових ситуацій конфлікту і не ведуть до наростання глобальних загроз і ризиків. (Хоружий, 2017, с. 119)

Отже, традицію необхідно розглянути як творче начало в контексті культури. У цій оптиці традиція постає необхідним елементом специфічно людського, тобто небіологічного, способу наслідування. Поза традицією нема ані культури, ані людини. Якщо ж розглядати традицію як творчий акт, тоді вона не може бути даністю, певним готовим результатом, що залишає осторонь стан особистості. Як і будь-який творчий акт, традиція можлива як самотрансформація особистості. Поза цією трансформацією немає традиції, у кращому випадку залишаються бліді тіні звичаїв та ритуалів.

Традиціоналізм «виробляє» традицію для того, щоб протиставити її поганій сучасності. Подібне «виробництво», «винайдення» традиції обумовлене ідеологічною боротьбою за владу. Також вона є боротьбою за право визначати властивості групи, її ідентичність. Механізм «винайдення традиції» формується одночасно з винайденням, уявленням спільнот, їх мобілізацією. Наприклад, як показав Б. Андерсон (2006), процес створення єдиної, універсальної національної мови виявляється підпорядкованим завданню вперше створити цю націю. Означений процес відбувається через переривання традиції, через знищення локальної специфіки малих регіонів та нав'язування їм універсальних ознак народу або нації. Згідно з цим поглядом, нація виникає не через розкриття прихованої традиції, а навпаки, через започаткування нової традиції і, відповідно, через переривання традиції, що існувала до того. Отже, традиції, пов'язані із нацією, виникають шляхом витіснення попередніх. «По суті, я стверджую, що сама можливість уявляти націю історично виникала тільки тоді, коли і де три фундаментальні культурні концепції, всі вони були дуже давніми, втратили свою аксіоматичну владу над свідомістю людей» (Anderson, 2006, p. 33).

Винайдення нових форм пам'яті розгортається на фоні забуття, втрати пам'яті та старих традицій. Причому, кожен раз винайдення традиції супроводжується спробами обґрунтувати право і необхідність її існування давнім походженням. Отже, боротьба за традицію, що легітимізує буття певної групи та її ідентичність, відбувається у руслі боротьби за надання певним приватним цінностям або інтересам універсального характеру. Винайдення традиції має своєю зворотною стороною нав'язування певної картини світу та відповідної їй класифікації і розподілу соціального порядку.

Очевидно, що іншим виміром цієї боротьби постає боротьба за владу. Звичайно, у більшості випадків ми зіштовхуємося з апеляцією до культури, історії як основних аргументів у пошуках автентичної традиції або ідентичності. Однак конфлікти з приводу властивостей групи та індивідів, які їм належать, виявляються вписаними у приховану або явну боротьбу за владу. Змагання з приводу етнічної або регіональної ідентичності постають, як писав П. Бурдьє (2013), окремим випадком різноманітних конфліктів з приводу класифікацій, боротьби за монополію на владу, за допомогою якої можна змусити людей бачити і вірити, знати і упізнавати, за допомогою якої можна нав'язувати легітимні визначення поділу соціального світу і, отже, створювати та ліквідувати групи.

Ставкою тут є влада нав'язувати певне бачення соціального світу за посередництвом принципів розподілу, які, нав'язані цілій групі, встановлюють значення і консенсус з приводу значень, зокрема, з приводу ідентичності та єдності групи, що створює реальність цієї єдності і цієї ідентичності (Бурдьє, 2013, с. 67).

Звертаючись до етимології слова «регіон» (*regio*), П. Бурдьє доводить, що воно бере початок від владного магічного акту розподілу. Процедура проведення кордонів та меж супроводжується спробою обґрунтування їх доцільності природними, споконвічно наявними засадами, за якими в дійсності приховується здійснення влади. Цей акт *розділення, відокремлення* частини від деякого цілого уможлиблюється як дія влади та постає елементарною схемою конституювання ідентичності (Бурдьє, 2013, с. 67). Принагідно зазначимо, що логіка цього процесу є розсудковою, вона репрезентується у межах пошуків автентичних традицій та

ідентичностей фактом домінування інструментальної раціональності. В межах цієї логіки культура, цінності і традиції виявляються лише засобами для досягнення своїх партикулярних цілей (Батищев, 1997, с. 303–307; Бибухин, 2003, с. 235–256).

Необхідно підкреслити, що взаємозв'язок політики, ідеології, традиції та ідентичності набагато складніший, ніж це видається на перший погляд. Різноманітні спроби зв'язати проблему національної ідентичності та традиції з політикою дуже часто замість політики вибудовують простір боротьби за панування, у якому конфлікт з приводу традиційних цінностей або національної ідентичності виступає ідеологічним засобом легітимізації панування. Саме тому, як писав Е. Шацкый (1990), *«проблема традиції – це проблема цілей, яким підпорядкована наша діяльність, проблема ієрархії цінностей, яку ми нав'язуємо навколишньому світу»* (с. 369).

Окрім того, світоглядні орієнтації традиціоналізму виключають існування політики як публічної сфери зіткнення різних інтересів. У параметрах традиціоналізму не може бути ніякого змагання з приводу спільного блага. Останнє не вибудовується у комунікації між різними групами, а, навпаки, благо вже визначене, і завдання полягає у тому, щоб привести усі групи до наперед визначеного порядку, до наперед визначених цінностей. Те, що колись, можливо, і було живим в традиціоналізмі, стає тим мертвим, за допомогою якого підтримується влада над живими. Як зазначав Теун ван дер Леер (Teun van der Leer): *«Традиція – жива віра мертвого; традиціоналізм – мертва віра живого»*.

Існує досить поширене переконання, що без використання традиції не може існувати групова ідентичність. Однак у дослідженнях Ю. Габермаса (Хабермас, 1995) розкривається один з варіантів формування національної ідентичності саме як *політичного* феномену. Важливим моментом у міркуваннях вченого є визначення нації як *політичного* утворення. Згідно з баченням Ю. Габермаса, починаючи з періоду французької революції, відбувається конституювання нації як джерела державного суверенітету. Нація як утворення, що претендує на політичне самовизначення, постає *«народом держави»*, що обумовлює заміну *етнічного* зв'язку на *спільноту демократичної волі*. Як етнічне об'єднання, що має спільні географічні межі, нація – *дополітичне* утво-

рення. У кінці XIX ст., як вважає дослідник, співвідношення між успадкованою національною ідентичністю і набутим, демократично оформленим громадянством, коли перше постає передумовою для другого, перевертається. Відповідно, нація громадян здобуває ідентичність *не через етнічно-культурну подібність*, а через *здіяльність у практиці громадян*, які активно використовують свої демократичні права на участь і комунікацію. У такому ракурсі відбувається дистанціювання республіканської компоненти ідеї громадянства від приналежності до політичної спільноти. Політична спільнота на противагу до політичній є *процесом, завданням* громадської діяльності, а не природною даністю, що «дарується мовою, традиціями або походженням» (Хабермас, 1995, с. 68).

Показово, що і вітчизняні дослідники наполягають на тому, що посилання на кров, традицію або інші природні засади групової ідентичності є хибними. «Європейцями стають, долучаючись не до окремої культурної традиції, обмеженої певним історичним регіоном, а практикуючи спосіб буття, що має загальнолюдське значення» (Пролєєв, 2016, с. 76). Але те саме можна сказати і про людину взагалі: людина стає людиною, здійснюючи загальнолюдський (всезагальний) спосіб буття. Ось чому запитання про сутність людини (про власне людський спосіб буття) іманентно містить у собі відповіді на питання про ідентичність, натомість поза цією філософською проблематизацією людського буття дискурс ідентичності змушений житись матеріалом індивідуальної психології або соціологічних міркувань про надіндивідуальні соціальні структури. Традиція є необхідним моментом людського буття тому, що вона – це небіологічний спосіб наслідування. Вона цінна не сама собою, а як здатність трансформувати результати діяльності всезагального духу в персональні звершення теперішнього. Традиція жива тоді, коли репрезентує собою всезагальні способи людського буття. Тільки тоді вона з минулого може промовляти про майбутнє.

Певною мірою традиціоналізм постає формою спротиву історії. Звернення до традиції може бути своєрідною спробою втечі з історії, зупинити її рух. Звідси витікають розповсюджені посилання на «вічні», «незмінні» та «тисячолітні» («столітні») традиції. У світі, котрий постійно трансформується, природно вини-

кає бажання віднайти дещо незмінне і надійне, отримати *остаточну відповідь*, що може визначити правила існування для усіх перепитій життя. З огляду на це з'являється спокуса відкинути сучасну невпорядкованість та зосередитися на прихованій або забутій в минулому незмінній традиції. Пафос, яким надихається рух еміграції в минуле, схожий з тим, що надихав Ж.-Ж. Руссо у його закличах повернутися до природного стану людини. Втім, при цьому не враховується те, що «емігранти» вже «заражені» сучасністю, внаслідок чого бажана чистота минулого для них виявляється недосяжною. Як наслідок, відродження автентичних «традицій» і «культури» відбувається «нетрадиційними» і некультурними способами, що стає причиною їх формальності і поверхневості та з необхідністю спотворює те, що нібито намагалися відродити.

Різні епохи, так само як і різні люди, можуть по-різному розгортати зміст певної традиції, він завжди залишається неоднозначним. Натомість традиціоналізм пропонує лише одну-єдину правильну інтерпретацію. При цьому, традиціоналізм допускає набагато більшу міру *довільності* і *суб'єктивізму*, ніж традиція, якою він живиться. Тому, у певному сенсі, бажання відновлення певних традицій вже є симптомом розгортання традиціоналізму, тобто впевненості у тому, що завдяки індивідуальному або колективному вольовому зусиллю ми можемо ввести у сучасність дещо таке, що на цей момент (внаслідок її зіпсованості) у ній не присутнє. Подібний вольовий активізм невідомий традиційним суспільствам минулого. Там традиція є природною, натомість сьогодні цілком у руслі властивих модерну тенденцій можемо спостерігати, як соціальна реальність знову і знову піддається свавільній перебудові в ім'я або «прогресу», або «традиції».

Традиціоналізм зосереджується на формальних вимірах традицій, ігноруючи її зміст та причини існування. Так, традиція не містить готових відповідей, вона радше є відпрацьованою процедурою проблематизації людського буття, утримання людини в просторі культури. Традиція переповнена невизначеністю і «культурою незнанням». Якщо традиціоналізм зосереджується на тому, *що* ми повинні зберегти, то для традиції набагато важливіше те, *як* ми дещо зберігаємо. Завдяки цьому вона здатна породжувати енергію сучасного життя, набуваючи нових форм у тепе-

рішньому. Вона не сховище відповідей, а радше досвід постановки проблем, розв'язання яких покладається на тих, хто приходить у цей світ. Представники традиціоналізму, навпаки, позиціонують себе як *знаючі*. Вони не ставлять проблем і питань, точніше, єдиною проблемою у цих межах постає шлях приведення сучасності у відповідність до тих знань, котрі нібито надає «традиція». Отже, якщо традиція не суперечить культурі незнання, то традиціоналізм прагне викоринити будь-які натяки на те, що наші знання завжди неповні.

Традиція продовжує жити через звернення до майбутнього. Вона не може просто зберігати те, що наявне у недоторканому вигляді. Тому, як стверджував Г.В.Ф. Гегель (Гегель, 1993), традиція не є нерухомою статуєю, вона «жива і росте подібно до могутнього потоку, котрий тим більше розширюється, що далі від свого витоку» (с. 70). Зміст традиції постійно розвивається через своє відношення до «всезагального духу». Те, що увійшло в духовну спадщину, триває завдяки постійному розвитку, який не тільки зберігає традицію, але й обов'язково перероблює та збагачує її. «Це наслідування, – писав філософ, – є одночасно і отримання спадщини, і вступ у володіння цією спадщиною» (Гегель, 1993, с. 71).

У який спосіб людина може не просто отримувати дещо у спадок, але й володіти ним? Через його трансформацію духом, через перетворення зовнішнього на внутрішнє, через персоналізацію матеріалу духовної традиції. Отже, *традиція засвоюється творчо*, тобто засвоїти щось можна тільки перероблюючи його, підносячи власну самість на більш високий рівень. У цьому ракурсі «хід історії показує нам не становлення чужих нам речей, а наше становлення» (Гегель, 1993, с. 71).

Традиція забезпечує спадкоємність поколінь. Тому її живі форми містять у собі універсальні, загальнолюдські смисли. Домінування у традиції партикулярного, географічна або історична обмеженість вбиває традицію. Смерть традиції не означає її зникнення. Може бути цілком навпаки, мертва традиція починає набувати небаченого раніше поширення, отримує значення, якого не мала при житті. Подібне існування у режимі відкладеної смерті характеризується тим, що воно триває дистанційовано від повсякденного існування індивідів. Життя людей, ніби річковий по-

тік, омиває скам'янілі залишки мертвої традиції, торкаючись її, змінюючи через неї напрямок течії, але прямує далі. Натомість жива традиція живить сам потік, спрямовує його струмені, наповнюючи їх смислом. Існування традиції після смерті схоже на володіння скарбами, призначення і назву яких ми вже не пам'ятаємо. Це як володіти музичним інструментом в ситуації, коли вже ніхто не вміє не те що грати на ньому, але й чути музику. Дійсно вступити у володіння цією спадщиною ми не можемо. Традиція вмирає тому, що щось вмерло в нас. На думку Х. Арндт (Arendt & Kohn, 2006), спадок переходить до нас, передає минуле майно майбутньому за допомогою заповіту.

Без заповіту або, розшифруємо метафору, без традиції, яка вбирає і називає, передає через покоління і зберігає, вказує де скарб і якою є його цінність, немає, мабуть, жодної заснованої на врученні наступності в часі, і, відповідно, з точки зору людини, немає ні минулого, ні майбутнього, а тільки вічно мінливий світ і замкнений життєвий цикл істот, що мешкають у ньому. (Arendt & Kohn, 2006, p. 7)

Незважаючи на відмінності, сучасний традиціоналізм так само, як постмодернізм, заперечує цілісність історії, її спадкоємність. У горизонті властивого постмодернізму розпаду цілісності світу так само розірваними, еkleктичними постають історія, минуле і традиція. Зрозуміло, що звернення до минулого з цієї позиції стає *довільнішим*. З минулого береться те, що може служити для досягнення поставленої мети в теперішньому, при цьому збереження смислу минулого не стає самоцінністю. Тому його можна шматувати та перекомбінувати відповідно до потреб сьогодення. Подібні довільність та вибірковість властиві і сучасному традиціоналізму, коли дещо «відроджується» з минулого, піднімається з непритомної п'їтьми забуття, одночасно залишаючи в тіні його незручні елементи. Актуалізується те, що може бути зручним, те, що буде слугувати реалізації індивідуальних або колективних приватних інтересів, натомість той зміст минулого, ко-

трий нам може зашкодити, замовчується. Таким чином, «відродження» імітує історичну пам'ять, одночасно приховуючи розгортання процесу дійсного забуття.

Так, наприклад, наслідком подібної ситуації є майже повна відсутність в українському суспільстві дискурсу відповідальності. Ми можемо бути свідками різноманітних процедур *віктимізації* або *глорифікації* української історії та культури, але майже не стикаємося з проблемою відповідальності за події ані минулого, ані теперішнього. Зрозуміло, що в руслі означеної тенденції даремно очікувати, що хтось буде брати на себе відповідальність за майбутнє. Колись Г. Белль (1991) писав про німецьке суспільство, яке пережило нацистський режим, як таке, що так і не змогло зробити *провину, каяття* або *покаяння* ні суспільними, ні політичними категоріями (с. 293). Те саме сьогодні можна сказати і про українське суспільство. Провина і відповідальність не змогли остаточно увійти в соціально-політичний дискурс. Те, що відбулося на теренах нашої країни за останні сто років, так і не стало предметом осмислення, свідченням чого постає перекладання провини за те, що відбувалося, на зовнішні причини. Ми і сьогодні сприймаємо власну долю як результат зовнішніх стосовно нас сил, як чуже діяння. Наше ставлення до минулого – безвідповідальне і пасивне. Та метушлива активність з приводу політики пам'яті та перевідкриття традицій тільки засвідчує небажання здійснити копітку працю з відновлення наступності історії, що можливо тільки за умови прийняття на себе відповідальності.

На протигагу цьому небажанню бути винними, у філософській традиції існує розуміння відповідальності як конститутивної для становлення як особистості, так і традиції – живого ставлення до минулого. Без відповідальності немає цілісної особистості. На переконання М. Бахтіна (1994), внутрішній взаємозв'язок різних елементів особистості забезпечує тільки єдність відповідальності. «Особистість повинна стати суцільно відповідальною: всі її моменти повинні не тільки розташовуватись поряд у часовому ланцюгу її життя, але пронизувати один одного у єдності вини і відповідальності» (с. 7).

Будь-яка дія людини вже породжує провину та потребу нести відповідальність. «Я стаю винним, якщо я взагалі існую, якщо

я взагалі дію» (Хайдеггер, 1995, с. 134), – писав з цього приводу М. Гайдеггер. Він уважав, що *без вини і відповідальності немає минулого*. «Ставати винним значить вносити в теперішнє минуле, у провині минуле присутнє в бутті. Таким чином, за допомогою відповідальності «людське існування тут дійсно входить у *теперішнє*, в діяння» (Хайдеггер, 1995, с. 134). Без провини і відповідальності неможливо втримати спадщину минулого в теперішньому, залишається тільки гратися знаками традиції, минулого або культури. В особистості набуває єдності не тільки індивідуальне життя, а і життя тієї культурної традиції, до якої вона долучається. *Відповідальність є необхідною передумовою тяглоті будь-якої традиції*. Одночасно відповідальність встановлює ідентичність людини, тому поза дискурсом відповідальності розмови про ідентичність є небезпечною і недоброю справою.

Висновки. Спроби «відродження» культури, традицій поза активністю людини є спробами надати спадщині минулого статус наявного, продовжити її без пробудження спадкоємців. *Штучне відтворення традиції задля забезпечення готових, сталих і надіндивідуальних орієнтирів людського життя в нестабільному, плінному світі породжує ідеологізований традиціоналізм*. У середині живої традиції буття індивіда та його свідомість збігаються, натомість в межах традиціоналізму свідомість людини наче занурена у традицію, але її повсякденна життєдіяльність детермінована темпами і вимогами повсякденного існування. Звідси, дуже часто в такої людини слова і справи суперечать одне одному, хоча вона цього може навіть не усвідомлювати. Подібна розбіжність між риторикою і практикою є яскравим прикладом ідеологізації життєвого світу. Традиціоналізм, як і будь-який інший *-ізм* зосереджується на словах і старається залишати осторонь суспільної уваги практичний вимір справи. Звідси витікає притаманний йому *вербалізм і пристрасть до виховування* всіх і вся.

У такому ракурсі, звернення до традиції відбувається не заради того змісту, котрий міститься в у ній, а задля її *утилізації, використання*. Метою постає не сама традиція, а вирішення за її рахунок проблем сучасності. У цьому полягає хибність традиціоналізму – він позиціонує себе як дещо таке, що протистоїть хаотичності, невпорядкованості сучасності, хоча сам є її породженням. Незважаючи на його звернення до минулого, важливо

бачити в традиціоналізмі одну з сучасних реакцій на виклики нашого часу. Його прив'язаність до злободенних проблем теперішнього робить і традиціоналістський світогляд підвладним примхам злободенності, тобто тимчасовим й скороминущим. Традиція відкривається людській відповідальності, в модусі останньої культурна спадщина відповідає людині. Традиціоналізм безвідповідальний, він не бажає брати на себе відповідальність за сучасність. Він не бажає змінювати її, він просто заперечує її і цим заперечує власне підґрунтя та ідею дійсної спадковості та наступності.

Література

- Абизова, Л.В.** (1997). *Проблема інтерпретування та використання традицій ідеології (теоретико-методологічний аналіз)*. (Дис. канд. філос. наук). Дніпропетровськ.
- Абизова, Л.** (2011). Традиціоналізм українського суспільства: збереження національної ідентичності чи консервування минулого? *Українознавчий альманах*, 5, 51–53.
- Батищев, Г.** (1997). *Введение в диалектику творчества*. Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ.
- Бахтин, М.** (1994). Искусство и ответственность. В М. Бахтин, *Работы 20-х годов* (с. 5–9). Киев: Next.
- Белль, Г.** (1991). Франкфуртские чтения. *Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе* (с. 293–337). Москва: Политиздат.
- Бибихин, В.** (2003). Возвращение отцов. *Другое начало* (с. 235–256). Санкт-Петербург: Наука.
- Брубейкер, Р.** (2012). *Этничность без групп*. (И. Борисова, Пер.). Москва: Изд. дом Высшей школы экономики.
- Бурдые, П.** (2002). Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи «региона». *Ab Imperio*, 2, 45–60.
- Вишинський, С.** (2013). *Онтологічні виміри інтегрального традиціоналізму*. (Дис. канд. філос. наук). Київ: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України.
- Гадамер, Г.** (2000). *Истина і метод*. (М. Кушнір, Пер.). Київ: Юніверс.
- Гегель, Г.В.Ф.** (1993). *Лекції по історії філософії* (Книга 1). Санкт-Петербург: Наука.
- Кант, І.** (1989). *Відповідь на питання: Що таке Просвітництво?* (М. Ласло-Куцюк, Пер.). *Всесвіт*, 4, 135–138.

- Настояща, К.В.** (2005). *Функціонування культурної традиції у соціальному просторі*. (Дис. канд. соціол. наук). Київ: Київський нац. ун-т ім. Тараса Шевченка.
- Пролєсв, С.В.** (2016). Ідея Європи та європейська ідентичність. *Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей*: зб. наук. пр. (с. 72–79). Київ: УБС НБУ.
- Рансьєр, Ж.** (2006). *На краю політичного*. (Б.М. Скуратова, Пер.). Москва: Праксис.
- Ткаченко, О.А.** (2010). *Духовність традиції: соціально-філософський аналіз*. (Дис. канд. філос. наук). Дрогобич: Дрогобицький держ. пед. ун-т ім. І. Франка.
- Фуко, М.** (2002). Что такое Просвещение? В М. Фуко, *Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью*, 1, 335–359. Москва: Праксис.
- Хабермас, Ю.** (1995). Гражданство и национальная идентичность. *Демократия. Разум. Нравственность: Московские лекции и интервью* (с. 209–245). Москва: АО «КАМИ», ИЦ «Академия».
- Хайдеггер, М.** (1995). Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925). (А.В. Михайлов, Пер.). *Вопросы философии*, 1, 119–145.
- Хоружий, С.** (2017). Злоключения традиции, или Почему нужно защищать традицию от традиционалистов. *Вопросы философии*, 9, 104–120.
- Шацкий, Е.** (1990). *Утопия и традиция*. В.А. Чаликова (Ред.). Москва: Прогресс.
- Anderson, B.** (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso Books.
- Arendt, H., & Kohn, J.** (2006). *Between past and future*. Penguin.
- Beck, U., Giddens, A., & Lash, S.** (1994). *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Stanford University Press.
- Habermas, J.** (2018). *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. John Wiley & Sons.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T.** (Eds.). (2012). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Shils, E.** (2006). *Tradition*. University of Chicago Press.
- Smith, A.D.** (1991). *National identity*. University of Nevada press.
- Todorov, T.** (2001). The Uses and Abuses of Memory. (L. Golsan, Trans.). In H. Marchitello (Ed.), *What Happens to History: The Renewal of Ethics in Contemporary Thought* (pp. 11–22). London: Routledge.

References

- Abyzova, L.** (1997). *Problema interpretuvannia ta vykorystannia tradytsii ideolohiiamy (teoretyko-metodolohichniy analiz) [The problem of interpreting and using traditions with ideologies (theoretical methodological analysis)]*. (Candidate's thesis). Dnipropetrovsk [in Ukrainian].
- Abyzova, L.** (2011). Tradytsionalizm ukrainskoho suspilstva: zberezhennia natsionalnoi identychnosti chy konservuvannia mynuloho? [Traditionalism of Ukrainian society: preservation of national identity or preservation of the past?]. *Ukrainoznavchyi almanakh – Ukrainian studies almanac*, 5, 51–53 [in Ukrainian].
- Batishchev, G.** (1997). *Vvedenie v dialektiku tvorchestva [Introduction to the dialectic of creativity]*. Saint Petersburg: Izdatelstvo RKhGI [in Russian].
- Bakhtin, M.** (1994). *Iskusstvo i otvetstvennost [Art and responsibility]*. In M. Bakhtin, *Raboty 20-h godov – Works of the 20s* (pp. 5–9). Kiev: Next [in Russian].
- Bell, G.** (1991). Frankfurtstkie chteniia [Frankfurt reading]. *Samosoznanie evropeiskoi kultury XX veka: mysliteli i pisateli Zapada o meste kultury v sovremennom obshchestve* (pp. 293–337). Moscow: Politizdat [in Russian].
- Bibikhin, V.** (2003). *Vozvrashchenie ottcov [Fathers return]*. *Drugoe nachalo – Another beginning* (pp. 235–256). Saint Petersburg: Nauka [in Russian].
- Brubeiker, R.** (2012). *Etnichnost bez grupp [Ethnicity without groups]*. (I. Borisova, Trans.). Moscow: Izdatelskii dom Vysshei shkoly ekonomiki [in Russian].
- Burde, P.** (2013). *Identichnost i reprezentatsiia: elementy kriticheskoi refleksii idei «regiona» [Identity and Representation: Elements of the Critical Representation of the «Region» Idea]*. *Ab Imperio*, 2, 45–60 [in Russian].
- Vyshynskiy, S.** (2013). *Ontolohichni vymiry intehrlnoho tradytsionalizmu [Ontological dimensions of integral traditionalism]*. (Candidate's thesis). Kyiv: Instytut filosofii imeni H.S. Skovorody Natsionalnoi akademii nauk Ukrainy [in Ukrainian].
- Hadamer, H.** (2000). *Istyna i metod [Truth and method]*. (M. Kushnir, Trans.). Kyiv: Yunivers [in Ukrainian].
- Gegel, G.V.F.** (1993). *Lektii po istorii filosofii [Lectures on the history of philosophy]*. Saint Petersburg: Nauka [in Russian].
- Kant, I.** (1989). *Vidpovid na pytannia: Shcho take Prosvitnytstvo? [The answer to the question: What is the Enlightenment?]*. (M. Laslo-Kutsiuk, Trans.), *Vsesvit – Universe*, 4, 135–138 [in Ukrainian].

- Nastoiashcha, K.V.** (2005). *Funktsionuvannia kulturnoi tradytsii u sotsialnomu prostori* [Functioning of the cultural tradition in the social space]. (Candidate's thesis). Kyiv [in Ukrainian].
- Prolieiev, S.V.** (2016). Ideia Yevropy ta yevropeiska identychnist [The idea of Europe and European identity]. *Filosofii finansovoi tsyvilizatsii: liudyna u sviti hroshei – Philosophy of financial civilization: a man in the world of money* (pp. 72–79). Kyiv: UBS NBU [in Ukrainian].
- Ranser, Zh.** (2006). *Na kraiu politicheskogo* [On the edge of the political]. (B.M. Skuratova, Trans.). Moscow: Praksis [in Russian].
- Tkachenko, O.A.** (2010). *Dukhovnist tradytsii: sotsialno-filosofskyi analiz* [Spirituality of tradition: socio-philosophical analysis]. (Candidate's thesis). Drohobych [in Ukrainian].
- Fuko, M.** (2002). Chto takoe Prosveshchenie? [What is Enlightenment?]. In M. Fuko, *Intellektualy i vlast: izbrannye politicheskie stati, vystupleniia i interviiu – Intellectuals and Power: Selected political articles, speeches and interviews*, 1, 335–359. Moscow: Praksis [in Russian].
- Khabermas, Iu.** (1995). Grazhdanstvo i natsionalnaia identichnost [Citizenship and national identity]. *Demokratiia. Razum. Nrvstvinnost: Moskovskie lektcii i interviiu – Democracy. Mind. Morality: Moscow lectures and interviews* (pp. 209–245). Moscow: AO «KAMI», ITc «Akademiiia» [in Russian].
- Khaidegger, M.** (1995). Issledovatel'skaia rabota Vilgelma Dilteia i borba za istoricheskoe mirovozzrenie v nashi dni. Desiat dokladov, prochtannykh v Kassele (1925) [Wilhelm Dilthey's research work and the struggle for the historical worldview of our time. Ten reports read in Kassel (1925)] (A. Mikhailov, Trans.). *Voprosy filosofii – Philosophy Questions*, 1, 119–145 [in Russian].
- Khoruzhii, S.** (2017). Zlokliucheniiia traditcii, ili Pochemu nuzhno zashchitat traditciiu ot traditsionalistov [Misadventures of tradition, or why you need to protect the tradition of traditionalists]. *Voprosy filosofii – Philosophy Questions*, 9, 104–120 [in Russian].
- Shatekii, E.** (1990). *Utopiia i traditciia* [Utopia and tradition]. V.A. Chalikova (Ed.). Moscow: Progress [in Russian].
- Anderson, B.** (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso Books.
- Arendt, H., & Kohn, J.** (2006). *Between past and future*. Penguin.
- Beck, U., Giddens, A., & Lash, S.** (1994). *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Stanford University Press.
- Habermas, J.** (2018). *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. John Wiley & Sons.

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds.). (2012). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.

Shils, E. (2006). *Tradition*. University of Chicago Press.

Smith, A.D. (1991). *National identity*. University of Nevada press.

Todorov, T. (2001). The Uses and Abuses of Memory. (L. Golsan, Trans.). In H. Marchitello (Ed.), *What Happens to History: The Renewal of Ethics in Contemporary Thought* (pp. 11–22). London: Routledge.

Стаття надійшла 28 березня 2019 року.